

PRESENTAZIONE

In questi quaderni metto a disposizione di chi ama la Vita i frutti di una ventennale ricerca. Anche se stampati, essi vogliono collocarsi nella tradizione della oralità e della comunicazione privata. Non hanno perciò la veste di un saggio, che anzi si presentano discontinui nello stile (li ho scritti in epoche diverse e per mia memoria) e talvolta frammentari ed incompleti. Pur sapendo tutto ciò, ho resistito alla tentazione di riscriverli e renderli più cattivanti, poiché avrei falsificato lo spirito dell'iniziati va che vuole innescare una comune ricerca di fede, e non già offrire una delle tante linee di consumo di massa.

Sono convinto che i Mass Media hanno in pratica disattivato il tessuto culturale ed interpersonale della società civile e religiosa e che sia giunto il tempo di rivascularizzarla e ridarle un sistema nervoso autonomo, mediante un oscuro ma forte processo di infiltrazione di persone fra persone, un'azione di microchirurgia che concorra a smuovere la stagnazione in cui viviamo. In pratica, mettendo da parte gli strumenti di amplificazione, affido questa iniziativa ai lettori, alla forza della loro «oralità». Questi quaderni sono una provocazione al dialogo; ciò che conta è assumere un atteggiamento nuovo, desiderare di ricevere dalla Chiesa non solo il volume della Bibbia, ma anche l'aiuto per «leggerlo» da persone mature e libere; voler riprendere un ruolo attivo nella formazione del Sensus Fidei della comunità ecclesiale.

In questa linea, senza usare accorgimenti per captare consensi, tagliando corto su alcuni intricati problemi, io prospetterò una diversa lettura dei fenomeni ecclesiali ed una lettura nuova dei testi sacri perché il lettore possa, liberato dai luoghi comuni, costruirsi una propria meditata adesione alle verità di fede. Credo infatti che non sia più tempo di «cibo liquido» (per dirla con Paolo), ma di «cibo solido». Ho fiducia che lo Spirito non abbia lavorato invano in duemila anni. Se questi quaderni riusciranno ad attivare una ricerca personale ed il gusto di farsi predicatore di Vita fra gli amici, lo scopo ecclesiale sarà raggiunto. Io credo fermamente che l'uomo sia il vero libro sacro e, quale vivente che cerca le ragioni della Vita, mi auguro che anche il lettore avverta illegittimo orgoglio di «essere per sé», di guadagnare a sé e agli altri la titolarità della Vita. È la Vita l'unica pagina che conta leggere e studiare purché siamo tutti affamati di vivere. La Bibbia è, in questo senso, la Vita.

Siamo alle soglie del terzo millennio e, celebrarlo con una gita a Roma, può far comodo solo alle agenzie di viaggi. Io credo che, a fronte dei grandi problemi che incombono, bisogna che la comunità cristiana ritrovi la coscienza del Sensus Fidei; e che ognuno, singolarmente, si senta primo attore, dotato della forza della comunione ecclesiale, cioè dello Spirito. Purtroppo la comunità ecclesiale mi sembra oggi come chi, avendo due polmoni (dico Tradizione e Sacra Scrittura), si è ridotto a respirare solo col primo purché il secondo sta sulle tavole anatomiche dei dotti; e come chi, avendo due gambe (dico Magistero e Teologia), avanza saltellando, perché la seconda gamba è stata legata alla prima.

Torniamo allora a dialogare, a pensare e a meditare insieme la nostra fede, per piccola ed imperfetta che sia.

QUADERNO N° 2

PARTENOGENESI DEI VANGELI

1995

<1> Autori, luogo, datazione dei Vangeli secondo la dottrina corrente

Vangeli canonici ed apocrifi

Il concilio di Trento, fissando il Canone della Bibbia per i cattolici romani, seguendo una indiscussa tradizione, ha stabilito che quattro sono i Vangeli ispirati: quello di Marco, Matteo, Luca e Giovanni. Ad essi si aggiungono altri 23 libri (per un totale di 27) e cioè:

- gli Atti degli Apostoli;
- 14 lettere che formano il cd. Corpus Paolino;
- 7 lettere cosiddette Cattoliche (Giovanni 3, Pietro 2, Giacomo e Giuda 1);
- la Apocalisse.

La Chiesa dunque ritiene 'canonici', cioè parte integrante della Rivelazione divina, i citati 4 Vg.

Perché non sorgano equivoci è bene chiarire subito che tutto il Nuovo Testamento ci è pervenuto in lingua greca e, salve le riserve di appassionati ebraisti, che presumono alla base una redazione in ebraico\aramaico, è incontrovertibile che esso sia originale.

Va aggiunto che, insieme ai Vg canonici, sono giunti a noi testi più tardivi che vengono chiamati Apocrifi. Il termine Apokrifos viene ordinariamente tradotto con nascosto (dal verbo Krupto che ha questo significato). Probabilmente l'aggettivo non vuole indicare una forma di esoterismo, ma piuttosto ricordare che queste opere non avevano valore liturgico, cioè non erano proclamate come Parola di Dio (1).

(1) Un'analisi del termine apocrifos, nel glossario della prima Chiesa, ed attraverso la scomposizione in radicali significativi (metodo delle parole composte) consente di leggere: "Apo kru ufe os" ed intendere: "Testo (ufe) successivo (apo) senza calore (kru)". Ovviamente il calore al quale si fa cenno è quello dello Spirito Santo che riempie di se i vangeli canonici. Si può anche considerare il fonema Apo come nome proprio indicante la Avis Indica o "Uccello del paradiso" della tradizione ermetica che ha il suo corrispettivo nella Araba Fenicia di cui al Fisiologo. Esso simbolizza (vedi l'anatra della dea Istar la colomba genesiaca ed evangelica) lo Spirito. L'espressione Apo krufos avvertirebbe che la parte spirituale del testo è stata nascosta; e potremmo

aggiungere che è stata nascosta così bene da indurre gli studiosi a considerarli (seppure con molta supponenza) opere sempliciotte e popolari.

D'altra parte, queste opere si vantano di essere dei Vg e da esse attinsero l'iconografia e il culto ecclesiastici, molto più di quanto si possa pensare. Per chi crede al *sensus fidei* della Chiesa, questi fatti invitano ad una analisi più approfondita dei testi ed a verificare se, nascosti sotto le parole e le immagini, non vi siano comunicati teologici.

Dei Vg apocrifi parlerò più diffusamente nel capitolo «Vangelo e vangeli», ma voglio qui anticipare qualcosa. Io non credo che essi siano operette popolari, come qualcuno vorrebbe, né genericamente dei testi eretici; propendo a credere che essi siano una prima forma di riflessione teologica costruita con mezzi letterari identici a quelli utilizzati dagli evangelisti canonici, e cioè l'icona, il racconto cronachistico, la massima (2).

(2) In questo senso leggo ad esempio la storia della nascita ed infanzia di Maria, come teologia della Chiesa alle sue origini; e vedo, negli uccellini di creta che Gesù bambino fa volare, una umanità nuova che si è fatta Parola Viva di Dio.

Questa mia ipotesi può offrire soluzione al mistero del loro nascere a grande distanza di tempo dai Vg Canonici. Il vuoto intermedio (circa un secolo) servì probabilmente a fissare nella coscienza ecclesiale il numero, la consistenza e la specialissima qualità dei Vg canonici. Solo quando fu chiaro che essi, ed essi solamente, costituivano la Parola rivelata e la Rivelazione fu pacificamente considerata conclusa, la Chiesa (nella persona del Gruppo magisteriale) consentì la formulazione di opere di commento teologico che in qualche modo utilizzassero le stesse forme letterarie presenti nei Vg canonici (3).

(3) Aggiungo che nei Dialoghi di Gregorio Magno si ritrova qualcosa di simile; il che lascia pensare che questo genere letterario proseguì fino al medioevo e svanì, agli occhi dei ricercatori, confuso con la favolistica popolare.

I quattro Vangeli canonici

Come mostrerò fra poco, le esigue ed a volte contraddittorie prove storiche relative a vangeli ed evangelisti suggeriscono di essere meno categorici ed assertivi nell'affermare questo o quel dato storico; ed in qualche modo di lasciar perdere quella sicurezza monolitica che aureola di certezza le ipotesi storiche sui vangeli e sui loro autori.

Ora darò qualche indicazione del come gli storici espongono l'argomento. Non si meravigli il lettore della sommarietà dei dati e della esposizione. La mia esperienza mi ha fatto comprendere che conoscere tutte le tesi prospettate, o sceglierne qualcuna, o ignorarle quasi tutte, non porta nessuna conseguenza sul piano della esegesi e quindi della comprensione della verità rivelata. Da quando la Scrittura è nelle mani degli storici e dei filologi non uno dei testi ha emanato una maggior luce di verità.

Avverto solo, per la buona pace del lettore, che nulla gli impedisce di credere all'esistenza di singoli autori identificati (come suggerisce la tradizione); ma neppure c'è difficoltà o preclusione a considerare i Vg opera di una scuola (ed è questa l'ipotesi che preferisco). In quest'ultimo caso il tradizionale riferimento dei singoli vangeli ad un singolo autore va inteso in maniera del tutto differente. Io ipotizzo che esso aveva scopo teologico di assimilare i Vg agli scritti profetici dell'Antico Testamento. Questi scritti, a differenza degli altri, sono tutti «nominati»; attribuendo un «nome» ai singoli Vg, la Chiesa intese forse chiarire, in una forma molto semplice, immediata ed intuitiva, la loro origine e la loro vocazione universale (cioè cattolica). In altre parole volle sottrarre i suoi Libri alla gravosa ipoteca di un Gruppo di «eletti» che l'esperienza vetero testamentaria insegnava essere qualcosa di molto esiziale. I Vg dovevano essere intesi, quali erano, e cioè libera ed universale ispirazione dello Spirito. Ma di ciò diremo più avanti.

MARCO è il vangelo più breve. Secondo la testimonianza di Papia, esso sarebbe derivato dalla predicazione di Pietro; l'autore viene identificato con il Giovanni Marco di Atti 12,12-25 e di I Petri 5,13. Se l'identificazione è giusta, allora il nome Giovanni farebbe pensare ad un oriundo palestinese facente parte della comunità gerosolomitana degli ellenisti. Sempre in tema di identificazione sono citati i seguenti passi: Atti, 15,37-39; 13,5-13; Col. 4,10; Filemone 24; II Tim. 4,11. In essi si parla di un non meglio identificato Marco, ma non si dice che egli sia l'autore del nostro vangelo.

La datazione viene fissata dopo la morte di Pietro e prima della caduta di Gerusalemme; dunque verso il 65-70. Ricordo che il papiro 7Q5 (se provato) lo daterebbe invece al 40 d.C., mettendo in gravissima crisi le ipotesi avanzate dalla scuola storicistica in ordine alla formazione dei Vg. Questa corrente di pensiero ipotizza infatti una serie di fasi, costituite da un tempo dell'oralità, un tempo in cui si formarono scritti minori di taglio diverso (parabole, detti, storie etc.), ed infine un momento finale di redazione. Un processo dunque che richiede un lasso di tempo di almeno qualche decennio fra la morte di Gesù e la formulazione dei quattro evangeli.

Quanto al luogo in cui fu scritto, G. Crisostomo assegna il Vg di Marco ad Alessandria; la tradizione lo collega invece a Roma o più in generale all'Italia. In ordine ai destinatari, da un esame interno, lo si ritiene diretto a pagani e non a cristiani di origine palestinese.

MATTEO viene tradizionalmente identificato con il gabelliere Levi di cui parlano sia Marco (2,13-17), sia Luca (5,27-32), gabelliere che in Mt. 9,9-13 resta invece anonimo. Ma andrebbe identificato anche con l'omonimo apostolo annotato nella lista dei 12. Per procedere a questa doppia operazione bisogna però presumere che Gesù abbia cambiato il nome Levi in Matteo, posto che i giudei non usavano portare due nomi semiti. Ma, essendo il cambiamento di nome un evento importante (esprimeva una ricreazione del soggetto), è strano che i Vg non ne facciano cenno.

Papia dice che un certo Matteo scrisse in ebraico i Detti (Logia) del Signore e che ognuno li interpretò come ne era capace. Dunque non si sarebbe trattato di un vero vangelo, ma di una di quelle composizioni intermedie tanto care alla

scuola storica. Intendendo il termine ebraico come aramaico, si è ipotizzata (Lagrange, Benoit) l'esistenza di un vangelo aramaico di cui non esistono prove, neppure in forma di citazioni. Ma anche ammesso questo evangelio semita, in ogni caso il testo greco che noi conosciamo non può essere una sua traduzione. Da ultimo si è espresso in senso contrario il Carmignac.

A giudizio degli storici e dei filologi, il Vangelo di Matteo sembrerebbe dipendere narrativamente da Marco e, a detta di Ireneo, sarebbe a lui coevo. Si è anche affermato che Matteo sembra conoscere poco la geografia palestinese.

LUCA viene considerato secondo la tradizione (confermata dal Frammento cd. Muratoriano) un medico la cui opera sarebbe collegata alla predicazione di Paolo (Atti 28,7-10). Sarebbe nato ad Antiochia (Eusebio). Dal passo di Col. 4,10-14 si deduce che l'ambiente in cui operava era prevalentemente formato da pagani. Egli sarebbe anche l'autore degli Atti degli Apostoli. A Roma Luca avrebbe avuto contatti personali con Marco. Nessun credito viene riconosciuto agli Atti del suo martirio, alla sua abilità di pittore ed al fatto che egli fosse uno dei 72 discepoli, o uno dei due viandanti di Emmaus.

La datazione del suo vangelo viene fissata intorno al 60-70. Gregorio Nazianzeno indica la Grecia meridionale come luogo di composizione .

GIOVANNI viene identificato in due maniere diverse. Nel 180 Ireneo afferma (sulla testimonianza del vescovo di Smirne Policarpo, di cui egli era stato discepolo e che aveva conosciuto l'evangelista) che Giovanni era discepolo del Signore e che pubblicò il suo Vg ad Efeso. La testimonianza di Policrate (190) conferma che Giovanni era vissuto e morto ad Efeso, ma non fa cenno del vangelo. Quella di Papia viene contraddittoriamente citata ed utilizzata.

Ireneo e Policrate identificano Giovanni col discepolo innominato che Gesù amava e quindi come il figlio di Zebedeo. Ma altri avanzano l'ipotesi che l'autore del vangelo omonimo sia un Giovanni Presbitero.

Secondo i filologi a Giovanni sarebbe sottostante una fonte aramaica orale o scritta. Quanto alla data di scritturazione, essa, in base a prove papiracee, viene fissata prima della fine del I secolo. Quanto al luogo, il Vg sarebbe stato scritto ad Efeso, ma c'è invece chi lo colloca in Antiochia (4).

(4) Annoto che in Giovanni manca l'istituzione dell'eucarestia; manca anche l'agnello pasquale nell'ultima cena; i racconti non coincidono in nulla (eccetto la passione, morte e resurrezione) con quelli sinottici. Gli evangelisti, ad onta di asseriti contatti, si ignorano a vicenda. In ordine ai Nomi, tenendo anche conto dell'abitudine di attribuire le proprie opere ad altri personaggi, il discorso andrebbe approfondito. Va ancora aggiunto che i nomi degli evangelisti, se letti in greco, si rivelano come espressioni ricche di senso teologico.

<II> Le testimonianze sul cristianesimo nascente e sui Vangeli

Le problematiche

Le principali problematiche che lo storico del Nuovo Testamento affronta sono sostanzialmente le seguenti:

- a) ricostruzione delle prime fasi del cristianesimo;
- b) modi e situazioni relative alla formazione dei Vangeli;
- c) autori, datazione, luogo in cui essi furono prodotti.

Queste indagini sono ovviamente condotte sia attraverso un esame interno degli stessi testi evangelici o comunque neo-testamentari; sia attraverso fonti ecclesiastiche; sia infine attraverso fonti estranee alla Bibbia ed alla Chiesa. Va subito detto che queste ultime sono in numero molto ridotto, tardive e comunque poco generose di dati; e che in ordine alla formazione dei Vangeli mancano del tutto.

In generale si può dire che i dati che si ricavano dai libri del NT, provenendo dall'interno della Chiesa, non hanno in linea generale un forte valore probatorio; infatti, non avendo i testi sacri un solo ed unico significato, i dati di cronaca da essi ricavabili non possono considerarsi sic et simpliciter equivalenti a quelli dedotti da testi di storiografia, per loro natura mirati ed univoci. Quanto alle fonti scritte ecclesiastiche, esse sono spesso tardive e prodotte in momenti di scontro teologico, per cui una certa tensione polemica sminuisce la loro attendibilità. Le stesse tradizioni esistenti nella Chiesa non sono sempre coerenti e, quando lo sono, ciò può dipendere da selezioni operate ex post da centri di potere ecclesiastico. Di qui la necessità di non procedere assertivamente, per via di affermazioni che dissimulano la loro problematicità. In conclusione, salva la storicità di Gesù, quale punto di contatto pieno fra Dio ed il mondo, tutta la storia che circonda questo evento, e che in un modo o nell'altro dipende dalla parola umana degli storici, avrà sempre ineluttabilmente un valore relativo (1).

(1) Per fare un esempio sul valore di fonte di un testo neotestamentario, la frase di Paolo in I II Cor. 8,18 «Mandammo con quello » (Tito citato al versetto precedente) "IL " fratello il cui merito nel vangelo "si estende" per tutte le chiese...» viene letta come testimonianza dell'esistenza dell'evangelista Luca e della sua prossimità a Paolo. Ma questa «prova» interna, che fa leva sull'uso di un articolo determinativo ("IL") indicativo di una persona specifica e già nota, salta del tutto solo se si compie diversamente il passo e si risolve il TON (legato come articolo ad Adelfon=fratello) in T-On. L'amico, il fratello sarebbe non più Luca, ma il Tau On, cioè l'Essenza spirituale che accompagna l'offerta di danaro, o meglio ancora di ricchezza rivelativa, di cui Tito è messaggero. D'altra parte, perché Paolo non avrebbe dovuto nominare espressamente Luca quando, nello stesso passo, nomina Tito?

I pagani e il cristianesimo nascente

Cerchiamo di fare il punto sulla prima questione (nascita del cristianesimo) al fine di dedurre elementi in ordine alla formazione dei vangeli. Ometterò di riportare qui i dati che si possono dedurre dai testi del NT, sia perché il lettore li può personalmente e direttamente ricavare, sia perché il loro valore storico

dipende, come dicevo, dal tipo di lettura e compitazione, e dalla concorrenza di prove ricavabili da testimonianze non ecclesiastiche. E qui il discorso si farebbe oltremodo complesso.

Sin dai primi secoli fu rilevata una notevole scarsità delle fonti extra ecclesiastiche in ordine al fenomeno cristianesimo; e se questa deficienza oggi non viene evidenziata, ciò dipende dall'opera dei defensores historiae che hanno piattato, emarginato e ricompattato al fine di presentare il cristianesimo come un monolito storico-istituzionale. Ancor oggi, a fronte delle scarsissime testimonianze pagane, qualche studioso oppone un argomento razionale: che non bisogna cioè avere l'ingenuità di stupirsi se gli storici antichi non hanno sospettato la reale importanza del sorgere del cristianesimo, in quanto essi erano fiduciosi nella indistruttibilità della plurisecolare struttura dello stato romano.

Quanto a me, posso certo non stupirmi, ma prendo anche atto che gli storici romani non erano abituati ad annotare solamente fatti che potevano mettere in crisi il dominio romano (penso al pettegoleggiare di alcune pagine di Svetonio). Ed ancor più continuo a chiedermi come mettere d'accordo questo silenzio con le affermazioni trionfalistiche degli Atti degli Apostoli che narrano di conversioni a valanga. E continuo a lasciarmi perplesso questo strano silenzio, se correlato alle persecuzioni che la storiografia considera specificamente dirette contro il cristianesimo, e che gli storici del tempo riferiscono a quei «giudei» che rappresentavano una spina nel fianco del potere romano nel medio oriente. Infine mi riesce difficile interpretare l'atteggiamento di Giuseppe Flavio che praticamente ignora l'esistenza dei cristiani nel 70 dopo Cristo e per di più a Gerusalemme, mentre tratta articolatamente di tutte le congreghe religiose della Palestina (2).

(2) Dando una testimonianza autorevole sul silenzio delle fonti pagane in ordine al cristianesimo, Giuliano L'Apostata (intorno al 350) scriveva: «Se mi potete dimostrare che qualcuno di costoro (intendi: i personaggi cristiani) è ricordato da noti scrittori di quell'epoca, dal momento che gli avvenimenti si sono svolti sotto Tiberio e Claudio, allora potrete stimare le mie affermazioni completamente menzognere».

Avanzando una ipotesi io credo che queste discrasie nascono da un errore di prospettiva. Per attestare la originarietà della struttura istituzionale della Chiesa attuale, la si proietta, così com'è, nel passato e si va in cerca di coerenti prove storiche. Non trovandole (perché al suo sorgere la Chiesa era, sotto questo profilo, una cosa del tutto diversa) non si esita a gonfiare, attraverso la speculazione intellettuale, il poco a disposizione.

A mio giudizio, il silenzio delle fonti pagane nacque verosimilmente da una meditata scelta operata dalla Chiesa primitiva. Questa, non già avvertendosi come mero evento storico, ma piuttosto come un lievito operante negli accadimenti umani, rifiutò quell'apparire che forma la base della storiografia. La Chiesa non volle mostrarsi alla società pagana, ma operare in essa come fede universale vissuta da ogni singolo uomo. Non volle farsi vedere come nuova religione, con un Fondatore collegato a grandi imprese (si pensi, in questa ottica, all'inconsistenza storica della figura di Gesù in Paolo); con capi

organicamente strutturati; con forme istituzionali codificate; con storie esclusive. Non volle cioè manifestarsi in un topos storico-religioso, bensì nella impalpabile libertà di ogni uomo della terra, reso signore del mondo ad onta di qualsivoglia collocazione sociale. Abituati a rilevare e descrivere le gesta dei popoli e dei loro capi, oppure a narrare di organizzati gruppi di sapere portatori di ben organizzati sistemi, gli storici anche quando rilevarono il fenomeno incontrarono certamente difficoltà a descriverlo. Ed infatti, diffuso ed impalpabile, come diffuso ed impalpabile era lo Spirito di Gesù (autentico fondatore della Chiesa), l'evento cristianesimo restava come al limitare della storia (3).

(3) Si consideri anche che, sul piano religioso, il mondo antico oscillava tra un monoteismo di fondo (cfr. Pitagora, Eleati, Eraclito, Platone etc.) ed una pluralità di teologie (miti) ancorate a Nomi diversi dell'unica divinità e volte a cogliere le sue molteplici manifestazioni operative (cd. politeismo). In questo senso interpreto la cd. tolleranza religiosa dei Romani. Doveva quindi risultare difficile identificare il cristianesimo come autonoma religione, considerando anche che esso si manifestava nelle forme sociali della famiglia o di gruppi di famiglie. In ordine a Giuseppe Flavio si può formulare una ipotesi parallela. Giuseppe non cita i cristiani o perché è egli stesso un cristiano, quasi a mo' di controfigura di Paolo, o perché sa bene che il cristianesimo non è che la antica fede adamitica formulata da Mosè e, in quanto tale, non confondibile con le sette religiose di cui egli tratta diffusamente. Come gli evangelisti, egli tipizza non già il cristiano, inafferrabile nella sua libertà di espressione, ma le forme viziose di partecipazione alla fede. In questo senso, farisei, erodiani, zeloti, sadducei sono forse da intendersi come categorie ecclesiali più che congreghe del giudaismo. Il giudaismo, salva la sua intrinseca storicità, rappresenterebbe anche in questo caso una sagoma letteraria utilizzata per esporre profeticamente i mali della Chiesa.

A ciò va aggiunto che la storiografia imperiale neppure fu provocata da una parallela azione all'interno del cristianesimo. La Chiesa non incitò a scrivere la 'Storia della Chiesa', genere quest'ultimo che si venne a formare dopo l'evento costantiniano, che in qualche modo rappresenta un momento di secolarizzazione.

Una prova di tale orientamento ecclesiale può ritrovarsi nella iconografia del primo e secondo secolo ed in particolare quanto al segno della Croce. Pur avendo i primi cristiani fatto un largo uso, negli ossuari, di svariatissime forme simboliche della Croce (Vedi: Testa: «Il simbolismo dei giudei-cristiani.»), non le unirono mai all'immagine storica del Gesù crocifisso; fatto quest'ultimo che io interpreto come chiara scelta di privilegiare il Mistero rispetto alla cronaca. Un'altra prova in tal senso è deducibile dalla totale indifferenza della Chiesa primitiva verso la cd. Terra Santa. Bisogna aspettare il V secolo per avere traccia di un interesse verso la regione dove si svolse l'evento storico di Gesù; Egeria, matrona romana, fece, se così si può dire, il primo pellegrinaggio in Palestina. Evidentemente i cristiani si erano attenuti al principio di Paolo secondo cui bisognava guarda: non al Gesù della carne ma al Cristo Risorto.

Sarebbe anche utile considerare un dato poco evidenziato; mi riferisco alla aspettativa della fine del mondo che evidentemente svuotava di senso ogni

documentazione per i posteri. Anche se, con molta probabilità, il pensiero di Paolo (sottostante a questa forma di tensione) aveva una dimensione strettamente personale (ogni uomo è la fine del mondo), non è da escludere che molti cristiani credevano che concretamente tutto stava per finire ed erano poco propensi a scrivere per il futuro.

Un ultimo argomento mi pare fondamentale ed è ricavabile dagli stessi evangelii. Gli scrittori sacri sembrano concordi, quasi avessero sottoscritto fra di loro un patto, nello scolorire alcuni personaggi ed in particolare quelli più importanti. Essi, ad esempio, lasciano nell'ombra i connotati storici di Maria madre del Cristo, fondatore del cristianesimo. Di essa non conosciamo la razza, il colore della pelle, la lingua, l'età etc. Ugualmente incolore è l'immagine di Gesù come soggetto storicamente connotato, tant'è che risulta quanto meno problematico scriverne una IV vita, così come ha dimostrato (seppure contro la volontà e l'intenzione dell'autore) la monumentale opera del Ricciotti (4).

(4) Il celebre Prologo di Luca, su cui tanto si argomenta per affermare il carattere storico di quel vangelo, anche se letto nella versione corrente (comparato in maniera diversa mostra profondità teologiche inimmaginabili si scontra con lo stile chiaramente teologico dei racconti che seguono. Come credere ad un Luca storico di Gesù e di Maria? Confrontando i racconti di Zaccaria, Elisabetta e Giovanni, con quelli della nascita di Gesù si scopre nei secondi una inesplicabile superficialità. Come mettere insieme la assoluta genericità della figura di Maria e la penetrante indagine araldica compiuta per gli altri personaggi citati; o ancor più la pignoleria, che rasenta il pettegolezzo, con cui viene descritta la scialba figura di Anna, la profetessa che nemmeno è entrata e già esce di scena «..lodando Dio..»? Luca stranamente sottolinea la genealogia di Giuseppe e trascura quella di Maria che pure è l'unica ascendente di Gesù e per di più la collega ad una Nazaret sconosciuta alla geografia antica e alla Bibbia, e ad una Galilea grande calderone di popoli, zona attraverso la quale è impossibile risalire ad una razza o una famiglia. Una donna indeterminata, una città sconosciuta ed una terra cosmopolita, specie se confrontate con la precisione riservata agli altri personaggi, orientano a considerare il racconto come metafora teologica ancorché costruita indubbiamente su elementi reali. Ciò posto, ricavare da un Sugghents (parente -intendi - di Elisabetta), una discendenza davidica di Maria, mi appare come una forzatura del testo nel suo complesso e una offesa al grande storico del Prologo. Che dire poi della svista per cui Erode diventa Re della Giudea quando (fatto non di poco conto) era re di tutta la Palestina?

Quanto agli Atti degli Apostoli, il discorso è più complesso. Dirò solo che essi si presentano in superficie come un libro storico diretto a fare memoria del sorgere della Chiesa, ma una indagine più approfondita mostra il tradimento di questa loro vocazione. In pratica essi raccontano due vicende personali (quella di Pietro e Paolo) inserendole però in uno schema narrativo

chiaramente teologico. Si pensi alla impalpabilità dei due momenti conclusivi. Quanto alle «Lettere» del corpus paolino è sufficiente ricomputare la più storica di esse, e cioè quella a Filemone, per rendersi conto che è opera di alta teologia ed imita l'archetipo di tutto questo genere letterario e cioè la Lettera di Geremia ai cd. esiliati a Babilonia.

Comunque si voglia leggere, resta il fatto che i testi raccontano di questo o di quello, ma Gesù è sempre più avanti o più indietro, nella sua indicibilità. Gesù in ultima analisi consiste nelle sue Parole e nei suoi Gesti; è un Dio indicibile che esiste dunque ha portato la Vita nella mortalità. Il resto ha poca importanza.

Questo atteggiamento, degli evangelisti e della intera Chiesa (a giudicare almeno dalla iconografia), orientato a svalutare il dato strettamente storiografico, non può considerarsi un evento insignificante. La precettività degli atteggiamenti della Chiesa delle origini lo trasforma in orientamento per lo studioso, invitato a cercare non i fatti, ma le verità della fede; e ciò sia nei testi sacri, sia nel grande sacramento costituito dagli eventi ecclesiali. In altre parole, se la Chiesa primitiva, pur sapendo di poter scrivere storia, ha formato ed autenticato un corpo di Scritture (NT) tale da non potersi strettamente definire storico, ciò equivale ad un invito a battere una diversa strada nella ricerca della verità. Muovendomi in questa direzione, io preferisco considerare Cristianesimo e Vangeli un qualcosa che va investigato non solo con i criteri della storia e della filologia, ma innanzi tutto in chiave teologica. In particolare credo che i vangeli siano nati in collegamento e prosecuzione rispetto all'Antico Testamento, come riscatto e piena rivelazione di una fede offuscata dalla lettera e dalla storia, ed in questa direzione bisogna cercare.

E veniamo alle fonti pagane, avvertendo che solo dopo la metà del II secolo si può trovare qualche documento articolato sui cristiani. Mi riferisco al Discorso verace di Celso (178 d.C.) e all'orazione, pronunciata in senato dal retore Frontone. Sono comunque opere perdute; recuperata, la prima, attraverso la confutazione di Origene e, la seconda, in piccoli stralci. Nella prima documentazione che possediamo, in ordine alla formazione del cristianesimo, un posto di primo piano va riservato al cd. «Testimonium Flavianum». Trattasi di un passo che Giuseppe Flavio nella sua «Guerra Giudaica» dedica alla persona di Gesù. Questo testo brevissimo appare quasi un masso erratico nel vasto silenzio sul cristianesimo ed è stato ritenuto una interpolazione posteriore. Di esso tratteremo più avanti in tema di ambiente giudaico. Qui va solo ricordato (il dubbio è pedagogo di umiltà) che i testi da noi ricevuti sono comunque passati al vaglio secolare dei conventi e dei gruppi religiosi del primo millennio.

Quanto alla antichità delle altre fonti, bisogna chiarire che non va confusa l'epoca in cui ognuna di essa fu scritta da quella in cui sarebbero avvenuti i fatti narrati; e tener sempre presente che lo storico si serve di fonti la cui veridicità è difficile valutare. Nell'antichità poi, anche storici di fama non temono di asserire le cose più strane perché reperite da una persona famosa.

Le nostre fonti possono così graduarsi: a) Cornelio Tacito (54-119); b) Plinio il giovane (62-113); Svetonio (75-160); Aelio Adriano (imperatore dal 117-138); Aelio Aurelio (imperatore dal 161-180).

Cosa raccontano queste fonti? Tacito nei suoi «Annali» (n. 54-68), scritti durante l'impero di Traiano, quindi dopo il 98 d.C., afferma che una certa Pomponia Grechina era stata perseguita per una “superstizione straniera” («superstitionis externae rea») che viene identificata con la fede cristiana.

Inoltre, racconta che Nerone fece uccidere i «chrestianos» per coprire l'incendio di Roma da lui ordinato. Questo nome, afferma Tacito, deriva da 'Christus' che era stato ucciso sotto Tiberio per ordine del procuratore Ponzio Pilato. In tal modo, egli aggiunge, era stata abbattuta una esiziale superstizione (5).

(5) Faccio notare che «Crestos» in greco significa “buono, amorevole utile, etc” sicché il termine «chrestianos» può reggere anche autonomamente ed indicare un gruppo che si qualificava in questo modo; se lo si fa dipendere dal termine «christos», aggettivo che significa «unto, consacrato», c'è una qualche forzatura. Inoltre i termini «Christos» e «chrestos» (che troveremo in Svetonio), proprio in quanto indicano un «eletto» e un «buono» potevano forse costituire il nome generico di tutti quelli che si facevano maestri di un gruppo giudaico. Il termine «Chrestos» è anche presente nella «lettera a Filemone» di Paolo che mi sembra tutta da reinterpretare. Un'altra considerazione attiene alla estrema precisione con cui vengono indicate le autorità romane del tempo in cui Gesù fu ucciso. Avverto una assonanza con i Vangeli sotto il regno di Tiberio Cesare. (Lc. 3) e quella insistenza tipicamente ecclesiale su Ponzio Pilato che doveva essere tanto forte da far inserire questo nome umano nella professione di fede (Credo).

A Plinio il Giovane, procuratore in Bitinia, viene riferita una lettera scritta all'imperatore Traiano (quindi dopo il 98 d.C.) nella quale si parla diffusamente dei cristiani indicati con la parola giusta «Christianos». Questa lettera troverebbe una conferma indiretta nella «Apologia» di Tertulliano 2,10-19 laddove si dibatte lo stesso tema della nostra missiva; ma il documento di Plinio, che pur doveva essere conosciuto, non viene citato. Sorge allora il sospetto che la lettera di Plinio possa essere stata riferita ai cristiani successivamente, proprio per dare forza allo scritto di Tertulliano (6).

(6) Non essendo uno storico non ho gli strumenti per verificare il mio sospetto, ma, come dirò più avanti, i miei dubbi nascono dal fatto che l'Apologia di Tertulliano mi sembra più una difesa di una chiesa locale contro i giudaizzanti di Roma che una vera e propria apologia diretta alle autorità romane.

In pratica la lettera sembra dare per scontato che Traiano conoscesse il significato di questa «superstizio», al contenuto della quale non dedica spazio; inoltre sembra sottolineare l'avanzare del cristianesimo che fa disertare i templi pagani, tema quest'ultimo che ha sapore di apologia.

Svetonio, nella sua Vita di Claudio, scritta intorno al 120 d.C., afferma (n. 41-54) che i Giudei, 'impulsore Chresto' continuamente creavano tumulti popolari e per questo furono proscritti da Roma per ordine di quell'imperatore. Ricompare qui il «Chresto» di Tacito. Inoltre (n. 54-68) ricorda che i 'Christiani', seguaci di una «superstizione nuova e malefica» furono condotti al supplizio.

L'imperatore Aelio Adriano (citato da Eusebio -250 d.C. n. 4,9) in un rescritto a Minucio Fundano proconsole dell'Asia (125 d.C.) lo invita a giudicare sulle petizioni contro i cristiani, ma a punire anche i calunniatori,

senza permettere che lo scontro sfoci in scontri di piazza. Dello stesso imperatore viene citato un re scritto al console Serviano in ordine ai cristiani d'Egitto. È questo un testo dubbio nel quale i cristiani sono presentati come uomini superbi e violenti che venerano Serapide.

L'imperatore Aelio Aurelio (161-180) fa un accenno alla «ostinazione» dei Cristiani in ordine al destino della vita umana.

Possiamo ancora aggiungere il richiamo di Apuleio a strane costumanze religiose, le invettive di Elio Aristide contro i filosofi proletari e alcuni accenni di Epitteto (Dissertazioni 4,7,6), di Galeno e di Luciano che rimprovera la credulità dei Cristiani. Quest'ultimo autore chiarisce che la «superstizione» (termine usato per indicare il cristianesimo nelle fonti citate) era una malattia del tempo e dunque un fenomeno variegato ed impalpabile. In conclusione, si riduce a questa la documentazione lasciataci in eredità dal I secolo e dalla prima metà del II; cioè, per intenderci , meglio, dai primi cento anni quando il cristianesimo doveva pur rappresentare qualcosa nell'impero romano. Come è stato rilevato (Siniscalco), le fonti indicano conoscenze sostanzialmente scarse e lacunose del fenomeno cristiano e sono del tutto inutili per cogliere tratti specifici della redazione dei vangeli.

Aggiungerò alle riflessioni già fatte un dato che mi sembra importante: in tutte queste fonti è sempre presente qualcosa che sa molto di «giudaismo» e cioè il tema della «persecuzione». Ciò mi rende molto dubbioso sulla loro autenticità. Inoltre, se è vero (Luciano) che si attraversava una fase di smottamento della religione classica per l'ingresso di culti nuovi, i fatti narrati potevano avere un significato generale e concretizzarsi in azioni di polizia rivolte a tutti. I Cristiani, ereditando dai giudei l'ossessione della persecuzione e la voglia di «ricordare», potrebbero aver riferito specificamente a sé gli eventi e, mantenendone la memoria, avrebbero creato una propria specifica storia. Infine, poiché la «rissosità» e la «violenza» sono tratti tipicamente giudaici, il cristianesimo si sarebbe fatto erede di situazioni nelle quali fu implicato per ragione di etnia e non di religione.

Testimonianze extrabibliche sui Vangeli

Passiamo ora al secondo problema relativo alla formazione dei vangeli, avvertendo che, non esistendo nessun documento di origine pagana, dobbiamo far riferimento solo a testi ecclesiastici.

In pratica sulla testimonianza di Papia, vescovo di Ierapoli in Asia Minore (che è la più antica in ordine alla composizione dei Vangeli), e sul Frammento muratoriano (II-III secolo) si fonda la storiografia cristiana. In qualche modo Papia sembra la fonte da cui derivano quelle posteriori che neppure sono molte. Papia aveva scritto una «Esegesi dei logia kuriaka» che è andata perduta e di cui abbiamo notizia tardiva perché citata da Eusebio di Cesarea (metà III secolo) nella sua «Storia Ecclesiastica» (Libri I-IV; III, cap. 39, n. 4; cfr. n. 15,16).

Ma l'attendibilità di Papia e delle sue affermazioni non è pacifica fra gli storici. Egli è un uomo di Chiesa, il quale (a leggere il brevissimo passo che ci

ha lasciato) sembra temere che i libri sacri siano accusati di falsità e di confusione quanto ai fatti narrati, e di non essere ispirati. Tutto ciò colloca la sua testimonianza più in un contesto polemico che storiografico.

Papia fa riferimento ad un fantomatico Vangelo «ebraico» di un certo Matteo che egli presenta come una silloge di Detti del Signore «..che ognuno interpretò secondo le sue capacità». Quest'ultima precisazione induce a ritenere che il Matteo scrittore di questo evangelo ebraico non può coincidere con l'autore omonimo del vangelo greco. Resta inoltre il problema di dare un volto a quegli Ognuno che avrebbero reinterpretato, secondo la propria capacità (altro termine singolare) l'opera ebraica di questo Matteo.

Per valutare la credibilità di Papia dal punto di vista della Chiesa è bene far cenno ad altre sue affermazioni. Eusebio di Cesarea (III, 39, 12) afferma che Papia è citato da Giustino come un sostenitore delle tesi del Millenarismo. Egli avrebbe ricevuto una tradizione, non scritta, sui 1000 anni di vita beata che Gesù avrebbe stabilito qui sulla terra. Ireneo sostiene la stessa tesi, citando i presbiteri vicini all'apostolo Giovanni il quale, a sua volta, avrebbe attribuito a Gesù in persona la rivelazione dei 1000 anni di pace sulla terra (Adv.Haeres. V,33,3 -PG 7,1213). La Chiesa non ha dato credito a queste fonti e non ha mai fatto proprio il Millenarismo (7).

(7) Sarebbe per altro interessante rileggere questa tradizione in termini di allusione alla resurrezione dei corpi e cioè ad una dimensione “mondana” della fine dei tempi.

La credibilità di Papia si può valutare ancora meglio leggendo il giudizio che ne dà quello stesso Eusebio che lo cita: «Si dimostra di ingegno assai corto come si può arguire dai suoi scritti» ed ancora: «lo credo che queste sue concezioni (sul millenarismo) derivino dall'aver frainteso gli insegnamenti degli apostoli non avendo capito gli arcani sensi che si nascondono sotto il velarne del loro linguaggio figurato».

E veniamo ai testi. Come abbiamo già detto, il documento fondamentale è quello di Papia (metà II sec.) riportato nella Storia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea della metà del III secolo. Esso è del seguente tenore:

«Il sacerdote diceva quanto segue: Marco, quando divenne l'interprete di Pietro, scrisse fedelmente quanto ricordò di ciò che il Signore aveva detto o fatto, senza però precisarne l'ordine. Infatti non aveva avuto la possibilità di ascoltare il Signore, né di seguirlo come discepolo. Precisò che Pietro, nella predicazione, seguiva la necessità del momento, senza preoccuparsi di produrre una sintesi dei Detti del Signore. Con questo, però, Marco non ha commesso nessuno sbaglio, se, nel trascrivere alcune cose, ha seguito la sua memoria. Marco ebbe infatti la sola preoccupazione di non trascurare nulla di quello che aveva udito, né di apporvi manipolazione».

«<16> Matteo, invece, ha raccolto con ordine, in lingua ebraica, le parole (del Signore); ognuno, però, le interpretò secondo le sue capacità».

Suggerisco le seguenti considerazioni:

- Il termine Pietro potrebbe indicare la Chiesa (Pietra) e chiarirebbe che la predicazione, fatta secondo la necessità del momento, non va riferita all'apostolo ma alla Chiesa che, dotata di Spirito Santo, annuncia secondo la sua ispirazione ed i bisogni degli ascoltatori.

- Rifletto ancora che non avrebbe senso un disordine nella narrazione di Marco, quando questi aveva la possibilità di interrogare privatamente Pietro sull'ordine degli eventi accaduti. Questo speciale ordine potrebbe piuttosto leggersi come ordine teologico, cioè come linea teologica attuata mediante una adeguata collocazione degli eventi raccontati. Non comprendo poi un Matteo ordinato ed un Marco disordinato dato che essi sono sinottici.

- Il seguire la memoria nello scrivere non equivale forse (perché avrebbe poco senso) ad un mero ricordare. Io lo intendo (e qui la lezione di Agostino è importante) un fare memoriale, cioè rendere attuale l'evento Cristo, sottraendolo a quella dimensione storiografica che, per garantire la verità fattuale, inchioda gli eventi in un morto passato. In termini linguistici, intendo poi questo ricordo come l'esprimere una rivelazione universale attraverso icone narrative. Nel Memoriale eucaristico ciò avviene proprio mediante gesti ed operazioni.

- Papia ricorda solo due evangelisti, sicché dovremmo concludere che nel 150 d.C. non si aveva ancora chiara coscienza dell'esistenza di 4 evangeli.

- Quanto alla attendibilità, ricordo che Papia è un Vescovo, un membro autorevole della Chiesa evidentemente interessato a difenderla. La sua testimonianza sembra nascere dalla paura che i Vg possano essere considerati dei falsi. Ma è singolare allora che egli non faccia cenno della armonia del tre sinottici, né chiarisca le problematiche difformità di Giovanni.

-Papia è preoccupato per una confusione dell'ordine degli eventi. Ciò fa pensare che egli recepisce da storiografo le narrazioni evangeliche. Ma proprio su questo punto il giudizio di Eusebio, che lo considera uno che non sa leggere sotto le parole, la dice lunga sulla correttezza di un tale approccio.

-Nel frammento di Papia, i Vg di Marco e di Matteo non appaiono perfettamente equivalenti, visto che l'uno (Mc.) è autenticato da Pietro, mentre Matteo (ma quale?) sembra muoversi da solo, privo di un autorevole mallevadore. Tuttavia Matteo avrebbe ordinato il discorso e Marco soffrirebbe di un disordine che tuttavia non risulta dal testo che abbiamo nelle mani. E ciò fa dubitare che il Marco di Papia sia il nostro attuale Marco.

Infine Matteo, a detta di Papia, avrebbe scritto in ebraico. Gli studiosi che pure accettano per buona la testimonianza di Papia, forzano qui l'indicazione ricevuta, e vanno in cerca di un Matteo aramaico.

In conclusione la preoccupazione di difendere la infallibilità dei Vangeli, evidentemente messa in discussione, e la povertà dei riferimenti e delle argomentazioni (il tutto da collocarsi in un testo frammentario) sminuisce non poco l'attendibilità storica della testimonianza.

Un secondo testo fondamentale è costituito dal cd. Frammento Muratoriano (databile al II, III secolo). Esso dice quanto segue:

«...ai quali tuttavia fu presente e così li espose. Il terzo libro del vangelo è quello di Luca. Questo Luca era un medico; dopo l'ascensione di Cristo, Paolo si era fatto accompagnare da lui perché era un uomo di cultura e Luca aveva scritto il (vangelo) apponendovi il suo nome, seguendo il modello che gli offriva Paolo. Non aveva però conosciuto il Signore nella carne; così scrisse il Vangelo a partire dalla nascita di Giovanni, secondo le informazioni ottenute.

Il quarto vangelo è quello di Giovanni, uno dei discepoli. Quando i suoi condiscipoli ed i suoi sacerdoti lo esortarono a scrivere, egli disse loro: Digiunate con me per tre giorni a partire da oggi; riferiamoci in seguito le rivelazioni che ciascuno di noi avrà. Nella stessa notte fu rivelato ad Andrea, uno degli apostoli, che Giovanni dovesse scrivere ogni cosa sotto il suo nome e (con il conforto della) approvazione di tutti. Per questo, anche se viene proposta una introduzione diversa per ogni libro del Vangelo, tuttavia non cambia nulla per la fede dei credenti: in tutti i libri ogni cosa è stata rivelata dall'unico e superiore Spirito. Si parla della nascita, della passione, della resurrezione, della vita trascorsa con i discepoli, della sua duplice venuta: la prima nell'umiltà e nel disprezzo, e questa è (già) avvenuta; la seconda nella gloria del potere regale e questa deve ancora venire .

Non vi è nulla di straordinario, se Giovanni, anche nelle sue lettere, espone con altrettanta fermezza ogni cosa e se dice di se stesso: Abbiamo scritto per voi quello che abbiamo visto con i nostri occhi, quello che abbiamo udito con le nostre orecchie e quello che le nostre mani hanno toccato. In tal modo si dichiara non solo uno spettatore ed un uditore, ma professa altresì di scrivere con ordine tutto quello che di meraviglioso il Signore ha fatto.».

In ordine a questo testo rilevo:

- L'espressione «Dopo l'ascensione di Cristo» va considerata una frase pleonastica? o va collegata alla funzione di medico di Luca, da intendersi in termini spirituali?

- Che significa il «modello di Paolo», posto che Luca non scrive lettere ed appartiene ai sinottici? O bisogna intendere forse che Paolo rimanda proprio ai Sinottici diretti alle Genti, di cui egli è apostolo, e non al Vg di Giovanni scritto per gli eletti?

- L' evangelista Giovanni viene qualificato discepolo e non apostolo.

- Interessante è l'accento ad una vocazione a scrivere; fatto questo, che mal si connette con una redazione derivante da spinte socio-culturali ed attuata secondo metodi storiografici e letterari (redazione). Le parole messe in bocca a Giovanni, lette in termini teologici, forniscono le linee di quello che io chiamo «metodo teologico». I tre giorni di digiuno (perché lo sposo è assente) rimandano alla passione, morte e resurrezione di Gesù come al presupposto ineliminabile per qualsiasi profezia nello Spirito; le rivelazioni sono fatte alla comunità, sicché il Vg viene colto come frutto della vita ecclesiale; l'oggetto

della narrazione sono le «rivelazioni» e non i fatti cronachistici; è la Chiesa chiamata a scrivere, ed essa proprio dà mandato all'evangelista ed ha il potere di approvare.

- Si può dedurre un orientamento storicistico (che poi trionferà dopo Costantino), nella precisazione «Apponendovi il suo nome». Forse l'ignoto scrittore voleva contestare una lettura teologica del termine Louka ed autenticarlo come un mero appellativo. In questo senso il richiamo ad informazioni tende forse ad avallare l'opera come testo storiografico e nasconde la preoccupazione di misurarsi con i testi dei pagani.

- Nel frammento si parla di diverse introduzioni esistenti nei singoli vangeli. Si allude ai Vangeli di Infanzia? Ma questi, a detta degli studiosi, sono presenti solo in Luca e Matteo. Quest'ultima affermazione è per me molto intrigante. Infatti, a mio giudizio, la introduzione teologica (concetto più vasto di Vangelo di infanzia inteso storicisticamente) è realmente presente in tutti e quattro gli evangelii.

Quanto alle testimonianze sui vangeli deducibili dalle Apologie, ricordo la loro tardività ed il fatto che esse rappresentano una specie di fonte intermedia, essendo di origine ecclesiale, ma ufficialmente dirette ai pagani. Qui il discorso è un po' più complesso. Dirò solo che, verificata quella di Tertulliano (200 d.C.), (vedi in particolare l'incipit) sono giunto alla conclusione che si tratta di un documento interno, diretto al gruppo giudaizzante romano (Antistites) a difesa della libertà delle comunità gentili. Mi sembra singolare tra l'altro: che per spiegare qualcosa ai Romani egli usi parole nascoste; che inventi mille neologismi; che offenda l'interlocutore; che ometta infine di esplicitare i punti equivoci come ad esempio il pasto sacrificale di bambini. Uno studio più teologico e meno storiografico dell'opera potrebbe forse contribuire ad illuminare questo fondamentale tempo del cristianesimo.

Storiografia dei Vangeli

Se c'è un dato che lascia perplessi questo è la assoluta mancanza di dati sui Vangeli all'interno di tutto il Nuovo Testamento. Gli evangelisti stessi si ignorano a vicenda; nessuno dei quattro dà notizia sulla propria redazione, sul tempo e luogo di scritturazione. Il Corpus paolino, le altre lettere e gli stessi Atti degli Apostoli che, pur sembrano volersi presentare come opera storica, non fanno cenno ai Vangeli. Di qui la soluzione consistente nello spostare molto avanti la loro redazione. Soluzione che, per essere valida, deve ammettere una priorità temporale almeno degli Atti. Dell'Apocalisse poi nemmeno a parlarne, considerando che allo stato degli studi essa resta un *busillis*.

In pratica, per dare risposta agli interrogativi riguardanti la nascita dei Vangeli, abbiamo solo le tradizioni della Chiesa, ma, come dicevo, permane il problema di interpretarle come mera memoria storica o come suggerimento di criteri e contenuti teologici.

In ordine alla persona ed alle vicende personali degli evangelisti si sono formate delle tradizioni all'interno della Chiesa che suggeriscono nomi degli

autori, luoghi di redazione e relazioni varie; di esse abbiamo già detto sommariamente nel capitolo precedente. Qui conviene ribadire che non fanno parte del Traditum di fede e quindi non sono vincolanti per il cristiano. Tuttavia, quale cosa conservata dalla Chiesa, ogni tradizione merita rispetto. Ma al tempo stesso non merita ugual ossequio la preferenza di questa o quella tradizione, né il tipo di lettura che correntemente di essa viene data. In altre parole, tutto quanto è stato tramandato in ordine ai vangeli può essere ambivalentemente considerato ricordo di meri accadimenti o comunicato rivelativo espresso non per via di concetti, ma mediante narrazioni, fatti o prassi.

Oltre le tradizioni orali, abbiamo alcuni dati documentali. Quanto al tempo della redazione dei Vangeli, c'è poco o nulla, salvo il solito Papià, che li collega alla predicazione di Pietro e Paolo a Roma. Ma il fatto che Pietro abbia predicato a Roma è ignoto agli Atti che pur non avevano alcun motivo per tacerla e ne avevano non pochi per farne adeguata menzione (8).

(8) Gli studiosi avanzano l'ipotesi che la redazione dei vangeli sia posteriore al 70. Questa datazione non mi sembra convincente, poggiata com'è sul fatto che il cd. discorso escatologico contiene elementi riferibili all'incendio di Gerusalemme. Io stento a credere che gli evangelisti contrabbandarono come profezia di Gesù un evento già accaduto; a parte le implicazioni teologiche, ciò rappresenterebbe una non piccola breccia nella credibilità degli stessi evangelisti. Aggiungerò che un esame accurato del testo di Marco, ricompitato e riletto, mi ha convinto che il discorso escatologico è un'alta e pacata pagina che rivela il mistero della Croce e non intende alludere alla distruzione di Gerusalemme. Annoto ancora che già in Omero la distruzione della città era considerata un topos teologico.

Osservando la questione in una ottica strettamente teologica, io penso che una diversa collocazione temporale dei vangeli non sposta gran che. Dall'insieme dei dati (specie archeologici) si può comunque dedurre che essi vanno collocati immediatamente a ridosso dell'evento Gesù e ciò basta al credente. Se poi è valida la datazione del papiro 7Q5, che riporta un versetto di Marco ed è riferito al 40 d.C., la tesi di una scritturazione intenzionale e preordinata ad opera di circoli culturalmente eccellenti risulterebbe sufficientemente provata. Proprio seguendo quest'ultima tesi, ritengo di potere scavalcare il dibattuto problema di una doppia datazione per i Sinottici da un lato e per Giovanni dall'altro. L'unità della scuola e la intenzionalità del piano complessivo di tutta l'opera rendono infatti in qualche modo sincronica (sotto il profilo teologico) la stesura dei quattro vangeli, fermo restando che essi verosimilmente furono composti in epoche diverse.

In conclusione, senza voler formulare giudizi definitivi, io credo che bisogna essere molto cauti nel presentare un cristianesimo nascente ed in particolare la formazione del NT, con l'atteggiamento di chi sta raccontando ad es. il Risorgimento italiano o l'ultima guerra mondiale. Se questi eventi recenti, ad onta di ogni documentazione, sono resi spesso in forma distorta e finanche falsa, a maggior ragione bisogna tener conto della fragilità dei dati in nostro possesso e della fallacia della scienza storica i cui giudizi, proprio perché scientifici, sono falsificabili. Perciò io suggerisco di impostare il discorso sulla

linea teologica garantita dallo Spirito e non dalle umane testimonianze o dalle tecniche scientifiche.

Un Papia che, con tutti i suoi limiti, scrive in un certo contesto dialogico e per di più in polemica con eretici; una Chiesa che mostra di voler tacere sui fatti ed evidenziare i misteri; prove interne fondate su testi polisemici, circondati da un generalizzato silenzio delle fonti classiche; questi sono tutti elementi che suggeriscono di andar cauti, di abbandonare ogni albagia di umane certezze, di non rincorrere come in una caccia al tesoro la prova storicamente definita (vedi Sindone). Io credo che bisogna positivamente speculare ognuno di questi dati per scoprire un eventuale messaggio teologico. Esso è l'unico ad avere importanza per l'uomo di ogni età ed è l'unico garantito da Dio attraverso la sua ispirazione.

<III> L' ambiente

Il problema

In quale ambiente nacquero i Vangeli? Come abbiamo visto vi sono tradizioni diverse che indicano luoghi diversi, sicché, contrariamente a quanto si lascia credere, non c'è nessuna prova che essi siano nati in Palestina piuttosto che in altra regione. Quanto a me, li collegherei ad Alessandria, sia per la dominante presenza della lingua greca, nella quale essi furono scritti, sia perché in questa città, ed in epoca immediatamente successiva nacque (e non certo per germinazione spontanea) la grande scuola esegetica che proprio dalla città prese il nome. Alessandria ai tempi di Gesù era culturalmente la città più ricca e prestigiosa dell'ecumene ellenico, centro religioso di primaria importanza, punto di incontro delle religioni medio-orientali, egiziana e greca.

Nel dubbio su quale preciso ambiente abbia ospitato il nostro evento, tralascieremo notazioni socio-politiche connesse strettamente alle aree geografiche. Fermeremo invece la nostra attenzione sull' habitat religioso ed in particolare sulla Religione Mosaica presente in tutto l'ecumene. Anche su questo punto bisogna far giustizia di qualche luogo comune e rivendicare ai Vangeli, ancor più che al VT, una nativa dimensione universale, liberandolo da un "sequestro" semita. In altre parole sia il VT che il NT non sono libri semiti prestati al mondo, ma libri del mondo requisiti da alcune scuole mediorientali che su di essi hanno operato. Ho sviluppato questi concetti nella «Introduzione al VT», mettendo in luce la matrice universale dei singoli libri e la originalità del corpus unitario greco (Bibbia dei LXX). Ho anche chiarito che la nozione di Popolo Eletto viene erroneamente riferita ad una (fantomatica) etnia palestinese, mentre essa rimanda alle scuole sacerdotali, cioè ai letterati, che operarono nel processo di formazione dei libri.

Lo studio dell'ambiente in cui nacquero i Vangeli andrebbe dunque esteso a tutto il mondo antico gravitante sul mediterraneo (egiziano, semita e greco); ma, considerando che il lettore per tradizione culturale possiede una visione esclusivamente semita del nostro fenomeno, cercherò di chiarire i limiti di questo orientamento.

A) Quanto alla struttura etnico-politico-religiosa della Palestina viene solitamente proposta una visione unitaria e monolitica più o meno del seguente tenore: la Palestina era occupata dagli Ebrei; la capitale era Gerusalemme; gli ebrei erano i redattori ed i titolari delle Scritture; essi costituivano il popolo eletto; Gesù è un ebreo che revisiona il VT e, rifiutato dal suo popolo, fonda una Chiesa universale. I Vangeli nascono dunque nel mondo ebraico (molti li credono scritti in ebraico) e vengono regalati ai Greci. In pratica ad una lettura del fenomeno religioso in termini religiosi viene sostituita una lettura etnica e storiografica;

La realtà è del tutto diversa. La Palestina era un crocevia tra le quattro grandi civiltà del mondo antico: a nord quella anatolica; ad est quella orientale; a sud quella egiziana ed ad ovest quella fenicia, greca e poi romana. Luogo di scontro e di mescolanza essa non ha mai avuto una autonoma civiltà come si deduce dalla assenza di qualsivoglia resto archeologico, ma è stata sempre luogo di vassallaggio. Al tempo stesso la posizione centrale faceva di Gerusalemme il quadrivio culturale e religioso di quell'area.

Una realtà molto variegata dunque, specie a far tempo dall'impero di Alessandro Magno, con la lingua greca correntemente parlata in Galilea e con costumi ellenici fortemente radicati in tutta la Palestina. Il cd. Regno di Erode il grande (che era un Idumeo) è una meteora da inquadrarsi nella logica romana che creava regoli locali per garantire il proprio dominio e l'esazione dei tributi.

Ricorderò ancora al lettore che in questo tempo {vedi G. Flavio) le problematiche e le esigenze etniche si intersecano fittamente con fatti politici e con questioni religiose. Ad esempio i Samaritani (nord della Palestina) erano giudicati dai giudei di Gerusalemme degli eretici dal punto di vista religioso, e dei gentili dal punto di vista etnico; ed ancora che Erode, in quanto Idumeo, era considerato più un tiranno che un re.

B) Cercheremo ora di chiarire la situazione religiosa nella quale sorsero i Vangeli, ricordando che la tradizione popolare ci ha fornito una immagine monolitica, sia della prassi religiosa dei seguaci di Mosè, sia di quel contesto che chiamiamo "giudaismo". Ciò non risponde a verità. In realtà la religione mosaica (da ora in poi la chiameremo così) assume contorni ben diversi secondo le aree geografiche ed etniche, a livello dottrinale socio-psicologico. Era, come tutte le religioni, un fenomeno molto variegato, presente in tutti i grandi centri dell'ecumene (anche in considerazione della fiorente attività commerciale degli abitanti del medio-oriente), professata da uomini di tutte le razze (cfr. i «proseliti» ed i «timorati di Dio»).

Libri sacri e Messia

Operando una analisi per campione valuteremo ora alcuni elementi di questa religione. Ad esempio, i Samaritani, ritenuti dai Giudei eretici e scismatici, consideravano libri sacri solo quelli del Pentateuco, ed attendevano un Messia che chiamavano 'Restauratore' che doveva nascere non in Giudea, ma nella tribù di Levi (modellato su Deut. 7,15) (1).

(1) In questo senso, nella “presentazione al tempio” Luca sembra voglia alludere alla consacrazione di un levita.

Questo dato viene ordinariamente emarginato dai teologi che hanno 'deciso' di restringere l'evento Gesù nell'area giudaica laddove esso va collocato, anche teologicamente (e non solo geograficamente) nella Galilea. Ed infatti Gesù si autentica come Messia\Levita; sembra riconoscere solo la Legge (cioè il Pentateuco) e considerare i Profeti uomini di qualsiasi origine, direttamente e liberamente ispirati da Dio; si comporta come un estraneo ai gruppi religiosi di Gerusalemme e per ciò viene dileggiato e osteggiato.

Sul piano liturgico sembra che i Samaritani seguissero prescrizioni diverse da quelle dei Giudei. È questo un tema che andrebbe molto approfondito al fine di comprendere il senso dei racconti evangelici della cena; lì infatti non si fa cenno dell'Agnello dei Giudei e si introduce pane lievitato e calice del vino, cibi questi assolutamente non previsti ed anzi vietati (il pane doveva essere azzimo) nel dettato mosaico. È comunque un fatto incontrovertibile che non solo Gesù nasce da una donna galilea, ma da questo popolo (considerato gentile dai giudei) chiama i suoi discepoli. Alla Galilea delle Genti egli infine ritorna dopo la sua resurrezione. Gesù e lo Spirito di Gesù sono dunque da inquadrarsi nell'area cosmopolita del nord palestinese, sicché in questa stessa area culturale e religiosa, in omologia col Maestro, andrebbero collocati i Vangeli.

Il tempio o i templi

E veniamo ad un altro punto cruciale e cioè il Tempio come icona dello stesso Gesù e successivamente del suo vangelo. L'ossessione giudaica del Monoteismo (che io leggerei al rovescio come rifiuto della rivelazione Trinitaria ricevuta da Mosè nel Roveto Ardente) unitamente alla pretesa di essere il gruppo etnico privilegiato da Dio, esigevano l'unicità del Tempio. Del Tempio di Gerusalemme i giudei hanno sempre fatto la loro bandiera e il cristianesimo ha operato come cassa di risonanza di questa errata impostazione. Eppure sarebbe stato sufficiente il giudizio negativo che Gesù dà su questo punto nel discorso con la Samaritana.

Ricorderemo allora che, in ordine al centro culturale (dell'unica e variegata religione mosaica), i Samaritani avevano un'opinione del tutto diversa dai Giudei. Essi lo identificavano in Betel. È perciò scorretto e fuorviante presentare il tempio di Gerusalemme (di Salomone, Zorobabele, Erode) come «IL» tempio, l'unico! Che se poi si allarga il discorso a tutta l'Ecumene, visto che in ogni sua parte era presente la religione mosaica, allora la centralità del tempio giudaico scolora ulteriormente. L'archeologia ha fatto giustizia di quest'altra forma di esclusivismo, mostrando che, già dal IV secolo a.C., esisteva un tempio mosaico ad Elefantina in Egitto e nel II secolo a.C. ve ne era uno presso il Cairo a Leontopolis.

Ma il dato più importante, eppure stranamente emarginato, è l'esistenza di un tempio in Eliopolis («On» in Es. 1,11 della LXX), città vicino al Cairo che fu il centro più importante della religione “solare” (Ra, Aton, Sole creatore); tempio che viene richiamato nella Bibbia ancora in un altro contesto. Spunti

interessanti di riflessione in ordine alla relazione Tempio-Sole scaturiscono dai seguenti fatti:

- Mosè viene chiamato dal Dio che si rivela con il nome di ON,
- Giuseppe ebbe in moglie da Faraò (sagoma di Dio) la figlia di Putifar sacerdote del Dio solare (Eliou) (Gen. 41, 45-50 e 46,20);
- il gruppo asservito dal re d'Egitto, che Mosè guida nell'esodo, è composto da addetti alla costruzione della Città del Sole;
- infine il re Davide consacrò la conquistata Gerusalemme a Iavè Elion (sole).

Tutti questi elementi non solo servono ad inquadrare la figura di Mosè in un contesto religioso, ma caricano di sensi teologici quel «Sole sorgente dall'alto» di cui parla Luca a proposito di Gesù. Un filone che il giudaismo presente nella Chiesa ha totalmente emarginato, sicché ancora oggi è difficile reperirne i dati nelle opere degli scrittori cristiani.

In conclusione, i Vangeli, autenticandosi come il nuovo tempio della Parola di Dio, dovevano essere qualcosa di multiplo in omologia alla molteplicità dei popoli del mondo; al tempo stesso, in quanto identificati all'unico Cristo, dovevano costituire una unità inscindibile. In questo senso l'annunciata distruzione del tempio di Gerusalemme profetizza che ogni tempio non potrà fondare la sua centralità su una qualità etnica o religiosa.

I «nomi» di Dio

Altro tema interessante è quello della molteplicità dei Nomi di Dio. Non mi risulta che nei Vangeli compaia il nome Iavè, al contrario si parla di Padre, di Dio Altissimo, di Dio etc. Ciò corrisponde alla sensibilità del Mosaismo ecumenico abituato a nominare variamente la divinità. I nomi di Dio, contrariamente a quanto si vien dicendo sulla unicità del Nome, erano molti e comprendevano anche titoli in voga nella religione del mondo classico. Un appartenente alla religione mosaica di Alessandria non temeva di affermare che Giove era il nome greco di Iavè. Un profilo questo della pluralità dei «nomi» estremamente interessante, sia sul piano teologico che ermeneutico. Quanto al primo riapre infatti il discorso della Trinità nel VT; quanto al secondo permette di scoprire impensabili profondità all'interno del testo evangelico (2).

(2) Si è poco approfondito il tema della Trinità assumendo che esso sia solo evangelico perché assente nel VT. Da ciò è derivata la semplicistica opposizione fra Ebrei monoteisti e Cristiani trinitari. Come abbiamo chiarito trattando della figura di Mosè, l'essenza del Dio nascosto si svela, nel Dio visibile, come dinamica trinitaria; e, di riflesso, si stabiliscono i tratti di una diversa antropologia (trinitaria) dell'uomo «immagine di Dio». Suggestivo è ancora di rileggere il primo versetto della Genesi che nei termini «En», «Archè» e «Epo-Ies En» rivela con chiarezza l'unità e trinità di Dio: i tre infatti sono «il Dio» (o Teos). Qui però voglio mettere in luce un diverso profilo: la predisposizione del mondo classico ad accogliere l'idea trinitaria. Avendo

correlativamente esaltato il puro monoteismo giudaico, e demonizzato la mitologia greca ed egiziana (senza considerare che il mito era innanzi tutto «teologia» e non fatto narrativo) si è svalutata la ricchezza intuitivamente colta dalle religioni egiziana e greca.

Tutte le volte che l'uomo riflette sulla divinità non può fare a meno (religione naturale) di giungere al monoteismo. Ma va aggiunto che, allo stesso tempo, cogliendo Dio nel suo dinamismo vitale egli si vede costretto a moltiplicarlo, ad esporlo analiticamente. Ciò fa sì che l'Uno si moltiplichi nei numeri. Ed è questa la fondamentale idea pitagorica che rifluisce nella mistica dei numeri e produce tutto uno sforzo teologico teso a salvare l'Unità e con essa la trascendenza, e, al tempo stesso, la molteplicità e con essa l'incarnazione. Dal Nome nascono allora i «Nomi»; dalla divinità dalla faccia di uomo (la massima icona) nascono le divinità dalla faccia di animale che ne rappresentano la pluralizzazione. Qui non voglio entrare nel merito del discorso, ma voglio solo far notare che gli Olimpi dell'antichità fanno il paio con le Sefirot della Kabbala e rappresentano lo sforzo teologico per comporre questa contraddizione e che, dalla Trimurti indiana, alla Trinità di Tebe, a quella capitolina è tutto un cammino teso a dinamizzare la fissità del Dio uno. In conclusione se il cristianesimo allignò fra le Genti e fu rifiutato dai Giudei, ciò dipese anche, ed in non piccola misura, dalla diversa sensibilità nel cogliere il dinamismo divino come aperto all'uomo ed alla sua storia; nel saper accettare la Trinità del Dio Uno.

Le «congreghe»

Ma l'aspetto più caratteristico e più interessante nella comprensione dell'ambiente religioso in cui nacquero i Vangeli riguarda le «congreghe», cioè i raggruppamenti esistenti all'interno della religione mosaica. Esse, come accennavamo, erano trasversalmente attraversate da interessi politici e da conflitti etnici; ma essenzialmente rappresentavano i turbamenti e le certezze dell'anima religiosa che faceva capo alla Bibbia. Il testimone più importante in ordine a questo fenomeno è certamente Giuseppe Flavio che scrive appena dopo la caduta di Gerusalemme (fine del I sec.). Nel descrivere la guerra romano-giudaica, egli si sofferma a tracciare un panorama religioso di quell'area e ci fa conoscere così l'esistenza dei Farisei (i «separati»), dei Sadducei, degli Zeloti, degli Erodiani e degli Esseni (3).

(3) La testimonianza di Giuseppe presenta una singolarità: non fa alcun cenno alla comunità dei cristiani che pure, a credere agli Atti, dovevano costituire un non trascurabile gruppo, e dovevano essere ben noti essendo accusati dai Giudei di essere «eretici». Se a questa stranezza si aggiunge il fatto che i vangeli ricordano tutte le Congreghe riportate da G. Flavio ma ignorano gli Esseni, nasce un delicato problema sul perché di questa doppia esclusione.

Prendere atto della complessità della prassi religiosa mosaica risulta molto importante al fine di comprendere le scelte che la Chiesa primitiva operò quando costituì il suo Grande Libro. Dal punto di vista religioso il Vangelo non si poneva a fronte di un monolito costituito dalla religione mosaica; si doveva invece misurare con una molteplicità di sensibilità tutte collegate con la Legge mosaica eppure a volte molto distanti fra di loro. Non a caso nei Vg Gesù si

confronta con quasi tutte le correnti religiose del suo tempo per richiamarle ad una fondamentale unità, quella della Fede. In questo senso interpreterei la cura degli evangelisti nel non qualificare la figura di Gesù sotto il profilo delle prassi religiose. In pratica Egli non partecipa attivamente a nessun rito religioso ed anche l'ultima cena resta estranea alle forme di celebrazione in uso al suo tempo; Giovanni la distingue dalla Pasqua dei Giudei, ed i Sinottici la collocano nel giovedì, e non nel venerdì. Essa è comunque celebrata con elementi (pane lievitato e calice\ vino) che corrispondono più al sacrificio a Giove massimo che alla Pasqua prescritta da Mosè. Quest'ultima prevedeva infatti l'agnello e il pane azzimo.

In questo senso gli evangelisti, per affermare la ecumenicità della salvezza che viene dal Cristo, inseriscono figure come quella dell'esorcista straniero, esaltano la fede degli uomini qualsiasi e fanno iniziare il ministero di Gesù in Cana di Galilea, cioè in mezzo alle genti.

Il Messia

Un altro tema interessante è quello del Messia che sembrerebbe proprio dell'area palestinese\giudaica e che i Vangeli pongono al centro del loro messaggio.

In ordine alla attesa messianica, ricorda diverse figure di profeti ascetici o caratterizzati da forti tratti politici, che con scarsa fortuna (tutti finiscono uccisi) si erano susseguiti nella inquieta Palestina. Gli Atti, nel discorso di Gamaliele, fanno anch'essi altri nomi. Ma quanto alla «attesa messianica» bisogna subito precisare che trattava si di un fenomeno ben più generale e diffuso. L'attesa messianica è certo uno dei punti della religione mosaica e tuttavia sarebbe falso collegarla unicamente a questa religione. Ciò anche perché la Bibbia su questo punto è avara di testi espliciti. In realtà si può affermare che tutto il mondo antico, se pure in forme diverse, attendeva un Messia regale. Nella coscienza popolare la figura dell'Imperatore Romano già ne delineava i tratti salienti; l'unità, la provvidenza, la giustizia e la potenza; l'imperatore offriva cioè un modello e quasi una realizzazione dell'evento. Inoltre la grande povertà delle masse e la presenza dello schiavismo, considerato una naturale situazione dell'uomo sconfitto, costituivano due fattori che concorrevano a tener vivo il desiderio di un salvatore misericordioso che sciogliesse il duro dilemma tra morte e schiavitù.

Non è certo corretto dimenticare questa situazione e fare della Palestina (e per conseguenza del giudaismo) il centro dell'aspettativa del Messia. Se la Palestina sembra esserne il luogo privilegiato, ciò dipende almeno da tre fattori: quello geografico che la rendeva naturale crocevia delle quattro civiltà del tempo: l'anatomica al nord, la Egiziana al sud; la greco-romana ad ovest e l'iranica all'est; quello testuale riconducibile ad Atti 5,35 ss. che cita come pseudo-Cristi Teuda e Giuda il galileo; - quello ben più articolato e sottile costituito dalla memoria dei fatti, cioè da un coltivato ricordo che, sol perché ricorda l'evento storico, lo fa diventare proprietà esclusiva di chi lo tramanda.

Con quest'ultimo profilo voglio mettere in evidenza che, se tra tanti popoli e gruppi religiosi immemori, esiste uno che ricorda, sarà solo quest'ultimo ad

impadronirsi della galleria degli antenati. Un tratto caratteristico del giudaismo è Shemà (Ricorda!) il quale, per via di memoria (che da «teologica» degrada a «storica»), appropriata ad un gruppo prima, e ad una etnia poi, quei fatti antichi che altri, travolti dalla storia o meno amanti del passato, hanno lasciato scorrere via. Così il monoteismo egiziano è stato dimenticato e il Giudaismo ne ha fatto un suo prodotto originale; l'attesa messianica iranica è stata oscurata dalla storia politica di quelle regioni ed ugualmente il Giudaismo se ne è impossessato. Il cristianesimo infine, esaltando in Gesù Cristo il Messia per eccellenza e legandolo alle vicende palestinesi, si è trasformato inevitabilmente in cassa di risonanza del Giudaismo, autenticandolo come l'antenato di se stesso. La fortuna e la sventura del Giudaismo, in buona sostanza, dipende, e non poco, dalla fortuna storica del cristianesimo.

Ma, procedendo ancora oltre, possiamo dire che anche la figura di un salvatore sofferente (Isaia) non era qualcosa di specificamente biblico. Era ben nota nell'ecumene (insieme a tante altre icone parallele) la figura di Osiride ucciso e smembrato che la mistica Iside (una prefigurazione della Chiesa) ricomponne e dal quale si lascia fecondare (benché morto) per generare Horo, il Dio Solare rivelato. La storia di Dioniso e di Ercole, figure banalizzate e demonizzate, annunciavano anch'esse un Uomo-Dio che soffrendo risorge ed ascende al cielo. Dioniso col suo calice e con le sue donne forniva icone abbastanza vicine alla cena di Gesù. In conclusione l'attesa del Messia, anche «sofferente» era patrimonio della civiltà nella quale nascono i Vangeli. Perciò essi ne possono parlare apertamente e direttamente, senza tema di essere fraintesi.

Aggiungiamo, da ultimo, una annotazione in ordine alle relazioni fra Vangelo e culti greci. Le assonanze di cui parlavamo sono state fino ad ora lette dai teologi cristiani officia/i come una specie di commistione diabolica. Ma oggi alla luce della «Nostra Aetate» possiamo con maggiore serenità guardare alla religiosità degli antichi con gli occhi e la sensibilità di Paolo che parla ai greci sull'Areopago (Atti 17,22-34). Una ricognizione delle antiche religioni e delle loro teologie, espresse in linguaggio mitico, mi consente di affermare che l'ambiente in cui nacquero i Vangeli non si può configurare come una terra di idoli e demoni nella quale unica oasi era la terra di Palestina ed il popolo giudeo. Al contrario, la fortuna del cristianesimo fra le genti e quindi la qualità del discorso dei vangeli vanno commisurati alla realtà politica-religiosa dell'ecumene, nella quale i grandi temi della unità e della salvezza erano già patrimonio degli uomini. Che se poi si volesse scendere ancora più in profondità, si scoprirebbe una intima consonanza fra le religioni dei popoli. Ciò che si è dimenticato, facendo questa indagine, è la verità affermata chiaramente dalla Genesi: il primo a conoscere Dio è Adamo; il primo a rifiutare ed accettare è proprio e sempre Adamo, cioè l'intera umanità.

<IV> Metodo teologico e storico

Intenzionalità della formazione dei VG

La comprensione dei fenomeni connessi con la Bibbia, e, per quanto qui ci riguarda, del sorgere dei vangeli, viene oggi ricercata mediante i criteri e gli strumenti della storiografia e della filologia. In questa ottica, la qualità

spirituale dell'evento è messa in ombra e le conclusioni, da cui pur dipendono le scelte di vita dei credenti, risultano fondate sulla parola degli uomini e non su quella di Dio. Inoltre diventa ineluttabile la dipendenza del cristiano da un gruppo di letterati che derivano la loro autorità da un sapere umano e non dalla divina ispirazione. Inoltre questo tipo di approccio rende praticamente illeggibile la Bibbia, in quanto presuppone che il lettore conosca specialissimi campi del sapere (lingue morte, filologia, storia, archeologia, etc.) che solo pochissimi sono in grado di possedere. Il Cristianesimo, specie negli ultimi cento anni, è diventato una religione di seconda mano pur in presenza di un diffuso alfabetismo.

Per questi motivi, prima di procedere oltre nella nostra ricostruzione, è utile avvertire che il metodo che seguiremo è di tipo teologico. Esso si origina da una scelta di fondo che consiste nel cercare il significato sia dei racconti, sia dei processi storici, attraverso la Scrittura, considerata regola del suo esistere ed affermarsi nel mondo; regola quindi anche della Chiesa che rappresenta il luogo storico e divino in cui ogni uomo supera il livello degli è venti mondani e si orienta progressivamente ad incontrare Dio. Nella Chiesa l'evento umano è allo stesso tempo evento divino.

Chi vuole seguire questo metodo deve compiere alcune scelte ed in particolare:

- rifiutare il postulato storicistico che ricerca fatti e personaggi nella Bibbia, e considerare invece quest'ultima come il principale strumento di auto-interpretazione del testo, e di comprensione dell'uomo e della storia civile e religiosa;

- credere nella unità inscindibile della rivelazione divina (VI e NT) che va colta come un complesso unitario (sia in ordine al contenuto che al linguaggio) continuamente e totalmente attuale;

- considerare che il fenomeno della scritturazione della Bibbia, e dei vangeli in particolare, nasce da un atto intenzionale che fa capo prima ai gruppi eletti e poi alla Chiesa;

- riconoscere che la Scrittura è un libro leggibile perché porta in se stesso le regole della sua interpretazione e perché qualsiasi uomo del mondo, in quanto destinatario, è stato voluto da Dio capace di compiere questa lettura;

- ricercare in essa un messaggio cattolico, cioè universale che ha come contenuto la Vita;

- riconoscere che la Tradizione di fede della Chiesa è al tempo stesso un criterio ermeneutico, e costituisce la verifica ultima e decisiva di quanto compreso.

In base a questi presupposti mi proverò a rileggere il sorgere del cristianesimo ed in particolare il fenomeno costituito dalla formazione dei vangeli.

Farò riferimento a due punti fondamentali:

a) l'evento di fede che costituì il primo nucleo della tradizione (dimensione tipicamente gentile);

b) la Parola della Scrittura già formulata per iscritto in quella sezione dell'unico grande Libro che chiamiamo Antico o Vecchio Testamento (AT o VT).

Nella mia ottica, l'agire dei primi cristiani in ordine alla scritturazione dei Vangeli va colto come atto intenzionale, come risposta ad una precisa vocazione rivelata, contenuta nel VT, una vocazione articolata secondo regole ben determinate intuibili in un contesto di Fede. In altre parole, la prima Chiesa non agì a proprio libito, né tanto meno obbedendo alle regole immanenti che le scienze sociali individuano al di sotto dei comportamenti umani. Le scelte che si operarono, specie nel primo secolo, non si concretizzarono in tentativi privati, sparsi e sconnessi che poi, per via di selezione, produssero quanto è giunto fino a noi (per intenderci: NT, struttura della Chiesa e sacramenti). Al contrario, i primi cristiani misero in essere precise e meditate attuazioni della volontà di Dio, e la comunità operò alla luce della profezia contenuta nella Bibbia.

Io ritengo che nulla è cambiato nel rapporto Dio\uomo sicché, allora come ora, la Chiesa si guardò nello specchio della rivelazione scritta, ricordò la predicazione di Gesù e si auto costruì. Tutto il VT (che è presenza dell'unico Verbo) era stato scritto anche per identificare tappe, strutture e forme della costituzione della Chiesa sacramentale ed istituzionale; la Chiesa infatti è il compimento dell'opera divina. Nella lettura che propongo, i Vangeli, e con essi tutto il NT, sono il cosciente prodotto di una Chiesa santa che seguiva ciò che Dio aveva rivelato e che andava realizzato punto per punto. La storia mondana della Chiesa non può non coincidere nelle sue linee provvidenziali, con il piano divino. Proprio in questo senso, Gesù aveva dichiarato di esser venuto ad adempiere la rivelazione vetero-testamentaria (1).

(1) Questa è una verità, che tutti amano ripetere, ma dalla quale non si traggono le dovute conseguenze sul piano delle ricostruzioni storiche e della comprensione dei testi. Giustamente molti si chiedono che senso ha continuare a considerare Parola di Dio libri e passi del VT che riguardano storia consumata e regole religiose sorpassate ed appartenenti ad una prassi religiosa abolita da Gesù Cristo. A queste difficoltà che in pratica svuotano, e non poco, il VT, bisogna rispondere alla luce dello Spirito e non con artifici razionali. Per far ciò è necessario liberarsi dalla paura di leggere profeticamente quei passi che, sotto il velame delle narrazioni o delle prescrizioni, rappresentano un amaro giudizio su coloro che Dio chiama al servizio dei fratelli.

Se si restituisce valore profetico ai passi del VT si scopre come essi sono sempre attuali e, mentre descrivono la storia sacra passata, si pongono come referenti della vita ecclesiale, comunitaria e singola, come guida del nostro presente e del nostro futuro. Essi diventano, ad un tempo, ricostruzione storica ed archetipi della vita cristiana. In tal modo lo storico si fa teologo e la fede non viene disgiunta dalla dottrina. Per fare un esempio, le figure religiose

presenti nel Vg (farisei, sadducei, erodiani, zeloti, etc.) possono essere assunte come modelli tipici di comportamenti ecclesiali.

In conclusione non mi riesce di pensare che la Chiesa primitiva (e cioè la Vita) si formò secondo le obbligate regole oggi individuate dalla sociologia con riferimento a fenomeni associativi di stampo religioso. Sono invece portato a leggere sincronicamente questi fenomeni che gli storici sanno comprendere solo in una sequenza diacronica di eventi; e considero causa decisiva la presenza impulsiva del Testo sacro. A mio giudizio è proprio la Bibbia l'asse portante, il progetto da eseguire e, al tempo stesso, il continuum sistematico della formazione del NT. In antitesi alle tesi correnti degli storici, io penso che non furono la tradizione e la prassi ebraica, ma le stesse obbligate prescrizioni del Libro sacro, il binario segreto su cui si mosse la Chiesa nascente; ed ancora che, per quanto a prima vista possa sembrare assurdo, la Chiesa sorse tutta intera, come Minerva armata dalla testa di Giove, proprio in quanto già profetizzata articolatamente nella Scrittura. Perciò non mi mette in crisi la datazione del papiro 7QS che fa nascere un vangelo a pochi anni dalla morte di Gesù.

A volte si dimentica che quanto è contenuto nella Scrittura (Parola viva di Dio), già «è»; e ciò perché proprio Dio, e non certo la fisicità, è l'unico criterio dell'essere. Non è errato affermare allora che la Chiesa, come la Sapienza, «era» sin dal principio nella sua completezza. A differenza di quanto accade nei singoli uomini, la pienezza della sua coscienza (supportata dallo Spirito) la guidò nel suo crescere e nel suo parlare (vangelo). Si trattò dunque non già di un processo inconscio, ma di una avvertita ed intenzionale autocostruzione. La Chiesa si autoedificò perché la Rivelazione costituiva la sua sapienza e la sua controfigura. Come attuazione della Parola, la Chiesa è l'Opera di cui la Parola è progetto vivo. In questo senso è perfettamente equiparabile al Gruppo Scelto (Eletto), cioè alla struttura che esprime ed incarna la Parola viva di Dio (2).

(2) Per chiarire ciò, nei vangeli si dice: «Basileia ton ou Ranon omoiothe antrop...» espressione che viene correntemente tradotta «Il regno dei cieli è simile ad un uomo» e che io traduco: «La comunione di quelli che sono diventati sapienti è simile al Gruppo Scelto» (simbolizzato dal termine Antropos cioè «uomo»).

Una lettura cattolica

Nell'accostarsi ai Vangeli non bisogna dimenticare che essi sono una rivelazione universale (cattolica) e che questa qualità implica un criterio di lettura. In pratica ogni questione attinente alla cultura, religione, lingua, liturgia, etc., va esaminata pariteticamente dal lato dei gentili (greci) e dei gruppi scelti (eletti), senza riconoscere a questi ultimi altra primazialità che non sia quella del servire.

La Bibbia è un libro universale, una rivelazione del Dio Uno e Trino, e non l'epopea di un fantasmatico popolo Ebreo (composto e rappresentato non si sa da chi) che assume di essere l'Eletto degli eletti. Per essere ancora più precisi, posso dire che l'analisi deve muovere dal lato degli ascoltatori della Ecumene (umanità) e perciò tenendo come punto di riferimento dialettico non la storia di

un cd. Popolo Ebreo, ma i contenuti narrativi e teologici del Libro di Dio che a quegli ascoltatori sono diretti. La devianza, che credo di cogliere nell'atteggiamento corrente, sta proprio in questo confondere i punti di origine, sostituendo cioè alla rivelazione mosaica, fissata nella Bibbia, la prassi religiosa giudaica o, peggio ancora, la qualità etnica di un gruppo.

Intendere correttamente il Cristianesimo nel suo sorgere, ed ancora, attuare una lettura cristiana dei testi evangelici, è possibile solo se alla radice vien messo un fatto squisitamente rivelativo e cioè il monoteismo trinitario che si manifesta nel VT; al contrario non ritengo utile e corretto prendere a fondamento le prassi religiose e le teologie di questa o quella congrega mosaica che, con molta approssimazione, gli storici recuperano dal passato (3).

(3) Per intenderci. io non considero corretto, sul piano teologico, interpretare il passo dell'ultima cena alla luce di una di una discutibile prassi rabbinica (attestata oltretutto in epoca posteriore a Gesù) che introduceva nella pasqua mosaica il calice ed il vino. A mio giudizio questa fondamentale cena va letta alla luce del VT quanto meno per non considerare Gesù il primo violatore della Parola di Dio. Quest'ultima infatti prescriveva, senza eccezioni, che sulla tavola pasquale vi fosse l'agnello arrostito ed il pane azzimo e non certo il calice, il vino e un blasfemo pane lievitato.

Proprio per avere sostituito al Libro della verità una fantomatica Etnia o una più o meno sconosciuta religione gerosolomitana, sono derivati grandi guasti all'interno della fede cristiana, così come Paolo denunciava fin dai primi anni. L'anticristo del Cattolicesimo è certamente costituito dall'ipoteca dei giudaizzanti, icona di un esclusivismo religioso che cerca di contrabbandare prassi e sensibilità religiose in luogo della autentica fede nella Vita; specialità etnica in luogo di servizio; ed infine di autenticare un mitico giudaismo come padre nobile. A causa di questo errore, la fede in Gesù stenta ad esprimere la sua carica divina di cattolicità e, invece di camminare per via di Spirito, soffre sulle strade della storia. Per riportare al centro della vita religiosa la Sacra Scrittura e restituirle la sua dimensione di dialogo attuale con Dio, non si può ricorrere alla banalizzazione della fumettistica in auge o alla piallatura linguistica che, travisandola, la espone in linguaggio corrente. È importante invece liberarla dalla strisciante ipoteca del giudaismo che, esprimendosi in forme diverse nella storia della Chiesa, si è impossessato della tradizione biblica e la presenta come storia etnica ed esperienza religiosa di un solo gruppo. Da qui è sorta la falsa idea che il cristianesimo sia una setta staccata dall'ebraismo. Il cristianesimo invece ha per suo scopo il recupero della fede universale (cioè cattolica), che ha come suo referente Adamo e cioè l'umanità, e che fu fissata come Rivelazione scritta da tantissimi profeti di Dio, conosciuti e sconosciuti, nei più disparati luoghi della terra, all'ombra di templi diversi e di svariati nomi di Dio. Questi profeti, indicati convenzionalmente come Gruppo Scelto (e deformati in «Popolo eletto»), vengono in forma paradigmatica descritti nella Bibbia attraverso molte figure. Si pensi ad es. al personaggio singolo di Abramo e alla pluralità dialettica della triade Abramo, Isacco, Giacobbe. Il naturale aggregarsi di questi «profeti» in gruppi e scuole religiose implicò anche un collegamento geografico. Sia dalla Bibbia, sia dalla storia, è possibile individuare una molteplicità di questi centri religiosi in

Egitto, Palestina, Babilonia, etc.; Gerusalemme non valeva, sotto questo profilo, più di Alessandria.

Al tempo di Gesù uno di questi gruppi, che genericamente chiamiamo «profetici» risiedeva in Gerusalemme e restò qualificato, dal punto di vista religioso come giudaico. Esso aveva poco da spartire con il potere pubblico e con la dialettica etnica di quelle popolazioni (fatto quest'ultimo che al teologo interessa solo marginalmente). Aveva tuttavia una forte organizzazione (che la complicava nei fatti politici) e risultava dominata da uno spirito di potenza e da una connessa libidine di esclusivismo. Questa congrega mosaica, mal tollerando di essere un gruppo fra gli altri, si autoproclamò «il Gruppo», il «Popolo eletto» e gestì a Gerusalemme l'unica bottega in cui, a suo dire, si poteva acquistare il Monoteismo; e si vantò di essere l'unico forziere in cui si conservava l'autentica Rivelazione. Il Tempio di Gerusalemme fu questa bottega e questo tesoro, come lo stesso Gesù ebbe polemicamente a dire. Tutti gli altri divennero eretici e «cani infedeli», e cominciò l'intolleranza religiosa. Questo gruppo religioso non solo vantò la leadership religiosa del Monoteismo biblico ma, per una serie di fattori storici ed ecclesiastici, fu visto come punto di identificazione di tutti i credenti nell'unico Dio della Bibbia.

Si venne così a costituire la falsa eguaglianza tra «Monoteismo biblico» ed «Ebraismo» e fu confusa la Gerusalemme geografica con quella simbolica; e]erosoluma con Sion. È stato certamente un grave errore di una certa parte della Chiesa l'aver accettato come interlocutore privilegiato questo gruppo. Paolo giustamente lo combatteva (ovviamente sul piano della fede), ma il nascente potere ecclesiastico romano lo avvertì a lui simile e lo scelse come partner. Di qui la fortuna storica del «giudaismo»; di qui la confusione tra momenti simbolici e storici e fra fenomeni religiosi e dinamiche etnico-politiche; di qui le ingiuste sofferenze inferte a tanti innocenti di ogni razza e colore, credenti nel Dio della Bibbia.

Proprio a questo gruppo, nella sua consistenza iconologica (e giammai storica); nel suo essere simbolo del rifiuto della Vita da parte del mondo, la Chiesa riferì la responsabilità della «morte del Cristo». Una responsabilità, che ha per oggetto non la persona fisica di Gesù, ma il suo essere rivelazione piena di Dio; che si fa risalire non ad un gesto storico, ma ad un universale atteggiamento abortivo rispetto al dialogo divino; che riguarda tutti gli uomini sintetizzati in quella icona, e non certo un gruppo di uomini di duemila anni fa di cui nessuno oggi può biologicamente dichiararsi discendente e congiunto ad esso nella responsabilità. Purtroppo a complicare questo discorso si aggiunge l'equivoco di considerare unitariamente i tanti e variegati gruppi religiosi che, allora come oggi, si rifanno al Dio biblico.

È forse giunto il tempo, perché vi sia pace per tutti e fra tutti, di operare un cambiamento di termini nel discorso religioso. Se le parole «giudeo», «giudaismo» e «giudaizzante» hanno un loro fondamento nella Scrittura e quindi appartengono alla storia della rivelazione, sicché è difficile sostituirle, non così può dirsi del termine «ebreo» e di quelli da esso derivati. Io suggerirei che nelle nostre opere teologiche si cominci a parlare non di popolo ebreo, ma di popolo mosaico o biblico; non di storia degli ebrei ma di storia della

religione mosaica; non di religione ebraica, ma di religione monoteistica biblica.

In conclusione io credo che compito dell'esegeta è innanzi tutto quello di restituire ai Vangeli quella universalità attestata dal mistico fiume che usciva da Edem (VT) e bagnava tutta la terra. È tempo di restituire la Bibbia al mondo come quel patrimonio originario che un truffaldino Giacobbe carpì e fece proprio, ma che tutto intero restituì, dopo la notte dell'illuminazione al fiume Iabboc, al defraudato fratello (Esaù), dichiarandosene servo. Per fare ciò è necessario liberarsi dai luoghi comuni che vantano solo la forza di una ossessiva ripetizione e, come dicevo, impostare la lettura dal lato della umanità e non della storia del giudaismo.

Conclusioni universali

I fatti della Chiesa primitiva narrati nei Vg vanno considerati innanzi tutto sotto un profilo profetico come «fatti teologici» e non meri accadimenti storici. Ciò è possibile solo sostituendo il metodo «teologico» all'approccio corrente «storico-filologico». Solo così potranno considerarsi come rivelazioni universali e sempre attuali quei racconti contenuti nel VT che oggi appaiono lettera morta; non cercare più, come ultimo obiettivo, le coordinate storiche della profezia, ma piuttosto il suo messaggio divino. Solo allora ogni testo potrà mostrare la sua valenza plurima:

- chiarire cioè il divenire della Rivelazione e delle sue fasi;

- fornire un modello applicabile ad ogni momento del dialogo fra Dio ed il mondo. Muovendo con il metodo teologico, ogni lettura del testo sacro potrà risultare automaticamente attuale ed aiuterà a comprendere molteplici fenomeni, come ad esempio il formarsi della Scrittura, il dinamismo della Chiesa, la dialettica di fede del singolo credente. Solo per questa via sarà possibile, come io credo, evitare una cultura religiosa a macchie di leopardo che spezza l'unità dell'atto del credere e trasforma il credente in una serie di scatole sovrapposte.

La Scrittura è chiave di se stessa

Se si riconosce che la Scrittura è nata da una scelta intenzionale, è naturale considerarla il primo e fondamentale criterio di lettura. Purtroppo gli studi biblici, specie negli ultimi cento anni, ci hanno educati ad una presenza sempre più orgogliosa ed invadente delle scienze ancillae. Sfruttando il filo-scientismo proprio del nostro tempo, esse hanno reso la Parola di Dio subalterna alle ipotesi dei cd. scienziati della lingua o della storia. Per effetto di questa scelta, ogni cinquanta anni franano insieme, tesi, biblioteche e coscienze dei credenti (4).

(4) In realtà «la Scienza» non ha un solo statuto epistemologico, ma tanti quanti sono gli oggetti da studiare. Il metodo scientifico non è un assoluto, ma un relativo. Per fare un esempio è molto diverso il metodo con cui si leggono fenomeni fisici (rumori) e fatti artistici (una sinfonia); e sono ben diverse le metodiche con cui si risolve un testo cifrato, un'opera letteraria o una

espressione algebrica. Nel caso nostro il metodo che sceglieremo si accosta a quello che risolve un testo cifrato. Cercheremo infatti la Chiave di comprensione all'interno del documento esaminato e, solo al margine, verificheremo le conclusioni esegetiche raggiunte con le «ipotesi» (non dimentichiamo che la scienza può offrire solo «ipotesi» avanzate dalle cd. scienze ancillae.)

In forza di questa strisciante secolarizzazione (alla quale lasciamo lo spazio della cultura mondana) la divina Scrittura è degradata a composizione letteraria e il fedele è costretto a leggere storielle di beduini o insipida e paludata sapienzialità; e parallelamente la storia della Chiesa, inchiodata nelle regole che i sociologi giocano a cambiare secondo i tempi e le scuole, diventa il primo argomento per rifiutare la sua divinità. Allo Spirito del Risorto, che dai pulpiti viene annunciato come Signore della storia, viene lasciato spazio e funzione di soprammobile, al cristiano in cerca di un cibo vivo, viene offerto l'astuccio di cartone dei rivestimenti cronachistici. Ma io credo che nessuno mai saprà sacrificare il bene della sua vita, sol perché raccontano che un beduino, qualche migliaio di anni fa, cercò sadicamente di scannare suo figlio perché, a suo dire, Dio glielo aveva chiesto.

La tradizione come criterio ermeneutico

Ho affermato che il primo referente di ogni ricerca ed analisi è sempre la Scrittura; ora aggiungo che alla Scrittura bisogna accostarsi nella luce della Tradizione viva della Chiesa. A questo proposito faccio notare tre cose:

- che i Vangeli non narrano di una espressa, dichiarata ed articolata volontà di Gesù di costituire questa o quella forma storica di Chiesa; ne consegue che, salvo su alcuni momenti, la Chiesa non può vantare una chiara parola di Gesù a sostegno delle sue scelte di autoorganizzazione e di azione;

- che ugualmente Gesù non dispose la scritturazione di qualche libro, sicché anche i Vangeli non si fondano su un espresso mandato;

- che gli Atti degli Apostoli fanno cenno, nel tempo che segue la resurrezione, ad un periodo di indottrinamento dei discepoli, sulle verità della Regina di Dio (Atti 1,3), del quale si perde poi ogni traccia.

Sommando questi tre dati io ipotizzo che in quei quaranta giorni il Risorto insegnò proprio a scandagliare la Rivelazione vetero-testamentaria per recuperare le prescrizioni relative alla struttura e funzione della Chiesa ed al Libro da formulare. Il Risorto era perfettamente coincidente con il Verbo di Dio che aveva ispirato l'agiografo, cioè con il Verbo di Dio incarnato in quelle parole; la Chiesa dunque non si sviluppò, né tanto meno parlò arbitrariamente. Quei 40 giorni di insegnamento non furono un corso esoterico rivolto non si sa a chi, per rivelare arcani che neppure si sa dove siano finiti. Quei 40 giorni non hanno nulla di segreto, ma indicano la interiorità della Chiesa, la mistica Maria che ascoltava, meditava e conservava nel suo cuore le verità ricevute; indicano la viva tradizione della Fede che cominciò con Adamo e si rese certa nella indefettibile Parola di Dio scritta da un uomo ispirato. Da quei quaranta giorni

nacque la Chiesa e nacque il Vangelo e continua a nascere oggi la ricerca teologica. Noi infatti viviamo ancora in quei quaranta giorni.

<V> Vangelo: predicarlo o scriverlo?

Scrivere per documentare?

Chiedersi perché il messaggio evangelico sia stato tramandato anche per iscritto può apparire una domanda sciocca. Documentare graficamente la storicità di un evento sembra infatti una normale esigenza dell'umanità che ha bisogno di certezze quanto all'ambiente in cui nasce, vive e si evolve. Ma può valere lo stesso discorso quando si tratta dell'incontro con un Dio incarnato? È facile far memoria di una storia, ma documentare l'incontro con un Dio (e ancor più farlo parlare), attraverso un testo è tutt'altra cosa. Questo il gravissimo problema della scritturazione e del contenuto da fissare e tramandare. Narrare del personaggio «Dio» e riferire la sua Parola, non poteva non mettere in crisi lo scrittore, il suo linguaggio e tutta intera l'arte retorica.

Gli antichi non erano tanto sciocchi da non cogliere la specialità del fenomeno e quindi mi è facile dubitare che essi scrissero per «documentare» così come gli storici con le vicende umane. Se questa problematica è poco approfondita e viene risolta ricorrendo ad una specie di raptus divino (ispirazione), ciò dipende anche dalla valutazione dei fenomeni del passato con sensibilità collegate ad ambienti socio-culturali diversi ed attuali. Proprio per non cadere in questo errore, sottolineerò alcuni dati che mi sembrano interessanti, muovendo dalla seguente ipotesi: la Chiesa scrisse intenzionalmente i vangeli ed ogni altro libro del NT. Vi fu dunque un travaglio che riguardò sia la decisione a scrivere, sia le modalità della scritturazione e la qualità del libro.

A) Al tempo di Gesù, al contrario di quanto avviene oggi, il documento scritto aveva, per un verso, una ristrettissima area di utenza, ma produceva pure una profonda e diffusa influenza sociale (1).

(1) I Faraoni scelsero la via della visività: per essere ricordati edificarono opere monumentali e descrissero per immagini le loro gesta sui muri delle città, Greci e Romani affidavano a templi, archi ed a qualche iscrizione la memoria delle loro gesta. Era una televisione ante lineram per la massa.

B) In parallelo alla ristretta area di alfabetizzazione ed a quella ridottissima di autentico sapere, esisteva un reticolo fitto e sotterraneo nel quale circolavano, per gli adepti, le opere scritte nella lingua della cultura filosofica e religiosa del tempo, e cioè il greco. In questo ambiente eletto, e non certo nelle «tipografie» del tempo, nacquero i libri sacri. Ciò spiega anche una seconda stranezza e cioè che nemmeno un vangelo venne scritto in lingua latina, pur essendo pacifico che il campo d'azione della nascente religione sarebbe stato l'impero romano, e che a Roma tendevano Pietro e Paolo.

C) Un libro storico, proprio in forza di ciò che contiene, esige una pubblicità che crei fama. Nel nostro caso invece una pacifica tradizione attesta, fin dalle origini, l'uso dei vangeli come libri privati dell'assemblea raccolta in preghiera.

Ciò rende improbabile che essi (libri «interni») siano stati redatti per documentazione storica (cioè per un ordinato ricordo degli eventi) ad uso delle masse (2).

(2) Naturalmente, anche il gruppo aveva bisogno di «ricordare», ma il contenuto di questo ricordo (a seguire Paolo) è in funzione dell'atto di fede; risulta limitato al nucleo essenziale costituito dalla presenza di Dio nel mondo in Gesù ed alla sua morte in croce seguita dalla resurrezione. In ogni caso, il «ricordo» sembra sia stato collegato più che al “documento”, alla testimonianza degli Apostoli (tradizione orale).

D) Escluderei anche un'altra possibilità e cioè che la comunità primitiva volesse soddisfare lo spontaneo bisogno di obbiettivare la sua forte emozione religiosa, così come accade al giovane innamorato che scrive versi di amore. Probabilmente ci fu anche chi scrisse qualcosa di simile ma, seppure esistettero, queste operette furono evidentemente distrutte dalla Chiesa o col suo consenso, perché ritenute insignificanti. È singolare il fatto che, dopo la scritturazione dei quattro vangeli, non vi fu una fioritura di operette private; i Vg apocrifi seguirono in un'epoca molto più tarda. D'altra parte poiché non si soffoca facilmente un fenomeno sociale diffuso, se queste operette esistettero, come spiegare che una Chiesa tanto amante delle reliquie non abbia conservato nessuna delle primissime testimonianze scritte? Evidentemente gli slanci emozionali si espressero solo nella oralità delle assemblee carismatiche.

E) Neppure mi convince l'ipotesi, che ha il tanfo delle biblioteche, di una scritturazione dei Vangeli mediante collages di operette di privati, storici o teologi; anzi mi pongo l'interrogativo sul se siano mai esistiti scritti di tal fatta. Rifletto che c'è una grande differenza tra un testo laico che esprime pensieri, fatti e personaggi umani, ed un libro Sacro; quest'ultimo infatti nasce per essere tramite fra la divinità e l'uomo e pretende di far parlare direttamente il Dio. È improbabile che, in nome di una fede che ha per sua caratteristica essenziale la comunionalità, qualcuno abbia osato assumersi un compito così gravoso senza un forte supporto sociale. Ricordo in tal senso il citato frammento muratoriano che allude, quanto alla scritturazione, ad un travaglio della comunità (3).

(3) Il frammento parla di un previo digiuno per tre giorni; di una rivelazione alla comunità e di una approvazione da parte di quest'ultima. In ogni caso era chiaro a tutti che lo Spirito, e non già la mente dell'agiografo, dettava ciò che andava fissato nei segni grafici. La titubanza della comunità, per cui si invoca lo Spirito come garante, attesta che la formulazione per iscritto nell'annuncio evangelico era un evento che doveva caratterizzarsi con una sacralità pari a quella relativa ai Libri già esistenti del VT. Il 'digiuno dai cibi umani' allude forse alle sovrastrutture costituite dai Rabbini sulla Parola viva di Dio. Di esse bisognava far digiuno per formulare in maniera nuova un'opera che l'uomo, di per sé, non sapeva e poteva scrivere.

Voglio aggiungere ancora una riflessione che mi sembra interessante e riguarda il perché fra i teologi c'è come una tensione a riportare il discorso della fede e della rivelazione di Dio sul piano della «evidenza e certezza storica» io vi scopro una paura della fede, intesa come qualcosa di totalmente umano, eppure del tutto impalpabile, perché centrata non sulla materialità del

corpo e del suo 'io', ma sulla struttura spirituale dell'uomo, cioè sul suo 'io' profondo. Per liberarsi da questa paura, sembra quasi che il Regno o, se si vuole, la Regina di Dio (cioè la Chiesa) abbia bisogno di essere autenticata dagli eventi e dalle scienze umane. Ma l'approfondimento di questo tema occuperebbe qui troppo spazio (4).

(4) Voglio solo precisare che, alla base, c'è forse una riduttiva lettura del racconto della Creazione. Intendendo infatti quest'ultima come cosmogonia, i suoi punti di riferimento finiscono con l'essere solo due: Dio e la materia creata. Il principio della realtà diventa allora la Materia, mentre Dio, incensato quanto si vuole, fa la parte del prezioso soprammobile. Uso questa immagine in quanto il divino, invece di essere colto come la vera realtà, viene letto come un sopra-natura/e. Quanto a me, rileggendo il Genesi mi sono convinto che l'opera di Dio fu la Grazia, la Vita e che, solo derivativamente, si origina la materia. Ciò implica un riassetto del nostro quadro di riferimento. La storia umana cerca certezza nella "materia", fissando (si fa per dire..) i fatti esistenziali nei documenti scritti, nelle testimonianze orali e nei (dati archeologici. Di contro, la storia sacra cerca di narrare le vicende impalpabili della Grazia, ponendo come principio di "realtà" e "certezza" la Vita e derivativamente la Tradizione, cioè la sapienza della Vita. Io credo che la Chiesa ebbe chiaro, sin dal principio, questa doppia possibilità e volle ancorarsi a Dio e non alla materia. Il Verbo era entrato nell'esistenza, prima come Scrittura e da ultimo nel Figlio (Gesù), ma non si poteva cogliere appieno il mistero della incarnazione, ricorrendo alle certezze esistenziali della storia. Bisognava sì disegnare il corpo esistenziale di Gesù, ma soprattutto annunciare ciò che la teologia chiama "la sua Anima", cioè, il suo principio vitale creato. Non a caso la fede della Chiesa predica che Gesù ascese al cielo con corpo ed anima. Una trattazione storica alla maniera umana avrebbe raccontato solo l'esistenza dell'uomo, ma non la sua dimensione di Vivente. Il libro da scrivere doveva essere tutto speciale; doveva essere anche una storia, ma sacra, tale da perpetuarne l'Anima.

F) Voglio infine sottolineare con forza un profilo che oggi è praticamente emarginato in quanto pacificamente la nostra cultura privilegia il documento scritto. Mi riferisco al valore che l'antichità riconosceva alla parola a fronte dello scritto. Nella cultura mediterranea del tempo di Gesù non c'è dubbio che la comunicazione verbale si rivestiva di una dignità molto più alta rispetto alla comunicazione scritta; ne consegue che mettere per iscritto il Vangelo non equivaleva allora a conferirgli quella che oggi chiamiamo dignità di stampa; al contrario significava in qualche modo impoverirlo (5).

(5) Nel suo Timeo, Platone aveva affermato la superiorità della parola sullo scritto. Socrate aveva solo esposto oralmente le sue tesi sicché il discepolo, volendo fissare le idee del maestro, si orientò alla forma del «dialogo». Quest'ultimo infatti rappresenta una forma di snaturamento dello scritto; uno strumento letterario che dinamizza ciò che altrimenti sarebbe lettera morta oppure limite invalicabile per chi non ha la capacità di dialogare con la pagina scritta. Un'analisi sommaria del Vg mostra come il discorrere-insieme sia non solo una forma ordinaria, ma si sottende anche a pagine che sembrano redatte con stile narrativo. Molti passi evangelici diventano chiari, se vengono

considerati dialogici, quando cioè, ad essi, si sottintende una domanda, Gesù, a far tempo dalla sua presenza fra i dottori del tempio, è un grande risponditore.

Dunque, anche per questo motivo sono dell'opinione che la chiesa non scrisse i Vangeli solo perché alcuni avevano redatto dei racconti su Gesù, o per soddisfare un naturale bisogno di pubblicità e documentazione. Essa scrisse intenzionalmente, per fini suoi propri evidenziatisi a conclusione di una travagliata ricerca che riguardava il mandato a comporre l'opera ed il come comporla (6).

(6) Io non credo alla tesi, nata nei laboratori socio-religiosi della mittel-Europa, di un progressivo passaggio dalla fase orale a quella scritta, per culminare in una redazione produttiva di opere complesse. Mi sembra un voler rovesciare fenomeni moderni in epoche e sensibilità del tutto diversi; e di ignorare altresì la peculiarità del fenomeno sacro. Il papiro 7Q5 di Qumran (un testo di Marco che sarebbe anteriore al 50 d.C. sta forse per dare la dimostrazione definitiva della insostenibilità della tesi (priva di ogni testimonianza aliunde) che ipotizza una redazione «progressiva». Penso invece che la Chiesa, prendendo possesso pieno della rivelazione di Dio, comprese immediatamente che essa esigeva un completamento. Il VT esigeva il NT: la premessa esigeva la conclusione. Chi guarda con occhio di teologo a quel momento non può dimenticare che solo la coscienza di una chiamata divina poteva portare alla scritturazione di un libro sacro. Non può oggi e ancor più non poteva allora sorgere un uomo e dire: «Io faccio parlare Dio» senza sentirsi interlocutore di quel Dio e da lui investito di questo sovrumano compito. L'ispirazione, come abbiamo già chiarito, non è solo un fatto singolo, obiettivo, subito: è diffuso e continuo; ma è, innanzi tutto, una vocazione dello Spirito. La scritturazione di un libro sacro è dunque un processo che nasce e si perfeziona all'interno stesso della Rivelazione. Quanto c'è di umano ha sempre e comunque una rilevanza secondaria.

Gesù chiamò a scrivere?

Cerchiamo allora di ricostruire ipoteticamente qualche momento di questo travaglio, avvertendo il lettore che, ovviamente, è possibile solo individuare degli spunti e non certo tracciare una linea coerente di evoluzione. Forse essa, dal punto di vista umano, neppure esistette, come in un certo senso attestano le divisioni interne ed i gruppi ereticali.

Quando la Chiesa si chiese se le competeva la funzione di scrittrice, evidentemente ricordò tante Parole divine e tanti eventi profetici che si ponevano anche in apparente contraddizione fra di loro. Fu certo lo Spirito (proprio per questo promesso da Gesù) a mettere ordine ed a chiarire il contenuto della missione.

Il Maestro era certo il primo punto di riferimento. Ma egli aveva solo predicato e uguale mandato aveva commesso agli apostoli. Lo stesso termine euanghelion, che si prospettava come titolo sintetico dei libri da stilare (ne parleremo più avanti), denotava nella Bibbia dei LXX un processo meramente orale; inoltre Gesù aveva anche annunciato la distruzione del Tempio di

Gerusalemme che, metaforicamente, sembrava proprio indicare la Scrittura Sacra (VT) (7).

(7) Questo annuncio, letto in chiave fattualistica, sembrava riferito alla demolizione della costruzione erodiana; ma un occhio attento al messaggio teologico vi poteva, anzi doveva, leggere la fine della Scrittura come morta lettera, come connessione di frasi e di racconti ed alla inaugurazione di un tempo nuovo. In questo tempo, ormai presente, squarciato il velo (involucro di lino del libro) le pietre della rivelazione si sarebbero sparse nel mondo, gettate nel mare delle Genti, per formare la testata d'angolo delle Chiese di Cristo.

Ugualmente, nel rotolare della pietra dalla bocca del sepolcro, inteso metaforicamente come libro, la comunità poteva intuire il desiderio del Maestro ad una predicazione di pura oralità: se il coperchio dell'arca era stato chiuso da Dio per il tempo del diluvio (Gesù), successivamente lo Spirito, nelle vesti di mistica colomba, lo aveva riaperto per sempre. Né si poteva dimenticare che, nei suoi quaranta giorni, il Risorto aveva preferito parlare ai suoi discepoli e li aveva poi mandati nel mondo a predicare e battezzare.

Ma altri elementi attestavano in maniera del tutto opposta. Innanzi tutto lo stesso Gesù aveva proclamato che egli era venuto per adempiere la «Legge» e non per abrogarla. La Scrittura non andava quindi in alcun modo demonizzata, anche se si era trasformata in pietra di scandalo ad opera del giudaismo ed era degradata a «rubrica» e «formalità». Inoltre la parola divina del VT autenticava la figura di Mosè al quale solennemente Dio aveva affidato il compito di scrivere, cioè di fissare con strumenti umani la Rivelazione. Per di più, a mo' di archetipo, Dio in persona aveva scritto le tavole della legge. Ed infine anche Gesù aveva scritto, e proprio sulla polvere, prima di pronunciare la parola viva che assolveva dal peccato la donna adultera (Giov. 8).

Quale strada suggerì lo Spirito? Questo non è dato sapere; ma, se dagli effetti si risale alle cause, è lecito ipotizzare che la comunità si soffermò, tra l'altro, anche sui punti che seguono:

A) la Comunità si identificò con la figura di Mosè e seppe così di dovere scrivere. Mosè, egiziano incirconciso, ma anche figlio di eletti (ecco la figura del nuovo Scriba del Regno), aveva ricevuto un espresso mandato da Dio ed era in grado di portarlo a termine perché poteva guardare faccia a faccia il Signore; parallelamente la prima comunità, forte dello Spirito, si sentiva in grado di penetrare i misteri di Dio, essa che come Mosè poteva considerarsi gentile ed eletta.

B) Mosè aveva «messo per iscritto» il Pentateuco, un testo che, a differenza degli altri, aveva un respiro universale; e questa qualità era attestata proprio da quei Galilei e Samaritani (che in fondo erano Assiri) ai quali Gesù si era rivolto e dai quali aveva tratto i suoi apostoli. Il Pentateuco alludeva, col numero dei suoi libri (cinque), al patto nuziale fra Dio ed il mondo; questo numero, nella logica fondamentale della creazione, esigeva un sesto momento, perché si inaugurasse il «settimo giorno» della gioia finale. Gesù, coerentemente, si era presentato come lo Sposo divino, come il «sesto giorno». Il suo Vangelo dunque, specularmente, doveva costituire il sesto volume, sicché, finita la

Scrittura, la Rivelazione potesse confluire nel settimo giorno, il giorno delle opere non più servili ma di Vita, il giorno del Matrimonio e della eucarestia. Sotto altro profilo la Chiesa intuì che, come novello Mosè, ella avrebbe dovuto scrivere il pentateuco perfetto al quale sarebbero seguiti altri libri così come era accaduto per il VT: e non a caso, in parallelo ai libri storici e profetici, seguirono gli Atti degli Apostoli e le Epistole.

C) Il VT narrava che Mosè, nella pienezza della sua rivelazione, aveva il capo velato (e qui capo sta per “principio» divino). Da ciò la Chiesa dedusse che lo Spirito sarebbe stato il personaggio centrale del suo vangelo, ma il suo parlare sarebbe stato velato dalla figura storica di Gesù. La scelta della forma narrativa non fu dunque arbitraria, ma tendeva a «velare», costituendo quel «segreto messianico» che ha per soggetto lo Spirito e non il Gesù della storia. La Chiesa dedusse ancora che lo stesso vangelo doveva velarsi quanto alla sua divinità a somiglianza del Genesi (che pure veniva chiamato Capo-Kefalè). Ma, a differenza di quanto annunciato nel VT per il Gruppo Eletto, pauroso di salire al monte per contemplare Dio, il popolo nuovo non aveva più timore. Ciò significava che il Vangelo (di per sé velato) sarebbe stato pubblico e visibile, cosa detta nell'orecchio eppure gridata sui tetti (8).

(8) Mosè finalmente trovava la sua realizzazione nella nuova creatura, cioè nel cristiano che si fa uomo-profeta e scandaglia nello Spirito, oltre il Volto, finanche le profondità di Dio. Il Nome di Dio, assunto come «indicibile» può ora, come nel rovelto ardente di Mosè, può essere nominato. «Sia santificato il Tuo Nome» attesta che la realtà (Nome) di Dio è nel mondo e cresce in santità nell'umanità.

D) Alla luce della indefettibile parola del Verbo, espressa nel VT, diventava anche chiara la missione data da Gesù ai suoi discepoli. L'andate e predicate, che si poteva intendere come un divieto a scrivere, diventava missione a formulare un Libro del tutto speciale, scritto sulla polvere\uomo e quindi un uomo\ libro. Nella seconda storia della creazione, la Chiesa lesse la profezia che indicava il progetto da eseguire. Nella frase «Aute e biblos» che correntemente vien tradotto «Questo è il libro» (scil: della genesi), la Chiesa intese invece: «Il Libro è Voce», e comprese che l'uomo credente (Voce) era il Libro autentico. In conclusione, la Chiesa che ha sempre affermato di voler proclamare il Vangelo è la stessa che decise di scriverlo e ciò significa che essa trovò una sintesi tra le opposte indicazioni; sintesi che prevedeva un libro totalmente diverso dagli altri, capace di essere attuale in ogni tempo e latitudine. Questa sintesi è costituita proprio dall'uomo\libro, quel Vivente che, somigliando al Cristo, lo proclama mentre compie l'opera sacramentale commessa da Gesù (battezzare tutti gli uomini della terra) (9). In altre parole la Chiesa primitiva intuì che il mandato di Gesù non si esauriva nel gesto sacramentale del battezzare, ma che in questo erano compresi tutti i gesti sacramentali; ed inoltre comprese che i sacramenti rappresentavano l'altra faccia della predicazione: che quest'ultima, in quanto Viva e Vivificante, naturalmente si congiungeva con le opere dello Spirito tese a purificare l'esistenza (Ba-ptizo si può tradurre: «purificare il Ba», cioè l'esistenza).

(9) Se per il giudaismo la tradizione orale unitamente alla sua redazione scritta (ad es. il Talmud), come mero commento umano, restò sempre fuori

dall'area della Rivelazione di Dio, qualcosa di diverso avvenne per la Chiesa. Nell'atto stesso della Scritturazione dei vangeli, la Chiesa riconobbe valore rivelativo alla tradizione viva, scambiata da discepolo a discepolo in una ininterrotta serie di personali testimonianze. Il libro nuovo nato dalla Voce di Dio diffusa nel mondo (Adamo) e poi condensatosi nella struttura letteraria (VT) come sacramento del Verbo che si fa carne, andrà costruito in modo da aprirsi ad un futuro vivo, altrettanto diffuso e tuttavia coagulato. Una coagulazione che non fonda più sulla sola «lettera», ma sulla misteriosa sapienza dello Spirito che è versato nel cuore di ogni lettore che crede in Gesù.

La prima comunità intese ancora in maniera piena il nuovo valore dello Scritto riflettendo che, se attraverso l'acqua e lo Spirito avveniva la purificazione della umana realtà, ciò significava che era giusto utilizzare i mezzi umani (e forse meditò allora sullo sputo con cui Gesù aveva ridato la vista al cieco). Si poteva dunque scrivere con la polvere (immagine dell'inchiostro); si poteva far scorrere nel testo l'acqua mondana dalla umana cultura; si poteva consentire anche che essa evaporasse, lasciando una arida pagina umana, perché lo Spirito di Gesù sarebbe rimasto in ogni caso inchiodato a quel libro secondo la sua parola: «Io resterò con voi fino alla consumazione dei secoli». Al tempo stesso, come già dicevo, la Chiesa intuì che la pagina su cui andava vergato il testo era la «polvere» dell'uomo, la sua mortalità, la sua esistenza. A somiglianza di Gesù, vero uomo che opera tra gli uomini, ogni uomo poteva diventare il «libro» attivo, produttore di Vita. La teologia della Nuova Creatura, ad un tempo esistenziale e divina, trovava così la sua prima applicazione nel Vangelo, tutto mondano all'apparenza e totalmente divino nella sua essenza; tutto singolarità letteraria e tutto comunione universale di verità, tutto parola e tutto azione. In questo senso si rifletta sul come il racconto evangelico della Cena attua la trasformazione eucaristica.

La «lettera» e il Crocifisso

Il rivestimento espressivo rappresenta sempre, anche suo malgrado, un travisamento della verità che vuole esprimere; a sua volta lo scritto è come un busto intorno al vero, un esoscheletro che, se dimentica il contenuto per cui fu costruito, snatura la sua funzione e diventa la 'cosa' importante. In questo caso è lettera che uccide lo Spirito.

Se Gesù aveva condannato la 'lettera' della «Legge», come era possibile riproporre ancora questo involucro opaco che aveva ingabbiato la Parola di Dio rendendola (a dirla con Paolo) una esosa cambiale da pagare a Chi invece chiede solo amore?

La comunità sapeva che il nome del suo Maestro, nome fissato nei cieli, era «Iesous», un nome sonoro che lo qualificava Figlio della Voce (Ies o Us). La sua esistenza umana era stata un rombo potente, una continua ribellione alla gabbia dello scritto, contro cui Egli affermava: «Ma io vi dico». Ma il Grande Profeta, la Grande voce era stata crocifissa: erano state uccise insieme a Lui la Parola e la Scrittura? La Voce certamente no; ed infatti, nell'attimo del suo rinascere alla divinità, in quel momento finale (che i non credenti chiamavano morte) egli aveva gridato la sua Vita sul mondo. In Lui era stata crocifissa la

«lettera» della legge, la «cambiale» (come dice Paolo) ed i suoi discepoli si erano sentiti finalmente liberi, come autentici figli di Dio.

Nel Gesù, morto sul legno e dal legno risorto, i discepoli lessero la fine del tempo della Scrittura, della umana graficizzazione sulla tavoletta di legno (immagine del capo del Battista sulla tavoletta dello scriba); con Gesù era morta la Scrittura come parola inerte, come lettera che imprigiona lo Spirito. Nella peccaminosità della morte inflittagli, connotata dal cartiglio della croce e dalla «sindone\foglio» (fasciatagli addosso quasi rotolo del libro sul bastoncino che lo regge); nel fallimento del sepolcro \ libro, su cui qualcuno si affrettò a far rotolare una pietra a mo' di sigillo intorno al rotolo; in tutto ciò, i discepoli lessero il divieto di costruire un discorso morto. Ma c'era qualcosa di nuovo in quegli stessi punti. Gesù era risorto avvertendo così che il suo evangelista poteva prendere nelle mani il veleno di quel serpente costituito dall'involucro di umana cultura (lettera) e non restarne contaminato. Ora finalmente si poteva incarnare la Voce divina dandole una veste umana; si poteva scrivere senza più timore di restare schiavi della propria stessa opera.

La comunità meditò la resurrezione e vi lesse la vittoria sulla morta scrittura. Giunti al sepolcro, gli apostoli avevano trovato i «lini» ben ripiegati, come fogli di papiro ordinatamente messi da parte, perché servissero ad un uso nuovo, e, sulla loro apparente bianchezza, avevano letto lettere di Sangue-Fuoco, segnate da Gesù e dal suo Spirito (questo è il mistico valore della Sindone) e ad esse avevano creduto. I discepoli si rivolsero ancora al VT e scoprirono che esso confortava la loro intuizione. Lo scritto (Grafè) si presentava infatti ambivalentemente come un qualcosa di eterno e di divino (Dio scrive le Tavole della legge) e come un qualcosa che doveva essere frantumato (Mosè le distrugge); ed infine come un qualcosa che Dio riscrive su tavole nuove predisposte proprio da Mosè. Quelle tavole, di pietra profetizzavano gli uomini della eucarestia, vere pietre trasformate in figli di Abramo, in pani da mangiare (10).

(10) Sul piano della rivelazione la Comunità primitiva dovette avvertire che la scritturazione era stata profetizzata nel racconto genesiaco del cd. Giardino di Edem; con una speciale caratteristica: l'aderenza ad un mistico legno. Nella terra, cioè nella scrittura morta degli uomini, Dio aveva piantato un giardino di realtà vive, di alberi\libri le cui appendici (fogli\foglie) costituivano le pagine. Aveva inoltre sottolineato, nell'immagine dei frutti, che il prodotto di questi alberi\rotoli era qualcosa di vivo; e che esso andava assimilato come prodotto maturo, non preso a proprio libito, ma quando si offre (come il frutto da un albero) a colui che stende la mano. Nella immagine del Legno del Bene e del Male aveva inoltre mostrato quale fosse il limite del fenomeno: una lettura, ad arbitrio dell'uomo e fatta con criteri umani, avrebbe portato alla morte della Rivelazione. Quel legno è costituito solo da corteccia, cioè dall'involucro delle parole umane.

Così inteso, l'errore si riferiva precipuamente ai “chiamati” a fungere da notai di Dio nel- l'opera di unificazione di tutti i legni nell'unico «Albero della Vita», cioè nell'unico libro (intendi: il Vangelo). Nella immagine delle foglie strappate agli alberi per farsene difesa, il racconto genesiaco mostrava poi una seconda modalità del peccato: la sconessione della Rivelazione dal Legno di

Cristo; lo scompaginare i fogli del Libro; e infine il degradarli a copertura dell'uomo, cioè a legge umana di coesistenza.

La Chiesa allora intese che conclusivamente l'uomo, trovato il Legno della Vita, ne avrebbe dovuto mangiare il frutto ed assimilarsi ad esso, per diventare un uomo\libro, capace di consonare con lo Spirito che è la Vita. Quel frutto è l'eucarestia che, nello spezzare del pane, diventa criterio ultimo del senso del libro e del suo nascere, come del suo comunicarsi. In ultima analisi è l'escaton, e non il passato il punto di vista del vangelo che sorge.

Rimeditarono anche l'icona del serpente (Ofis), posto dal Mosè sul legno perché guarisse le piaghe dei serpenti della terra (umane sapienze). Esso profetizzava che la Grafè (lo scritto sulla tavoletta di legno) era equivalente alla persona di Gesù-Verbo messo sulla croce. Con occhi nuovi rilesero allora, nella loro memoria, il cartiglio posto sul palo del supplizio e scritto nelle lingue del mondo. La nuova Scrittura sarebbe stata una Sapienza universale levata in alto sulla terra.

Tutto intero l'evento della passione assumeva allora un fortissimo valore profetico: da un lato la crocifissione (un «fissare sul legno») alludeva alla scritturazione e al come essa, irrigidita con dolorosi chiodi alla tavoletta dello scriba, poteva per l'ultima volta gravare sull'uomo rendendolo un morto (Epi grafè); dall'altro, la resurrezione, animata dal soffio dello Spirito, alludeva al nuovo legno, alla canna ripiena di soffio che emette armonia di suoni.

I lini piegati, quella che era stata la sindone del morto, furono visti come un sacramento del peccato. Gesù in essi era stato legato, lui proprio che aveva comandato di sciogliere dalle bende Lazzaro perché andasse libero. Ma i discepoli ricordarono anche che, in quel giorno trionfale, Lazzaro era uscito dal sepolcro tutto bendato e tuttavia in grado di camminare. Le fasce della scritturazione mai più avrebbero avuto la capacità di infrenare la libertà del divino dialogo.

Ricordarono ancora che nel momento della morte di Gesù si era squarciato il velo del tempio (cioè la custodia di lino che avvolge e nasconde il libro della verità) perché essi sapessero che Egli stava risorgendo; che la sindone mortuaria era stata definitivamente strappata e, in quanto superata, non doveva essere raccolta e conservata. Non si tiene in serbo un segno del perpetuarsi del peccato di gelosia e di travisamento.

La comunità tornò al primo giorno della predicazione di Gesù a Nazaret e guardò, alla luce dello Spirito, quel suo gesto che parve allora insignificante: «aprire il Libro». Presero atto che, rotti i suoi sigilli, il grande Libro voleva spiegarsi su tutta la terra per consentire agli uomini di leggere direttamente in esso e attingere la sua acqua viva; che in quel giorno Egli lo aveva ripiegato non già per serrare nel nascondimento la grande rivelazione, ma per annunciare che un libro nuovo veniva all'esistenza: l'uomo\libro, il predicatore nello Spirito. Lo Spirito fece intendere che quel giorno a sedersi non fu Gesù, ma che Egli in persona, riempiendo di stupore l'assemblea, intronizzò chi accettava il Libro e si identificava con esso. Egli annunciava che chiunque poteva comprendere da solo un Libro che porta in se la chiave di lettura, una chiave ad

un tempo letteraria (linguaggio sacro) e vitale; poteva comprenderlo perché il mistero in esso contenuto è disponibile a chiunque vuole vivere, imitando il Maestro nel supremo atto di amore. Il Vangelo da costruire sarebbe stato perfettamente speculare al cristiano che scopre la sua libertà interiore, quando sa morire alle sue regole giuridiche; quando sa cantare la Vita nelle sue opere. Il libro andava dunque formulato e stampato nelle opere e nella vita di ogni cristiano.

Forse, in tanta folla di intuizioni, la Chiesa comprese di dover «comporre un Libro senza scriverlo»; un'opera che fosse Voce parlata. Così la proclamazione del Vangelo diveniva metodo di «scritturazione» e contenuto dinamico del Libro. La nuova economia reggeva sulla parola viva dello Spirito e non più sulla «lettera» che uccide. Se lo scrivere poteva essere peccato grave perché tentativo di catturare lo Spirito, lo Scriba del Regno poteva manovrare le cose antiche in una totale novità. Questi, a mio giudizio, furono i motivi teologici per cui nessuno si azzardò a scrivere, con i soli mezzi umani, quanto riguardava il Verbo incarnato in Gesù. Fare l'evangelista fu un rischio tremendo, un rischio che solo la Comunità, e non un singolo, poteva impunemente correre (11).

(11) Ciò fornisce una spiegazione sul perché solo quattro furono i vangeli dei primi tempi della Chiesa, mentre, a distanza di un mezzo secolo ne fiorirono moltissimi; ed ancora sul perché coloro che materialmente li scrissero preferirono dileguarsi in quell'ombra dalla quale la critica moderna vorrebbe stanarli.

La nuova economia esigeva infatti che il Libro Nuovo «fissasse» la persona del Maestro come realtà sempre attuale e quindi come transtorica eucarestia della Parola. Solo l'uomo poteva essere il foglio vivo su cui scrivere l'opera; poteva costituire, per dirla con parole di oggi, un Video-clip «reale», un Vangelo esposto in parole ed opere.

Oralità e Sacramenti

Dal «Grande Grido» del Cristo crocifisso, la comunità comprese che l'adempimento consumatosi in Cristo, al di là della sua dimensione fattuale, costituiva il ritorno glorioso della Voce creativa e la ripresa di una relazione rivelativa pienamente dialogale. Dio tornava a parlare senza intermediari con Adamo. Non c'era più bisogno dello scritto e della sua opacità per dare certezza e stabilità alla Rivelazione. Bastava la voce viva dell'annunciatore pronunciata con fede nella Cena, mensa della Parola, dove la Verità non è più concetto, non è più idea, ma è il corpo stesso del Cristo assimilato dall'uomo. Questo speciale pane era la nuova lettera di fuoco (come dice la Kabbalah) che dà una totale certezza, senza esigere, come tutti i rivestimenti umani, il pagamento di una qualche opacità. Il Libro del Cristo fu dunque visto come Cena che si spande nell'esistenza umana.

Tutto ciò era stato scritto nella irreformabile parola del VT; ed infatti nella scena del giardino il «To deilnon» di Gen. 3,8, tradotto con «..ascoltarono..a sera», profetizzava proprio la Voce di Gesù-Dio che si leva, dopo il rifiuto dell'uomo, nella cena della sera. «Deilnon» infatti significa anche «cena».

Il vangelo fu inteso come discorso eucaristico come voce trasformativa, voce creativa di Vita, ed i discepoli compresero che nel gesto consacratario del sacerdote si realizzava quanto Dio fece al principio (Gen. 1,1): «Dentro, attraverso il Principio, Iddio fece la Vita perfetta» (En archè epoiesen o Teos Tau On); intesero ancora che, poiché questa Vita divina era nella disponibilità dell'uomo, egli poteva finalmente considerarsi un Vivente, un essere divino. Aveva allora senso affermare che le parole del vangelo rimettono il peccato della mera esistenza.

Compresero che tutto ciò era possibile perché Dio stesso aveva accettato di entrare nella morte per trarre l'umanità al suo cospetto. Paolo sintetizza questa coscienza della Chiesa quando racchiude tutta la sua fede in due affermazioni fondamentali: che «Gesù istituì l'eucarestia»; e che «Egli era un mortale» tanto è vero che morì sulla croce.

Il Libro Nuovo sarebbe stato dunque il filo conduttore della intera eucarestia, come Voce di rivelazione, come Voce creativa, come cibo degli Dei. Forte di questa coscienza la Chiesa non ebbe più paura di Dio. Ricordò allora Mosè che guarda Dio faccia a faccia e il cui capo, viene circondato di luce, e scoprì che tutto ciò profetizzava il cristiano: in perfetta relazione dialogale col mistero dell'Infinito. Il cristiano, tenuto per mano da Cristo, poteva superare la paura (che un giorno fu degli eletti) di salire sul Monte della Rivelazione, se faceva esperienza del monte della Croce. Nella figura del Mosè profeta e scrittore, divenuto il Mosè della Pasqua che conclude ogni mistero nel pasto sacrificale della sera, la comunità vide il sacerdote, parola viva, pagina scritta da Dio, cuoco della cena che unisce Dio a tutti gli uomini della terra.

Lo schema del libro

La Chiesa ricordò a coronamento l'evento di Emmaus. In esso il nuovo annuncio per il mondo veniva proposto dal Risorto Gesù come compagnia all'uomo che va per la sua strada, come spiegazione orale ed infine come eucarestia totale. Questa doveva essere la traccia segreta del vangelo.

Saldando insieme ogni rivelazione (del VT e dell'evento Gesù), i discepoli compresero anche che esse erano strutturate in progressione (ecco l'ordine di cui parla Papia), e che ognuna di esse era in grado di rivelare tutto il mistero del dialogo fra Dio e l'uomo. Si resero allora conto che bisognava costruire un Vangelo formato da cerchi concentrici, sempre più espliciti e ricchi, iniziando e culminando negli eventi fondamentali: nascita e resurrezione. Per questa via si venne formulando lo schema del libro: inizio della rivelazione (infanzia); presenza divina esplicita, ma ancora limitata (vita profetica di Gesù); pienezza finale (passione, resurrezione e pentecoste). Specularmente, questa stessa struttura si proponeva come schema dell'evolversi vitale del cristiano (Uomo\libro) che, partendo dall'infanzia, per tappe progressive giunge a quella che Paolo chiama la "statura adulta".

<VI> La cattolicità del Vangelo

Il Vangelo tra gentili ed eretici

Ponendosi a scrivere il Vangelo la Chiesa ebbe due punti di riferimento: Dio che si rivelava e il destinatario della rivelazione, e cioè l'umanità. Il vangelo doveva essere a misura di entrambi. La Chiesa prese poi coscienza della sua stessa evoluzione e seppe di essere esistita da sempre, come Sapienza che giocava con Dio; di essere stata umanità indistinta che possedeva solo oscure rivelazioni e camminava a tentoni verso Dio, ed anche «gruppo eletto» investito da

lampi di chiarezza e titolare del VT. Giunta a perfezione nel mistero di Gesù che partecipa a tutti il suo Spirito, la Chiesa ebbe chiara coscienza di un ulteriore balzo in avanti. Essa era la comunione finale, il punto di incontro tra Gentili ed Eletti, sicché il suo parlare doveva costituire un segno adeguato di questa unità. Il Vangelo, che sarebbe stato il suo parlare, fu intuito allora come sacramento di comunione dei due fratelli divisi, come unificazione di tutta la Rivelazione, sia quella autenticata nel VT, sia quella diffusa ed opaca del mondo gentile (Mosè ed Elia nella scena della Trasfigurazione di Gesù).

Poiché il minore dei due fratelli (Giacobbe\gruppo eletto) si era impossessato della Rivelazione sulla quale vantava diritto di primogenitura il fratello maggiore (Esaù è segno delle genti); e poiché aveva svilito la sua opera (VT), riducendola a suo possesso esclusivo, ora l'artefice del NT sarebbe stato proprio Esaù, cioè i gentili. In forza del vangelo, la malintesa preferenza di Dio verso Abele (eletto) non avrebbe più oscurato il cuore di Caino (genti). Al tempo stesso però era necessario evitare che la situazione si rovesciasse e il vangelo oscurasse il VT, cioè il grande lavoro di purificazione e formulazione della Voce divina compiuto dagli eletti (Giacobbe presso Labano) (1).

(1) Il tema del contrasto tra Vangelo e Antico Testamento è molto importante, Da Marcione ad oggi c'è sempre stato infatti chi esalta l'uno e demonizza l'altro, quasi non fossero opera e presenza dell'Unico Verbo di Dio, Questo dissidio fu composto seguendo la logica della distinzione\unificazione descritta in forma archetipale nel racconto della creazione, Venne allora riaffermato il VT come pienezza espressiva dell'unico Verbo, recuperando i guasti di un egoismo religioso che aveva escluso l'umanità dal Dialogo e suscitato un sentimento di ripulsa verso chi aveva nascosto la Ricchezza. Questa situazione non doveva più ripetersi.

La Chiesa, nel prendere atto del ripiegamento su se stesso del «Gruppo eletto» (cfr. Paolo), lo superò mediante lo Spirito di comunione; recuperò la fede del mondo e la costituì come conclusione al VT e ad ogni altra rivelazione fatta da Dio all'umanità (2).

(2) Detto Gruppo (giova sottolinearlo) comprendeva ogni aderente alla religione mosaica e, fra questi, gli studiosi della congrega che faceva capo a Gerusalemme (che avevano tenuto divisi i libri e li aveva appesantiti o finanche sostituiti con i propri commenti), e quelli che facevano capo ad Alessandria (che avevano compiuto un passo avanti costituendo un corpus unitario: LXX), La dinamica «gruppo eletto» «gentili» si nasconde anche nelle cifre numeriche dei testi: al cinque del Pentateuco (cinque secoli di «silenzio») dovevano aggiungersi i quattro vangeli perché fosse completo il tempo necessario alla nascita del Verbo incarnato.

Questo operare della primitiva comunità reimpostò il problema della Rivelazione. Su questo punto ho più volte denunciato un sotterraneo equivoco che serpeggia nella coscienza cristiana, ed ho denunciato che si teme di affrontarlo, dal momento che ogni tentativo di chiarificazione viene subito travisato e condannato da chi ha interesse al permanere dello status quo. Mi riferisco in pratica alla «proprietà» del VT che, secondo un sentire corrente, è patrimonio degli «ebrei», e che invece appartiene a tutto il mondo. Come ho più volte ripetuto, l'autentico Mosaismo biblico è una fede universale e non può identificarsi, sic et simpliciter con una religione e tanto meno con una etnia.

Ora intendo riproporre la questione sul piano strettamente teologico e, dall'evento Vangelo, trarre alcune conseguenze. Il punto è questo: se i Vangeli sono opera dei Greci, la questione della titolarità del VT va reimpostata radicalmente sul piano teologico. Il passato (VT) trova infatti senso nel suo futuro (Vg). Premesso che la relazione fra Sacra Scrittura e Gentili è poco o niente studiata, da chi si lascia ipnotizzare dalla valenza giudaica, suggerisco di riflettere che la «universalità» del vangelo (momento finale) non può non essere una qualità anche del VT col quale forma un corpo inscindibile. Il VT dunque appartiene egualmente ai gentili ed agli eletti, perché è libro dell'umanità; e, davanti a Dio, non vi sono titolari e concessionari esclusivi dello stesso (3).

(3) La struttura del VT offre una prova evidente di questa affermazione. Padre Dante sintetizza il tutto nel verso che io intendo riferito proprio alla Scrittura: «Tanto "gentile" e tanto "honestà": par è».

In forza di questa coscienza, i cristiani gentili (autori\destinatari del vangelo) seppero di aver sempre posseduto il VT da figli e non da sopravvenuti conquistatori di un patrimonio appartenente esclusivamente ai fedeli mosaici di questa o quella congrega; unica l'umanità e uno il Libro perché unico lo Spirito. Possedendo lo Spirito (quello stesso che è presente nel VT), i Gentili (considerati «poveri», ma da sempre «ricchi» di tutta l'esperienza rivelativa del VT) si accorsero di essere in grado di scrivere per tutti il libro conclusivo. I Vg nascono infatti dai Gentili, ma quali figli di quella Maria (Chiesa) che aveva generato il Verbo di Dio già incarnatosi nelle parole del VT.

Sedutasi sulla cattedra di Mosè l'umanità scrisse autonomamente il suo Testamento (vedi il primo debitore della parabola del Fattore infedele) e lo offrì all'altro fratello. Se l'immotivato orgoglio degli eletti (di quelli cioè che ebbero in sorte di compilare la prima parte del Libro) fu umiliato (Magnificat), per questa investitura universale, nessuno dei due fratelli poté vantarsi privilegiato.

La scelta della lingua greca fu, come vedremo, un segno di questa coscienza della Chiesa; e, anche sotto questo profilo, si scopre che la scritturazione dei vangeli non fu opera privata (ancorché ispirata) di singoli evangelisti «eletti» (ed occasionalmente greci), della cui opera la Chiesa si appropriò. La scritturazione fu un atto ecclesiale diretto, autonomo e responsabile, al quale tutti parteciparono; i vangeli nacquero dal *sensus fidei* della mistica Maria costituita indistintamente da tutti i suoi figli, quali fratelli del primogenito Gesù (vedi le parole di Gesù crocifisso a Maria e al discepolo «che Egli amava»).

Vangelo e Gesù storico

Un secondo problema si poneva alla comunità primitiva e cioè come presentare la figura del Cristo: se cioè descriverlo nei suoi connotati storici, etnici e geografici, o annunciare, in queste stesse vicende, lo Spirito del Risorto.

La Chiesa sapeva che, in quanto diretto al mondo, come testimone di una fede universale, il vangelo doveva essere un libro cattolico e per ciò stesso l'Amen conclusivo delle rivelazioni divine fatte alle genti e nascostamente presenti nella Scrittura. Il Vg doveva essere tale da soddisfare anche colui che sperimentava lo Spirito nella sua rivelazione particolare, non importa se ancora inquinata. Quel mondo, che come dice Paolo avanzava a «tentoni» verso Dio, avrebbe avuto nelle mani il Vangelo e doveva sentirlo come «cosa sua», cogliendo in esso l'eco di quanto già ascoltato da Dio.

Tutto ciò suggeriva una prima soluzione: destoricizzare l'evento Gesù, perché il dato cronachistico non ne offuscasse l'immagine di Salvatore universale. Paolo dirà, a tal proposito, che egli ha interesse allo Spirito e non al Gesù della carne. Ma su un punto la Chiesa non poteva transigere, e cioè affermare che Gesù fu un uomo che era Dio. Come sintesi di queste due esigenze, il Vg nacque allora come un'opera che, pur affermando la storicità del Cristo quale ineliminabile punto fermo (incarnazione), non si legava a nessuna terra, a nessun popolo o religione, neanche (direi: tanto meno) a quella giudaica. Ben consci di questo, gli evangelisti centrarono allora la loro opera non su genealogie e riferimenti storico/geografici, ma sulla Resurrezione, o meglio, su quello Spirito di Gesù che nei Sinottici è il soggetto attivo della incarnazione in Maria (4).

(4) La Chiesa comprese che andava costruito un Vg che non imitasse ad es. il Levitico, inteso come compendio di riti. Io credo che si è poco meditato sulla totale assenza nel vangelo di qualsiasi ritualismo, morale articolata o normazione istituzionale. Ed ugualmente è stata sottovalutata l'eccessiva semplificazione dei passi della istituzione della eucarestia. Leggendo nella mia ottica, tutto ciò costituisce apertura universalistica che prescinde dalle contingenti teologie, ma guarda al cuore dell'uomo. Il generale e unico precetto dell'amore, insieme alla semplice ed universale liturgia della Cena, rappresentano le braccia aperte a chiunque voglia accostarsi.

La controprova di quanto affermo sta proprio nella storia della Chiesa che, per aver spesso presentato il Vg attraverso la mediazione di un VT considerato libro storico e codice religioso, si è talvolta isolata dal mondo ed ha interrotto il dialogo con esso.

Al tempo stesso, sul piano stilistico, gli evangelisti badarono a che le storie narrate nei Vg assumessero una speciale connotazione stilistica che le distinguesse da quelle riportate nel VT. L'adesione al vangelo non doveva essere condizionata o mediata in alcun modo dalla accettazione di una ascendenza etnica. Perciò, Gesù fu narrato come figlio di una ignota Maria e non del blasonato Giuseppe. Sempre muovendosi in questa ottica ecumenica, la Chiesa si liberò dalla mera storicità e da ogni tentazione di esclusivismo. Fece

allora uso, tra l'altro, di un genere letterario che chiamerei a spirale. Esso è agli antipodi del sistema rettilineo della diacronia storica o narrativa. Per dirla con altra immagine costruì un depliant composto di singoli fogli (pericopi) che, saldati insieme, costituivano, ma solo in superficie, una narrazione continua, una consequenzialità narrativa o storica. Scrisse così con ordine teologico non obbedendo ad una progressione meramente cronachistica (5).

(5) Chi conosce questa struttura è in grado, leggendo, di non cadere nella trappola della storia con le sue difficoltà ed i connessi orgogli etnici o di classe; si può inserire in un tema teologico sempre attuale coerente ed unitario; può cogliere, come oggetto del testo, un dialogo rivelativo universale e per ogni tempo; può liberamente invertire i tempi storici, svuotare le consequenzialità logiche e così contemplare, cerchio dopo cerchio, un identico mistero sempre meglio determinato. Ciò gli consente di entrare pienamente nella totalità della Rivelazione anche da un punto solo del vangelo (microcosmo), e spaziare indefinitamente, di gloria in gloria, approfondendo la totalità del Libro (macrocosmo).

Non a caso la struttura della Divina Commedia (opera di teologia) si muove per gironi e implica anche un capovolgimento. La struttura dell'opera sembra manifestare una antropologia a tre livelli: quello individuale (inferno); quello personale (purgatorio) e quello spirituale (Paradiso).

La Chiesa intuì che non doveva più esistere un prima ed un dopo capaci di dividere per tempi e latitudini, in quanto Dio era stato, da sempre ed egualmente, Padre di tutti, pur chiamando singolarmente (e quindi uno prima e l'altro dopo) i suoi due figli (i più avanzati e la massa); era stato da sempre un Rivelatore di Se stesso, ed ora voleva raccogliere nella sua Chiesa le parole sparse dell'unico dialogo.

Vangelo e rivelazioni gentili

Oltre a presentare teologicamente la figura del Gesù storico, la chiesa comprese di dover prendere posizione sui libri sacri appartenenti ad altre religioni. A leggere il discorso di Paolo agli Ateniesi (cfr. Atti 17), il problema fu vivo sin dall'inizio e venne risolto nello stesso Spirito che ha guidato il Vaticano II a redigere la Dichiarazione «Nostra Aetate». Io credo che la Chiesa dei primi tempi prese subito atto del progetto di Dio di unificare i Legni\Libri di Edem (non un giardino, ma una grande biblioteca) in un unico Legno \ libro, quello della Vita. Ella seppe di dover costruire una conclusione, una rilegatura comprensiva di ogni rivelazione del mondo; ed un sommario che ordinasse e sistemasse quelle già autenticate dal VT. Questo Amen era il vangelo; esso doveva far tutt'uno col VT (rivelazioni autenticate), senza però tralasciare le altre che Dio aveva sparso nel mondo.

Non dimentichi il lettore che anche i gentili avevano i loro Vati ed i loro libri sacri (per i greci si pensi ad es. a Omero, Cleante, Pitagora, Esiodo o Platone). Ad essi, io credo, si riferiva Gesù quando univa alla Legge mosaica i Profeti, figli dell'umanità, e con essi dialogava nella icona di Elia nell'ora della Trasfigurazione. Il Maestro era stato chiaro quando aveva impedito che si fermasse il cd. Esorcista/Straniero; non aveva condannato, anzi aveva esaltato,

la fede dei gentili; il suo Spirito poi era andato direttamente nella casa di Cornelio. Il Vangelo dunque doveva costituire la Rivelazione totale, essere il libro totalizzante di Dio, capace di entrare in dialogo con tutti in modo tale da rispettare ogni coscienza religiosa, e costituire un invito a colloquiare in termini di fede e non di religione. Lo esigevo l'unicità del Verbo (6).

(6) Che senso avrebbe oggi la confrontazione con le altre religioni, se non sussistesse questo intimo e fontale legame? Proprio per averlo sottovalutato, il Vg è stato "imposto", monoliticamente come diktat e non come dialogo, ai non credenti. È stata proprio questa predicazione del Vg a rendere problematico il suo rapportarsi ad un VT inteso come l'epopea di una etnia e come un discorso diretto solo ad alcuni privilegiati.

Che fare allora? Abolire quanto esisteva e riscrivere tutto da capo? Oppure comporre qualcosa che fosse, ad un tempo, compimento ed inizio dell'opera precedente, così come il termine «Archè» (principio) profetizzava nel racconto dei fiumi genesiaci? La Chiesa optò per questa seconda soluzione e costituì il Vg come sintesi teologica dell'amore dialogante di Dio col mondo (questo tema è del tutto negletto); ed ancora come principio ermeneutico, come chiave del VT (7).

(7) La strada imboccata dalla Chiesa era stata indicata chiaramente dal Maestro. Il Risorto che aveva accompagnato i discepoli di Emmaus durante la Via oscura della sera, aveva riletto per essi la Scrittura; aveva poi continuato la sua catechesi sul VT nei quaranta giorni successivi alla sua resurrezione. Il misterioso passo di Atti 1,3 «..durante i quaranta giorni era apparso loro e aveva parlato delle cose del Regno di Dio» allude a questo specialissimo momento di ispirazione nel quale il VT viene tutto intero recuperato in una ottica nuova: quella della Chiesa universale. La Chiesa intuì di essere, essa proprio, quei quaranta giorni e comprese anche che l'insegnamento andava offerto in forma specialissima. Lo Spirito di Gesù non aveva suggerito una dottrina esoterica affidata a pochi ed in contrasto col mandato a «predicare sui tetti»; non prevedeva un che di nascosto laddove Egli aveva garantito che ogni cosa sarebbe stata messa in piena luce. Né aveva consentito ai suoi discepoli di «far cadere fuoco» su chi lo rifiutava, o considerare nemici quelli che non erano schierati con lui. Aveva insegnato invece che chi non era contro di Lui doveva considerarsi suo adepto.

La comunità attinse così dal grande «fiume» del VT, alla luce dello Spirito che cominciava ad operare, e che (Atti 1,4-8) era stato promesso in aiuto a tutti, senza distinzioni. Ma avvertì al tempo stesso di dover compiere una scelta visibile ed inequivoca di «universalità». Fece sua allora la Bibbia dei Greci (LXX) col suo speciale metalinguaggio, sicché i vangeli nacquero collegati alla cultura ed alla fede dei gentili già rifluite nei LXX e nello speciale linguaggio col quale essi avevano scritto. Fu chiaro che non era possibile costituire l'unità della Rivelazione con due lingue diverse (Semita e greca) (8).

(8) Si riflette poco a questo profilo, in quanto schiavi di una concezione socio-culturale che ragiona in categorie letterarie di «originale» e «traduzione». Non si avverte così che la Bibbia non è sommatoria di testi che vanno scandagliati con le regole della filologia, ma un libro unitario. Ciò implica che,

se anche venisse oggi alla luce un Matteo aramaico, esso potrebbe essere messo solo in collegamento con la Bibbia semita, ma non pure con quella greca. Né potrebbe tout court collegarsi con gli altri tre evangeli scritti in greco.

La scelta, strettamente teologica, implicitamente predicò il mistero dell'unico Verbo diffuso nell'umanità. Per la mediazione della LXX, l'antica Scrittura e la nuova rivelazione furono così intese non come opposte «collezioni» di libri (una esistente e l'altra da comporre), ma come distinzione \ unità di momenti diversi di un unico dialogo dell'umanità con Dio.

Ma si poneva un ulteriore problema e cioè quello della molteplicità dei libri del VT che sembravano quasi attestare una mancanza di unità del rivelato. L'universale rivelazione dell'unico Dio si era infatti naturalmente espressa in una pluralità di libri sacri; la redazione del Vangelo costituì l'occasione per affrontare e risolvere l'antitesi unità \ pluralità.

La Chiesa avrebbe potuto appiattire la pluralità dei libri del VT mediante una loro riedizione purgata, sistematica e «polarizzata» in modo da costituire come un proemio al Vangelo stesso. Se non operò in questo modo fu evidentemente perché la pluralità di libri sacramentasse le mille voci di Dio nel mondo; ma al tempo stesso fece pure qualcosa nella direzione dell'unità. Nel vangelo era stata annunciata la «parola» che costituiva «il senso delle Scritture» (Emmaus); ora essa andava testimoniata nell'esperienza ecclesiale. La comunità operò allora in un modo a prima vista del tutto formale ed estrinseco alla sostanza dei libri: essa stabilì un «canone» di tutta la Rivelazione.

Quando sia stato formulato l'elenco autoritativo dei libri del VT (cioè il Canone) non è dato sapere, ma si può presumere che il problema, come dicevo, fu posto già alle origini. Di qui il mio speciale apprezzamento per questa operazione che, nel graduare ordinatamente i libri, ne attestava implicitamente l'unità nella pluralità, e costituiva l'insieme di essi (VT) come «gemello» del «gemello» Vangelo. Sem e Iafet si incontravano e rendevano presente il mistico Cam.

L'identificazione dei singoli tomi, all'interno dell'unità del Libro, restituiva al «Grande Mantello» una ordinata ed uniforme trama, chiudendo per sempre il discorso sulla preminenza di questo o quel volume (es. il Pentateuco). Ciò equivaleva ad affermare un principio che produceva effetti anche al di fuori della Scrittura. Se infatti in qualsiasi punto della Scrittura si può toccare la pienezza della rivelazione; e se il Vangelo, quale sacramento, si esprime conclusivamente in ogni uomo che si fa «orecchio e voce» di Dio (Ies o Us e Ies ous), per ciò stesso ogni privilegio personale, locale, di casta, di sapere, di religione non ha più senso.

Il Canone, diventando teologicamente la metafora stessa del unico Vangelo, garantiva che per vie plurime e diverse si può raggiungere la pienezza del dialogo con Dio; l'unità Canone \ Vangelo funge infatti da garante, direi quasi da trasduttore universale di qualsiasi povero linguaggio individuale che cerca di aprirsi a Dio. Inoltre, se il Canone, come documento visibile, è circoscritto a

limitare ed unificare i libri del VT, a sua volta il Vangelo, nella sua consistenza spirituale di «zampogna» (Sumfonia), rappresenta il Canone spirituale di tutte le scritture sacre del mondo. La comunione unitiva espressa dall'unico soffio e dall'unica pelle dell'Agnello (da esso gonfiata e resa viva), attesta l'unità delle scritture sacre dell'umanità perché, seppure diverse di tonalità, esse sono sempre espressione dell'unico soffio dello Spirito.

Vangelo e linguaggio delle opere

Il perfetto collegamento del Vangelo alla intera umanità fu definitivamente attestato dalla Chiesa mediante la sua collocazione nella nuova liturgia eucaristica. La destinazione liturgica dei vangeli è un fatto che connota in maniera decisiva la cattolicità della nuova religione e dei suoi libri. Gli apostoli, mandati da Gesù ad annunziare, avevano compreso che la rivelazione, sia orale che scritta, doveva sempre essere Voce viva. La Chiesa, celebrando la Cena eucaristica, si rese conto che essa proprio costituiva la modalità ed il luogo della Nuova voce, del crepitio della fiamma dello Spirito (Ioane). I ministri, operando in persona di Cristo, diventavano, come il mistico Cam, autentici uomini/libro capaci di parlare a tutti nella lingua universale delle opere.

I vangeli divennero così parte di un evento sempre attuale e cioè l'eucarestia. La natura reale e sacramentale della vicenda eucaristica (intesa quest'ultima nel suo senso pregnante, come un darsi perché tutto Viva), era la soluzione finale al problema di rendere lo scritto Voce viva ed universale, udibile da uomini di ogni razza e religione (9).

(9) Questo annuncio è contenuto nel canto dell'Alleluia (Alla El Ui Ia – Allela-Ui-Ia) che afferma: «Una voce diversa, o Dio, ad opera del Figlio» e «Una Voce scambievole, ad opera del Figlio». Esso celebra la novità e il carattere comune della Voce (Ia).

Si attuava così, precipuamente nella Cena, un radicale cambiamento del concetto stesso di profezia. Quest'ultima, da fatto individuale e da prodotto del singolo eletto (sicché diventava occasione di esclusivismo), si configurava come dialogo universale nelle opere dell'esistenza. Il Vg inteso come «un fatto» (cioè cena ed impegno esistenziale) diventava patrimonio di ogni ascoltatore di buona volontà e non solo del singolo eletto che sa ed annuncia. In forza del gesto sacramentale, esso risultava Voce sempre viva che, nei bisogni e nella coscienza degli uditori, trova continuamente il materiale attuale del suo esporsi (Omelia); e che, nel gesto dell'offerta di sé, acquista la forza del linguaggio pentecostale capace di tradurre ogni autentica esperienza di fede, nell'unica e perfetta fede del Cristo.

La lettura del Vangelo

Il valore della universalità del Vg fu affermato dalla Chiesa anche attraverso la sua speciale «lettura». Non è privo di significato il fatto che la prima grande scuola esegetica, e cioè quella di Alessandria, fu «greca» e «spirituale».

Il Vg fu voluto come un libro delle genti e per le genti; libro cioè di Esaù, fratello maggiore frodato della sua primogenitura, ma al quale Giacobbe ora restituisce il VT (famiglia e ricchezze offerte allo Jabboc), chiamandolo suo «Signore». Ciò risultava ora possibile perché -come abbiamo accennato -la rivelazione specifica e puntuale del Verbo (profezia) si era perfezionata, (attraverso l'evento Cristo), in quella diretta universale dello Spirito: Tutti sono Profeti di Dio.

Come Gesù, Verbo incarnato morto e risorto, completava nella sua persona l'incontro di Dio col mondo e riassumeva in se ogni precedente forma di contatto, così il Vangelo, quale sua incarnazione, costituiva il compimento del VT. Equivalente alla persona di Gesù, il Vangelo partecipa del suo Spirito. E, come lo Spirito di Gesù è dono fatto a tutti gli uomini ed è presenza viva e vificante di Dio per l'eternità, così il Vangelo è universale e capace di aderire ad ogni lettore, a qualsiasi latitudine di spazio e tempo egli appartenga. Proprio perché ricco di questi due momenti del Cristo, il Vg univa in sé contenuto storico e potenza dello Spirito Santo. La Chiesa privilegiò questo secondo momento operando una lettura Spirituale e cercando i «Misteri» nascosti oltre la storia, cosciente che il mistero è universale attualità per qualsiasi uomo. L'aver battuto questa strada costituisce il vanto della Scuola di Alessandria.

L'attesa messianica nell'ecumene

Continuando nella nostra ipotetica ricostruzione degli eventi che portarono alla formazione dei vangeli, uno spazio va dedicato al problema del messianesimo del quale già abbiamo fatto cenno. Meditando sul libro che bisognava scrivere, la Chiesa ripensò alla attesa di un Messia di Dio, cioè di un grande intermediario, di una voce di mezzo (Messa/Ia).

L'attesa messianica era certo compresa nell'area della religione biblica, attestata quanto meno dalle Profezie. Volendone fare un tema del vangelo, essa andava autenticata, egli agiografi intercalarono i loro testi con l'espressione: «...ciò avvenne..secondo le Scritture». Ma, al tempo di Augusto, l'attesa di un Signore era, come dicevo, un fenomeno presente in tutta l'ecumene.

Se dunque l'attesa costituiva un dato ap problematico nel mondo religioso dell'antichità, la specificità storica di Gesù, come messia sofferente, necessitava la diretta testimonianza di quel gruppo giudaico che aveva assistito ai suoi eventi luttuosi. Questi ultimi, come eventi storici, erano men che insignificanti, ma, dal punto di vista teologico, eccedevano il mero livello esistenziale (la Resurrezione non è un mero fatto); avevano perciò bisogno di testimoni che fossero insieme oculari e credenti. Scrivere il vangelo equivaleva allora a dare un senso specifico alla presenza nella Chiesa dei Giudei convertiti (i testimoni); questo fatto costituiva un delicatissimo problema specie in ordine alla responsabilità storica della morte di Cristo. La scritturazione della passione costituì sicuramente un momento di scandalo per i Giudei convertiti e per gli stessi greci chiamati alla fede. Per i primi (e se ne trova l'eco nella storia dolente dei traditori Giuda e Simone) rappresentò l'umiliazione degli sconfitti; per i secondi una opacità che sembrava distruggere la pienezza sorridente del primo annuncio di salvezza e sembrava mostrare un volto nero e luttuoso della Grazia. Proprio su questo punto la Chiesa primitiva dovette molto soffrire,

pressata da un giudaismo che cercava di recuperare posizioni di prestigio e rinnegare la Croce, e da un mondo greco che rifiutava la Passione in quanto imposta come un duro fardello sulla fede.

Il problema dovette pesare non poco laddove la conversione non aveva cancellato nei giudei convertiti le tracce di una logica di «popolo unico-speciale» implicante una responsabilità collettiva per la morte del Salvatore. In quanto associati a Simone il rinnegatore ed a Giuda il traditore (Simone e Giuda sono i nomi delle due tribù che formavano il regno di Giuda), e proprio perché si sentivano i soli chiamati, essi con grande difficoltà potevano ammettere di essere stati implicati nella morte del Messia, o di non averlo riconosciuto. In altre parole, la dura esperienza della croce diventava fonte di equivoci, proprio in quanto l'evento luttuoso di Gesù veniva spogliato della sua dimensione tipica ed universale. Il forte senso della propria specialità, erroneamente vissuta in chiave etnica, induceva i palestinesi di Gerusalemme a personalizzare e rendere «cronachistico» l'evento Gesù; ma, più il palestinese si spogliava dei panni dell'uomo di religione e vestiva quelli del giudeo (cioè di membro di una specifica società politica) e più, da icona letteraria di un mistero concernente l'umanità intera, egli si trasformava in uccisore materiale del Messia. Da questo pedaggio storico nasce il senso negativo dell'espressione «Perfidi Giudei».

Quanto al senso da dare agli eventi, la soluzione fu individuata dalla Chiesa nella resurrezione di Gesù; questa, rappresentando un fatto storico (pur se collocato nella storia) invitava a leggere nelle stesse coordinate la crocefissione. Quanto poi ai soggetti, la soluzione fu trovata nella totale novità scaturente dalla adesione al Cristo, la quale costituisce Creature nuove senza un passato, buono o cattivo che sia. Il dono dello Spirito, automaticamente ed indipendentemente dallo status sociale, affermava la dignità ineliminabile di ogni essere umano. Una fede questa che svuotava di senso sia la struttura del mondo antico fondato su rapporti di forza, sia la struttura della religione giudaica fondata su una specialissima elezione divina; sia infine ogni collegamento fattuale con la morte del Messia. Forti di questa fede, i vangeli, invece di coprire con un velo misericordioso il tradimento di Pietro, lo narrarono con dovizia di particolari, ben sapendo che l'uomo, schiavo o libero, in forza della totale adesione al Cristo, diventava suo liberto. Paolo, un Simone che diventa pietra di fede, il persecutore che audacemente passa sull'altra sponda, senza alcun legame col passato, è la sagoma tipica della nuova economia. Come Pietro, Paolo è l'uomo nuovo che non è stato mai «Saulo» sicché può dire di sentirsi estraneo a greci ed a giudei; dal passato egli trae solo una indicazione profetica, e cioè abbandonare a sé gli eletti renitenti ad una riconciliazione e predicare Cristo (nella sua situazione di crocifisso) proprio fra quelle genti alle quali si impedì il contatto salvifico col Maestro. Forte di questa coscienza di fede, la prima comunità scrisse un Vangelo che, mentre annunciava il Cristo sofferente, lo celebrava come Signore glorioso in quanto il Risorto equivaleva al Crocifisso; un vangelo che non intendeva in alcun modo giudicare o condannare, ma solo invitare a sostituirsi ai «deicidi» (chiunque essi fossero) perché il Tradito fosse Trådito alle genti del mondo (10).

(10) Questa soluzione se è chiara a livello teologico perché fondata sul fatto della Resurrezione testimoniato dagli apostoli (e ovviamente negata dai

giudei), non è ancora altrettanto pacifica nella predicazione quotidiana; né risulta acquisita, nella sua paradossale solarità, alla psicologia e prassi della fede. Ancora oggi purtroppo la passione sopravanza ed annulla, in molti, resurrezione e pentecoste dello Spirito.

Dove trovare il nome del libro?

Le riflessioni che precedono ci aiutano ad entrare in una nuova questione e cioè la scelta del nome da dare al libro. In breve anticipo che, a mio giudizio, esso nacque proprio dalla duplice qualità del Cristo: glorioso e sofferente, uomo delle genti ed eletto per adozione.

Come sia nato il nome «vangelo» non è dato sapere analizzando la questione con gli strumenti della storiografia. Al tempo stesso il fatto che esso sia stato sempre assunto aproblematicamente fa pensare ad un retroterra chiaro a tutti. Questo retroterra non può essere se non la Scrittura stessa e l'evento centrale della vita di Gesù costituito dalla sua morte e resurrezione (croce). Perciò il termine da usare doveva per un verso essere antico, cioè già detto da Dio nel VT, ed al tempo stesso qualcosa di nuovo che annunciasse ad un tempo il sofferente ed il risorto. Era infatti questa e non altra l'esperienza dei «Sauli» che avevano contemplato la scena del Golgota. Era questa l'esperienza che non doveva andare perduta e che i Greci dovevano apprendere per capire appieno il senso dell'opera di Colui che ad essi si era presentato come Signore glorioso, come Salvatore del Mondo. I greci dovevano cogliere nel «Sorridente volto della Gloria del Padre» (come essi chiamavano il Salvatore) Colui che era , morto in croce (11).

(11) Che questa identificazione divenne subito chiara, lo attesta la preghiera vespertina dei greci i quali, proprio di fronte al sole che tramonta, celebravano «il sorridente volto della gloria del Padre».

La ricerca nel VT di un «nome» adeguato per l'opera da attuare, con i suoi risvolti di morte e di gloria, si orientò presumibilmente verso i libri che descrivevano la formazione del regno di Israele; ed in particolare a quel punto in cui viene narrato che questo regno si costituisce nel dolore prima, e nella gioia poi. Il termine doveva in qualche modo trovarsi nella storia di Davide e di Salomone in quei momenti dove si attua una singolare mescolanza tra gioia somma della regalità e lutto e dolore di morte. Il libro che bisognava scrivere avrebbe infatti ineluttabilmente ruotato intorno ad un punto centrale: la passione e la morte del grande profeta. Un fatto che si pone, ambivalentemente, come causa di dolore e di gioia; un fatto che costituisce una vittoria che ha il volto della sconfitta e della morte; un evento che fa soffrire il popolo in mezzo al quale si è verificato (12).

(12) Per rendersi conto di tutto ciò, è sufficiente leggere l'annunciazione lucana. Gabriele non è certo un messaggero fraudolento che promette gloria e nasconde la Croce. Egli parla per parole velate per chi ha orecchi per intendere: il trono di Gesù sarà quello di Davide sofferente nella sua ricerca del Regno; solo dopo, nella dimensione dello Spirito, Egli siederà in eterno nella pace di Salomone.

Il suggerimento del VT

Cercando un luogo della Scrittura dove tutto questo fosse annunciato profeticamente, la scelta cadde su alcune parole (euaggelia, euaggelizo) strettamente legate fra di loro ed usate principalmente in alcuni contesti che, pur diversi fra loro per epoca e personaggi, risultavano tuttavia perfettamente omogenei nella sostanza teologica.

In particolare io credo (ne parleremo tra poco) che furono esaminati il I e il II libro di Samuele e il «1 Re» e il «1 Cronache». In questi libri era presente un complesso unitario di termini ruotanti sul tema dell'annuncio che soddisfacevano tutti gli elementi che avevano caratterizzato l'evento Cristo. Detto complesso comprendeva:

- il termine «Euagghelion» usato tre volte e sempre al plurale (II Sam. 4,10 ; 18,22-25);

- la parola femminile «Euagghelia» (II Sam. 7,9);

- ed infine il connesso verbo «Euagghelizo», presente più di una volta anche in altri punti della Scrittura.

Queste parole rispondevano perfettamente allo scopo, ed in esse la comunità delle origini vide l'annuncio profetico di quanto ora si veniva attuando. I racconti che ruotano intorno a queste parole esprimevano articolatamente, seppure sotto il velo della metafora, il cammino da seguire. Divennero così la «regola operandi» stabilita da Dio per la sua Chiesa, in quanto perfettamente speculari a quanto andava fatto.

La parola sostantiva, reperita in queste pagine, consentiva di risolvere anche il secondo problema e cioè che il «nome» fosse ad un tempo vecchio e nuovo. Il VT suggeriva un «Ta euagghelia» che era un neutro plurale e rimandava ad una molteplicità di rivelazioni. La Chiesa comprese che sarebbe bastato volgerlo al singolare «Euagghelion», per farlo diventare una cosa nuova e un chiaro segno di «unità», rimandando in tal modo alla persona di Colui che la realizzava.

La teologia dei termini

La domanda che ora ci porremo riguarda il significato di questi termini e, per dare una adeguata risposta, conviene richiamare concetti già espressi. Un dato incontrovertibile è l'esistenza di quattro vangeli in greco. Ma, per quella fissità ipnotica che orienta lo studioso della Scrittura verso il mondo giudaico piuttosto che verso quello greco, anche il significato dei vocaboli greci del Vangelo viene stranamente dedotto da un esame dei paralleli aramaici od ebraici. Ciò che io considero un fatto evidente, e cioè la scritturazione in greco dei Vangeli e la loro direzione verso un pubblico greco, non riesce a convincere gli studiosi a cercare innanzi tutto in questa direzione; ad esaminare cioè da greci uno scritto greco, destinato a greci (13).

(13) Io credo che quando la Chiesa adottò particolari vocaboli, lo fece innanzi tutto in riferimento alla Rivelazione di Dio contenuta nella Scrittura dei LXX; ma, al tempo stesso, tenne conto degli ascoltatori sprovveduti del mondo gentile ai cui orecchi l'annuncio doveva suonare comprensibile e accattivante. Una sintesi non tanto difficile in una Ecumene fortemente omogenea sul piano religioso. In altre parole la lezione della Pentecoste non passò senza dar frutto di metodo in chiave «cattolica».

Ricordo ancora che ordinariamente la parola \fonema diventa «termine», con un significato infungibile, solo quando cade nelle mani dei grammatici o viene usata dai tecnici. Nel linguaggio corrente, essa risulta invece una miniera di riferimenti perché chi ascolta è influenzato da tutti i potenziali rimandi (14).

(14) Ascoltando ad esempio una frase del tipo: «sacrificio divino di Cristo», un napoletano, da buon greco, intende anche «di vino» sicché riflette che questo sacrificio ha una dimensione eucaristica.

Ciò posto, il primo senso da dare alla parola Vangelo (per citare la più importante) è certamente quello «corrente» in quel tempo; in secondo luogo, gli si può riferire quello «esistente» nell'intero patrimonio di tutta la lingua greca; in terzo luogo, quello deducibile da un esame approfondito del termine inteso come parte di un glossario ecclesiale; in quarto luogo, quello ricavabile mediante la suddivisione in radici significative ed assunto convenzionalmente dal gruppo (15).

(15) Quanto al terzo di questi momenti, il Fonema, se riferito alla Scrittura (LXX), assume ob relationem una speciale valenza teologica, sicché, ad es. il «sollevarsi» di «Anistemi» diventa convenzionalmente un «risorgere». Inoltre, nell'articolato comporsi dei radicali in essa presenti, quelli che sembravano dei termini dal significato univoco, diventano delle vere e proprie «parole composte», dei «contenitori» di sensi diversi. Così, ad es. «Plousios» (che vale: «ricco») scomposto in «Plou sios» dice «Il Dio che va sulle acque». Si viene allora a formare uno speciale glossario ecclesiastico, la cui ignoranza rende molto difficile l'acquisizione del senso di molti passi evangelici. In conclusione: l'analisi dei termini (ora ci fermeremo sul vocabolo «Vangelo» e su quelli ad esso connessi) mostrerà quanta ricchezza profetica era ad essi legata; e mostrerà ancora come la Chiesa, meditando sugli stessi, seppe sin dall'inizio che cosa Dio chiedeva di fare e come il tutto andava fatto.

Cominciamo col dire che sul significato del termine «Euagghelion» (che in prima approssimazione può indicare «un buon annuncio») si è molto discusso; così, a fronte delle pochissime fonti attendibili (che non siano tardive o interne alla Chiesa), sono tantissime le tesi degli storici. Queste ultime, accavallandosi fra di loro, insieme a chiarezze, continuano a generare anche tanta confusione. Per questo motivo preferisco sempre rifarmi alle fonti di prima mano, evitando quel falso «monolitismo» di facciata che rende odioso a molti la storiografia cristiana,

Ma, per il momento, lasciamo la parola agli storici. In ordine all'uso del nostro termine, alcuni di essi (con vari e variabili argomenti) sostengono che, nei primi tempi della Chiesa, esso indicava la sola predicazione orale degli

apostoli. Dal II secolo in poi sarebbe stato riferito alle opere scritte. Per conto mio lascio la questione così come la trovo; cercherò piuttosto di capire in quale modo il nostro termine entrò e si fissò nell'uso ecclesiale. Ciò che per me conta non è la sequenza diacronica, ma la valenza teologica del nome, cioè il significato di fede, pratico, rivelativo, assunto all'interno del complesso delle verità professate e della prassi della comunità cristiana. Così acquisito, il termine «vangelo» può infatti fornire al lettore di oggi un messaggio di rivelazione. Voglio solo richiamare l'attenzione del lettore su un fatto che ho già messo in luce e cioè che il vangelo non è stato mai «uno scritto», ma sempre uno «scritto proclamato». Penso dunque che, proprio quando la materialità del testo prese il sopravvento sulla sua oralità, il nostro termine si ridusse ad indicare il mero libro (16).

(16) Diamo ora una mappa dei termini nel NT. Il termine «Euagghelion» è usato poche volte nei Vangeli, mentre è frequente nel Corpus Paolino. Sottolineo questo fatto per accentuare, nell'analisi che stiamo compiendo, la parte intimamente legata alle Genti e quindi alla predicazione di Paolo. Più precisamente: in Mc. il sostantivo «Euagghelion» è usato 8 volte; in Mt. 4 volte; in Lc. manca del tutto; in Atti 2 volte; in Pietro ed Apocalisse 1 volta; in Paolo 60 volte. Ricorderò ancora che il nostro termine, nella quasi totalità dei casi, è unito all'articolo neutro «To» (manca in Gal. 1,6; Rom. 1,1 e 15,29; II Cor. 11,4; Apoc. 14,6; e forse in I Pet. 4,17). È possibile considerarlo quindi anche come forma aggettivale. In greco infatti esiste l'aggettivo «Euagghelioson» che significava «di buon annuncio». La forma verbale è assente solo in Marco. La forma «Euagghelistes» (evangelista) inesistente nella LXX è presente solo in Atti, Efesini e II Tim. una 1 sola volta. Tutta la famiglia dei vocaboli manca in Giovanni; correlato al grande uso che invece ne fa Paolo, questo fatto costituisce un argomento importante per qualificare l'appartenenza del IV vangelo all'area giudaica. Il termine «Euagghelia» manca nei Vangeli.

Un tentativo di ricostruzione

Immaginiamo ora di trasferirci in una adunanza della prima Chiesa che sta discutendo del se e come scrivere un Libro conclusivo della rivelazione e che siano presenti Pietro e Paolo. Possiamo ipotizzare che naturalmente le domande si intendono rivolte a Dio, e che le risposte vengono dedotte dalla Sua Rivelazione (Scrittura), dal intuito della fede e dalla predicazione dei due apostoli. Diamo per scontato che si sia scelto di scrivere una conclusione della Rivelazione, di usare una lingua parlata che tutti possono comprendere (greco), che il punto di riferimento sia la Bibbia dei LXX. Superate queste premesse, nasce il problema del nome cioè di una espressione che dica la natura intrinseca dell'opera, la sua sostanza teologica e costituisca quindi la prima rivelazione per colui che vi si accosta (17).

(17) In questo senso, rileggendo sommariamente i titoli dei libri del NT, credo di poter affermare che essi eccedono la mera indicazione di destinatari, oggetto etc.

Ovviamente la risposta andrà cercata nella stessa Parola di Dio, tenendo conto che il nome dovrà essere già noto a tutti (parte cioè della rivelazione universale), parli al cuore ed alla mente di chi ascolta, ed annunci

intuitivamente la Grazia che Paolo ha predicato. Inoltre, avendo l'assemblea scelto di scrivere in greco (per le ragioni che già abbiamo ipotizzato) ed avendo individuato nel mondo dell'ecumene il luogo della predicazione, questa scelta di cattolicità implica alcuni fattori di cui si dovrà tenere conto.

In particolare, la rivelazione di Dio al mondo gentile nelle molteplici religioni, ha prodotto nomi diversi; ma, da ultimo, il Dio rivelato ha assunto l'unica e sintetica forma gloriosa del Risorto, di colui che si presenta come il Salvatore del mondo. Dunque il termine da scegliere dovrà indicare questa gioia e questa salvezza, dovrà dire che la Vita si è con lui inaugurata nella totalità della esistenza umana. Per parte sua Pietro racconta però di un Crocifisso, di una passione dolorosa alla quale fa seguito la resurrezione e quindi la Signoria sul mondo. E tutto ciò non va perduto. Il termine da scegliere, per poter esprimere sinteticamente la duplice realtà del Cristo, quella goduta dal greco e quella sofferta dal giudeo, deve annunciare la gioia ed il lutto.

Cosciente di queste esigenze, la comunità verificò se il vocabolo, considerato nella lingua e cultura greca e inquadrato nei passi della Scrittura, offriva un compendio della funzione del Cristo e quindi del suo Vangelo.

Il termine «euaggelia»

Possiamo ricostruire questa indagine, fidando che i testi che sono nelle nostre mani erano anche in quelle dei primi cristiani. E cominciamo con il termine «Euaggelia».

Nel corrente linguaggio greco il vocabolo femminile «Euaggelia» non sembra usato. Oltre ai LXX i lessici citano solo Giuseppe Flavio; ciò significa che il valore del termine nel VT è tutto da scoprire. Per dare soluzione al quesito, mi servirò allora del metodo che io chiamo «delle parole composte», cercando cioè di determinare il significato che il termine poteva avere nel glossario della Chiesa primitiva. Come attesta il Cratilo di Platone, il mondo greco era ben allenato a cogliere i possibili sensi nascosti nelle parole e rilevabili attraverso una diversa compitazione dei fonemi. Presumo che pure il nostro vocabolo, prima di essere usato, fu certamente verificato anche in questa direzione (18).

(18) Questa mia certezza nasce dall'aver trovato esempi di «parole composte» nella iconografia lapidaria dei primi cristiani. Un piccolissimo esempio: «Anapauson» (riposa!) com- ~: pitato come «Ana Pa Us On» permette di leggere: «o Signore, Padre, Figlio, Essenza Vivente» rivelando una insospettata valenza trinitaria.

Naturalmente qui ipotizzo una operazione che nelle mani di uomini di madre lingua greca e di grande cultura dovette essere qualcosa di molto raffinato; la mia indagine è certo di più basso profilo. Ciò premesso, considerando che «Aggos» indica un contenitore di liquidi e solidi; che «El» rimanda ad «Elohim» che è un Nome di Dio (si guardi la grafia dei nomi teoforici); che «Ia» equivale a «Voce», si può compitare «Eu agghe El Ia» e comprendere «I buoni calici della Voce di Dio». Il termine alluderebbe allora,

sia attraverso l'icona del calice (che rimanda alla persona), sia attraverso il dato fonetico (voce), alla predicazione (cfr. «Epagghelia»); una predicazione connotata da una oralità connessa alla persona, quasi fosse proprio l'uomo in quanto tale la nuova dimensione dell'annuncio al mondo.

Indubbiamente la ricerca della Chiesa fu volta anche al VT. Nei LXX, il termine «Euagghelia» (femminile) viene usato in II Sam. 18,20 ed ancora in 18,27 e sembra connotare qualcosa di positivo. È usata ancora in II Re 7,9 dove si racconta la vittoria ottenuta da Dio sugli Aramei che stanno assediando la città di Samaria. Si tratta di un passo per certi versi molto oscuro (19) che, letto in termini teologici, offre una notevole quantità di spunti profetici. La scena è la seguente: l'esercito del re di Aram sta assediando la città di Samaria e l'ha costretta ad una terribile carestia. Eliseo afferma che a distanza di un sol giorno l'abbondanza regnerà nella città. Qualcuno lo deride, e di rimando il profeta gli vaticina che vedrà sì il miracolo, ma non ne godrà. Nella notte Dio spaventa i soldati aramei, facendo loro sentire il rumore di un grande esercito in marcia e quelli fuggono lasciando dietro di sé tutto il loro accampamento, animali compresi.

(19) Ricorderò, ad esempio, la decisione di uccidere Eliseo che non trova alcuna giustificazione. Si pensi ancora a quel gesto di antropofagia (mangiare i bambini) che rimanda a Giuseppe Flavio (guerra giudaica) e a Tertulliano (apologia) e sembra adombrare un sacrificio eucaristico.

Bambino (Pais) sta infatti per Servo. Anche il vangelo di Luca parla di un «Bambino fasciato e messo in una mangiatoia» evidentemente per essere mangiato.

Intervengono a questo punto quattro lebbrosi che vivono alla porta della città. Essi riflettono che entrare in città significherebbe morire di fame, e perciò si orientano al campo arameo dove sperano di trovare miglior sorte. Qui giunti, scoprono che è stato abbandonato. Saccheggiano allora una prima ed una seconda tenda, nascondendone il bottino; si saziano di cibo e poi, improvvisamente, hanno un ripensamento. Considerano che la notizia merita di essere diffusa e che è giusto che anche i cittadini di Samaria si godano quel bottino di cui non debbono essere gelosi possessori. Questa notizia sarà la «Euagghelia» che porteranno al re di Samaria.

Il re, ricevuta la «buona notizia» ha però paura e, solo dopo una serie di precauzioni, esce fuori ed insieme al popolo saccheggia il campo Arameo, realizzando così la profezia di Eliseo. Colui che non aveva creduto, come era stato vaticinato, resta schiacciato sotto la porta della città: ha visto, ma non ha goduto della vittoria. La comunità primitiva, leggendo il passo in chiave teologica, dando alle sagome letterarie il giusto rivestimento, ne intese evidentemente la profezia in ordine al libro da comporre. In particolare rivestì la sagoma letteraria degli Aramei dei panni del Gruppo Eletto possessore della ricchezza della Rivelazione (promessa gratuitamente da Dio a tutto il mondo, così come annuncia Eliseo). Questa identificazione derivava dalla stessa Scrittura che qualifica gli ebrei (nome che viene usato per la prima volta nel racconto di Giuseppe) come Aramei, cioè Siriani (Deut. 26,5) e forse abitanti di Ebla.

Nello spavento dei soldati la comunità vide la paura «della Folla» che domina i Sommi sacerdoti e gli scribi, quando si confrontano con Gesù. Un popolo nuovo sta per soppiantare il vecchio e Dio mette il terrore in quelli che avevano monopolizzato la sua ricchezza; allora essi, come un giorno abbandoneranno il Cristo sulla croce, lasciano la Scrittura (il Verbo) e ad essa si può gratuitamente accedere.

Samaria, a sua volta, alludeva alla porta delle genti in quanto posta fra la Giudea e quella Galilea che il profeta chiama proprio «delle Genti». Leggendo teologicamente la Chiesa colse così nella scena il momento iniziale della sua propagazione cattolica.

Nella sagoma letteraria di «Colui che non crede» la comunità intravvide Simone e Giuda e specialmente quest'ultimo che, come eponimo della sua tribù, vedrà sì la salvezza, ma non ne potrà godere. A questa pagina probabilmente si ispirò il vangelo di Luca descrivendo la figura di Simeone nel tempio.

Nella sagoma letteraria dei lebbrosi che siedono alla porta della città cioè vicino al Cristo porta, la Chiesa individuò quei «Lazzari» che avevano trovato il coraggio di varcare la strettoia ed entrare nella Città per annunciarvi la Vita. Inoltre questa quadruplicata sagoma sul limitare di Samaria ricordava la figura di Saul e dei suoi tre figli uccisi (1 +3); ricordava qualcosa che sembra sfaldarsi; qualcosa che viene «giudicato» da chi crede di essere stato costituito giudice da Dio (alla Porta della città si celebravano i giudizi). Annunciava infine un tempo di fame della Rivelazione; un tempo in cui l'uomo cerca a tentoni e paga a caro prezzo per sfamare la sua anima.

In un contesto che appariva in partenza del tutto negativo e fallimentare, la Chiesa lesse la profezia sui quattro evangelisti; essi, lebbrosi nella forma, morti nella lettera umana, giudicati dal mondo, eppure capaci di portare la grande notizia. È impressionante come questa situazione venga ripresa da Paolo quando (II Cor. 4,7-12) descrive i primi annunciatori del mistero di Gesù morto e risorto.

I quattro evangelisti lebbrosi sono la chiave che apre alla grande ricchezza divina e bisognerà ascoltarli superando ogni remora ed ogni paura. Ma prima di realizzare questa apertura verso il prossimo, gli annunciatori (uomini \ vangelo) devono superare una prova. Essi infatti avranno occasione (come i Sauli e gli Apolli) di saccheggiare qualche tenda della Scrittura e saranno tentati di nascondere per sé il bottino. Commetteranno allora lo stesso errore degli eletti. Se invece si lasceranno guidare dalla vitalità di quella ricchezza, si costituiranno annuncio vivo, orale, immotivato, senza testimonianza di potenza. Da lebbrosi potranno sedersi alla cena della ricchezza che Dio ha messo a disposizione del mondo.

I vangeli non porteranno con sé prove irrefutabili della loro ricchezza: i lebbrosi lasciano sul posto i cavalli, gli oggetti preziosi e il cibo. La loro testimonianza sarà scarna, a prima vista incredibile, tale però da realizzare la libertà dell'interlocutore, provocando in lui una reazione o di fiducia o di rifiuto pauroso ed egoistico. La Chiesa intuì che non doveva affidarsi alle

dimostrazioni, alle prove storiche, alla violenza degli argomenti e che era sufficiente annunciare con la stessa insolente limpidezza di Eliseo, fidando nella «debolezza dello Spirito».

La meditazione del passo del VT avvertiva ancora che i vangeli dovevano recuperare l'intera ricchezza del VT, quella abbandonata per paura dagli Aramei; dovevano realizzare quanto profetizzato nel libro dell'Esodo, quando il Popolo, allontanandosi dall'Egitto, si impadronì di tutta la rivelazione divina piovuta in quella terra per effetto della mistica presenza di Giuseppe. I vangeli dovevano rappresentare la collazione di ogni verità sparsa dalla misericordia di Dio nel mondo. I Vangeli diventeranno annunciatori della grande verità di Dio non appena si impadroniranno di «due tende» del campo arameo e cioè, fuor di metafora, del Genesi e dell'Esodo, libro l'uno dell'umanità e l'altro degli eletti. Per ciò stesso essi non saranno gelosi custodi del bottino, ma annunciatori al mondo (Samaria) della ricchezza a disposizione di tutti. Chi a tutto ciò non crede resterà giudicato «sotto la Porta/Cristo»; vedrà, ma non ne godrà, così come aveva annunciato il profeta Eliseo. Meditando, la Chiesa primitiva capì che bisognava annunciare oralmente e per iscritto {ricchezze Aramee = Scrittura}; e che, prima di annunciare, bisognava saziarsi del tesoro degli Aramei (discendenti di Abramo). I vangeli sarebbero stati la mensa totale della rivelazione imbandita da uomini sazi di Dio. Proprio in quanto forti di questa sapienza, io credo che i primi cristiani avvertirono l'immensità del compito di scrivere il libro e di farsi essi stessi libro; ed intesero che solo una ispirazione di Dio poteva sostenere la loro debolezza di «mezzi\morti». I Vangeli sono l'opera immane che solo la mistica Eva, e cioè la Chiesa, poteva avere il coraggio di affrontare seguendo la profezia del VT (20).

(20) Per questi motivi mi rifiuto di ammettere scritti privati e ipotizzare (perché anche questa è solo una ipotesi) «Detti del Signore», «Storie della passione» o «Raccolte di parabole»; né so credere che un Marco, un Luca, un Matteo o un Giovanni abbiano potuto pensare di far parlare Dio, costruendogli con «taglio e cucito» una veste di Arlecchino.

Il verbo «euagghelizo»

Il verbo «Euagghelizo» ripete a sua volta i significati profetici di cui ho detto. Esso appariva poi particolarmente centrato, in quanto correntemente usato nell'Ecumene per annunciare un Uomo divino il cui arrivo avrebbe arrecato gioia. La Chiesa sapeva che la parola «vangelo» era in grado di evocare nei greci una serie di utili referenti e un massa di immagini ottimistiche; avrebbe quindi ben assolto il suo compito consistente nell'annunciare che la promessa felicità si stava attuando senza ombre e dolori di morte. L'uso liturgico del gioioso canto alleluatico non deve essere estraneo a questa speciale valenza del nostro termine (21).

(21) Che questo verbo ed il connesso sostantivo fossero usati nel tempo di Gesù per indicare in forma di oracolo le opere del divino imperatore, (cioè del «Salvatore» come veniva chiamato), lo si ricava fra l'altro da una iscrizione (Iscrizione di Priene 105,40) che celebra la nascita di Augusto come inizio di una salvezza.

Provandoci ora a ricostruire la meditazione della Chiesa sul VT, possiamo dire che essa incontrò il termine «Euaggelizo» oltre che nei racconti della uccisione di Amfiboste e di Assalonne, di cui diremo tra poco, anche in altri punti.

In I Sam. 31,9 (e nel passo parallelo di I Cron. 10,9) il buon annuncio riguarda la morte di Saul e dei suoi tre figli. Va notato che a Saul viene spiccata la testa, un gesto molto significativo se rapportato al sacrificio degli uccelli del Levitico e al fatto che la parola «Kefalè» (in greco «testa») veniva usata anche per indicare il libro del piano di Dio e cioè il Genesi. In Sam. 1,20 Davide si lamenta della morte di Saul e di Gionata e dichiara che non bisogna dare questa «buona novella» ad Ascalona e a Gat. In I Re 1,42 il verbo descrive l'annuncio ad Adonia, fratello di Salomone, della elezione a re di quest'ultimo da parte del padre Davide. Adonia ha paura di questa notizia in quanto, secondo il costume dell'epoca si aspetta che il fratello lo mandi ad uccidere per eliminare, alla spiccia, ogni possibile pretesa al trono. Per difendersi da questo pericolo, egli si abbraccia ai corni dell'altare. Salomone gli promette vita se non lo tradirà; ma Adonia tradisce e Salomone lo fa uccidere.

Una storia che sta tra l'insignificante e l'orribile; e che tuttavia, se le sagome si rivestono adeguatamente, mostra un notevole spessore profetico. Essa annunciava alla comunità primitiva che, quando sarebbe venuto il regno dello Spirito (Salomone) che succede a quello del Re sofferente (Gesù), allora il gruppo degli eletti (Adonia) lo avrebbe considerato un avvertimento della sua prossima fine. Ma, così pensando, sarebbe caduto in un grave errore. Una soluzione infatti è stata prevista da Dio: accettare di legarsi intimamente ai suoi altari.

La Chiesa, conscia di essere il Regno dello Spirito, intese di dover offrire al Gruppo Eletto il ruolo sacerdotale. Il vangelo sarebbe stato dunque una ricchezza spartita fra Genti ed Eletti, a patto che questi ultimi avessero abbandonato la superbia della Parola posseduta; fossero diventati da minacciosi Sauli, mansueti Paoli; si fossero offerti (questo il senso ottimistico di ogni morte biblica) oltre che come sacerdoti, anche come vittime sacrificali. Il racconto profetizzava così un Annuncio di regalità mista a paura, tradimento e morte.

Omettendo di analizzare gli altri punti (Salmi e Profeti) in cui il verbo viene usato, ricordo solo che Luca (4,16-21) fa proclamare a Gesù, nella assemblea di Nazaret, quel passo di Isaia (61) che individua il Messia in colui che porta il «lieto annuncio. (Euaggelizo). Gesù non si limita a ripeterlo, egli si identifica con questo speciale «Euaggelion», facendosi sia oggetto di predicazione, sia contenuto del premio. Il Vangelo dunque si potrà, in qualche modo, assimilare con la persona stessa di Gesù.

Il termine «euaggelion»

Passiamo ora al termine «euaggelion», verificandone l'uso al di fuori della Bibbia. Esso non compare in Filone; Giuseppe Flavio usa «E Euaggelia» (assente nel NT), «to euaggelion» e «ta euaggelia». Quanto al suo significato, si può dire che il sostantivo neutro «Euaggelion» indicava

qualcosa di materiale e cioè tutto ciò che viene offerto per ricompensare chi si fa portatore di una buona notizia. Equivale quindi alla mancia che si è soliti dare nei nostri paesi in questi casi. Indicava inoltre il sacrificio che per lo stesso motivo si offre in ringraziamento alla divinità. Per intenderci, la candela votiva potrebbe chiamarsi «Euagghelion» in quanto simbolizza l'offerta in olocausto di se stesso (22).

(22) Forse, quando Paolo afferma di far tutto per il vangelo, intende dire che egli fa ogni cosa per ottenere il premio che è previsto per coloro che portano la buona novella.

I

Il sostantivo «Euagghelion» indica inoltre quell'annuncio di cosa buona, di cosa che reca gioia, in grazia della quale si viene ricompensati e ci si arricchisce: l'annuncio è dunque esso stesso una remunerazione.

Passiamo ora al versante biblico. Come già abbiamo detto, la Chiesa lesse con attenzione i libri storici cercando il nome del suo libro; noi ci proveremo a ipotizzare la sua meditazione.

Il termine «Euagghelion» viene usato per la prima volta nel racconto dell'ascesa al trono di Davide ed in particolare laddove si narra dell'impresa di Baana e Recab (II Samuele cap. 4). I due capi beniaminiti, già alle dipendenze di Saul (anch'egli della tribù di Beniamino), uccidono a tradimento il figlio di Saul Menfiboste (la bibbia giudaica lo chiama Isbaal) entrando di soppiatto nella sua casa verso il mezzogiorno. Approfittando del fatto che la portinaia, mondando il grano, si è addormentata, essi arrivano fin nella camera da letto del giovane re e lo uccidono nel sonno. Quando portano la testa del re a Davide, credendo così di offrirgli qualcosa di molto gradito (essi pensano di aver eliminato l'ostacolo principale alla conquista del regno), Davide reagisce (II Sam. 4,10) dicendo: «Io feci uccidere colui che mi portò la notizia (Euagghelion) della morte di Saul; ora morirete anche voi».

Da questo testo, la comunità poté intendere che annunciare la morte del Re «secondo gli uomini» (Saul è un re umano perché chiesto e voluto dal popolo) costituisce un «Vangelo». Il libro da redigere narrerà dunque la morte di chi fu umanamente considerato il «Re dei Giudei». Intese anche che a questo annuncio era legato uno strano destino: chi lo reca incontra la morte. Comprese allora che il vangelo sarebbe stato un libro connesso intrinsecamente al sacrificio eucaristico, laddove colui che annuncia si fa egli stesso vittima. Un'eco di questa sensibilità si può cogliere in Paolo quando dice «Noi siamo ogni giorno messi a morte, noi che annunciamo il vangelo».

Il termine viene usato una seconda volta quando (II Sam. cap. 18) si racconta la morte di Assalonne. Qui Davide attende notizie dello scontro fra il figlio, che gli si è ribellato, e Gioab, suo comandante, che è uscito a combatterlo. Giungono due messaggeri: il primo gli annuncia la vittoria, ed il secondo che Assalonne è stato ucciso (appeso ad un albero).

Cosa ricavare da questo racconto? Esso profetizzava che il vangelo sarebbe stato un annuncio della morte del «Figlio del Re» (Gruppo eletto) e quindi occasione di dolore. Davide infatti dà sfogo al suo soffrire e grida per la morte del figlio. Ma indicava anche un futuro operativo per il Libro della conclusione: attraverso lo Spirito i credenti avrebbero assunto il volto stesso del Re (risorto). Ed infatti Gioab riprende Davide e gli chiede di confortare l'esercito perché questo, da vittorioso che era, si sente ora trattato come l'autore di un grande disastro. Il testo è molto bello e le parole che Gioab dice a Davide «Tu ami i tuoi nemici» ne fanno l'icona di Cristo che piange su Gerusalemme. Davide esce allora sulla Porta (un gesto fortemente simbolico) e l'esercito lo può vedere. Egli dice: «Oracolo: il Re siede nella porta». Una profezia -come a me sembra -della Presenza di Dio nel suo Cristo, risorto dopo la notte di doglie; un avvertimento che sta per cominciare un tempo di Vita e di giudizio, considerando che «presso la porta» della città si amministrava la giustizia.

La scena illuminava anche i rapporti che intercorrono fra il Risorto ed il Popolo eletto: colui che si affaccia alla Porta è lo Spirito di Gesù, cioè colui che lo ha generato in Maria e quindi può dirsi suo «padre», come Davide rispetto ad Assalonne. Il testo infatti continua dicendo che «il popolo, da seroo (Pas) si allontanò, portando su di se l' aspetto del Re». Espressione questa che ricorda Paolo quando si autoproclama (I Cor. 4,9) «Teatron», cioè mimo di Cristo crocifisso. Questa ultima frase, nella bibbia ebraica è sostituita da un'altra espressione: «Gli israeliti erano invece andati via ciascuno nella sua casa» che profetizza un tempo nel quale gli eletti si faranno sacerdoti nelle Chiese gentili.

Altri sensi di «euagghelion» Ma sarebbe far torto ai greci se ci fermassimo a cogliere il significato del termine solo in base all'uso che se ne faceva nel linguaggio corrente. Proveremo perciò a scanderlo in varie maniere. Esso, se inteso come «Eu-agghel-ion» può tradursi: «Unico annuncio corretto» in riferimento non solo alla verità del contenuto, ma anche alla capacità di porsi come valido strumento di interpretazione del VT. Può anche intendersi: «Annuncio corretto dell'Unico» con riferimento sia al Popolo sacerdotale (Unico) che si fa ministro della Parola, sia a Dio stesso, quell'Unico che si manifesta come Trinità in Gesù e nello Spirito. Scandito come «Eu-agghelios» può dire: «La buona arca del Leone», chiarendo che il Vg è la vera Arca dell'alleanza tra Dio e Giuda, qui indicato col suo simbolo biblico e cioè il «Leone». Scandito ancora in «Eua-agghelion» consente di intendere: «Annuncio di Eva», oppure «Eva annuncia».

L'annuncio di Eva

Quanto a quest'ultima lettura aggiungerò che il termine «Eua» può a sua volta intendersi come «Eu-A» che vale: «Il buon Principio» e rimandare al Cristo come «Archè» cioè «principio». Ricorderò ancora che due dei quattro vangeli cominciano con la parola «Archè». Inoltre, poiché il termine «Eva» rimanda sia alla progenitrice peccatrice, sia alla mistica Maria, cioè alla Chiesa, il termine Evangelo, secondo la lettura datane, può intendersi come l'annuncio che la Chiesa sta operando per l'uomo; oppure, più genericamente, che essa «viene», «si instaura». E poiché Eva è la mistica Donna genesiaca, icona della Rivelazione di Dio, il vangelo viene qui individuato come la

primitiva e fondamentale rivelazione, come quel «Boetos» (grande voce di aiuto) che viene offerto direttamente da Dio ad Adamo. Per questa strada si può aggiungere che l'instaurarsi della Comunione (che sostanzia la Chiesa) diventa così il «Buon annuncio», sicché il termine si completa nelle sue due scansioni significative. Per far in qualche modo apparire questa più pregnante e ricca connessione anche nella lingua italiana, sarebbe utile sostituire «Evangelo» a «Vangelo».

Non si fermò certo qui la meditazione della comunità primitiva. Nel suo «incontro» (ne abbiamo una traccia nel cd. Concilio di Gerusalemme) dopo essere giunti alla individuazione del «Nome», i fedeli probabilmente cercarono anche di dimostrare la verità della intuizione che li guidava a leggere, nel nome suggerito dal VT, quello di «Eva» sposa di Adamo. Risalendo allora a ritroso nella Scrittura, l'attenzione dei primi cristiani si appuntò sul passo del libro della Genesi laddove si narra la presentazione della Donna all'uomo. Quello era certamente «un», se non proprio «il» momento decisivo della creazione. All'affermazione pronunciata da Dio in quella occasione: «Non è bene che l'uomo sia solo», la Chiesa comprese che bisognava riconoscere un valore costitutivo e assiomatico.

Non c'erano dubbi; essa costituiva la prima vera affermazione di un principio di moralità pronunciata direttamente da Dio creatore; in un contesto irripetibile come è quello della creazione ad una umanità colta nella sua totalità (Adamo). Da questa espressione, madre di ogni moralità, gli eletti del mosaismo avevano dedotto la necessità del matrimonio e conseguentemente della prole; Gesù vi aveva connesso la Chiesa come comunione che lega indipendentemente dal vincolo obiettivo e immotivato del sangue. «Koinè onia» è infatti la comunione che si acquista mediante il proprio servire.

L'Eva-angelo, come annuncio della mistica Eva, che risolve la morte della solitudine, costituisce la autentica presentazione all'uomo della «comunione del gruppo» generatrice di vita: «Dove, nel Nome di Lui, si riuniscono gli uomini, Egli è in mezzo a loro». Nell'Eva-angelo viene svelata la parola che Dio disse sulla solitudine dell'uomo. Formulando il vangelo e proclamandolo, si attua la costruzione e la presentazione all'umanità (Adamo) della Regina (Basileia), vestita degli ori della rivelazione (Ofir) (23).

(23) In questa stessa ottica sarà utile ora rivedere -spero con gli stessi occhi «cattolici» dei primi padri -il significato di un altro termine (pienamente femminile) che si lega intimamente col nome «Evangelo». Mi riferisco al termine «Basileia» che, con singolare protervia, seguendo una visione giudaica, si continua a tradurre col maschile «Regno», mentre potrebbe con egual diritto rendersi con i femminili «Regina», con chiaro riferimento alla Chiesa; e con «Regalità» che rimanda alla Struttura comunione della famiglia di Dio. Annoto che la qualità «maschile» o «femminile» di un termine non è un dato insignificante nello speciale linguaggio biblico. Quest'ultimo infatti è impregnato di simbolismo, sicché attraverso ogni elemento del discorso è in grado di alludere a specifiche situazioni teologiche.

Ricorderò, quanto al nostro caso, che il femminile indica per sua natura la pluralità (il lettore pensi alla icona di una donna incinta che può dire di se «Io»

e «Noi»), mentre il maschile esprime una situazione di singolarità. In questo senso il maschio indica il gruppo degli eletti come «unico popolo» e la femmina indica le Genti nella loro pluralità. Ne consegue che tradurre «Basileia» con la parola maschile «regno» significa orientarsi verso la singolarità e quindi verso la persona singola dell'eletto; laddove la traduzione con il termine «regalità» esprime ed esalta direttamente la comunione del gruppo. Inoltre, la parola «Regina» consente di riferirsi intuitivamente alla Chiesa come oggetto primo della rivelazione. L'Evangelo può considerarsi in conclusione l'annuncio che la Chiesa fa di se stessa, come comunione degli uomini nel Corpo di Cristo.

In questa ottica le formule usate dagli scrittori sacri assumono un significato molto articolato e vivo. Ed infatti, la formula «Bastleta tou Teon» (regno di Dio) intesa come «Regina di Dio» diventa una miniera, per ora ancora poco sfruttata, di teologia mariana. Inoltre, se viene tradotta come «comunione di Dio», permette di cogliere intuitivamente il vincolo spirituale che lega i cristiani fra di loro. L'insieme dei due significati apre interessanti prospettive sulla teologia delle relazioni fra Maria\ Chiesa e lo Spirito Santo. Se poi l'espressione «Basileia Tonouranon» (regno dei cieli) viene compitata come «Basileia ton Ou ra anon» essa permette di individuare, in questa icona, la Chiesa dei gentili convertiti perché dice: «regina/comunione di coloro allora privi di Nous, cioè di sapienza divina»

<VII> Vangelo e Vangeli

Contraddizioni e difficoltà

Proveremo ora a rileggere in senso teologico i problemi che riguardano il numero dei vangeli e la loro specialissima struttura ed a chiederci perché vi sono tre vangeli sinottici (Mt., Mc., Lc.) e un isolato Giovanni. Fa problema infatti che una chiesa unitaria abbia prodotto non uno, ma quattro Vangeli; che una chiesa, avente un'unica tradizione storica e di fede, abbia consentito non poche divergenze all'interno dei suoi libri sacri (1).

(1) A questo proposito ricorderò che mi sembra poco credibile che i vangeli siano nati singolarmente e separatamente e così siano stati predicati. Il mio convincimento va riferito alla struttura unitaria e non certo acefala della Chiesa nascente (apostolicità); una chiesa che, neppure era sorta, e già si riuniva in concilio a Gerusalemme (Atti 15). Passi per i sinottici, che sono più o meno conformi, sicché i lettori di uno di essi potevano in qualche modo concordare con i lettori di un altro; ma non è pensabile che discepoli di Giovanni si dovessero sentire estranei ai discepoli di Luca, di Matteo o di Marco, proprio in forza del libro che doveva sancire l'unità di tutti i credenti in Cristo. Né giova tirare in ballo le eresie come sintomo di pluralismo nei primi tempi della Chiesa. Pur ammettendo che nei primi tempi pullulavano le 'eresie', (spogliando questo termine della sua carica giudiziale, si potrebbe più ottimisticamente pensare ad una molteplicità di sensibilità nel cogliere il nuovo verbo religioso), sta di fatto che l'eresia implica anche un centro magisteriale che le identifica ed emargina o le riconduce alla unità della fede. Ciò che mi riesce difficile da ammettere è la contemporanea esistenza di un centro

magisteriale e di una non concordanza dei testi sacri, sui quali si reggevano letture eretiche del messaggio di Gesù.

Una prima domanda che viene naturale al credente riguarda proprio il numero dei Vangeli. Perché sono quattro e solo quattro? Non si può rispondere, come ad esempio per i pianeti o per i continenti, che i vangeli sono quattro perché sono quattro. Questo tipo di risposta vale per fatti obiettivi e non per opere che dipendono o possono dipendere dalla scelta umana. In qualche modo, nello scriverli o nell'autenticarli, la Chiesa operò una scelta ed essa va teologicamente identificata e compresa come un vero e proprio messaggio teologico.

A complicare il quesito sta il fatto che neppure si tratta di vangeli del tutto diversi fra di loro; i tre sinottici infatti sono quasi fotocopie l'uno dell'altro e differiscono nettamente da Giovanni. Ne si può pensare che la chiesa non intervenne in alcun modo a provocare o convalidare questa strana situazione. A ciò va aggiunto un altro dato e cioè i cd. vangeli apocrifi. Mentre il primo secolo, che pur conosceva bene e da vicino l'evento Cristo, ha editato solo quattro evangeli, il secondo e terzo secolo sono stati meno avari e ne hanno prodotti moltissimi. Sono gli apocrifi che la Chiesa non ha accettato fra i suoi libri sacri, dimostrando con ciò di svolgere una attenta opera di controllo.

Un secondo fatto singolare è costituito da una contraddizione esistente nella tradizione della chiesa. In pratica essa, mentre ne accettava quattro, affermava che il vangelo era unico (II Cor. 11,4). D'altra parte, solo con l'apologista Giustino, nato all'inizio del II secolo (Apologia 1, 66-67), si comincia a parlare di quattro evangeli. Vien da chiedersi perché mai la Chiesa, che sembrava tendere alla unificazione, non cominciò almeno ad eliminare Marco il cui materiale è quasi per intero riportato in Matteo e Luca.

Che queste problematiche fossero presenti nella Chiesa primitiva, lo dimostra il cd. «Diatessaron» di Taziano, databile intorno al 170. Taziano, un convertito della cerchia di Giustino, viene considerato un apologeta del cristianesimo contro il paganesimo e ricordato come il redattore di una silloge dei quattro evangeli allo scopo di conseguire la unificazione. Che la sua opera rispondesse ad esigenze ecclesiali lo dimostra il fatto che il suo libro sostituì i quattro vangeli nella liturgia siriana, per un buon lasso di tempo. Il «Diatessaron», che può rappresentare il primo tentativo di una Vita di Gesù, restò inoltre attivo fino al quinto secolo; ma ciò che più fa pensare è il fatto che ancora oggi esistono e sono utilizzate nella catechesi opere identiche (2).

(2) Vorrei sottolineare, per incidens, che il termine Diatessaron è di carattere matematico- musicale e indica la «armonia» di quarta.; sarà utile ricordarlo quando, parlando dei Sinottici io suggerirò di chiamarli sinfonici. Ed ancora sarà utile cogliere l'assonanza di questa espressione con la natura orale dei vangeli. Essi sono voce armonica.

La Chiesa però non accettò la soluzione di Taziano. Ciò fa presumere che la quadruplicità del libro aveva un suo significato teologico; che essa era stata voluta dalla comunità ed andava difesa; che la Chiesa non voleva che i vangeli

fossero opere storiografiche. La comunità, rifiutando in pratica una «Vita di Gesù», mostrava chiaramente di voler essere annunciatrice del suo Spirito.

Altra questione interessante, che rende problematica l'accettazione supina della quadruplicità dei vangeli, è quella delle contraddizioni esistenti all'interno di «quattro».

Qui bisogna correggere una distorsione ottica che ordinariamente affligge il lettore di oggi. Egli, abituato a considerare il NT come un bel tomo rilegato in cui i libri si succedono ordinatamente e vanno letti uno alla volta, non si rende conto delle contraddizioni e delle sfasature esistenti tra i Vg. Gli sarà sufficiente consultare una sinossi per rendersene conto. Corretto questo vizio di lettura, diventeranno incalzanti altri interrogativi: è possibile considerare irrilevante, dal punto di vista della fede, le difformità fra i quattro evangelisti? O peggio, ridurre tutto a una questione letteraria e filologica? Può la narrazione in termini diversi di uno stesso fatto spiegarsi nei limiti di un incidente narrativo o di una ubbia letteraria del singolo autore? (3)

(3) Un testo sacro non è un testo poetico, filosofico, storico; ha delle coordinate alle quali deve rapportarsi in un modo o nell'altro; e queste sono tra l'altro:

-la terribilità dell'oggetto che è Dio stesso;

-un magistero di verità espresso dal Gruppo sacerdotale;

-la verifica continua nell'azione liturgica da parte dei sacerdoti e della comunità (magistero).

Per fare un esempio il discorso che noi chiamiamo «della montagna» (quello, per intendersi de: «Beati quelli...») viene inquadrato da Matteo sopra il monte (e di qui il nome), ma viene localizzato da Luca in una pianura. Gli effetti devastanti di una lettura superficiale sono evidenti e da ultimo sono stati impietosamente messi in luce da Ute Ranke nel suo libro «Così non sia». Non è più tempo di piallare dai pulpiti le difficoltà, ma scavare in esse le verità che - io affermo a ragion veduta - vi sono nascoste.

Io non credo - come già dicevo - che la Chiesa di oggi sia diversa da quella di allora; ritengo che, mutatis mutandis, la struttura della relazione Comunità-Libro sia rimasta sostanzialmente identica. In questo senso imposto e risolvo i problemi come se fossero attuali. Se oggi venisse stampato un testo del vangelo in cui si dicesse: «Padre MIO che sei nei cieli...» oppure, come del resto è concretamente accaduto, si trovasse scritto: «...fattosi mezzogiorno Elia cominciò a sfottere i sacerdoti di Baal...», non credete voi che la cosa verrebbe subito notata e corretta? Lo «sfottere» infatti è stato espurgato nella successiva edizione del lezionario.

Ed ancora: come mai è stato possibile inserire nei testi evangelici tante sgrammaticature, tante varianti, alcuni termini inesistenti e comunque rari ed inutili (ad es. «Epiouision» del Pater Noster)? Perché non si è data sistemazione storica e teologica a quegli insiemi di massime gettate lì fra un racconto ed un

altro; -come mai certi passi, presentati unitariamente, sono incoerenti all'orizzonte interno e per di più piattamente sapienziali (cfr. Lc. 6,39-43)? -perché mai non si sono «piattati» i racconti dei sinottici per farli coincidere nel contenuto, che pure doveva presumersi unico?

Perché il Magistero non intervenne? Come reagiva la collettività che ascoltava lezioni diverse dello stesso fatto? E cosa pensava lo stesso scrittore sacro di un testo difforme dal suo? Immaginate Luca che legge in Matteo un «Pater Noster» molto più ricco di quello da lui riferito; scorre Marco e non trova traccia; legge Giovanni e non trova né la Preghiera Dominica, né l'eucarestia. Ditemi, che farà a questo punto? Non credo potrà chiudersi nella freddezza dello «storico» che censura in cuor suo il collega poco accorto, evita di riprenderlo, e si ferma lì a compiacersi della sua fedeltà alle fonti. Se tutto ciò è ipotizzabile in un contesto laico, nel nostro caso la valenza religiosa è tanto assorbente da non giustificare un tale comportamento (4).

(4) Se tanti autori (me compreso) possono scaricare sui lettori la loro «ignoranza» linguistica o storica, ciò è dovuto alla qualità dell'oggetto trattato che in 99 casi su 100 riguarda cose mondane. Ma, quanto più l'argomento si accosta alla Vita, tanto più lo scrittore è chiamato a diventare rigoroso. Si pensi ad es. ad un manuale per la sicurezza degli aerei o di una centrale nucleare, o ad una mappa dei pozzi nel deserto. Chi potrà mai tollerare «varianti» ingiustificate capaci di produrre la propria e l'altrui morte?

Ed ora immaginiamo chi deve esporre la Vita in assoluto e per sempre. Non potremo certo ipotizzarlo come un ignorante che riempie di strafalcioni, di imprecisioni, di grossolanità il suo testo; che neppure lo fa correggere da chi ne sa più di lui; che ogni tanto raccoglie ritagli inutilizzati e li incolla insieme, formando quelle che vengono chiamate «collezioni di massime». Questo è un punto di somma importanza; quando si diventa tolleranti con gli evangelisti, si innesca un processo di banalizzazione del testo sacro. Di esso oggi vediamo le conseguenze nella marea di banalità che vengono offerte come «sussidio alla Fede» e nella mentalità del cristiano che accetta supinamente di sorbirsi prediche veramente disastrose. Così il *sensus fidei* della Chiesa diventa solo una copertura formale del Magistero e non la Voce dello Spirito che parla nelle Chiese.

Ma lo scandalo più forte, che certo non può passare sotto silenzio, sta nella totale difformità fra il Vangelo di Giovanni (il quarto) e gli altri tre. Giovanni narra quasi esclusivamente fatti che i sinottici ignorano; ed inoltre, pur dedicando ampio spazio alla cena che precede la crocefissione, stranamente non fa cenno della istituzione della eucarestia. Una omissione questa che appare gravissima, specie se, come si sostiene dai più, i Vangeli sono stati costruiti su specifiche fonti e sono stati predicati in luoghi diversi (Palestina, Egitto, Medio Oriente). Vien da chiedersi quali fossero queste «fonti» di Giovanni e perché erano ignote agli altri.

Da ultimo, la difficoltà più grande per coloro che non credono, che i quattro vangeli viaggiassero in cofanetto, riguarda l'unità della comunità ecclesiale. C'è da chiedersi come potevano riconoscersi fra di loro i discepoli dei sinottici e

quelli di Giovanni, specie sul punto , della Eucarestia. Il silenzio di Giovanni è un insormontabile monolito per la coscienza semplice del cristiano.

C'è un altro fatto che lascia perplessi e complica il problema della quadruplicità dei vangeli. Nessun evangelista sembra dubitare che il suo sia «il» vangelo; né manifesta alcuna preoccupazione di doversi mediare con uno scritto diverso; ed infatti né vi fa rinvio, né lo esclude, né lo vieta ai suoi lettori. La perplessità è acuita dal fatto che, nel mondo della cristianità nascente, i contatti erano vivi e penetranti e, se non cogliamo intuitivamente questo dato, ciò dipende dalla sclerosi che oggi affligge il sistema vascolare della comunità dei fedeli ridotta a respirare in un polmone di acciaio. Non è pensabile che almeno l'ultimo evangelista (in ordine di tempo) non abbia avuto notizia dell'esistenza di opere parallele alla sua. Né certo possiamo mettere in dubbio l'esistenza di una unità religiosa fra i fedeli di Gesù. E tuttavia il problema c'è, e diventa eclatante se si pensa che né Paolo, né gli altri Apostoli, fanno cenno ai vangeli nelle loro lettere.

Per quanto mi consta a queste domande non è stata data convincente risposta negli studi dei biblisti che pure ipotizzano il nascere dei Vg come un evento redazionale, cioè un'attività letteraria che implica conoscenza dei documenti esistenti. In pratica gli evangelisti redigevano e si ignoravano !

Ragionando in chiave teologica, io ipotizzo una soluzione diversa: i «Quattro» non si scomunicano a vicenda e si ignorano l'un l'altro per la semplice ragione di essere un unico patto plurigemml/are della comunità. Così, restando il vangelo una cosa sola in forza dall'unicità della fonte, ognuno di essi aveva diritto di andare «per sè». Evitavano poi di citarsi a vicenda, proprio per impedire che il credente li considerasse, alla maniera di Taziano, una pura e semplice «storia di Gesù». Aggiungo che l'unità non nasceva solo dalla unica matrice, ma anche dalla unica predicazione. Ciò che si è perduto di vista è proprio la inscindibile unità fra lo scrittore e l'opera, fra la comunità che scrive e predica ed i vangeli proclamati. Se si tien conto di ciò appare chiaro che ogni libro (e ciò vale anche per gli altri scritti del NT) costituiva sempre e comunque l'unica voce dell'unica chiesa di Cristo. Il tratto caratteristico di questi scritti, tutti capaci di vita autonoma, e tutti confluenti in unum nella oralità della proclamazione, è l'unità (5).

(5) Questa mia ipotesi vuole andare ben oltre la prospettazione di una diversa «storia» della redazione; essa infatti vuole proporre un vero e proprio criterio ermeneutico del NT. Ed ancora sottolineare come questa situazione abbia il suo referente maggiore nella teologia trinitaria, laddove ogni Persona sta per sé, senza bisogno di appellarsi all'altra o di escluderla.

La c.d «questione sinottica»

Se la nostra ipotesi descrive una redazione intenzionale ed unitaria dei quattro vangeli, gli studiosi attuali sono di tutt'altro avviso. È bene dedicare qualche pagina agli studi che sono stati fatti in ordine ai tre sinottici.

Diremo subito che la pluralità e somiglianza dei Sinottici è la tela di Penelope su cui si sta studiando da cento e più anni; e che oggi, visti i deludenti

risultati, si va delineando una reazione abbastanza forte nella Chiesa in ordine al modo come condurre la ricerca. Ma perché questa querelle ha trovato tanti sostenitori? La ragione è presto detta: l'unità e la triplicità di questi evangeli può tradursi in un problema di carattere storico-filologico, cioè in un autentico zuccherino per gli odierni biblisti eminentemente filologi e storici. La forza della «scuola» ha fatto il resto, sicché alla esegesi dei testi si è sostituita l'anatomia del «fatto letterario».

Ma veniamo al contenuto di questa corrente di studi. I biblisti, in essa inquadrati, avanzano l'ipotesi, tipicamente scolastica, di una formazione 'redazionale' dei vangeli. Ciò significa:

-che i vangeli sono opera storica o di rimediazione storico-teologica;

-che i fatti della vita di Gesù furono prima narrati oralmente e poi scritti da privati;

- che le prime opere erano brevi e riguardano la passione e i detti di Gesù;

-che, a conclusione di tutto, quattro redattori, formando una specie di collage, costruirono i Vangeli. C'è ancora chi sostiene che vi sia stato un Vangelo base cioè un testo unico che non si sa perché la Chiesa avrebbe moltiplicato per tre creandosi così non pochi problemi. C'è chi ipotizza un Marco base e chi ancora si inventa una fonte anonima chiamata «Q» («Qvelle» in tedesco significa «fonte»); e altri ancora che, con complicate argomentazioni, affermano che i tre sinottici sarebbero stati in vari modi (io aggiungo: silenziosamente) l'uno base

degli altri.

Nessuna di queste ipotesi e, ancor più, nessuna di queste premesse trova sicuro riscontro in dati obiettivi (attestazioni papiracee, lapidarie, archeologiche etc.); fatto quest'ultimo stranissimo se si pensa che, almeno nei cimiteri, avremmo dovuto trovare qualche traccia di testi più antichi dei vangeli che possediamo. In pratica gli studiosi della cd. Questione sin ottica debbono ammettere giocoforza che le operette private (cioè: racconti della passione; -elenchi di detti del Signore; -parabole etc.) da cui sarebbero stati redatti per via di «collage» i vangeli che possediamo, si sarebbero tutte volatilizzate. Un fatto, quest'ultimo, impensabile in una Chiesa che, almeno nei suoi sepolcri, ha conservato di tutto.

Infine, posto che tre diversi autori stranamente possedevano lo stesso materiale e il quarto fonti tutte sue; e, posto che essi si trovavano in punti diversi dell'ecumene, è certo singolare che questo materiale sia sparito dovunque. Debbo pensare ad un autentico «miracolo»!

Se poi, come dicevo, appare già molto strano che i quattro evangelisti, pur appartenendo alla stessa Chiesa e pur scrivendo in epoche comunque diverse, non si citano mai fra di loro, tutto ciò è ancora più singolare se si pensa ad una redazione articolata in un tempo più o meno lungo ed affidata a topi di biblioteca, cioè a persone che di citazioni ne sanno qualcosa.

Da ultimo, qualcuno, attraverso argomentazioni interne ai vangeli, arretra il problema e sostiene che gli Originali (altro termine equivoco) furono scritti in ebraico-aramaico e poi tradotti in greco. A parte il fatto che spostare un problema non equivale a risolverlo, nel leggere i saggi dei moderni biblisti, resta in me la strana sensazione di assistere ad una caccia al tesoro senza fine e, per di più, perduta in partenza. Mi chiedo infatti come potrà giovare alla fede del cristiano il conseguire una «verità storica» per sua natura «falsificabile». Ne potrà godere individualmente lo studioso, ma chi cerca la Verità saprà comunque di avere comprato un surrogato o un pagherò che altri studiosi, dopo qualche anno, gli dimostreranno assolutamente inesigibile (6).

(6) Dal teologo, il credente pretende un concreto pagamento in contanti di verità (per piccolo che sia) piuttosto che una cambiale che qualche altro (domani...forse!) pagherà. Cento e passa anni di studi storico-filologici non hanno aiutato a comprendere meglio un sol testo evangelico. La stessa celeberrima «demitizzazione», che tanti fiumi di inchiostro ha fatto scorrere, nemmeno può paragonarsi in frutti di esegesi, alla tanto criticata «Allegoria» dei Padri greci che tutti saccheggiano quando dalla anatomia vogliono passare alla concreta predicazione della fede.

Un tentativo di soluzione

Proverò ora a dare risposta alle accennate problematiche, secondo la linea che già ho esposto. Tenterò cioè di ricostruire idealmente il percorso compiuto dalla comunità primitiva nel concepire e generare il vangelo. Fu certamente un concepimento verginale nascente da una annunciazione divina. Se Gesù fu annunciato da Gabriele ed il Verbo si fece carne, il Vangelo di Dio si fece lettera umana in forza della annunciazione che proveniva dal VT, cioè dalla irreformabile Parola di Dio. Il cd. Vangelo di infanzia di Luca rivela, se letto in questa angolazione, insospettite profondità.

A me pare che la comunità primitiva non ebbe difficoltà ad accettare le contraddizioni e le difficoltà esistenti nei testi, per il semplice motivo che non esistevano. Se esse appaiono a noi, ciò dipende da una distorsione ottica che fa vedere «narrazioni di fatti» e non già «icone» che supportano letterariamente le specifiche teologie che ogni evangelista sviluppa nel suo vangelo. Pertanto, ciò che fa scandalo oggi era ovvio allora, quando si aveva chiara coscienza della unicità dell'annuncio evangelico e della pluralità delle teologie che lo manifestavano.

Ma veniamo alla soluzione delle difficoltà che avanti abbiamo enunciato. Essa va cercata individuando il percorso che la Chiesa compì meditando la Parola di Dio contenuta nel VT o, in altri termini, individuando il compito al quale era chiamata dalle parole dell' Angelo. I punti della Scrittura che alludevano al Vangelo erano moltissimi e di qualcuno di essi abbiamo già detto. In ordine agli specifici interrogativi che ci interessano, molto probabilmente fu decisiva la meditazione del libro della Genesi ed in particolare l'approfondimento della metafora delle «acque».

Il capitolo II della Genesi si prospettava come un luogo interessante, a partire da quel v. 4 che dice: «Aute e Biblos» che correntemente viene tradotto:

«Questo è il libro» e che la comunità intese in maniera diversa e cioè: «La Grande Voce è il Libro». Una equivalenza fra la Parola di Dio (grande Voce) e il Libro sacro che rasserenava chi dubitava di potere esprimere in una opera umana la indicibilità di Dio. Avanzando nella lettura, fu evidente che nella metafora dell'acqua il VT voleva proprio narrare la dinamica della rivelazione divina che entra nella terra innanzi tutto come pioggia divina. Questa rivelazione viene giù senza essere obbligati a farlo, senza che l'uomo possa pretenderla o essere certo di riceverla; si può perciò identificare con la profezia diffusa nel mondo. Scopri ancora che, durante il tempo della siccità, cioè quando l'umanità non conosceva ancora la universale benedizione della pioggia (Gesù sarà questa pioggia) la presenza di Dio era stata sempre garantita mediante una «Fonte» (peghe) che Dio aveva stabilito in un punto specifico e cioè sulla terra arida (7).

(7) La terra è icona molto ricca; esprime l'umanità che non ha ancora ricevuto la «pioggia», non ha germogliato Erba, come prima risposta di obbedienza. L'erba è il «primo Figlio» che la terra genera, accogliendo obbediente il seme divino della pioggia. Parallelamente, la moltiplicazione dei pani avverrà su una terra ricca di erbe. Inoltre, avverte il testo, l'Uomo, cioè il gruppo eletto (in tutta la Scrittura «Antropos» sta in questo senso) non ha iniziato il suo lavoro di illuminazione del mondo: è cioè un tempo in cui la Luce è ancora mescolata alle tenebre. La terra arida emersa dalle acque indica specificamente il gruppo eletto chiamato fuori dalla marea dei popoli.

«Terra» dice anche la polvere nera che nella tradizione ermetica viene chiamata CE (o giiatetto); essa, unita all'acqua, diventa inchiostro che, posto sul foglio, costituisce la Scrittura. Questa terra nera dà lettere opache che nascondono lettere di luce come dice la Kabbalah. Nello stesso senso la terra è presente nella scena dell'adultera raccontata nel cap. VIII di Giovanni. Qui Gesù condanna l'adulterio del gruppo eletto col suo silenzio e con un segno: scrivere, come loro, nella opacità (polvere). Ma alla fine «apre la sua bocca» e parla, giudicando gli adulteri e assolvendo la donna (comunità). «Terra» infine, dice genericamente l'uomo in quanto costituito di polvere.

Nella terra arida esisteva dunque una Fonte (peghe), proprio attraverso questa immagine la Chiesa fu certa di una speciale e continua «Presenza» divina nel mondo che, nascosta nel fondo, affiora per saziare la sete di vita. Intuì che essa attestava una rivelazione gratuita ed universale di Dio per tutti gli uomini della terra, ma comprese anche che essa andava canalizzata derivando l'acqua dall'unica fonte per portarla a tutti, a misura delle «terre» da irrigare.

Un dialogo dunque universale, garantito dall'opera degli uomini più avanzati, eletti, cioè chiamati, alla funzione di derivare questa mistica acqua. La Chiesa, consapevole che quella «Fonte» era il Cristo, comprese, senza ombra di dubbio, di costituire essa proprio quello speciale gruppo di iniziati e di dovere costruire i mistici canali della Grazia divina. Comprese di essere stata posta al centro della Rivelazione (paradeisos) per «lavorarla e custodirla», cioè redigere il Libro ed esserne solerte e caritatevole bibliotecaria (8).

(8) Il soffio della vita che l'eletto riceve (pnoen zoes) non è l'anima platonica, ma è quella Profezia speciale che gli consente una superiore chiarezza nel Dialogo con Dio e lo distingue in mezzo alla folla da cui è stato tratto. Questo genitivo «della vita» che allude alla sua Concretezza, ha nel racconto una grande forza espressiva. Abramo si può giovare della Vita e dirsi «vivente» perché possiede il soffio stesso della Vita, in qualche modo come Dio stesso. In questa profezia, la Chiesa lesse la nascita dello spirito profetico e la qualità fondamentale della Scrittura. In questo passo seppe che, quale gruppo eletto, essa era deputata al Libro. Da qui anche iniziò la riflessione che la portò a considerarsi non più popolo del Libro, ma, proiettata ancora più avanti a differenza dei «mosaici» e poi dei musulmani, il popolo della Voce cioè della Parola parlata nello Spirito.

Seguendo la metafora «aquea» la Chiesa avanzò dunque nel racconto e si spostò nel «Giardino» di Edem, luogo dell'incontro con Dio. Da lì proprio, era detto, sarebbe uscito fuori un Fiume ben più maestoso e gratuito della «sorgente» nella terra; un fiume capace di dissetare l'intero «giardino». In questa immagine, che evoca lo scorrere fluente di lettere, parole, frasi capaci di soddisfare i desideri del cuore di colui che cerca la Vita, la Chiesa vide il VT. Esso conteneva tutta la conoscenza di Dio rifluita nelle sponde della Scrittura costruita dagli Scribi (unica categoria che resta nella Chiesa). Vide ancora la Chiesa che queste sponde erano state già fissate da Dio e, in quel momento, le fu chiaro che il VT andava acquisito nella sua interezza e in tutta la sua autorità (9).

(9) Se la «sorgente» richiama un'acqua che gorgoglia o che scorre torrentizamente, il fiume dice sponde sicure, limiti fissati. Se la «fonte» allude alla molteplicità confusa delle tradizioni sacre, le rive del fiume alludono anche al «canone» che dà certezza ai libri e li riunisce nel loro fluire storico.

Giunta a questo punto, la meditazione dovette diventare sempre più incalzante e le conclusioni sempre più chiare. Il testo sacro (Gen. 2,10-13) ora forniva indicazioni precise che fugavano ogni dubbio sul da farsi. Ed infatti era scritto che, dalla terra dai molti legni (libri), il fiume si espande in quattro Arcas. Questo termine, a prima vista improprio, dovette far molto riflettere. Contrariamente a quanto ci si poteva attendere, esso indicava infatti non qualcosa di terminale, ma un principio\ inizio. Un fiume che si sfocia costituisce un delta, per cui, se questo voleva dire l'agiografo, sarebbe stato più proprio un nome che esprimesse dipendenza e derivazione. Ed invece il termine

indicava un «principio», precisando, oltre ogni ragionevole dubbio, che i quattro defluenti erano certamente originati dal «Fiume», eppure dovevano considerarsi l'origine di ciò che li aveva originati. Dante Alighieri ha espresso questa stessa situazione nel suo celebre verso: «Vergine madre, figlia del tuo Figlio».

La conclusione scaturì limpida: dal VT dovevano nascere «quattro I libri sacri» e la loro destinazione non dipendeva né dal caso, né dalla Chiesa, perché Dio stesso l'aveva indicata con ogni precisione. Il primo di essi sarebbe stato tutto speciale in quanto nato per irrigare una terra benedetta. La «terra di Evila,

bagnata dal Fison (questo il nome genesiaco del primo fiume), era certamente la Palestina. Attraverso questo riferimento geografico la Chiesa intese che il primo vangelo, il primo «principio» (Archè), andava diretto ai componenti la religione mosaica ed in particolare alla congrega giudaica.

Vi era poi da considerare un altro dato: l'agiografo aveva descritto con grande precisione e dovizia di particolari la terra di Evila, segnalando che essa possedeva oro, antrace e malachite ed il suo oro era buono (immagini che avrebbero bisogno di molto commento) e poi non si era soffermato, se non brevemente e quasi in un progressivo «smorzato», sulle altre terre. Meditando su tutto ciò la chiesa intese che le altre tre «Archè» dovevano in qualche modo considerarsi unitariamente ed in dialettica con la prima.

Anche le terre di riferimento delle altre «Archè» risultavano chiaramente indicate: Egitto, Assiria e Babilonia. Ciò lasciava intendere che i tre libri da scrivere avrebbero avuto per destinatarie le residue tre parti della terra, sicché l'insieme dei «quattro» poteva dirsi destinato al mondo nella sua totalità. Poiché assiri, egiziani e babilonesi venivano considerati come una folla di genti dal gruppo degli eletti (che si vantava «il popolo di Dio»), questi altri tre vangeli sarebbero stati i libri dei gentili.

Riflettendo sulla equivalenza delle quattro «Archè» dell'unico fiume e sul fatto che proprio in quelle tre terre il VT aveva qualificato «servo» il Gruppo degli eletti (le tre cattività), la chiesa intuì che i libri che essa stava per scrivere avrebbero manifestato al mondo la volontà di Dio di riunire in comunione le Genti e gli eletti, ponendo questi due tronconi dell'umanità in una situazione di perfetta parità e al tempo stesso in una reciproca posizione di servizio. Giovanni nella sua unicità, a fronte della triplicità dei sinottici, dichiarava la struttura intima della famiglia di Dio, articolata in «sacerdote» e «comunità».

Nacquero così, in una inscindibile unità, sicché la chiesa usò il termine «vangelo» al singolare, quello di Giovanni, destinato ai fedeli di derivazione mosaica, ed i tre sinottici per tutti gli uomini della terra.

Il testo genesiaco profetizzava ancora una equivalenza tra le «tre Archè», ed al tempo stesso una distinzione letterariamente smorzata in progressione: «Il secondo fiume si chiama Gheon ed è quello che circonda tutto il paese di Cus (Egitto); il terzo si chiama Tigri e scorre a oriente di Assur; il quarto fiume è l'Eufrate». Il precetto divino fu allora inteso nel senso che nessuno dei tre Vg avrebbe goduto di primazialità rispetto agli altri; i «tre» sarebbero stati simili tra loro, ed al tempo stesso diversi, quanto meno per vastità di contenuto letterario. In conclusione, in quanto tutti e quattro costituivano derivazione dell'unica acqua del fiume essi avrebbero proclamato un'unica rivelazione; essendo poi distinguibili in «uno» e «tre» avrebbero mostrato l'articolazione della famiglia di Dio (sacerdoti e laici); essendo ognuno autonomo si sarebbero, come Gesù, autonomamente autenticati; sarebbero stati dei «principi» quanto al senso di tutta la rivelazione (fiume), ed al tempo stesso da essa avrebbero ricavato il loro irreformabile contenuto. Se dunque dal VT fluiscono nei vangeli le verità e ogni contenuto e strumenti letterari, dai vangeli (archè) fluisce nel VT il Senso complessivo ed ultimo.

L'evento Gesù era ed è infatti il significato totale di tutta la rivelazione, la Vita che anima l'intero VT.

E torniamo al vangelo di Giovanni. Come dicevamo, esso riguardava il gruppo eletto cioè coloro che avevano dimestichezza con la Parola rivelata di Dio (Logos); per questo motivo la chiesa volle che iniziasse con questa parola e annunciasse Gesù come il profeta potente che conclude la rivelazione, già affidata al suo gruppo scelto, e stabilisce una relazione vitale nella cena. Giovanni (6,31-49) espone questo novum dirompente, riferendolo alla antica esperienza della «manna» e così chiarisce che il grande Profeta attraverso la cena non vuole modificare l'antica rivelazione. Il gruppo eletto non avrà difficoltà ad accostarsi al Cristo perché la sua morte sacrificale è perfezione della Pasqua biblica e l'Agnello pasquale equivale al Pane dei gentili.

Giovanni viene chiamato vangelo sacerdotale; esso è infatti «uno», come uno deve essere il sacerdote della nuova famiglia di Dio; esso infatti attesta la presenza sacerdotale di Cristo che costituisce l'unità della cena, l'Abele che siede a tavola con Caino il quale gli ha portato pane e vino perché li offra al Signore. L'eucarestia è così annunciata come l'incontro fra «un valido sacerdote» e una «offerta umana», o come presenza di Gesù, il vero «Eletto», nella cena preparata dagli uomini (Pa-Sca= spezza il pane).

Per avere troppo cercato nella Ultima Cena i segni rituali della pasqua mosaica, si è perduto di vista che quella liturgia voleva annunciare non il sacrificio di qualcosa, ma una offerta sacrificale di «Qualcuno». Io credo che la Chiesa, rileggendo la pagina dell'esodo, comprese che il rito mosaico era stato stabilito non per essere qualcosa «in sè», ma per costituire la memoria del futuro e cioè la venuta del sommo sacerdote. Per questo motivo Gesù non aveva mai preso parte ad una pasqua dell'agnello e per questo stesso motivo, essendo Egli presente nel mondo, quel rito non aveva più un senso. Cessato il tempo della memoria del futuro, iniziava il presente.

La Chiesa intese celebrare questa presenza nel vangelo di Giovanni: il Verbo si è fatto carne, il vero Abele è pronto per il sacrificio, e ciò che va descritto è il suo salire all'altare della croce. La mancanza nel vangelo di Giovanni della istituzione della eucarestia, se appare inspiegabile a chi ipotizza il nascere isolato dei vangeli, diventa un tratto teologicamente coerente nel discorso unitario. Giovanni annuncia: «il sacerdote autentico è qui»; i sinottici gli rispondono: «abbiamo preparato le offerte». Ora il vero ed unico sacrificio, voluto sin dall'inizio da Dio ed annunciato continuamente nel VT, può finalmente celebrarsi.

Come dicevo, la tentazione storicistica, congiunta col desiderio di salvare a tutti i costi l'esperienza giudaica, ha voluto identificare, contro ogni evidenza, il rito della pasqua mosaica con l'Ultima Cena dei sinottici, sicché l'eucarestia appare come revisione di un rito antico, laddove la novità è costituita dall'incontro tra gli eletti e le genti: gli uni come sacerdoti, gli altri come offerte. Se i gentili sono coloro che preparano la cena (sulla tavola c'era pane e vino), l'Eletto per parte sua ne sarà l'unico valido offerente a patto di presentare se stesso come offerta al Signore, a patto cioè di farsi «Abele». Giovanni non farà parola di quanto i Sinottici rivelano dell'ultima cena, proprio in quanto li

presuppone e li conclude. In questo senso, correttamente la Chiesa lo individua come il «quarto», l'ultimo. Al tempo stesso egli rassicurerà gli eletti: la chiamata di Dio non è venuta meno, ma si esprime nel ben più alto sacerdozio eucaristico.

Parallelamente la Chiesa comprese che per amare il mondo doveva farsi a sua misura nell'annunciare la nuova economia della Vita.

Capì che bisognava presentare alle Genti il Dio incarnato nelle forme con cui si era fatto conoscere ed aveva parlato ad esse nel corso della storia. Perciò nei tre sinottici, Gesù andava presentato come un uomo qualunque che passa nel mondo facendo del bene; che realizza quanto annunciato dal greco Esiodo (nei primi versi del suo poema *Le Opere e i Giorni*) e ripreso nel magnificat di Luca: Egli è Colui che umilia cioè «manda nel mondo» i potenti «eletti» ed esalta gli umili «i gentili» traendoli dalla terra. Il Gesù dei sinottici doveva chiamarsi «Salvatore».

Sul piano liturgico la novità del Cristo andava allora colta non nel momento della sua morte (che potremmo assimilare alla fatica di preparare una cena), ma nella gioia del «pasto» che la conclude. In esso, Dio siede a tavola col mondo e il cibo che gli è stato presentato è rifatto come la costola di Adamo. Nella cena celebrata con il Dio e costituita dalla Vita di Dio (specie eucaristiche), i gentili potevano cogliere appieno il significato vitale dell'ingresso del divino nell'umano. Per questo i sinottici, legano la cena di Gesù alla Pasqua giudaica, ma in pratica la distinguono nettamente da essa, centrandola sul pane lievitato e sul vino, cibi totalmente estranei al rito mosaico.

Volgendosi alle genti anche la figura di Dio andava esposta, in forma coerente all'esperienza già vissuta (che trovava origine nella mistica fonte del *Genesi*). La comunità primitiva scelse così di centrare il racconto dei tre sinottici sullo Spirito, cioè su un nome universale di Dio e parallelamente preferì alla 'parola detta' le azioni vitali (sacramenti), annunciandoli attraverso i miracoli\segni (10).

(10) Si riflette poco sul fatto che i gesti miracolosi di Gesù sono estremamente semplici e puntuali e poco si attagliano ad una espressione di potenza divina. In altre parole sarebbe stato molto più adeguato alla potenza di un Dio un'azione miracolosa che investisse categorie di persone (ciechi, gli zoppi etc.), piuttosto che singoli soggetti. Ma i sinottici volevano mostrare teologicamente che l'azione del Cristo e quindi dei suoi futuri discepoli consisteva nella ricostruzione dell'uomo. Rileggendo in questa ottica i vangeli, si scopre che i cd, miracoli altro non sono che la progressiva ricostruzione di un uomo deformato (cieco, muto, sordo, paralitico ed infine morto e bendato).

I sinottici nacquero per chiudere il tempo dei sacrifici memoriali del futuro; in totale attualità essi costituivano il Sacro Carme di una cena vegetale (quella di Caino), una cena uguale a quante si celebrano sulla terra ed alle quali da sempre era stato invitato il Dio. Una cena fatta ora di pane, vino e «sacerdote». Uniti a Giovanni, essi potevano esporre compiutamente il mistero della eucarestia come cena del mondo guidata da un Cristo sacerdote unico e vittima che si incarna nella persona dell'eletto. I sinottici più Giovanni annunciano la

conclusione dei tempi: Abele sacrifica per il fratello Caino, levando l'offerta vegetale che mai avrebbe potuto ambire a stare sulla tavola di Dio. Se il torto di Caino consisteva nell'essersi diviso dal fratello nell'offrire il suo sacrificio; se la soluzione vitale (immortalità garantita da Dio) era derivata dall'incontro con il fratello, sia pure per ucciderlo, ora tutto diventava chiaro e dolce nel sacrificio eucaristico.

La riflessione della Chiesa andò più oltre; i quattro vangeli, uniti insieme, annunciavano l'unico Dio incarnato: Salvatore delle genti e Cristo (sacerdote) dei Giudei; Agnello sacrificale preannunciato dalla pasqua mosaica, Cibo divino consumato nella cena dei gentili. Questo Dio era unico ma in tre Persone; il vangelo allora manifestò intuitivamente l'Uno nella singolarità di un testo (e questo fu Giovanni) e nella autonomia di ognuno di essi (ogni Vg infatti è per se); e annunciò qualcosa che, pur essendo trino costituiva l'Unità (sinotticità e sinfonicità dei tre) (11).

(11) Quattro, tre, uno: una teologia quest'ultima espressa nella icona della mano con le dita riunite in vario modo, presente nelle immagini liturgiche della Chiesa greca.

Muovendosi in questa prospettiva, la comunità primitiva compì una approfondita analisi dei nomi di Dio e ne dedusse che bisognava annunciare la divinità in due modi diversi: come Dio uno della tradizione mosaica (O Teos) che si comunica con il suo Verbo (la Parola); come il Signore Glorioso (Kurios o Teos), cioè lo Spirito della esperienza gentile che si esprime nelle opere di Vita. Il Vangelo sarebbe stato il libro del Verbo incarnato e della Grazia che lo Spirito aveva soffiato sul mondo: «Quando verrà lo Spirito egli vi narrerà tutto di Me, prendendo dal mio ...» Per questo motivo, nei Sinottici l'Incarnazione di Dio ha come punto di riferimento lo Spirito che tutti nell'umanità hanno incontrato (cfr. Vg infanzia di Luca e Matteo), mentre in Giovanni è il Verbo a venire in mezzo ai «suoi», cioè gli Eletti. Parallelamente l'eucarestia è descritta, per gli eletti come «parola falsificata e poi recuperata» (Giovanni); e per l'umanità come cena resa divina.

In conclusione, i Vangeli non furono, ma «dovevano» essere quattro, restando unico al tempo stesso l'annuncio; dovevano essere segno della molteplicità che si fa comunione e segno della vitale distinzione dialettica fra eletto e comunità. Una unità moltiplicata dunque, come era stato rivelato nel giorno della pentecoste.

Come già dicevo, la preesistenza e la fontalità del fiume genesiaco fece comprendere alla Chiesa che se la Rivelazione era cominciata nel VT (il Battista che precede Gesù), la mistica acqua dei Vangeli, essendo essi «principi», risale il fiume e lo riempie di senso. Non a caso le due sezioni (Giovanni e Sinottici) iniziano con la parola: «Archè». Da ciò la Chiesa trasse un'altra indicazione: se i vangeli costituivano un principio non vi poteva essere spazio per opere private acquisibili come fonti autoritative. La impossibilità teologica di una rivelazione intermedia e privata, fatta di narrazioni o di «detti del Signore», è la prova decisiva della infondatezza della «Storia delle forme» e della «Redazione». Seppure esistettero operette private, la Chiesa le dovette rifiutare sin dal primo momento.

La Chiesa comprese ancora che se ognuna delle quattro sfioccature del mistico fiume di Edem costituiva un principio (Archè) che da se stesso traeva autorità, a somiglianza di Gesù che cerca la sola testimonianza del Padre, i Vangeli avrebbero ricevuto la loro autenticazione solo da Dio.

VIII> Lingua e linguaggio dei Vangeli

Gli strumenti di comunicazione

Per noi moderni, la lingua è un fatto puramente convenzionale a carattere connotativo e comunicativo e l'argomentazione è fondamentalmente di tipo aristotelico, formata cioè da preposizioni che costituiscono delle vere e proprie tautologie (già Eraclito aveva cercato nella opposizione una via più costruttiva). Questa maniera di intendere e gestire la lingua non è applicabile ai testi sacri. Nei Vg, come nella LXX, il linguaggio va considerato esso stesso come un vero e proprio «mistero». Non è cioè la veste indifferente di un pensiero astratto, ma un momento del costituirsi dell'uomo che, in quanto dialoga con la divina rivelazione (scrivendo o leggendo), si trasforma in un essere nuovo. Ne consegue che, per comprenderne la strumentazione può pure servire la scienza filologica, ma la sua intima essenza andrà sempre ricercata in un contesto teologico.

In pratica, se la Scrittura viene affrontata come un oggetto da investigare, il Libro diventa fonte di difficoltà e mette a dura prova le capacità intellettuali del lettore; potranno leggerlo solo gli specialisti che avranno anche molto da dire sull'opera letteraria, ma aggiungeranno ben poco sul suo contenuto di fede. Così muore il dialogo che Dio ha inteso realizzare con ogni uomo attraverso la rivelazione scritta. Per questo motivo, io pongo la questione non in termini filologici e letterari, ma nell'area di quella reminiscenza agostiniana che serba più segreti di quanti ne abbia rivelati. Cerchiamo di intenderci attraverso un esempio. Una madre già «conosce» il bambino che porta nel seno, e appena questo nasce, inizia a dialogare con lui con «..gemiti inesprimibili..», ricordando (lei e il bambino) la specialissima intimità dei nove mesi. Unica resta la vita che animò questo e quel tempo, ed unico, seppure in forme diverse, permane il rapporto dialogale. Allo stesso modo (invertendo i termini) potremmo dire che la rivelazione di Dio, nel momento iniziale, equivale a Gesù che, nel seno di Maria \ Umanità, da sempre e misteriosamente, ha parlato intimamente all'umanità. A sua volta, la Scrittura, come figlio neonato, può considerarsi un quid di già acquisito alla madre (umanità) perché da sempre essa l'ha portata nel suo seno. In ogni caso, con la Scrittura è allora possibile (ancorché in forme inizialmente ridotte), attuare il dialogo ed avanzare verso una pienezza di comprensione. Quest'ultima si avvererà quando sopraggiunge la maturità di colei che la portava nel seno e la meditava nel suo cuore, quando cioè lo Spirito promesso da Gesù spiega ciò che appartiene a Lui, Verbo incarnato nella Scrittura. Egli è lo Spirito del ricordo proprio perché fa in modo che l'uomo possa ricordare e intendere. Questo processo vitale viene chiamato memoriale in quanto non è semplice «memoria», ma rende presente l'antico e lo infutura continuamente. Il Memoriale costituisce un perfetto sapere proprio in quanto non paga i limiti del ricordare e cioè quella sfasatura e quel vuoto che dividono l'evento dalla sua conoscenza, il tempo dell'evento e quello della sua osservazione. Memoriale significa dunque che in qualunque ora si può

conoscere una realtà temporalmente passata o futura con una esperienza completa che è tutta presente. Un esempio potrebbe essere il ricordo di un grave lutto passato, il quale, tuttavia, è così urgente da far piangere ancora. Se si prescinde da questa specialissima relazione vitale, il linguaggio dell'agiografo diventa una cosa, un insieme di parole, frasi, immagini etc. e svilisce a puro ed obiettivo meccanismo denotativo e di comunicazione. È giusto allora investigarlo con strumenti e finalità umane e, per di più, dal punto di vista dell'umanità. Questo è il limite teologico della scritturistica attuale. Al contrario, io credo che il parlare degli agiografi è linguaggio della gestazione del Verbo, il quale continuamente si matura in dialogo intersoggettivo sempre più evidente e perfetto.

Il linguaggio della Scrittura (nel suo dinamismo di crescita) si appropria alla Nuova Creatura; perciò, meditando la Scrittura (atto vitale e non noetico), l'uomo di fede apprende, per via di iniziali balbettamenti, il Divinense che la Scrittura gli insegna; e lo fa suo, sia come coscienza della sua personale divinità (qui si fonda la sacralità della Omelia), sia come forza costruttiva della sua statura adulta (Parola come cibo e come potenza creativa) (1).

(1) Qui vorrei far riflettere su una discrasia che si coglie negli studi biblici e che riguarda la collocazione di Dio. Si afferma che la Rivelazione promana da Dio e dunque l'accento va posto su questo speciale interlocutore. Ma mentre, nell'affermare i principi morali, questa primazialità viene vantata ed affermata senza riserve, quando si tratta di comprendere la Rivelazione, il centro viene spostato sull'uomo e sulle scienze da lui costruite e così il Grande Soggetto che Parla, svanisce nel nulla. La Rivelazione diventa oggetto che l'uomo, fiducioso di potersi fare perno a sé stesso, può possedere (Giudaismo). Questa inversione impedisce un effetto fondamentale e cioè che la Parola rivelata costruisca l'uomo come altro dialogante, a misura della Rivelazione, cioè in grado di comprenderla. Meditare la Scrittura significa costruirsi dialogante adeguato, nuova creatura. Solo la Parola può attuare questa trasformazione reale; essa è strumento eucaristico che transustanzia l'uomo e lo rende capace di parlare con Dio.

In altre parole la stessa Bibbia insegna all'uomo il linguaggio col quale essa comunica con lui (la Bibbia si spiega con la Bibbia); ed al tempo stesso costruisce nell'uomo di buona volontà (colto o ignorante che sia) orecchie capaci di intenderlo (2).

(2) L'effetto deleterio (vedi l'Arianesimo) consiste, in pratica, nel considerare solo l'umanità del Dio incarnato. Come vi fu evi è chi in Gesù vede solo un uomo, seppure con riflessi di divinità, così per molti la Rivelazione scritta è «cosa dell'uomo», Opera dell'agiografo, libro che si tiene nella mano e si può sfogliare, leggere e interpretare a piacimento. Da questa sensibilità nasce l'approccio storicistico che afferma di difendere la storicità del Cristo, ma in pratica lo svuota della sua funzione primaria consistente nell'insegnare efficacemente all'uomo come diventare Nuova Creatura. L'errore di una certa storiografia cristiana consiste nel proiettare la fede personale dello storico (utilizzata come base per la sua ricostruzione) sui lettori che questa fede non hanno; sicché essi recepiscono la storia di Cristo come una qualsiasi narrazione di eventi incapace di innescare una scelta di fede.

Se la Rivelazione è «di Dio», essa ed essa sola può insegnare il linguaggio dello Spirito (come dice Paolo); ad essa bisogna affidarsi come bambino svezzato in braccio a sua madre., perché è Incarnazione di Dio che costruisce il disponibile interlocutore come Nuova Creatura e gli insegna la lingua di Dio. Poiché «parlare» equivale a «perfezione di umanità», chi legge sperimenta che la Scrittura rende nuovi, superando la deficienza dell'esistenza. L'espressione «per le parole del vangelo sono rimessi i nostri peccati» indica la positività di questo scatto in avanti e non già una estrinseca operazione legale di ripulitura del peccato.

Dicendo che la rivelazione viene da Dio, implicitamente riconosciamo a Dio una funzione attiva che si esplica non solo nella dettatura del Testo, ma anche nella lettura dello stesso. In ognuna di queste situazione Dio costruisce il Figlio incarnato, sua Parola umana eppure Vivente e così santifica il suo Nome (3).

(3) Potremmo dire che studiare il linguaggio della Bibbia è come andare alla sua scuola di Maria, apprendere chi siamo, e costruirci orecchie nuove (Iesus) e vie nuove per gli occhi e per la mente. Meditare la Scrittura è come allenarsi ad essere un cittadino dei cieli; sperimentare la continua ispirazione di Dio.

Chi accetta questa impostazione comprende che ogni ricerca scientifica tesa ad impadronirsi del linguaggio sacro, per quanto utile non è mai esaustiva. E ciò in quanto il parlare umano (storie, ragionamenti etc.) è continuamente trasceso laddove ha per oggetto il Divino. E comprende ancora che, in omologia a questo trascendersi del linguaggio umano, muta anche la sua significatività. Essa necessariamente deve considerarsi non più inchiodata a senso del termine o alla logica del racconto, ma come un quid di totalmente aperto. In parole povere ciò significa che mentre i discorsi umani hanno come meta l'esprimere univocamente un concetto, ogni espressione biblica può avere infinite letture, come infinito è il dialogante maggiore (Dio), e l'oggetto trattato che consiste nella Vita stessa di Dio. Dunque, come diceva Agostino, una lettura «infinita» della Bibbia, in netto contrasto con quella finitudine e quell'immobilismo che sono spesso vantati, in alcuni ambienti ecclesiali, come una raggiunta perfezione.

Ma torniamo alla nostra comunità primitiva che, sforzandosi di capire se era stata chiamata a scrivere, intese di dover comporre un , unico Libro che fosse non lettera morta, ma viva Voce. Che non bisognava cioè redigere una narrazione storica in un linguaggio morto, bensì un dialogo comprensibile e sempre attuale. Ciò significava superare, sia la sensibilità giudaizzante, ancorata alla celebrazione del passato come patrimonio tribale, sia le stesse categorie culturali proprie degli storici (4).

(4) Per il giudaismo la tradizione orale (e poi scritta) restò sempre fuori dalla specifica area della Rivelazione, in quanto commento umano che non poteva competere con la parola divina. Al contrario, la Chiesa riconobbe valore rivelativo alla tradizione viva, trasmessa da apostolo ad apostolo in una ininterrotta serie di testimonianze. Ed ancora, fatto questo molto importante, lasciò libera la bocca dei futuri profeti, primi fra tutti i predicatori nell'Eucarestia. La Chiesa intuì allora che il mandato di Gesù a battezzare non

doveva esaurirsi nel gesto sacramentale, ma rappresentava l'altra faccia della predicazione. Quest'ultima andava congiunta con l'opera dello Spirito consistente nel purificare l'esistenza (Ba-Ptizo equivale infatti a «purificare» il «Ba» \esistenza) e trasformarla in una nuova natura.

La comunità verosimilmente comprese che la scelta di una parlata (greco o aramaico o ebraico) ed ancor più di un metalinguaggio, doveva risolvere questo ed altri problemi. In particolare bisognava salvare la continuità con il VT in quanto costruito dalla Voce dello stesso Verbo che si sarebbe espresso nel Libro da scrivere (Vg); che bisognava attestare la storicità dell'evento Gesù, sicché un parlare per via di concetti (cfr. Paolo) avrebbe potuto trasformare il vangelo in un testo di filosofia o di morale astratta.

Per garantire la cattolicità dell'annuncio, contro ogni tribalismo; per affermare la storicità del Cristo, ed al tempo stesso comunicare un messaggio di Vita schiettamente teologico; per garantire la continuità col VT; per tutto ciò, io credo che la comunità primitiva scelse la lingua greca e lo speciale «linguaggio» dei LXX. Volle inoltre costruire il vangelo come un libro di teologia esposta mediante narrazioni storiche; un libro che non si concludeva nella sua struttura letteraria, ma si identificava con la sua viva proclamazione. Una proclamazione costituita di opere e parole, cioè una eucarestia, intesa come storia umana, come evento universale, attuale e teologico.

Questa visione della Chiesa era nuova perché costituiva il superamento della concezione giudaica del ricordo e della documentazione; ed era antica, perché attuava il ritorno della Voce delle origini. Dio parlava ad Adamo nel giardino; e dialogando con l'uomo la sua Voce si faceva storia umana. In altre parole, la Chiesa, che ha sempre affermato di voler proclamare il Vg, è la stessa che decise di scriverlo. La sintesi fra queste due opposte possibilità (scrivere, parlare), la soluzione intuita dalla prima comunità, fu un qualcosa di totalmente nuovo: comporre un Libro Vivente, un Uomo \ Libro che, rivivendo nell'Opera Sacramentale (mandato a battezzare) la storicità del Cristo, vietasse di ridurlo a cronaca o insegnamento etico.

Linguaggio jeratico

Scrivere senza scrivere; scrivere per parlare collocandosi ad un livello che trascende la storia umana; qualcosa di morto o quasi, come è un testo grafico, da rendere sonoro e vivificante; un libro senza involucro occlusivo, perché fosse Vento che soffia dove vuole; un libro piccolo insignificante come Gesù, eppure, come Lui, tutto divinità. Tale il Maestro e tale il Libro; tale il Maestro e tale il discepolo; tale il Vangelo e tale il discepolo. La libertà e la specialità proprie di ogni essere umano, esaltate dallo Spirito, dovevano essere le caratteristiche del libro da scrivere (5).

(5) Matteo mette sulle labbra di Gesù moribondo le parole di un salmo .Signore, perché mi hai abbandonato. per ricordare al lettore che l'uomo inchiodato sul Legno, colui che è scritto «Epi grafe» (I.N.R.I.) è sempre la Voce divina che fa finalmente risuonare la Scrittura, pur essa inchiodata sul legno della tavoletta. Una Voce che sembra morta, ed è invece potente, capace di dare la vita alla terra, così come profetizzava il racconto dell'uccisione di

Abele. Le parole e le sintassi umane non dovevano diventare una gabbia per lo Spirito ed una rete da uccellatore (Bolos, da cui Diabolos), nella quale falsi mediatori fra Dio e l'uomo catturano i fedeli. Gesù aveva cacciato dal Tempio gli «spicciolatori» della sua Parola; nelle sue lettere Paolo si lamenta che il Vangelo di Gesù viene mediato dai predicatori, sicché c'è chi si sente di Cefa, chi di Paolo e chi di Apollo.

Ponendosi in questa ottica, la Chiesa intuì che il miglior strumento letterario era quello messo a punto nella LXX. Esso costituiva un vero e proprio metalinguaggio sacro, in grado di produrre qualcosa di duplice: un morto testo materiale, nel quale sarebbe annegato l'orgoglio umano, ed una infinità di sensi capace di rinnovarsi sulle infinite bocche dei fiduciosi lettori.

La universalità della fede; la vasta gamma degli ascoltatori (di cui molti incapaci a digerire il «cibo solido» come poi dirà Paolo); e la qualità misterica del contenuto teologico da esporre, avevano convinto i LXX a servirsi della lingua greca. E ciò, vuoi nel suo senso materno», vuoi come serbatoio di «lemmi» significativi capaci di formare un meta linguaggio che superasse il mero valore connotativo della parlata materna. La LXX era stata scritta così in un ieratico a base greca, mediante il quale storiografia e cronaca venivano emarginati a livello superficiale, mentre in quello più sotterraneo si formava un compiuto discorso teologico. In esso, le icone storiche rappresentavano la livrea del Dio incarnato che, indossata da Lui, diventava cosa viva e si trasformava in corpo del Signore.

Questo linguaggio (chiamiamolo «il Biblico») è vivo, si autofonda, ed è capace di aprirsi a chi cerca, e di chiudersi a chi si pone di fronte ad esso con criteri di umana sapienza. Immagini, Sagome, Parole in codice, Parole Dense, Simboli etc, altro non sono che la Sintassi di questo linguaggio e parallelamente i metodi per comprenderne i testi.

Gli evangelisti, utilizzando l'esperienza dei LXX, costruirono un'opera a diversi e coerenti livelli di significato. Dotando il testo di una pluralità di significati «letterali» riuscirono poi a raccontare, attraverso «fatti» storici, un insieme di messaggi teologici; a mostrare l'Anima di Gesù attraverso l'esposizione del suo «corpo-storia» esistenziale. Al tempo stesso, proprio attraverso la pluralità dei sensi testuali fecero intendere di non voler redigere un'opera meramente storica.

Ricordando di dover parlare a tutti gli uomini, gli evangelisti furono quindi molto attenti, seppure in modo paradossale, alla forma letteraria. Essa, che risulta problematica se osservata con le categorie sociologiche della parlata greca, si fa chiara ed evidente se interpretata alla luce degli strumenti del «Linguaggio Sacro». Quest'ultimo, in quanto autofondato, rimane sempre disponibile a chiunque medita adeguatamente; in quanto poi costituito, nei suoi aspetti lessicali, grammaticali e sintattici, dalla parlata comune a tutta l'ecumene, resta aperto ad ogni lettore.

Gli evangelisti operarono contemporaneamente sul contenuto facendo di Gesù il figlio di una donna gentile (Maria) e giudeo solo per adozione. Raccontarono allora la sua vicenda esistenziale in un modo del tutto singolare,

che ancora oggi desta meraviglia. Pur essendo infatti il centro di tutto il discorso, lo posero totalmente nell'ombra, sicché di Lui non si può disegnare un identikit fisico, né si può scrivere una «Vita». Fecero dunque in modo che ogni uomo della terra lo potesse immaginare con la sua pelle ed il suo volto; ogni cuore di uomo potesse rispecchiarsi nella (culturalmente) indistinta formulazione dei suoi precetti. Una cattolicità dunque che tocca la sua perfezione nelle pagine che annunciano l'incarnazione .

I vangeli proclamano questo mistero in modo tale che ogni uomo della terra possa sentire di avere accolto il Dio disceso sulla terra. Ed infatti, mentre il vangelo di Giovanni annuncia l'incarnazione del Verbo di Dio (secondo una teologia ben comprensibile ai giudei), i sinottici descrivono la venuta di Dio in termini di Spirito Santo, cioè di quella Vita di cui ogni essere umano fa in qualche modo diretta esperienza. Una unità del «dono» rispettosa della pluralità dei chiamati a riceverlo (Pentecoste). Agli evangelisti fu estranea ogni idea di uniformità: la fede nella Vita (Paolo la chiama Grazia) entrata nel mondo e donata a tutti gli uomini, conserva così la varietà delle sue espressioni, coincidendo in quel paradigma aperto costituito dalla persona di Gesù. Questo è quanto Paolo annuncia sull'Areopago. Il Libro dei libri, nella sua unità sarebbe stato allora quadruplo, perché ne possedesse «uno» ogni sezione della terra; e, al tempo stesso, «Uno» per tutti, pur esprimendo le multiformi presenze dello Spirito.

L'esperienza di Emmaus

Immaginiamo -nella nostra ipotetica ricostruzione -che nell'assemblea della primitiva comunità fossero presenti i due discepoli di Emmaus. Essi partecipano ai fratelli la speciale esperienza vissuta con il Cristo risorto. È apparso loro come compagno di viaggio, con tutte le caratteristiche umane; ha poi ricapitolato tutte le rivelazioni; ha mostrato loro il senso delle Scritture; ha manifestato infine ogni verità nell'atto di spezzare per loro il pane (6).

(6) Nel canone della messa noi oggi affermiamo che ««Gesù ci spiega il senso delle Scritture e spezza il pane per noi» laddove quel «e» di congiunzione va inteso con un mediante, attraverso» (lo spezzare il pane).

Se questa loro esperienza si applicherà al Libro che deve nascere, l'assemblea dovrà scriverlo in maniera tale da renderlo un compagno di viaggio per l'uomo e quindi il libro dovrà essere umanamente semplice; dovrà poi farlo in modo che in esso ogni rivelazione sia ricapitolata; dovrà costituirlo come sommario esplicativo del VT; dovrà velarlo per consentire che si traduca in un gesto di compartecipazione, di dono e di amore unitivo. Il Vangelo dovrà dunque rivelarsi nella comunione operosa dello «spezzar del pane».

Come attuare quest'ultimo compito, se il libro è di per sé un oggetto, uno strumento, un quid di inerte? Probabilmente i due di Emmaus chiarirono allora che il «senso» delle Scritture non doveva consistere in un teoria, in una sapienza noetica, ma in un fatto umano; in un «vivere» la dimensione stessa del Cristo nella propria esistenza. La Chiesa che ascoltava comprese così che il suo vero scopo non era il «volume», cioè l'opera letteraria, perché in questa

dimensione il Vangelo sarebbe stato solamente «compagno di viaggio» della giornata umana, esercitando unicamente la funzione di pedagogo.

A seguire il suggerimento dei due, ogni membro della Chiesa doveva invece diventare un Cristo nascosto per un verso, ma anche parlante attraverso la testimonianza della propria vita; essere cioè un uomo-libro, un vangelo vivente. In altre parole, l'esperienza di Emmaus fece comprendere che il vangelo da redigere doveva essere proclamato non come mera lettera, racconto o teoria, bensì come struttura stessa dell'esistere umano. Un esistere che, assimilatosi a quello del divino viandante, doveva culminare nell'atto dello spezzare del pane. La destinazione del Vangelo era dunque chiara; esso nasceva per connettersi inscindibilmente e indefettibilmente con la realtà dell'eucarestia.

L'esperienza di Emmaus insegnava ancora che il Cristo era il centro di tutta la rivelazione, e rivendicava questa sua centralità non in riferimento alla sua dimensione divina, ma alla sua qualità umana esaltata al massimo nell'evento della Croce. In quel punto l'uomo Gesù aveva infatti raggiunto le soglie della sua divinità. Bisognava dunque scrivere un qualcosa che unificasse i molti libri sacri costituendo, intorno al mistero della Croce, un solo ed unico libro. Bisognava cioè trasformare i «Ta Biblia» (un neutro plurale greco reso in italiano da un falso singolare «La Bibbia») nel «To Biblion» cioè nell'unico rotolo serrato intorno al Legno rivelatosi come Croce, come trono della «regalità» del Cristo. Il nuovo libro avrebbe riunito le vesti stracciate del VT, arrotolandole intorno al Cristo come inconsueto mantello (7).

(7) In questo senso Matteo ripeterà, a mo' di ritornello, la frase: «perché si adempisse la Scrittura». Noi riduttivamente intendiamo questa espressione come verifica delle profezie, laddove essa annuncia, a rovescio, il coagularsi del VT intorno al suo divino Principio, al Cristo\ Vangelo.

In conclusione, seguendo l'esperienza dei due, il Vangelo doveva essere tutto nuovo come il Risorto e tutto antico come il Crocifisso; tutto umano e tutto divino ma non in modo «duale», bensì tale da mostrare l'uomo alle soglie della sua statura adulta (Croce); doveva essere un «Fatto» (rema) e non solo un «Detto» (logos). Doveva essere infine senso ultimo e sintesi di ogni rivelazione divina (8).

(8) Se la mia ipotesi è esatta, si potrebbe ricostruire in maniera diversa la notizia data da Papià dell'esistenza nei primi tempi di una «raccolta di detti del Signore» firmata da Matteo e scritta in lingua ebraica. Se la Chiesa non voleva «detti», ma «fatti» una tale opera naturalmente non poteva essere autenticata; essa derivava da una concezione giudaica centrata sulla «parola». L'uso della lingua ebraica sarebbe allora perfettamente giustificato.

Alla luce della rivelazione di Emmaus, la comunità riconsiderò, nell'esperienza giudaica della Scritturazione, quell'esclusivismo condannato da Gesù e sacramentato dal Tempio e dalla sua distruzione. Comprese che bisognava scrivere in una maniera diversa, tale cioè che il libro fosse tanto «velato» da non mettere le «perle avanti ai porci»; fuor di metafora, non rendesse vile (tramite una costrittiva evidenza oleografica) quanto andava

invece costruito nel cuore del fedele attraverso quell'opera di scavo cui alludeva la pesca nel grande mare; che bisognava scrivere al tempo stesso in maniera tanto «svelata» da consentire a tutti la lettura, e non per via di ragionamenti, ma di gesti di comunione. La comunità comprese che l'esperienza della LXX era autentica profezia: il suo metalinguaggio sarebbe stato il velo del testo, mentre l'azione eucaristica avrebbe realizzato il suo svelamento.

Un Libro escatologico

Dicevamo che la Chiesa primitiva aveva coscienza di dover scrivere il sommario ragionato delle rivelazioni di Dio, una epitome capace di riordinare i fogli sparsi del VT e di costituire una chiave del senso di tutta la Rivelazione. Nel far ciò aveva a disposizione l'esperienza del VT. Il Pentateuco era stato redatto mediante il recupero e la depurazione delle rivelazioni conservate dai Popoli del mondo; ugualmente i vangeli avrebbero esposto una «rivelazione» unitaria nascente dalla meditazione della fede dei gentili e dalla rilettura del VT; il tutto alla luce della presenza tangibile del Verbo Incarnato.

Quest'ultimo collegamento garantiva che il testo da redigere non si degradasse a mero sommario letterario. Il fatto che il mistero di Gesù costituisse il criterio della scritturazione del vangelo, assimilava quest'ultimo a Mosè. Era lui l'icona del Messia («messa la» equivale a «Parola mediatrice») che unisce Dio all'uomo in una vitalità perenne che guarda al futuro e al passato in totale presenzialità. Gesù aveva detto: «Prima che Abramo fosse lo sono» ed ancora: «Le mie parole non passeranno mai» perché «lo sono l'Omega»; proprio questo fu il Vangelo voluto dalla Chiesa.

La scritturazione del libro doveva impedire che esso restasse vincolato al passato, come sintesi storica, ma fosse tutto presente e tutto futuro. Il futuro che si fa «presente» viene detto con termine tecnico «Escaton»; il Vangelo doveva essere un libro «escatologico» (9).

(9) Passato e futuro (come realtà già presente) sono le categorie che connotano, rispettivamente, giudaismo e cristianesimo. Quest'ultimo si sintetizza nella affermazione di Paolo: «Dimentico del passato non ho occhi se non per l'avvenire». Ricordare per il cristiano è presenza attuale, (diffusa in ogni tempo), della Rivelazione di Dio. Il ricordo nella tradizione giudaica equivale invece ad un ripiegarsi su cose già avvenute. Così il futuro messianico, seppure affermato, non assume mai valore decisivo nella gestione del presente. Questa prevalenza (dico del «ricordo») costituisce il limite della lettura della Scrittura che i giudaizzanti hanno inoculato in quella Chiesa che fu costituita per andare verso un futuro, vivendo il passato come suo presente: il Gesù della carne come attuale eucarestia. Lo storico, essendo un uomo rivolto al passato, è naturalmente tentato a collocarsi nel giudaismo. Egli cerca fonti antiche e le colleziona per rappresentare ciò che è scomparso, onde fissarlo, per quanto è possibile, nello scritto. Proprio perché ha compiuto una operazione di recupero e di fissaggio, gli è lecito cercare, nella sua opera, l'ambiente in cui si verificarono i fatti; in cui si formò la documentazione storica utilizzata; in cui si scrisse il libro. Proprio perché lo storico ha l'occhio rivolto al passato, gli è connaturale risalire a questo passato come al punto della Verità. Al contrario, il

teologo che scrive un libro sacro ha lo sguardo rivolto al futuro e, seppure si serve di qualcosa di passato, lo intende come una realtà attuale. Egli considera la sua opera come qualcosa che ha senso solo nelle mani di chi lo legge, ha valore solo se renderà attuale al lettore il fatto antico

Il Libro Sacro è sempre e comunque memoriale e non memoria; è attualità e non ricordo, sicché il *sitz im leben* (la situazione vitale) del testo sacro è la vicenda spirituale del lettore: ad esso si piega, in funzione di servizio, l'opera dell'agiografo. Il vangelo è memoriale non del passato, ma del futuro. Annoto che, resasi conto della improduttività del suo metodo (Forme e Redazione), oggi l'accademia finalmente trascura il passato e si colloca nel presente. Alludo al fatto che si fa attenzione all'efficacia degli effetti e delle impressioni che la Bibbia produce sui lettori. «Wirkung» è la parola magica che farà moda.

Conservare, per ogni uomo ed ogni tempo, la vivacità della predicazione diretta del Verbo, incarnato in Gesù (realizzare cioè una Scrittura Viva) può essere solo opera dello Spirito. Da poeta, l'uomo può al più tentare di imbrigliare, nel verso che resta pur sempre una cosa morta, la vivacità del sentire. Molto viene però perduto di questa ricchezza interiore nello scritto poetico; qui invece lo Spirito, inabitando lo scritto, deve garantire, con la sua indefettibile incarnazione, la vitalità della parola scritta. In questo senso i Sinottici a differenza di Giovanni alludono alla incarnazione dello Spirito.

Lo Spirito che fece risorgere Gesù dal sepolcro era l'unico che poteva garantire la vitalità della nuova scrittura: l'uomo se ne sentiva incapace. Questo profilo, che vien messo in ombra dalla critica storico-filologica, invita a congiungere strettamente e pariteticamente Ispirazione e Scritturazione e non degrada la prima a mera ed estrinseca qualità della seconda. In questo senso, la decisione di passare dalla proclamazione orale alla scritturazione della Parola viva, derivò dalla fiducia della comunità nello Spirito garante degli effetti; in questo senso direi che la coscienza di essere ispirati precedette la scelta di fissare per iscritto la rivelazione di Gesù (10).

(10) Alla Chiesa non sfuggì l'antinomia esistente all'interno della «scritturazione della Rivelazione». Il testo grafico infatti, contrariamente a quanto siamo stati abituati a pensare, non è di per se stesso qualcosa di positivo. Proprio su questa apparente positività il giudaismo ha puntato tutto, al fine di sopravvivere all'interno della Chiesa. «Libro» è sinonimo di «certezza» ma anche di «falsità», una falsità che a volte diventa rigidità cadaverica; «libro» è anche sinonimo di cultura chiusa, condensata, bisognosa di mediatori e temporalmente limitata. Ancor oggi, la Chiesa, nata dal Verbo che direttamente parlava in Gesù, luogo della Voce viva dello Spirito, soffre la tentazione di arroccarsi sul Libro, di dirsi Popolo del Libro; di nascondere col Libro l'Epifania di Dio; di non proclamare ora e qui la Voce dello Spirito. Gesù era la Voce che aveva gridato forte: «Venite a me e bevete»; Gesù si era autoproclamato «Libro vivente» quando aveva detto: «Distruggete il tempio (libro) ed io in tre giorni lo riedificherò». Perciò aveva potuto aggiungere, con apparente contraddizione, che neppure uno iota ed un apice della legge sarebbe caduto e che egli non era venuto per abrogare ma per realizzare il VT. La Chiesa sapeva che, in ogni tempo, le risposte, andavano cercate nella parola viva del Maestro e non negli incolori momenti della sua vita mondana. Perciò

volle un libro che fosse una «cosa nuova», capace di annunciare la Vita senza negare l'esistenza (storia); immagine di Colui che fa nuove tutte le cose.

<IX> Gli evangelisti uomini del mondo

Gli scrittori

Abbiamo già detto chi furono gli agiografi secondo la dottrina dominante. A giudicare dall'enorme spessore letterario dei testi evangelici, non posso in alcun modo aderire alla tesi semplicistica secondo la quale poveri ed ignoranti pescatori, a sera, dopo il lavoro, raccontavano le vicende del loro Maestro a qualche amanuense. È questa una visione romantica alla «Quo vadis». Questo romanzo, letto o assorbito indirettamente, e comunque già iscritto nell'immaginario religioso popolare, costituisce una specie di «modello» della primitiva storia della Chiesa e si moltiplica continuamente in opere letterarie e cinematografiche. Quanto a me, colloco gli evangelisti tra gli studiosi di area ellenistica, abilissimi nelle tecniche letterarie proprie ai libri sacri del VT, convertiti alla fede cristiana e divenuti gli scribi della Regina, cioè della Chiesa.

Inoltre, vedo gli agiografi non tanto come uomini, ma come personaggi speciali, intenzionalmente espressi dalla comunità, coscienti di essere vincolati al piano contenuto nella «Via di Dio» (VT), e di costituire «i principi» del mistico fiume di Edem. Non tremanti dettatori o scrivani, ma uomini liberi e forti dello Spirito; uomini che sapevano di essere capostipiti e non epigoni, costruttori e non traduttori o rifattori di operette private (1).

(1) Si è molto favoleggiato su un profondo ossequio religioso che avrebbero resi servili i traduttori greci alle cui mani erano state affidate le scritture aramaiche o ebraiche (VT), Qui vorrei distinguere due fenomeni: il tradurre inteso come passaggio in una lingua diversa di un testo, sapendo di compiere opera puramente letteraria e non rilevante sul piano della fede; lo scrivere in una lingua nuova le rivelazioni di Dio, sapendo che esse proprio, e non il rivestimento letterario che le visualizza, costituiscono l'evento sacro,

Certamente, in ogni tempo e luogo, vi dovettero essere «traduzioni» nel primo senso, ma credo, ad uso privato; ci furono poi autentiche riscritture dei testi del VT, secondo una intenzionale scelta del gruppo eletto e poi della Chiesa, La Vetus Latina (traduzione in latino della Bibbia) era, verisimilmente, una «traduzione» e per questo si disfece nel tempo; la cd LXX (bibbia greca) fu, al contrario, una composizione originale ispirata da Dio e quindi un autentico originale sotto il profilo teologico, e per questo si è conservata quasi intatta.

Escludo dunque che essi siano stati dei semplici traduttori, Come già ho detto, non ho motivi validi, sul piano teologico e storico, per credere all'esistenza di «originali» scritti in lingua semita da cui, per via di traduzione, sarebbero nati i nostri quattro vangeli. Di conseguenza non penso proprio al fenomeno «traduzione» ed ai suoi limiti. Credo piuttosto che gli evangelisti avevano chiara coscienza di essere attori in prima persona, di essere cioè direttamente ispirati da Dio nel portare a termine i loro volumi. Essi certamente dipendevano dal VT, Verbo di Dio autenticato da Gesù, ma non erano, in ogni

caso, meccanicamente asserviti alla tradizione religiosa semita, e tanto meno alla lingua ebraica, abbandonata da tempo anche nella redazione dei libri sacri. Essi traevano la loro autonoma dignità dalla appartenenza ad una Chiesa, che attraverso Paolo aveva scoperto la propria specifica chiamata, libera e senza ipoteche. Per intendere questo atteggiamento si può fare riferimento tra l'altro al racconto di Cornelio (Atti 10) e, nella prassi storica, all'eresia di Marcione, secondo cui la Scrittura veterotestamentaria poteva essere abrogata, essendo sufficiente il solo Vangelo (2).

(2) Ritengo pertanto che non bisogna cadere nell'errore di lasciarsi guidare dall'esigenza filologica che induce il ricercatore di oggi a cercare il testo primitivo (quanto a tempo e lingua) e chiudersi in un sistema obbligato di regole letterarie. Quando Luca compose il suo Vangelo non ragionava certo con la mentalità di un professore di storia del cristianesimo, né, tanto meno, ne coltivava gli interessi. La tesi, che Paolo assume a caposaldo della sua predicazione, è questa: che la nuova fede vale pariteticamente per tutti gli uomini. La tesi secondo cui non esiste né greco né giudeo, ma solo nuove creature, doveva valere anche come criterio metodologico in ordine alla redazione degli scritti sacri. La Nuova creatura non può dimenticarsi di possedere lo Spirito proprio quando formula il libro della Vita. Dunque, se cerchiamo queste vie dello Spirito, dovremo concludere che esse erano proprio quelle segnate nella Rivelazione scritta. Per altro verso, mi domando perché mai i fedeli mosaici, diventati cristiani e chiamati da Paolo ad essere, da crocefissori del Cristo, i Cristiani crocifissi nelle Chiese gentili, avrebbero dovuto poi tradire questo annientamento personale ed esaltare le proprie tradizioni letterarie. E ciò proprio quando scrivevano, per i Teofili greci, la storia di Gesù, il profeta delle Genti, il fondatore di una fede e non di una setta giudaica. E che ciò fosse chiaro, come ho detto in precedenza, è dimostrato dall'opera e dalla testimonianza di Giuseppe Flavio (questa controfigura di Paolo), che non esita a farsi romano perché il suo Dio è passato da quella parte.

Gli scrittori e la lingua

Per cercare di individuare i personaggi che composero i vangeli, bisogna tener conto della lingua da essi usata. È questa una via obbligata che gli studiosi moderni non seguono perché hanno pregiudizialmente scelto di considerare i vangeli attuali come delle traduzioni o dei rifacimenti di testi semiti (3).

(3) In ordine alla scelta della lingua greca, io mi chiedo, innanzi tutto, quale difficoltà poteva mai incontrare la Chiesa? Nulla ostava a questa scelta, anche sul piano tecnico, cioè della attitudine di questo idioma a supportare un testo sacro. A tal proposito va ricordato che gli antichi non consideravano la lingua come un mero strumento di comunicazione, ma l'osservavano anche nelle sue intrinseche capacità, sicché ritenevano che solo il Siriano, l'Ebraico ed il Greco potevano considerarsi idiomi capaci di esprimere i contenuti della Rivelazione. Il che fa pensare che possedessero una specifica qualità. Anticipando quanto ora diremo questa potenzialità consisteva, a mio giudizio, in una plasticità tale da permettere la costruzione di testi polisemici.

La Chiesa volle il greco perché costituiva la lingua dell'umanità (Iafet) quella con la quale pregava la prima comunità nata gentile come Maria. La Chiesa delle origini sapeva di essere moglie del giudeo Giuseppe ed a lui obbediente; ma sapeva anche di essere sovranamente libera in forza della sua speciale maternità. Questo riflesso mariano è, a mio parere, fortissimo nella scritturazione dei Vangeli.

Poiché parlarono in greco, li individuo, come dicevo, in fedeli cristiani di area greca, di fede mosaica (naturalmente di qualsiasi etnia) perfetti conoscitori della LXX e dei suoi strumenti letterari oltre che dei testi semiti. Nel chiudere la Scrittura, essi intendevano compiere un'opera autonoma in tutti i sensi: sia dal punto di vista del contenuto, annunciando Gesù di Nazaret, sia dal punto di vista della forma, usando una lingua universale voluta dalla stessa Scrittura.

Se intenzionale, come dicevamo, fu la redazione dei Vangeli; se letterari erano gli agiografi; se voluto fu il termine «Vangelo»; voluta fu anche la lingua, quella greca, come perfetto strumento di comunicazione al mondo. Dietro la scelta della lingua non vi sono eventi occasionali, ma una complessa situazione teologica. La scelta dell'idioma costituiva una autentica rivelazione: indicava l'abbandono da parte di Dio della congrega gerosolomitana.

Il vangelo segna il definitivo passaggio dall'ebraico (letterario ed incomprensibile) e dall'aramaico (di area orientale) al greco (universale e leggibile). Questo passaggio rappresenta una cosciente e dovuta scelta teologica, ancor prima che letteraria; perciò non riesco a immaginare scrittori semiti che compongono nella loro lingua testi da tradurre poi in greco; e che bruciano gli originali, visto che di essi non esiste frammento alcuno, neppure per via di citazione. A fronte dell'indubbio vantaggio nella predicazione, l'uso della lingua greca non costituiva per gli evangelisti motivo di preoccupazione. Intendo riferirmi a quanto Greaves mette in luce e cioè che i Giudei scrivevano in un idioma incomprensibile perché gli altri popoli non leggessero nella Bibbia le loro malefatte. Gli evangelisti si sentivano liberi di denunciare come traditore finanche Pietro; e ciò in quanto sapevano che, dove aveva regnato la morte, lì era stata sovrabbondante la Grazia. In conclusione, a mio giudizio, i compositori del NT, subito assunto (ed è qui importante il riflesso liturgico) a dignità di Sacra Scrittura, sapevano chiaramente di dover formulare per iscritto l'Amen conclusivo della rivelazione pubblica di Dio al mondo; ed allora il mondo era «greco» (4).

(4) Come già ho chiarito, accettata questa premessa, diventa obbligatorio rileggere tutto il fenomeno della scritturazione in termini diversi: non una sequenza storica regolata dalle leggi socio-culturali, ma l'attuarsi di un processo intenzionale guidato dalla profezia VT. In altre parole, il teologo cristiano è invitato a emarginare il metodo storico-filologico, e a muoversi secondo schemi teologici. Lo esigono sia la materia (Rivelazione di Dio), sia la struttura dell'evento storico. Il metodo teologico diventa in questo senso il punto di contano e di similitudine fra il Fatto di duemila anni fa e lo studio di oggi.

Mi si opporrà che gli evangelisti erano semiti. Rispondo che non c'è motivo ragionevole per dubitare che uno o tutti gli evangelisti fosse di etnia semita; ma

a questa ascendenza non si collega necessariamente un idioma semita. Oltre tutto, in Galilea, che è poi il cuore dell'espansione cristiana, si usava correntemente la lingua greca, conosciuta, parlata e scritta pressoché universalmente in tutto il mediterraneo. Ad Alessandria poi il greco la faceva da padrone. E se dovessi ipotizzare un luogo dove furono redatti i Vangeli opterei proprio per Alessandria (5).

(5) Si ricordi che per Gregorio di Nazanzio. Luca fu scritto in Grecia; per il Crisostomo, Marco fu scritto ad Alessandria; Giovanni infine sarebbe stato redatto ad Efeso o ad Antiochia.

Qualcuno obietterà ancora che sono troppo evidenti nei vangeli le tracce di un pensiero e di una formulazione del discorso di estrazione semita. Ma questo è come scoprire l'acqua calda: naturalmente tra i primi cristiani vi erano molti semiti. È ovvio che la Sinagoga e la sua cultura erano alle spalle dei Vangeli. Ma ciò non esige un primitivo Vangelo aramaico. Aggiungo che l'argomentazione è viziata da un errore di prospettiva e da un pregiudizio metodologico. In pratica i cd aramaismi sono considerati più decisivi di tutte le testimonianze di grecità che, a parte la lingua, sono presenti nel NT. Anzi quest'ultime neppure vengono cercate, perché apoditticamente si svaluta la qualità «greca» dei libri. C'è infine un argomento molto forte: la questione delle origini semite interessa poco all'uomo di fede perché, sia che si concluda in un senso, sia che si acceda all'ipotesi opposta, la comprensione teologica del testo resta sostanzialmente la stessa (6).

(6) Mi vengono qui alla mente la «famigerata» traduzione «libera» di Lutero e le tante «traduzioni dai testi originali» che, pur vantandosi opere 'nuove', corrispondono quasi specularmente alla Vulgata di Gerolamo. E mi domando se dopo duemila anni di lettura dei Vangeli dobbiamo ancora attendere uno scopritore di Troia.

Annoto ancora che parole e strutture, le quali sembrano ricalcare o riprodurre termini e costruzioni semite, possono agevolmente spiegarsi anche in greco; e che i cd. semitismi fondano sul presupposto dell'unicità della compitazione del testo materiale e quindi del senso letterale. La mia tesi (che era poi quella dei Padri) riconoscere invece una ricca polisemia ai testi sacri (7).

(7) Si assume dai più che il testo dei Vangeli consista in una struttura lessicale, grammaticale e sintattica avente un unico senso (cd. senso letterale); l'insieme delle cifre di cui è composto il Vangelo non consentirebbe di formulare altri testi significativi. Rifacendomi alla lezione di Agostino, senza voler citare gli ultimissimi studi su Platone, io affermo al contrario che, secondo un procedimento ben conosciuto nell'antichità e mantenuto vivo dalla Kabbalah e dalla letteratura ermetica, l'insieme delle lettere che compongono il vangelo, furono ordinate in modo tale da consentire una scansione multipla. Dall'unico testo materiale (composto dall'insieme ordinato delle lettere) si possono avere molti testi significativi e quindi molti «sensi letterali». Di conseguenza quello che può apparire come un semitismo, compitando il testo in un certo modo, perde questa sua caratteristica se il testo è compitato diversamente. Per fare un esempio su qualche parola, ricorderò che «Amen» ed

«Osanna», anche se considerate isolatamente, possono leggersi direttamente in greco, ad esempio, come a mol en» e come «Os anna», annunciando tra l'altro rispettivamente: «Le sue cose per me erano» oppure «Il Principio (A) era per me» e «Come lini». dove «lino» sta per corpo terrestre. Naturalmente, quando si cerca qualcosa a tutti i costi, si finisce col trovarlo ovunque: anche la Divina Commedia risulterà forse piena di semitismi.

Un altro profilo di indagine riguarda il modo di scrivere degli evangelisti. Essi, benché divisi fra loro, ed ignorandosi a vicenda, avrebbero costruito una specie di Greco «forzato». Per spiegare le non poche smagliature e sfasature linguistiche, a volte veramente ingiustificabili, non si è trovato di meglio che inventare quel c.d. Greco biblico. il quale, in ultima analisi, fa diventare regola gli errori.

Anche partendo da questo mostro di laboratorio, i filologi, girando su se stessi, hanno ipotizzato che i testi a noi pervenuti avessero un originale in lingua semita. Ma resta sempre da chiarire perché mai le traduzioni furono scritte in un greco slabbrato e ricco di sbavature grammaticali e sintattiche, commisto a pagine «pulite» ed eleganti, pur essendo dirette ad ascoltatori di lingua greca (vedi prologo di Luca). Era poi tanto difficile «sciacquare i panni in Arno»?

Ipotizzando l'unità e la intenzionalità della scritturazione attuata da agiografi di area greca, il problema nemmeno sorge. Il loro linguaggio non era né il greco materno, né quello letterario, ma quel raffinato meta linguaggio (dedotto dalla LXX) che ho chiamato Jeratico in greco. Per me, quanto fa problema al moderno filologo, non è altro che elegante struttura polisemica (8).

(8) Aggiungerò solo che il cd. Greco Biblico rappresenta, oltre le sue intenzioni, il riconoscimento di una specialità linguistica dei vangeli; anche se la conclusione ricavabile da questa scoperta è per me tutta differente da quella ipotizzata dai suoi costruttori.

VT e scelta degli evangelisti

In una redazione intenzionale, anche la scelta dei personaggi che avrebbero dato nome ai vangeli dovette essere qualcosa di voluto in obbedienza alla Parola di Dio contenuta nel VT. Gli evangelisti dovevano essere greci, non dico per etnia, ma per scelta. Anche Saulo si trasforma in Paulos. Dovevano essere annunciatori nell'Ecumene, parlando la lingua dell'Ecumene.

Abbiamo già detto che la lingua greca andava preferita (per ragioni teologiche) in quanto parlata dai discendenti di Iafet e di Esaù. Cerchiamo ora di approfondire questo discorso nella profezia del VT. Ripercorrendo il cammino della rivelazione, la comunità primitiva scoprì una «Via» obbligata che conduceva ai Vangeli, greci nella lingua e negli autori.

In quanto profetizzati nelle quattro «Archè» (principi) che nascono e rifluiscono nel fiume del VT, i vangeli nascevano su ordinazione divina; essi non potevano scaturire dalla fantasia letteraria o dalla acribia storica di alcuni uomini, ma quale risposta dovuta della Chiesa per concludere la rivelazione

scritta ed inaugurare quella attraverso le opere. Bisognava dunque individuare gli agiografi voluti da Dio e non dal caso. Noi ora cercheremo di ricostruire il cammino meditativo che la chiesa fece nel VT, individuando i personaggi profetici ai quali, secondo la irreformabile parola di Dio, essa doveva ispirarsi nello scegliere i suoi evangelisti.

Un primo criterio dovette essere immediatamente evidente: tutti coloro che avevano messo mano alla Rivelazione appartenevano genericamente al mondo e non ad una speciale congrega religiosa. Tali sarebbero stati gli evangelisti. Ma andiamo con ordine.

A) Dio comincia a rivelarsi ad Adamo (umanità), e il suo parlare non è certo la conversazione postprandiale del Creatore con la sua creatura, ma la manifestazione universale del mistero dell'Uno divino. La Rivelazione comincia quindi con molte anonime tradizioni religiose e, secondo i tempi e le aree culturali, con molti libri sacri. È questa quella prima fase delle genti che viene relegata nel limbo storico dove dormono inerti le 'fonti' utilizzate dai redattori del VT, appartenenti alla congrega gerosolomitana.

B) A questa prima fase, segnata da operatori anonimi del mondo, segue una seconda, nella quale alcuni vengono chiamati con il compito di depurare i libri sacri dell'umanità. Questa seconda fase è indicata nel VT con la chiamata di Abramo, cioè di un uomo del mondo. La sua figura è contrassegnata dalla missione ad andare, e dall'aver concesso per due volte (pluralità) la sua donna ai Re delle genti.). Quanto all'andare, esso non costituisce la stravaganza di un Dio amante dei viaggiatori e dei viaggi nell'Arca. In Abramo, Dio chiarisce che ogni uomo deve muoversi per riunificare le rivelazioni piovute come pioggia dal cielo. L'icona metaforica degli animali riuniti in gregge (Abramo ne è attratto) allude alla loro unificazione non per via meccanica, ma perché c'è un pastore; allude al gesto fondamentale della fiducia nel Grande Interlocutore. Abramo è come un antiquario che acquista «testi sacri»; i suoi discendenti (icona di un processo fluente) porteranno via, ovunque li incontreranno, terafim, statue di divinità, suppellettili sacre e quanto altro ha riferimento alla divinità (9).

(9) Se si coglie il profondo simbolismo dell'animale, si può leggere in questa icona il libro (fatto di pelle e contenente le «interiora» care al Dio) e si scopre anche il motivo per cui i patriarchi facevano incetta di armenti.

Non solo l'acquisto e la unificazione del sacro è il compito di Abramo; egli deve verificare le rivelazioni acquisite con un criterio a prima vista paradossale: annientare sé stesso e affidarsi completamente al Dio che parla. È questo il senso del suo morire nel sacrificio di Isacco. Inoltre, nella figura della sua Donna che diventa feconda solo alla fine della vita (come il Libro, quando costituirà l'unità dei Libri) egli offre al mondo il frutto della sua ricerca. Così facendo diventa Padre nella Fede che unifica, e ciò accade nel momento stesso in cui dona la verità al mondo. Morto in Isacco, Abramo, uomo di fede, si arricchisce di tutta la discendenza di Giacobbe.

C) A questa fase segue quella della unificazione; la figura che sintetizza questo momento è Mosè, lo Scrittore per eccellenza, egiziano eppure figlio di

eletti, scrittore del Pentateuco, legge una e complessa. La chiesa non si fermò alla figura storica di Mosè, ma ne cercò la presenza in altri eventi della storia della rivelazione. Lo ritrovò allora in un fatto molto significativo e cioè la costruzione in Egitto del nuovo tempio. Mi riferisco non a quello di pietra di Eliopoli, bensì a quello edificato letterariamente da Tolomeo Filadelfo sull'isola di Faro (Alessandria) e cioè la Bibbia unitaria dei greci (LXX). La comunità cristiana prese atto che la figura di Mosè si identificava proprio con «le genti» (greci) che avevano portato a compimento l'opera di unificazione. Né sfuggì che quel faraone greco, a somiglianza di Abramo, aveva sposato una sorella.

Notò pure che nella LXX erano contenute anche le ultime opere della rivelazione rifiutate dalla congrega di Gerusalemme; come un giorno Mosè, Tolomeo aveva fatto suoi gli ori sacri degli egiziani.

C'era stato dunque un tempo della raccolta, ma essa era rimasta in qualche modo incompiuta; non bastava costituire un corpo unitario letterario, ma bisognava dargli un'anima, una figura d'uomo. Ed ancora bisognava portare il tutto nel mondo, ripercorrendo a ritroso il viaggio di Abramo. Fu importante allora ricordare che Mosè, il grande uomo di Dio, non entrò nella terra promessa dove l'uomo trova la sua pienezza. Un evento questo che profeticamente annunciava la morte del Verbo incarnato che, dall'alto della sua croce, guarda un mondo conquistato nel quale non può entrare da uomo ma solo nello Spirito. Come Mosè, anche Gesù non aveva concluso la vicenda del dialogo di Dio con l'uomo; urgeva allora un quarto momento, quello dello Spirito, del tempio vivo che scende dal cielo in ogni punto della terra dove si riuniscono gli adoratori del Padre (10).

(10) I libri mosaici restano divisi come è attestato dal loro stesso nome (penta-teuco); come segno di questa divisione, a Gesù fu dato in mano solo «un» rotolo. Il giardino di Edem, questa specialissima biblioteca dove i legni sono circondati da Fogli, non riesce dunque a trovare unità nell'albero della Vita. Sul versante liturgico, l'Arca dell'Alleanza, costruita proprio per essere il segno dell'unità della rivelazione e della sua funzione universale (non doveva restare sotto la tenda, ma andare in giro) diventa il chiuso ed immobile Tempio di Gerusalemme. Eppure, con questa intenzione Dio aveva vietato a Davide di costruirlo. Egli era Re di un regno non ancora perfetto. La costruzione del vero «tempio», senza chiusure e sempre in cammino, spettava solo a Salomone, figura dello Spirito, che apre le porte della sua casa alla Regina di Saba, cioè alle genti. La «lettera» della Scrittura equivale al tempio che non doveva ancora essere costruito; l'incomprensibile ebraico è, a sua volta, simboleggiato dalla porta chiusa dalla quale Dio è costretto, come dice il profeta, a far scorrere un piccolo rivo di acqua (rivelazione) fino a farlo diventare un fiume. Il Cristo costituirà la «porta aperta» della rivelazione totale.

Il peccato dei gruppi eletti, che hanno per eponimo Abramo (vedi la sua divisione da Lot, che troverà piena espressione nell'urto fra Giacobbe ed Esaù) e che sono caratterizzati dal mandato a servire da luce per il mondo, si esprime dunque nella immagine del Tempio le cui pietre sono connesse dagli uomini e non da Dio. Perciò queste pietre ritorneranno al mondo quando cadranno le connessioni umane che le tenevano unite (intendi: le regole del giudaismo).

Allora, come dice Gesù, tutto il tesoro del tempio, cioè la ricchezza della rivelazione portata a Gerusalemme dai cammelli di ogni parte del mondo e mai riunita, non varrà l'atto di dedizione (obolo) di una vedova (chiesa).

D) Ecco allora l'ultima fase, cioè quella del ritorno al dialogo diretto con un Adamo rifatto. Qui la comunità colse un importante segno dei tempi: il passaggio del favor Dei dai giudei ai greci. Lesse teologicamente sia le sconfitte militari giudee, sia il vuoto, ormai secolare (cinquecento anni) di profezie fra gli eletti. Come proclamava Giuseppe Flavio, i Romani erano destinati da Dio a diventare i signori del mondo; Gesù, a sua volta, aveva manifestato chiaramente la volontà di virare nell'altra direzione quando, nel costituire la sua Chiesa, aveva scelto i suoi dodici, nella terra gentile di Galilea. E poi c'era la Pax Romana (cui fa cenno Luca); essa costituiva il superamento delle divisioni, e la Chiesa vi colse il ritorno all'unità spezzata dalla rottura originaria derivante dalla lite fra i due fratelli.

Per conoscere appieno la profezia su questa ultima fase, la Chiesa probabilmente si rifece al racconto di Giuseppe colui che Dio, (nell'icona del faraone) aveva chiamato .Dispensatore di Vita.. Egli è l'uomo della cena con i fratelli, colui che recupera nel padre (Giacobbe) , il passato, nei fratelli il presente, e nei figli il futuro. Egli è colui che sposa la comunità gentile e diventa dispensatore di vita per tutti: gentili ed eletti. La sua vicenda profetizzava la Chiesa eucaristica che annuncia la presenza di Dio attraverso le opere a chiunque si fa fratello del mistico Giuseppe.

L'evangelista tipo era stato delineato; il tempo dei personaggi speciali, chiamati ad annunciare la venuta del Cristo, era tramontato. Il Cristo era giunto e tutto diventava egalitario. La Chiesa seppe allora che gli interlocutori di Dio, gli uomini dall'orecchio forato, (Jes o us = «orecchio della Voce») sarebbero stati da ora in poi uomini fra uomini, senza particolare supremazia. Guardando ai suoi agiografi, proprio per significare che tutti ormai erano ugualmente in contatto con Dio, la chiesa stabilì che essi avessero un «nome» che indicasse la loro specificità personale e la loro genericità, e chiarisse che il nuovo dialogo si costituiva in forma diretta ed individuale. Li volle sconosciuti senza storia perché non si pensasse a nuove situazioni di privilegio. Ne volle infine «quattro», perché attestassero che era giunto il «quarto» tempo del dialogo con Dio.

Nello scegliere i suoi agiografi la Chiesa comprese che, essendosi il mistico Giuseppe riconciliato con i fratelli, essi formavano una sola famiglia nella casa del Padre. Giovanni da una parte e i tre sinottici dall'altra ora avrebbero rappresentato i due figli riconciliati (11).

(11) In questa ultima fase si conclude la storia dei due fratelli. Narra la Genesi che Abramo andò da una parte e Lot dall'altra; Giacobbe da una parte ed Esaù dall'altra. Ora bisogna che si incontrino e non ci sia più greco e giudeo ma solo Nuove Creature. Il ritorno in scena del «primo figlio» (perciò Gesù è primogenito) significa la fine della dualità e l'inizio dell'unità. L'opera che ne nascerà dovrà essere quindi, prima di ogni altra cosa, un'opera unica.

Gli evangelisti ricordano e chiariscono questa dialettica quando ripropongono la dualità nelle figure di Giuseppe e di Maria. Giuseppe è il Giudeo con tutta la chiarezza dei suoi antenati; Maria è la sconosciuta gentile, donna per eccellenza del mondo nella oscurità della sua origine. Una oscurità che dice pluralità e universalità. Due sposi-divisi che debbono dare vita all'unico Verbo. Ecco allora Maria che diventa madre di Gesù nella sua realtà di uomo del mondo, sconosciuto nelle sue origini come la madre, per poter essere di tutti; ed ecco Giuseppe che (ed è questo il senso delle due genealogie) adotta Gesù e «lo circoncide» per renderlo uguale ad Abramo ed Isacco; e «non lo circoncide» per renderlo uguale a Giacobbe che sposa le «due» parti divise del mondo. In Gesù si uniscono i due fratelli; nei vangeli dovrà trovare unità la raccolta (ta biblia) dei libri sacri che i greci avevano cominciato a costituire con la LXX. La lingua sarà dunque il greco, la parlata del fratello maggiore (genti) ora sulla bocca del fratello minore (l'eletto); alla unità del VT (bibbia dei LXX) si aggiungerà perfettamente l'unità del vangelo. Ma la sua connotazione sarà gentile, plurale. esso dovrà essere quadruplo come le «Archè» del Genesi, come le quattro parti del mondo, come i quattro principi della terra.

In conclusione gli evangelisti si conformarono ad un chiaro identikit: furono uomini del mondo, e quindi «greci»; restarono nell'ombra; formarono, nel loro insieme, la nuova figura dello scrittore di Dio, il risorto Mosè che entra nella terra promessa (12).

(12) Questa impostazione orienta a cercare, anche nei nomi propri degli evangelisti uno spessore teologico ed emargina tutto quel complesso di illusioni che sono state fatte in ordine alla loro persona.