

SCUOLA DI BIBLISTICA

Ricerche Bibliche

N. 68 – 4° trimestre 2026

Direttore Yasmina Khazan. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: direzione.biblistica@gmail.com. Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

Indice ipertestuale

STUDI	
Gianni Montefameglio <i>L'espressione "figlio dell'uomo" in Gv</i>	2
Gianni Montefameglio <i>Il vocabolario giovanneo</i>	4
Yasmina Khazan Recensione dell'opera di Brunella Antomarini <i>L'errore del maestro. Per una lettura laica dei Vangeli</i>	27
Varda Pontiroli In cosa sarebbe consistito «l'errore del maestro»?	36
OSSERVATORIO RELIGIOSO	
Liliana Biolcati, <i>La teoria di Brunella Antomarini applicata alla Watchtower</i>	42
INSERTO	
Brunella Antomarini <i>L'errore del maestro. Per una lettura laica dei Vangeli</i>	48

Gianni Montefameglio

L'espressione "figlio dell'uomo" in Gv

Ci occupiamo in questo studio dell'espressione

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
o yìòs tù anthròpu
 il figlio dell'uomo

In questo titolo l'articolo "il" (greco ὁ, *o*) designa un figlio specifico (non 'un figlio', ma "il figlio". Il termine greco ἄνθρωπος (*ànthropos*) indica un essere umano, maschio o femmina che sia.

L'espressione senza articolo ("un figlio d'uomo"), nelle lingue semitiche (in ebraico *ben adàm* e in aramaico *bar enàsh*) è semplicemente un idioma che significa «essere umano» o «membro della razza umana», sottolineandone la mortalità e la fragilità. Il fatto che i traduttori biblici mantengano l'espressione letterale nella resa nella propria lingua e non usino dei sinonimi, mostra che l'espressione è percepita come un vero e proprio titolo; l'unica variante è la maiuscola che appongono a "figlio" (la quale sa di dottrinale). L'espressione ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (*o yìòs tù anthròpu*), che traduciamo letteralmente con "il figlio dell'uomo", è in assoluto il titolo cristologico più enigmatico, frequente e stratificato di tutti e quattro gli scritti evangelici. La sua radice è del tutto ebraica: nel libro del profeta Ezechiele, più di 90 volte Dio si rivolge al profeta chiamandolo "figlio dell'uomo" (*Ez* 2:1,3,6,8); con questa designazione viene sottolineato che il profeta è un semplice essere umano, accentuando così il contrasto fra il portavoce umano e la Fonte del messaggio, Dio Altissimo. La stessa espressione, nel libro di Daniele si riferisce al profeta Daniele in *Dn* 8:17.

STATISTICHE					
SACRE SCRITTURE EBRAICHE		VOLTE	SACRE SCRITTURE GRECHE		VOLTE
בֶּן-אָדָם (<i>ben-adàm</i>)	<i>Ezechiele</i>	93	ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (<i>o yìòs tù anthròpu</i>) 82 volte con l'articolo determinativo	<i>Marco</i>	14
	<i>Salmi</i>	5		<i>Matteo</i>	30
	<i>Gb, Is, Ger</i>	7		<i>Luca</i>	25
	<i>Dn 8:17</i>	1		<i>Giovanni</i>	13
בָּר עָנָשׁ (<i>bar enàsh</i>)	<i>Dn 7:13</i>	1		<i>At, Eb, Ap</i>	4
TOTALE		107	TOTALE		86
SINTESI DEI DATI STATISTICI					
Yeshùà ha letteralmente monopolizzato l'espressione. Ha preso un idioma che nella Bibbia ebraica ricorreva 107 volte per dire a un profeta «tu sei una fragile polvere» (<i>Ez</i>) e lo ha fuso con l'unica visione gloriosa di <i>Dn 7</i> , trasformando un promemoria di debolezza umana nel suo titolo di riconoscimento più intimo e regale.					

Come si evince dalla statistica, quando Yeshùà usa l'espressione negli scritti evangelici (ed è un titolo che usa quasi esclusivamente lui in prima persona per parlare di sé stesso), compie un'operazione teologica formidabile, unendo due significati opposti: l'estrema umiltà e l'estrema gloria futura.

Il senso di questo titolo si articola su tre livelli fondamentali:

1. **Il livello apocalittico:** il giudice celeste (*Dn* 7). Questo è il livello chiave che trasforma un'espressione comune in un titolo messianico di potenza inaudita. Yeshù traе questo titolo direttamente dal libro apocalittico del profeta Daniele (7:13,14):

“Io guardavo, nelle visioni notturne, ed ecco venire sulle nuvole del cielo uno simile a un figlio d'uomo [aramaico: *bar enàsh*]. Egli giunse fino al vegliardo e fu fatto avvicinare a lui; gli furono dati dominio, gloria e regno, perché le genti di ogni popolo, nazione e lingua lo servissero. Il suo dominio è un dominio eterno che non passerà, e il suo regno è un regno che non sarà distrutto”.

In *Daniele*, questa figura “simile a un uomo” (in contrasto con le bestie feroci che rappresentano gli imperi pagani) sale in cielo per ricevere da Dio il giudizio e il dominio eterno. Quando Yeshù usa il titolo in questo senso, sta in pratica come dicendo: «Io sono quel personaggio celeste, eterno e trascendente che un giorno siederà alla destra di Dio e tornerà sulle nubi per giudicare la storia». È il senso che usa davanti al Sinedrio, provocando l'accusa di bestemmia: “Il sommo sacerdote lo interrogò di nuovo, dicendogli: «Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?». Gesù quindi rispose: «Lo sono; e voi vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della potenza e venire con le nubi del cielo»”. - *Mr* 14:61,62. nuova *TNM*.

2. **Il livello dell'umiltà e della sofferenza:** il servo sofferente. In totale contrasto con la gloria di Daniele, Yeshù usa lo stesso titolo per descrivere la sua fragilità terrena e la sua imminente passione. È il figlio dell'uomo che “non ha dove posare il capo” (*Mt* 8:20); è il figlio dell'uomo che deve soffrire molto, essere rifiutato, ucciso e risorgere (*Mr* 8:31). Fondendo *Dn* 7 con i canti del servo sofferente di *Isaia*, Yeshù rivela il paradosso del suo messianismo: il personaggio destinato da Dio alla gloria eterna vi accede solo attraverso l'esperienza radicale del rifiuto, del dolore e della morte tipiche della condizione umana.
3. **La particolarità in Giovanni:** la scala tra cielo e terra. In *Gv* il titolo assume una sfumatura ancora più profonda, strettamente legata al tema della sua condizione umana. Per Giovanni, il figlio dell'uomo è l'unico anello di congiunzione tra il mondo divino e quello umano. Giovanni non vede la gloria e la sofferenza come due momenti separati, ma come lo stesso identico evento. In *Gv* 3:13,14 leggiamo: “Nessuno è salito in cielo, se non colui che è disceso dal cielo: il Figlio dell'uomo. E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che il Figlio dell'uomo sia innalzato”.

Per Giovanni, il figlio dell'uomo viene *innalzato e glorificato* non dopo la croce, ma sulla croce stessa. La croce è il trono del figlio dell'uomo di *Daniele*.

Perché Yeshù preferiva questo titolo? Egli usava “figlio dell'uomo” per evitare i malintesi politici legati al titolo di “Messia” o “re d'Israele” (che la gente associava a un liberatore militare che avrebbe cacciato i romani). Dire che il figlio dell'uomo deve soffrire permetteva a Yeshù di definirsi re e giudice divino (secondo *Daniele*), ma al tempo stesso di riaffermare la sua totale solidarietà con la debolezza della carne umana e la necessità del dono della sua vita.

Una questione trascurata

L'espressione "il figlio dell'uomo" in *Gv* è raramente oggetto di studio e di approfondimento seri da parte degli studiosi biblici. Le evidenze bibliche ci mostrano che il suo uso da parte di Yeshù in *Gv* implica un'autocomprensione messianica. Il titolo di "figlio dell'uomo" si trova spesso come mezzo di espressione di sé da parte del Nazareno nei sinottici, ma ancor più in *Giovanni*. Data la sua frequente occorrenza sulle sue labbra, il titolo o l'espressione da lui usata ha le credenziali di autenticità più convincenti.

Ci sono alcune differenze tra *Giovanni* e i sinottici, ma si tratta di differenze di sfumature, non di contraddizioni. L'espressione o titolo risale autenticamente a Yeshù, che la trasse dalla Bibbia ebraica.

TORNA ALL'INDICE

Gianni Montefameglio

Il vocabolario giovanneo

In questo studio prendiamo in considerazione le parole più significative e ricorrenti usate da Giovanni. Alcune di queste si trovano solo in *Gv* o, prevalentemente, nel suo scritto. Certune acquistano significati singolari. Di certo caratterizzano il racconto giovanneo. Considerato che il greco di Giovanni è alquanto povero, l'uso che l'apostolo fa di certi termini diventa rilevante per la teologia in essi sottesa, ovvero insita.

Sebbene l'intero vocabolario greco di *Gv* meriti una trattazione specifica, i vocaboli giovannei qui trattati (presentati in ordine alfabetico greco, eccetto gli ultimi, espressi in italiano) è importante conoscerli prima di affrontare il testo o, almeno, durante il suo studio. Al tal fine, come agevolazione per l'individuazione dei termini, ne viene dato l'indice preliminare.

ἀγαπάω (<i>agapàō</i>), ἀγάπη (<i>agàpe</i>) amare, amore	πατήρ (<i>patèr</i>) - padre
ἀλήθεια (<i>alètheia</i>) - verità	πιστεύω (<i>pistèuo</i>) - credere
γινώσκω (<i>ghinòsko</i>) - conoscere	πνεῦμα (<i>pnèuma</i>) - vento
δοξάζω (<i>docsàzo</i>), δόξα (<i>dòcsa</i>) glorificare, gloria	πνεῦμα ἅγιον (<i>pnèuma àghion</i>) vento santo
ἐντολή (<i>entolè</i>) - comandamento	ὔδωρ (<i>ýdor</i>) - acqua
ζάω (<i>zào</i>), ζωή (<i>zoè</i>) - vivere, vita	ᾠρα (<i>òra</i>) - ora
Ἰουδαῖοι (<i>iudàioi</i>) - giudei	▼
κόσμος (<i>kòsmos</i>) - mondo	luce – tenebre φῶς (<i>fòs</i>) - σκοτία (<i>skotia</i>) manifestare φανερῶ (<i>fanerò</i>), ἐμφαίνω (<i>emfàino</i>), δείκνυμι (<i>dèiknymi</i>) vedere βλέπω (<i>blèpo</i>), θεωρέω (<i>theorèò</i>), ὁράω (<i>oràò</i>)
κρίνω (<i>krìno</i>), κρίσις (<i>krisis</i>) giudicare, giudizio	
μαρτυρία (<i>martyria</i>) - testimonianza	
μένω (<i>mèno</i>) - rimanere	

Per ciò che riguarda le ricorrenze in *Gv* dei termini greci qui trattati (ma anche quelle di tutti gli altri termini usati da Giovanni) si veda *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament* di Alfred Schmoller (basato sul testo critico di Nestle-Aland), edito da Württembergische Bibelanstalt di Stoccarda (Germania).



ἀγαπάω (*agapàō*), **ἀγάπη** (*agàpe*) - amare, amore

La Bibbia ebraica usa per la parola “amore” il vocabolo אָהָבָה (*ahavàh*), che ha in sé diversi significati: amore, affetto, tenerezza, inclinazione, amicizia, simpatia, cameratismo¹. Così è in effetti anche nella nostra lingua (amiamo i familiari, i figli, il coniuge, gli amici, il mare o la montagna, un certo passatempo e così via). La parola è sempre la stessa, ma il suo senso preciso è dato dal contesto. Ciò vale anche per il verbo אָהַבַּת (*ahàv*), “amare”, che in ebraico racchiude in sé i significati di amare, voler bene, desiderare, innamorarsi, affezionarsi; provare amore, tenerezza, attaccamento, inclinazione, attrazione, passione; essere leale, fedele². Come per il vocabolo, anche per il verbo è il contesto che determina quale senso attribuirgli. La lingua greca (nella quale è scritto il cosiddetto Nuovo Testamento) è una lingua – a differenza dell’ebraico che è povero di vocaboli – molto ricca e precisa. Il greco ha per la parola “amore” ben quattro vocaboli diversi, di cui due utilizzati nelle Sacre Scritture Greche, mentre un terzo vi appare in una forma aggettivale e in una forma composta usate da Paolo.

<i>Agàpe</i> (ἀγάπη)	È l’amore fraterno, l’affetto, la benevolenza. L’affezione, la simpatia e il calore possono esservi inclusi (cfr. <i>Gv</i> 3:35;5:20;14:21) oppure no (<i>Gal</i> 6:10), ma non è privo di sentimento. L’agàpe si può esprimere anche per motivi sbagliati (<i>Lc</i> 6:32-34), nel qual caso è retto dal principio condizionante «ti voglio bene se mi vuoi bene».
<i>Filia</i> (φιλία)	Indica l’avere un debole per una persona, provare per lei affetto, esserle personalmente amico. Si distingue dall’ <i>agàpe</i> perché indica più strettamente il tenero affetto amicale.
<i>Storghè</i> (στοργή)	È l’amore naturale basato sui vincoli di sangue. Il vocabolo è rintracciabile due volte nella forma aggettivale ἄστοργος (<i>àstorgos</i>), “senza affezione naturale” (<i>Rm</i> 1:31; <i>2Tm</i> 3:3), e una nella forma aggettivale composta φιλόστοργος (<i>filòstorgos</i>), che indica il mutuo amore familiare (tra coniugi, tra genitori e figli, tra fratelli; tra fratelli anche di fede). - <i>Rm</i> 12:10.
<i>Èros</i> (ἔρος)	È la passione, l’amore sensuale. Molto probabilmente per l’abbinamento che questo vocabolo aveva con il dio pagano Eros, la parte greca della Bibbia non lo impiega mai. La Bibbia non ha però remore a descrivere l’amore fisico fra uomo e donna, esaltando il matrimonio monogamico. Anzi, vi dedica un intero libro, <i>il Cantico dei cantici</i> .

La differenza tra il verbo ἀγαπάω (*agapàō*) e il verbo φιλέω (*filèō*), ambedue tradotti con “amare”, è riscontrabile paragonando questi due passi biblici:

¹ Louis Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*.

² Louis Alonso Schökel, *Dizionario di ebraico biblico*.

• “Chi ama [ὁ φιλῶν (*o filòn*), “l’amante”] la sua vita, la perde” (*Gv* 12:25). Il verbo esprime qui il desiderio, eccessivo, di rimanere attaccato alla vita. *Filèo* è specifico per indicare l’essere amico, avere un debole per qualcuno o qualcosa; esprime un attaccamento personale³.

• “Chi vuole amare [ἀγαπᾶν (*agapàn*)] la vita e vedere giorni felici ...” (*1Pt* 3:10). Qui il verbo esprime l’interesse per una vita vera; impiegare qui *filèo* sarebbe troppo. *Agapào* comporta un giudizio e un deliberato consenso. Tale adesione può essere tuttavia positiva o negativa. Si può amare il mondo, inteso come modo di vivere lontano da Dio (*2Tm* 4:10; cfr. *1Gv* 2:15,16), il che è negativo; ma si può anche amare positivamente: Dio, prima di tutto.

Il verbo ἀγαπάω (*agapào*) viene usato nella parte greca della Bibbia per indicare il rapporto di amore che intercorre tra:

- Dio, il Padre, e il Figlio: “Il Padre ama il Figlio e gli ha dato ogni cosa in mano” (*Gv* 3:35); “Per questo mi ama il Padre; perché io depongo la mia vita per riprenderla poi” (*Gv* 10:17); “Il mondo conosca che amo il Padre”. - *Gv* 14:31.
- Dio e gli uomini: “Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio” (*Gv* 3:16); “Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e io lo amerò” (*Gv* 14:21); “Li hai amati come hai amato me” (*Gv* 17:23). - Cfr. *1Gv* 4:9.

Nell’ambiente dell’amore *agàpe* e dell’amare *agapào* si respira aria divina, mossi da sentimenti e motivazioni profondamente spirituali. Giovanni impiega in *1Gv* 2:7; 3:2 una parola densissima per esprimere il suo sentimento per i suoi confratelli e le sue consorelle: ἀγαπητοὶ (*agapetòi*), “amatissimi”.

In *Gv* troviamo 34 volte il verbo *agapào*, contro le 12 volte del verbo *filèo*. In *Gv* 3:35 e 5:20, in cui è detto che “il Padre ama il figlio”, si ha nella prima occorrenza ἀγαπᾷ (*agapà*) e nella seconda φιλεῖ (*filèi*), coprendo così tutti gli aspetti possibili dell’amore che Dio nutre per Yeshùa. Queste due sfaccettature dell’“amare” si riscontrano anche nel legame che unisce il credente e la cedente a Yeshùa e nell’attaccamento di Yeshùa al suo amico Lazzaro e al suo apostolo Giovanni:

“Se uno mi ama [ἀγαπᾷ (<i>agapà</i>)] ... il padre mio lo amerà [ἀγαπήσει (<i>agapèsei</i>)]”	<i>Gv</i> 14:23
“Il padre vi ama [φιλεῖ (<i>filèi</i>)], perché voi mi avete amato [πεφιλήκατε (<i>pefilèkate</i>)]”	<i>Gv</i> 16:27
“Quello che ami [φιλεῖς (<i>filèis</i>)] è ammalato”	<i>Gv</i> 11:3
“Amava [ἠγάπα (<i>egàpa</i>)] lo Yeshùa ... Lazzaro”	<i>Gv</i> 11:5
“Colui che amava [ἠγάπα (<i>egàpa</i>)] lo Yeshùa”	<i>Gv</i> 13:23
“L’altro discepolo che amava [ἐφίλει (<i>efilei</i>)] lo Yeshùa”	<i>Gv</i> 20:2

ἀλήθεια (*alètheia*) – verità

Questo termine ricorre in *Gv* 25 volte; se vi aggiungiamo i suoi derivati⁴, le occorrenze sono 55. L’*alètheia* e la

“Chi mette in pratica la verità viene alla luce, affinché le sue opere siano manifestate, perché sono fatte in Dio”. - *Gv* 3:21.

³ «Filo-» (derivato dal greco φίλος, *filos*, “amico”) lo troviamo in italiano come prefissoide indicante una particolare simpatia o interesse per la persona o la cosa espressa dal nome dopo il prefisso, ad esempio: filosofo (amico della sapienza), filocinese (simpatizzante dei cinesi).

⁴ “Vero”, ἀληθινός (*alethinòs*); “veritiero”, ἀληθής (*alethès*); “veramente”, ἀληθῶς (*alethòs*).

rivelazione sono messe in stretta relazione sin da subito nello scritto giovanneo: in Gv 1:14,17 è detto che la parola sapiente di Dio fatta carne si è presentata “piena di grazia e di verità” e che “la grazia e la verità sono venute” tramite Yeshù, il quale dichiara: “Io sono nato per questo e per questo sono venuto nel mondo⁵: per testimoniare della verità”. - Gv 18:37.

“I veri adoratori” sono quelli che adorano “il Padre in spirito e verità; poiché il Padre cerca tali adoratori”; “Dio è Spirito, e quelli che lo adorano bisogna che lo adorino in spirito e verità”. - Gv 4:23,24.

La santa energia invisibile di Dio, “lo spirito della verità, che il mondo non può ricevere, perché non lo vede né lo conosce”, rimane nei credenti. - Gv 14:17, nuova TNM.

La parola di Dio è verità e santifica (Gv 17:17). Yeshù assicura che coloro che perseverano nella sua parola - la quale è parola di Dio -, sono veramente suoi discepoli e conosceranno la verità e la verità li farà liberi. - Gv 8:31,32.

γινώσκω (*ghinòsko*) – conoscere

In Gv, di questo verbo si hanno 69 occorrenze, di cui 19 col significato corrente di sapere, di essere al corrente (cfr. 3:10). In 8:52 i giudei dicono a Yeshù: “Ora sappiamo che tu hai un demonio”, il che ci mostra quanto sia, per così dire, «tangibile» la conoscenza nel pensiero biblico-ebraico; i giudei stanno dicendo che ne hanno la prova. Non si tratta, come per i greci (e per noi moderni occidentali), di una conoscenza mentale o intellettuale. La conoscenza intesa biblicamente è una conoscenza esperienziale. Quando leggiamo in Gv 1:10 che “il mondo non l'ha conosciuto”, non si intende dire che non ne ha sentito parlare o qualcosa di simile, ma che non ne ha fatto esperienza⁶. Il passo più chiaro, in tal senso, è Gv 17:3: “Questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo”. Conoscere non vuol dire qui studiare e imparare, ma fare esperienza di Dio e del suo Messia entrando in relazione con loro.

δοξάζω (*docsàzo*), **δόξα** (*dòcsa*) - glorificare, gloria

Mettendo insieme verbo e sostantivo, abbiamo in Gv 42 occorrenze; il senso che hanno in comune è la *manifestazione*. In Gv 1:14 si legge riguardo alla parola di Dio fattasi carne in Yeshù di Nazaret: “Noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre”. Da parte sua, il Nazareno afferma: “Se io glorifico me stesso, la mia gloria è nulla; chi mi glorifica è il Padre mio” (8:54) e, a tal fine, egli prega Dio: “Ora, o Padre, glorificami tu presso di te della gloria che avevo presso di te prima che il mondo esistesse” (17:5); ancor prima della creazione e della nascita del suo Messia, il quale fu “preconosciuto prima della fondazione del mondo” (1Pt 1:20, ND), Dio gli aveva riservato la gloria.

⁵ “Sono venuto al mondo [εἰς τὸν κόσμον (*eis tòn kòsmon*)]”, non “nel mondo”. – Cfr. Gv 16:21.

⁶ La Watchtower, che insiste sulla conoscenza acquisita sui libri, non lo comprende e traduce qui: “Il mondo non l'ha riconosciuto”, correggendo la vecchia versione che, conformemente al testo greco, aveva “il mondo non l'ha conosciuto”.

L'ora gloriosa di Yeshùà è quella della sua morte sulla croce: "L'ora è venuta, che il Figlio dell'uomo deve essere glorificato" (12:23). Subito dopo l'abbandono di Giuda, egli aveva detto: "Ora il Figlio dell'uomo è glorificato e Dio è glorificato in lui. Se Dio è glorificato in lui, Dio lo glorificherà anche in se stesso, e lo glorificherà presto". - 13:31,32.

"Padre, l'ora è venuta; glorifica tuo Figlio, affinché il Figlio glorifichi te". - Gv 17:1.

Yeshùà prega perché i suoi godano quella stessa gloria: "Padre, io voglio che dove sono io, siano con me anche quelli che tu mi hai dati, affinché vedano la mia gloria che tu mi hai data" (17:24; cfr. 2Cor 3:18). A tal riguardo è interessante notare il collegamento tra il primo l'ultimo dei sette segni miracolosi compiuti da Yeshùà:

Gv 2:11	“Gesù fece questo primo dei suoi segni miracolosi in Cana di Galilea [acqua mutata in vino], e manifestò la sua <i>gloria</i> , e i suoi discepoli credettero in lui”.		
Gv 11:4	“Questa malattia [di Lazzaro, poi risuscitato] non è per la morte, ma è per la <i>gloria</i> di Dio, affinché per mezzo di essa il Figlio di Dio sia glorificato”. – Cfr. v. 40.		
	1	La trasformazione dell'acqua in vino	2:1-11
	2	La guarigione del figlio del funzionario regio	4:46-54
	3	La guarigione di un paralitico	5:1-9
	4	La moltiplicazione dei pani e dei pesci	6:1-13
	5	Yeshùà cammina sulle acque	6:16-21
	6	La guarigione del cieco nato	9:1-38
	7	La risurrezione di Lazzaro	11:1-46

ἐντολή (entolè) – comandamento

Yeshùà dichiara in Gv 12:49,50: "Io non ho parlato di mio; ma il Padre, che mi ha mandato, *mi ha comandato lui* quello che devo dire e di cui devo parlare; e so che *il suo comandamento è vita eterna*. Le cose dunque che io dico, le dico così come il Padre me le ha dette". Questo passo mostra la natura stessa del comandamento e del comandare di Dio: comporta la vita eterna.

In Gv 13:34 Yeshùà non aggiunge un nuovo comandamento vero e proprio, ma una specificazione: "Io vi do un nuovo comandamento: che vi amiate gli uni gli altri. *Come io vi ho amati*, anche voi amatevi gli uni gli altri". Yeshùà non ha facoltà di emettere comandamenti: solo Dio può farlo. Yeshùà segue l'esempio stesso di Dio e lo trasmette ai suoi: "*Come il Padre mi ha amato, così anch'io ho amato voi*; dimorate nel mio amore. Se osservate i miei comandamenti, dimorerete nel mio amore, *come io ho osservato i comandamenti del Padre mio* e dimoro nel suo amore" (Gv 15:9,10). Schematicamente:

Dio è l'unico autore dei comandamenti	"Io ho osservato i comandamenti del Padre mio"
Yeshùà osserva i comandamenti di Dio	
Osservare i comandamenti di Dio significa dimorare nel Suo amore	"Io ho osservato i comandamenti del Padre mio e dimoro nel suo amore"
Yeshùà segue l'esempio di Dio	"Come il Padre mi ha amato, così anch'io ho amato voi; dimorate nel mio amore"

ζάω (zào), ζωή (zoè) – vivere, vita

Per le espressioni *vivere*, *vivificare* e *vita* abbiamo 64 occorrenze in Gv, così suddivise:

17 volte	con la forma verbale ζάω (zào), "vivere"
----------	--

3 volte	con la forma verbale ζωοποιέω (<i>zoopoièo</i>), “vivificare”
36 volte	con il sostantivo ζωή (<i>zoè</i>), “vita”
8 volte	con il sostantivo ψυχή (<i>psychè</i>), “vita”

La prima osservazione riguarda l'uso di ζωή (*zoè*) e di ψυχή (*psychè*) per “vita”. La loro differenza emerge al cap. 10:

Gv 10:10	“Sono venuto perché abbiano la vita [ζωήν (<i>zoèn</i>)]”
Gv 10:17	“Io depongo la mia vita [ψυχήν (<i>psychèn</i>)] per riprenderla poi”

Per spiegare la differenza tra i due termini possiamo partire dal loro opposto: la morte. In *Mt* 8:22 Yeshù dice a un discepolo che aveva accampato scuse per non seguirlo: “Seguimi, e lascia che i morti seppelliscano i loro morti”. Qui abbiamo due tipi di morti e, quindi, di morte: quella fisica dei morti da seppellire e quella non fisica di chi li seppellisce. Lo stesso è per la vita: la ζωή (*zoè*) è in *Gv* la vita imperitura e divina.

All'inizio dello scritto giovanneo è detto, in 1:4, che nella parola sapiente e creatrice di Dio “era la vita [ζωή (*zoè*)]”. Essendosi la parola sapiente di Dio fatta carne in Yeshù (1:14), questi può dire: “Io sono la via, la verità e la vita [ἡ ζωή (*e zoè*)]” (*Gv* 14:6). Giovanni esplicita nel finale suo libro lo scopo per cui ha narrato le opere di Yeshù: “Affinché, credendo, abbiate vita [ζωήν (*zoèn*)]”. - *Gv* 20:31

La ψυχή (*psychè*) è la vita naturale, biologica, psichica ed emotiva. È la vita legata alla carne, al sangue e al tempo; la vita che abbiamo ricevuto con la nascita biologica e che è strutturalmente segnata dal limite e dalla morte. È una vita che si può perdere o dare: Quando Yeshù parla di dare la vita per i propri amici (*Gv* 15:13⁷), si usa sempre *psychè*, come in 10:11: “Il buon pastore dà la sua vita [ψυχήν (*psychèn*)] per le pecore”.

La *psychè* è qualcosa che l'essere umano tende a difendere con le unghie e con i denti, ma che paradossalmente va relativizzata per accedere a qualcosa di più grande: “Chi ama la sua vita [ψυχήν (*psychèn*)] la perde e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna”. - *Gv* 12:25.

In *Gv* 10:10,17 troviamo il paradossale punto di incontro e di scontro tra i due termini. L'architettura teologica giovannea si fa qui chiarissima: Yeshù accetta di consegnare alla morte la propria *psychè* (la dimensione terrena e vulnerabile) al solo scopo di aprire l'umanità all'abbraccio della *zoè*, la vita eterna che la morte non può più scalfire.

Quanto all'uso dei verbi, possiamo partire da *Gv* 6:57: “Come il Padre vivente mi ha mandato e io vivo a motivo del Padre, così chi mi mangia vivrà anch'egli a motivo di me”; messo in italiano parlato: “Proprio come io sono stato mandato dal Padre, il vivente, e vivo grazie al Padre, così anche chi si nutre di me vivrà grazie a me” (nuova *TNM*). Nel vero testo biblico originale:

καθὼς ἀπέστειλén με ὁ ζῶν πατήρ κάγώ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κάκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ
kathòs apèsteilèn me o zòn patèr kagò zò dià tòn patèra, kài o trògon me kakèinos zèsei di' emè
 siccome mandò me il vivente padre anch'io vivo tramite il padre, e il mangiante me anche quello vivrà
 tramite me

Siamo qui in presenza del verbo ζάω (*zào*), “vivere”. La prima forma è espressa al participio presente, che ha valore continuativo; le altre due all'indicativo, che è il modo della realtà:

ὁ ζῶν (<i>o zòn</i>), “il vivente”	Colui che vive e continua a vivere
--------------------------------------	------------------------------------

⁷ “Nessuno ha amore più grande di quello di dare la sua vita [ψυχήν (*psychèn*)] per i suoi amici”.

ζῶ (zò), “vivo”	Tempo presente: vive e continua a vivere
ζήσῃ (zèsei), “vivrà”	Tempo futuro: vivrà
Il verbo ζάω (zào), “vivere”, è collegato alla vita ζωή (zoè), la vita divina	

La chiave di lettura sta nell'avverbio iniziale καθὼς (*kathòs*), “siccome”. Yeshùà sta dicendo: “Siccome il vivente [Colui che vive e continua a vivere] padre mi ha mandato, anch'io vivo tramite il padre, e chi si nutre di me vivrà”. Abbiamo così Dio, “il vivente” eternamente; Yeshùà, che vive “tramite il padre” e infine colui o colei che vivrà in futuro se continua a nutrirsi di Yeshùà inviato da Dio. Dio è “il vivente” in assoluto. Yeshùà vive grazie a Dio e chi crede vivrà tramite il Messia che vive grazie a Dio. Yeshùà non vive esattamente alla pari del Padre, perché il suo vivere gli è dato da Dio, “infatti, Dio è la fonte della vita, e *ha dato* anche al Figlio di essere la fonte della vita” (*Gv* 5:26, *TILC*). I credenti vivranno alla pari di Yeshùà (*Gv* 17:21; cfr. 15:15). In *1Gv* 3:2 l'apostolo scrive: “Carissimi, ora siamo figli di Dio, ma non è stato ancora manifestato ciò che saremo. Sappiamo che quando egli sarà manifestato saremo simili a lui”.

Ἰουδαῖοι (*iudàioi*) – giudei

Nei sinottici il termine “giudei” ricorre complessivamente 16 volte; in *Gv* ben 70 volte. Nei sinottici è solo descrittivo: indica semplicemente l'appartenenza al popolo giudaico; in *Gv* riveste spesso un tono polemico. Ciò si spiega col fatto che lo scritto giovanneo fu ultimato quando le prime comunità dei discepoli di Yeshùà iniziavano a contrapporsi alla sinagoga. In *Gv* 9:22, ad esempio, è detto che i genitori del cieco nato miracolato da Yeshùà “avevano paura dei Giudei; infatti i Giudei avevano già stabilito che se uno avesse riconosciuto Gesù come Cristo, sarebbe stato espulso dalla sinagoga”. Questa era la situazione, come documentato anche in *Gv* 12:42: “Molti, anche tra i capi, credettero in lui; ma a causa dei farisei non lo confessavano, per non essere espulsi dalla sinagoga”.

Pur tenendo conto della mutata realtà storica, non si deve tuttavia esagerare immaginando un completo distacco dal giudaismo. Ad esempio, si prenda *Gv* 2:13: “La Pasqua dei Giudei era vicina”. Qualche esegeta vede nella specificazione “dei giudei” non solo una presa di distacco, ma arriva a sostenere che essa va letta come un'indicazione negativa: quella festa – che è la principale tra le feste bibliche *comandate da Dio* – sarebbe stata ritenuta da Giovanni obsoleta e ormai priva di valore. In questa errata valutazione si trascura innanzitutto che nella seconda parte del versetto è detto “e Gesù salì a Gerusalemme”. Da *Atti* sappiamo poi che anche dopo la morte di Yeshùà i suoi discepoli continuarono a frequentare il Tempio e a osservare le feste bibliche *comandate da Dio*. Perché allora la specificazione? Per lo stesso motivo per cui, poco prima, al v. 6 è detto che alle nozze di Cana “c'erano là sei recipienti di pietra, del tipo adoperato per la purificazione dei Giudei”. Le specificazioni di questo tipo mostrano che Giovanni pensò anche ai lettori non giudei del suo scritto.

κόσμος (*kòsmos*) – mondo

Valutando le 78 volte in cui questo termine appare in *Gv*, possiamo dedurre che a seconda del contesto in cui viene a trovarsi assume quattro diversi significati, che – come vedremo – non si allontanano da quelli che noi oggi gli attribuiamo. Anticipandone la sintesi, si pensi a queste

quattro nostre espressioni: «Siamo fatti per vivere nel mondo, non nello spazio»; «È tra le persone più colte del mondo»; «L'amore per il mondo allontana da Dio»; «La creazione del mondo». Nell'ordine abbiamo questi sensi: il mondo come *habitat* fisico umano; mondo come genere umano; mondo come forza avversa a Dio; mondo in un senso onnicomprensivo di umanità e creazione. Così in Gv:

Come luogo fisico abitato dagli umani. Esempio: “Mentre sono nel mondo, io sono la luce del mondo”. - Gv 9:5.

Come umanità. Esempio: “Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna”. - Gv 3:16.

Come contrario a Dio. Esempio: “Se foste del mondo, il mondo amerebbe quello che è suo; siccome non siete del mondo, ma io ho scelto voi in mezzo al mondo, per questo il mondo vi odia”. - Gv 15:19.

Come umanità e creazione insieme. Esempio: “Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo!”. - Gv 1:29.

κρίνω (krìno), κρίσις (krìsis) - giudicare, giudizio

Chi è il giudice delle persone? “Il Padre non giudica nessuno, ma ha affidato tutto il giudizio al Figlio” (Gv 5:22). Al seguente v. 27 è detto che Dio “gli ha dato autorità di giudicare”. Però, a ben vedere, neppure Yeshùà giudica: “Infatti Dio non ha mandato suo Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui” (Gv 3:17). Lui stesso dice: “Io non giudico nessuno” (Gv 8:15) e in Gv 12:47 afferma: “Se uno ode le mie parole e non le osserva, io non lo giudico; perché io non sono venuto a giudicare il mondo, ma a salvare il mondo”.

Alla fine, chi è il giudice? Lo spiega Yeshùà in Gv 12:48: “Chi mi respinge e non riceve le mie parole ha chi lo giudica; **la parola che ho annunciata è quella che lo giudicherà** nell'ultimo giorno”. Poi, Yeshùà spiega subito dopo: “Io non ho parlato di mio; ma il Padre, che mi ha mandato, mi ha comandato lui quello che devo dire e di cui devo parlare [...] Le cose dunque che io dico, le dico così come il Padre me le ha dette” (Gv 12:49,50). Così il cerchio si chiude e il tutto è sintetizzato da Yeshùà in Gv 8:50, in cui – riferendosi a Dio – dice che “Lui è giudice” (nuova TNM); nel testo greco ἔστιν ὁ κρίνων (èstin o krìnon), “è il giudicante”.



In base a cosa avviene il giudizio?

“Chi crede in lui non è giudicato; chi non crede è già giudicato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. Il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, e gli uomini hanno amato le tenebre più della luce, perché le loro opere erano

malvagie. Perché chiunque fa cose malvagie odia la luce e non viene alla luce, affinché le sue opere non siano scoperte; ma chi mette in pratica la verità viene alla luce, affinché le sue opere siano manifestate, perché sono fatte in Dio". - Gv 3:18-21.

Il giudizio è posto sul credere alla parola di Dio predicata dal suo Messia: "In verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato ha vita eterna; e non viene in giudizio, ma è passato dalla morte alla vita". - Gv 5:24.

Il giudizio della parola di Dio predicata da Yeshùà è già operante. Il Messia non è venuto per giudicare; questo atto discriminante è affidato alla parola di Dio. Yeshùà predispone al giudizio stesso, facendo sì che quelli che non vedono vedano e quelli che vedono non vedano: "Io sono venuto in questo mondo per fare un giudizio, affinché quelli che non vedono vedano, e quelli che vedono diventino ciechi" (Gv 9:39). Egli mette allo scoperto l'ipocrisia di chi si definisce credente, ma rifiuta di fatto la parola di Dio, a differenza di chi non ne ha mai avuto contezza ma, una volta conosciuta, l'accoglie con sincerità.

In definitiva, è la persona stessa ad essere l'autrice del proprio giudizio: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo unico Figlio perché chi crede in lui non muoia ma abbia vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui. Chi crede nel Figlio non è condannato. Chi non crede, invece, è già condannato, perché non ha creduto nell'unico Figlio di Dio". - Gv 3:16-18, *TILC*.

μαρτυρία (*martyria*) – testimonianza

Le 47 occorrenze giovannee di questo termine possono essere divise due categorie: la testimonianza di Yeshùà e quella su di lui.

Sulla prima l'elemento sostanziale è in Gv 18:37: "Io sono nato per questo e per questo sono venuto nel mondo⁸: per testimoniare della verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce". La specificazione "sono venuto al⁹ mondo" dopo al detto "sono nato" – che vuol dire la stessa cosa – non è una ripetizione tautologica, ma un rimarcare lo scopo della sua nascita voluta da Dio, ovvero "per testimoniare della verità".

"Chi ha ricevuto la sua testimonianza ha confermato che Dio è veritiero". - Gv 3:33.
--

Nella seconda area (la testimonianza su Yeshùà) l'elemento più importante è la testimonianza di Dio stesso: "Se accettiamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è maggiore, poiché questa è la testimonianza di Dio che egli ha reso al Figlio suo. Chi crede nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé; chi non crede a Dio, lo fa bugiardo, perché non crede alla testimonianza che Dio ha resa al proprio Figlio" (1Gv 5:9,10). Rimanendo in Gv: "Se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza non è vera. Vi è un altro che rende testimonianza di me; e so che la testimonianza che egli rende di me è vera", "il Padre che mi ha mandato, egli stesso ha reso testimonianza di me" (Gv 5:31,32,37); "sono io a testimoniare di me stesso, e anche il Padre che mi ha mandato testimonia di me". - Gv 8:18.

⁸ Nel greco: εἰς τὸν κόσμον (*eis tòn kòsmon*), la stessa identica espressione che troviamo in Gv 16:21: "[La donna] quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'angoscia, per la gioia che sia venuta **al mondo** una creatura umana".

⁹ Vedi nota n. 8.

Oltre alla autorevolissima testimonianza di Dio stesso, ci sono le opere compiute da Yeshù a testimoniare di lui: “Le opere che il Padre mi ha date da compiere, quelle stesse opere che faccio, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato” (Gv 5:36), “le opere che faccio nel nome del Padre mio, sono quelle che testimoniano di me”. - Gv 10:25.

Non va infine trascurata la testimonianza del Battista, la quale è altamente qualificata perché voluta da Dio: “Vi fu un uomo *mandato da Dio*, il cui nome era Giovanni; egli *venne come testimone per rendere testimonianza* alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui. Egli stesso non era la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce”. - Gv 1:6-8.

μένω (mèno) – rimanere

Le 40 occorrenze in Gv di questo verbo presentano sempre il senso del *perdurare* dell'azione, pur nelle diverse prospettive – che esamineremo – indicate dal contesto.

Il rimanere che definisce Yeshù. “Giovanni rese testimonianza dicendo: «Ho visto lo spirito scendere dal cielo come una colomba e *rimanere* sopra di lui»” (Gv 1:32, nuova TNM). “Il Padre che dimora [μένων (mènon), “rimanente”] in me fa le opere sue” (Gv 14:10). In Gv 12:34 la folla dice: “Noi abbiamo udito dalla legge che il Cristo dimora [μένει (mènei), “rimane”] in eterno”; qui “in eterno” – in greco εἰς τὸν αἰῶνα (eis tòn aiòna) – non significa da sempre e per sempre; in Gv e nella LXX greca, questa locuzione è proiettata *esclusivamente verso il futuro*. Yeshù ebbe un inizio, nascendo.

«Da ora e per sempre», «da sempre finora» e «da sempre per sempre» nel greco biblico

La preposizione εἰς (eis) indica un movimento verso un traguardo, un'entrata in un orientamento futuro. Di conseguenza, εἰς τὸν αἰῶνα (eis tòn aiòna) significa letteralmente “verso l'età [a venire]”. Traduce l'ebraico *leolàm* (לְעוֹלָם) e significa “in eterno”, “per sempre”, “in perpetuo”, ma sempre riferito al futuro. Proprio in Gv ne abbiamo un chiaro esempio: “Se uno mangia questo pane vivrà per sempre”. - Gv 6:51, nuova TNM.

Per indicare il passato (“da sempre [finora]”) il greco non usa eis (“verso”), ma preposizioni di provenienza come ἀπό (apó, “da”) o ἐκ (ek, “da”). Anche qui abbiamo in Gv un chiaro esempio: in Gv 9:32 il cieco nato guarito dice: “Da che mondo è mondo [ἐκ τοῦ αἰῶνος / ἀπ' αἰῶνος] non si è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato”.

Per esprimere l'arco temporale completo (l'eternità assoluta che abbraccia passato, presente e futuro), il greco ricorre a formule composte o solenni, unendo “da” e “verso”: nel greco della LXX, ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος (apò tò aiònos kài èos tò aiònos), “da sempre e fino a sempre” (frequentemente usato nei *Salmi*, come in 41:14 e in 103:17); nell'*Apocalisse* giovannea e nelle dossologie paoline: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (eis tùs aiònas tòn aiònon), “nei secoli dei secoli”, con i plurali.

Il rimanere che definisce il discepolo e la discepola di Yeshù. Nell'esaminare questo aspetto possiamo partire dall'episodio in cui due discepoli del battista seguono Yeshù: “Gesù, voltatosi, e osservando che lo seguivano, domandò loro: «Che cercate?». Ed essi gli dissero: «Rabbì (che tradotto vuol dire Maestro), dove abiti?». Egli rispose loro: «Venite e vedrete» (Gv 1:38,39). Sebbene sia poi detto che “essi dunque andarono, videro dove abitava e stettero [ἔμειναν (èmeinan), “rimasero”] con lui quel giorno” (v. 39b), il presente “venite” e il futuro “vedrete” illustrano bene il tragitto spirituale dell'andare a Yeshù, vedere e *rimanere* con lui. Il *rimanere* con Yeshù significa abbandonare le tenebre per vivere nella luce: “Io sono venuto come luce nel mondo, affinché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre”. - Gv 12:46.

Il passo di Gv 12:46 ci mostra indirettamente che la scelta di andare a Yeshù per rimanere con lui non è tra ciò e una neutra indifferenza: l'alternativa sono le tenebre. La parola di Dio – è detto in Gv 5:38 – “non dimora in voi [ἐν ὑμῖν μένοντα (*en ymìn mènonta*)], “in voi *rimanente*”], perché non credete in colui che egli ha mandato”. “Se *rimanete* [μείνητε (*mèinete*)] nella mia parola, siete veramente miei discepoli”. - Gv 8:31, nuova TNM.

Il rimanere nel peccato. “Chi crede nel Figlio ha vita eterna; chi invece rifiuta di credere al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio *rimane* su di lui” (Gv 3:36). La condizione umana è di peccato, da qui il “rimanere” nell'ira divina. “Chi crede in lui non è giudicato; chi non crede è già giudicato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio”. - Gv 3:18.

πατήρ (*patèr*) – padre

Il termine “Padre” riferito a Dio conta in Gv ben 119 occorrenze, il che si commenta da solo. La prima occorrenza è in 1:14: “E la Parola è diventata carne e ha abitato per un tempo fra di noi, piena di grazia e di verità; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre”. La parola da Dio usata per creare ogni cosa (1:1,2; cfr. Gn 1) ha abitato nell'uomo scelto da Dio, Yeshù, e la sua gloria è paragonata a quella ricevuta da un padre di un figlio unico: ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (*os monoghenùs parà patròs*), “come di un unigenito da parte di un padre”. Su questa *similitudine* poggiano le descrizioni della relazione tra Dio e il suo Messia: “Come il Padre ha vita in se stesso, così ha dato anche al Figlio di avere vita in se stesso” (Gv 5:26): lui stesso spiega: “Il Padre vivente mi ha mandato e io vivo a motivo del Padre”. - Gv 6:57.

Se la pagana dottrina trinitaria non fosse stata accolta dalla chiesa ormai apostata dei secoli successivi al primo, non avremmo argomentazioni pseudo-teologiche che ribaltano le parole di Yeshù che affermano il puro monoteismo biblico: “Questa è la vita eterna: che conoscano te, **il solo vero Dio**, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo” (Gv 17:3; cfr. 5:44). “Gesù rispose loro: «Non sta scritto nella vostra legge: Io ho detto: voi siete dèi? Se chiama dèi coloro ai quali la

“Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: «Noi vediamo», il vostro peccato *rimane* [μένει (*mènei*)]”. - Gv 9:41.

parola di Dio è stata diretta (e la Scrittura non può essere annullata), a colui che il Padre ha santificato e mandato nel mondo voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Sono Figlio di

Dio?»”. - Gv 10:34-36.

La relazione Padre-figlio di cui gode Yeshù è la stessa di cui godono i credenti e le credenti che accolgono il Messia, come lui stesso afferma in Gv 1:12,13: “A tutti quelli che l'hanno ricevuto egli ha dato il diritto di diventare figli di Dio, a quelli cioè che credono nel suo nome, i quali non sono nati da sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo, ma sono nati da Dio”. – Cfr. Gv 20:17.

πιστεύω (*pistèuo*) – credere

Il *credere* è un elemento fondamentale dello scritto giovanneo e ne è l'obiettivo stesso: i segni miracolosi compiuti da Yeshù “sono stati scritti *affinché crediate* che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome ” (Gv 20:31). Non stupisce quindi che il

verbo “credere” appaia in *Gv* ben 99 volte. Per contro, è significativo che il sostantivo “fede” non compaia mai: gli ebrei rifiutavano le astrazioni e andavano sempre sul concreto, privilegiando l’azione.

Sotto l’aspetto dell’azione è importante notare che il verbo “credere” è spesso accompagnato dalla preposizione εἰς (*eis*), che denota il moto a luogo (= “verso”). In *Gv* 1:12 è detto che a tutti quelli che l’hanno accolto, Yeshùà “ha dato il diritto di diventare figli di Dio, a quelli cioè che credono nel suo nome”; in italiano non possiamo che tradurre così, ma nel testo biblico è detto letteralmente “ai credenti verso il suo nome”. Viene così espresso un *movimento dinamico* di affidamento, di adesione personale e d’immersione nella persona del Cristo, in cui l’effetto del credere è diventare figli di Dio.

Così anche in *Gv* 3:36: Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν (*o pistèuon eis tòn yìon*), “il credente verso il figlio”. La preposizione εἰς (*eis*), che denota il moto a luogo (= “verso”), segna la via verso la meta. Il credere viene concepito come un *cammino* esistenziale, andando “verso”.

La dinamicità espressa dal “credere verso” risalta se paragonata alla staticità della preposizione ἐν (*en*), “in”, che troviamo una sola volta, in *Gv* 3:15: “Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede *in* [ἐν (*en*)] lui non perisca, ma abbia vita eterna”. Qui si ha lo stato in luogo, il permanere, il quale si raggiunge dopo il *cammino* (“verso”) di fede; si noti infatti che la “vita eterna” (che è la stessa che Dio ha, con la sola differenza che Dio l’ha sempre) è il risultato dell’essere *rimasti* nella fede.

Credere διὰ (*dià*), “tramite”. È il caso dei compaesani della samaritana, i quali le dissero: “Non è più a motivo di quello che tu ci hai detto [διὰ τὴν σὴν λαλιὰν (*dià tèn sèn laliàn*), “tramite il tuo racconto”], che crediamo; perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il Salvatore del mondo” (*Gv* 4:42). Si ha così una nuova sfumatura del credere: il credere “tramite/attraverso”, *dià*, che può avvenire tramite le opere compiute da Yeshùà (*Gv* 14:11) o la parola di chi già crede. - *Gv* 17:20.

πνεῦμα (*pnèuma*) – vento

πνεῦμα ἅγιον (*pnèuma àghion*) - vento santo

Il termine greco πνεῦμα (*pnèuma*) deriva dal verbo πνέω (*pnèō*), che indica il soffiare. Πνεῦμα (*pnèuma*) significa “soffio”, principalmente del vento, e indica il “vento”. Questa parola greca traduce perfettamente la corrispondente ebraica, che è *rùakh* (רוּחַ). Ora si notino le traduzioni di *Gn* 1:2:

- “Lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque”. - *NR*.
- “Un vento impetuoso¹⁰ soffiava sulle acque”. - *TILC*.
- “La forza attiva di Dio si muoveva sulla superficie delle acque”. - Nuova *TNM*.

Come si arriva dal “vento” allo “spirito”? Fu un colpo di genio degli antichi impiegare la parola “vento” per indicare una forza invisibile. Occorre essere consapevoli che ogni volta che nelle traduzioni della Bibbia troviamo “spirito”, il testo originale ha “vento”. Del resto, è dalla parola greca *pnèuma* che deriva, ad esempio, «pneumatico».

¹⁰ L’espressione ebraica “di Dio” può essere usata in ebraico come superlativo, il che spiega la traduzione “vento impetuoso”. Per capire, è come nel milanese «un vento della Madonna!» per dire un vento fortissimo.

Parlando a Nicodemo, Yeshùà gli dice (stando a *NR*): “Il vento soffia dove vuole, e tu ne odi il rumore, ma non sai né da dove viene né dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito” (*Gv* 3:8). Nel vero testo biblico si legge però: “Il vento [τὸ πνεῦμα (*tò pnèuma*)] dove vuole soffia [πνεῖ (*pnèi*)] e la voce d’esso ascolti, ma non sai da dove viene e dove va; così è ognuno il nato dal vento [ἐκ τοῦ πνεύματος (*ek tò pnèumatòs*)]”.

Per entrare nelle implicazioni del vero pensiero biblico in merito al vento-*pnèuma*, si prenda ad esempio *Gv* 4:24, così tradotto da *NR*: “Dio è Spirito”; la nuova *TNM* traduce: “Dio è uno Spirito”. Il testo biblico originale legge πνεῦμα ὁ θεός (*pnèuma o thèos*), “un vento [è] il Dio”. La traduzione di *pnèuma* con “spirito”, così come la maiuscola messa alla parola, è una scelta del traduttore. Ora si ragioni su cosa implicano le due traduzioni. La maiuscola a “Spirito” è sproporzionata: in *1Gv* 4:8 *NR* traduce: “Dio è amore”¹¹, e così anche *TNM*; qui – come in casi simili – tradurre «Dio è Amore» sarebbe eccessivo. Inserire “un” nella traduzione (*TNM*) è conforme alla sintassi greca: il greco non ha l’articolo indeterminativo «un/uno/una», per cui va sottinteso dal traduttore, soprattutto in nei casi in cui la stessa espressione con l’articolo ne falserebbe il significato: dire, ad esempio, che “il Signore è lo Spirito” può sembrare normale, ma se si tiene presente il vero significato di *pnèuma*, sarebbe come dire che “il Signore è il vento”, il che creerebbe un assurdo facendo equivalere il Signore al vento.

“Il Signore è lo Spirito” - 2Cor 3:17, NR
ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (*o dè kýrios tò pnèumà estin*), “il poi Signore il vento è”
Excursus

Questo brano paolino sembrerebbe contraddire quanto appena detto alla fine della pagina precedente, ma così non è. Vediamo perché.

Nella lingua greca l’articolo determinativo ha una funzione molto importante: *specifica* ciò di cui si sta parlando. La specificazione può essere dovuta ad uno di questi due motivi: la cosa o la persona di cui si parla è 1) nota in generale, oppure 2) è nota a chi ascolta o legge.

Il primo caso lo abbiamo riscontrato in *Gv* 4:24: “Un vento [è] il Dio”. Qui il greco pone l’articolo davanti a “Dio”. Se non ci fosse l’articolo, il senso sarebbe «un vento è un dio» o «un dio è un vento»; se ci fosse l’articolo davanti a *pnèuma*, il senso sarebbe «il vento è un dio». Dicendo invece “un vento è il Dio”, il greco – sempre preciso – specifica che non si tratta di un dio qualsiasi: “*il* Dio” è il Dio di Israele, il quale viene definito un vento (una forza invisibile). Nella traduzione in italiano l’articolo va soppresso, il che ci mostra la differenza tra il greco e l’italiano.

Il secondo caso (la cosa o la persona di cui si parla è nota a chi ascolta o a chi legge) lo riscontriamo proprio in *2Cor* 3:17: “Il Signore il vento è”. Se questa frase viene tolta dal contesto ne risulta l’assurdo in cui il vento e il Signore sono la stessa cosa.¹²

In *2Cor* 3:17 il testo greco recita:

ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν
o dè kýrios tò pnèumà estin
il Signore il vento è

Il lettore greco, leggendo “*il* vento”, si domanda: *quale* vento? Non è come nella nostra lingua, in cui – ad esempio – sentiamo dire che si è sollevato il vento: nessuno si domanda quale vento. La presenza dell’articolo determinativo neutro (τὸ, τὴ) davanti a πνεῦμα (*pnèuma*) non è un dettaglio grammaticale

¹¹ Nel testo greco ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (*o theòs agàpe estin*), “il Dio amore è”.

¹² Togliere un’espressione dal proprio contesto può creare paradossi e assurdità. Nella Bibbia troviamo questa dichiarazione: “Non c’è Dio” (*Sl* 14:1, *Sl* 53:1), ma a pronunciarla è lo stolto: “Lo stolto ha detto in cuor suo: «Non c’è Dio»”.

casuale, ma è la chiave di volta di tutto il ragionamento sintattico, retorico e teologico che Paolo sta sviluppando nel capitolo 3.

I motivi linguistici ed esegetici per cui Paolo mette l'articolo sono principalmente tre:

1. Identifica *quel* preciso vento. Inserendo l'articolo, è come se dicesse che il vento di cui sta parlando è quello stesso di cui parla fin dall'inizio del discorso.

2. Funzione sintattica: distingue il soggetto dal predicato nominativo. In greco, quando si ha un verbo copulativo come *ἐστίν* (*estin*, "è") e ci sono due sostantivi al caso nominativo, il lettore deve capire quale dei due è il soggetto e quale il predicato. Le regole della grammatica greca stabiliscono che il soggetto si riconosce solitamente perché ha l'articolo, mentre il predicato ne è privo. Tuttavia, quando entrambi i termini hanno l'articolo, la frase stabilisce un'identità convertibile o indica chiaramente il ruolo dei due termini:

ὁ κύριος (*o kýrios*) ha l'articolo → soggetto: "Il Signore" ...

τὸ πνεῦμα (*tò pnèuma*) ha l'articolo → predicato nominale definito: ... "è lo [stesso] vento".

Se Paolo avesse scritto *o kýrios pnèumà estin* (senza articolo a *pnèuma*), avrebbe significato "il Signore è un vento" (in senso generico o immateriale, come in *Gv* 4:24). Mettendo l'articolo *tò* (*tò*), Paolo evita che *pnèuma* venga inteso come semplice aggettivo/sostantivo di natura, e lo definisce come entità/identità specifica.

3. La connessione con l'esegesi del testo ebraico (*LXX*). Al v. 16, Paolo sta citando e rileggendo il libro dell'Esodo (*Es* 34:34), dove si dice che quando Mosè entrava alla presenza di Dio si toglieva il velo: "Quando Mosè si volgeva al Signore [*kýrios*], il velo veniva tolto". Paolo applica un'esegesi tipicamente rabbinica al testo veterotestamentario e si domanda: Chi è "il Signore" (*kýrios*) di cui parla *Es* 34? La sua risposta al v. 17a è: "il Signore è il vento". L'articolo *tò* (*tò*) serve a fare un'identificazione ermeneutica: Quel "Signore" della Scrittura [di cui si parla al v. 16] è [oggi per noi] il vento [lo spirito]. È lo spirito del Cristo risorto che toglie il velo dal cuore dei credenti e dona la vera libertà. - V. 17b.

In sintesi, l'articolo *tò* (*tò*) davanti a *pnèuma* evita qualsiasi ambiguità filosofica (non significa che il Signore è «uno vento/spirito» o materia eterea) e realizza un'operazione precisa: identifica lo "spirito/vento che dà la vita" con il Signore della nuova alleanza.

Il termine biblico "vento" (*pnèuma*), quando riferito ad una forza invisibile, viene tradotto "spirito", perché il lettore occidentale di oggi farebbe fatica a capire il termine "vento". In *Gv* 3:6 si legge: "Quello che è nato dalla carne è carne, e quello che è nato dallo Spirito è spirito" (*NR*)¹³;

τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος
tò gheghennemènon ek tò pnèumatòs
l'essente nato dal vento

Questa è la stessa identica espressione che troviamo poi al v. 8: "Il vento [*pnèuma*] soffia dove vuole, e ne senti il rumore, ma non sai da dove viene o dove va. Lo stesso vale per chi è nato dallo spirito [*pnèuma*, "vento"!]. - Nuova *TNM*.

Essere consapevoli che dietro la parola italiana "spirito" c'è quella biblica "vento", ci porta a riflettere sulla dottrina antiscritturale trinitaria, che ha trasformato il "vento" in una persona, la terza della presunta trinità. Già il fatto che *pnèuma* è di genere neutro mal si adatta ad una persona. Ma vediamo *Gv* 14:16,17: "Io pregherò il Padre, ed egli vi darà un altro Consolatore perché sia con voi per sempre: lo Spirito della verità" (*NR*); senza la strumentalizzazione di *NR*: "Io mi rivolgerò al Padre, il quale vi darà un altro soccorritore che sia con voi per sempre: lo spirito [τὸ πνεῦμα (*tò pnèuma*), "il vento"] della verità" (nuova *TNM*). Procediamo ora al ragionamento.

¹³ Meglio qui la grafia della nuova *TNM*: "Ciò che è nato dalla carne è carne, e ciò che è nato dallo spirito è spirito", con le minuscole.

Ciò che viene tradotto “consolatore/soccorritore” è nel testo biblico παράκλητος (*paràkletos*). La traduzione italiana “Consolatore” viene dalla *Vulgata* latina di Girolamo, che tradurre il termine greco con il latino *consolator*, a cui fu messa maiuscola per richiamare la dottrina trinitaria. Nel greco classico ed ellenistico, παράκλητος (*paràkletos*) è un termine giuridico ed etimologicamente significa «colui che è chiamato accanto» (*pará* = accanto, *klètos* = chiamato): nel contesto giudiziario è l'avvocato difensore, il garante, il patrocinatore che assiste l'imputato in tribunale.

Si noti che Yeshù'a dice: ἄλλον παράκλητον (*àllon paràkleton*), “**un altro** difensore”. Chi era il primo? Yeshù'a stesso è stato il primo paraclito durante la sua vita terrena: ha camminato *accanto* ai discepoli e li ha *difesi* dalle accuse del mondo. Ora è importante soffermarsi sull'aggettivo ἄλλος (*állos*): indica un *altro* del medesimo tipo. Come Yeshù'a fu il difensore dei discepoli, così il “vento”, la forza invisibile inviata da Dio, li avrebbe difesi.

Per indicare un altro di diversa natura o di un'altra specie il greco usa ἕτερος (*éteros*), da cui il nostro «eterogeneo». Giovanni usa però *állos*: “un *altro*” del medesimo tipo.

In 1Gv 2:1 Giovanni scrive: “Figlioli miei, vi scrivo queste cose perché non pecciate; e se qualcuno ha peccato, noi abbiamo un avvocato [παράκλητον (*paràkleton*)] presso il Padre: Gesù Cristo, il giusto”.

Il “vento” di Dio è l’“altro paraclito” che prende il posto di Yeshù'a nella dimensione invisibile dopo la sua morte: esso guida la comunità, difende i credenti di fronte all'ostilità del mondo e rende presente l'insegnamento del Cristo. Dio invia alla chiesa una forza invisibile, non una persona.

“Giovanni [il battezzatore] rese testimonianza dicendo: «Ho visto lo spirito scendere dal cielo come una colomba e rimanere sopra di lui»” (Gv 1:32, nuova *TNM*). La forza invisibile di Dio, il “vento” divino, scese in Yeshù'a al suo battesimo e il lui rimase. È lo stesso “vento” che poi avrebbe assistito i suoi discepoli.

Dal “vento” della Bibbia allo “spirito” delle religioni

Nella Sacra Scrittura troviamo il termine ebraico רִיחַ (*rùakh*) e il corrispondente greco πνεῦμα (*pnèuma*); ambedue indicano il “vento”. Nelle traduzioni bibliche troviamo a volte la corretta traduzione (“vento”) e altre la strana traduzione “spirito”.

Se rimaniamo fermi alla Sacra Scrittura e al periodo apostolico (primo secolo), tutto è chiaro e lineare. Se ci spostiamo al quarto secolo incontriamo la deviazione dal “vento” biblico allo “spirito” insegnato dalle religioni.

La cosa curiosa è che questa deviazione tradì perfino la lingua latina, in cui il termine *spiritus* aveva in origine lo stesso significato dell'ebraico e del greco, ovvero “vento”. In Gn 1:2 il latinista Girolamo (345 – 420) – a fronte dell'ebraico וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמָּיִם (*verùakh elohim merakhèfet al-pnè hamàym*), “e un vento (di) Dio (era) agitante su-faccia di le acque” – tradusse: *spiritus Dei ferebatur super aquas*, “il vento di Dio aleggiava sulle acque”.

Il termine latino *spiritus* deriva dal verbo *spirare*, che significa “soffiare”, “respirare”, e indica il movimento del *vento*. Il suo significato originario è quindi molto concreto e fisico. Tuttavia, il termine latino *spiritus* suona già equivoco in Girolamo. Costui era un trinitario convinto e intransigente. Egli si colloca nel 4°-5° secolo (347–420), il periodo di massimo scontro teologico e dogmatico sulla definizione della Trinità, successivo al Concilio di Nicea (anno 325) e

contemporaneo al Concilio di Costantinopoli (anno 381). Perché equivoco? Si pensi alla formulazione trinitaria «Padre, Figlio e Spirito santo»: se la valutassimo stando ai veri significati dei termini latini, avremmo *Padre, figlio e vento santo*, che già renderebbe ridicola la formulazione (svelandone però l'assurdità). È proprio questa incongruenza che denota il passaggio dalla verità biblica alla deviazione religiosa.

Ci fu un'evoluzione durata diversi secoli – tutti dopo il primo, quello del periodo apostolico – favorita dall'incontro tra culture e lingue diverse. Al tempo di Girolamo la parola *spiritus* aveva smesso di significare “vento” e iniziato a significare “spirito” in senso filosofico e religioso.

ὕδωρ (*ýdor*) – acqua

Quanto questo vocabolo sia importante per Giovanni lo mostra in fatto che delle 83 volte in cui ricorre in tutte le Sacre Scritture Greche ben 47 le troviamo negli scritti giovannei. Il sostantivo “acqua” assume in *Gv* una valenza prevalentemente simbolica¹⁴.

Nel dialogo tra Nicodemo e Yeshùà (*Gv* 3:1-10) la menzione dell'acqua passa quasi inosservata a chi non è attento nella lettura. L'acqua è menzionata al v. 5: “Se qualcuno non nasce da acqua e vento¹⁵, non può entrare nel regno di Dio” (traduzione letterale). “*Da acqua e vento*” è la traduzione corretta: la preposizione ἐξ (*ecs*), “da”, regge ambedue le parole; le traduzioni “d'acqua e di spirito” sono poco chiare e non sono accurate; si tratta di un evento unico: la nuova nascita richiede sia l'acqua che l'azione dell'energia divina invisibile (“vento”). Conformemente al pensiero ebraico, sempre concreto, il simbolo (l'acqua, nel nostro caso) racchiude già in sé la realtà: l'emersione dall'acqua dopo il *battesimo* (che è l'*immersione* totale in acqua) raffigura la rinascita. Se l'immersione (battesimo) non è accompagnata dall'azione del “vento” di Dio, è solo un bagno. Ciò chiarito, esaminiamo il dialogo.

Il dialogo avviene tra due maestri che si accreditano tra loro: Nicodemo definisce Yeshùà “un maestro venuto da Dio” (v. 2) e lui lo definisce “maestro in Israele” (v. 10). – Nuova *TNM*.

Quando Yeshùà parla di “nascere dall'alto” (o “di nuovo”), Nicodemo fraintende pensando a una nascita fisica. La richiesta di chiarimenti da parte di Nicodemo permette al Nazareno di spiegare che la vera appartenenza al Regno di Dio richiede una trasformazione radicale interiore operata da Dio e attuata esteriormente nel battesimo (immersione totale ed emersione, simboli di morte e di rinascita).

Cosa significa l'acqua? Questo termine ha in *Gv* 3:5 ha un significato ricco e profondo, che affonda le radici nella Bibbia ebraica, nella quale erano profetizzati la purificazione e il rinnovamento. Ezechiele, ad esempio, promette:

“Vi aspergerò d'acqua pura e sarete puri; io vi purificherò di tutte le vostre impurità e di tutti i vostri idoli. Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo; toglierò dal vostro corpo il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Metterò dentro di voi il mio Spirito e farò in modo che camminate secondo le mie leggi, e osserviate e mettiate in pratica le mie prescrizioni”. - *Ez* 36:25-27.

¹⁴ Va ricordato che gli ebrei non amavano le astrazioni e preferivano discorsi *concreti*.

¹⁵ “Vento” è la traduzione del greco πνεῦμα (*pnèuma*). Vi veda al riguardo, in questo stesso studio, la voce «πνεῦμα (*pnèuma*) – vento».

Per Nicodemo, un esperto delle Scritture, “acqua e spirito” riecheggiano questa promessa di una purificazione interiore e di una trasformazione del cuore che solo Dio poteva compiere.

L’acqua è segno del battesimo e del pentimento (evoca anche il battesimo di Giovanni, che era un rito di purificazione in vista della conversione).

Acqua e spirito sono due aspetti di un’unica opera; non sono due cose separate e indipendenti. L’immersione nell’acqua è il segno esteriore del lavaggio interiore operato dallo spirito divino. L’acqua senza lo spirito non ha alcun potere salvifico: è lo spirito l’agente principale della nuova nascita.

In definitiva, il “nascere da acqua” in *Gv* 3:5 si riferisce all’esperienza completa e trasformativa della rigenerazione, iniziata da Dio e resa visibile attraverso il segno del battesimo. È la risposta di fede che, accogliendo l’acqua come segno del patto, permette allo spirito di Dio di rigenerare la mente (il “cuore” biblico) umana per essere introdotti nel Regno di Dio. Per Nicodemo, questo era un insegnamento radicale: la salvezza non veniva dalla discendenza da Abraamo, ma da una nuova nascita dall’alto, voluta e realizzata da Dio stesso.

Fatti salvi i casi in cui l’acqua ha valenza simbolica, l’acqua rimane acqua. È, ad esempio, il caso dell’acqua alle nozze di Cana, poi trasformata in vino da Yeshùà (*Gv* 2:1-11). Vedere nei “sei recipienti di pietra, del tipo adoperato per la purificazione dei Giudei, i quali contenevano ciascuno due o tre misure” (v. 6) un riferimento all’imperfezione del culto giudaico, perché il sei non raggiunge il 7 (numero della perfezione), è un volo di fantasia. Quei recipienti non erano riversati al culto, ma al lavaggio delle mani (cfr. *Mr* 7:3), e se il sei fosse un simbolo, che mai dovrebbero simboleggiare le “due o tre misure” riferire alla loro capacità?

Nel racconto della samaritana al pozzo (*Gv* 4:7-15), sì che l’acqua è un simbolo. Yeshùà le dice infatti: “Chi beve dell’acqua che io gli darò, non avrà mai più sete”. – V. 14; cfr. *Ger* 2:13.

ὥρα (òra) – ora

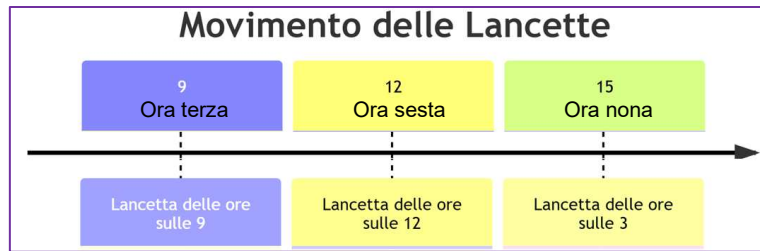
Al di là della semplice indicazione temporale¹⁶, questo termine indica l’ora della morte di Yeshùà: non l’ora precisa, in senso letterale, ma lo stretto periodo che ebbe il suo culmine alle ore 15 del 14 di *nissàn*, quando Yeshùà emise l’ultimo respiro. L’ora esatta della morte di Yeshùà la ricaviamo dai sinottici; in *Gv* occorre arrivarci con il calcolo. Ciò è molto significativo: per i sinottici è un dettaglio, certo importante, ma pur sempre un’indicazione temporale. Per Giovanni è molto di più.

Vediamo intanto i sinottici, tenendo presente questa tabella¹⁷:

EVENTO	ORA BIBLICA	ORA SOLARE CORRISPONDENTE
Crocifissione (sinottici)	Ora terza	Ore 9
Condanna di Pilato (<i>Gv</i>)	Ora sesta	Ore 12
Inizio delle tenebre (sinottici)	Ora sesta	Ore 12
Morte di Yeshùà (sinottici e <i>Gv</i>)	Ora nona	Ore 15

¹⁶ Esempio, tratto da *Gv* 11:9: “Non vi sono forse dodici ore del giorno?” (*ND*). Sbaglia qui traduzione la *NR*: “Non vi sono dodici ore nel giorno?”; nel testo greco: τῆς ἡμέρας (*tè emèras*), “del giorno”. In un giorno ci sono 24 ore, non 12. In questo passo Yeshùà allude alle ore di luce. – Cfr. vv. 9b,10.

¹⁷ Nell’antichità romana e giudaica il giorno veniva calcolato a partire dal sorgere del sole con la “prima ora” verso le 6:00 del mattino.



- “Era l'ora terza quando lo crocifisero”. - *Mr* 15:25.
- “Venuta l'ora sesta, si fecero tenebre su tutto il paese fino all'ora nona” (*Mr* 15:33); “Dall'ora sesta si fecero tenebre su tutto il paese, fino all'ora nona” (*Mt* 27:45); “Era circa l'ora sesta, e si fecero tenebre su tutto il paese fino all'ora nona”. - *Lc* 23:44.
- “Verso l'ora nona, Gesù gridò a gran voce [...] Gesù, avendo di nuovo gridato con gran voce, rese lo spirito”. - *Mt* 27:46,50.

In *Gv*:

- “Era la preparazione della Pasqua, ed era l'ora sesta [...] Allora [Pilato] lo consegnò loro perché fosse crocifisso”. - *Gv* 19:14,16.

Per Giovanni, la morte di Yeshùà avviene nel momento esatto della “preparazione della Pasqua” (Parasceve), cioè il 14 di *nissàn*, il pomeriggio in cui nel Tempio di Gerusalemme venivano immolati gli agnelli pasquali (la cena pasquale si sarebbe mangiata nella notte successiva, il 15 di *nissàn*). La collocazione del processo verso mezzogiorno e la morte nel pomeriggio permette a Giovanni di mostrare Yeshùà come il vero “agnello di Dio”. - Cfr. *Gv* 1:29 e *Gv* 19:36.

Nel racconto evangelico di Giovanni, l'ora esatta della morte di Yeshùà non viene indicata con un numero di ora preciso (a differenza dei sinottici che specificano l’“ora nona”, le 15:00), ma viene determinata attraverso indicatori temporali, teologici e rituali rigorosi. Per Giovanni, il momento della morte non è un semplice dato cronologico, ma coincide al secondo con il compimento del rituale della Pasqua ebraica.

Secondo le prescrizioni della *Mishna* (*Pesachim* 5,1) e la testimonianza di Flavio Giuseppe (*Guerra Giudaica* VI, 423), nel Tempio di Gerusalemme l'immolazione degli agnelli pasquali iniziava esattamente al declinare del sole (verso le 15, nel periodo pasquale): gli agnelli cominciavano a essere sacrificati dai sacerdoti e il rituale proseguiva fino al tramonto (verso le 17:00 / 18:00), prima che iniziasse la festa vera e propria al comparire delle prime stelle. Nel racconto di Giovanni, Yeshùà muore nel momento esatto in cui nei cortili del Tempio scorre il sangue degli agnelli pasquali:

“Tutto è compiuto”. Yeshùà “disse: «È compiuto!». - *Gv* 19:30.

La necessità di fare presto prima del tramonto. “Allora i Giudei, perché i corpi non rimanessero sulla croce durante il sabato (poiché era la Preparazione e quel sabato era un gran giorno), chiesero a Pilato che fossero loro spezzate le gambe e fossero portati via” (*Gv* 19:31). Poiché il sabato pasquale iniziava dopo tramonto (attorno alle 18:00), la morte di Yeshùà deve essere avvenuta con sufficiente anticipo nel pomeriggio (attorno alle 15:00) per permettere la constatazione della morte da parte dei soldati romani. Il colpo di lancia al costato (da cui uscirono sangue e acqua) richiama il sacrificio.

Yeshùà muore nel pieno pomeriggio della Preparazione (verso le 15), nell'ora esatta in cui l'Agnello di Dio dona la sua vita, poco prima che il tramonto dia inizio al grande Sabato di Pasqua.

luce – tenebre; φῶς (*fòs*) - σκοτία (*skotìa*)

Sinteticamente, si potrebbe dire che Luce vince su Tenebre 23 a 7, che sono le rispettive ricorrenze in *Gv* dei due termini. Questa vittoria è anche teologica: “La luce splende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno sopraffatta”. - *Gv* 1:5.

In *Gn* 1:3 si legge: “Dio disse: «Sia luce!». E luce fu”. Giovanni, all’inizio del suo scritto evangelico, si richiama al dire di Dio e dice che “nel principio era la Parola” e che tramite essa “ogni cosa è stata fatta” e che senza di essa “neppure una delle cose fatte è stata fatta”, poi spiega che in essa “era la vita, e la vita era la luce degli uomini”. - *Gv* 1:1-3.

Del battezzatore è detto che “non era la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce” (1:8). Questa precisazione prelude al passaggio della parola creatrice di Dio – parola-vita-luce – a Yeshùà. Siccome l’uomo scelto da Dio ebbe il mandato divino di dire sempre la parola di Dio, la discesa in lui della parola sapiente di Dio recò con sé anche la vita e la luce. Giovanni può quindi dire non solo che “la vera luce che illumina ogni uomo stava venendo nel mondo” (1:9), ma perfino che “il mondo fu fatto per mezzo di lui” (1:10). Quest’ultima dichiarazione è presa dai trinitari per sostenere la loro idea che il loro Gesù sia Dio. Ma è solo con la stessa Sacra Scrittura che possiamo comprendere il pensiero biblico-ebraico che c’è dietro. Esaminiamolo.

“Il mondo fu fatto per mezzo di lui”. – *Gv* 1:10.

Excursus

Il punto di partenza, irrinunciabile, è che nella Bibbia è affermato l’assoluto monoteismo. Un Dio trino non è compatibile con il puro monoteismo. Ciò detto, nel pensiero biblico-ebraico esiste l’idea che la parola sapiente di Dio, preesistente come progetto, possa essere considerata *ante litteram* come lo strumento stesso della creazione e della rivelazione, un concetto che spiega bene il prologo giovanneo. Questa idea si fonda sul concetto di *memrà* (in aramaico: מִמְרָא, “parola”, *lògos* in greco) nella tradizione ebraica.

Nella Bibbia ebraica, la “parola del Signore” non è solo un suono, ma un’azione potente. In *Sl* 33:6 si afferma: “I cieli furono fatti dalla parola del Signore, e tutto il loro esercito dal soffio della sua bocca”. *Is* 55:11 descrive la Parola come un agente che esce dalla bocca di Dio per compiere la sua volontà, personificandola in modo da parlarne come di un’entità dotata di missione e potere: “Così è della mia parola, uscita dalla mia bocca: essa non torna a me a vuoto, senza aver compiuto ciò che io voglio e condotto a buon fine ciò per cui l’ho mandata”.

La personificazione della Parola. Questa personificazione diventa più marcata nella letteratura apocrifia e rabbinica. Nell’apocrifo *Sapienza di Salomone* (18:15), la “Parola onnipotente” è descritta come un guerriero che “balzò giù dal cielo” per eseguire il giudizio divino.

La Parola come Agente (*memrà*, מִמְרָא). Per evitare di attribuire a Dio caratteristiche antropomorfe (come un corpo o un volto), il *Targum* utilizza spesso il termine *memrà* (parola) per indicare la presenza o l’azione di Dio. Così, dove la Bibbia dice “tu hai creduto al Signore”, il *Targum* può dire “hai creduto nel *nemrà* del Signore”. Il *memrà* funge così da

mediatore, un'emanazione divina attraverso cui Dio agisce e si rivela senza essere direttamente visibile. Il concetto di *memrà* è un termine teologico importante nell'ebraismo, nato proprio per evitare di descrivere Dio in modo troppo umano (antropomorfismo). Nelle traduzioni aramaiche della Bibbia (i *Targumim*), gli scribi usavano spesso “*memrà* di Yhwh” (la parola del Signore) per indicare la presenza e l'azione divina. Così, invece di dire che “Dio parlò” o che “la mano di Dio” fece qualcosa, si diceva che lo fece il suo *memrà*, un modo per rispettare la trascendenza di Dio e allo stesso tempo parlare del suo rapporto con il mondo.

Questo concetto è molto importante per capire il prologo di Giovanni, dove Yeshùà viene chiamato il *lògos* (la parola). La tradizione ebraica del *memrà* è proprio lo sfondo culturale e teologico da cui Giovanni attinge per spiegare chi è Yeshùà.

Il collegamento con Gv e Yeshùà. Questa tradizione ebraica è il contesto culturale e teologico in cui il prologo di Giovanni va letto. Quando Giovanni scrive che “il mondo fu fatto per mezzo di lui” (Gv 1:10), sta applicando a Yeshùà le stesse funzioni che l'ebraismo attribuiva alla parola/*memrà* di Dio.

La preposizione “per mezzo di” può riferirsi sia a lui (Yeshùà) che a essa (la parola), a seconda del contesto e della prospettiva teologica. Nel testo greco è δι' αὐτοῦ (*di' autù*), al maschile, che può riferirsi tanto alla “parola” (*lògos*, maschile in greco) che a Yeshùà. “Per mezzo di lui” è la lettura cristologica tradizionale; “per mezzo di essa” è la lettura ebraica del *lògos* come *memrà* (parola divina), strumento e progetto di Dio. Va ribadito: il pronome αὐτοῦ (*autù*, “di lui/esso”) è al maschile singolare, e il suo antecedente grammaticale è λόγος (*lògos*), che in greco è maschile. Quindi, grammaticalmente, si riferisce al *lògos*, alla parola.

Nella lettura biblico-ebraica, il *lògos* è il *memrà* di Dio, la sua parola-progetto, che si è incarnato in Yeshùà. Nella lettura trinitaria, questa valenza biblica che rispetta il puro monoteismo viene meno, trasformando la parola-sapienza di Dio in una persona.

La prospettiva biblico-ebraica è quella che conta, perché la lettura trinitaria è postuma di secoli. Per l'ebreo Giovanni, Yeshùà è la parola di Dio personificata, la parola di Dio fatta carne.

Nel pensiero biblico-ebraico, la parola di Dio era già concepita come una realtà potente, personalizzata e operante nella creazione. Giovanni, da ebreo, ha preso questo concetto e ha affermato che quella “parola” era in Yeshùà di Nazaret.

manifestare; φανερώω (*faneròo*), δείκνυμι (*dèiknymi*)

Collegando bene i contesti in cui questi due verbi ricorrono, ne escono due tipi di rapporto che riguardano il manifestare.

“Manifestare”
φανερώω (<i>faneròo</i>)
δείκνυμι (<i>dèiknymi</i>)

Il manifestare nel rapporto Dio-Yeshùà. Sia il «manifestare» di Yeshùà che il contenuto stesso della manifestazione non dipendono dal rabbi nazareno, ma da Dio: “Il Padre ama il Figlio e **gli mostra** tutto [πάντα (*pànta*), “tutte le cose”] quello che egli fa; e **gli mostrerà** opere maggiori di queste, affinché ne restiate meravigliati” (Gv 5:20). L'iniziativa parte dunque da Dio. E ha uno scopo: stupire, ‘affinché ne restino meravigliati’. Infatti, “nessuno ha mai visto Dio;

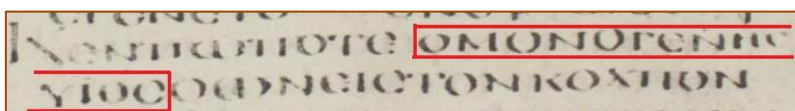
l'unigenito Figlio, che è nel seno del Padre, è colui che lo ha fatto conoscere" (Gv 1:18, ND). Quest'ultimo passo presenta due lezioni:

LEZIONE	MANOSCRITTI
μονογενὴς θεὸς <i>monoghenès theòs</i> unigenito dio	P75 κ c; P66 κ BCS*L
μονογενὴς υἱὸς <i>monoghenès yìòs</i> unigenito figlio	ACcItVgSyc,h e moltissimi codici minuscoli

Anche se la lezione "unigenito dio" è la più attestata, non mancano codici con le varianti "unigenito figlio" e "unigenito di Dio". Se dovessimo guardare allo stile di Giovanni dovremmo preferire "unigenito figlio" che ricorre anche altrove (Gv 3:16,18; 1Gv 4:9). A creare la lezione che ha "unigenito dio" potrebbe essere stata la confusione fatta dal copista tra lettere greche simili tra loro:

υἱός
θεός

Può anche darsi che sulla lezione abbia influito la controversia ariana con la tendenza ad assimilare Yeshùa a Dio. In ogni caso – a prova dell'inattendibilità della lezione – la Bibbia ufficiale della Chiesa Cattolica (della Conferenza Episcopale Italiana) del 1974 traduce: "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato". Così anche la nuova versione del 2008, che presenta però una grave manipolazione: "Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato"; il testo greco recita ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (*o òn eis tòn kòplon tò patròs*), "l'essente nel seno del padre", ma la CEI aggiunge di suo «Dio» dopo "l'essente" e prima di "nel seno del padre".¹⁸



Sezione del *Codex Alexandrinus*, conservato alla British Library di Londra (Regno Unito), riproducente la lezione di Gv 1:18, con - tra le righe rosse - l'espressione ὁ μονογενὴς υἱὸς (*o monoghenès yìòs*), "l'unigenito figlio", scritto tutto attaccato (per risparmiare spazio) e in tutte maiuscole. Anticamente, la lettera s maiuscola (in greco Σ) era scritta C.

Siccome "nessuno ha mai visto Dio" ed è Yeshùa "colui che lo ha fatto conoscere" (Gv 1:18, ND), diventa del tutto comprensibile la risposta del Nazareno all'apostolo Filippo: "Chi ha visto me, ha visto il Padre; come mai tu dici: "Mostraci il Padre"? Non credi tu che io sono nel Padre e che il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico di mio". - Gv 14:9,10.

Il manifestare nel rapporto tra Yeshùa e il mondo. I giudei domandano a Yeshùa: "Quale segno miracoloso ci mostri per fare queste cose?" (Gv 2:18). I suoi fratelli gli suggeriscono: "Manifestati al mondo" (Gv 7:4). In Gv 20:20 c'è infine il manifestare ai suoi, da parte di Yeshùa risuscitato, il suo corpo

"Manifestare"
φανερῶω (<i>faneròō</i>)
δείκνυμι (<i>dèiknymì</i>)

¹⁸ NR traduce "l'unigenito Dio", che è un assurdo in sé: Dio non è genito, ma increato. Le due TNM, che traducono "l'unigenito dio", cadono addirittura in una specie di diteismo con un dio minore. La cattolica nuova CEI prima traduce bene: "Il Figlio unigenito", ma poi – come mostrato – altera il testo biblico e manipola aggiungendo a "che è" «Dio».

martoriato: “**Mostrò** loro le mani e il costato”. Per ultimo, dopo la risurrezione, “Si **manifestò** di nuovo ai discepoli presso il mare di Tiberiade”. - Gv 21:1, cfr. v. 14.

vedere; βλέπω (*blèpo*), θεωρέω (*theorèò*), ὁράω (*orào*)

Nell’ordine: *blèpo* indica il vedere fisico; *theorèò* va oltre e indica il notare, il vedere riflessivo; *orào* è il vedere interiore, spirituale. In totale 112 occorrenze, che di per sé ci mostrano l’importanza del *vedere* nel racconto giovanneo; in più, grazie alla ricchezza della lingua greca, tale importanza è declinata da Giovanni non solo in tutte le sue sfumature, ma in modo magistralmente teologico.

Il vedere fisico (*blèpo*) lo troviamo il Gv 9, nella guarigione di un uomo cieco fin dalla nascita. Yeshùà, dopo aver detto di essere nato “affinché quelli che non vedono vedano, e quelli che vedono diventino ciechi” (9:39), riceve le rimostanze di alni farisei: “Siamo ciechi anche noi?” (v. 40), lui risponde: “Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: «Noi vediamo», il vostro peccato rimane” (v. 41). In tutti questi passaggi è usato il verbo *blèpo*, che indica il vedere fisico, ma al v. 41 già si percepisce che nella spavalda dichiarazione “noi vediamo” – attribuita da Yeshùà ai farisei – c’è l’idea del vedere come intendimento.

Tale idea, questa volta in senso positivo, il Nazareno la sottintende quando dice ai due discepoli del Battezzatore che volevano sapere dove abitava: “Venite e *vedrete*” (Gv 1:39). Qui il verbo usato è ὁράω (*orào*): Yeshùà non li invita semplicemente per soddisfare la loro curiosità. Nello stile e nella teologia di Giovanni, il verbo *orào* in questo versetto sottintende un significato profondo: il passaggio dal «sentito dire» alla conoscenza diretta, il passaggio da una esperienza visiva a quella relazionale e personale con lui. Ciò diventa chiaro nella seconda parte del versetto: “Essi dunque andarono, **videro** [εἶδαν (*èidan*), da ὁράω (*orào*)] dove abitava e stettero [ἔμειναν (*èmeinan*), “rimasero”] con lui quel giorno”.

VEDERE	
βλέπω (<i>blèpo</i>)	vista fisica (contrapposta alla cecità)
θεωρέω (<i>theorèò</i>)	osservare con attenzione per esaminare
ὁράω (<i>orào</i>)	visione interiore e rivelativa

Il passaggio tra un vedere e altri tipi di vedere lo si può apprezzare confrontando i testi:

- “Ero cieco e ora ci vedo [verbo *blèpo*]” (Gv 9:25). È il vedere fisicamente;
- “Molti credettero nel suo nome vedendo [verbo *theorèò*] i segni miracolosi che egli faceva” (Gv 2:23). Fede ancora imperfetta, basata sull’osservazione dei prodigi;
- “Entrò anche l’altro discepolo che era giunto per primo al sepolcro, e vide [verbo *orào*], e credette” (Gv 20:8). È la visione della fede.

Un esempio perfetto lo troviamo in Gv 20, alla scena del sepolcro:

³ Pietro e l’altro discepolo uscirono dunque e si avviarono al sepolcro. ⁴ I due correvano assieme, ma l’altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse primo al sepolcro; ⁵ e, chinatosi, **vide** [scorse fisicamente; verbo *blèpo*] le fasce per terra, ma non entrò. ⁶ Giunse intanto anche Simon Pietro, che lo seguiva, ed entrò nel sepolcro, e **vide** [osserva ed esamina dettagliatamente; verbo *theorèò*] le fasce per terra ⁷ e il sudario, che era stato sul capo di Gesù, non per terra con le fasce, ma piegato in un luogo a parte. ⁸ Allora entrò anche l’altro discepolo che era giunto per primo al sepolcro, e **vide** [vede con gli occhi della fede; verbo *orào*], e credette.

Considerato l'uso preciso dei verbi greci per "vedere" da parte di Giovanni (come appena esaminato) il passo di Gv 5:19 suscita una domanda non da poco. In questo passo Yeshùà afferma: "Vi dico che il Figlio non può da se stesso fare cosa alcuna, se non ciò che vede fare dal Padre". Di primo acchito, ci si potrebbe attendere il verbo della visione spirituale/teologica (ὁράω, *orào*) o quello della contemplazione profonda (θεωρέω, *theorèò*). Invece, l'evangelista sceglie βλέπω (*blèpo*) – il verbo che indica la vista diretta, immediata, empirica. Questa scelta linguistica è tutt'altro che casuale; risponde a precise ragioni teologiche e cristologiche:

- La metafora artigianale (padre e figlio al lavoro). In Gv 5 Yeshùà sta rispondendo ai giudei che lo accusano di violare il sabato e di farsi uguale a Dio (Gv 5:16-18). Lui difende le proprie azioni usando una parabola o metafora presa dalla vita quotidiana del mondo antico: l'apprendistato di un figlio nella bottega del padre.
 - Un giovane apprendista impara il mestiere del padre guardando con gli occhi (βλέπω, *blèpo*) le mani del padre che lavorano e imitandone i gesti punto per punto.
 - Poiché il contesto nasce dall'accusa sull'«operare» di sabato ("Il Padre mio opera finora e anch'io opero", v. 17), Yeshùà applica questa dinamica visiva concreta alla sua relazione con il Padre.
 - βλέπω (*blèpo*) esprime perfettamente questa osservazione diretta del fare/operare: il figlio guarda le opere del Padre e le riproduce esattamente.
- L'immediatezza della comunione. Se ὁράω (*orào*) indica spesso una visione che deve superare un divario (dalla cecità alla fede), βλέπω (*blèpo*) sottolinea che tra il Padre e il figlio non c'è alcun diaframma.
 - Yeshùà, il figlio, non ha bisogno di una rivelazione mistica o di una visione estatica per conoscere la volontà di Dio.
 - La sua percezione dell'agire del Padre è diretta, continua, immediata e trasparente, proprio come la vista fisica di un oggetto che si ha davanti agli occhi.
 - L'uso del congiuntivo presente (ἄν βλέπη - *àn blèpe*) indica un'azione continua e abituale: il figlio è costantemente rivolto verso il Padre e ne vede l'agire in ogni istante.

In Gv 5:19 non si usa ὁράω (*orào*) perché non si tratta di una scoperta o di un atto di fede che il figlio deve raggiungere; non si usa θεωρέω (*theorèò*) perché non c'è uno sforzo di osservazione o di decodifica concettuale. Si usa βλέπω (*blèpo*) per esprimere la totale sintonia visiva e operativa del figlio con il Padre: un'osservazione perfetta, senza filtri e continua, come quella di un figlio che nella bottega guarda e imita l'agire paterno.

TORNA ALL'INDICE

Yasmina Khazan
Recensione dell'opera di Brunella Antomarini
L'errore del maestro. Per una lettura laica dei Vangeli

Brunella Antomarini insegna Estetica e Filosofia Contemporanea presso la John Cabot University di Roma. Nel suo libro *L'errore del maestro. Per una lettura laica dei Vangeli* (pubblicato da Bruno Mondadori nel 2006, reso disponibile su [academia.edu](https://www.academia.edu) e allegato come inserto in questo numero della nostra rivista) l'autrice applica un'analisi squisitamente filosofica, critica e letteraria ai racconti evangelici. Il testo della Antomarini esplora lo Yeshù (Gesù) come pedagogista del paradosso, ponendo al centro la fragilità e la potenza del linguaggio umano quando tenta di esprimere l'assoluto.

Secondo l'autrice, i quattro racconti evangelici conservati nella Bibbia andrebbero letti come documenti che raccontano la storia del predicatore giudeo, Yeshù, che annuncia l'imminenza del Regno di Dio. La tesi centrale è che egli, agli occhi dei suoi contemporanei e dal punto di vista della sua missione storica, fallì perché fu crocifisso. Di fronte a questa sconfitta inattesa, i suoi seguaci non si dispersero, ma elaborarono un «significato nascosto» della sua morte, reinterpretando il fallimento come un evento previsto e voluto nel piano divino. I quattro scritti sarebbero quindi il frutto di un processo di rielaborazione di un lutto, un tentativo di dare dignità a un maestro giustiziato, trasformando una tragedia in un progetto salvifico. L'analisi di Brunella Antomarini si concentra sulle condizioni cognitive e linguistiche che hanno reso possibile questa rielaborazione. La studiosa fa riferimento ai meccanismi della ritualizzazione, alla psicologia cognitiva e alla critica biblica per descrivere come, attraverso ricordi rielaborati in un contesto orale, la morte del Nazareno sia stata trasformata da un evento «insensato» nel fondamento di una nuova fede. L'idea centrale è che dall'«errore» del maestro e dalle successive reinterpretazioni sia stato creato - per amore e per dare un senso alla sconfitta - un nuovo sistema di valori.

Dal punto di vista biblico, la tesi di Antomarini presenta una serie di criticità:

Si basa su un'interpretazione selettiva e tendenziosa: Il presupposto che la crocifissione sia un «fallimento» è un'interpretazione che trova riscontro nella reazione dei contemporanei di Yeshù; Paolo scrive: “Noi predichiamo Cristo crocifisso, che per i Giudei è scandalo e per gli stranieri pazzia” (1 Corinzi 1:23, NR¹⁹). La teologia neotestamentaria (e in particolare gli scritti evangelici) presenta la morte del rabbi di Nazaret come il culmine del suo piano e il fondamento della salvezza, non come un incidente di percorso. I quattro scritti biblici, lungi dall'essere tentativi di giustificare un fallimento, sono resoconti che, fin dall'inizio, annunciano la necessità della passione e la sua vittoria: “[Yeshù] cominciò a insegnare loro che era necessario che il Figlio dell'uomo soffrisse molte cose, fosse respinto dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, fosse ucciso e dopo tre giorni risuscitasse” (Mr 8:31); “Bisogna che il Figlio dell'uomo soffra molte cose e sia respinto dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, sia ucciso e

¹⁹ Se non diversamente indicato, tutte le citazioni bibliche sono tratte dalla Nuova Riveduta.

risusciti il terzo giorno” (Lc 9:22). La tesi di Antomarini ignora radicalmente questa prospettiva intrinseca al testo.

Riduce la testimonianza a un prodotto culturale. L'approccio antropologico tende a vedere la fede e i testi sacri come costruzioni puramente umane e sociali, nate per elaborare un lutto. Questo, però, non tiene conto dell'auto-comprensione biblica, secondo cui la Scrittura non è una creazione umana, ma il frutto della parola di Dio ispirata: “Tutta la Scrittura è divinamente ispirata” (2 Timoteo 3:16, ND) e della testimonianza di eventi reali (come la risurrezione), testimoniata da persone che hanno dato la vita per la loro veridicità: “Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato; di ciò noi tutti siamo testimoni” (Atti 2:32); “Vi ho prima di tutto trasmesso, come l'ho ricevuto anch'io, che Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture; che fu seppellito; che è stato risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture; che apparve a Cefa, poi ai dodici. Poi apparve a più di cinquecento fratelli in una volta, dei quali la maggior parte rimane ancora in vita e alcuni sono morti. Poi apparve a Giacomo, poi a tutti gli apostoli; e, ultimo di tutti, apparve anche a me, come all'aborto” (1 Corinzi 15:3-8).

Non riconosce il valore storico della testimonianza. L'idea che gli scritti evangelici siano una «rielaborazione» orale in un contesto illetterato è una semplificazione della critica storica e della tradizione. Sebbene la trasmissione orale sia stata importante, i quattro scritti sono testi che si basano sul ministero storico di Yeshù e sulla testimonianza oculare di chi lo ha seguito (Lc 1:2-4; Gv 21:24). Ridurli a un «ricordo immaginativo» è una posizione che non può essere dimostrata e che contraddice le caratteristiche letterarie e storiche dei testi stessi.

In sintesi, mentre l'analisi della Antomarini offre uno spunto filosofico interessante sulle dinamiche del significato e del lutto, la sua lettura è incompatibile con la prospettiva teologica e storica che i testi biblici hanno di sé. Essa confonde la teologia della croce (che è scandalo per il mondo, ma potenza di Dio per i credenti) con un «errore» da redimere, operando un'ermeneutica che nega la specificità della rivelazione biblica.

Brunella Antomarini rilegge la figura di Yeshù non come descritta nei testi biblici, ma come predicatore ebreo apocalittico convinto dell'imminente arrivo del Regno di Dio. Il punto centrale è provocatorio: il maestro si sbaglia, il Regno non arriva, il progetto fallisce, e la sua vicenda si conclude con la crocifissione.

Da qui derivano alcune tesi chiave dell'autrice, tra cui quella degli scritti evangelici come narrazione di un fallimento. Essi non sono, per lei, testi teologici compiuti, ma racconti che cercano di dare senso a un esito inatteso e traumatico.

L'idea di fondo. Il libro sviluppa una tesi filosofica precisa: l'errore non è un incidente, ma un motore storico e simbolico. L'accettazione di Yeshù quale Messia promesso a Israele non nasce quindi – secondo la studiosa – non da un piano originario, ma da un processo di *ri-significazione collettiva di un fallimento*, trasformato nel tempo in verità di fede.

Per capire davvero *L'errore del maestro*, bisogna collocarlo dentro il progetto filosofico più ampio di Brunella Antomarini, dove l'errore non è semplicemente uno sbaglio da correggere, ma una *categoria conoscitiva fondamentale*.

- L'errore come condizione della conoscenza. Antomarini si muove in una linea che dialoga implicitamente con la filosofia della scienza (si pensi a Karl Popper) ma la radicalizza: per Popper, l'errore serve a falsificare teorie; per Antomarini, l'errore è ciò che rende possibile il pensiero stesso: non esiste conoscenza «pura»: ogni sapere nasce da uno scarto, da una previsione mancata, da una frattura tra aspettativa e realtà.
- Errore vs verità: rovesciamento della gerarchia. Tradizionalmente: verità = valore positivo, errore = difetto da eliminare. Antomarini ribalta questa gerarchia: la verità è

sempre secondaria, costruita *dopo* l'errore. In questo senso, l'errore ha una funzione produttiva, non negativa.

- Applicazione al caso evangelico. Qui si innesta *L'errore del maestro*: Yeshùà annuncia un evento imminente (il Regno), l'evento non accade, questo scarto genera una crisi che produce: narrazione (gli scritti evangelici), interpretazione teologica, istituzione di fede; senza errore, non sarebbe avvenuto.
- Errore come dispositivo narrativo e politico. Antomarini insiste su un punto meno ovvio: l'errore non produce solo idee, ma produce anche forme di potere. Nel nostro caso: reinterpretare il fallimento → costruire autorità interpretativa, fissare una «verità» → stabilire ortodossie. L'errore diventa quindi un punto di origine anche per strutture normative e istituzionali.
- Dimensione antropologica. L'errore è strutturale all'umano: gli esseri umani anticipano, immaginano, proiettano; queste proiezioni inevitabilmente falliscono; dal fallimento nasce cultura. In questo senso Antomarini è vicina, per certi aspetti, a letture antropologiche del mito (si può pensare a Claude Lévi-Strauss), ma con un accento più epistemologico.
- Implicazione forte (quasi «scandalosa»). La tesi più radicale è questa: le grandi costruzioni simboliche non nascono da verità originarie, ma da errori riusciti, ovvero errori che vengono reinterpretati, stabilizzati e resi credibili nel tempo

In sintesi, nel pensiero di Brunella Antomarini:

- l'errore è inevitabile perché pensiamo anticipando;
- è generativo perché produce narrazione e teoria;
- è fondativo perché sta all'origine delle istituzioni;
- è politico perché diventa oggetto di gestione e controllo.

L'errore del maestro è il caso-studio paradigmatico di tutto questo.

Il confronto della lettura della Antomarini con altre letture storico-critiche è utile perché chiarisce che Brunella Antomarini non sta facendo semplice storiografia, ma un'operazione teorica più ambiziosa.

Antomarini vs Albert Schweitzer. Il punto di contatto forte è che entrambi leggono Yeshùà come profeta apocalittico; entrambi sostengono che l'attesa del Regno fosse imminente; entrambi riconoscono che questa attesa non si realizza. In ciò c'è convergenza quasi totale. C'è però una differenza decisiva: Schweitzer vede l'errore come errore storico (una previsione sbagliata) e il suo obiettivo è ricostruire il vero "Gesù" nel contesto del giudaismo del primo secolo. Antomarini vede l'errore come struttura produttiva e non le interessa solo cosa è successo, ma per lei quel cosa rende possibile il succedere stesso. Mentre Schweitzer tenta la ricostruzione storica, Antomarini teorizza l'errore come motore culturale.

Antomarini vs Bart D. Ehrman. Punti di contatto: Yeshùà annuncia la fine imminente → fallimento della previsione; i discepoli devono reinterpretare l'accaduto; la chiesa nasce da questa reinterpretazione. Anche qui, ampia sovrapposizione. Differenza di approccio: Ehrman lavora con metodo storico-critico, analizza fonti, tradizioni, redazioni e spiega *come* evolve il messaggio; Antomarini usa il caso come *modello epistemologico*, generalizza (ogni sistema di senso nasce da uno scarto). Ehrman descrive il processo, Antomarini lo teorizza come legge generale.

Dove Antomarini si spinge oltre. Qui sta il punto davvero distintivo. Schweitzer ed Ehrman direbbero che c'è stata una previsione fallita, poi reinterpretata; Antomarini aggiunge: senza quella previsione fallita non ci sarebbe nulla da reinterpretare. E quindi: l'errore non è un incidente nel processo, è la condizione di possibilità del processo.

Conseguenze teoriche. Questo spostamento ha implicazioni forti.

Sulla verità di fede:

- Schweitzer/Ehrman: smontano pretese storiche;
- Antomarini smonta l'idea stessa di origine vera (per lei la verità è sempre *postuma*).

Sulla nascita delle istituzioni:

- Gli storici: evoluzione progressiva;
- Antomarini: cristallizzazione di un errore riuscito.

Sull'umano in generale:

- Gli storici: caso specifico (Yeshùà);
- Antomarini: modello universale.

Per l'Antomarini ogni cultura funziona così: 1. anticipazione, 2. fallimento, 3. rielaborazione, 4. istituzionalizzazione.

Conclusione netta. Antomarini prende un risultato ormai abbastanza condiviso dagli studi storico-critici (Yeshùà apocalittico + previsione mancata) e lo trasforma in una tesi molto più radicale: non solo tutto nasce da un errore, ma ogni sistema di verità nasce da errori stabilizzati.

La teoria di Brunella Antomarini confrontata con Friedrich Nietzsche o Michel Foucault. Qui il confronto è interessante perché il tema «verità = costruzione» prende una piega ancora diversa (più genealogica o più legata al potere) e diventa più teoricamente denso, perché con Friedrich Nietzsche e Michel Foucault entriamo nel terreno della *genealogia della verità*. Antomarini si inserisce chiaramente in questo orizzonte, ma con una torsione specifica.

Antomarini vs Nietzsche. Punto di contatto: verità come costruzione. Nietzsche, soprattutto in testi come *Su verità e menzogna*, sostiene che le verità sono illusioni dimenticate come tali e nascono da metafore, semplificazioni, finzioni stabilizzate; Antomarini è molto vicina a questa intuizione. La differenza cruciale: il ruolo dell'errore. Nietzsche parla di finzione, illusione, menzogna utile; l'accento è sulla dimensione *retorico-linguistica*. Antomarini insiste sull'errore come evento cognitivo (non è solo costruzione simbolica, ma scarto tra previsione e realtà). In breve: Nietzsche → la verità è finzione stabilizzata; Antomarini → la verità è errore rielaborato. Nietzsche tende a smascherare, dissolvere le pretese di verità; Antomarini invece spiega come nascono e funzionano, senza limitarsi a decostruirle.

Antomarini vs Foucault. Punto di contatto: verità e potere. Per Michel Foucault la verità è sempre legata a regimi di potere: ogni società produce i propri «regimi di verità», sapere e potere sono intrecciati. Antomarini converge quando mostra che la reinterpretazione dell'errore genera istituzioni e autorità. Differenza strutturale: Foucault analizza dispositivi (istituzioni, pratiche, discorsi), si concentra su *come* la verità viene regolata e imposta; Antomarini va a monte e si domanda: *perché c'è qualcosa da regolare?* Risposta: perché c'è stato un errore originario da gestire.

Il punto davvero originale di Antonella Antomarini. Mettendo insieme i confronti:

- Nietzsche smonta la verità → illusione
- Foucault la storicizza → potere
- Antomarini cerca di risalire all'origine generativa dell'errore → errore originario

Prendiamo lo stesso fenomeno (Yeshùà e il Regno non avvenuto):

- Nietzsche lo leggerebbe come costruzione simbolica, morale, retorica;
- Foucault analizzerebbe come la fede in Yeshùà diventa dispositivo disciplinare;
- Antomarini parte da qui: *c'è stato un errore (previsione fallita)*, e poi:
 - reinterpretazione → narrazione
 - narrazione → verità
 - verità → istituzione

Implicazione forte (filosoficamente rilevante). Antomarini suggerisce qualcosa di più radicale di entrambi: non esiste produzione di verità senza fallimento preliminare. Questo implica che:

- l'errore non è eliminabile;
- non è nemmeno solo smascherabile (Nietzsche);
- né solo governabile (Foucault);
- è strutturale e necessario.

Chiusura. Se dovessimo condensare tutto in una formula:

- Nietzsche: *crediamo a finzioni*
- Foucault: *organizziamo verità attraverso il potere*
- Antomarini: *tutto questo accade perché abbiamo prima sbagliato*

Possiamo raffinare ulteriormente il quadro confrontando la teoria di Brunella Antomarini con epistemologi più «duri» (tipo Thomas Kuhn o Imre Lakatos), dove il tema errore/crisi è centrale ma trattato in modo diverso. Qui il confronto con Thomas Kuhn e Imre Lakatos è particolarmente illuminante, perché sposta il discorso su un piano più formalizzato: **come evolve la conoscenza quando incontra l'errore.**

Antomarini vs Kuhn. Punto di contatto: crisi come motore. Kuhn, in *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, sostiene che la scienza normale funziona entro un paradigma; emergono *anomalie* (dati che non tornano); le anomalie si accumulano → crisi; la crisi porta a una rivoluzione scientifica. Qui la vicinanza con Antomarini è evidente: anche per lei c'è uno scarto tra aspettativa e realtà, e questo scarto è ciò che fa avanzare il sistema.

Differenza decisiva: per Kuhn l'errore (anomia) è locale e contingente, riguarda un paradigma specifico e può essere risolto con un nuovo paradigma; per Antomarini l'errore è originario e inevitabile, non appartiene a una teoria → appartiene al pensare stesso. Kuhn: crisi *dentro* la conoscenza; Antomarini: errore *alla base* della conoscenza.

Per Kuhn è possibile una scienza stabile (almeno temporaneamente); per Antomarini ogni stabilità è sempre *postuma e precaria*, perché nasce da un errore.

Antomarini vs Lakatos. Punto di partenza: critica a Kuhn. Imre Lakatos cerca di rendere più razionale il modello: introduce i programmi di ricerca; distingue tra: *nucleo duro* (protetto) e *cintura protettiva* (modificabile); quando emergono errori, si modificano le ipotesi periferiche e il programma può essere: progressivo (spiega di più) o degenerativo (aggiusta senza spiegare).

Punto di contatto con Antomarini: anche qui l'errore non distrugge subito il sistema, ma viene assorbito e rielaborato (somiglianza con l'idea di reinterpretazione).

Differenza strutturale: per Lakatos l'errore è qualcosa da gestire razionalmente ed esiste un criterio per distinguere progresso da degenerazione; per Antomarini l'errore non è valutabile in questi termini: anche ciò che sarebbe degenerativo può diventare fondativo. Per Lakatos, un sistema che salva i fenomeni senza spiegare è debole; per Antomarini, proprio questo tipo di operazione può generare una nuova verità stabile.

Punto di rottura: razionalità vs genealogia. Qui emerge la divergenza più forte. Kuhn e Lakatos restano dentro un orizzonte: epistemologia della scienza; cercano criteri (anche minimi) di razionalità. Antomarini rompe questo quadro e propone una genealogia dell'errore che vale per: religione, cultura, conoscenza in generale; lei non cerca criteri di validità, ma cerca condizioni di possibilità.

Traduzione sul caso evangelico. Appliciamo i modelli: Yeshù annuncia il Regno (che non arriva).

- Kuhn: anomalia → crisi → nuova interpretazione (chiesa)

- Lakatos: modifica della «cintura»: il Regno diventa spirituale, differito, escatologico
 - Antomarini: errore originario → necessità di reinterpretare → nascita di verità
- Per lei, il punto decisivo non è *come* si aggiusta, ma *che ci sia stato uno scarto iniziale*.

Implicazione teorica (la più forte finora). Antomarini radicalizza entrambi.

- Kuhn: l'errore cambia i paradigmi
- Lakatos: l'errore viene gestito nei programmi

Antomarini: senza errore non esisterebbero né paradigmi né programmi.

Chiusura

Se mettiamo tutto insieme (Nietzsche, Foucault, Kuhn, Lakatos):

- alcuni spiegano **come** le verità cambiano;
- altri **chi le controlla**;
- Antomarini spiega **perché devono nascere in primo luogo**.

Perché – lei sostiene – l'essere umano anticipa il mondo e inevitabilmente sbaglia.

Si può fare un ultimo passo ancora più astratto: collegare la tesi della Antomarini alla nozione di «errore» nelle scienze cognitive contemporanee (predizione l'errore, cervello predittivo), dove sorprendentemente l'intuizione della studiosa trova un parallelo molto forte.

Il cuore del modello: il cervello come macchina predittiva.

Nelle teorie associate a Karl Friston:

- il cervello non registra passivamente il mondo;
- costruisce continuamente **previsioni (predizioni)**;
- confronta queste previsioni con i dati sensoriali.

La differenza tra previsione e realtà è il cosiddetto **errore di predizione**.

Formula concettuale

Nel modello (semplificando):

- percezione = previsione + correzione dell'errore
- apprendimento = **minimizzazione dell'errore**

Il sistema funziona *solo perché* c'è errore

Il punto di contatto con Antomarini

Qui la convergenza è forte:

- Antomarini: pensiamo anticipando → sbagliamo → rielaboriamo
- scienze cognitive: il cervello predice → incontra errore → aggiorna il modello

In entrambi i casi **l'errore non è un incidente, è il motore**.

Ma c'è una differenza cruciale

Le neuroscienze dicono:

- l'errore va **ridotto**
- un buon sistema è quello che **minimizza l'errore di predizione**

Antomarini invece implica:

- l'errore non si elimina mai
- può essere **stabilizzato**, non solo corretto
- può diventare **fondamento di sistemi simbolici**

Quindi:

- neuroscienze → errore come segnale da correggere
- Antomarini → errore come **evento che può essere «istituzionalizzato»**

Traduzione filosofica (alla Antomarini)

Antomarini aggiungerebbe una terza possibilità: non correggi davvero l'errore; lo reinterpreti. Esempio (caso evangelico):

- previsione: il Regno arriva subito
- realtà: non arriva
- invece di "correggere" semplicemente, si riformula → Regno spirituale, differito, simbolico

Dove Antomarini va oltre le neuroscienze

Le scienze cognitive si fermano a:

- percezione
- apprendimento
- azione

Antomarini estende il modello a:

- narrazione
- religione
- istituzioni
- verità collettive

In pratica, dal cervello alla cultura.

Conclusione (il punto più interessante)

Se metti insieme tutto il percorso:

- il cervello **non vede il mondo**, lo anticipa
- queste anticipazioni **falliscono inevitabilmente**
- il fallimento genera correzione ... ma anche qualcosa di più

Secondo Antomarini:

alcuni errori non vengono corretti — vengono resi veri

E da lì nascono:

- religioni
- teorie
- istituzioni
- visioni del mondo

Spingendoci ancora oltre, possiamo collegare l'idea della studiosa alla psicoanalisi (Freud/Lacan), dove l'errore prende la forma di *lapsus*, sintomo e desiderio - un altro contesto in cui «lo sbaglio» non è mai semplicemente da correggere.

Qui il passaggio alla psicoanalisi è naturale, perché in psicoanalisi l'«errore» smette definitivamente di essere un difetto e diventa **rivelatore**.

Antomarini e Sigmund Freud - l'errore come formazione di senso

Per Freud (soprattutto in *Psicopatologia della vita quotidiana*):

- *lapsus*, dimenticanze, errori linguistici
- non sono casuali
- sono **formazioni dell'inconscio**

Cioè: dicono qualcosa che il soggetto non controlla.

Punto di contatto con Antomarini

- Antomarini: errore → genera senso
- Freud: errore → **rivela un senso nascosto**

Convergenza: l'errore è **significante**.

Differenza

- Freud: l'errore rimanda a un **contenuto inconscio preesistente**, qualcosa che c'è già ma è rimosso
- Antomarini: l'errore non rivela qualcosa di già dato, ma **produce qualcosa che prima non c'era**

Freud: errore = rivelazione

Antomarini: errore = **generazione**

Antomarini e Jacques Lacan

Con Lacan il confronto diventa ancora più stretto. L'inconscio è strutturato come un linguaggio.

Lacan radicalizza Freud:

- l'inconscio non è un contenuto nascosto
- è un sistema di **significanti**

E gli errori (*lapsus*, atti mancati): sono **effetti di slittamento del linguaggio**.

Punto di contatto forte

- Lacan: il senso emerge da uno **scarto nel significante**
- Antomarini: il senso emerge da uno **scarto tra previsione e realtà**

In entrambi i casi lo scarto produce significato.

Differenza sottile ma decisiva

- Lacan: lo scarto è interno al linguaggio
- Antomarini: lo scarto è tra mente e mondo e il linguaggio è una **seconda fase** (rielaborazione)

Il concetto chiave: errore non correggibile

Qui c'è una convergenza forte tra Antomarini e Lacan:

- alcuni errori **non vanno corretti**
- perché sono strutturali

In Lacan:

- il sintomo non è un semplice difetto, è una **soluzione** (compromesso)

In Antomarini:

- certe costruzioni (religioni, verità) sono **stabilizzazioni dell'errore**

Traduzione sul caso evangelico

Se applichiamo Freud/Lacan al tema di *L'errore del maestro*:

Evento:

- previsione del Regno → fallimento

Lettura freudiana:

- reinterpretazione come **elaborazione di un trauma**

Lettura lacaniana:

- produzione di nuovi significanti (salvezza, resurrezione, eccetera)

Lettura di Antomarini:

- errore → crisi → **produzione di senso collettivo stabile**

Antomarini sta più vicino a Lacan, ma resta più realista (c'è un evento che fallisce).

Implicazione forte

Mettendo insieme tutto il percorso (cognizione + psicoanalisi): l'essere umano:

- anticipa (cervello predittivo)
- sbaglia (predizione)
- rielabora (linguaggio, inconscio)
- stabilizza (cultura, religione, istituzioni)

Conclusione netta

Antomarini permette di unificare livelli che di solito restano separati:

- neuroscienze → errore come segnale
- psicoanalisi → errore come sintomo
- filosofia → errore come problema

Lei li integra così: **errore = evento originario che diventa senso, e poi verità condivisa.**

Per chiudere davvero il cerchio teorico, il passo successivo più interessante è confrontare la teoria dell'autrice con l'idealismo (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), dove l'errore prende la forma di negatività e ha un ruolo sorprendentemente simile ma con esiti molto diversi. Con Georg Wilhelm Friedrich Hegel il confronto diventa davvero strutturale, perché qui l'errore (o meglio la *negatività*) è già pensato come motore del processo. Ma Antomarini cambia radicalmente il modo in cui questo motore funziona.

Il punto di partenza: la negatività in Hegel

Nel sistema hegeliano:

- la realtà è un **processo dialettico**
- ogni posizione (tesi) genera una **negazione**
- dalla tensione emerge una **sintesi**

La negatività (errore, contraddizione, limite) non è un difetto, ma è ciò che **fa avanzare lo spirito**.

Primo punto di contatto con Antomarini

Somiglianza evidente:

- Hegel: senza negatività → nessun movimento
- Antomarini: senza errore → nessuna produzione di senso

Entrambi rifiutano l'idea di una verità statica e immediata.

Ma qui arriva la divergenza decisiva

Hegel

- l'errore/negatività è superato, integrato in un livello superiore; il processo ha una direzione: tende verso una totalità razionale; l'errore è un momento necessario ma transitorio.

Antomarini

- l'errore non viene realmente superato: viene rielaborato e stabilizzato; non c'è garanzia di progresso, non c'è una sintesi finale; l'errore è **persistente**, non dialetticamente risolto.

Differenza sulla verità

In Hegel la verità è il risultato del processo; alla fine, il reale è razionale.

In Antomarini la verità è postuma, contingente, stabilizzata socialmente; non c'è alcuna garanzia che sia più vera.

Punto filosofico cruciale

Qui sta lo scarto più profondo:

- Hegel mantiene una fiducia forte: il processo ha senso, la razionalità emerge
 - Antomarini va molto oltre: il senso è costruito, non è garantito, nasce da contingenze
- Nessuna teleologia, nessuna sintesi finale.

Collegamento retrospettivo (chiusura del cerchio)

Se mettiamo Hegel insieme agli altri autori discussi:

Autore	Ruolo dell'errore/negativo
Hegel	Momento da superare dialetticamente
Nietzsche	Illusione da smascherare
Foucault	Effetto di potere
Kuhn/Lakatos	Problema nei sistemi di conoscenza
Freud/Lacan	Formazione di senso/inconscio
Antomarini	Origine persistente di verità e istituzioni

TORNA ALL'INDICE

Varda Pontiroli

In cosa sarebbe consistito «l'errore del maestro»?

Nel libro di Brunella Antomarini *L'errore del maestro. Per una lettura laica dei Vangeli*, in quali passi biblici viene individuato dall'autrice l'errore di Yeshù?

La studiosa non indica versetti specifici in cui localizzare l'errore di Yeshù. In più, gli stessi quattro scritti evangelici non contengono alcun passo che lo descriva come tale.

L'approccio di Antomarini è filosofico, non esegetico. L'«errore» è una categoria interpretativa che lei applica ai racconti evangelici per sviluppare la sua tesi.

Il punto di partenza dell'analisi della docente universitaria

L'«errore» non è una teologia alternativa radicata in versetti. Per l'autrice, è l'evento storico della crocifissione che, agli occhi dei discepoli e da una prospettiva puramente umana, costituisce l'errore e il fallimento della missione di Yeshù. Lei parte dal presupposto che il rabbi di Nazaret, come predicatore ebreo che annunciava il Regno di Dio, fu giustiziato e il suo scopo, di conseguenza, fallì.

Da dove potrebbe nascere l'idea? Un indizio nel testo, anche se Antomarini non lo cita come prova dell'errore, potrebbe trovarsi in un passo che potrebbe essere usato per illustrare la prospettiva del fallimento: Luca 24:21. Sulla via di Emmaus, due discepoli sconsolati dicono:

“Noi speravamo che fosse lui che avrebbe liberato Israele”. Questa frase cattura lo smarrimento e l'attesa delusa, che nella tesi della studiosa sarebbe il motore per la rielaborazione del lutto e la nascita della chiesa.

L'approccio dell'autrice consiste in una ricostruzione filosofica. La sua operazione è quindi quella di risalire al presunto nucleo più primitivo della chiesa istituita da Yeshùà, cercando di comprendere come una comunità possa trasformare un evento tragico in una nuova fede. L'analisi si concentra sulle condizioni cognitive e linguistiche che hanno permesso ai discepoli del Nazareno di trovare un senso nella crocifissione, elaborandola attraverso «ricordi immaginativi» e trasmettendola in una cultura orale. Per questo, il suo lavoro non può essere verificato con la ricerca di versetti biblici, perché l'«errore» non è un dato testuale, ma il punto di partenza della sua rilettura filosofica.

Nel libro di Brunella Antomarini, «l'errore del maestro» non è presentato come un errore morale di Yeshùà, né semplicemente come una falsa dottrina. È soprattutto un errore di previsione storica: Yeshùà avrebbe annunciato come imminente l'avvento del Regno di Dio, aspettandosi una trasformazione ormai prossima, che invece non avvenne.

La stessa presentazione del libro è piuttosto esplicita: Yeshùà è descritto come «un predicatore ebreo che annuncia l'imminenza del regno di Dio» e, dopo la sua morte, i discepoli devono reinterpretare un esito che contraddiceva l'attesa originaria.

I passi evangelici più importanti

Se volessimo verificare direttamente negli scritti evangelici dove emergerebbe questo possibile «errore», partiremmo da questi testi, citati da NR:

Passo		Perché è importante
Marco 1:14,15	“Gesù si recò in Galilea, predicando il vangelo di Dio e dicendo: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; ravvedetevi e credete al vangelo»”	È il programma iniziale: il Regno è presentato come imminente
Marco 9:1	“Diceva loro: «In verità vi dico che alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte finché non abbiano visto il regno di Dio venuto con potenza»”	È probabilmente uno dei testi più problematici per una lettura dell'«errore»
Marco 13:30	“In verità vi dico che questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute”	L'orizzonte temporale pare essere quello della generazione contemporanea a Yeshùà
Matteo 10:23	“Io vi dico in verità che non avrete finito di percorrere le città d'Israele, prima che il Figlio dell'uomo sia venuto”	Ancora un'attesa collocata nel futuro prossimo
Matteo 16:27,28	“Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e allora renderà a ciascuno secondo l'opera sua. In verità vi dico che alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte finché non abbiano visto il Figlio dell'uomo venire nel suo regno”	Parallelismo forte con Mr 9:1

Luca 21:32	“In verità vi dico che questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute”	Riprende esplicitamente la formula di Marco
---------------	---	---

In 1 Tessalonicesi 4:15 Paolo parla di “noi viventi, i quali saremo rimasti fino alla venuta del Signore”. Non è una parola di Yeshùà, ma mostra quanto forte fosse rimasta l'attesa imminente nella prima generazione dei discepoli. Quest'ultimo testo è particolarmente interessante perché la questione dell'imminenza della parusia è stata discussa persino nella tradizione esegetica cattolica.

Ma c'è un passo ancora più radicale. Marco 13:32 dice: “Quanto a quel giorno o a quell'ora, nessuno li sa, neppure gli angeli del cielo, neppure il Figlio, ma solo il Padre”. Qui la questione diventa filosoficamente molto interessante. Se Yeshùà non conosce il momento della venuta, non si può dire semplicemente che abbia predetto una data sbagliata. Antomarini sembra muoversi su un piano diverso: il problema è che la sua predicazione era orientata verso un evento imminente e decisivo, mentre la sua morte ne interrompe la realizzazione. Ed è proprio questo che rende significativo il titolo «l'errore del maestro»: non necessariamente Yeshùà ha sbagliato una data, ma il suo progetto storico è fallito.

Il testo forse decisivo: la crocifissione

C'è poi un elemento che, secondo questa lettura, acquista enorme importanza: Yeshùà muore prima che il Regno si manifesti nel modo atteso.

Il paradosso è questo: annuncio → attesa del Regno → conflitto → morte → Regno non manifestato → reinterpretazione della morte.

I discepoli, invece di concludere che la predicazione era fallita, reinterpretano (stando ad Antomarini) il fallimento come parte del progetto divino. La descrizione del libro di Antomarini insiste proprio su questo passaggio: dalla vicenda apparentemente fallimentare nasce progressivamente un significato nuovo, attraverso le reinterpretazioni dei seguaci.

E qui che sta la tesi più interessante di Antomarini: l'«errore» non è necessariamente una stupidaggine commessa da Yeshùà; è un evento contingente che, attraverso la sua reinterpretazione, genera qualcosa che il maestro stesso probabilmente non aveva progettato: la religione cristiana.

L'errore di Brunella Antomarini

Occorre fare una distinzione fondamentale: nel linguaggio profetico biblico la “venuta” del “figlio dell'uomo” può indicare una manifestazione del suo giudizio e della sua autorità nella storia, non necessariamente la sua venuta finale alla consumazione del mondo attuale.

Riferendoci allo schema dei passi evangelici su riportato, se assumiamo come criterio interpretativo che questi *sono riferiti alla distruzione di Gerusalemme e del Tempio nell'anno 70*, senza farli slittare alla seconda venuta definitiva, la loro lettura è del tutto coerente.

Marco 1:14,15 (“Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino”) è il punto di partenza. Qui non si parla ancora della distruzione di Gerusalemme. Qui Yeshùà annuncia che il Regno di Dio è

ormai entrato nell'orizzonte storico con la sua attività. Questo passo non è una prova specifica dell'anno 70; vale solo in senso generale.

Marco 9:1 ("Alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte finché non abbiano visto il regno di Dio") è il testo più importante e problematico. Il collegamento con Marco 13 e la distruzione di Gerusalemme è possibile, ma bisogna affrontare seriamente il problema. Subito dopo, infatti, avviene la trasfigurazione (Mr 9:2-13), che costituisce una possibile anticipazione della gloria di Yeshù. Quindi si può sostenere che almeno in parte Mr 9:1 si compia nella trasfigurazione. Ma se lo leggiamo nel quadro dello schema, cioè come riferimento a un evento storico imminente, la distruzione di Gerusalemme costituisce una spiegazione interessante: la caduta della città e del tempio può essere intesa come una manifestazione storica della regalità e del giudizio del "figlio dell'uomo".

In altre parole: Regno venuto con potenza → Cristo manifesta la propria autorità → Gerusalemme e il sistema del tempio vengono giudicati. Questo non richiede necessariamente di intendere Mr 9:1 come la consumazione definitiva del Regno.

Marco 13:30 ("Questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute") è probabilmente il testo più forte dello schema. Qui il contesto è decisivo. Marco 13 contiene l'annuncio della distruzione del tempio (13:2), la persecuzione dei discepoli, la fuga dalla Giudea e la grande tribolazione. Poi Yeshù dice: "Questa generazione non passerà prima che *tutte queste cose* siano avvenute". Siccome "tutte queste cose" comprendono gli eventi descritti nel discorso riguardanti Gerusalemme, il riferimento alla generazione contemporanea di Yeshù è estremamente naturale. Il discorso riguarda principalmente eventi che culminano nell'anno 70. E qui bisogna fare una distinzione importante: non è necessario trasformare ogni "venuta" di Cristo in una seconda venuta fisica futura. Il linguaggio del discorso richiama fortemente il linguaggio profetico della Bibbia ebraica, nel quale Dio "viene" per giudicare una nazione senza che ciò significhi necessariamente una discesa fisica e visibile sulla terra.

Matteo 10:23 ("Non avrete finito di percorrere le città d'Israele, prima che il Figlio dell'uomo sia venuto"). Il contesto è la missione dei discepoli nelle città d'Israele. Il riferimento temporale è quindi particolarmente significativo. Se «la venuta del figlio dell'uomo» viene interpretata come intervento giudiziario del Cristo nei confronti d'Israele, è della distruzione di Gerusalemme nel 70 che si tratta, non della fine del sistema mondiale. La difficoltà è che «venuta del figlio dell'uomo» può avere anche una connotazione escatologica più ampia. Ma non è obbligatorio identificarla con la consumazione finale.

Lo schema su riportato mette in evidenza il parallelo molto forte tra Matteo 16:28 ("Vi dico che alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte finché non abbiano visto il Figlio dell'uomo venire nel suo regno") e Marco 9:1 ("Vi dico che alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte finché non abbiano visto il regno di Dio venuto con potenza"). La questione è: come possono alcuni dei presenti vedere questa venuta se si tratta della definitiva parusia di migliaia di anni dopo? La risposta è che Yeshù sta parlando di una venuta giudiziaria nella storia, culminante nella crisi di Gerusalemme.

È particolarmente interessante che Matteo colleghi: figlio dell'uomo → gloria → angeli → giudizio secondo le opere → venuta nel suo Regno. Questa terminologia ha forti risonanze con Daniele 7, dove il figlio dell'uomo riceve autorità e regno. Quindi «venire» non deve

necessariamente significare venire dal cielo sulla terra. In un linguaggio basato su Daniele può indicare anche la manifestazione dell'autorità del “figlio dell'uomo”.

Luca 21:32 è ancora più esplicito: “Questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute”. Qui il contesto è ancora più facilmente collegabile alla distruzione di Gerusalemme, perché Luca 21 parla esplicitamente di:

- Gerusalemme circondata dagli eserciti;
- sua desolazione;
- caduta dei suoi abitanti;
- tempi dei Gentili.

Questo è uno dei testi più difficili da conciliare con l'idea che tutto il discorso riguardi esclusivamente la fine definitiva del sistema mondiale, perché Yeshùà colloca “tutte queste cose” entro l'orizzonte della generazione dei suoi ascoltatori.

La chiave per sviluppare correttamente l'argomento è non dire semplicemente: «Yeshùà venne nel 70 della nostra era», come se fosse identico alla dottrina della seconda venuta. È molto più preciso dire che, nel linguaggio profetico di Yeshùà, la distruzione di Gerusalemme può essere presentata come una “venuta” del figlio dell'uomo in giudizio, cioè come una manifestazione storica della sua autorità regale.

Questo permette di mantenere separate due categorie:

Evento	Significato
70 E. V.	Giudizio su Gerusalemme, distruzione del tempio, manifestazione storica dell'autorità del figlio dell'uomo
Venuta definitiva	Consumazione escatologica, risurrezione e giudizio finale, secondo i testi che effettivamente la descrivono

Il linguaggio della “venuta” del figlio dell'uomo va letto alla luce del linguaggio profetico della Bibbia ebraica. In quel linguaggio, Dio può «venire», «scendere» o manifestarsi per esercitare il giudizio su una città o su una nazione, senza che il testo stia necessariamente descrivendo la consumazione finale del mondo. Lo stesso vale per il suo Messia (Cristo) Yeshùà.

Il punto di partenza: Daniele 7: il testo decisivo è Daniele 7:13-14. Daniele vede:

- le potenze umane rappresentate dalle bestie;
- poi appare “uno simile a un figlio d'uomo”;
- egli viene con le nubi;
- si dirige verso l'Antico di Giorni;
- gli vengono dati dominio, gloria e regno.

Questo dettaglio è fondamentale: nel testo di Daniele il figlio dell'uomo va verso l'Antico di Giorni (ovvero Dio), non viene dall'Antico di Giorni verso la terra. Quindi l'immagine non è necessariamente: Cristo lascia il cielo → scende sulla terra → fine del mondo. È piuttosto: il figlio dell'uomo viene davanti a Dio → riceve l'autorità regale → Dio manifesta il suo dominio sulle potenze terrene. Ed è precisamente questo il retroterra biblico che dobbiamo tenere presente quando leggiamo le parole di Yeshùà.

Marco 13:26: “Vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi”. Questo è il passaggio che spesso determina l'intera interpretazione. Marco 13:26 riprende chiaramente il linguaggio di Daniele 7:13.

Yeshùà dice che vedranno il figlio dell'uomo venire sulle nubi con grande potenza e gloria. Se leggiamo il versetto isolatamente, è facile pensare immediatamente alla seconda venuta definitiva. Ma Yeshùà sta utilizzando l'immagine di Daniele 7, per cui l'idea è diversa.

In Daniele: figlio dell'uomo + nubi + autorità + regno; sono elementi di una scena di intronizzazione e giudizio. Questo diventa particolarmente interessante se si considera ciò che precede Marco 13:26: il tempio viene annunciato come destinato alla distruzione (Mr 13:2); Gerusalemme e la Giudea entrano nella crisi; i discepoli devono fuggire; viene descritta una grande tribolazione; infine appare il segno del figlio dell'uomo.

La distruzione di Gerusalemme è la manifestazione storica dell'autorità che il figlio dell'uomo ha ricevuto da Dio. Ciò non comporta che egli sia tornato sulla terra nel 70. Significa piuttosto che attraverso il giudizio su Gerusalemme, il figlio dell'uomo viene manifestato come re e giudice.

I testi evangelici vanno letti con occhio biblico. In Matteo 24:29,30 è detto che il sole sarà oscurato, la luna non darà la sua luce e apparirà il segno del figlio dell'uomo, che verrà sulle nubi con potenza e grande gloria. Se leggiamo tutto questo attraverso Isaia, Ezechiele, Daniele e gli altri profeti, il linguaggio cosmico non obbliga a collocare l'evento alla fine dell'universo.

Isaia 19:1 presenta il Signore che “viene” contro l'Egitto, addirittura su una nube veloce: non si tratta della fine dell'universo; è un giudizio storico sull'Egitto.

Lo stesso principio compare in diversi profeti. Michea 1:3,4 descrive il Signore che esce dalla sua dimora, scende e cammina sulle alture della terra; le montagne si sciolgono e le valli si spaccano. Il linguaggio è cosmico, ma il bersaglio immediato è un giudizio storico contro Samaria e Gerusalemme. In Isaia 13 la caduta di Babilonia viene descritta con immagini cosmiche: stelle che non danno più luce, cieli scossi, sole oscurato; non significa che alla caduta storica di Babilonia sia realmente scomparso il sole. È linguaggio profetico di giudizio. In Ezechiele 32 anche la caduta dell'Egitto viene descritta mediante l'oscuramento di sole, luna e stelle. Ancora una volta, il linguaggio è cosmico, mentre l'evento è storico.

Questo ci dà una regola ermeneutica molto importante: quando i profeti descrivono il giudizio storico di Dio, possono utilizzare immagini cosmiche senza intendere necessariamente la dissoluzione letterale del cosmo.

Questo aiuta a comprendere Matteo 24, che è particolarmente importante perché contiene la stessa struttura. Yeshùà parla della distruzione del tempio (24:2), poi parla della tribolazione e in 24:34 conclude: “Questa generazione non passerà prima che tutte queste cose siano avvenute”. Siccome “tutte queste cose” sono riferite alla sequenza appena descritta, il testo colloca l'adempimento all'interno della generazione di Yeshùà.

Ma allora che cosa significa “vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nuvole del cielo con gran potenza e gloria” (24:30)? Non dobbiamo necessariamente intendere che lo avrebbero visto fisicamente apparire nel cielo. Nel linguaggio profetico, «vedere» può significare riconoscere o constatare l'intervento di Dio nel giudizio. Un esempio particolarmente utile è Isaia 26:9,10; qui il tema è che gli abitanti della terra vengono a conoscere la giustizia di Dio attraverso i suoi giudizi. Analogamente, la caduta di Gerusalemme va interpretata come una manifestazione visibile nella storia del giudizio del figlio dell'uomo. Detto schiettamente e alla buona, è un po' come dire: «Ora sarà evidente chi è realmente il re».

Matteo 16:27,28 diventa allora molto interessante. Qui abbiamo una sequenza straordinariamente significativa:

- Matteo 16:27: figlio dell'uomo; venuta nella gloria del Padre; angeli; giudizio secondo le opere.
- E, subito dopo, Matteo 16:28: alcuni dei presenti non moriranno prima di aver visto il figlio dell'uomo venire nel suo Regno.

Il problema interpretativo è evidente. Se il versetto 28 parla esclusivamente della parusia definitiva, si presenta una difficoltà cronologica enorme: come possono alcuni dei presenti assistervi se l'evento è collocato migliaia di anni dopo? Siccome però Matteo sta parlando di una manifestazione del Regno attraverso il giudizio, la difficoltà diminuisce enormemente. La distruzione di Gerusalemme diventa allora un evento storico nel quale il figlio dell'uomo manifesta il proprio Regno e il proprio giudizio.

Una formulazione teologicamente precisa

Yeshùà annunciò che entro la generazione dei suoi contemporanei il figlio dell'uomo avrebbe manifestato pubblicamente la propria autorità regale e giudiziaria; questa manifestazione trovò il suo compimento storico decisivo nel giudizio e nella distruzione di Gerusalemme e del tempio nell'anno 70. Il linguaggio della sua «venuta» deriva in larga misura dalla simbologia profetica della Bibbia ebraica, in particolare da Daniele 7, e non deve essere automaticamente identificata con la definitiva parusia e consumazione del Regno.

Brunella Antomarini, non tenendo conto dei dati biblici, commette errori e parla di «errore del maestro». La crocifissione di Yeshùà non fu un fallimento.

“Per quelli che sono chiamati, tanto Giudei quanto Greci, predichiamo Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio; poiché la pazzia di Dio è più saggia degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini”. - 1Corinti 1:24,25.

TORNA ALL'INDICE

Liliana Biolcati

La teoria di Brunella Antomarini applicata alla Watchtower

La tesi di Brunella Antomarini può essere applicata alle previsioni fatte dalla Watchtower su quella che la religione che ha sede a Warwick, nello Stato di New York, negli Stati Uniti, chiama bizzarramente “sistema di cose”, intendendo quella che Giovanni Diodati chiamò nella sua traduzione della Bibbia “fin del mondo” (“fine dell'età presente”, nella Nuova Diodati).

Brunella Antomarini insiste sul fatto che il pensiero del futuro non funziona come una previsione lineare: formuliamo ipotesi, agiamo, riceviamo un riscontro e correggiamo l'ipotesi precedente. L'errore non è quindi soltanto un fallimento, ma può diventare parte del processo attraverso cui un sistema si orienta verso il futuro. Applicata alla Watchtower, la cosa diventa molto interessante.

Possiamo schematizzare così:

- Si costruisce un modello del futuro. La Watchtower interpreta a modo suo determinati testi biblici e costruisce una sequenza temporale: 1914, poi 1925, poi le aspettative legate al 1975.
- Il futuro smentisce parzialmente il modello. Il 1925 passa senza gli eventi attesi; analogamente, il 1975 passa senza l'inizio del Millennio previsto. La stessa letteratura della Watchtower riconosce oggi esplicitamente che ci furono aspettative errate e delusioni.
- Il sistema retroagisce sull'errore. Invece di abbandonare necessariamente l'intero sistema interpretativo, la Watchtower modifica il modello: alcune interpretazioni vengono riformulate, altre vengono abbandonate, mentre altre vengono conservate. È precisamente il tipo di dinamica e autocorrezione di cui parla Antomarini.
- L'errore viene reinterpretato come informazione. Questo è forse il punto filosoficamente più interessante. La mancata realizzazione di una previsione non produce automaticamente la conclusione che la teoria era falsa. Può produrre invece: «Il modello era sbagliato in questo punto; dobbiamo correggerlo». Ed è effettivamente una modalità con cui la Watchtower ha raccontato la propria storia. Per esempio, relativamente al 1925 e al 1975, riconosce che alcune aspettative cronologiche furono errate, ma sostiene che ciò non implicava necessariamente l'invalidità dell'intero quadro religioso.

Ma qui emerge una distinzione fondamentale. La teoria di Antomarini non dimostra che le profezie della Watchtower siano vere. Anzi, può essere utilizzata per fare una domanda molto più radicale: quanto una previsione sul futuro è realmente una previsione e quanto è invece un dispositivo che permette a un gruppo di orientarsi nel presente? Questo cambia parecchio la prospettiva.

Prendiamo il 1914. La Watchtower documenta che Russell indicava quella data già dal 1876 e che gli Studenti Biblici vi attribuivano aspettative molto precise. Ma la stessa documentazione mostra anche che ciò che ci si aspettava concretamente per il 1914 non si verificò nella forma prevista. Successivamente il significato del 1914 venne riformulato: non più necessariamente “fine del mondo” in quell'anno, ma inizio del “tempo della fine”, con ulteriori eventi collocati nel futuro.

Dal punto di vista di Antomarini, potremmo quindi dire che abbiamo una dinamica: ipotesi → aspettativa → evento → errore/scarto → reinterpretazione → nuova aspettativa. E questa sequenza può continuare indefinitamente.

Il punto ancora più profondo: una previsione non è necessariamente una fotografia anticipata di ciò che accadrà. Può essere una abduzione: una spiegazione ipotetica che sembra rendere intelligibili i dati disponibili. Quando arriva un nuovo dato, l'ipotesi viene modificata. Questo è molto diverso dalla concezione ingenua della profezia: profezia → evento futuro → verifica

sì/no. Il modello abduittivo sarebbe piuttosto: interpretazione → previsione → realtà → scarto → nuova interpretazione.

Ed è proprio qui che l'analisi della Watchtower diventa filosoficamente interessante: la mancata realizzazione di una previsione può non distruggere il sistema; può diventare il materiale attraverso cui il sistema si riorganizza.

La questione decisiva, allora, sarebbe stabilire quando questa capacità di autocorrezione costituisce un normale processo conoscitivo e quando diventa una strategia di immunizzazione della teoria.

La tesi di Brunella Antomarini può essere applicata in modo significativo alle previsioni della Watchtower sulla fine, sebbene con alcune differenze sostanziali. Il suo modello, che descrive la nascita di una fede dalla rielaborazione di un fallimento, trova un interessante parallelo nel modo in cui l'organizzazione dei Testimoni di Geova ha gestito le sue profezie non realizzate.

Il nucleo della tesi di Antomarini è che il cristianesimo è nato dalla rielaborazione di un «fallimento» o «errore»: la morte inaspettata del maestro, che avrebbe dovuto instaurare il Regno. I suoi seguaci, di fronte a un evento insensato, avrebbero iniziato a trovarvi un significato nascosto, trasformando il racconto di una sconfitta nella fondazione di una nuova fede.

Le previsioni della Watchtower: una storia di errori e rielaborazioni

La Watchtower ha una lunga storia di previsioni specifiche sulla fine del mondo attuale che non si sono avverate. Alcune delle più note includono:

- 1874/1878: l'anno della parusia di Cristo e della resurrezione degli eletti.
- 1914: considerata inizialmente come la data della fine del «tempo dei Gentili» e della distruzione dei governi mondiali. Sebbene ancora ritenuta una data cruciale, il suo significato fu notevolmente modificato. Prima ritenuta reale, quando non si avverò, anziché riconoscere il clamoroso errore, dissero che la parusia c'era stata, ma invisibile. Ovviamente furono solo loro a saperlo.
- 1925: l'anno in cui i patriarchi (come Abraamo, Isacco, Giacobbe, Davide e Samuele) sarebbero risorti dai morti. Il dispotico e semialcolizzato Joseph Franklin Rutherford, il secondo presidente della Watch Tower Society, il quale disfece il lavoro fatto dagli Studenti Biblici e deviò fondando i Testimoni di Geova, nel suo libro *Milioni ora viventi non morranno mai* (pubblicato nel 1920), affermava che nel 1925 si sarebbe verificata la risurrezione dei patriarchi, che egli definiti «principi», i quali avrebbero governato la terra per conto del Regno di Dio. Nonostante la previsione del 1925 non si fosse verificata, Rutherford mantenne salda la dottrina. Nel 1929 fece costruire una grande e lussuosa villa di 10 stanze a San Diego, in California, denominata Beth-Sarim (che in ebraico significa «Casa dei Principi»). L'atto di proprietà dell'immobile stabiliva esplicitamente che la casa doveva essere tenuta in custodia per essere messa a disposizione dei patriarchi risorti, ma la villa fu intitolata e usata direttamente da Rutherford stesso come residenza invernale e luogo di lavoro. Rutherford morì all'interno di Beth-Sarim nel 1942. Pochi anni dopo, nel 1948, la Società Watch Tower

vendette la proprietà, abbandonando progressivamente la dottrina della risurrezione imminente dei patriarchi prima di Armaghedon.

- 1975: la data in cui molti Testimoni credevano che il sistema mondiale sarebbe terminato, portando molti a vendere le loro case e proprietà per dedicarsi alla predicazione. La data del 1975 fu introdotta nel corpus dottrinale dei Testimoni di Geova a metà degli anni '60 per opera di Frederick William Franz (allora vicepresidente della Watch Tower Society e divenuto poi presidente nel 1977). Alle pagine 28-29 (capitolo 1, paragrafo 43) dell'edizione italiana del suo libro *Vita eterna nella libertà dei figli di Dio*, pubblicato dalla Watch Tower Society nel 1966, il Franz argomentò: «Come sarebbe appropriato da parte di Geova Dio fare di questo veniente settimo periodo di mille anni un sabbatico periodo di riposo e liberazione, un grande sabato giubilare per la proclamazione della libertà in tutta la terra a tutti i suoi abitanti! Questo sarebbe assai tempestivo per l'umanità. Sarebbe anche assai confacente da parte di Dio». Delle due l'una: o Dio non fece la cosa appropriata e confacente oppure il presuntuoso Franz sbagliò e illuse i Testimoni. Fu proprio questa formulazione - dove la scelta della data veniva presentata come un disegno logico e coerente del proposito divino - a dare fortissima credibilità all'aspettativa del 1975 tra i proclamatori in tutto il mondo. Nel *Ministero del Regno* di maggio 1974 la Watchtower lodava i membri della congregazione che vendevano case e beni per dedicare gli ultimi mesi rimasti alla predicazione prima del 1975: «Si odono notizie di fratelli che vendono la loro casa e le loro proprietà e pensano di passare il resto dei loro giorni in questo vecchio sistema nel servizio di pioniere [= predicatore a tempo pieno]. Questo è certamente un ottimo modo d'impiegare il breve tempo che rimane prima della fine del mondo malvagio».

Le conseguenze del mancato avveramento

Quando il 1975 trascorse senza che si verificasse la fine del cosiddetto sistema di cose, il comando della Watch Tower attribuì vigliaccamente la responsabilità alle sovrastimate aspettative dei singoli fedeli. Tuttavia, nel 1980 (sulle pagine de *La Torre di Guardia* del 15 luglio), l'organizzazione fu costretta a pubblicare una parziale ammissione di responsabilità, riconoscendo che la formulazione di quelle date nelle proprie pubblicazioni aveva attivamente alimentato tali speranze.

La linea attuale della Watchtower vieta qualsiasi tentativo di calcolare l'anno o il decennio di Armaghedon, richiamando frequentemente il versetto evangelico di Matteo 24:36: "Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno li conosce", di cui non aveva mai tenuto conto facendo una serie di errate previsioni. Di fronte a tutti i suoi fallimenti, la Society d'oltreoceano non ha ammesso di essere un falso profeta. Oggi, al posto delle date enfatizza il concetto di urgenza e imminenza costante: la fine è definita come *imminente*, dietro l'angolo. Per spiegare perché Armaghedon non sia ancora arrivato nonostante il trascorrere dei decenni dal 1914 (anno in cui, secondo loro, il Cristo ha iniziato a regnare nei cieli), il Corpo Direttivo statunitense ha introdotto nel 2010 la dottrina della *generazione sovrapposta*:

Categoria	Definizione della Watch Tower
Gruppo 1	Gli «unti» (i prescelti per andare in cielo) che hanno visto gli eventi del 1914
Gruppo 2	Gli «unti» contemporanei la cui vita sulla terra si sovrappone a quella del Gruppo 1

Secondo questa nuova interpretazione della frase di Yeshùà (“questa generazione non passerà affatto prima che tutte queste cose siano avvenute” – riferita alla distruzione di Gerusalemme!), la generazione non è una durata di vita umana biologica (70-80 anni), ma include due gruppi di unti le cui vite si incrociano. Poiché i membri del Gruppo 2 sono oggi molto anziani, la Watch Tower insegna che la fine è comunque al suo termine assoluto. – Cfr. *La Torre di Guardia* (edizione per lo studio), 15 gennaio 2010, articolo *Il ruolo dello Spirito Santo nell'attuazione del proposito di Geova* (pagine 10-14, nello specifico i paragrafi 13 e 14).

La conferma esplicita si trova ne *La Torre di Guardia* (edizione per lo studio) del 15 gennaio 2014, nell'articolo “*Venga il tuo Regno: Ma quando?*” (pagine 27–31, paragrafi 15 e 16). In questo testo la spiegazione (la sovrapposizione tra la vita dei fedeli del 1914 e quella dei membri più anziani dell'attuale Corpo Direttivo) viene ripresa e consolidata.

Tra parentesi, è stata fatta circolare per anni e anni da alcuni «beteliti» (residenti nelle filiali nazionali della Watchtower) e da sorveglianti viaggianti la teoria secondo cui la fine di questo mondo arriverà nel 2034. In nessuna pubblicazione ufficiale si trova nulla di simile, dato che non è un insegnamento formale della Watchtower. Tuttavia, questa teoria circola. Perché proprio il 2034? In Genesi, quando Dio decise di distruggere il mondo di Noè, dichiarò che avrebbe dato a quel mondo solo altri 120 anni prima di spazzarlo via: “Geova allora disse: «Il mio spirito non tollererà l'uomo all'infinito, perché è solo carne. Pertanto vivrà 120 anni»” (Gn 6:3, nuova TNM). In effetti, quei 120 anni furono effettivamente gli ultimi giorni del mondo di Noè. Ora, se si aggiungono 120 anni al 1914, si arriva al 2034. Questa teoria si sposa perfettamente alla loro narrazione sulle «generazioni sovrapposte». Nel 2015 David Splane (un membro del Corpo Direttivo) spiegò il concetto di “questa generazione non passerà” prima che inizi la grande tribolazione. Introducendo l'idea della «generazione sovrapposta», affermò che lui e il resto del Corpo Direttivo fanno parte di questa generazione. Dato che attualmente sono tutti sull'ottantina, l'implicazione era chiara: non sarebbe passato molto tempo prima che questa profezia si avverasse. Entro il 2034, secondo questa teoria non dichiarata ma circolante, tutti quei membri del direttivo moriranno. Viene da dire che il lupo perde il pelo ma non il vizio.

Il corpo dirigente della Society, composto da una decina di persone, non ha mai riconosciuto i propri errori e mai si è scusato con i propri seguaci per le sue false previsioni dell'anno della fine. Ciò che invece ha fatto ogni volta è attuare una strategia di rielaborazione che richiama il modello di Antomarini: il cambiamento delle interpretazioni. I significati delle date non realizzate sono stati reinterpretati. Ad esempio, si è iniziato a dire che il 1914 segnava l'inizio della «presenza invisibile» di Cristo e, successivamente, di una «generazione» che non sarebbe passata prima della fine.

Spostamento della colpa: in alcuni casi la responsabilità delle aspettative deluse veniva attribuita all'entusiasmo dei membri stessi, piuttosto che alle direttive dell'organizzazione.

Rivendicazione dell'ispirazione: nonostante gli errori, la Watchtower ha continuato ad affermare di essere guidata dallo spirito santo e di ricevere una comprensione progressiva della

Bibbia, trasformando ogni fallimento in un aggiustamento, chiamato nel loro gergo «nuova luce». Il concetto di luce che si fa più chiara è centrale per giustificare i cambiamenti dottrinali e gli errori profetici.

Differenze sostanziali

Esiste una differenza fondamentale tra i due casi (Antomarini e Watchtower): in *L'errore del Maestro* l'«errore» era la crocifissione, un evento che i discepoli non avevano previsto; nelle profezie della Watchtower gli errori ripetuti sono le previsioni precise su eventi futuri che non si sono mai verificati, e che l'organizzazione stessa ha insegnato come verità rivelate da Dio.

In un certo senso, si potrebbe dire che la tesi di Antomarini descrive un processo di riabilitazione di un evento tragico, mentre la strategia della Watchtower è un processo di riabilitazione di un'istituzione profetica che ha sbagliato e continua a sbagliare.

TORNA ALL'INDICE



Jonah dorme sulla nave nella tempesta. Profeti - Giona 1, 1-5 - Disegno di Stefano Levi della Torre

| **DeriveApprodi**

Brunella Antomarini

L'errore del maestro

Per una lettura laica dei Vangeli

Introduzione

*Io ho potuto fare il Vangelo così come l'ho fatto
perché non sono credente.*

PIER PAOLO PASOLINI

I Vangeli detti di Matteo, Marco, Luca e Giovanni sono bellissimi. Prima di essere trascritti, erano racconti passati di bocca in bocca, secondo l'uso tipico dell'ambiente orale. Raccontano la vita di un predicatore ebreo che avvertiva dell'imminenza del regno di Dio, interpretava le Scritture nel modo che lui riteneva più autentico. Fatto oggetto di accuse non chiare, apparve privo di difese di fronte agli accusatori. Il regno non si realizzò. Fallì il suo scopo. Si era sbagliato. Aveva tradito la fiducia dei discepoli. Venne imprevedibilmente crocifisso.

Ora è questo che rende il caso interessante. Il gruppo dei discepoli, anziché disperdersi, comincia a percepire la biografia del maestro come sintomatica di una verità nascosta. Si tratta, per loro, di dare senso a un evento insensato, non di fondare una nuova religione.

Tutto quello che recitano e diffondono è il tentativo di giustificare gli avvenimenti contraddittori e l'idea di amore per i nemici, perdono, rinuncia, martirio, umiltà non sono se non percezioni «religiose» e rituali del fallimento del maestro. Come diventano parti fondamentali di una nuova religione? Attraverso il ricordo dei seguaci. Nel ricordare il maestro, devono strutturare il suo errore, come se avesse un senso recondito, che introiettano e diffondono nella sua contraddittorietà e questa contraddittorietà ne rafforza l'efficacia, finché il messaggio non

comincia a prendere l'aspetto di un valore morale, finché la sua non replicazione gli dà esistenza.

Ma come fanno i discepoli a convincersi che ci dev'essere un altro modo di vedere le cose, che non è quello appartenente alla tradizione (la predicazione delle Scritture), né quello che ha condannato Gesù come un criminale?

La storia narrata dai discepoli intreccia in modo inestricabile la diffusione della sua predicazione con la conclusione imprevista della sua vita. Questo fa dei Vangeli un testo meraviglioso e complicato, da cui si trarranno nei secoli una nuova religione, con le sue regole, i suoi riti e comportamenti morali, una nuova idea di trascendenza, un nuovo modo di dominazione politica. Questo libro cerca di capire come i documenti chiamati poi Vangeli siano stati, molto al di là delle intenzioni dei loro redattori, la fonte di un pensiero che nasce da un caso sfortunato.

Subito dopo la morte del maestro, i discepoli ne narravano le vicende ricordandole a memoria e quindi in modo personale. La trasmissione che avveniva in forma orale produceva necessariamente varianti e aggiunte interpretative, che non venivano più controllate o corrette, dal momento che gli apostoli si disperdevano a Occidente e a Oriente. I documenti rimasti, poi selezionati e canonizzati, dovevano inevitabilmente portare formule comuni e interpolazioni, retrodatazioni e aggiunte. Il senso dei Vangeli è perciò intrinsecamente narrativo e vicino a un'opera d'arte: si dispiega nel tempo, rinasce continuamente nelle diverse ricezioni e interpretazioni, risolve problemi di incongruenza e ne crea altri; l'opera assomiglia all'universale fantastico vichiano, diventa autorevole per il solo fatto di essere collettiva, una responsabilità anonima, condivisa e distribuita, senza nessuna garanzia d'autorità né d'autenticità.

Gli evangelisti sono redattori collettivi, che fanno capo ai primi testimoni, di cui mantengono la «firma». Ma anche Museo e i poeti antichi si firmavano col nome di Orfeo – universali fantastici, produzioni collettive senza autore, senza intenzione. La narrazione, la recitazione, la scrittura, la trasmissione sono mezzo e scopo dell'opera. Possiamo cercare di capire, senza pretese filologiche e senza sovrapposizioni religiose, laicamente, questa storia narrata, prima che in documenti scritti, nelle versioni orali che possiamo desumere dall'analisi testuale.

Gesù è un uomo, probabilmente esistito, di cui è stata raccontata la storia. La sua divinità viene costruita dalle generazio-

ni successive. Quindi possiamo leggere i Vangeli come un documento biografico, provocato da fatti reali che, raccontati provocano a loro volta il propagarsi di una *notizia* (Vangelo, annuncio) a macchia d'olio, non solo geografica, ma anche psicologica, narrativa, sociale, in forma di contagio e di replica non lineare, senza nessuna motivazione razionale se non quella di propagarsi; e la notizia trasmessa oralmente provoca la sua stessa distorsione e la distorsione provoca, proprio perché contraddittoria e insieme favolosa, l'emergere di una nuova idea religiosa. E questa idea non è né vera né falsa, né superiore né eretica, ma semplicemente potente, contagiosa.

C'è una struttura circolare alla base di questa emergenza di senso. Un fatto provoca attenzione drammatica e narrazione, che a loro volta provocano fatti mediatici, comunicazioni del fatto in forme composite: racconti biografici, interpretazioni, citazioni bibliche, interpolazioni. Forme narrative scaturite da una fede disperata e sviluppate per ansia di sopravvivenza, frutto di selezione naturale, si auto-organizzano per poter essere trasmesse e devono per questo essere persuasive, affascinanti. Diventano valori in se stessi, auto-referenziali, riprodotti nelle narrazioni successive, in diversi luoghi e tempi, purché si espanda la loro diffusione. Quando le narrazioni verranno trascritte per facilitarne la memorizzazione – una volta che i testimoni oculari e i testimoni indiretti sono morti – quegli strumenti di diffusione *diventeranno* valori religiosi e morali e appariranno come autorevoli (il documento scritto è autorevole perché è scritto), originari, appartenenti alla predicazione del maestro.

L'ipotesi che Gesù e la sua divinità siano una costruzione delle generazioni successive comporta dei problemi di metodo: tutte le ricerche di diverso genere che si sono impegnate a spiegare i fatti, dalla tradizione storico-critica, all'analisi testuale, agli studi sulle tradizioni orali, hanno sviluppato ipotesi. Ogni ipotesi poggia su altre ipotesi. Non essendoci possibilità di verificare se non per comparazioni o analogie, ogni ipotesi sembra rafforzata dal modo in cui le conclusioni di ogni disciplina confermano le conclusioni dell'altra. Il verificabile è sostituito dal plausibile.

Abbiamo provato perciò a leggere i Vangeli come un fatto estetico: un fatto rielaborato, costruito e ripetuto emotivamente, narrativamente e teatralmente. Al centro solo la crocifissione, la sua necessità fattuale senza interpretazione. Intorno al

fatto, la sua rappresentazione teatrale e musicale, una tecnica di memorizzazione che coinvolge tutto il corpo, con movimenti di danza, verso l'alto, il basso, e lateralmente; una sorprendente riproduzione della Croce.

La meraviglia suscitata dai Vangeli è il prodotto di questi continui *feedback loops*, coincidenze di scopi eterogenei, che li rendono inesauribili e ci danno l'impressione di doverli sempre capire di nuovo e rileggere e ricomprenderli alla luce di nuovi contesti, nella loro concretezza contingente e caotica, che produce armonie emergenti e imprevedibili.

La cultura ellenistica e la religione ebraica vengono usate come vocabolari che danno parole al fatto da comporre in forma sensata, lo rendono comprensibile e accettabile. Ma la narrazione lentamente provoca l'allontanamento di una parte di ebrei dalla loro religione e insieme la formulazione di nuove strutture semantiche i cui termini vengono svuotati del loro senso tradizionale. Avvengono associazioni di idee – che devono essere suonate come folli alle orecchie degli ortodossi – e che sono provocate dall'identificazione profonda col maestro. La sua sofferenza è la sofferenza dei suoi discepoli, che lo imitano. E «l'imitazione di Cristo» diventerà essa stessa una formula di amplificazione del fatto. L'errore di Gesù diventa plausibile per amplificazione e per questo *sembra* comprensibile; per ripetizione, viene introiettato nel corpo dei discepoli e per questo *sembra* una presenza reale; è innaturale e per questo *sembra* sovrannaturale.

La valenza estetica che inerisce ai Vangeli si sente nella loro scrittura sperimentale, nella tensione tra descrizione e trasfigurazione di un evento terribile in una cosa bella, dell'informe esistenziale minaccioso in una forma. L'arte quando incontra la cristianità non la incontra come un valore aggiunto (celebrativo-decorativo) di un'idea etica o religiosa, ma come sua struttura formale. Non c'è un'«essenza del cristianesimo» ma, come nell'arte, solo il senso *in fieri*, l'instabilità portata dall'oltraggio della crocifissione trasformata in credenza stabile, l'ansia trasformata in fede.

Un insuccesso produce un successo che produce infinite incertezze; una violenza produce non-violenza che produce violenza. Emerge una nuova idea di male: non possiamo più proiettarlo fuori di noi, perché anche il bene include l'estraneità, se include la croce. Include l'errore, così come è stato spe-

rimentato dai discepoli sulla loro pelle. L'idea di redenzione emerge come continuo raccogliere l'informe in una bellezza, ma senza soluzione di continuità. Questa dinamicità di rovesciamento del male in bene e viceversa è inscritta nei Vangeli.

È così che leggiamo lo «scandalo» della croce, perché cancella il male radicale, l'opposizione artificiosa bene/male che non ha alcun corrispettivo nell'esperienza. L'orrore è prodotto proprio dalla rozzezza di quella distinzione. Per caso, la croce, col suo carico di ambiguità inestricabile, porta con sé una nuova consapevolezza del carattere circostanziale del «male».

«Non mi toccare», così i seguaci fanno dire al corpo invisibile di Gesù. Una dolorosa dichiarazione di incertezza – il corpo di Gesù c'è e non c'è – nel momento stesso della sua divinizzazione. Che le donne alla tomba non trovino il corpo è la prova del fallimento e diventa il punto di ingresso nel regno. Le parole non soltanto danno forma al caos delle circostanze, ma provocano anche una nuova idea di forma, che *comprende* il disordine anziché esorcizzarlo. È l'annuncio in cui non si può credere, la forma che esiste anche se nessuno vuole che esista. Una forma che si impone nell'esitazione, nella dilazione, nell'errore. Non c'è niente di certo, niente di stabile, non siamo mai al sicuro. Il regno dei cieli non c'è o è già qui e non ce ne siamo accorti. Possiamo vivere *come se* fosse qui. È un universo parallelo che combatte continuamente con l'altro, quello che ha offeso il corpo e non comprende; costruito dai Vangeli verrà poi istituzionalizzato, eticizzato, politicizzato, e si allontanerà dall'idea iniziale, così fragile e disperata. E così ci torniamo, per immaginare da dove eravamo partiti e, nel ricostruirla, ne reinventiamo l'origine.

La disperazione dei discepoli

Dicono che la nostra pazzia consista nel fatto che mettiamo un uomo crocifisso al secondo posto subito dopo Dio eterno e immutabile, Creatore del mondo.

GIUSTINO, *Apologia*

Gesù non ha mai detto: crederete che mia madre è vergine; che io sia consustanziale a Dio; che lo Spirito Santo proceda dal padre...

VOLTAIRE

Peculiarità dei Vangeli

Se ci chiediamo come nasce una religione, non avremo risposta; i fattori da indagare sono talmente tanti e troppo eterogenei: psicologici, sociali, politici, persino biologici. Ma in un caso, abbiamo documenti che ci indicano come si sia messa in moto la catena di quei fattori, o almeno quali sono state le occasioni che hanno provocato una nuova idea religiosa.

Questi documenti sono i Vangeli che, a volerli guardare senza sovrapposizioni religiose o teologiche, a volerli osservare cioè semplicemente come testi e documenti storici, ci dicono in che modo i protagonisti della storia evangelica si convinsero che qualcosa di trascendente era accaduto. Ma in che modo, dal momento che niente nella tradizione lo prevedeva?

La risposta che tentiamo qui è: grazie a una religiosità naturale che permette di interpretare intuitivamente eventi come rituali e religiosi e di re-interpretare la tradizione in base a queste

assunzioni spontanee. I Vangeli raccontano della vita di Gesù, carismatico ebreo che esige di interpretare le Scritture in un modo che lui ritiene più autentico. Nessuna nuova religione, dunque, ma forse l'integrazione eretica di altre fonti, come probabilmente quella degli esseni di Qumran (Calimani: 227, Wilson: 163).

Come in uso, i seguaci¹ di un maestro trasmettevano le sue convinzioni in forma orale (pochi sapevano scrivere).

Fin qui, basterebbe la tradizione a spiegare una lettura non eretica – o iper-ortodossa – delle Scritture da parte di un gruppo e il fatto che il gruppo venisse per questo isolato o osteggiato. Un'analisi sociologica sarebbe sufficiente a spiegare l'andamento delle cose.

Ma nel caso di Gesù c'è un elemento di unicità: il suo insegnamento prevede l'avvento del regno di Dio o dei cieli (si usava l'espressione «dei cieli» per evitare di pronunciare il nome di Dio, Calimani: 227) in tempi molto brevi. Gesù ne è il rivelatore e per questo esige di essere seguito e creduto in modo assoluto. Ma accade qualcosa di imprevisto: Gesù viene crocifisso. Ora, dai testi, sembra che i seguaci percepissero questo imprevisto come immediatamente religioso, o rituale, o soprannaturale. Il fatto che fosse imprevisto e innaturale e contro le aspettative non li scoraggia, anzi li coinvolge in meccanismi psicologici che favoriscono la fede che quello che era accaduto fosse di per sé prodigioso. Dunque celato da prima.

Sembra che attribuiamo immediatamente a certi fenomeni naturali una valenza soprannaturale, come se avessimo bisogno di sostituire percezioni intuitive con altre controintuitive; come ad esempio l'animismo infantile o arcaico. È come se facessimo l'inferenza: se ci sono entità organiche distinte da entità inorganiche, ci devono essere anche entità organiche che *sembrano* inorganiche. La possibilità che esista una ritualità naturale, inscritta cioè per selezione naturale nel cervello umano, potrebbe spiegare nei Vangeli quello che resterebbe un enigma.

Una cosa è certa: se partiamo dalla premessa che sia veramente accaduto qualcosa e non sia stata un'invenzione narrati-

1. Per «seguaci» intendiamo i membri del movimento di Gesù, discepoli, testimoni diretti e redattori anonimi che, a partire dal tempo immediatamente successivo alla sua morte, danno inizio a quella tradizione orale di cui i Vangeli, redatti cinquant'anni dopo, in piena epoca apostolica, mantengono le tracce.

va, procediamo dai fatti più probabili che possiamo desumere dalle ricerche linguistiche e dagli studi delle tradizioni orali, per vedere come si possano essere propagati a macchia d'olio.

Vedremo come il contagio avvenga per occasioni, interpolazioni, successive interpretazioni e selezioni di testi, persino contraddizioni.

L'errore

Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia in questa notte

(Mt. 26,31)

All'inizio della storia c'è un errore.

Nell'anno ebraico 3791, il 14 del mese primaverile di Nizan, Gesù di Nazareth, profeta carismatico e itinerante per la Galilea, era stato crocifisso e, all'ora nona di quel giorno, moriva.

Dal *Vangelo apocrifo di Pietro*:

Era l'ultimo giorno degli azzimi e molta gente usciva dalla città per far ritorno alle case, essendo finita la solennità. Noi, i dodici apostoli del Signore, piangevamo e ci rattristavamo. Quindi ognuno, addolorato per ciò che era successo, tornò a casa sua. Io, Simon Pietro, con Andrea mio fratello, prese le nostre reti, ci dirigemmo verso il mare. Con noi c'era Levi, il figlio di Alfeo, che il Signore... (Apocrifi, 14, 58-60).

I discepoli, di numero imprecisato, aspettavano di entrare nel regno; invece tornavano a casa delusi e disperati, a cercare di capire perché il Figlio dell'uomo, l'erede dei profeti biblici, fosse stato crocifisso, non avesse previsto, non si fosse difeso, avesse fallito nei suoi tentativi di farsi riconoscere: «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele; con tutto ciò son passati tre giorni da quando queste cose sono accadute» (Lc. 24,21).

Il programma dell'ebreo Gesù era di redimere Israele e realizzare così il «regno dei cieli»: che cosa fosse il «regno dei cieli» non è chiaro. Era un'espressione tipicamente ebraica e perciò non viene definito chiaramente nei Vangeli: non si sa se è presente o futuro; non è argomentato, perché si dà per scontato che si sappia di cosa si sta parlando (Calimani: 227, Loisy: 67). Si trat-

tava certamente di un momento di affermazione del potere di Dio e della sua giustizia. E si legava alle idee di catastrofe e salvezza dell'Antico Testamento, che dovevano investire la psicologia di chi lo apprendeva, come un elemento naturale della vita.

Questo fa pensare che Gesù desse per scontata la fine della dominazione romana e avesse predetto che il regno si sarebbe realizzato durante la sua vita (Mc. 9,1), in cui si sarebbe vissuti accanto a Dio. Ma non si verifica. Come dice De Martino: «I Vangeli corrono il rischio di basare l'Avvento del regno su una storia che ne rappresenta la sua confutazione» (De Martino: 286).

Gesù viene crocifisso. Che cosa significava una crocifissione? Era detto il supplizio degli schiavi e si usava per i ribelli all'autorità romana, i criminali comuni, gli adulteri, i ladri (come si dice in Dt. 21,23: l'appeso è una maledizione di Dio).

Qual era il motivo della condanna? Resta incerto, forse perché i seguaci-biografi se ne vergognano? Per i romani era probabilmente una questione di sicurezza pubblica, per i giudei forse l'inaccettabilità nella predicazione di Gesù dell'estensione del regno dei cieli ai peccatori, senza bisogno di pentimento (Sanders: 275).

I cristiani si videro perseguitati a causa di Cristo, ma i Vangeli non dicono chiaramente quale fosse la colpa. Non abbiamo mai il minimo accenno al punto di vista degli avversari. Probabilmente il «movimento di Gesù» non era una minaccia reale, ma creava eccitazione e confusione, come era successo con Giovanni Battista; miracoli che attiravano folle, insegnamenti che agli ebrei apparivano eretici e conseguenti tumulti provocarono la preoccupazione dei romani. Gli ebrei non avevano motivo di difendere un personaggio che pretendeva di reinterpretare le Scritture a modo suo.

Dopo la crocifissione, i discepoli interrompono la predicazione e hanno visioni. Preso atto della sconfitta – se Gesù era morto, come poteva realizzarsi il regno da lui annunciato come imminente? – cominciano a elaborare lo shock. Sembrano dunque disperati e in uno stato di forte perturbazione mentale. Li chiamano «i pazzi di Cristo». In questo stato riprendono l'attività taumaturgica, tornano a Gerusalemme dopo essere tornati al lavoro in Galilea; fondano piccoli nuclei itineranti, come era nell'uso ebraico. In poco tempo si moltiplicano i convertiti e molti diventano apostoli, alcuni cominciano a essere perseguitati come eretici (Theissen: 152-9).

Si parla infatti di *skandalon* nella redazione greca, e vuol dire «trappola»: i discepoli credono in un tradimento. Si proietta la responsabilità dello scandalo sulla volontà di un discepolo: che sia una proiezione e un bisogno di individuare un capro espiatorio, lo dice il fatto che Giuda non ha un'identità ben definita. Il suo sembra uno statuto puramente narrativo, che deve rendere necessario un fatto fortuito. La crocifissione è accaduta per sbaglio. Giuda giustifica questo dubbio, che porterà i discepoli e poi i redattori a elaborare un'interpretazione trascendente dei fatti. Possiamo immaginare una chiacchiera che si diffonde tra i seguaci e viene inserita nella biografia e rafforzata nelle diverse redazioni. Un archetipo narrativo, un elemento dirompente che risolve mentre drammatizza.

I discepoli si trovano di fronte a un doppio problema: come giustificare la morte del maestro? Come giustificare che le previsioni della sua predicazione non si sono avverate? Per loro, che hanno vissuto con Gesù e lo hanno visto umiliato, non si tratta di stabilire conclusioni teologiche, ma soltanto di poter connettere la vita mortale di un uomo, la sua umiliazione, la sua eliminazione violenta, con l'immagine che essi avevano avuto di lui come maestro e profeta straordinario.

Le Scritture, che pure Gesù aveva reinterpretato, non aiutano: profeti che offendono il tempio vengono semplicemente sacrificati e destinati al fallimento. Non poteva essere lui l'unto del Signore, il Cristo. Ma riescono a convincersi del contrario. Come hanno fatto?

Un'ipotesi è che abbiano rinunciato ad apprendere e abbiano cominciato a comprendere, regredendo a un livello «infantile» di ragionamento, un livello sostenuto cioè solo da credenze primitive, naturali, iscritte biologicamente nella mente. Quello che accade ai bambini nelle loro interpretazioni fantastiche degli avvenimenti ordinari.

Anziché abbandonare il movimento, cominciano a ricordare e a costruire; arrivano a spiegare che il fallimento era previsto e quindi voluto; rielaborano la biografia del maestro in modo che appaia una predestinazione. Perciò molti dei *loghia* (i detti autentici) di Gesù sono attribuiti a lui, ma sono forse retrodatazioni e interpolazioni dei seguaci (qui la letteratura in proposito è immensa: ci limitiamo ad alcuni riferimenti, come Sanders, Conzelmann, Theissen, Calimani, Loisy, Renan, Fricke).

Il segreto

I seguaci credono che nel messaggio del maestro ci sia un secondo messaggio nascosto; in effetti i Vangeli sono pieni di allusioni al fatto che Gesù conoscesse il suo destino ma non potesse rivelarlo: «paleserò cose nascoste fino dalla fondazione del mondo» (Mt. 13,35).

Numerosi passi accentuano la previsione della condanna (tra gli altri, Mt. 16,21; Mt. 12,40; Mt. 20,19; Gv. 13,7; Gv. 13,38; At. 1,16; At. 3,18).

Questo spiega perché il regno dei cieli non si è realizzato: se è segreto, la sua rivelazione è stata differita e la sua realizzazione resta una presenza nascosta: «Ecco, adesso parli chiaramente e non fai più uso di similitudini» (Gv. 16,29).

Si delinea a poco a poco un riorientamento della predicazione e una nuova idea del regno, differito nel futuro ma nello stesso tempo già presente: un evento transtemporale.

E il segreto doveva apparire come un sapere cui sono destinati solo i seguaci: «Non li temete dunque, poiché non v'è nulla di nascosto che non debba essere svelato, e di segreto che non debba essere manifestato. Quello che vi dico nelle tenebre ditelo nella luce, e quello che ascoltate all'orecchio predicatelo sui tetti» (Mt. 10,26); «ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt. 11,25).

C'è qualcosa che non poteva essere rivelato finché il maestro era in vita. I seguaci si convincono che la circostanza della morte fosse in realtà una necessità. Si trova una causa dove c'è solo un'occasione e una causa trascendente, cioè nascosta, dove c'è una causa particolare inaccettabile. Un meccanismo psicologico elementare.

Che cosa rafforza l'ipotesi che le cose siano andate così? Il fatto che, se Gesù avesse veramente indicato nelle Scritture il suo destino, allora non ci sarebbe stato shock alcuno, e la risposta sarebbe già stata lì a disposizione, nelle Scritture e nella sua predicazione. La sofferenza dei discepoli che, come nel Vangelo apocrifo di Pietro, non associano gli eventi con resurrezione e riscatto, ne è una prova. L'incredulità non viene del tutto dissimulata nei Vangeli (mentre è del tutto assente in Paolo). Perché? Perché ci sono due messaggi sovrapposti: quello di Gesù e quello degli apostoli che non possono lasciarlo e ripeterlo così

com'è, vista la confutazione dei fatti, né possono negarlo, perché ormai è stato diffuso. I seguaci parlano, comunicano ad ascoltatori che replicheranno e diffonderanno il messaggio e mentre parlano, elaborano. Non ci sono due piani diversi: uno di elaborazione e uno di trasmissione, ma una simultaneità dei due piani; siamo infatti in ambiente orale, in cui non c'è una dimensione privata di riflessione. Un individuo totalmente assorbito in una comunità vi si affida e i pensieri si formano nello scambio reciproco e nella collettività. Le redazioni sono successive, si sovrappongono, a volte si contraddicono, proprio per questo procedimento orale, inconscio e modificabile. Gli apostoli si distribuiscono in territori diversi, perciò non controllano l'uno le parole dell'altro, le trascrivono per promemoria, ma i pensieri si formano nelle parole e nella comunicazione prima che nella riflessione e nella trascrizione².

Si convincono mentre convincono gli altri: «È Gesù il Cristo» (At. 18,28; Gv. 20,31), l'unto, il Messia, il predestinato a costituire la «via», è l'umiliato. Non è facile rendere accettabile questa verità assurda, ma è l'unica via d'uscita che hanno per salvare il salvabile. Uno scopo limitato, piccolo. Non si tratta per i seguaci né di scoprire un'idea morale nuova né tanto meno di fondare una nuova religione. Ma per effetto-farfalla, dal piccolo scopo di rimediare a un errore, avverranno tutte e due le cose.

Fonte naturale della credenza

I seguaci usano una fonte di credenza che si forma a livello dell'immaginazione. Ragionano come bambini liberi da influenze esterne, perché queste non possono che portare frustrazione e sgomento. Forse per questo tanti riferimenti all'infanzia: «gli uomini di questa generazione somigliano ai bambini» (Lc. 7,32) che devono riacquisire un modo intuitivo di comprendere le cose.

2. Il cosiddetto «Vangelo di Giuda» – recentemente scoperto in un documento che data tra il III e il IV secolo d.C., restaurato e autenticato negli anni Ottanta e tradotto ora dalla National Geographic Society di Washington – narra una storia diversa: Gesù avrebbe chiesto a Giuda di tradirlo; che esista una versione del genere rafforza l'idea che molto dei Vangeli fu prodotto come giustificazione a posteriori del fallimento del maestro, al punto da inventare una predestinazione più «logica» del sacrificio.

I seguaci-bambini visionari sostituiscono *intuitivamente* la visione della morte con la visione della sua negazione: se Gesù è morto non è malgrado la sua predicazione ma proprio conseguentemente a essa.

Queste le due assunzioni spontanee che derivano direttamente dall'informazione che hanno ricevuto:

la morte come apparente o incompleta,

la trasmutazione corporea (transustanziazione).

Con queste assunzioni rileggono anche le Scritture, che parlano di resurrezione delle anime, un dogma classico dell'ebraismo. Ma si può facilmente trasporre la resurrezione dall'anima al corpo (già insinuata dal movimento dei Farisei, Calimani: 88). La prova che Gesù non è morto è che il suo corpo è risorto. E Paolo di fronte ai giudici sarà accusato vagamente di una certa superstizione per cui un certo Gesù morto si crede sia ancora vivo (At. 25, 19).

Insomma c'è nei seguaci un'immediata risposta cognitiva che potremmo chiamare «organica» a un fatto controintuitivo, che traducono immediatamente in ritualità (e in credenza).

Le ricerche di psicologia sperimentale di Pascal Boyer sostengono e mostrano sperimentalmente l'esistenza di una disposizione intuitiva a recepire certi eventi come trascendenti e rituali.

La ritualità, cioè, sarebbe frutto di selezione naturale e quindi un valore di sopravvivenza (presente nelle manifestazioni di rapporti di potere tra gli animali, nel corteggiamento, riscontrabile nei bambini ecc.).

Il rito, sostiene Boyer, è un'azione dal significato nascosto, ambiguo o addirittura assente: un'azione rigidamente governata da regole esplicite (Boyer: 194-5). L'ambiguità procura un vantaggio: che l'effetto provocato dal rito non è mai refutabile. Un rito non fallisce mai (se l'effetto desiderato non avviene è per colpa della cattiva performance particolare, mai del rito in generale). Non c'è mai una sfiducia nel rito. Il rito funziona perché è un rito.

Il rito può cominciare con una memorizzazione di episodi particolari che vengono poi generalizzati, come: «Gli spiriti abitano nel fiume» oppure «Gli avi ci proteggono» (Boyer: 40).

Presso i contadini marchigiani, ad esempio, si usava togliere il latte alle vacche per le successive gravidanze, spremendo le mammelle vicino a un albero dove corrono formiche nere (efficacia analogica: il nero funziona come il contrario del bianco del latte). Se la vacca non perde il latte, dipende dalle formiche, dal

tempo, dalla cattiva esecuzione, non dal rito. Possiamo pensare a questo tipo di ritualità come fonte di quella religiosa. Religiosità è anzi un termine tardivo rispetto a quello più primitivo della ritualità; secondo Boyer potremmo anche mettere tra parentesi l'espressione «rappresentazione religiosa» che è occidentale (Boyer: 30), e tra l'altro nella Bibbia appare raramente la parola «religione». È la ritualità a investire naturalmente la vita.

Se poi ci si chiede quale sia lo scopo della ritualità, possiamo rispondere, con Dan Sperber (Sperber: 1994), che è una pura funzione di replicabilità: le credenze hanno bisogno di essere condivise; anzi aggiungerei che nascono come condivise. Il rito e le sue modalità favoriscono l'estensione della credenza, fine a se stessa o, come nel caso dei Vangeli, con l'unico scopo di superare a un fallimento.

Tra le assunzioni *naturalmente* religiose elencate da Boyer possiamo riconoscere quelle a cui ricorrono i seguaci di Gesù:

ontologiche: che ci siano entità invisibili;

causali: che ci siano azioni che provocano effetti (effetti dei morti sui vivi);

episodiche (storie o descrizioni);

sociali (che esistano sciamani, sacerdoti, mediatori, guaritori, specialisti).

A questo si aggiungono azioni naturalmente rituali, come la formulaicità linguistica, la scarsa comprensibilità semantica, l'uso della musica, della danza, del canto, il rigore della performance e l'improvvisazione.

I seguaci partono dunque dall'assunzione spontanea che una morte può non essere definitiva, e trasfigurano il naturale in sovranaturale – il crocifisso è accolto immediatamente come ritualità: ha un significato nascosto.

Il cristianesimo originario nasce qui: il corpo di un uomo, che non ha nulla di diverso dal corpo di tutti gli uomini, se non il fatto che è stata prevista per lui una sorte diversa (Gesù non poteva morire né, tantomeno, voleva morire) attiva un'assunzione sul ruolo del corpo stesso, dell'umiliazione, della miseria, dell'abbandono e dell'abbassamento, un ruolo che fino ad allora, in tutta la storia umana, non era stato altro che elemento di rimozione e di orrore.

L'umiliazione viene percepita e trasmessa in termini rituali: ha un senso nascosto; quindi è portatrice di un valore. Bisogna essere umiliati, perché degli umiliati sarà il regno dei cieli. L'ag-

gressione subita da Gesù (e dagli apostoli) non viene vendicata né dimenticata, ma elevata a valore, e ri-attivata sui corpi stessi.

L'umiliazione non nasce come valore, ma come occasione di rovesciamento – rituale – di un fatto negativo. Ma non per questo si sovrappone artificiosamente agli atteggiamenti naturali di reazione e autodifesa: coincide con l'atteggiamento animale di sottomissione.

Anche Theissen, da un punto di vista storico, deve aggiungere un elemento psicologico per capire che cosa succede: «È come se il movimento di Gesù supponesse l'esistenza negli esseri umani di una facoltà di inibire l'aggressività» (Theissen: 144). C'è una coincidenza dunque di naturalezza biologica, occasione storica e massima morale. Niente più che una coincidenza.

E ancora per coincidenze sovrapposte la massima dell'umiliazione servirà nei secoli ad altri scopi: politici, istituzionali o, a partire da Paolo, il teorizzatore della divinità di Gesù, teologici.

Ma nei Vangeli i termini usati per indicare l'umiliazione (il fallimento, lo scandalo) non sono tratti dalla sfera etica ma da quella fisica:

Tapeinòs:

- 1) che non si alza molto da terra
- 2) metaforicamente:
 - 2a) come una condizione, modesto, di grado basso
 - 2b) abbassato con dolore, depresso
 - 2c) basso di spirito, umile

Kènos (da cui *kènosis*):

- 1) vuoto, vano, privo di verità
 - 1a) di luoghi, recipienti ecc. che non contengono nulla
 - 1b) di uomini
 - 1b1) con niente in mano
 - 1b2) senza un dono

(in *La Parola*, Dizionario biblico: <http://laparola.net>)

I seguaci, sottraendosi all'influenza culturale, lasciati soli con la loro naturale cognizione corporea, trovano a loro disposizione la ritualità naturale della resa. Gesù è morto *allo scopo* di risorgere: è evidente il rovesciamento percettivo e il paradosso: «se il seme muore, produce molto frutto. Chi ama la vita, la

perde...» (Gv. 12,25); la prima inferenza è visiva, descrittiva e da essa i seguaci traggono l'interiorizzazione che mettono in bocca a Gesù: «Chi invece si innalzerà sarà abbassato e chi si abbasserà sarà innalzato» (Mt. 23,12).

È il meccanismo che Boyer chiama degli *inferential gaps* (Boyer: 54): dove manca un passaggio inferenziale, lo riempiamo con un *default value*: se Gesù è morto ma non doveva morire, allora non è morto, ma è risorto. Applicando Boyer: «Se io non me ne vado, non verrà a voi il consolatore» (Gv. 16,7). E Pietro può citare il Salmo 118: la pietra rigettata è diventata la pietra angolare (At. 4,11).

È evidente che c'è una circolarità nel rito: rafforza le rappresentazioni religiose ed è prova della loro sostenibilità ed efficacia. Quando gli eventi sono presi come «esempi di rituale» (Boyer: 190) allora vengono messi al sicuro dal fallimento. Qualunque cosa può diventare rituale, quindi valore positivo.

Attraverso questa ritualità l'azione ordinaria viene trasfigurata in straordinaria, quella intuitiva in controintuitiva (mangiare/distuggere/mantenere in vita) nell'attenzione «naturale» per il non naturale, o l'invisibile. Il dramma dell'errore del maestro viene messo in scena: e nella scena si riproduce e si perpetua la sua presenza e il suo trionfo. E si realizza il regno dei cieli.

Incertezza testuale: l'anomalia della tomba

Un rafforzamento dell'ipotesi che i seguaci utilizzassero forme di ritualità naturale è costituito dal testo stesso dei Vangeli.

Da un'analisi testuale vediamo che ci sono due testi sovrapposti nella narrazione, uno costituito da quello che ha detto Gesù e l'altro costituito dalle interpolazioni e retrodatazioni dei seguaci.

Il primo è il testo che «riporta» il programma messianico di Gesù: i miracoli come segni dell'Avvento del regno.

Gesù l'ebreo annuncia l'imminenza dell'avvento del regno dei cieli (per il popolo ebraico), si sente portatore di un messaggio da rivelare e della vera interpretazione delle Scritture.

Il secondo testo contraddice il primo; sostituisce il potere di Gesù con la sua perdita: la crocifissione come segno o prova di un altro potere.

I due programmi narrativi sovrapposti si avvicinano come due universi paralleli spiegandosi l'uno con l'altro, dal momen-

to che resterebbero senza spiegazione se letti da soli, o contraddittori se non armonizzati: se sono vere le parole di Gesù, non avrebbe dovuto esserci la crocifissione; se è la crocifissione a indicare la via della salvezza, allora le parole di Gesù erano sbagliate.

Che cosa li armonizza, in modo che quando leggiamo ne sentiamo la naturalezza insieme alla contraddittorietà? Perché la contraddittorietà ha portato acqua al mulino dei seguaci invece che distruggere il messaggio?

Perché i seguaci sostituiscono con cautela e incertezza affermazioni dogmatiche ebraiche con assunzioni rituali intuitive: la morte come condizione di rinascita. Mangiare come distruggere per mantenere in vita.

L'anomalia della morte trova una corrispondenza visionaria nell'anomalia della tomba: il masso che la serra è scostato; le donne, che per prime sono arrivate al sepolcro, ne inferiscono che Gesù deve essere risorto. In nessun documento appare una descrizione dettagliata della resurrezione. Poche righe nei quattro Vangeli, in cui non c'è nessun testimone oculare. Che si riportino in diversi testi diversi testimoni può essere indizio dell'incertezza su come dare un senso alla mancanza del corpo, o può anche riferirsi a un'antica legge ebraica secondo cui, per considerare un evento autentico, occorre la testimonianza di almeno due o tre persone (Dt. 19,15; Mt. 18,16; 2Cor. 13,1); in Mt. 18,20 e Gv. 8,17 diventa la richiesta di Gesù di fare testimonianza della sua identità divina, o di avere Dio per testimone.

In ogni caso la testimonianza è incerta e contraddittoria: solo pochi dettagli suggeriscono il concatenamento degli effetti. I discepoli dapprima non credono alla testimonianza delle donne: «...ma lui non l'hanno visto» (Lc. 24,24), poi interpretano la loro incredulità: «non avevano compreso la Scrittura» (Gv. 20,9): ecco che lo shock può ora essere giudicato un errore di comprensione e il mistero della morte e della scomparsa del corpo di Gesù possono essere spiegati (i discepoli inferiscono, dalle testimonianze delle donne, che Gesù dev'essere risorto, ma poiché gira la voce tra i giudei che il corpo sia stato rubato dai discepoli, allora inferiscono che le guardie dovevano essere state pagate per tacere della visione, Mt. 27,62-66; 28,11-15). Da ogni riga trapela l'ansia di confutare un evento sospetto.

Mt. 28,5-6: L'angelo: «So che cercate Gesù Crocifisso. Non è qui. È risorto, come aveva detto».

Comunicazioni indirette danno un senso retroattivo all'evento della resurrezione:

l'angelo in Mt. 28, 7: «Io ve l'ho detto»;

in Mc. 16,7: «come vi ha detto»;

Lc. 24,6: «ricordatevi come vi parlò»;

Lc. 24,11: quello che narravano Maria di Magdala e le altre donne sembrò agli apostoli un delirio e *non vi credettero*.

Gli apostoli stanno costruendo ricordi.

L'angelo, apparendo al posto del corpo di Gesù sparito (trafugato? Esposto altrove di nascosto, dal momento che ai criminali comuni era vietata l'esposizione del corpo?), sostituisce un'assenza con il proprio corpo etero. La crocifissione è negata da un'assenza o dalla presenza di un ricordo e di parole: non è qui, ma ricordate come se fosse qui.

Viceversa in altri passi l'azione e la percezione sostituiscono la trasmissione verbale della «novella» e in questo caso l'incertezza è palese:

Le donne arrivarono al sepolcro «e non dissero nulla a nessuno perché avevano paura» (Mc. 16,8) – paradossalmente non si dice come si seppe poi.

Gv. 20,9: i discepoli vanno al sepolcro ma non *avevano ancora compreso la Scrittura* e se ne vanno increduli.

Anche quando l'azione si scioglie in rivelazione, la resurrezione non è ancora avvenuta, non viene mai descritta, se non in questa forma.

In Giovanni, Maria di Magdala entra nel sepolcro e vede due angeli e poi le appare Gesù (ma non lo riconosce, pensa che sia il giardiniere). Gesù: «Non mi trattenere perché non sono ancora salito al Padre mio; ma va' dai miei fratelli e di' loro...» (Gv. 20,17).

Il corpo di Gesù «resta sospeso in aria», non è vivo, non è morto, non è risorto. Boyer porta un curioso esempio simile: presso i Fang (Boyer: 212) si fa bere all'iniziato una droga per raggiungere i morti, ma deve controllare lo stato mentale restando «a metà strada» per non perdersi completamente. Il senso del tatto, quello più immediatamente corporeo, viene vietato. A esistere è un corpo intoccabile, anzi, è intoccabile ma è un corpo. Che non è morto e non è risorto.

L'incertezza tradisce l'investimento emotivo e l'uso di assunzioni primitive: quello che non si capisce si può trasmettere

come incomprensibile (resurrezione). Su quello che si capisce (morte e fallimento) si deve tacere.

Il luogo rivela un vuoto comprensibile – manca semplicemente il corpo. Ma si percepisce piuttosto un'assenza di localizzazione, una trascendenza incomprensibile e quindi piena di fede.

Questi paradossi vengono espressi in tutti i testi dai numerosi chiasmi, come ad esempio:

Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà (Mt. 16,24-25).

Chi avrà trovato la sua vita, la perderà e chi l'avrà perduta, per causa mia, la ritroverà (Mt. 10,39).

Dall'assenza del corpo segue che il regno si sta realizzando in modo invisibile. Segue che la fede consiste nel rinnegare le proprie percezioni abituali e che la salvezza consiste in una perdita (assenza). La croce poteva sembrare la confutazione della predicazione, ne è invece la prova, se è la condizione dell'assenza, della verità nascosta.

La doppiezza testuale mantiene il dramma e l'instabilità per poter rovesciare il negativo in positivo. Il momento della crisi (la crocifissione) non viene superato da un nuovo ordine superiore conquistato, ma dalla sua ripetizione *come se* fosse una soluzione. È lo scandalo a essere la via della salvezza.

Mentre la salvezza secondo il profeta Gesù era data da una certa interpretazione delle Scritture (come facevano i profeti, o Giovanni Battista, o i rabbini) e quindi Gesù ne era l'agente di trasmissione, soggetto di insegnamento, la salvezza secondo i seguaci è la trasformazione del maestro in oggetto di insegnamento: per questo gli fanno dire: che non è venuto per giudicare ma per salvare (Gv. 3,17). Salva non come maestro, che giudica, ma salva come oggetto: chi lo comprende, chi lo introietta, viene salvato. Salva non per le cose che predica ma per quello che gli succede.

I corpi dei seguaci e il corpo di Gesù

Il corpo mancante viene sostituito dai corpi degli angeli. Poi dai corpi che ripetono l'azione che determina il riconoscimento dell'autorità di Gesù come risorto, nella ripetizione della sua morte come resurrezione.

Il rito scaturito dalla narrazione dell'ultima cena è paradigmatico nelle formulazioni prolettiche (con forte bilateralismo):

Mt. 26,26: Ora, mentre essi mangiavano, Gesù prese il pane e, pronunciata la benedizione, lo spezzò e lo diede ai discepoli dicendo: «Prendete e mangiate; questo è il mio corpo».

Mc. 14,22: Mentre mangiavano prese il pane e, pronunciata la benedizione, lo spezzò e lo diede loro, dicendo: «Prendete, questo è il mio corpo».

Lc. 22,19: Poi, preso un pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: «Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me».

C'è poco scarto in questi passi tra un Vangelo e l'altro (persino in Paolo: 1Cor. 11,24: «e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: “Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me”»); il testo è irrigidito nella formula rituale, indicando forse la centralità del rito e il rigore dell'apprendimento. Erano detti *agapai* i banchetti comuni dei primi cristiani – pasti di affezione, riconoscimento reciproco; tra questi l'ultimo di questi pasti divisi con Gesù si trasforma in predizione della sua stessa morte e invito a ripeterla come forma di ricordo, di introiezione psico-fisica del suo corpo, che è il corpo mancante nella tomba, il corpo risorto nei corpi che lo ricordano:

Gesù rispose: «Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete (Gv. 6,35).

L'ultima cena, probabilmente la cerimonia tradizionale del *qiddush* (Calimani: 276), è nello stesso tempo esigenza biologica (base della sopravvivenza, riconoscimento sociale), ricordo corporeo, rito naturale, credenza storica; un rituale ebraico forse contaminato da culti misterici legati alla trasfigurazione del pane in corpo; un rito ebraico simbolizzato, poi formalizzato in dogma da Paolo e dalla Chiesa, che lo chiamerà eucaristia,

che sostituisce il pane con l'ostia bianca e trasparente: dare corpo a un vuoto. Incarnare, rifare ritualmente, introiettare, ricordare. La resurrezione si connette così all'incarnazione: restare vivo nei corpi degli altri. Una trascendenza orizzontale. Una razionalizzazione della violenza.

L'universo parallelo del regno dei cieli

regno in ebraico si dice *malkuta*, che vuol dire anche «regola»: l'ambiguità semantica porta naturalmente dalla tradizione all'assunzione spontanea: non si tratta di un universo trascendente che piomberà prima o poi sulla terra, ma dell'introyezione del regno attraverso una *regola* di memorizzazione e apprendimento. Il regno è già sempre presente. È simultaneo alla vita normale e infatti viene descritto sempre per metafore o parabole, indirettamente, come luogo di attività fisiche: mangiare (Mt. 8,11; Lc. 14,15), bere (Mc. 14,25), sedere sui troni (Mt. 19,28). Un universo parallelo e in conflitto con quello reale.

E Marco ne dà una descrizione forse più naturalistica che metaforica: il regno è come un uomo che getta un seme in terra... e germoglia e cresce (Mc. 4,26).

Solo questo vogliono mostrare i seguaci. La peculiarità dei Vangeli resta nel bisogno di rispondere con mezzi intuitivi a una crisi. Grazie ad azioni irriflesse l'errore diventa vittoria e può essere tramandato come rappresentazione collettiva e culturale.

Le modifiche al messaggio

L'errore alla prova delle Scritture

Questa breve storia, apparentemente semplice, ricostruita invece secondo gli ultimi studi sul «Gesù storico»¹ e ridotta al minimo che si possa considerare autentico, è l'unica fonte plausibile che abbiamo per poter comprendere la nascita dell'idea cristiana primitiva. A partire da questa storia e limitandoci a essa, si possono gettare le basi per risalire alle motivazioni, alle condizioni oggettive, alle modalità che hanno dato luogo alla stesura dei testi evangelici e per gettare luce sull'interazione tra i meccanismi mentali e gli strumenti culturali in atto quando compare all'improvviso un fatto anomalo che rende inutilizzabili le credenze preesistenti che sostengono una condotta di vita, un'aspettativa, una spiegazione di ciò che accade, e obbliga a una loro completa revisione; e solo la considerazione di queste interazioni spiega la genesi e l'unicità dell'idea cristiana e la fragilità del suo nucleo originario.

Che i filologi si siano divisi nel dimostrare quanto fosse falso nei Vangeli e quanto vero, serve in questo contesto non a stabilire l'identità del Gesù storico, ma a mostrare l'esistenza e la modalità del cammino percorso da un'idea, plasmata da

1. Studi inaugurati quando, alla fine del Settecento, Lessing pubblicò postumo e anonimo il libro di Hermann Samuel Reimarus che apriva la questione dell'esistenza storica di Gesù. La questione fu di nuovo riaperta nel Novecento e, dopo due secoli di ricerche, ciò che possiamo dire per certo sulla predicazione di Gesù si riduce all'avvento del Regno dei cieli; un tipo di predicazione che non lo distingue da altri profeti o carismatici itineranti del tempo.

molte ragioni diverse – che vanno da quella escatologica a quella sociale-politica – da molte interpolazioni teologiche e culturali, da tacite credenze religiose, da ragionamenti di tipo inferenziale dei seguaci. Una tale stratificazione, presente negli scritti canonici e non canonici, è insieme un esempio di come un'idea nasca e si trasmetta, e la testimonianza storica che un'idea cristiana, unica e originaria – nel senso di non derivata unicamente da possibili influssi di culture preesistenti, come la ebraica o la ellenistica – sia effettivamente esistita e sia distinta da quella successivamente sviluppata fino a oggi dalla Chiesa cattolica o dalle varie Chiese minori.

Nel primo capitolo abbiamo usato tre diversi livelli di analisi:

a. *Esperienza*. Il testo fa pensare che l'avvenimento sia l'oggetto di un'esperienza complessa. Il testo dei Vangeli canonici, nella sua struttura non letteraria, piena di discordanze reciproche e imprecisioni, sembra proprio redatto in seguito a un fatto esterno e non a un presunto «piano» intellettuale articolato ed esauritivo che intendesse – e riuscisse a – esprimere dei significati già formulati da esplicitare.

b. *Rappresentazioni mentali*. Uno strumento di spiegazione è, come si è visto, l'analisi delle rappresentazioni mentali primarie, che attivano assunzioni religiose, nel cercare di capire che cosa fosse successo. La considerazione della condizione mentale dei discepoli indica come sia potuta nascere un'idea religiosa, in assenza di una richiesta esterna o una pressione sociale che spieghi perché i discepoli sentissero l'esigenza impellente di un'elaborazione non esclusivamente privata. Le rappresentazioni mentali in gioco nell'idea hanno cioè un potere esplicativo della questione di come sia stato possibile accogliere in un'idea nuova vecchi schemi religiosi e vecchi riti e reinterpretarli sincreticamente. Ogni spiegazione di tipo «culturalistico», nel tentativo di ridurre le idee religiose a meccanismi di altro tipo (psicoanalitici, politici, sociali ecc.), può descrivere ma non spiegare l'unicità della nascita dell'idea, lasciando in ombra il modo in cui credenze individuali nuove si siano trasmesse da individuo a individuo senza essere già presenti come rappresentazioni comuni a ciascuno. La nascita dell'idea cristiana, che sembra scaturire da un fatto culturale-rituale (come una condanna a morte), pure nasce da un tentativo di comprensione, da parte di osservatori che non sono semplicemente illuminati da una fede, o tantomeno passivamente de-

terminati da processi sociali o psicologici, ma sono portatori di un'idea che, nascendo come reazione, possiede anche un valore epistemico intrinseco.

Quelli che avevano fatto parte del «movimento di Gesù», che cioè lo avevano seguito personalmente – a differenza di Paolo che, convertito, deve a sua volta convertire e convincere – prima di assumersi un compito verso gli altri, devono risolvere la loro propria reazione emotiva al mistero della condanna, per non dover mettere in discussione ciò a cui hanno dedicato totalmente la loro vita. Ciò che esperiscono è immediatamente colto come religioso – così suggerivano le loro assunzioni religiose – al di là della religione ebraica a cui appartenevano.

c. *Cultura*. L'uso che Gesù e i seguaci fanno delle Scritture fa capire come l'elaborazione del fatto si sia appoggiata sulla riletura *ad hoc* della cultura preesistente; come cioè l'esperienza abbia interagito con la cultura dominante, modificandola o, come ripetono i Vangeli stessi, portandola a compimento. I Vangeli mostrano quindi un'immediatezza di esposizione che solo secondariamente esige di essere confermata da una riletura della tradizione. Se si dovesse fare riferimento solo alle Scritture come spiegazione dei fatti, si escluderebbe ogni valore epistemico (i discepoli e i redattori sarebbero solo ripetitori passivi o interpreti forzati di dogmi). Attraverso e dentro la cultura si producono idee che sembrano nascoste e segrete, e che tentano di imporsi ai soggetti come eterogenee, oggettive.

Le tre dimensioni di analisi (esperienziale, cognitiva, culturale) hanno senso solo se studiate in connessione reciproca e sono, in quanto connesse, imprescindibili. L'universalità *sui generis* delle assunzioni religiose orienta l'esperienza individuale, ma questa opera una selezione di quelle, attivandone solo le utilizzabili. La cultura viene così messa alla prova della nuova esperienza ed eventualmente modificata.

Interpolazioni, retrodatazioni

I discepoli retrodatano propri pensieri e affermazioni e li attribuiscono a Gesù, i redattori a loro volta fanno aggiunte e commenti ai racconti che trascrivono. Questo stratagemma di risistemazione dei fatti, avvenuto per passaggi interindividuali e quindi inconsapevolmente, per inferenze e congetture, è

stato individuato in modo ormai quasi inconfutabile dai filologi, storici e teologi più importanti, a partire da Reimarus fino a Wrede, Loisy, Bultmann, Schweitzer, Sanders. Ma questa impostazione porta con sé non solo una maggiore aderenza ai fatti – sulla cui possibilità e necessità c'è ormai accordo unanime – ma anche importanti conseguenze teologiche. Come diceva Loisy: «il mito messianico ha portato Gesù, ma Gesù e il mito portano il cristianesimo» (Loisy: XVI).

I seguaci hanno la Torah nel corpo, li ha plasmati con le sue formule. Ora cercano nelle formule quello che può spiegare l'evento. Le interpolazioni non sono niente di strano in ambiente orale, né di specifico dei Vangeli; era inevitabile che non essendoci documenti scritti di riferimento, chi memorizzava insegnamenti, nel ripeterli, riattivarli o insegnarli, apportava delle modifiche; nessuno poteva dire: è sbagliato, perché non c'era un riferimento visivo, esterno agli organismi che potesse funzionare da autorità. Perciò non crediamo sia possibile stabilire che cosa in particolare è autentico e che cosa interpolato nei testi (anche se gli studi filologici sono fondamentali per stabilire i limiti dell'autenticità), ma è importante mostrare che ognuno dei testi, che sono modificabili per essenza, contiene diverse logiche narrative, anzi che proprio per la loro non linearità hanno prodotto un'idea e, ancora, che la modificabilità è alla base della sopravvivenza di quell'idea, perché ne ha permesso la trasmissibilità elastica, una diffusione libera di crescere nelle interpretazioni e nell'intreccio tra esigenze minime, cioè psicologiche e sociali, ed esigenze alte, spirituali ed etiche. D'altra parte, fino al XVI secolo, quando la Vulgata verrà canonizzata col Concilio di Trento, ci furono selezioni, rettifiche, decisioni più o meno politiche e arbitrarie su che cosa fosse autentico. I testi si formano per auto-organizzazione, tra modificazioni non intenzionali (nella transizione da individuo a individuo o da gruppo a gruppo, nelle transizioni geografiche e storiche) e intenzionali, come appunto quelle politiche, una volta che l'idea viene istituzionalizzata in una nuova religione di Stato.

Molte sono le interpolazioni di formule veterotestamentarie alla narrazione, come ad esempio l'uso del termine *Abba* (che non c'è nei Salmi ma si trova nelle preghiere della sinagoga, Lyonnet: 21), la richiesta di lasciare tutto e seguire il maestro (Gn. 12,1, in cui Abramo deve lasciare tutto per seguire Dio); la richiesta divina di sacrificio come prova di fede (nell'episodio di

Isacco: Gn. 22); il rito eucaristico in Lc. 22,19-20: «la nuova alleanza nel mio sangue», che viene versato per voi (in Es. 24,5-8: il rito di *alleanza del sangue*); molte sono citazioni esplicite come in Gv. 19,36-37 e Zc. 12,10 («Non gli spezzeranno un osso... guarderanno a colui che hanno trafitto»); persino i passi più «cristiani», come il discorso della Montagna (Mt. 5) che è una preghiera che Gesù fa seguendo ed espandendo quella ebraica, nel Salmo 1,1 – l'esaltazione dell'umiltà nel Salmo 43,3 e in Is. 57,15; l'amore per il prossimo in Lv. 19,18; questi, come altri moltissimi casi, sono supporti alla narrazione del fatto brutto, che vengono in mente nel tempo e gli danno il senso di predizione profetica, già inscritta nella tradizione. Le interpolazioni soccorrono il vuoto di paradigma in cui si trovano i discepoli e i successivi «replicatori» della storia, che a poco a poco e sempre di più assume, in mancanza di credenze che confermino il senso degli eventi, il ruolo di un rimedio, di una soluzione al dramma e allo stato confusionale, forse allucinatorio, in cui versano i seguaci e in cui l'immaginazione gioca il ruolo dominante. Infatti, preso atto della violazione avvenuta, solo l'immaginazione può colmare lo scarto tra evento e aspettative, lenire il dolore costruendo una storia alternativa a quella che lo provoca. Nella tradizione i profeti sanno interpretare gli eventi storici come messaggi nascosti e i discepoli, che non sono profeti, vi ricorrono perché la morte di Gesù, piombata sulla loro vita come un puro caso, non impedisca un'elaborazione e una valutazione graduale, che solo nel tempo possono trovare risposte adeguate. Si cerca nelle parole di Gesù – di cui si mandano a mente i detti – il riscontro con la sua morte; se ne selezionano gli elementi utili, si innesca un processo generatore di novità, unicamente a partire dal fatto percepito e dalla stessa resistenza opposta a esso. Ci sono elementi di coincidenza tra fatti e profezie, che attivano rappresentazioni mentali a disposizione (questo solo può spiegare la qualità intuitiva con cui i seguaci arrivano a «indurre» la resurrezione). La teologia ha qui il suo inizio. Più tardi, dal 36-38 in poi, ci si preoccuperà di tradurre quella elaborazione in fattore culturale e interculturale, entrando in contatto con culture preesistenti. La mutazione che ne risulta è così causata da un'esperienza puramente immaginativa e casuale (altri carismatici hanno infatti predicato, altri sono stati crocifissi o condannati, ma senza dare questo esito sorprendente). La percezione impedisce il riferimento automatico a un dogma, e il pensiero, nello scambio con

l'esperienza, riparte da zero (con il senso apocalittico di improvviso che permea i Vangeli) e suscita un nuovo assetto culturale che contiene elementi mai attivati prima.

La fiducia nel maestro indietreggia nell'interiorità, in una condizione visionaria e allucinatoria. Nell'esaltazione si spiegano che, se Gesù è morto sulla croce, non è malgrado la sua predicazione, ma proprio per essa. L'elaborazione avverrà a livelli progressivamente più complessi fino ad arrivare alle tematizzazioni di Paolo, il traduttore della pazzia dei visionari in linguaggio comprensibile alle culture preesistenti. La prima visione-assunzione dei discepoli è però quella che Gesù non sia veramente morto. E solo a partire da qui possono inferire la resurrezione e cercarne la conferma nelle formule che fanno a memoria (Dn. 12, 1-3).

L'incredulità, testimoniata negli Atti e nei quattro Vangeli (Mt. 28,17; Mc. 16,11; Lc. 24,11; Gv. 20,9; At. 3,17), è la prova che la predestinazione è elaborata a posteriori, inferita da indizi materiali. Altrimenti i Vangeli non avrebbero mostrato discordanze reciproche, i redattori avrebbero occultato e non riportato con chiarezza l'errore del maestro. Ma l'errore serve alla trasfigurazione del naturale in sovrannaturale – il crocifisso è accolto immediatamente come ritualità: ciò che è normale si è svolto come qualcosa di inaspettato, ha quindi un significato nascosto, controintuitivo. Quello che di innaturale accade a un corpo amato viene percepito come sovrannaturale e se l'innaturalità include il dolore, allora il dolore ha un senso.

L'idea della incompiutezza della morte è una rappresentazione mentale elementare, che permette inferenze su ciò che viene esperito: se il corpo non l'hanno trovato, Gesù è risorto fisicamente, con il corpo. Resurrezione per i seguaci è la convergenza tra formule ebraiche e rappresentazioni religiose elementari.

L'umiliazione entra a far parte di una legge dell'esistenza; l'aggressione subita non viene meccanicamente spostata e perpetuata, ma risolta in una nuova promessa. A risorgere non è un'anima immortale, ma un corpo, e un corpo umiliato: «se il seme muore, produce gran frutto. Chi ama la vita, la perde...» (Gv. 12,25). Se rappresentarsi l'innaturalità appartiene a un dispositivo naturale della mente, i testimoni della morte di Gesù non trarrebbero alcun aiuto dal ricorso alle Scritture, se non in secondo luogo, come conferma dell'interpretazione che

stanno dando di ciò che è avvenuto. La loro è una percezione simile a quella dei bambini, che non valutano in base a ciò che gli è stato trasmesso ma in base alle loro immediate inferenze, in base alla loro «biologia ingenua», che non distingue tra percezione e immaginazione. Potremmo dire che i discepoli regrediscono a una condizione più bassa, più elementare, il solo luogo mentale in cui possono raccogliere risposte e dare un senso ad apparizioni, pubbliche professioni di fede, formule, racconti.

Se Gesù è stato crocifisso, allora è risorto. «Se io non me ne vado, il consolatore non verrà a voi» (Gv. 16,7). È aperta la strada alla teologia di Paolo: «Se non esiste resurrezione dai morti, allora neanche Cristo è risorto... se Cristo non è risorto, allora è vana la vostra fede» (1Cor. 15,17). Lo stato di esaltazione e di epifania è anzi la diretta conseguenza di quella regressione, in cui non c'è nessuna risposta che venga dalla tradizione, ma tutte scaturiscono dalla mente dei discepoli che non hanno difficoltà a capirsi, attingendo a una fonte comune spontanea.

Prima che nascesse una nuova religione, nasceva l'idea cristiana primitiva, provocata da un fatto e non da una rielaborazione di riferimenti culturali precedenti: i seguaci non erano rabbini o scribi colti, con un piano intellettuale, né passivi ripetitori dei suggerimenti della tradizione scritturale. Se Gesù è stato condannato è perché era scritto e così possono diffondere la notizia, per convincimento collettivo e contagio.

Non c'è bisogno perciò di cercare la discontinuità tra Gesù e la tradizione: Gesù non è né un rivendicatore né un riformista, ma un assimilatore delle produzioni pubbliche (dalle Scritture alla loro lettura essenica di Giovanni Battista) e un loro interprete, che tenta di rendere conto delle proprie qualità taumaturgiche: «se io scaccio i demoni, è certo giunto tra voi il regno» (Mt. 12,28 e Lc. 11,20). C'è invece discontinuità decisiva tra la predicazione di Gesù e l'idea *in fieri* dei discepoli, dei redattori. La predicazione di Gesù, un visionario che usava il linguaggio oscuro dei profeti, associa le sue qualità non comuni con l'avvento del regno: quelle sono la prova della realtà di questo e questo dà una spiegazione dell'esistenza di quelle. Gesù *descrive* un cosmo ideale, raramente usa toni normativi, come farà invece Paolo. Ogni intenzione complessa che si sovrapponga a questa ipotesi minima su Gesù non può che essere stata retrodatata dai discepoli e per questo i Vangeli lasciano intravedere qualcosa che va oltre ciò che dicono e il loro riferimento resta

evidentemente esterno al testo. Non si limitano a tradurre o interpretare un fatto nei termini che la cultura o la lingua corrente gli offrono, ma ogni parola vuole spiegare qualcosa di percettivo e di emotivo.

La *kènosis*: un'idea religiosa che nasce dall'insegnamento di nessuno

Il messaggio di Gesù, essendo scaturito dalla sua sorte, viene trasformato in predestinazione dai discepoli, seguaci e redattori, trattata secondo la tradizione dei profeti, come segreto: «paleserò cose nascoste fino dalla fondazione del mondo» (Mt. 13,35). Gesù conosceva il suo destino ma non poteva dirlo. Il segreto potrebbe avere un riscontro reale (poi trasfigurato) di tipo politico: le sette vengono perseguitate o perché rappresentano un pericolo reale per il potere costituito, o perché, anche se non aggressive, eccitano il popolo (Sanders: 303), come il movimento di Gesù (cfr. Mt. 8,4; Mc. 1,34; Mt. 12,16). Ma il segreto coincide con il differimento della rivelazione o appare come un sapere cui sono destinati solo i seguaci (Mt. 10,26; Mt. 11,25). Così i seguaci si rappresentano la loro scoperta come preesistente ma nascosta, come se la legge della *kènosis* fosse sempre in atto nel mondo, ma solo Gesù l'avesse resa evidente, sfidandone il carattere terribile e violento, mostrandone l'ineludibilità sul suo corpo, facendo da scudo alla sua insopportabilità.

Prima che una reazione vittimistica, che li avrebbe portati a una rivolta di tipo politico, i seguaci ripetono analogicamente, *fisicamente*, la sorte del loro maestro nella propria. Nella sequela, e non più nell'appartenenza al popolo eletto – come ebrei poveri non si sentono partecipi del destino della nazione (Sanders: 49) – si sentono investiti di certi poteri di una verità ritualizzata su ogni corpo; e su ogni corpo viene così scoperta, attivata, sollecitata e plasmata gradualmente l'idea che, se la crocifissione è accaduta a Gesù, allora vuol dire che accade regolarmente nel mondo (se la crocifissione è una legge, che accade immediatamente come rito, cioè efficace in sé, allora la sua ripetizione ne perpetua l'efficacia). La materialità è la «via» di quella articolazione: «È Gesù il Cristo» (At. 18,28).

La legge rivelata dal crocifisso investe tutta la natura, è anzi nascosta in essa:

Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano (Mt., 6,26-28; cfr. Lc. 12,27).

Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena (Mt. 6,31-34).

Le analogie, le parabole, le metafore nei quattro Vangeli (anche, per esempio, nella lettera di Giacomo) riguardano spesso la naturalità dell'esistenza, e hanno una relazione analogica con l'idea, non sono strumenti didattici o divulgativi, ma lasciano intravedere una legge comune agli uomini e a tutti gli esseri viventi, descrivono, nella lingua di un visionario, un cosmo alternativo.

I pazzi di Cristo

In ognuno c'è, capovolta, un'epoca.

ALDA MERINI

Il crocifisso, dunque, apre la visione: «Per causa mia» (Mt. 5,11 e Mt. 10,18), per causa della condanna, esso è la «via». Gesù non è un simbolo, né un mediatore, ma una «via» per se stesso – non una destinazione, ma un cammino – un individuo concreto che ha raccolto le folle con il suo carisma e ha continuato il suo messaggio con la sua morte e oltre la sua morte per mano di discepoli, apostoli, redattori. La legge della *kènosis* dunque appartiene al mondo fenomenico: scolpita nella mente dei seguaci, essa diventa evidente in qualunque manifestazione della natura e della vita. La discontinuità della croce, perno del nuovo paradigma, assunta in un'idea cosmologica (e cosmogonica in Giovanni), rafforzata da visioni, leggende, tradizioni precedenti, for-

mule, definisce essa stessa il significato dell'avvento del regno che, predicato da Gesù in forma escatologica futura, permea ora la vita quotidiana, diventa il territorio vissuto degli «ultimi»:

Io preparo per voi un regno, come il Padre l'ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno e siederete in trono (Lc. 22,29); Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete (Mt. 6,35).

L'unicità della storia dell'idea cristiana originaria – il sacro che scaturisce da un evento assolutamente profano, anzi dissacrante – introduce un'idea di sacralità materiale: la fonte di salvezza è la docilità, l'impotenza della materia, proprio quanto era stato fino allora tenuto fuori dal sacro. La differenza tra l'elaborazione del movimento di Gesù che comprende i tre anni della sua predicazione, il momento della sua morte e i quarant'anni circa successivi, e l'elaborazione paolina, successiva alla morte di Gesù, è la differenza tra la visione cosmologica e biologica della resa – in cui si prende atto dell'oggettiva efficacia dell'arrendersi – e la visione teologica – un masochistico piacere dell'umiliazione, l'ideologizzazione del carattere servile. Se, come diceva Simone Weil, Gesù non è un martire, ma un *malheureux*, un disgraziato (Weil: 108), il martire al contrario ha la consapevole disposizione a quella docilità. Nell'elaborazione primitiva Gesù, capace di salvare gli altri, non salva se stesso: la resa è orizzontale, non porta a nient'altro che a protrarre l'esistenza stessa, non eleva (*eros*), né libera (liberazione orfica dal ciclo), né compensa (passione, eroismo), non è abnegazione (*agàpe*), non è prodotto di un'intenzione o strumento, il seme che «muore» non è strumento della pianta:

il regno di Dio è come un uomo che getta un seme in terra... e germoglia e cresce, come, egli stesso non lo sa. Poiché la terra produce spontaneamente prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è maturo, subito mano alla falce, poiché è venuta la mietitura (Mc. 4,26 e sgg.).

La durezza della diminuzione, dell'abbandono, è un'assunzione istintiva riconosciuta per la prima volta in modo consapevole dal crocifisso. Al terribile senso di abbandono di Gesù in

croce, Giovanni, l'evangelista più «teologico» fa corrispondere: «Tutto è compiuto» (Gv. 19,30).

Più che la resurrezione infatti, è stato il crocifisso, nella sua materialità oggettiva, a diventare simbolo di una fede: non il momento risolutivo della nuova idea ma il momento doloroso, conflittuale, tangibile, mostra che le condizioni materiali dell'esistenza non vogliono essere ignorate, che non sono accidentali, mostra che, se la contingenza non ha valore, allora non ha senso tutto il messaggio trasmesso dalla sorte di Gesù.

Porgere l'altra guancia non è un gesto intenzionale, ma una forma naturale di resistenza allo squilibrio, è quanto la natura – non la cultura – offre alle sue creature come strumento di difesa, tant'è vero che il suo uso è inconsapevole: «non sappia la tua sinistra quel che fa la destra» (Mt. 6,3). Il dono è quanto accade e non possiamo provocarlo volontariamente né soggettivamente; è infatti efficace solo quando non riguarda la coscienza, perché riguarda il mondo (i gigli del campo e i passerotti). Per questo l'amore per i persecutori non è niente di più che assenza di giudizio: «Non giudicate» (Mt. 7,1); «Iddio non ha mandato il suo Figliuolo nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui» (Gv. 13,17). Paradossalmente la rinuncia è una forza infinitamente più grande dell'affermazione della volontà e più costruttiva di ogni creazione, che esiste – materialmente – solo *senza* il suo creatore.

Scandaloso per il pensiero successivo è il suo abbassamento al corpo, è che la sua sorgente sia l'identità fisica, la cui esistenza determina effetti reali, la cui sorte è una sorte efficace. Questa è l'idea cristiana primitiva che, scaturita da un pensiero povero, fragile, di difficile adattabilità, intorno al 70 aveva già compiuto il suo ciclo vitale.

Già dal 30 d.C. le tensioni sociali si erano acutizzate, le carestie peggioravano la situazione. Aumentava, soprattutto dopo la distruzione del tempio, l'odio contro gli stranieri e contro chi indeboliva i legami d'elezione, cominciarono le persecuzioni dei giudei contro i cristiani e gli ellenisti. Ebbe successo invece il movimento ellenistico, in cui l'organizzazione era diversa, non guidata da carismatici ma da comunità locali, in cui la riflessione era più astratta e meno radicale (Theissen: 150-5).

È con Stefano, che va a predicare fuori di Gerusalemme, con Barnaba e Paolo che l'idea si diffonde fuori dal territorio giudaico e si spiritualizza, diventa *agàpe* – termine poco presente nei

Vangeli – legge morale-prescrittiva, dogma cattolico². Allora si potrà dire – come faranno Nietzsche e Feuerbach – che il cristianesimo è la religione della nullificazione della natura, dell'autolesionismo.

Dopo il 70 restavano in Galilea alcuni fedeli, i «pazzi di Cristo», le ultime creature di quell'idea, a testimoniare l'esistenza ancora per poco tempo.

2. Ci potrebbe essere un legame tra l'antigiudaismo, messo in bocca a Gesù, ma provocato dalla mancata difesa del maestro di fronte all'aggressione dei romani, e l'inizio del cammino universalistico del cristianesimo. Gli evangelisti, scrivendo per ellenisti e romani, prendono le distanze dagli ebrei, non bene accettati a Roma (Calimani: 282). D'altra parte gli ebrei, nel contrasto con i romani, entrano in conflitto con una setta che non sembra interessata a esaltare l'identità nazionale (Theissen: 49). Da qui l'attribuzione della responsabilità della crocifissione agli ebrei piuttosto che ai romani e il conseguente adattamento dell'idea ad altre culture, necessario alla sua sopravvivenza.

Formule orali

Chi ha orecchi intenda.

Mt. 11,15

Memoria organica

In ambiente orale la memorizzazione avviene con il coinvolgimento di tutto l'organismo, che introietta il suono delle parole senza mediazione visiva, in un modo simile al mangiare; l'antropologo Marcel Jousse la chiamava «manducazione della parola». In assenza di documenti e quindi di una memoria esterna al corpo, è il corpo stesso a funzionare da documento.

Possiamo chiamare questi processi risposte cognitive organiche, che attraverso la danza, la musica, l'imitazione, il ritmo permettono la trasmissione di regole e di comportamenti. Che questa fosse la mnemotecnica usata anche nella recitazione della Bibbia e quindi dei Vangeli è stato studiato e sperimentato da Marcel Jousse in altri ambienti pre-letterati, come in quelli degli indigeni dell'America del Nord, negli anni Venti e Trenta (Jousse 1925, 1929, 1974).

L'organismo è indotto non solo a recepire e memorizzare ma anche a selezionare le cose da imparare e quelle da dimenticare. Per questo esisteva una certa rigidità nell'apprendimento, proprio perché il processo fosse cognitivo e non semplicemente reattivo o emotivo.

Questo spiega la non coerenza reciproca dei Vangeli, costruiti collettivamente e nel tempo, senza potere di controllo sulle variazioni e le aggiunte successive. Spiega anche la non linearità

narrativa, con la ripetizione di espressioni simili o a volte identiche, anche all'interno dello stesso Vangelo, come ad esempio in Matteo l'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci (Mt. 14,17-21 e 15,35-38); la richiesta di un segno divino (Mt. 12,38-39 e 16,4); la richiesta ai discepoli di prendere la propria croce (Mt. 10,39 e 16,25); l'ammonizione che è meglio perdere una parte corrotta del corpo piuttosto che tutto il corpo (Mt. 5,30 e 18,8-9); l'invito a non ripudiare la moglie (Mt. 5,31 e 19,9).

La costruzione collettiva del testo risolve contraddizioni e ne crea altre, proprio perché un testo definitivo autorevole non esiste. Quello canonizzato viene fissato sulla base di una delle tante versioni *in fieri*, modificate dal tempo e dalla propagazione geografica.

In ambiente orale le formule da imparare hanno un enorme valore sociale, implicano che ci sia un naturale squilibrio tra le interazioni individuali e un conseguente bisogno di armonia sociale. Nelle parole di Assmann, è come «una circolazione auto-regolata del bene e del male» (Assmann: 194).

La trasmissione orale del patrimonio culturale di un gruppo sociale si presenta in forma spettacolare e teatrale, tramite formule insegnate da detentori specializzati.

In questa teatralità viva c'è una coincidenza di sapere e ascoltare, dire e mostrare: quello che si apprende dev'essere percettibile e concreto.

Un esempio di trasmissione orale di un testo che per analogia può farci capire come si svolgessero le recitazioni dei Vangeli – un esempio caro anche a Vico – è il poema omerico. Sia l'*Ilia-de* che l'*Odissea* nascono come testi orali da recitare durante feste pubbliche dai *rhàpsodoi* che ripetono quello che ha composto l'aedo. I due poemi contengono formule fisse ripetute a intervalli, che servono a ricordare, ad aggiustare la metrica – l'esametro – alle modifiche delle successive recitazioni e a dare la battuta ritmica (Parry 1971; Lord 1964). Gli ascoltatori si identificano con i fatti narrati e i personaggi, partecipando con la danza, il canto, l'imitazione, coinvolti emotivamente a ogni replica dello spettacolo, prendendo le parti ora di uno ora dell'altro personaggio. La narrazione va presa per vera, ma questo accade solo se è efficace, ed è efficace solo se è ben recitata o ben pronunciata. Una cattiva pronuncia della formula o un ritmo sbagliato ne impediscono l'assimilazione e quindi non sono efficaci. Ci sono dunque formule giuste e formule sbagliate, a seconda del modo

di pronunciarle. Questo significa che sono sbagliate nella forma e non nel contenuto, o che essendo sbagliate nella forma, sono sbagliate in assoluto, dal momento che, se non vengono trasmesse, non esiste quello di cui parlano?

L'antropologo Alfred Parry (Parry, 1971) sperimentò sul campo il carattere di performance delle composizioni poetiche in ambiente orale. Stabilitosi tra i pastori jugoslavi, invitava un cantore ad ascoltarne un altro e a ripetere lo stesso canto in una sua performance. La ripetizione, accompagnata dalla mimetica di tutto il corpo, riguardava sorprendentemente un numero enorme di versi, che il cantore riusciva a ricordare perché intercalava alla narrazione formule fisse, probabilmente preesistenti a quel canto particolare, che servivano proprio a conservare l'identità del canto e della narrazione, pur nelle inevitabili variazioni. La difficoltà della recitazione che non ha nessun supporto mnemonico-visivo consiste nel non perdere la sequenzialità degli avvenimenti narrati e coprire i vuoti di memoria (tanto più inevitabili quanto più lunga la narrazione). L'impossibilità di pensare «criticamente» – i narratori non hanno tempo di controllare la correttezza di quello che stanno recitando – provoca la combinazione improvvisata di quella riserva di frasi fatte che vengono trasmesse di poeta in poeta e alla quale i versi successivi devono adeguarsi metricamente. Ogni formula, dice Parry, è una composizione di altre formule selezionate di poeta in poeta, per ripetizione e contagio, e l'insieme che ne risulta non è mai definitivo e rappresenta il poema insieme alla sua tecnica di dizione (Parry: 329).

Il poeta orale «cuce insieme» i versi mentre prosegue il canto (*rhàpsodos* significa chi cuce canti). La memoria che fa affidamento solo sulla metrica e quindi sull'acustica non funziona recuperando un insieme esistente e fissato una volta per tutte, ma recuperando formule che costruiscono un insieme ogni volta diverso, che prende a esistere mentre si dispiega nel tempo della performance. La dizione di un poema è così un'opera collettiva – come diceva anche Vico – creata per accumulazione e selezione naturale delle formule migliori, con varianti simultanee in diversi luoghi. Questo spiega la presenza di variazioni non-funzionali (Parry: 330).

Le formule così non sono cliché fissi ma devono possedere la potenzialità di produrre o suggerire altre formule. Il fatto che possano essere composte e ricomposte, riconfigurando l'insie-

me che le contiene, dà alla dizione e alla ricezione stessa una specie di alta tollerabilità della vaghezza semantica. Gli ascoltatori a loro volta fanno un lavoro cognitivo di rimando nell'associare quello che ascoltano con quello che hanno ascoltato in diverse performances. A volte tenderanno a riportare l'ascolto a un contesto precedente, altre volte a modificare quello che ricordavano (come nella interpretazione sempre diversa di un mito o nel meccanismo delle canzoni popolari o del pettegolezzo).

Marcel Jousse riteneva che questi meccanismi fossero alla base delle composizioni successive dei Vangeli, come abbiamo visto nel primo capitolo.

Il profeta Yeshua, dice Jousse, comincia a ritmo-cantare mentre gli ascoltatori memorizzano le sue parole attraverso una specie di mnemotecnica fisiologica che coinvolge tutto l'organismo. Quello che apprendono riguarda la visione religiosa del mondo e le regole morali che vi si associano, ma l'apprendimento avviene sensorialmente, potremmo dire che si procurano una specie di «sensazione morale». Le parole di Yeshua sono gesti di tutto il corpo, atti muscolari, simili a quelli del mangiare e del bere (Jousse 1974: 23). Ascoltare e ripetere è un atto di immeditata introiezione corporea – e in senso tutt'altro che metaforico: si introiettano suoni dalle orecchie. Gli ascoltatori sono i *preneurs-appreneurs*: «Prendete e mangiate: questo è il mio corpo». La trasmissione formulaica di informazioni, di valori e di significati ha qualcosa di più elementare del linguaggio articolato, un linguaggio gestuale e corporeo. Yeshua, dice Jousse, è un mimo specializzato, che attrae attenzione coi suoi gesti, sollecitandone l'imitazione e insegnando regole sociali e morali tramite questa danza. La Fondation Jousse a Parigi possiede dei filmati in cui l'antropologo, e in seguito i suoi allievi, come Gabrielle Baron, riproducono i movimenti ritmici del corpo che servivano all'insegnamento dei Vangeli. La recitazione richiedeva che venisse fatta esperienza viva dell'informazione ricevuta e anzi questa non aveva senso senza quella conferma cognitiva ed emotiva del corpo. La comunicazione verbale era solo uno, e non il principale, strumento di informazione, quasi un aiuto secondario, un effetto collaterale della riproduzione attiva dell'azione narrata. Le parole dipendono dal ritmo, così come il significato dipende dalla sua messa in atto rituale. Che le parole possano essere incomprensibili è quasi garanzia della loro sovranaturalità. Così accade agli apostoli durante la

Pentecoste: la glossolalia diventa, da perturbamento mentale, tentativo di comunicazione tra divino e umano. Secondo Havelock il termine *mousikè* non è connesso alla Musa ma alla mne-motecnica (Havelock: 125). Il ritmo rende la memorizzazione compulsiva, porta con sé le formule al punto che la comprensione del loro significato si può anche rimandare, non è fondamentale. Fondamentale è che si ritenga a memoria, che sia documentata nei corpi, resti fissata come le dieci Tavole nella pietra. Le parole della formula finiscono per essere soltanto le tracce emotive del canto e del ritmo. La formula ha un carattere conservativo, è molto più importante ricordarla che capirla.

Formule e segni sonori

Un'azione rituale viene riprodotta con lo stratagemma mimetico. L'immediatezza fa pensare alla mancanza di un termine medio che traduca l'azione in comprensione. L'azione viene introiettata e assimilata dai sensi, con una relativa indipendenza dall'elaborazione linguistica verbale. Per conservare una tradizione, l'unico modo è rimetterla in atto, in scena, teatro documentario sempre minacciato di oblio. Ci sono solo le performances a garantire la sopravvivenza delle tradizioni e delle convinzioni; quando alla loro trasmissione acustica succede il silenzio, sono sparite, non esistono se non nelle memorie invisibili dei corpi. Per questo il rituale della recitazione è profondamente rigido. Le varianti inevitabili sono da ostacolare con la rigidità della memorizzazione.

Rimettere in atto il dramma di Gesù implica inevitabilmente coinvolgimento emotivo e cognitivo insieme. Le emozioni vengono incaricate della conservazione. La ri-attivazione delle azioni significative di un gruppo deve avvenire nel modo giusto, la sua bellezza garantisce la sua assimilabilità e la sua assimilabilità garantisce la sua esistenza. Il discorso è sorretto da queste formule di base, che funzionano come unità minime di senso. Segni primordiali che non corrispondono a parole ma a intere frasi che non sono ulteriormente divisibili, perché in ambiente orale non esiste la cesura tra parole (come mostrano le prime forme di scrittura, ad esempio sulle lapidi romane antiche, dove le parole vengono scritte tutte attaccate).

Una formula, legata alla sua performance, a una narrazione in atto, viene continuamente ricreata e modificata, passando da

un individuo all'altro, senza nessun riferimento a un corpus documentario. Sul piano semiotico, questa forma di trasmissione manca del terzo elemento che Peirce chiama l'interprete, il riferimento esterno alla comunicazione effettiva che ne permette l'efficacia. La comunicazione resta definita dall'azione stessa e avviene in un continuum percettivo sensoriale che è il luogo della decisione del senso, a seconda della sua «edibilità», della sua assimilabilità, del suo valore estetico. Una possibile formalizzazione di questa modalità di trasmissione la troviamo nel saggio con cui Malinowski conclude il testo di Richards e Ogden *The Meaning of Meaning*, in cui si afferma il carattere evolutivo della relazione triadica tra simbolo e referente – mediata dal significato, o in termini peirciani, dall'interprete. Lo sviluppo del significato è preceduto in tempi preistorici da una forma diadica della significazione (Malinowski: 323, figura 1).

Nelle società arcaiche, sostiene Malinowski, il linguaggio è un «modo dell'azione» piuttosto che un «contrassegno del pensiero» (Malinowski: 296). Il primo stadio rappresenta la relazione suono/situazione, in cui non c'è alcun simbolo esterno alla relazione stessa; la relazione infatti è un nesso reale, che non ha bisogno di una separazione tra il segno materiale e il suo significato. Non c'è qualcosa che «sta per» qualcos'altro. Il suono comincia poi ad apparire come un ritmo articolato o una struttura musicale (quindi temporale e non spaziale), che si riferisce a un referente particolare, fortemente dipendente dal segno sonoro. È questo a dare una immediata ratificazione semantica all'azione (proprio come accade nell'ascolto di un pezzo musicale). Nei tre livelli dell'ultimo stadio evolutivo, (a. Azione discorsiva; b. Narrazione; c. Linguaggio di magia rituale) si riconosce un terzo elemento che non è ancora semiotico (un segno arbitrario), ma è un'azione che racchiude diverse forme: pragmatica, narrativa, rituale.

Apprensione fisiognomica del linguaggio

Le ricerche di Hans Werner sull'evoluzione dell'apprendimento di una lingua rafforzano l'ipotesi malinowskiana. Secondo Werner il linguaggio verbale viene appreso fisiognomicamente: la parola è un significante non-arbitrario, che produce il

PRIMO STADIO

REAZIONE ACUSTICA (direttamente connessa con la) SITUAZIONE

SECONDO STADIO

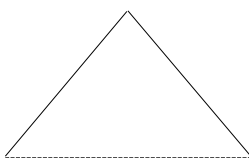
ATTIVITÀ ACUSTICA (correlata al) REFERENTE

TERZO STADIO

(A) Azione discorsiva

SIMBOLO ATTIVO (usato per gestire il) REFERENTE

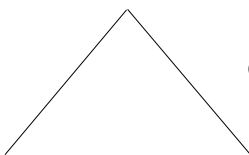
AZIONE IMMAGINARIA



(B) Narrazione

SIMBOLO (in relazione indiretta con il) REFERENTE

AZIONE RITUALE (basata su credenze tradizionali)



(C) Linguaggio
di magia rituale

SIMBOLO (relazione assunta misticamente con il) REFERENTE

figura 1

significato, mostrandolo ostensivamente e onomatopeicamente. Questo vale certo per i dati percettivi, come i colori (rosso = forza), ma vale persino per le regole grammaticali: il suono di «*ich breche*» (rompo) è prolungato, per richiamare un'azione ancora in atto, mentre «*ich brach*» (ruppi) ricorda qualcosa di definitivamente interrotto o concluso. In questa forma di apprendimento «c'è una costante attività dell'organismo, che è il risultato di operazioni primordiali» (Werner: 206). La struttura sintattica e grafica della lingua fa i conti con il processo concreto e sonoro della comunicazione. Queste operazioni primordiali sono naturalmente legate alla memoria, in quanto connettono un segno generale a una sensazione particolare e quindi restano ancorate alla memoria tramite i sensi. Della parola «rosso» ricordiamo il carattere visivo e acustico, entrambi associati a una sensazione. In questo caso abbiamo un nesso bilaterale di segno e referente (Werner: 213), che attribuisce al linguaggio un carattere corporeo. Roland Barthes aveva coniato un termine specifico per questo tipo di segni: il *somathème*, che funziona come un respiro.

Una teoria genetica e produttiva del linguaggio sottolinea la sua qualità sincretica (Werner: 233), in cui la parola è organica, sonorità significante, che letteralmente incorpora significati, producendoli. L'immediatezza ha qualcosa di violento, richiede più che una comprensione, esige un'immersione e una fusione. Sul mito, diceva Lévi-Strauss, non si riflette, si può solo riviverlo e ripeterlo.

Classificazioni grafiche ed equivalenze temporali

Gli ascoltatori, a forza di ri-attivare l'azione e la regola trasmesse dal rituale e dalla performance multimediale, selezionano le formule più efficaci, rigettano quelle che non sono assimilabili nell'organismo, che non li hanno sollecitati bene emotivamente. Selezionano un mondo di oggetti, di eventi, di valori.

Le formule diventano perciò strumenti classificatori, strumenti che seguono però le regole dell'apprendimento orale: non essendo fissate da canoni scritti, le classi restano raggruppamenti aperti, creati e distrutti all'occasione: una convinzione, una credenza, un mito, quando non funzionano più, vengono semplicemente sostituiti da altri (Goody: 40), a differenza delle leggi scritte che funzionano da dogmi la cui autorità è difficile da

scardinare. L'autorità nell'ambiente orale è legata al ruolo sociale, all'autorità incaricata di trasmettere le formule; è solo il primo dei successivi anelli della catena di trasmissione. Poiché la memoria orale-organica è limitata, delimita le possibilità cognitive che nelle classificazioni scritte e visualizzate spazialmente e graficamente vengono estese oltre i limiti biologici. A differenza dei raggruppamenti grafici, quelli orali si formano e si disfano temporalmente nell'arco della loro espressione effettiva e restano come tracce sempre di nuovo riplasmabili, interpretabili. La classificazione è il risultato di gradi di equivalenza tra espressioni diverse, relazioni analogiche senza soluzione di continuità nella loro definizione. Questo un possibile schema di confronto:

EQUIVALENZE TEMPORALI	CLASSIFICAZIONI GRAFICHE
<i>analogie contingenti</i>	<i>sistema permanente di segni (codici)</i>
<i>insiemi continui di reazioni organiche o inferenze percettive</i>	<i>insiemi linguistici discreti</i>
<i>memorizzazione operativa temporanea</i>	<i>proiezione esterna della memoria organica (documenti)</i>
<i>credenze circostanziali</i>	<i>credenze stabili</i>

Il marcatore somatico

L'ipotesi di Damasio (Damasio: 1995), secondo cui c'è un sistema di marcatura somatica alla base della coscienza e dei processi razionali, ci è utile per capire come il comportamento corporeo crei convinzioni e regole. Le emozioni provocano dei marchi fisici, cosparsi nel corpo, una specie di mappa neurale, provocata dalle reazioni nervose a stimoli esterni che quanto più sono precoci e ripetitivi nel corso di una vita, tanto più marcano gli organi e determinano decisioni e distinzioni, sono insomma alla base della coscienza stessa. Le emozioni – e poi le loro rappresentazioni, i sentimenti – ci permettono di ragionare sulle loro cause e di farci un'immagine del mondo; non sono cieche reazioni ma strumenti di pensiero. La distinzione tra la forma di una cosa e quello che le resta estraneo è così «marcata» fisicamente. Nei rituali di ripetizione e messa in atto di un evento il corpo è chiamato a rispondere cognitivamente, ad apprendere per assimilazione corporea. Prima che intervenga il linguaggio verbale, abbiamo già predisposta una facoltà cognitiva costituita dal sistema sensoriale che marca i dati da immagazzinare. Secondo Damasio la reazione emotiva è più veloce di un'inferenza logico-linguistica (Damasio: 91 e 244), perché il marcatore somatico non può riflettere per decidere; si tratta di proteggersi da un pericolo o superare uno shock, dominare un cambiamento improvviso; in altri termini di affrontare il caos dell'ambiente. Ogni rappresentazione linguistica o simbolica poggia su queste rappresentazioni topograficamente organizzate nel corpo.

Questa spiega come le formule siano allo stesso tempo descrittive di azioni (miti, racconti o performances) e prescrittive di comportamenti: il corpo apprende globalmente, come dice Jousse, non distingue tra il campo sociale-politico e quello osservativo-contemplativo; sono sempre un unico insieme da affrontare e risolvere, che è insieme reale e buono, ontologico ed etico.

Unità ritmiche di senso

Alla base dunque di questo modo dell'apprendimento, c'è la corrispondenza tra la costruzione corporea di equivalenze temporali e la compulsione a seguire un ritmo: la classificazione, per chi cresce e viene educato tramite documenti grafici e visivi

tende a essere spaziale e atemporale, mentre in ambiente orale prende il carattere di sequenza temporale, ritmica, continua, auto-regolativa, aperta, occasionale. Potremmo ipotizzare che, in assenza di occasioni performative, le distinzioni si perdano alla coscienza e restino associate alla memoria di sensazioni, memoria inconscia e provvisoria. La prima forma di classificazione è la percezione spontanea di *clusters* sonori, che sono appunto l'ascolto ritmico, dondolante o, nella terminologia di Jousse, bilaterale. Così Zuckerkandl, fenomenologo della musica, definisce il «ritmo»:

Stimoli identici in successione regolare non vengono esperiti come serie di eventi singoli, ma come raggruppamenti. Non c'è niente negli stimoli stessi che causi i raggruppamenti; eppure si formano naturalmente e automaticamente (Zuckerkandl: 98).

Quando ascoltiamo la musica non tentiamo di racchiudere la sequenza temporale delle note in un senso che si possa ricordare simultaneamente o spazialmente. Ricordiamo per associazione di diversi *clusters* ripetuti nello stesso ritmo. Ricordiamo infatti per via di associazione. Le distinzioni che marcano e segmentano la continuità sonora non solo avanzano ma anche retrocedono; quando contiamo un passo di danza o un ritmo, li indichiamo con: uno-due-tre/uno-due-tre/ecc. C'è sempre un ritorno che permette la memorizzazione e quindi l'identificazione, che altrimenti andrebbe persa: andando solo avanti, si dimenticherebbe quello che è già avvenuto. Ogni elemento nuovo che sopraggiunge all'orecchio, riconfigura l'intero già ascoltato e perciò l'intero già ascoltato viene continuamente perso e rifatto a ogni passo avanti. È questo che spiega il successo del refrain nella musica popolare.

Questo modo della memorizzazione non ha la totalità simultanea della spazialità grafica, ma solo un intero contingente, riconfigurato a ogni successiva performance.

L'ascoltatore non riflette, non interpreta, ma assimila. Manca quel livello di apprendimento acquisito evolutivamente con la scrittura, il cui oggetto non è l'esperienza che si sta facendo, ma la relazione tra se stessi e l'esperienza virtuale. L'ascoltatore puro è trascinato dal processo di apprendimento e quello che apprende è il risultato di una selezione naturale di formule, assimilate e trasmesse, un apprendimento che avvie-

ne quindi esclusivamente nella dimensione sociale: ascoltare, danzare, cantare trasformano l'organismo cognitivamente e socialmente.

Seguendo la nostra ipotesi, il rituale di ripetizione delle formule ha il valore di auto-regolazione delle formulazioni culturali delle credenze e delle decisioni. Nel caso dei seguaci di Gesù, la riconfigurazione della biografia del maestro, l'idea «cristiana», il valore della rinuncia, nascono dall'imitazione corporea e ritmica.

Il membro di una comunità si nutre di formule, cresce insieme a formule, e queste si sviluppano a seconda della selezione naturale che subiscono nella trasmissione; la loro variazione a sua volta ri-plasma i membri delle generazioni successive. Questo meccanismo non-razionale ma sociale e psicologico è stato analizzato dalle teorie di Dan Sperber o Merlin Donald, secondo i quali un'idea viene replicata per motivi non inerenti al suo valore logico o razionale, ma perché è «attraente» e «vaga» (Sperber, 1994), o perché ne genera altre per potere analogico (Donald, 1993). Lo sviluppo dell'idea cristiana avviene perciò a macchia d'olio, per modificazioni successive, in modo non intenzionale, grazie all'alta instabilità della narrazione che raccoglie o applica formule-chiave in cerca di senso.

Tra formulazione ritmica e regola morale c'è un'identificazione o anzi una indiscernibilità e un *feedback loop*: l'una si apprende tramite un comportamento che poi l'altra mantiene in vigore.

L'idea cristiana di resa, abbassamento, non-reazione, nasce dalla necessità di mimare, introiettare, ricordare per dare un senso; è quello che si è incapaci di comprendere che va ricordato. Se la formula corrispondente alla sconfitta ha marcato il corpo (mangiate, questo è il mio corpo), allora *corrisponde* a un valore; solo quando l'imitazione del maestro si diffonde e i martiri trovano necessario morire per essa, diventa un valore e un'idea; sono pronti a morire non per un'idea, ma per provare l'efficacia del martirio. Il martirio non è strumento di uno scopo esterno, muoiono perché la loro morte è la ri-produzione della storia del maestro, è la performance del Vangelo portata fuori della piccola terra dove è nata. Non muoiono per mostrare che la loro idea è vera, ma l'idea diventa vera perché ne muoiono. La loro morte è un documento vivente dell'idea. È strumento e scopo insieme. E muoiono in estasi.

Bilateralismo dell'apprensione orale

L'insegnamento orale della Torah avveniva pubblicamente, mentre la pergamena restava in un'altra stanza della sinagoga. Il rito era un evento di tipo teatrale, scandiva cicli temporali e storici, richiedeva certe capacità mnemoniche (i testi scritti tra l'altro erano privi di vocalizzazione e di punteggiatura). Si trattava di interpretarli anche sul piano vocale-musicale (i testi andavano salmodiati o cantilenati) o anche sul piano linguistico, quando si dovevano tradurre dall'ebraico in aramaico (il *tar-gum*) per le comunità orientali (Alcoloumbre: 45).

La tradizione di recitazione associava il rigore della fedeltà al testo a doti di improvvisazione. Come mostrava Marcel Jousse, queste modalità erano tutte rituali, e finalizzate a facilitare la memorizzazione: l'unica memoria a disposizione di un gruppo che si deve riconoscere ma non ha monumenti, né immagini, né documentazioni, è l'organismo stesso. Gli apostoli sono «documenti viventi»; la parola viene letteralmente «mangiata», secondo un meccanismo simile alla nutrizione materna che dà alimenti «affettivi» simultaneamente a quelli commestibili (Jousse, 1974: 64).

Queste modalità fanno uso della naturale ritmicità corporea che «danza» e si sposta da un lato all'altro, o dal basso all'alto, del corpo (movimenti dovuti al bilateralismo cerebrale). Bilateralismo connesso alla ritmicità dell'apprendimento, che nei Vangeli è rivelata dalla dualità delle frasi, divise in due *clusters* semantici, ad esempio:

Chi accoglie voi, / accoglie me,
chi accoglie me / accoglie colui
che mi ha mandato (Mt. 10,40).

Alla tomba Maria di Magdala:
Maria / Maestro!
Gesù: Ascendo al Padre mio / al Padre vostro
Dio mio / Dio vostro.

Prendete il mio giogo sopra di voi / e imparate da me
che sono mite e umile di cuore / e troverete ristoro per le vostre
anime.

Il mio giogo infatti è dolce / e il mio carico leggero (Mt. 11,29-30).

I Vangeli venivano recitati danzando e in versi. Jousse trova dei paralleli negli scritti rabbinici, come ad esempio:

*Prompt à apprendre
et prompt à perdre:
son Défaut efface la Qualité.
Lent à apprendre
et lent à perdre:
sa Qualité efface son Defaut.*

*Prompt à apprendre
et lent à perdre:
celui-là a la bonne Part.
Lent à apprendre
et prompt à perdre:
celui là a la mauvaise Part.*

(Avot, V, 12, in Jousse 1929: 176-7)

Chiamati da Jousse gruppi di recitativi paralleli, o «mimo-drammi», partono da uno schema recitativo che non è una struttura ma una prima formula da cui si susseguono varianti e ripetizioni. Chi apprende viene chiamato «*verbo-moteur*» perché apprende col movimento bilaterale-ritmico del corpo, quindi col canto e con la danza (Jousse 1925: *passim*).

Non si trasmettono parole (che si distinguono l'una dall'altra solo con la scrittura) ma formule intere percepite come continue, come gruppi di suoni armonici, unità semantiche, replicatori. La trasmissione orale-acustica avviene nell'immediatezza del passaggio sonoro delle formule dalla bocca all'orecchio, senza segni intermedi né significati sovrapposti.

Quello che i seguaci fanno è trasmettere l'evento della crocifissione con queste modalità in modo che venga introiettata (senza bisogno di significati simbolici): chi apprende la memorizza e la trattiene non come informazione ma come ri-attivazione dell'evento stesso, come sua replica (imitazione, sequela, martirio). In questo modo la figura di Gesù non muore e l'umiliato può essere glorificato, esclusivamente per via della replicazione della ritualità primaria.

Poesia collettiva

Ossimoro della croce

I Vangeli furono recitati e poi trascritti nel tempo. Perciò la loro analisi testuale è sempre un'analisi intertestuale, che descrive il carattere diacronico della loro produzione. Non c'è infatti un testo definitivo, non c'è nessuno che lo offra all'ascolto o alla lettura. I Vangeli scritti sono testi di riserva, strumenti mnemotecnici. Ma è tutto quello che ci resta. Quindi li leggiamo come leggeremmo un testo sperimentale. Ne scopriamo la struttura sottostante, ma solo per riconoscere come la loro diacronicità la neghi. Il caso, le circostanze, il fallimento, danno a chi recita, o scrive, l'ansia di cercare formule adatte e timore che i fatti sfuggano alle formule. Il replicatore utilizza le formule inserendole in un contesto del tutto inadatto e l'associazione tra narrazione dei fatti e formule avviene spesso solo per analogia terminologica. Quanto più i fatti accaduti sono improbabili e oltraggiosi, tanto più potente è l'informazione – che è direttamente proporzionale alla imprevedibilità e quindi implica una de-strutturazione, o un'assenza di struttura, proprio come nelle opere d'arte del Novecento.

Negli anni Settanta del secolo scorso ci fu un fiorire di studi semiologici – che non a caso erano vicini alle avanguardie letterarie e artistiche di quegli anni – che utilizzavano l'analisi testuale insieme all'esegesi. Pensiamo alle riviste «Semeia» e «Langages» o agli Atti del Congresso di Chantilly del 1969 *Exégèse et herméneutique*.

Negli anni Ottanta il compito dell'ermeneutica biblica sembrava concluso, ma ha lasciato in eredità la questione aperta della relazione tra un codice che permette alla narrazione di trovare un senso e il messaggio particolare dei Vangeli, che si avvale di un'informazione difficile da strutturare. L'unicità dei Vangeli consiste proprio nella loro intertestualità essenziale, per cui il senso della narrazione si scopre grazie al suo stesso fluire temporale; il senso appare *tra* i testi. Ogni narrazione riempie un vuoto lasciato dall'altra, ognuna si mette in contraddizione con l'altra. Questo accade per il modo incontrollato e modificabile in cui avveniva la diffusione dell'annuncio. La struttura narrativa sembra sempre forzata da un'irruzione extra-testuale, quell'errore che impone improvvisamente di trovare un *altro* senso alla storia, di dare un messaggio dove non c'è.

Nell'emergere del senso dal non-senso dell'avvenimento, il messaggio si struttura mentre si trasmette e non prima. È come se si riferisse di un evento appena accaduto, in modo caotico e con le prime immagini che ci sono rimaste impresse nella memoria. Stentiamo persino a raccontarlo, ma il fatto che sia sorprendente o improbabile, o non strutturato, dà alla narrazione un alto valore informativo. Quanto meno ovvia, tanto maggiore l'informazione.

Secondo l'analisi strutturale, la contraddizione viene vista come un «elemento narrativo non correlato»: il tradimento, che spezza la struttura della trama mentre paradossalmente ne permette lo sviluppo e la risoluzione. Louis Marin chiama questo stratagemma «la minaccia del non-senso» (Marin, 1971a: 10), necessaria alla costruzione dell'illusione del senso. È come se uno scrittore venisse continuamente disturbato nel comporre la trama di una narrazione e dovesse a ogni nuovo capitolo modificare la struttura che aveva in mente. In questo caso, il disturbo è dovuto alla discrepanza tra predicazione e biografia, alla molteplicità degli autori, alla collettività delle composizioni. Insomma, al fatto che la narrazione avviene senza controllo, senza autorità.

I vari stratagemmi narrativi devono condurre dalla predicazione del regno alla sua assenza, dall'incredulità di fronte alla crocifissione alla fede che quella non sia veramente una crocifissione. Il passaggio avviene grazie al tradimento, che risolve il primo testo nel secondo. Il primo testo ruota intorno ai miracoli, come prova del carattere sovranaturale di Gesù e della ve-

rità dell'avvento del regno. Il secondo testo ruota intorno alla crocifissione e alla prova che Gesù non sia veramente Gesù, cioè il Messia.

Il maestro perciò diventa da soggetto (predicatore e umano) oggetto (mandato da Dio; strumento di redenzione). Il regno da oggetto di predicazione diventa soggetto pervasivo, ambiente entro cui gli eventi si realizzano, già sempre presente, che trasforma il presente in un'eternità vissuta.

Il secondo testo risente del disagio dei redattori che devono sacrificare il primo testo per adattarlo. Un elemento negativo deve venire incluso in uno positivo: la fede deve riguardare la negazione della croce, ma deve essere trasmessa dalla croce stessa. L'eliminazione della crisi resta legata al carattere negativo dell'errore che l'ha generata. Lo scandalo, la maledizione di Dio, diventa strumento di salvezza, messaggio divino.

La croce, come stratagemma narrativo, oscilla tra negativo e positivo; una manifestazione del divino che intacca il divino e la stessa trascendenza. Quello che porta novità e soluzione introduce anche instabilità e incertezza: «perché crediate che è Gesù il Cristo» (Gv. 20,31).

Come si è visto nel primo capitolo, le donne alla tomba devono dire e nascondere la mancanza del corpo. In termini semiotici, così appare la narrazione in Matteo, Marco e Luca:

CODICI

Codice spaziale: «Non abbiate paura, voi! So che cercate Gesù il crocifisso. Non è qui. È risorto, come aveva detto; venite a vedere il luogo...» (Mt. 28,5-6): l'angelo sostituisce l'assenza.

Il morto non è qui; il risorto non è ancora asceso ai cieli («non mi trattenere...» Gv. 20,17). Lo spazio si gioca sulla correlazione chiuso/aperto, finito/cominciato, sacro/profano.

Codice temporale: dopo il sabbatico, all'alba di un giorno non sacro.

Codice fatico: l'angelo alla donna: «ti ho detto» (Mt. 28,7); «come ti ha detto» (Mc. 16,7); «ricordatevi come vi parlò» (Lc. 24,6).

paura/gioia

buio/rivelazione

fuggire/dire (Mt. 28,8)
dissero/non credevano (Lc. 24,11); credevano/non dissero.

Codice simbolico: la voce dell'angelo come la voce della verità.

Codice dell'azione: le donne vanno e vengono.

Codice metalinguistico: l'angelo ricorda le parole di Gesù: le donne dovrebbero comunicare parole di cui non comprendono la verità; ciò che non si può capire, si deve credere.

Quelle che sono state chiamate narrative della resurrezione sono effettivamente narrative dell'errore: l'oggetto della ricerca manca, le donne sono deluse e spaventate, ma il messaggio dell'angelo elimina la mancanza rivelando *a parole* che l'assenza materiale è proprio il segno della presenza invisibile e sovranaturale e che la delusione dev'essere la fonte stessa del trionfo. Il vuoto è la resurrezione (Marin, 1971b: 44). L'inaspettato e contingente – la morte – si trasforma in previsto e necessario. Ciò che in Mt. 28,7 dice l'angelo («io vi ho detto») diventa in Mc. 16,7 parola divina («come vi ha detto») e in Lc. 24,6, memoria della parola divina («ricordate come Egli vi parlò»). Il destino del corpo è nel messaggio (Marin 1971b: 43): la narrazione – il codice fatico – risolve la frustrazione. La verità di quello che è successo è un annuncio. L'annuncio perciò non precede gli avvenimenti – come si dà a credere – ma li costruisce. Nel momento in cui si annuncia la verità, si crea la divinità di Gesù. Si dà forma a un informe. Le parole sono perciò fortemente pragmatiche, non esprimono un segreto – come si dà a credere – ma creano una forma segreta delle cose e retrodatano i fatti all'infinito, come origine di tutti gli sforzi umani per oltrepassare la caduta. Trasmettono una magia linguistica: il messaggio provoca la sparizione della crocifissione.

L'universale fantastico di Vico

Con il concetto di «universali fantastici» Giambattista Vico ci dà un elemento di comprensione di questa paradossale inclusione dell'errore nell'ordine. Tracciando una storia della genesi dei miti, Vico ci racconta come un mito sia il tentativo di

dare senso all'insensato, entro i limiti cognitivi ammessi. Per questo i miti sono scienze fantastiche, puri prodotti dell'immaginazione (Vico: 397), chiamati anche «impossibile credibile» (Vico: 616), poiché la memoria è la stessa cosa della fantasia (Vico: 619). Da una parte il mito è fantasioso, ma dall'altra parte si attribuisce alla fantasia un ruolo costruttivo di realtà.

La fantasia è pragmatica, se costruisce la forma di un mito tagliandola sullo sfondo di un altro mito. Un errore trasportato, continuamente trasfigurato, reso sopportabile.

Omero è l'autore immaginario di un'opera immaginata con autori reali, ma sconosciuti, che include nel mito la storica guerra di Troia. È un'opera composta per successive interpolazioni, aggiunte, modificazioni avvenute per la riproduzione orale dei testi, da parte dei primi poeti, pensatori e «teologi».

Una parola, dice Vico, è la contrazione di un mito: «rabbia» è il condensato di un'intera frase: «mi bolle il fuoco nel sangue». Senza questo iniziale scenario metaforico, non potremmo comprendere la lingua nella sua arbitrarietà neutra. La parola «rabbia» deve passare per questo processo psicologico – il bambino introietta il linguaggio solo se legato a un mito, un gioco, un'emozione; lo apprende solo se è allegorico, rimanda ad altro, lascia aperta la possibilità di un altro dramma analogico, si applica ad altri contesti linguistici.

Il suo carattere processuale dunque include un certo disordine, gli è anzi necessario perché funzioni. La confusione delle donne alla tomba è la fonte della ricchezza di significati che ne scaturiscono. Il mito viene prima delle lingue, le costruisce motivandole emotivamente, sensorialmente. Questo è l'oggetto della «topica sensoriale» (Vico: 445), in cui l'immaginazione compone e ricomponi elementi narrativi, a causa dell'incapacità dei pensatori primitivi di conoscere senza sentire. Vorremmo conoscere, ma tutto quello che sappiamo fare è costruire miti intorno ai nostri errori di valutazione. L'atto di nominare è un «andare raccogliendo», che si contrappone alla pretesa di astrarre, classificare, distinguere con certezza e una volta per tutte il vero dal falso. La mancanza di significato dei fatti resta sullo sfondo e ci spinge verso le mitologie. Non c'è «vero fuoco che ci bolle nelle vene, eppure è con questo dramma metaforico che possiamo andare raccogliendo» – nel tempo e in modo indefinito – un senso alla nostra emozione. Ogni spiegazione universale dunque resta ancorata a una particolarità, a una con-

tingenza. Ogni universale è fantastico, per sua essenza, un universale paradossalmente parziale, perché esiste finché esistono le favole delle spiegazioni, che le mettono in movimento, danno loro vita, le rendono sostenibili. La vaghezza è alla base della loro capacità esplicativa e applicativa al nuovo. Come dice Vico, «a ciò che è nuovo, mirabile, impreveduto non si provvede con quei generi universali» (Vico: 207). L'unico universale sopportabile per la limitata conoscenza umana è quello fantastico.

Il modo in cui si trasmette l'annuncio plasma e modifica la credenza. Tutto quanto di politico, etico, religioso segua ai fatti accaduti e narrati nei Vangeli, non è che la manifestazione della portata grandiosa e non-lineare dell'effetto-farfalla provocato da queste piccole modificazioni linguistiche-mitologiche, ancorate a un evento particolare. Tra l'imitazione dei seguaci e il valore morale della rinuncia c'è una relazione del tutto occasionale.

L'elemento irrelato di Giuda

Un elemento fantastico, ma «universale», nel senso che è credibile solo nel tessuto narrativo, è lo stratagemma di Giuda: non è un caso che venga presentato senza altro statuto che quello narrativo. Non sappiamo chi sia. Se viene lasciato nell'aleatorio, sarà più facile ammetterlo in un contesto che non lo preveda; funziona come alibi del fallimento. Interviene per necessità narrativa, irrompe nella continuità dei fatti per nascondere l'errore del maestro, per creare una vittima, divina perché vittima senza nessuna ragione apparente. Gli apostoli devono far apparire pre-destinata quell'irruzione che capovolge i giudizi. Dio redime solo se muore, così come si trova la vita perdendola e si ricorda mangiando e si mangia distruggendo. L'elemento solitario, irrelato, di Giuda rende drammaticamente irreversibile l'andamento delle cose (Greimas: 205). Nel pieno della perturbazione che provoca, Giuda libera il dramma dalla contingenza. Si situa *tra* il regno e la croce, li tiene disgiunti e li illumina a vicenda.

Senza Giuda, si darebbe o un testo o l'altro; grazie a Giuda il regno si presenta insieme all'errore, la potenza del maestro insieme alla sua debolezza. E grazie al tradimento, i seguaci troveranno plausibile associare la perdita della vita con la sua vera

conquista. La relazione disgiuntiva trovare/perdere si rovescia, grazie a Giuda, nella correlazione chiasmatica bilaterale tra causa di morte e causa di vita: bisogna prima morire per rivivere. In senso naturalistico abbiamo il riferimento al seme che muore nella terra per germogliare; in senso simbolico abbiamo l'idea del sacrificio, del capro espiatorio, così come lo ha teorizzato René Girard. Il tempo necessario per passare dalla crisi alla sua soluzione è il tempo necessario alla recitazione-replicazione della storia narrata.

Il risultato è una grandiosa esposizione del meccanismo, una contemplazione dell'errore come riscatto.

Arrendersi

Anche noi siamo deboli in lui.

PAOLO, 2Cor. 13,4

La passività che ci sminuisce... accompagna continuamente le nostre operazioni coscienti, sotto forma di guida, di sostegno, di controbilanciamento dei nostri sforzi.

TEILHARD DE CHARDIN

La sequela

Prima dell'uso religioso-politico e dogmatico, prima persino dell'uso psicologico, la narrazione orale e rituale ha origine nelle consuetudini dell'apprendimento in ambiente orale. Tutto quello che si ritiene rilevante – socialmente e religiosamente – passa per la memorizzazione corporea e per la trasmissione orale. Che poi questa modalità di apprendimento converga con un'esigenza politica e con l'invenzione di un'etica, è solo una felice coincidenza. Questo incontro casuale di dinamiche eterogenee produce un effetto imprevedibile, gigantesco, che non ha smesso di crescere, di produrre il suo *Nachleben*, la vita autonoma della sua forma. Ancora pensiamo chi sia stato Gesù, che cosa abbia voluto dire la sua trasfigurazione mitologica, che cosa voglia dire oggi, se ancora dobbiamo capire perché arrendersi, rinunciare, perdere, venga percepito come vincente.

Perché rinunciare? Perché è nobile. Ma perché? Perché supera le intenzioni. Siamo oltre noi stessi, nel momento in cui

consegniamo le armi, ci disarmiamo della volontà. La bellezza è (come) una dichiarazione di eccesso rispetto alla volontà. La bellezza di un'opera d'arte ci segna con la sua autonomia rispetto all'artista, rispetto alla cultura, rispetto alle regole, ai significati, rispetto ai tempi. È una presenza potentissima solo perché è accaduta, come la storia di Gesù, è tangibile, la possiamo indicare con un dito, in un testo scritto, costruito, re-inventato, corretto, falso, ma resistente a ogni possibile distruzione.

Un fatto brutale è stato trasportato di individuo in individuo, di organismo in organismo, ingigantito nel petto di ognuno dei suoi portatori, fino a diventare un evento di bellezza struggente.

Imitare dunque è l'atto originario, il battito d'ali della farfalla che ha provocato gli effetti imprevedibili.

La sfida dei seguaci consisteva nell'imitare un maestro che si è sbagliato, per proteggerlo dal giudizio, nascondere agli altri, così come era stato nascosto il suo corpo sepolto. L'errore introiettato diventava divino, perché smetteva di morire e di sparire, chiudeva il suo destino contingente e diffamatorio e ne apriva uno sempre presente in tutti i corpi che lo avessero tramandato, passato di mano in mano, fino alla costruzione delle istituzioni, delle tradizioni, dei dogmi.

L'unicità di questa storia è l'esplicita inconsistenza della sua origine. Non nasce da un insegnamento né da una dottrina e se nasce da un evento, è quello che stava per distruggerla. È una storia senza inizio, perché sopravvive grazie alla reinvenzione del suo inizio, un'identificazione senza modello. Eppure un modello è stato imitato. Di solito imitiamo qualcuno che ci faccia sentire *più* di noi stessi, e non *meno*. Ma qui accade l'inverso. Imitiamo il perdente e poi costruiamo il valore della sconfitta. Questo accade perché la rinuncia sostituisce la reazione e l'imitazione sostituisce il valore: imitando mi arrendo all'insopportabilità della croce, all'errore, lo accolgo *come se* fosse buono. Non lo accolgo *perché* è buono. E poi mi chiedo che cosa in quel dolore sia buono. E comincia la mia esercitazione logica.

Introiettando Gesù, i seguaci attuano un eros alla rovescia: non aspirano alla potenza divina, imitandola, ma all'infinita arrendevolezza, che diventerà, in seguito, il nuovo carattere della divinità.

Seguire comporta già un arrendersi. La sequela del maestro nel suo errore rende consapevoli dell'errore. La sequela crea il valore, non viceversa.

È così che nasce un'etica da una condizione psicologica ed estetica, una pretesa di universalità che sale da un evento particolare, percepito, sofferto.

Porgere l'altra guancia è il gesto che riassume il senso ossimorico di questa etica, la condizione conflittuale dei discepoli. Il maestro non ha reagito alle accuse perché devastato dalla sconfitta. I seguaci prendono il suo silenzio, lo imitano, lo replicano e lo diffondono, ne fanno un sacrificio da rifare sempre. Non reagire, non controbattere, lasciare che il mondo ci butti addosso il suo fango, martirizzarsi, affinché qualcuno se ne nutra e, nutrendosene, riproduca quel valore dentro di sé. Qui c'è il massimo dell'auto-referenzialità: mi sacrifico perché altri possano imparare come sacrificarsi. Il sacrificio, la rinuncia, la non-azione, sono valori perché servono al loro riprodursi sui corpi di chi li ripete.

Porgere l'altra guancia non è una metafora per esemplificare un comportamento, ma è il comportamento: i martiri cristiani non hanno altro scopo che quello di manifestare il gesto, esibire la forza della loro resa. Non si arrendono come in guerra, per non morire; si arrendono per mostrare come si è arreso il maestro. Si lasciano martoriare e uccidere solo per dire chi sono. Un modo estremo di pubblicità, di dichiarazione di presenza, di comunicazione che serve alla riproduzione della comunicazione stessa, alla conquista delle istituzioni sociali, tramite la sua sola presenza, che paradossalmente si impone col potere del martirio sul potere politico.

La *dépense*

È come se il movimento di Gesù supponesse l'esistenza negli esseri umani di una facoltà di inibire l'aggressività.

G. THEISSEN

Se arrendersi non è residuo o metafora di un comportamento, allora da dove viene se non da un confluire non lineare di un gesto animale – quello di arrendersi per aver salva la vita – con il gesto simbolico o rituale che riproduce quello pragmatico, con regole nuove? Il gesto simbolico, come dice Darwin, è il residuo di azioni originariamente rivolte a un fine pratico

(Darwin: 28). Il gesto del martirio coincide analogicamente col gesto della resa pragmatica animale: il gesto animale rende il gesto spirituale assimilabile (perché c'è già un gioco simile nella gestualità corporea) e il gesto spirituale investe il gesto animale di valore etico.

La simbolicità comporta già un elemento di auto-inibizione: inibisco la mia aggressività, mostrando un'aggressività imitativa, innocua. In questo modo esibisco la mia libertà dall'azione a cui rinuncio. Tenendomi libero dall'immediatezza, mi tengo pronto ad altri livelli di azione. La mimesi ha carattere produttivo e non riproduttivo; l'imitazione presuppone un'intenzionalità ulteriore.

L'atteggiamento passivo dunque è la condizione naturale della simbolicità. Il martirio infatti è un universo corporeo-simbolico in cui una sconfitta prende il senso della vittoria e questa vittoria viene percepita dentro di sé come reale, perché reale è la sua rappresentazione.

Il martirio è l'annuncio che si espande per il mondo e i corpi sono l'istituzione che si sostituisce a quella del tempio. Istituzione più potente e indistruttibile, perché si sparge, sfugge al controllo, si moltiplica dovunque siano un replicatore e un ascoltatore, chiese viventi, senza nulla da perdere.

È un'idea che i martiri non pensano, ma che ricevono e replicano, dandone una nuova prefigurazione, così come ricevono insulti e ferite. Un po' come Socrate che non pensa alle idee ma ne viene riempito al modo di un vaso (*Fed.* 235c-d). Un'idea che viene dall'innesto di una storia imparata a memoria su una disposizione naturale elementare.

I nostri corpi sono evolutivamente fatti per sopravvivere e quindi per difendersi. La mancanza di difesa di fronte a una minaccia per la sopravvivenza non è dunque un valore «naturale». Ma d'altra parte la reazione indiscriminata produrrebbe l'autodistruzione della specie. Per questo si è evolutivamente sviluppata una strana identificazione con la vittima. Questo può essere alla base dell'altruismo, o atteggiamento di resa passiva, quando ci arrendiamo invece di difenderci, o attiva, quando soccorriamo anche a costo di mettere a rischio la nostra vita.

Questo stratagemma evolutivo è anche alla base della sofferenza dei seguaci di Gesù per la sorte del maestro.

Il gesto del dono, nella formazione dell'idea cristiana, viene a coincidere con lo stratagemma naturale e la loro convergenza

circostanziale porta alla costruzione di un valore morale, poi alla convinzione che questo valore sia più alto di altri più «aggressivi», come il coraggio di combattere o l'orgoglio. La distinzione riguarda due ideologie opposte, come aveva già visto Nietzsche. Ma Nietzsche non è del tutto riuscito a persuaderci che il gesto della resa sia solo frutto di vigliaccheria e invidia sociale.

Marcel Mauss aveva analizzato la complessità del *potlâc* nelle culture indio-americane – cioè il dono che il capo-tribù fa al capo della tribù avversaria, perdendo immense ricchezze e, quanto più sono grandi, tanto più onore e valore ha il gesto. Nel *potlâc*, il donatore manifesta l'intenzione di sprecare i beni accumulati in favore del destinatario. Il risultato di questi studi fu ripreso dieci anni dopo da Bataille nel suo *La notion de dépense*, in cui sostiene che il gesto esibisce una perdita totale: tutto dev'essere speso e tutto dev'essere ricambiato. Si tratta della rappresentazione di un paradosso: dare e distruggere e nascondere di desiderare qualcosa in cambio; donare per far sentire inferiore chi riceve il dono (Mauss: 109 e Bataille: 64).

La rappresentazione del gesto riguarda il potere come libertà dal potere e l'assenza di bisogno che è associata al potere: sono potente perciò non ho bisogno di niente, perciò non entro in debito con nessuno. Anzi, rendo gli altri miei debitori. Spogliarsi di un bene è dunque un atto di auto-destituzione e di libertà. Il materiale donato assume perciò un forte valore simbolico, spirituale, fluido, invisibile e quindi minaccioso, che costringe chi lo riceve a indebitarsi e a perdere la propria libertà.

Secondo l'ipotesi di Damasio del «marcatore somatico», siamo dotati per selezione naturale di un marcatore che ci fa fare la scelta svantaggiosa perché ci fa distinguere lo svantaggio immediato come vantaggio futuro (Damasio: 247). Avverrebbe uno spostamento nel tempo della reazione positiva. Ma nell'esempio del *potlâc* non c'è un futuro in cui i conti tornano, anzi la superiorità del donatore consiste proprio nel disprezzare qualunque gesto di ricambio del dono. Il rito riguarda più che altro un'esibizione, che si consuma immediatamente nell'atto stesso del suo manifestarsi. Lo spreco immediato è molto più dannoso dell'aspettativa del contraccambio. Sembra che l'ipotesi evoluzionista non sia in grado di spiegare la gratuità essenziale del gesto.

D'altra parte la soluzione di Bataille consiste nell'asserire che il bisogno smisurato di perdita ha il senso della insubordi-

nazione a ogni ordine possibile; impulso alla base della creazione di valori improduttivi, tendenza istintiva alla «qualificazione insubordinata della materia che non è condizione di nient'altro» (Bataille: 79). Ma Bataille pensa in modo circolare:

gli uomini si assicurano la sussistenza o evitano la sofferenza, non perché queste funzioni di per sé comportino un risultato sufficiente, ma per accedere alla funzione insubordinata della libera *dépense* (Bataille: 80).

Dunque gli esseri umani cercano di sopravvivere per potersi dedicare alla libertà dalla sopravvivenza. Accettano le regole biologiche per poterle distruggere. Una libertà irriducibile, insubordinata, che per esprimersi può solo andare contro se stessa, se soddisfare bisogni e desideri è il sintomo della presenza del bisogno.

L'auto-sacrificio è il massimo della libertà e questa è il massimo dell'elevazione spirituale. Ma è anche uno dei valori fondamentali della sopravvivenza fisica. Le due prospettive sono irrelate o hanno la stessa origine?

Fenomenologia della resa

Cedere, rinunciare, arrendersi, donare sono atti simili, benché differenziati dagli scopi e dalle situazioni che li richiedono (si può trattare di esibizione di potere, di altruismo, di amore materno, di auto-sacrificio). Tutti presuppongono un genere di scambio che non è assimilabile al *do ut des*, ma al dispendio, cioè alla non quantificazione, allo scarto tra ciò che si dà e ciò che si riceve. Un genere di comportamento, o di rappresentazione o di esibizione, estraneo alla cultura contemporanea, in cui potere e libertà sono associati al vantaggio immediato e misurabile.

Nelle analisi dell'economista Bertrand De Jouvenel, l'economia borghese segna il passaggio dall'ideologia aristocratica dello sperpero a quella della spesa utile; ma con questo alibi, dice Jouvenel, la borghesia evitò di investire i propri capitali in opere pubbliche, attività artistiche, o agonistiche, e privatizzò il profitto; l'aristocrazia, dovendo «piacere» al popolo, rivestiva un ruolo civile corrispondente alla logica del dispendio, una logica dell'effimero.

La pervasività della logica dello scambio ha sviluppato la paura di arrendersi, e quindi ha dimenticato come trasmettere il sentimento fondamentale della perdita, che è poi l'arrendersi alla morte. Tutti i messaggi culturali dicono che non bisogna perdere energia vitale. Un rituale di perdita come valore non esiste, se non nella retorica dell'amore materno (e la retorica impedisce che si descriva la cura parentale come fenomeno reale).

Ma c'è un valore dell'esistenza che si coniuga con quello effimero dello spreco: spreco di energia, che evita un altro spreco? Abnegazione come libertà? Auto-annullamento ed esibizione? Siamo nel pieno del paradosso. Gesù fallisce e Cristo trionfa. Il tradimento dell'energia vitale, l'errore biologico, apre la via alla spiritualità e al trionfo di sé. Il maestro deve essere ucciso per essere riconosciuto. Gesù non sa del suo trionfo postumo. Fallisce e basta. Ma diventa l'icona dell'esibizione simbolica del suo trionfo.

Chi rinuncia o chi dona si riconosce – e a volte esibisce – un potere: il potente ha il *potere* di non richiedere all'altro di mostrare lo stesso potere. O privandosi di un potere, lo toglie anche all'altro, che ha bisogno del dono.

Donare, o donarsi, è un atto di superiorità rispetto al proprio fondamentale gesto di appropriarsi di un bene (o di tenersi cara la vita). Ma per quali giri di inferenze inconsce si associa l'auto-distruzione con l'acquisizione di onore o di vantaggio? La chiave sta nel sentimento di libertà da una sofferenza maggiore.

Inibire l'aggressività è un pensiero del superamento di un limite, tramite il limite. I seguaci di Gesù superano l'umiliazione, dandole una forma – un limite. Chi si dona potrebbe non farlo ma se lo fa, il passaggio dal non farlo al farlo è liberatorio, per il solo fatto che avviene. Ha per scopo solo se stesso. Persino la madre che si sacrifica per i figli non ha altro scopo che il gesto in sé e per sé. La libertà di non fare quello che ci si aspetta si staglia sullo sfondo del suo contrario. C'è un impulso a seguire regole (accumulare beni e tenerseli; difendere la sopravvivenza del proprio corpo) che viene interdetto dall'impulso contrario. Una libertà controintuitiva, che forse non ha nemmeno il nome di libertà. Questa apertura/passività riguarda la disposizione a non dominare le circostanze: il capo-tribù che butta in mezzo alla piazza le sue ricchezze, per distruggerle o metterle in mano ai nemici, porta fuori dai limiti biologici.

L'atteggiamento di inibizione dell'azione, di rinuncia e

dono, è l'impulso ad arrivare a una soglia di non conseguenza, ad auto-forzarsi a rappresentarsi la libertà, che forse esiste solo come rappresentazione. Il dispendio è una presenza mentale, che ci tiene pronti a una possibilità imprevista, alla scelta. La libertà, che non ha spazio reale (tutto si può spiegare come effetto di cause), è una ritualità specifica, che trasforma una reazione in azione originaria (come Hannah Arendt chiamava il perdono).

La ritualità della resa si dispiega al limite della funzionalità: è necessaria perché è inutile, orgoglio della rinuncia. Il capo-tribù è violento nel suo gesto, si proietta fuori di sé, contro di sé, si dichiara libero da sé.

È il momento in cui mostriamo la nostra impotenza verso il mondo, il momento della solitudine necessaria alla creazione di nuove forme del mondo. L'errore rispetto a quello che conosciamo è alla base della ricerca di forme nuove che indoviniamo, per tentativi, alla cieca, tastando il terreno, mirando a un bersaglio mobile.

Il gesto estremo del dono nega i confini tra un individuo e l'altro. Lo sforzo di negarsi per l'altro equivale alla trasmissione di energia tra elementi di un organismo o membri di un gruppo. Il capo-tribù sfida il nemico negandogli una individualità distinta dalla sua, espande l'organicità dell'esistenza ai nemici e il gesto costa perché comunque ciascuno sente la propria individualità come indivisibile. Ma la dividiamo con un altro, gli rendiamo quello che ci sembra del tutto nostro ma non lo è. Donarsi è sempre un restituire, un far circolare una forza che si è già contratta. L'individualità integra e non condivisa muore se si tiene per sé.

La resa, un concetto che contiene il suo contrario, un'enantiodromia, è lacerata in se stessa, si compie da sé, non è una legge alla base della socialità, ma una regola empirica e preistorica del comportamento sociale, che si auto-regola, allo scopo di mantenere un equilibrio sociale «naturale».

La croce, fatto brutto che diventa rappresentazione della gloria divina, è il punto in cui tutti gli elementi eterogenei, dal biologico al sociale allo spirituale, convergono, diventano espliciti.

Il racconto di Matteo

*...poiché vedranno un fatto
mai ad essi raccontato
e comprenderanno
ciò che non avevano mai udito.*

Is. 52,15

Se il tuo nemico ha fame, dagli pane da mangiare, se ha sete, dagli acqua da bere; perché così ammasserai carboni ardenti sul suo capo e il Signore ti ricompenserà.

Prv. 25,21-22

Nella lettura, ora, ci prendiamo il piacere di vedere come si intrecciano formule tratte dalle Scritture e formule «nuove» tratte dallo shock, ripetizioni della tradizione, incastonate tra le formule che vengono dalla compulsione a ripetere la vita di Gesù, per ribaltare il presente insopportabile in passato profetico e il futuro del regno mancato in regno attuale. La lettura ritmica-bilaterale e l'intercambiabilità di parti formulaiche spiegano la stesura complicata di questo Vangelo, così semplice e biografico, redatto in diversi tempi e molte varianti, per sequenze visionarie, sospinte dal senso di abbandono, senza divino.

I seguaci sono fedeli alla storia del maestro ma infedeli alle parole. Le parole del maestro hanno una potenza diversa da quelle dell'Antico Testamento, autoritarie e terribili. Le parole ascoltate dal maestro vengono recitate in modo pensoso, incoative, deboli: nel ripetere i fatti c'è la paura che l'errore di Gesù venga smascherato. Devono dargli decoro, ornarlo con le formule più belle

imparate nella sinagoga. Devono restituirgli lo splendore che avevano immaginato per lui e che era finito nella derisione più atroce. Ma è proprio lì che vanno a cercare il senso, dove il dolore è irrimediabile. Ognuno di loro, quando impara a memoria e poi quando insegna, cambia una frase, toglie una parola, scopre una formula che può sollevare da terra il maestro prostrato. Il Vangelo di uno si perde negli orecchi degli ascoltatori, così come si perde per quelle frontiere indefinite delle città dove viene predicato, anzi più lontano va, più certo è che la narrazione non verrà confrontata con le altre e la luce negli occhi degli ascoltatori che credono a una storia meravigliosa, predetta nelle Scritture e ora avverata, lo illumina. Basta credere e il maestro verrà riscattato; se il maestro è riscattato, lo saranno anche loro. È l'affetto per il maestro che rassicura le parole; se illuminano, allora sono illuminate. La fede cresce da uno all'altro dei narratori, si trasmette e si sparge per contagio, si costruisce insieme alla storia così come prende un senso di bocca in orecchio.

Il Vangelo di Matteo comincia con una determinazione di appartenenza storica (1,17): si dà la somma di tutte le generazioni da Abramo a Davide, che è di quattordici; si dà poi la somma di quattordici per stabilire il tempo da Davide fino alla deportazione in Babilonia; come è di quattordici il numero delle generazioni che vanno dalla deportazione a Gesù. Il Vangelo comincia con il tempo, una continuità che culmina, con coincidenze numerologiche, con la nascita del maestro. Comincia con l'esibire una prova di continuità temporale, e quindi di appartenenza, tra il maestro e la tradizione. Al momento della trascrizione di questo Vangelo, il maestro è stato già ucciso e la predicazione ora non riguarda più soltanto la diffusione delle sue formule, ma quella della sua vita e della sua morte.

Il Vangelo di Matteo comincia con il tempo: bisogna imparare a memoria le generazioni perché è un calendario comune, che passa per tutti i corpi. La divisione in quattordici rende la memorizzazione più facile. Chi lo impara sa che bisogna aggiungere sempre qualcosa, perché non è un calendario circolare ma storico. Siamo arrivati a Gesù, dice il redattore, per ora. Chi non riconosce la storia di Gesù, racconta altre storie e segna altri tempi paralleli.

Poi si narra della profezia della nascita di Gesù ma, come nei miti, non ci viene detta la fonte dell'informazione, né come è stata trasmessa. La profezia, narrata con la semplicità di una

cronaca, viene comunicata prima a Giuseppe, ma Giuseppe ne terrà il segreto. Entriamo subito nel miracoloso e nel segreto. Abbiamo subito uno stratagemma puramente narrativo: non c'è motivo apparente perché Giuseppe debba tacere su quello che ha saputo. Quando e a chi lo dirà, Giuseppe?

Mentre però stava pensando a queste cose, ecco che gli apparve in sogno un angelo del Signore e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo» (1,20).

La risposta a questo enigma ci è data subito dopo: era nelle Scritture, in Is. 7,14; tutti lo sapevano già:

Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi (1,23).

La formula antica è pronta per avverarsi. La profezia che si adempie è l'applicazione di una formula agli avvenimenti. E l'adempimento è la grande ossessione dei seguaci; devono mostrare che la storia di Gesù è il compimento di un inizio antico. La fine si connette, come nelle grandi narrazioni, all'inizio. Tutto quello che accade per caso, ha un senso, una legge, segue un filo segreto. Quale testo dice meglio l'insopportabilità della contingenza esistenziale?

Ma chi ha informato il redattore dell'arrivo dei Magi? Avrebbe potuto farlo Maria, eppure tace (Lc. 2,19: «Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore»). Si dice che fosse nelle Scritture, ma si parla in realtà di un profeta da Betlemme che avrebbe governato Israele:

E tu, Betlemme, terra di Giuda, non sei davvero il più piccolo capoluogo di Giuda: da te uscirà infatti un capo che pascerà il mio popolo, Israele (2,6; da Mic. 5,1).

La citazione viene riattivata nel nuovo contesto e con una forzatura; il maestro non aveva intenzione di diventare re di Israele. Sembra che scatti il meccanismo dell'associazione analogica onirica. E un sogno infatti interviene per avvertire i Magi di non tornare da Erode. Si tratta di una informazione interiore, segreta, che ascolta avvertimenti avvenuti all'insaputa di tutti, come

nella fuga in Egitto, dove la formula ripetuta due volte: «Alzati, prendi con te il bambino...» (2,13 e 2,20) passa al Vangelo da Gn. 21,18 («Alzati, prendi il fanciullo») o da Gdc. 19,28 o da 2Re 8,1; ricordi di formule antiche danno autorevolezza ai fatti nuovi e riattivano le vecchie formule che vivono solo nella loro ri-contestualizzazione. E in una di queste formule che riprendono vita, si sostituisce Israele con «mio figlio», come in «dall'Egitto ho chiamato mio figlio...» (2,15), tratto da Nm. 24,8: «Dio, che lo [Israele] ha fatto uscire dall'Egitto». Se la formula funziona in un contesto nuovo, vuol dire che era una profezia.

Anche l'espressione «Figlio di Dio» è ripetuta in tutti i Vangeli per analogia con la tradizione; il maestro è *veramente* figlio di Dio (14,33), come lo è Israele (Sap. 18,13) o come lo sono i primi uomini creati (in Gn. 6,2.4). In tutto Matteo non è chiaro se la definizione sia un'auto-designazione del maestro o se sia un'attribuzione dei seguaci. Anche l'espressione «Figlio dell'uomo», molto usata nelle Scritture, spesso per indicare la vulnerabilità degli uomini di fronte a Dio (come in Sir. 17,25, o in Ez. 28,2; o Is. 51,12), diventa in Matteo un'attribuzione ambigua: il Figlio dell'uomo «ha il potere in terra di rimettere i peccati» (9,6); ne parla il maestro; ma a chi si riferisce? È un uso comune nel linguaggio religioso? Sta dicendo che il debole figlio dell'uomo è in realtà divino? Ma non sta parlando di sé. Sono i redattori che vogliono mostrare il suo potere nascosto e gli mettono in bocca le parole che glielo danno:

Quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra; in verità vi dico: non avrete finito di percorrere le città di Israele, prima che venga il Figlio dell'uomo (10,23).

Sta parlando di sé o di un altro? Si tratta delle due persone sovrapposte dai seguaci: umano e disprezzato, divino e trionfante; si tratta del punto in cui avviene il salto all'altro universo (11,9-11; 16,13-16; 16,27; 17,22-23): i seguaci mettono in bocca al maestro l'identificazione col Messia. «La gente chi dice che sia il Figlio dell'uomo? ...Voi chi dite che io sia?». La doppia identità del maestro lo fa assomigliare a un demonio (come secondo i Farisei; 9,34; 12,24).

Quando poi Giovanni Battista riconosce che Gesù è il Messia, di nuovo i redattori ci portano nelle Scritture, Is. 40,3:

Voce di uno che grida nel deserto: Preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri! (3,3).

Ma il maestro non vuole che il Battista lo riconosca pubblicamente, perché, dice, bisogna attendere «che così adempiano ogni giustizia» (3,15); chi sa la verità non la dica. Tutto il Vangelo è pervaso dal segreto che i redattori usano per retrodatare la consapevolezza del maestro di ogni avvenimento futuro, in modo che si possa pensare che la morte non lo avesse colto di sorpresa; per questo è importante che il maestro sia tutto nelle Scritture, perché le Scritture sono la sua dignità mentre lui è la loro continuazione.

Tutto l'episodio della tentazione (4) sembra finalizzato alla legittimazione del maestro da parte delle Scritture. Il dialogo tra il diavolo e Gesù infatti procede a colpi di citazioni. Anche la tentazione risponde alle due esigenze sovrapposte: ricordare a memoria i versetti attraverso la loro recitazione – la normale consuetudine dell'apprendimento orale – e dare credibilità al maestro.

L'imminenza del regno è una proclamazione di ansia, di incertezza per quello che avverrà del popolo ebraico. Le Scritture stesse si stanno spegnendo; la tradizione sembra bloccata. C'è poco tempo, bisogna credere e credere in fretta: «Convertitevi perché il regno dei cieli è vicino» (4,17). Bisogna credere nel regno perché chi lo indica fa miracoli: «La sua fama si sparse per tutta la Siria» (4,24).

L'intreccio tra attaccamento alla tradizione e al maestro è evidente nel discorso della montagna che mantiene certe formule di preghiere ebraiche, come ad esempio:

Beato l'uomo a cui è rimessa la colpa, e perdonato il peccato (Salmo 31,1);

Beato l'uomo che spera nel Signore e non si mette dalla parte dei superbi, né si volge a chi segue la menzogna (Salmo 39,5);

Beato l'uomo che ha cura del debole, nel giorno della sventura il Signore lo libera (Salmo 40,2);

Beati coloro che agiscono con giustizia e praticano il diritto in ogni tempo (Salmo 105,3).

Che i redattori modificano sottolineando il rovesciamento del potere attivo (di perdonare, di essere misericordiosi) in potere passivo:

Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia (5,11-12).

Non c'è un rapporto tra uomo e Dio così forte come quello che c'è tra seguaci, credenti e la tradizione:

Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi (5,12).

Il discorso della montagna non si rivolge a un popolo che riconosce la propria appartenenza alle formule, ma è un canto rivolto a pochi credenti, esclusi dall'appartenenza per aver seguito il maestro sbagliato. Che il richiamo a «i poveri in spirito» sia un lapsus nella citazione di Is. 57,15?

Ma sono anche con gli oppressi e gli umiliati, per ravvivare lo spirito degli umili.

Che sia un effetto del bilateralismo chiasmatico, caro ai redattori? Chi ha sete di giustizia è beato (Scritture), ma viene perseguitato (destino biblico dei profeti); proprio come è successo al maestro.

Così, alla formula «amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv. 19,18) probabilmente insegnata da Gesù, i redattori aggiungono la pena per il nemico, il perdono per i torti subiti: nello spazio interiore non scalfito dall'oltraggio, nell'universo parallelo in cui il maestro si offre al nemico perché così è detto nelle Scritture, il nemico può essere perdonato e amato. Non essendo più parte di un popolo, che non li accoglie, vivono in un mondo segreto. «Amate i vostri nemici» (5,44) era una formula veterotestamentaria esclusivamente normativa (come in Prv. 16,7; 24,17; 25,21), ma diventa una richiesta di comportamento reale, perché ora è possibile praticarla nello spazio interiore, dove avviene il rovesciamento del male in bene, dell'ingiustizia in giustizia, dell'impotenza in potere. L'impotenza apparente è potere reale segreto, già deciso da Dio. Il perdono è l'inevitabilità dell'esistenza del nemico, che senza volerlo agisce secondo piani che lo trascendono; serve all'invenzione della predestinazione. Così si spiega il Vangelo di Giuda (vedi la nota 2 nel primo capitolo), in cui è Gesù a chiedere a Giuda di tradirlo. Giuda, il nemico, non può provocare eventi all'insaputa di

Dio, perciò non va odiato, perché fa parte della richiesta divina. Il perdono è la conseguenza inevitabile del senso da trovare nell'assurdità della croce. Da qui all'amore per i persecutori il passo è breve, se la persecuzione fa parte del compimento della Legge. Il legame tra l'amore per il nemico e la morte del maestro è nel riferimento alla tunica: «a chi ti vuol chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello» (5,40).

Indizi della scoperta della dimensione interiore-segreta della verità sono nei passi successivi: basta guardare una donna per commettere adulterio (5,27) (l'intenzione è già un'azione). E più avanti: è quello che *esce* dalla bocca che rende impuro l'uomo (15,11). Poi ancora l'ammonimento a non giudicare, a non giurare (5,33), perché nella dimensione segreta delle cose potrebbe esserci un'altra verità, che sfugge al giudizio. Dio non giudica, se è capace di sacrificare il suo profeta, ma illumina i buoni e i malvagi, i giusti e gli ingiusti (5,45-46). Amare i fratelli è troppo facile, così come è troppo facile giudicare i nemici. Divino è accettare che si compia quello che ci fa orrore. Il disegno divino resta in ombra, e porgere l'altra guancia (5,39) vuol dire cedere all'errore, non pretendere di conoscere. Questa è la verità rimasta segreta «fin dalla fondazione del mondo» (13,35; Salmo 77,2).

Che si faccia l'elemosina in segreto, che si preghi nel segreto, nel silenzio della propria stanza e non nelle sinagoghe ipocritamente, determina un'identità nuova, un'autosufficienza che trova il suo centro all'interno della vita individuale (6,6). La parola «segreto» è ripetuta molte volte. Il dialogo interiore è un segreto. Va nascosto agli altri, se gli altri non ci capiscono. C'è una fede che si comunica senza parole e senza volontà perché la volontà è quella di Dio: «sia fatta la tua volontà» (6,10). C'è una preghiera che non è una richiesta – chiedere a Dio quello che già sa? – ma assomiglia a un raccoglimento silenzioso, un rimettere a Dio i suoi disegni, nei quali una cosa cattiva può essere in realtà buona. Si tratta di un'umiltà psicologica, o cosmologica, ma non etica. Non c'è cenno nei Vangeli all'umiltà del maestro. Sembra anzi orgoglioso come un capo spirituale che vuole guidare folle disorientate verso una soluzione definitiva, vuole avere tutte le anime. Resuscita morti e chiude ferite. Si prende il potere sull'acqua, come nella tradizione – ma non per mostrare il potere di un popolo. Vuole che gli si apra la riconoscenza – e la dipendenza. Vuole che abbiano paura di perderlo, se vicino a lui guarisco-

no. Lui non vuole feriti nel regno. È sufficiente per pensare che il perdono sia la proiezione degli apostoli sul destino del maestro: per dire che perdonare è buono, i redattori usano una proporzione analogica chiasmatica bilaterale:

Se voi infatti / perdonerete agli uomini le loro colpe,
il Padre vostro celeste / perdonerà anche a voi
ma
se non perdonerete / agli uomini
neppure il Dio Padre vostro perdonerà / le vostre colpe (6,14-15).

In questi versetti cambia la definizione di nemico che, secondo la nuova formula, è chi sbaglia: tutti gli uomini.

Nel chiasmo diventano chiari gli elementi analogici paradossali: gli uomini come i nemici sono da perdonare; gli uomini come Dio perdonano.

Il legame tra perdono e umiltà è il silenzio del significato. Se sono umile, non pretendo di capire la colpa e posso perdonare. Se accetto i limiti della mia conoscenza, accetto che le cose siano indipendenti dal senso che gli do. La trascendenza è muta, Dio è muto. Ci abbandona e ci suggerisce di fidarci della sua distanza. Ci suggerisce che quello che ci resta vicino è l'abbandonato. Ci dà, in cambio della sua assenza, l'abbandonato.

La fede si compie nell'assenza di volontà, proprio come avviene per gli uccelli del cielo e i gigli del campo (6,26).

C'è un legame fortissimo tra perdono, assenza di giudizio, silenzio interiore, non-senso, assenza di Dio. E la conclusione è: «non affannatevi per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena» (6,34). Il valore tradizionale di giustizia si placa in un valore esistenziale, letto non in una formula, ma vissuto in un'esperienza dolorosa.

Non giudicate / per non essere giudicati
perché col giudizio con cui giudicate / sarete giudicati (7,1).

Se voi dunque che siete cattivi / sapete dare cose buone ai vostri figli
quanto più il Padre vostro che è nei cieli / darà cose buone a quelli che gliele domandano (7,11).

Si riesce a fare qualcosa di buono, non perché si è buoni, ma

perché si riesce a non giudicare. Queste parole sono scolpite sulla roccia perché non vengono insegnate meccanicamente dalle formule antiche, come le insegnano gli scribi, ma vengono da formule riattivate dalla vita vissuta (7,24-27).

Il regno costruito dai redattori va protetto dall'universo reale: per questo il maestro chiede al lebbroso guarito di mantenere il segreto, di non dire a nessuno dei suoi poteri (8,4; 9,30), con la conferma delle Scritture, dove si parla di un servo di Dio che «non contenderà, né griderà / né si udrà sulle piazze la sua voce» (12,19; da Is. 42,2), perché tutto quello che accade, accade altrove, nell'interiorità. Per questo Gesù acconsente di guarire a distanza il servo del centurione, perché la guarigione avviene in un altro universo, il regno dei cieli, proclamato come imminente, ma già vissuto in un altro presente: ora, nello spazio memorizzato del corpo interiore, il regno è già in atto (8,10-11).

Appena il regno è annunciato, viene infatti annunciata anche un'assenza di spazio:

Le volpi hanno le loro tane / e gli uccelli del cielo i loro nidi,
ma
il figlio dell'uomo non ha / dove posare il capo (8,20).

È tutto interiore, reale solo perché condiviso dalla fede collettiva. Per questo non occorre seppellire i morti (8,22). I luoghi di culto dei morti valgono solo per altri morti, non per chi vive in un altro spazio. La resurrezione non è che questo distarsi in un presente simultaneo, una proiezione talmente tangibile e acuta del maestro interiore, da vederlo vivente in eterno. E per aver placato le acque e mandato gli indemoniati nei corpi dei porci, Gesù comincia a spaventare e viene invitato dagli abitanti ad allontanarsi dal loro territorio (8,34): bisogna scegliere tra un universo e l'altro. Non si può vivere seguendo due padroni (6,24).

Per abitare il regno ci vogliono uomini che ci credano, che siano pure pubblicani e peccatori (9,3), basta che credano e avranno misericordia e saranno guariti. «Credere» è la novità del nuovo regno: vino nuovo in otri nuovi, mangiare e bere, dormire e ballare e piangere nel regno, perché non è una dottrina ma un'altra vita che riprende le sue abitudini (9,17-18; 11,17-19), persino nel giorno del sabato (12,2), se il mondo che rispetta il sabato li ha esclusi.

La nuova comunità intorno a Gesù non intende uscire dall'ambito ebraico, non si tratta di abolire la legge, ma di portarla a compimento, credendo nonostante tutto: «Sarete odiati da tutti a causa del mio nome» (10,22).

Anche se uccidessero il corpo, l'anima (l'interiorità) continuerebbe a imporre la nuova verità (10,28); la persecuzione è l'irruzione violenta e necessaria a entrare nell'altro spazio del regno che si sta aprendo davanti a loro; e se si dice «non avrete finito di percorrere le città di Israele, prima che venga il Figlio dell'uomo» (10,23), è perché l'irruzione avviene ora, sfondando la quarta dimensione, dichiarando l'esistenza di questo universo segreto, contrario ma sovrapposto a quello reale. Per questo si rivela e si nasconde alternativamente: va annunciato mentre si avvicina «quello che vi dico nelle tenebre ditelo nella luce» (10,27); per poi subito essere rinchiuso e protetto nella memoria segreta di chi crede. Il regno non è che l'errore trasfigurato in verità nell'altro universo.

Ancora una proporzione analogica per indicare l'irruzione dell'altro universo:

chi dunque mi riconoscerà / davanti agli uomini
io lo riconoscerò / davanti al Padre mio che è nei cieli (10,32)

e poco dopo:

Chi accoglie voi / accoglie anche me;
e chi accoglie me / accoglie colui che mi ha mandato (10,40).

Il regno esige che si annulli del tutto l'universo reale. Perciò la sequela è assoluta, si deve dimenticare questa vita e le sue regole sociali. I due universi sono in conflitto reciproco (10,34-38), finché il regno non vinca su questo.

Le nuove regole consistono nell'allontanarsi dalla famiglia, dai luoghi di lavoro, nel prendere su di sé la croce del maestro, ripeterla e ricordarla, e farla rivivere nell'altro universo, sotto un'altra luce, che ne riconosca il senso.

Il chiasmo fondamentale è pronto per essere efficace:

Chi farà calcolo della sua vita / la perderà
e chi l'avrà perduta, / per causa mia, / la ritroverà (10, 39).

Per trovare l'universo del regno bisogna perdere questo. Il maestro esige che lo si segua in modo assoluto e per questo in questo regno porta la spada e nessun compromesso (12,30: chi non è con me è contro di me), perché il regno si basa solo sulla fiducia che quello che fu chiamato un errore fosse il suo stesso annuncio.

Questa è la verità tenuta nascosta ai sapienti (che hanno la sapienza di *questo* mondo) e rivelata ai «piccoli», ai seguaci che, come bambini, semplicemente credono nell'altro senza sapere (11,25; 18,4). Alla folla invece si parla ancora con prudenza, con parabole, perché è più difficile convincerla, dal momento che non segue il maestro ma lo ascolta soltanto (13,11).

Il Figlio di Dio che rivela ai suoi «piccoli» questa verità non ancora scritta (11,27) è lo stesso che fa tenerezza per la verità che ha scritto con il suo fallimento, che ha scambiato il peso del suo destino con la dolcezza del suo sogno:

Venite a me / voi tutti che siete affaticati e oppressi
e io vi ristorerò.

Prendete il mio giogo sopra di voi / e imparate da me,
che sono mite e umile di cuore / e troverete ristoro per le vostre anime.

Il mio giogo è infatti / dolce
e il mio carico / leggero (11,28-30).

È il maestro a parlare o i seguaci che lo stanno descrivendo?

Come la verità era in attesa di essere detta dall'inizio del mondo, così prepara la fine del mondo, il momento in cui il regno già presente, segreto e parallelo a quello reale, resterà l'unico, come il tesoro nascosto nel campo, o la pietra preziosa, o la rete che raccoglie tutto (13,44-50): nascosto o confuso mentre si afferma, assoluto alla fine del mondo. L'apocalisse è già avvenuta nei corpi che la memorizzano, si tratta ora di proiettarla sul mondo esterno.

Il maestro li ha rimproverati, avvertiti, ammoniti, persuasi. Ora si può raccontare il rovesciamento dell'autorevolezza in fallimento apparente; chi ascolta è pronto per accoglierlo come una verità antica:

Da allora Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli
che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte

degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e resuscitare il terzo giorno (16,21).

E di fronte al dubbio di Pietro, il maestro ripete la formula chiasmatica di 10,39: perdere la propria vita per trovarla (16,25). L'anticipazione degli eventi ora rende la formula più potente e chi la impara a memoria ora sa di che cosa si sta parlando. Se il regno è per l'anima (16,26) che sceglie di abitarci, il tempo a venire può sovrapporsi al tempo che è stato testimone di un errore:

Vi sono alcuni tra i presenti che non morranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno (16,28).

Questo è stato l'errore del maestro. Ma ora la formula sbagliata è diventata vera e si può descrivere la visione di Gesù trasfigurato (17,2; Es. 24,16) e identificarlo con Mosè e Elia: risistemate le formule, si può dire ora che la sua storia prosegue la storia di Israele, coerente con le profezie, parte delle Scritture, loro compimento. Il Figlio di cui Dio si compiace; è lui, Gesù. È lui il Cristo.

Questo è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto (17,5).

Poi di nuovo la visione si richiude nel segreto (fa parte dell'intercambiabilità delle formule o dell'oscillazione che indica l'alternanza del regno che c'è già – non c'è ancora – ci sarà – era un errore?). Anche Elia infatti era stato mandato ma non era stato riconosciuto (17,12):

Ecco, invierò il profeta Elia
prima che giunga
il giorno grande
e terribile del Signore,
perché converta il cuore dei padri
verso i figli
e il cuore dei figli verso i padri;
cosicché io venendo non colpisca il paese
con lo sterminio (Ml 3,23).

Le ultime righe dell'Antico Testamento sono ripetute per con-

tinuità, tramite l'identificazione col ruolo che era stato di Elia e poi di Giovanni Battista. E ai comandamenti recitati dal Deuteronomio (5,17) i redattori ripetono qui la formula base: perdere tutto per seguire il maestro (19,21); il profeta è riconoscibile dal misconoscimento che subisce, per cui «molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi i primi» (19,30): non si tratta di glorificare la povertà, ma l'ingiustizia apparente, che è anche l'indifferenza all'ingiustizia, che è anche la giustizia dell'arrendersi.

L'entrata a Gerusalemme è un perfetto scenario già descritto nelle Scritture, di cui ogni gesto è lo specchio; anche la mancanza di autorità («Neanch'io vi dico con quale autorità faccio queste cose», 21,27) ha la sua formula antica:

La pietra che i costruttori hanno scartata
è diventata testata d'angolo (21,42)
(Salmo 118,22 forse in risposta a Is. 28,16: ecco, io pongo una
pietra in Sion / una pietra scelta, angolare, preziosa).

che legittima la mancanza di autorità come valore:

chi invece si innalzerà / sarà abbassato
chi si abasserà / sarà innalzato (23,12)
(da Gb. 22,29: «Dio umilia il superbo»; Ez. 21,31: «ciò che è
basso sarà elevato, ciò che è alto sarà abbassato»).

La narrazione che parte dal primo giorno degli Azzimi è profondamente segnata dal dolore per la morte del maestro. Tutto ora sembra un segno degli avvenimenti successivi e la celebrazione della Pasqua ebraica diventa la celebrazione del maestro interiorizzato: è già dentro di loro, sono già presi nella sequela della persecuzione e della croce: «Prendete e mangiate; questo è il mio corpo» (26,26).

La croce non è una morte, ma un'interruzione preparatoria al salto nel regno:

Io vi dico che da ora non berrò più di questo frutto della vite
fino al giorno in cui lo berrò di nuovo con voi nel regno del
Padre mio (26,29).

L'infinito dolore dei discepoli per il fallimento di questo capo fiero li aveva turbati al punto da scambiarlo per l'immagine che

recitavano di lui con disperato cordoglio. La tenerezza del suo corpo straziato è quella della forza tradita, non dell'amore offerto in dono consapevolmente. Non sapeva di morire e non voleva morire. Voleva solo tutte le anime nel regno, perché così aveva appreso a recitare dai rabbini. Non è riuscito a portarcele: la destinazione gli si offuscò nella mente e rimase la via a metà.

Non aveva la scaltrezza politica di Paolo, che era colto e aveva il senso del ruolo: diceva di trasmettere l'annuncio per necessità e non per averne fama e riscontro (1Cor. 9,16); stava attento a non esaltarsi per la smisuratezza della visione (2Cor. 12,8). Paolo gestiva eticamente e politicamente la debolezza narrativa, costruendo una nuova religione con la sua teologia. Gesù era semplice, impulsivo, la sua debolezza era solo psicologica. È il portatore ignaro di un'idea. La incarna, malgrado se stesso. Non sospetta nemmeno che l'annuncio del regno imminente verrà associato alla sua morte. Il regno arriva per i deboli, perché lo ha annunciato un debole, che non immaginava tutte le enormi conseguenze della sua piccola esistenza.

Non pensava di fallire: l'intensità della preghiera solitaria e disperata nel Getsemani sta nella difficilissima rinuncia dei seguaci: «sia fatta la tua volontà» (26,42). E la solitudine, la vigliaccheria di Pietro è la proiezione della colpa di essere stati incapaci di difendere il maestro.

Il Vangelo di Matteo, più sottilmente degli altri, attribuisce a Gesù la rinuncia a difendersi e il silenzio, creandone la sacralità: a Caifa che gli domanda se è lui il Figlio di Dio, risponde: «Tu l'hai detto» e prosegue con una citazione che mette insieme il Salmo 109,1 e Dn. 7,13:

d'ora innanzi vedrete il Figlio dell'uomo
seduto alla destra di Dio,
e venire sulle nubi del cielo

e questo dà a Caifa l'alibi per l'accusa: la bestemmia. E fino alla crocifissione, c'è un susseguirsi di umiliazioni e sofferenze, rese sopportabili dalle formule-profezie delle Scritture. E fino alle ultime parole del maestro, l'errore e la sconfitta sono là, ossessivamente presenti, potenti e detti con dolore e per necessità.

Eli, Eli,
lamma sabacthàni?

che significa:
Dio mio, Dio mio
perché mi hai abbandonato? (27,46).

Il redattore ripete due volte, traduce e fissa il grido disperato tra le lingue, oltre le lingue. Questo Vangelo non aggiunge niente che sia più di un grido disperato, perché è nell'abbandono la conclusione della storia.

Che poi prosegua con gli stratagemmi della resurrezione, è solo una conferma che la storia finisce qui. Lo stratagemma per mostrare che il corpo non era stato trafugato è così meticoloso da essere poco credibile. Come mai i sacerdoti sanno della resurrezione? Come mai sono così solleciti a prevenire che rubino il corpo, mettendo delle guardie? Come mai le guardie si addormentano? E perché ingenuamente i redattori riportano la diceria che il corpo sia stato rubato?

L'assenza del corpo e la presenza dell'angelo protraggono l'ambiguità fino alla fine: Gesù semplicemente non c'è. Eppure l'angelo dice che c'è: «Ecco, io ve l'ho detto» (28,7). Un resoconto, pronunciato e ascoltato, basta a credere alla resurrezione?

E infine il maestro appare in una visione appena accennata: che sia uscito dalla tomba significa semplicemente che è uscito dall'interiorità dei seguaci, per entrare nella quotidianità del regno, in un presente senza tempo:

Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo
(28,20).

Come nei sogni o nelle coincidenze, le associazioni casuali formano significati, per sventura o per fortuna, l'idea comincia a diffondersi, passando per l'evento, tornando alle Scritture, trapassando in nuovi riti, espandendosi in mille sfumature, producendo poi nei secoli un'infinita quantità di aggiustamenti culturali, istituzioni, selezioni canoniche, decisioni politiche, anche terrore e torture; sembra fatta per imporsi prepotentemente, e accettare varianti e tradimenti del suo significato, purché vada nelle mani di chiunque, purché non si perda. Il suo senso è così difficile da accettare – arrendersi, lasciar fare, non rispondere – che per affermarsi ha bisogno di prepotenza.

Non c'è niente che assomigli a quest'uomo che viene consegnato a chiunque voglia appropriarsene, a metà tra bene e

male. La sequela richiede un'identificazione che viene prima di quella distinzione. Volontà calpestata e tenerezza. Seguono il maestro come creature di un Dio distante, creature da offendere per sempre. A pezzi per sempre. Dopo l'arroganza dei miracoli, quando lo ferirono a morte, i discepoli rifecero su di loro quello che lui non aveva insegnato; se lui guaritore era stato ferito, allora da feriti, da lacerati, da prostituiti, entravano nel regno.

Ci resta l'immagine costruita dai seguaci, ma non abbiamo una forma adeguata a questa fede incerta. Come imitare uno che ha perso? Perché imitiamo la vittima? Che cosa di noi crocifiggiamo con tanta naturalezza?

Gli dobbiamo questo: vederlo camminare per quella piccola parte di mondo con irruenza e arroganza, una certezza disperata e tragicomica. Gli dobbiamo la liberazione dalle preghiere che non siano uno sguardo muto sull'abbandonato. Siamo le creature di uno che ci chiude nel palmo bucato della mano.

Ringraziamenti

A Pia Candinas, Alain Cohen, Richard Cohen, Enzo Cucchi, Edo, Paola Febbraro, Roberto Giustini, Carlo Huber, Marina Maura, gli amici di Montag, Irmengard Rauch, Susan Stewart, Silvano Tagliagambe, Guido Traversa, Paolo Virno, Richard Wilson, per aver letto questo libro, o averlo sostenuto, avviato, contrastato, corretto, incoraggiato, ai miei figli, per tutto, un grande grazie di cuore.

Bibliografia

Questo libro si basa su studi pubblicati in:

- B. Antomarini, *Progetto per uno studio della idea cristiana primitiva*, in AA.VV., *La trasmissione delle idee*, «Montag», n. 1, Fahrenheit 451, Roma 1996, pp. 67-83.
- B. Antomarini, *Oral Formulas in Ritual Pre-literate Communication. The Cognitive Organic Response*, «Interdisciplinary Journal of Germanic Linguistics and Semiotic Analysis», Spring 1999, pp. 61-81.
- B. Antomarini, *The Poet of the Gospels*, «Interdisciplinary Journal of Germanistics and Semiotics Analysis», Spring 2002, pp. 51-65.
- B. Antomarini, *La disposizione alla resa*, in AA.VV. *Le rappresentazioni della libertà*, «Montag», n. 3, Fahrenheit 451, Roma 1997, pp. 145-157.
- B. Antomarini, *La regressione alla religiosità naturale nei primi seguaci di Gesù*, in «Forme di vita», n. 5, 2006, pp. 83-95.

Riferimenti

- Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta, 4 voll., Piemme, Casale Monferrato (AL) 1975.
- T. Alcoloumbre, *Il Targum: traduzione aramaica della Bibbia*, «Lettera Internazionale», n. 83, 2004, pp. 45-46.
- J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, Beck, München 1999; trad. it. *La memoria culturale*, Einaudi, Torino 1997.

- H.U. van Balthasar, *Herlichkeit 1. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; trad. it. *Gloria. Un'estetica teologica*, vol. I, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985.
- R. Barthes, *L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X-XI*, in *Exégèse et herméneutique*, Proceedings of the Congrès de Chantilly, 1969, a cura di Léon Dufour, Seuil, Paris 1971, pp. 17-37.
- R. Barthes et al., a cura di, *La lutte avec l'ange*, in *Analyse structurale et exégèse biblique*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1972, pp. 27-40.
- G. Bataille, *La notion de dépense*, «La critique sociale», Janvier 1933, pp. 7-15; trad. it. *Il dispendio*, Armando, Roma 1997.
- La Bibbia*, CEI, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2002.
- F. Bouvon, *Structuralisme français et exégèse biblique*, in *Analyse structurale et exégèse biblique*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1972, pp. 9-26.
- P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas*, University of California Press, Berkeley 1994.
- J. Bridges, *Structure and History in John 11*, Mellen University Press, San Francisco 1991.
- W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1996.
- R. Calimani, *Gesù ebreo*, Rusconi, Milano 1990.
- C. Chabrol, Introduzione a *Sémiotique narrative: récits bibliques*, «Langages», a cura di C. Chabrol e L. Marin, n. 22, 1971, pp. 1-11.
- C. Cohn, *Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1997; trad. it. *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, Einaudi, Torino 2000.
- H. Conzelmann, *Geschichte der Christentums*, Vandenhoeck, Göttingen 1969; trad. it. *Le origini del cristianesimo*, Claudiana, Torino 1976.
- A. Damasio, *Descartes' Error*, Putnam, New York 1994; trad. it. *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1996.
- C. Darwin, *Expression of Emotions in Men and Animals*, University of Chicago Press, Chicago and London 1965.
- B. de Jouvenel, *The Ethics of Redistribution*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1952; trad. it. *L'etica della redistribuzione*, Liberilibri, Macerata 1992.
- E. De Martino, *Il dramma dell'apocalisse cristiana*, in *La fine del mondo*, Einaudi, Torino 1977, pp. 283-358.
- R.J. Donahue, *Are You the Christ?* Missoula, Montana 1973.

- R.J. Donahue, *Redaction Criticism: Has the Hauptstrasse Become a Sackgasse?*, in *The New Literary Criticism And the New Testament*, a cura di E. Struthers Malbon e E. V. Mcknight, «Journal for the Study of the New Testament», Supplement series, n. 109, 1994, pp. 26-57.
- M. Donald, *Origins of the Modern Mind*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1993.
- R. Fabris, *Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1983.
- G. Forni Rosa, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- P. Fraisse, *Psychologie du rythme*, PUF, Paris 1974; trad. it. *Psicologia del ritmo*, Armando, Roma 1979.
- W. Fricke, *Standrechtlich gekreuzigt*, Mai Verlag, Frankfurt 1986; trad. it. *Il caso Gesù*, Rusconi, Milano 1988.
- B. Gerardssohn, *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in Rabbinic Judaism and early Christianity*, Eerdmans Publishing Co., Uppsala 1961.
- A. Greimas, *Semantique structurale*, Larousse, Paris 1996; trad. it. *Semantica strutturale*, Meltemi, Roma 2000.
- J. Goody, *The domestication of the savage mind*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1977.
- E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Blackwell, Oxford 1963; trad. it. *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Bari-Roma 1983.
- M. Hengel, *Crucifixion*, Fortress Press, Philadelphia 1977.
- R. Jakobson e P. Bogatyrëv, *Il folclore come forma di creazione autonoma*, «Strumenti critici», n. 3, 1967.
- M. Jousse, *Le style oral rythmique et mnemotechnique chez les verbo-moteurs*, «Etudes de psychologie linguistique», 1925.
- M. Jousse, *Les Récitatifs rythmiques parallèles*, Editions Spes, Paris 1929.
- M. Jousse, *Manducation de la parole*, Gallimard, Paris 1974.
- Marcel Jousse. *Per un'estetica fisiologica*, in AA.VV., «il cannocchiale», a cura di A. Colimberti, n. 1-3, 2005.
- W. Kelber, *The oral and the written Gospels*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
- H. Koester e J. Robinson, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1971.
- A. Loisy, *La naissance du christianisme*, Nourry, Paris 1933; trad. it. *Le origini del cristianesimo*, Einaudi, Torino 1942.
- A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cam-

- bridge Mass. 1964.
- N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984; trad. it. *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 2001.
- S. Lyonnet, *Il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico*, Paideia, Brescia 1977.
- B. Malinowski, *The problem of meaning in primitive languages*, in C.K. Ogden e I.A. Richards, a cura di, *The meaning of meaning*, Routledge, London 1923.
- D. Marguerat, *La première histoire du christianisme*, Editions du cerf, Paris 1999; trad. it. *La prima storia del cristianesimo*, San Paolo, Milano 2002.
- L. Marin, *Sémiotique de la passion*, Editions du Cerf, Paris 1971a.
- L. Marin, *Les femmes au tombeau. Essai d'analyse structurale d'un texte évangélique*, in *Sémiotique narrative: récits bibliques*, «Langages», a cura di C. Chabrol e L. Marin, n. 22, 1971b, pp. 39-50.
- W. Marxsen, *Introduction to the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1968.
- M. Mauss, con H. Hubert, *Esquisse pour une théorie générale de la magie*, «L'Année sociologique», 1902-1903; trad. it. *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1997.
- M. Mauss, *Essai sur le don*, Presses Universitaires de France, Paris 1950; trad. it. *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002.
- V. Messori, *Dicono che è risorto*, Sei, Torino 2000.
- W. Ong, *Orality and Literacy*, Routledge, London 1982.
- J. Painter, *The Quest for the Messiah*, T&T Clark, Edinburgh 1991.
- M. Parry, *The Making of the Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- D. e A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Seuil, Paris 1978.
- N. Perrin, *The New Testament*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1974.
- N. Perrin, *The Resurrection Narratives*, SCM Press, London 1977.
- E. Renan, *Les apôtres*, Lévy, Paris 1866; trad. it. *Gli apostoli*, Dall'Oglio, Milano 1961.
- E. Renan, *Vie de Jesus*, Nelson, Paris s.d.; trad. it. *Vita di Gesù*, Dall'Oglio, Milano 1964.
- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995.
- P. Ricoeur, *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, in *Exégèse et herméneutique*, Proceedings of the Congrès de Chantilly, 1969, a cura di Léon Dufour, Seuil, Paris 1971.
- P. Ricoeur, *Biblical hermeneutics*, «Semeia», n. 4, 1975, pp. 27-148.

- E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985; trad. it. *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992.
- A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Werde, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J.C. Mohr, Tübingen 1906; trad. it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 2003.
- D. Sperber, *La contagion des idées*, Jacob, Paris 1996; trad. it. *L'epidemiologia delle credenze*, Anabasi, Milano 1994.
- E. Stankiewicz, *Problemi di linguaggio emotivo*, in AA.VV., *Paralinguistica e cinesica*, a cura di M. Bateson e A. Hayek, Bompiani, Milano 1970.
- E.M. Struthers, *Mythic Structure and Meaning in Mark: Elements of a Lévi-Straussian Analysis*, «Semeia», n. 16, 1979, pp. 97-132.
- G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, Kaiser, München 1977; trad. it.: *Gesù e il suo movimento*, Claudiana, Torino 1979.
- F. Varela e H. Maturana, *Autopoiesis and cognition*, Kluwer, Boston 1980; *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 2001.
- G. Vico, *La scienza nuova*, UTET, Torino 1952.
- Voltaire, *Pirronisme de l'histoire*, in *Oeuvres*, vol. VI, Walther; Dresde 1752; trad. it. *Il pirronismo della storia, e altri scritti storici*, a cura di R. Campi, Medusa, Milano 2005.
- W.S. Vorster, *Speaking of Jesus*, a cura di J.E. Botha, Brill NV, Leiden 1999.
- S. Weil, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966.
- H. Werner, *Symbol formation: an organismic-developmental approach to language and the expression of thought*, Wiley, New York 1967.
- A.N. Wilson, *Jesus*, Norton, New York 1992; trad. it. *Gesù. L'uomo, la fede*, Instarlibri, Torino 1997.
- S. Wittig, *A Theory of Multiple Meanings*, «Semeia», n. 9, 1977, pp. 71-103.
- V. Zuckerkandl, *The sense of music*, Princeton University Press, Princeton 1959.
- P. Zumthor, *La lettre et la voix*, Editions du Seuil, Paris 1984.

Indice

Introduzione	7
La disperazione dei discepoli	13
Le modifiche al messaggio	29
Formule orali	41
Poesia collettiva	55
Arrendersi	63
Il racconto di Matteo	71
Bibliografia	89

TORNA ALL'INDICE

finito di stampare nel mese di settembre 2006
presso la tipografia Stampa Editoriale srl – Moncalzati (AV)
per conto delle edizioni DeriveApprodi