

LUX BIBLICA
...la tua parola è una lampada al mio piede

I Quattro Vangeli

- QUATTRO PICCOLI LIBRI
CHE HANNO CAMBIATO IL MONDO

Rinaldo DiProse

- IL GIOVANE RICCO E LA SALVEZZA

Alan P. Stanley

- MARCO 16:15-20: IL PIENO VANGELO

Rinaldo DiProse

- IL VANGELO DI GIOVANNI E LO GNOSTICISMO

Christopher Zito

- I DUE «AMORI» DI GIOVANNI 21:15-17

Pietro Ciavarella

trentanove
Anno XX numero 39 - I semestre 2009



LUX BIBLICA

I Quattro Vangeli

IBEI EDIZIONI

LUX BIBLICA

Periodico semestrale edito a cura dello

ISTITUTO BIBLICO EVANGELICO ITALIANO

e-mail: istituto.ibeitiscali.it - www.ibeit.it

ANNO XX - n. 39

I semestre 2009

Direttore responsabile Rinaldo Diprose

Amministrazione I.B.E.I. Via del Casale Corvio n. 50 - 00132 ROMA

Redazione Rinaldo Diprose
Fares Marzone
Chris Zito

Stampa Vagnoni Grafiche srl - Via di Torre Branca, 85/c - Roma

Autorizzazione del tribunale di Roma n. 573/89 del 16 ottobre 1989

Poste Italiane S.p.A. - Spedizione in abbonamento postale

D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma 2008

Abbonamento annuo	Italia	Estero
2009	€ 16,00	€ 18,50
2010	€ 20,00	€ 20,00

da versare sul ccp n. 74358003 intestato a:

ISTITUTO BIBLICO EVANGELICO ITALIANO

Via del Casale Corvio, 50 - 00132 ROMA

Copertina Adriano Vagnoni, Vagnoni grafiche srl

Le opinioni espresse nei vari contributi a questo numero di LUX BIBLICA rappresentano il pensiero dei singoli autori e non necessariamente quello della Redazione.

Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono tacitamente rinnovati.

INDICE

DALLA REDAZIONE:

QUATTRO PICCOLI LIBRI CHE HANNO CAMBIATO IL MONDO

Rinaldo Diprose 7

IL GIOVANE RICCO E LA SALVEZZA

Alan P. Stanley 13

MARCO 16:15-20: IL PIENO VANGELO

Rinaldo Diprose 39

IL VANGELO DI GIOVANNI E LO GNOSTICISMO

Christopher Zito 57

I DUE «AMORI» DI GIOVANNI 21:15-17

Pietro Ciavarella 95

RECENSIONI 103

MEMORIA IN FAVORE DELLA LIBERTA DEI CULTI:

ALCUNE NOTE

Simone Maghenzani 137

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE 147

LIBRI RICEVUTI 149

QUATTRO PICCOLI LIBRI CHE HANNO CAMBIATO IL MONDO

di Rinaldo Diprose

Per troppo tempo lo studio fatto sui Vangeli canonici è stato in gran parte prigioniero di presupposti non conformi all'oggetto di studio, bensì legati al pensiero moderno. Ne costituisce un esempio la descrizione dei Vangeli come «miti senza fondamento storico» da parte di David Strauss nel 1835. Un secolo dopo Rudolf Bultmann si mise a sfrondare il racconto evangelico e l'insegnamento di Gesù di tutto ciò che risultava inaccettabile al pensiero del suo tempo perché esulava dall'esperienza comune.¹

Un corollario necessario di questo declassamento dei Vangeli da testimonianza di fatti effettivamente successi in racconti mitologici, è stata la presunta origine post-apostolica dei libri attribuiti tradizionalmente a Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Sennonché, una generazione fa, l'estrema fragilità di questo corollario è stata messa in evidenza da John A. T. Robinson che ha rivisitato i dati a nostra disposizione per dimostrare che tutti e quattro i Vangeli canonici, compreso Giovanni (che molti studiosi conservatori farebbero risalire all'ultimo decennio del I secolo), potrebbero essere stati scritti *prima* del 70 d.C. In altre parole i dati concreti a nostra disposizione fanno pensare che i

¹ Si veda Rudolf Bultmann, *Jesus and the word*, trad. ingl. di L. P. Smith e E. H. Lantero (Londra 1952), dalla ed. tedesca 1934; New York, Charles Scribner's Sons, 1958; e Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology", in *Kerygma and Myth*, a cura di H. W. Bartsch, trad. R. H. Fuller, Londra, S.P.C.K., 1954.

quattro Vangeli siano stati scritti nel periodo di tempo in cui la veridicità dei racconti sarebbe potuta essere controllata dagli apostoli stessi.²

Più di recente Richard Burridge ha confrontato i Vangeli canonici con il genere letterario conosciuto come *Vite* nel mondo greco-romano del I secolo, dimostrando che lungi dall'essere storicamente inaffidabili, i quattro Vangeli sono da considerare delle vere e proprie biografie.³ Un altro studioso, Richard Bauckham, ha esaminato la pretesa di questi libri di basarsi su testimonianze oculari, dimostrando che la loro affidabilità in tal senso va oltre le singole notizie, in quanto insita nella struttura stessa di questi libri.⁴ Quindi i quattro Vangeli canonici non sarebbero dei mosaici di ricordi vaghi, elaborati nel periodo post-apostolico da comunità che attribuivano a Gesù la divinità e alla sua opera valore salvifico, bensì delle autentiche biografie contenenti notizie *vere* e parole pronunciate dallo stesso Gesù.

Da duemila anni questi quattro piccoli libri hanno una funzione unica. Per dirla con le parole di Ireneo, che scriveva nel II secolo: i quattro Vangeli «spirano da ogni parte incorruttibilità e danno vita agli uomini».⁵ La storia testimonia che libri con queste qualità «...non sono né più né meno che questi quattro».⁶ Infatti questi quattro libri sono stati tradotti in

² John A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, Londra, SCM, 1976.

³ Si veda Richard A. Burridge, *Che cosa sono i vangeli*, Brescia, Paideia, 2008; cfr. la recensione dell'edizione inglese di quest'opera in *Lux Biblica* 31 (2005): 223-225.

⁴ Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses; The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2006.

⁵ Ireneo, *Contro le eresie*, III, 11:8; S. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, a cura di P. Vittorino Dellagiacoma Comboniano, 2 Voll., Siena, Cantagalli, 1968, II: 266.

⁶ *Ibid.*, p. 265.

migliaia di lingue e sono, in assoluto, i libri più letti da tutta l'umanità.

In questo numero di *LB* ci occupiamo soltanto marginalmente della questione dell'autenticità di questi libri. A chi vuole approfondire tale questione, raccomandiamo la lettura del capitolo 4 del classico di F. F. Bruce: *Possiamo fidarci del Nuovo Testamento?*⁷ Il nostro scopo qui è di comprendere bene il vangelo che questi libri trasmettono. Non è un caso che essi vengano definiti «vangeli». Tale nome deriva dal vocabolo greco *euangelion*, che significa «buona notizia». Prima della stesura di questi libri il termine *euangelion* veniva usato con riferimento a notizie di rilievo quale la vittoria di un esercito o un lieto evento che prometteva benefici ai destinatari delle stesse.

Usando il termine *euangelion* per descrivere il suo racconto della vita e dell'opera di Gesù, Marco diede vita a un nuovo genere letterario. Il suo racconto esordisce nel modo seguente: «Inizio del vangelo [gr. *euangelion*] di Gesù Cristo Figlio di Dio» (Mr 1:1). La comparsa di Giovanni il battista sulla scena pubblica, come precursore di Gesù, il Figlio di Dio incarnato, segnò l'inizio di un processo che sarebbe sfociato nel messaggio di salvezza che gli apostoli di Gesù furono incaricati di portare in tutto il mondo (Mr 16:15-16). Questa notizia ha, come elemento centrale, il fatto che Gesù, il Figlio di Dio, era venuto nel mondo «per dare la sua vita come prezzo di riscatto per molti», come Isaia aveva profetizzato a proposito del Servo di *JHWH* (Mr 1:2; 10:45; cfr. Is 53:11). La notizia si completò con la risurrezione e l'ascensione di Gesù, seguite dal suo insediamento alla destra di Dio (16:19-20) da dove avrebbe

⁷ F.F. Bruce, *Are the New Testament documents Reliable?* Paternoster, 1943; ed. it. *Possiamo fidarci del Nuovo Testamento?* Chieti-Roma, GBU, 2006, pp. 39-74.

effettuato il battesimo «con lo Spirito Santo» profetizzato da Giovanni il battista (Mr 1:8; *cfr.* At 2:1-33).

Tutti e quattro i Vangeli attribuiscono assoluta centralità ai fatti che hanno dato origine alla buona notizia che gli apostoli prima e le nuove generazioni di discepoli poi sono incaricati di comunicare al mondo (si vedano Lu 1:1-4 e Mt 28:18-20; Lu 24:47; Mr 16:15-16). Ogni evangelista arricchisce questi «fatti compiuti» con molte altre notizie riguardanti la vita e il ministero pubblico di Gesù che permettono di conoscere Gesù stesso e ciò che Egli esige da coloro che rispondono con fede alla buona notizia.

Abbiamo pensato di abbinare allo scopo di conoscere meglio il vangelo presentato in questi libri un tentativo di chiarire alcune questioni che, sebbene problematiche a prima vista, permettono di comprendere meglio la natura del vangelo. Ovviamente, lo spazio a disposizione permette di considerare soltanto un campione di simili questioni.

Cominciamo con un racconto che appare nei tre Vangeli detti «sinottici» (dalle parole greche *sun* e *optasia*, ovvero «comune visione»). Infatti i tre Vangeli attribuiti a Matteo, Marco e Luca, detti «sinottici», propongono molti degli stessi episodi, pur arricchendo il racconto con altro materiale complementare. Il racconto preso in esame riguarda l'incontro fra Gesù e un giovane ricco desideroso di sapere che cosa si debba fare per ottenere la vita eterna (Mt 19:16-26; Mr 10:17-27; Lu 8:18-27). Siccome la questione interessa tutti e siccome molti l'affrontano alla stessa maniera del giovane ricco - «Che cosa devo *fare* per ereditare la vita eterna?» (Mt 10:17) - la risposta di Gesù potrà costituire una buona guida per tutti. Ringraziamo Alan Stanley per questo contributo che chiarisce il rapporto fra fede e opere (*cfr.* Mt 28:19-20).

Se alcune persone confondono l'ubbidienza legata alla fede in Cristo con le opere intese come un mezzo per ottenere la salvezza, altri hanno difficoltà a comprendere il rapporto fra i segni di cui Marco parla nel capitolo 16 e il vangelo stesso. Il mio contributo consiste in un esame dell'ultima parte di questo capitolo, del resto molto discussa a motivo della complessità della storia testuale del brano. Quindi affronto prima la questione testuale e poi il contributo del brano alla definizione del vangelo nonché il rapporto del vangelo con i segni e i prodigi di cui parla il brano.

Il terzo contributo ci trasporta in un'altra direzione, quella del rapporto fra il quarto Vangelo canonico e la tradizione gnostica che prese forma letteraria a partire dal II secolo d.C. L'importanza di questo contributo è ben illustrata dal commento del Prof. Grego, un mio professore di Storia italiana. Egli disse che il quarto Vangelo, quello attribuito a Giovanni, non lo convinceva. Grego aveva notato la grande differenza fra i Vangeli sinottici e il quarto Vangelo e riteneva che questo non potesse essere stato scritto da un apostolo, dato il suo carattere troppo diverso dagli altri tre. Il contributo di Christopher Zito ci aiuta a comprendere sia in che cosa il quarto Vangelo si distingua dai Vangeli sinottici sia la natura e i limiti della sua rassomiglianza agli scritti gnostici. In un'epoca in cui i cosiddetti «Vangeli apocrifi» fanno sempre più notizia, è importante saper riconoscere il confine fra gli scritti che risalgono all'epoca apostolica, che portano l'impronta di testimoni oculari, e tutto ciò la cui origine è da datarsi dall'epoca post-apostolica in poi.⁸ A questo proposito il

⁸ Si contano ben 17 libri, detti «vangeli», risalenti ai secoli che vanno dal II al VI, che hanno la pretesa di contenere delle verità nascoste sulla vita e sull'insegnamento di Gesù. Molti di questi libri, di cui il più famoso si chiama «il Vangelo di Tommaso» sono di carattere gnostico. Un altro scritto, che ha

carattere originario del quarto Vangelo è stato confermato dalla scoperta fatta nel 1920, e l'identificazione avvenuta nel 1934, di un frammento autentico di Giovanni 18:7-10. Gli esperti sono convinti che questo frammento risalga ai primi decenni del II secolo. Visto che il ritrovamento non era dell'originale bensì di una copia e che è avvenuto nelle sabbie d'Egitto, a grande distanza dall'Asia antica in cui il Vangelo fu scritto, si può tranquillamente datare tale Vangelo verso la fine del I secolo, ossia quando Giovanni era ancora in vita.

Il quarto, breve, contributo a questo numero di *LB* ci ricorda che il genere letterario del racconto va rispettato quando ci si mette ad interpretare i Vangeli. La nota filologica di Pietro Ciavarella riguarda il senso da attribuire alle diverse parole greche tradotte «amare» o «voler bene» in Giovanni 21:15-17. La tentazione è di esasperare le sfumature di significato di vocaboli talvolta intesi dall'autore semplicemente come sinonimi, con il rischio, per usare una metafora comune, di «perdere di vista la foresta a motivo dei singoli alberi».

Per «vedere la foresta», nel caso dei Vangeli, non possiamo permettere che questioni sollevate dalla critica o da particolari tradizioni interpretative ci impediscano di vederli e considerarli nel loro insieme. Questo approccio rispettoso ci permetterà di conoscere meglio Gesù e comprendere meglio la «grande salvezza... annunciata prima dal Signore... poi confermata da quelli che lo avevano udito» (Eb 2:3).

acquisito una certa notorietà grazie all'uso che ne fanno gli apologeti musulmani, si intitola «il Vangelo di Barnaba» e risale all'epoca rinascimentale fiorentina.

IL GIOVANE RICCO E LA SALVEZZA

di Alan P. Stanley¹

Rispondendo al giovane ricco Gesù disse: «Vendi tutto quello che hai e distribuiscilo ai poveri» (Mr 10:21; Lu 18:22).² Questo è sconcertante, ma le parole successive di Gesù turbano ancora di più: «e avrai un tesoro nel cielo». Non sorprende dunque che almeno un commentatore abbia affermato: «questo racconto non reca conforto a nessuno; è fonte di profondo disagio».³

Cosa ha dunque da insegnare ai credenti di oggi questo racconto? L'incontro con Gesù costituisce un'opportunità di evangelizzazione, visto che la prima cosa che il giovane ricco Gli chiede è come possa ottenere la vita eterna (Mt 19:16; Mr 10:17; Lu 18:18). Questo racconto ha dunque qualcosa da insegnare riguardo all'evangelizzazione e al vangelo? Che dire dunque del rifiuto di quest'uomo di rispondere alla chiamata di Gesù e di vendere tutti i suoi beni? Sebbene qualcuno abbia ritenuto che questo rifiuto non ha avuto come conseguenza la negazione della vita eterna ma la mancanza di discepolato,⁴ il

¹ Alan P. Stanley è docente di Studi Biblici presso il Mueller College of Ministries di Brisbane, Australia, ed è pastore della Buderim Gospel Chapel, Sunshine Coast, Australia.

L'articolo che proponiamo qui è stato pubblicato per la prima volta su *Bibliotheca Sacra* (vol. 163, n. 649, 2006, pp. 46-62) ed è riprodotto con permesso.

² Matteo 19:21 riporta «tutto ciò che possiedi», mentre Marco e Luca scrivono «tutto». A meno che non ci sia una indicazione diversa, tutte le citazioni bibliche sono traduzioni dell'autore.

³ Paul Barnett, *The Servant King: Reading Mark Today*, Sydney, AIO, 1991, p. 206.

⁴ Zane C. Hodges, *Absolutely Free!: A Biblical Reply to Lordship Salvation*, Grand Rapids, Zondervan, 1989, pp. 186-188. Si veda anche Robert Govett,

tenore del brano non dà quest'impressione.⁵ Si ha la chiara sensazione che questo giovane «triste» (*lupoumenos*, Mt 19:22, Mr 10:22)⁶ non abbia ricevuto ciò che ha chiesto perché non ha gradito la risposta datagli da Gesù alla sua domanda.⁷

Entrance into the Kingdom: Or Reward according to Works, ristampa, Miami, Florida: Conley & Schoettle, 1978, p. 130.

⁵ Si veda George Eldon Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, pp. 196, 205, 207.

⁶ Luca 18:23 descrive il giovane capo come *περίλυτος* un termine usato per descrivere la tristezza mortale provata da Gesù nel giardino del Getsemani (Mt 26:38; cfr. Mr 6:26).

⁷ La richiesta fatta da Gesù al giovane ricco fa sorgere la domanda se sia in gioco la vita eterna o il discepolato. Ci sono quattro ragioni per vedere nel rifiuto del giovane di seguire il consiglio di Gesù l'impossibilità per lui di ricevere la vita eterna. In primo luogo, tutte e tre le versioni di questo racconto si aprono e si chiudono con una discussione sulla «vita eterna» (Mt 19:16, 29; Mr 10:17, 30; Lu 18:18, 30). In secondo luogo, la sicurezza della vita eterna per i discepoli si basa sul loro aver «lasciato» tutto per amore di Gesù (Mt 19:29; Mr 10:29-30; Lu 18:29-30). In terzo luogo, la domanda dei discepoli su «chi può dunque essere salvato» (Mt 19:25; Mr 10:26; Lu 18:26) – che segue l'affermazione di Gesù sulla difficoltà che un ricco possa entrare nel regno dei cieli – mostra che essi avevano capito che Gesù stesse parlando della salvezza. Infine, in Luca 19:8 – un contesto non dissimile da quello del giovane ricco – Zaccheo promette a Gesù di dare metà dei suoi beni ai poveri e di restituire quattro volte il dovuto in caso di frode, e di lui si dice che abbia ricevuto la salvezza (v. 9). La situazione di Zaccheo era diversa da quella del giovane? Dopotutto la promessa di Zaccheo di restituire quattro volte il maltolto poteva forse implicare una totale rinuncia dei suoi beni (cfr. 14:33), qualora l'avesse messa in pratica.

PANORAMICA SULL'INCONTRO DI GESÙ CON IL GIOVANE RICCO

I tre Vangeli sinottici presentano delle piccolissime differenze nel riportare l'incontro tra il giovane ricco⁸ e Gesù, ma lo svolgimento dei fatti è lo stesso. Un uomo ricco chiese a Gesù⁹ come potesse ottenere la vita eterna. Evidentemente il giovane pensava che fosse necessario fare (*poieō*) qualcosa per avere la garanzia di risuscitare insieme ai giusti alla fine dei tempi (*cfr.* Da 12:2; Sir. 48:11; Mt 25:46).¹⁰ Questo è confermato dalla domanda del giovane su cosa «di buono» fosse necessario (Mt 19:16) fare per avere la vita eterna. Notando l'uso da parte del giovane ricco del termine «buono» e forse la presenza di motivazioni sottintese (*cfr.* Gv 2:5), Gesù chiese: «Perché mi interroghi intorno a ciò che è buono?» (Mt 19:17).¹¹ Gesù affermò che solo Dio è buono (Mr 10:18; Lu 18:19).¹²

Dopo aver puntualizzato che solo Dio è il vero *standard* della bontà, Gesù rispose alla domanda dell'uomo sulla vita

⁸ Soltanto Matteo 19:20 indica quest'uomo come giovane (*neaniskos*) e soltanto Luca 18:18 dice che era un capo (*archōn*). Tutti e tre i Vangeli affermano che l'uomo era ricco; Matteo 19:22 e Marco 10:22 usano i termini *ktēmati* e *polla*; Luca usa, invece, *plousios sphodra*

⁹ Il giovane ricco si è rivolto a Gesù chiamandolo «maestro buono» (Mr 10:17; Lu 18:18); in Matteo 19:16 troviamo solo «maestro».

¹⁰ *B. Berakot* 28b parla di «vita nel mondo futuro», mentre *b. Sota* 7b parla di ereditare «il mondo a venire»; si veda anche *m. Abot* 2.7 «vita eterna»; e 4.16 e 5.19: «il mondo a venire» (Walter Bauer, William F. Arndt e F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3° ed., rev. Frederick W. Danker, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 425).

¹¹ Dato che il giovane ricco, in Marco e Luca, si era rivolto a Gesù definendolo «buono», Gesù gli chiese perché lo avesse definito in questo modo (Mr 10:18; Lu 18:19).

¹² Marco 10:18 e Luca 18:19 riportano entrambi *oudeis agathos ei mē ho theos*. In Matteo 19:17 troviamo invece *eis estin ho agathos*.

eterna. «Ma se vuoi entrare nella vita,¹³ osserva i comandamenti» (Mt 19:17).¹⁴ Gesù elencò i comandamenti che aveva in mente recitando a memoria quelli riportati nella seconda tavola del decalogo relativi ai rapporti tra le persone, senza però includere fra questi il comandamento del desiderare le cose, le persone, i beni altrui (vv. 18-19; Mr 10:19, Lu 18:20; *cfr.* Es 20:12-16; De. 5:16-20).¹⁵

Il giovane ricco rispose con enfasi: «Tutte queste cose (*panta tauta*) le ho osservate» (Mt 19:20; Mr 10:20; Lu 18:21). Marco e Luca aggiungono «fin dalla mia gioventù», indicando così l'estensione temporale di questa obbedienza. Ma sebbene la sua obbedienza fosse buona, non lo era a sufficienza. Gli mancava ancora qualcosa (Mr 10:21; Lu 18:22; *cfr.* Mt 19:21).¹⁶ Probabilmente ciò che il giovane credeva che gli mancasse (si veda in Matteo) e che Gesù sapeva che gli mancava (si veda in Marco e Luca) riguarda l'unica cosa necessaria per avere la

¹³ Per l'uso del termine «vita» in Matteo si vedano 7:14 e 18:8-9.

¹⁴ Marco 10:19 e Luca 18:20 sono meno diretti: «Tu conosci i comandamenti».

¹⁵ Ci sono delle differenze nell'ordine in cui vengono riportati i comandamenti tra ognuno degli evangelisti come anche tra questi e l'Antico Testamento. L'ordine di Matteo è: omicidio, adulterio, furto, falsa testimonianza, genitori; egli aggiunge il comandamento dell'amore (sei comandamenti). Marco elenca nello stesso ordine di Matteo ma aggiunge «non frodare nessuno» tra la falsa testimonianza e l'onorare i genitori (sei comandamenti). Luca elenca: adulterio, omicidio, furto, falsa testimonianza, onorare i genitori (cinque comandamenti). Tutti e tre i Vangeli si allontanano dall'ordine che ritroviamo in Esodo e in Deuteronomio, la cui seconda tavola inizia in entrambi i libri con padre e madre, omicidio, adulterio, furto, falsa testimonianza e *concupiscenza*. Matteo e Marco hanno aggiunto il comandamento dell'amore e il «non frodare».

¹⁶ In Matteo 19:20 il giovane chiede: «Che mi manca ancora?» (*ti eti hyterō*), mentre in Marco e Luca Gesù afferma che al giovane mancava ancora qualcosa (Mr 10:21, *hen se hytereî*; Luca 18:22, *eti hen soi leipei*).

vita eterna.¹⁷ Sembra essere questo il significato della risposta di Gesù in Matteo 19:21: «Se vuoi essere perfetto» (*eis theis teleios einai*).

Gesù spiegò cosa fosse ciò che mancava al giovane ricco. Se questi voleva ricevere la vera ricchezza, cioè «un tesoro nel cielo»¹⁸, doveva vendere tutto ciò che aveva e darne il ricavato ai poveri. Gesù lo invitò quindi a seguirLo (Mt 19:21; Mr 10:21; Lu 18:22). Tuttavia, il giovane si ritrovò incapace di fare quell'unica cosa che ancora gli mancava, e così se ne andò via rattristato. La spiegazione (*gar*) della tristezza dell'uomo è evidente: egli era molto ricco (Lu 18:23; *cfr.* Mt 19:22; Mr 10:22).

¹⁷ Walter W. Wessel, *Mark*, in *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 8, Grand Rapids, Zondervan, 1984, p. 715. Si vedano anche Warren Carter, *Matthew and the Margins: a Socio-Political and Religious Reading*, Journal for the Study of the New Testament Supplement, Sheffield, Sheffield Academic, 2000, p. 389 e D. A. Carson, *Matthew*, in *The Expositor's Bible Commentary*, 8:423.

¹⁸ Alcuni interpretano «un tesoro nel cielo» come qualcosa di diverso dalla vita eterna (ad es. Govett suggerisce che possa trattarsi dei premi in cielo [*Entrance into the Kingdom*, p. 131]). Esistono tuttavia buoni motivi per interpretare questa frase come sinonimo della «vita eterna» (Robert H. Stein, *Luke*, New American Commentary, Nashville, Broadman, 1992, p. 458; e Craig L. Blomberg, *Matthew*, New American Commentary, Nashville, Broadman, 1992, p. 298). Altrove l'insegnamento di Gesù su questa frase punta ad una continuità tra la vita attuale e quella a venire (*cfr.* Darrell L. Bock, *Luke 9:51-24:53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker, 1996, pp. 1167, 1481). Il tesoro nel cielo è il risultato delle opere amorevoli che si compiono ora sulla terra (Lu 12:33; *cfr.* Mt 6:19-21). Il punto è che ci sono benedizioni imperiture associate alla vita eterna (*cfr.* Darrell L. Bock, *Luke 9:51-24:53*, pp. 1167, 1481). Per questo Gesù paragonò il regno dei cieli ad un «tesoro nascosto in un campo», che quando viene trovato vale più di tutti i beni che una persona possiede (Mt 13:44). Questo suggerisce che il regno dei cieli sia di valore inestimabile. Perciò, quando Gesù promise a quest'uomo un «tesoro nel cielo», stava sottolineando la qualità della vita eterna. Nella parabola l'uomo, avendo riconosciuto il valore del regno, andò e vendette tutti i suoi averi.

MARCO 16:15-20: IL PIENO VANGELO

di Rinaldo Diprose

INTRODUZIONE

Il mandato missionario contenuto in Marco 16:15-16 viene letto e commentato molto di frequente allo scopo di promuovere la missione cristiana nel mondo. A differenza delle istruzioni di Gesù riportate in Matteo 28:18-20 e in Atti 1:8, nel brano di Marco il mandato missionario è seguito da una descrizione dei «segni che accompagneranno coloro che avranno creduto» (vv. 17-18). Questo accostamento fa sì che ci si chieda se si debba sottintendere qui anche un *mandato* ad operare delle guarigioni, come il mandato a predicare nel versetto 15 e, di conseguenza, se il pieno vangelo vada inteso come comprensivo della guarigione del corpo. A questo proposito Adolf von Harnack scriveva oltre un secolo fa: «L'influenza e il futuro della chiesa dipendono dalla cura prestata a coloro che soffrono spiritualmente e fisicamente... Questo è senza dubbio il significato del vangelo del Salvatore e della salvezza. La Chiesa Primitiva l'ha compreso in tal modo e l'unica possibilità che ha la Chiesa Vecchia per rimanere giovane e la Chiesa Giovane per rimanere quella di sempre è di ritenere e conservare questa comprensione del vangelo nella sua pienezza».¹ Christoffer Grundmann, commentando questa dichiarazione di Harnack, trova in Marco 16:20 «il mandato biblico riguardante la guarigione e la

¹ Adolf von Harnack, "Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte", *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 8, n. 4 (1892): 147, citato da Christoffer H. Grundmann, "Mission and Healing in Historical Perspective", *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 32, n. 4, p. 185.

sua importanza, nei primi tempi della chiesa, per la diffusione della buona notizia della salvezza per tutti». In Marco 16:20 l'evangelista documenta sia l'ubbidienza degli apostoli al mandato missionario contenuto nei versetti 15-16 sia l'adempimento della promessa contenuta nei versetti 17-18.²

Prima di addentrarci ulteriormente nel rapporto fra vangelo e segni, ci soffermeremo sulla questione testuale dalla cui risoluzione dipende l'autorevolezza del brano stesso. Inoltre noteremo, in via preliminare, l'enfasi posta dal Movimento che si occupa della crescita della chiesa «sui segni e prodigi» come elemento inscindibile della missione cristiana.

IL REBUS DELLA QUESTIONE TESTUALE DI MARCO 16:9-20

Quasi ogni edizione della Bibbia porta una nota informativa sulla chiusa piuttosto lunga del Vangelo di Marco, informando il lettore che i versetti 9-20 mancano in alcuni manoscritti greci antichi. Fra i testi in cui questi versetti mancano ci sono i due manoscritti greci più antichi che conservano il resto del Vangelo.³ Altri manoscritti, pur contenendo il brano in questione, portano una nota oppure dei segni per indicare che, secondo il copista, si tratta di un'aggiunta al testo del Vangelo di Marco.⁴

Una edizione della Bibbia in inglese porta una nota che riassume bene la questione: «Il dubbio che questi versetti

² Grundmann, *ibid.*

³ Tra i codici in cui manca Marco 16:9-20 ci sono il *Sinaiticus* e il *Vaticanus* che risalgono all'inizio del IV secolo d.C.

⁴ Si veda Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, London/New York, United Bible Societies, 1971, pp. 122-126.

appartengano al Vangelo di Marco è molto serio. Essi mancano in alcuni manoscritti originali ed evidenziano alcune peculiarità lessicali, stilistiche e teologiche che non trovano corrispondenza nel resto del Vangelo. È probabile che questo Vangelo terminasse con 16:8, oppure che l'ultima parte sia andata persa».⁵

Per quanto concerne il cambiamento di stile, Metzger sottolinea sia le novità lessicali presenti in questi versetti sia il nesso piuttosto forzato fra il versetto 8 e il versetto 9, sia dal punto di vista grammaticale sia a motivo dell'introduzione di un nuovo soggetto (Cristo) sottinteso con il verbo *anastas* («essendo risuscitato», v. 9).⁶ A favore dell'ipotesi che l'ultima parte del testo originale sia andata persa e che qualcuno abbia messo mano a riscriverla, senza badare a questioni di stile, è l'esistenza di un'altra conclusione, meno soddisfacente di quella che appare in parentesi nella maggior parte delle edizioni della Bibbia.⁷

Alcuni studiosi contemporanei ritengono che il nostro brano sia un esempio di «espansioni della tradizione biblica».⁸ Secondo Corina Combet-Galland in realtà il brano 16:1-8 costituirebbe una conclusione più consona al resto del Vangelo, mentre la chiusa lunga rappresenterebbe un tentativo di leggere Marco alla luce della missione cristiana. Secondo questa idea, i versetti 9-20 servirebbero a delineare il tragitto

⁵ *The NIV Study Bible: New International Version*, a cura di Kenneth Barker, Donald Burdick, John Stek, Walter Wessel e Ronald Youngblood, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1985, p. 1530.

⁶ Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, p. 125.

⁷ L'aggiunta più breve, che funge da chiusa, appare in diversi manoscritti in lingua etiope, Metzger, *ibid.*, pp. 123-124.

⁸ Stanley E. Porter e Kent D. Clarke, "What is Exegesis? An Analysis of Various Definitions", in *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, a cura di Stanley E. Porter, Leiden, Brill Academic, 2002, p. 13.

dal silenzio che circonda il sepolcro alla diffusione del messaggio del vangelo nel mondo, e dalla paura che incuteva il sepolcro stesso ai segni che fanno superare tale paura.⁹ Quindi si tratterebbe di «un documento della missione cristiana nel contesto ellenistico» risalente «ad oltre la metà del II secolo».¹⁰

All'estremo opposto, John Burgon sostiene che la «chiusa lunga» di Marco (16:9-20) appartenga alla forma originaria del Vangelo. La sua tesi si fonda sul presunto carattere originale del cosiddetto «Testo Occidentale» di cui il Codice *Beza Catagrigiensis*, che risale al V secolo d.C., è la testimonianza più conosciuta. Burgon documenta, oltre alle numerose versioni antiche della Bibbia che contengono questo brano, ben diciannove testimoni patristici il cui uso del brano presuppongono la sua autenticità.¹¹ Questa non è la sede per approfondire il dibattito sul valore di questa tradizione testuale rispetto a quello rappresentato dai codici *Vaticanus* e *Sinaiticus* a cui si è già fatto riferimento.

Secondo Metzger la spiegazione più probabile è che «il Vangelo abbia perso accidentalmente l'ultimo foglio del papiro, prima di essere trasmesso in molteplici copie».¹² Egli

⁹ Corina Combet-Galland, "Il Vangelo secondo Marco", in *Introduzione al Nuovo Testamento*, a cura di Daniel Marguerat, ed. italiana a cura di Yann Redalié, Torino, Claudiana, 2004, p. 49.

¹⁰ *Ibid.*, citando Steven L. Cox, *A History and Critique of Scholarship concerning the Markan Endings*, Lewiston-Queenston, Mellen Press, 1993.

¹¹ John Burgon, *The Last Twelve Verses of Mark*, Grand Rapids, MI., Associated Publishers & Authors Inc., s.d., pp. 97-193.

¹² Metzger, *A Textual Commentary*, p. 126. Anche R. Alan Cole (*Il Vangelo Secondo Marco*, Commentari al Nuovo Testamento a cura di Leon Morris, Roma, Edizioni GBU, 1998, p. 434) sembra sostenere questa ipotesi, anche se ritiene possibile che la chiusa lunga sia «un tentativo, conosciuto almeno dal

sostiene la posizione che attribuisce a Marco il contenuto della chiusa lunga del Vangelo che porta il suo nome. È significativo che Taziano, intorno alla metà del II secolo, abbia scelto di utilizzare questo brano come parte del suo testo unificato del quadriVangelo.¹³ Apparirebbe improbabile la sua decisione di includere un brano che non rappresentasse fedelmente il contenuto del Vangelo di Marco nella sua forma originale, visto che egli ha dovuto lasciare fuori dal *Diatessaron* grandi tratti del quadriVangelo. Ha ancora maggior peso il fatto che Ireneo riconosca il brano in questione come parte integrante del Vangelo di Marco nella sua opera *Contro le eresie* scritta intorno al 180 d.C. Egli scrive: «Alla fine del Vangelo, Marco dice ancora: “Il Signore Gesù, finito che ebbe di parlare loro, fu assunto in cielo e siede alla destra di Dio” (Mr 16:19) confermando così il detto profetico: “Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra finché ponga i nemici a sgabello dei tuoi piedi” (Sl 109:1)».¹⁴ Se Ireneo, convinto sostenitore com'era degli scritti autentici del Nuovo Testamento contro quelli non autentici e del vero vangelo contro il falso vangelo gnostico, considera questo brano parte integrante del Vangelo di Marco,¹⁵ sembra azzardato negare che il suo contenuto riproponga quella che era la chiusa originale del libro.

Anche l'evidenza interna al Vangelo stesso sostiene la sostanziale autenticità del brano. Infatti, così come è possibile scorgere nei versetti 1-8 del capitolo 16 dei rimandi a temi

tempo di Ireneo, di completare un Vangelo la cui conclusione originale era ritenuta inadeguata» (*ibid.*, p. 429).

¹³ L'opera di Taziano è conosciuta con il nome di *Diatessaron*.

¹⁴ Ireneo, *Contro le eresie*, Libro III, 10, 6, S. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, a cura di P. Vittorino Dellagiacoma Comboniano, 2 voll., seconda ed. Siena, Cantagalli, 1968, I:260.

¹⁵ Anche nel Libro II, 20, 5, pare che Ireneo alluda alle parole di Marco 16:17-18.

IL VANGELO DI GIOVANNI E LO GNOSTICISMO

di Christopher Zito

INTRODUZIONE

Chiunque abbia studiato la storia dell'interpretazione del Nuovo Testamento sarà entrato in contatto con l'antico Movimento conosciuto come lo gnosticismo. L'importanza dello gnosticismo per gli studi del Nuovo Testamento in generale e per gli studi dei Vangeli in particolare non si può ridurre ad una pura curiosità storica. Infatti, gli insegnamenti gnostici erano in competizione con la dottrina apostolica cristiana nel mondo antico e stanno ritornando sulla scena odierna, riproponendosi sia a livello accademico sia a livello popolare.¹

DEFINIZIONE

Il termine «gnostico» si può intendere in tre modi. Nel senso più stretto, è il nome che si è attribuito una setta cristiana, i *gnōstikoi* (o «gnostici»), i quali sono stati condannati come eretici a cominciare dalla metà del II secolo.

¹ Alcuni esempi di temi gnostici a livello popolare sono i libri di Dan Brown, come ad esempio *Il codice Da Vinci*; alcuni libri di Philip K. Dick, l'autore di *Blade Runner*; l'albo a fumetti del mondo Marvel che è strapieno di temi gnostici, come anche i fumetti di Alan Moore, convertitosi allo gnosticismo alla fine degli anni '90, le cui opere comprendono *V per Vendetta* e *il Watchmen*. Anche i film come *Guerre stellari* e *Hellboy I e II*, *Il Truman Show*, *L'Isola* e le serie televisive come *Stargate SG1*, *Pleasantville*, e *Dr Who* trattano tutti temi gnostici.

Storicamente parlando, non c'è alcun dubbio quanto all'esistenza di questo gruppo. Infatti ci sono diversi documenti tuttora esistenti scritti sia dai membri della setta stessa sia dai loro antagonisti «ortodossi». Il riferimento più antico agli *gnōstikoi* in nostro possesso risale alla penna del grande Padre della Chiesa Ireneo, il quale ha scritto contro lo gnosticismo valentiniano nella seconda metà del II secolo.² Un altro modo d'intendere lo gnosticismo è quello di un mito in evoluzione, non-cristiano, sorto dal giudaismo ellenistico. In un dato momento, un ramo di questo *proto*-gnosticismo ha abbracciato il Cristianesimo nascente e si è trasformato negli *gnōstikoi* del II secolo. La validità di questa ricostruzione storica viene tuttora dibattuta tra gli studiosi.³ Nel terzo senso e quello più ampio, il termine «gnostico» fa riferimento alla presenza di un corpo comune di idee, credenze e termini religiosi inerenti alle questioni della condizione decaduta dell'umanità e della via della salvezza.⁴

² Per un'introduzione informativa a questa forma di gnosticismo, si veda Bentley Layton a cura di, *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*, trad. Bentley Layton, prima ed., Garden City, NY, Doubleday, 1987, pp. 5-22.

³ Per una difesa di questo modo di vedere, si veda George W. MacRae, "Nag Hammadi and the New Testament," in *Studies in New Testament and Gnosticism*, a cura di Daniel J. Harrington, George W. MacRae e Stanley B. Marrow, Wilmington, DE, M.Glazier, 1987, pp. 165-183.

⁴ Per gli gnostici, le essenze o le «anime» delle persone derivano originariamente dal reame divino, ma sono decadute dal loro stato perfetto attraverso i vari livelli materiali del creato, fino al punto di venire intrappolate nei corpi fatti di materia. Esiste però una salvezza personale da questa «incarcerazione». Questa salvezza si ottiene per mezzo dell'acquisizione della giusta conoscenza (*gnosi*) di ciò che è la vera natura spirituale della persona, e del processo tramite il quale l'anima umana evade dalla sua prigionia terrena allo scopo di tornare al suo stato perfetto. È per la conoscenza di questa verità, quindi, che l'anima ascende verso le sfere celesti

Per mantenere un certo ordine in questo campo piuttosto confusionario, mi servirò di tre serie diverse di termini. Primo, mi servirò dei termini «proto-gnostico» e «proto-gnosticismo» per riferirmi al cosiddetto Movimento gnostico del I secolo. Secondo, per riferirmi alla setta cristiana del II secolo, storicamente verificabile, userò i termini *gnōstikoi* e «gnosticismo settario». Terzo, per riferirmi all'atmosfera generale religiosa, mi servirò del termine «gnostico» senza qualificarlo, e del sostantivo «gnosi».

PREMESSA

Nonostante il problema delle definizioni, gli studiosi moderni hanno usato talvolta il Vangelo di Giovanni nel contesto gnostico come una specie di lente interpretativa per accrescere la nostra comprensione della gnosi, sia riguardo alla sua storia sia riguardo al suo contenuto.⁵ Questo tipo di progetto si è sviluppato in massima parte sulla scoperta e sulle successive traduzioni dei codici di *Nag Hammadi*,⁶ alcuni dei quali hanno in comune con Giovanni delle caratteristiche stilistiche, linguistiche e tematiche significative.

finché non giunge di nuovo alla deità da dove è pervenuta. Si veda, David A. deSilva, *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods and Ministry Formation*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2004, p. 92.

⁵ Si veda, ad esempio, Judith Lieu, "Gnosticism and the Gospel of John," *Expository Times* 90, n. 8 (maggio 1979): 234.

⁶ I codici *Nag Hammadi* sono una collezione di cinquantadue testi religiosi e filosofici di carattere gnostico scritti su dodici rotoli e scoperti nel 1945 a *Nag Hammadi* nell'alto Egitto. Scritti nella lingua copta parlata dai cristiani egiziani, si crede che i testi siano stati tradotti dal greco. Il testo più famoso della collezione è senz'altro il *Vangelo di Tommaso*, del quale *Nag Hammadi* contiene l'unica versione completa.

Che Giovanni abbia scritto dopo la stesura dei Vangeli sinottici,⁷ negli anni in cui lo gnosticismo settario ebbe il suo inizio, rende il Quarto Vangelo cronologicamente significativo nell'aiutarci a comprendere il rapporto tra il cristianesimo apostolico e la gnosi.⁸ La mia ipotesi per il nostro articolo è che *il Vangelo di Giovanni sia un saggio apologetico mirato a colmare il divario tra la testimonianza apostolica dei Sinottici ed alcune tematiche della gnosi del I secolo.*

METODOLOGIA

Per dimostrare quanto affermato nella *premessa*, seguirò l'assioma matematico che stabilisce che la distanza più breve tra due punti è una linea retta. La linea che vorrei esaminare *attraversa* il Vangelo di Giovanni e quindi occorrono due punti fissi, da una parte e dall'altra. Ad un'estremità pongo l'ortodossia *pre-Giovanni* come rappresentata dai Vangeli sinottici.⁹ All'altra estremità pongo lo gnosticismo settario

⁷ Concordo con la maggior parte degli studiosi nel pensare che il Vangelo di Giovanni circolasse nella sua stesura finale tra gli anni 85 – 95 d.C. Leon Morris, pur non insistendo su una datazione anteriore del Vangelo di Giovanni, crede che le evidenze indichino una data pre-70 d.C. Si veda, Leon Morris, *The Gospel According to John*, ed. riv., The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1995, p. 29.

⁸ Il Vangelo di Giovanni appare ancora più significativo in questo senso se accettiamo il punto di vista di D. A. Carson secondo il quale lo gnosticismo settario fosse *già* radicato alla fine del I secolo. D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Leicester, England, Inter-Varsity Press, 1991, pp. 32-33.

⁹ La scelta di limitare l'ortodossia pre-Giovanni esclusivamente ai Sinottici chiaramente non fa onore alla piena testimonianza dell'ortodossia d'allora. Nonostante ciò, credo che sia una limitazione utile per lo studio attuale, in quanto che, insieme a Giovanni, i Sinottici fanno parte di «un gruppo o di un

post-Giovanni come rappresentato principalmente dalla scuola valentiniana.¹⁰ Per essere ancora più specifico, esaminerò brevemente il rapporto fra quattro temi comuni ai Vangeli sinottici, al Vangelo di Giovanni e agli scritti della scuola gnostica valentiniana. Usando questo metodo comparativo, riuscirò a differenziare le «tensioni» che esistono fra i Sinottici, Giovanni e lo gnosticismo settario, per poi proporre una eventuale soluzione. Così facendo, mi servirò dei dati interni di queste fonti per verificare la mia ipotesi.

Servirsi dei temi in comune nello studio del rapporto fra il Vangelo di Giovanni e lo gnosticismo non è un approccio del tutto nuovo. Già negli anni '60, R. McL. Wilson si era preoccupato di fissare il dibattito odierno nei termini dell'uso di una terminologia simile tra Giovanni e lo gnosticismo:

In breve, dobbiamo chiederci se la terminologia gnostica di Giovanni sia gnostica solo nel senso descrittivo, nel qual caso gli gnostici degli anni successivi forse hanno adottato il linguaggio giovanneo; o se questo implica una derivazione, o nel senso che Giovanni stia combattendo lo gnosticismo incipiente dei suoi antagonisti con le loro proprie armi o in modo più generale, e più vagamente, che egli si stia servendo del linguaggio del suo tempo, un linguaggio segnato dalle tendenze caratterizzate, in senso lato, come gnosi. E inoltre, dobbiamo considerare se Giovanni usi una terminologia che sia in effetti gnostica, o se essa

sottogruppo unico nella storia letteraria della chiesa antica». L. W. Hurtado, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, s.v. "Gospel", a cura di Joel G. Green, Scot McKnight & I. Howard Marshall [CD-ROM], Downer's Grove, IL, IVP, 1998.

¹⁰ Mi limito a questa sola scuola per non addentrarmi in una marea di scuole gnostiche più lontane dall'ortodossia, o non-cristiane, in vigore nei primi secoli della chiesa.

diventi tale solo in un contesto strettamente gnostico.¹¹

In senso ampio, il mio piano d'azione si può visualizzare come segue:

Sinottici (pre -Giovanni) $\Rightarrow$ Vangelo di Giovanni $\Leftrightarrow$ Proto Gnosticismo (post-Giovanni)

Tavola 1: Metodologia

In questa semplice rappresentazione grafica, il Quarto Vangelo si pone tra l'ortodossia pre-Giovanni e l'eterodossia proto-gnostica. Con la freccia a senso unico dai Sinottici al Vangelo di Giovanni, intendo mostrare che Giovanni accetta come ortodossa la visione sinottica della fede cristiana. Le frecce a doppio senso tra il Vangelo di Giovanni e il proto-gnosticismo mostrano che Giovanni prende le tematiche teologiche valide della gnosi del suo tempo e le restituisce completamente *apostolicizzate*.¹²

¹¹ Robert McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, Blackwell, 1968, p. 48.

¹² Vale la pena notare a questo punto in che modo la mia posizione si differenzia dal modo di pensare antico di Ireneo. Questi sosteneva che Giovanni avesse scritto il suo Vangelo per *confutare* le argomentazioni docetiche e dualistiche di Cerinto. Io, invece, sostengo che Giovanni *appoggiasse* la gnosi del suo tempo in modo da rendere conto della speranza che era in lui (si veda 1 P 3:15). Infatti, potrebbe darsi che Giovanni avesse scritto il suo Vangelo come tentativo di sostenere allo stesso momento sia l'alta cristologia degli gnostici sia la bassa cristologia giudaica.

I DUE «AMORI» DI GIOVANNI 21:15-17

di Pietro Ciavarella¹

INTRODUZIONE

Sono cresciuto andando a messa ed ascoltando le omelie. Ma mai mi ricordo di aver sentito menzionare in un'omelia una parola greca, tantomeno ebraica o aramaica. Poi mi sono convertito personalmente a Gesù Cristo e ho cominciato ad ascoltare predicatori evangelici sia in chiesa sia alla radio. Da quel momento ho sentito spesso fare riferimento al «greco» o a volte anche all'«ebraico». Questa nuova enfasi sulle lingue bibliche ha fatto nascere in me una sete di conoscenza per le lingue originali delle Scritture che mi ha portato a studiare le tre lingue bibliche nominate sopra nonché a diventare poi docente di greco biblico.

Ma prima ancora di diventare docente, mi ero già accorto di qualcosa di interessante, ossia: i commenti di tanti predicatori alle lingue originali potevano essere classificati in tre modi. (1) Alcuni erano *utili*; (2) altri erano *gratuiti*, come se qualcuno dandoci un bicchiere d'acqua ci dicesse: «Sai, in inglese questa si chiama *water*»; mentre (3) altri commenti erano addirittura *fuorvianti*. In questo articolo vorrei trattare qualche principio esegetico (parola tecnica per «la spiegazione di un testo biblico»), prendendo come esempio uno di questi commenti fuorvianti. Ho scelto come esempio un brano su cui spesso si predica e su cui hanno scritto anche tanti commentatori.

¹ Pietro Ciavarella è docente di greco e di storia presso l'Istituto Villa Aurora, Firenze.

GIOVANNI 21: 15-17

Mi ricordo come se fosse ieri quando un fratello più anziano nella fede spiegava lo scambio di battute tra Gesù e Pietro in Giovanni 21:15-17 sulla base della distinzione tra i due vocaboli greci resi con «amare», usati in quel brano, ossia *agapaō* e *phileō*. Ma egli non è l'unico ad aver fatto così. Tanti predicatori e commentatori commentano la presenza di questi due vocaboli per l'amore come una chiave di interpretazione per comprendere rettamente lo scambio di battute tra Gesù e Pietro. Ma l'uso di due verbi diversi è davvero significativo in questo brano?

Se guardiamo qualche traduzione italiana di questi verbi in Giovanni capitolo 21, la risposta data dai traduttori è: No! Non c'è nessuna distinzione qui degna di essere registrata nella traduzione di questo brano. Infatti le seguenti quattro traduzioni, rendono i due verbi indifferently con l'italiano «amare»: la Diodati, la Nuova Diodati, la CEI (Conferenza Episcopale Italiana) e la Riveduta. Vi è comunque una traduzione, la Nuova Riveduta, che invece traduce in modo differente i due vocaboli (mi sono limitato a prendere in considerazione queste cinque traduzioni). Ecco il testo della Nuova Riveduta:

15 *Quand'ebbero fatto colazione,*

Gesù disse a Simon Pietro: «Simone di Giovanni, mi ami [agapaō] più di questi?»

Egli rispose: «Sì, Signore, tu sai che ti voglio bene [phileō].»

Gesù gli disse: «Pasci i miei agnelli».

16 *Gli disse di nuovo, una seconda volta: «Simone di Giovanni, mi ami [agapaō]?»*

Egli rispose: «Sì, Signore; tu sai che ti voglio bene [phileō].»

Gesù gli disse: «Pastura le mie pecore».

17 *Gli disse la terza volta: «Simone di Giovanni, mi vuoi bene [phileō?].»*

Pietro fu rattristato che egli avesse detto la terza volta: «Mi vuoi bene [phileō]?»

E gli rispose: «Signore, tu sai ogni cosa; tu conosci che ti voglio bene [phileō].»

Gesù gli disse: «Pasci le mie pecore.

Come è chiaro la Nuova Riveduta traduce *agapaō* «amare», e *phileō* «voler bene». Qualcuno potrebbe pensare che la Nuova Riveduta, operando questa distinzione, ci abbia fatto un piacere. Dopotutto questa traduzione rende palese, per quelli che non leggono il Nuovo Testamento in greco, il fatto che nell'originale di questo testo ci siano in effetti due vocaboli distinti per «amare». Ma è proprio così?

TRE OSSERVAZIONI ESEGETICHE

Premetto che quanto sto per dire non debba essere recepito come una critica generale alla Nuova Riveduta. Infatti questa è la traduzione che in genere io preferisco, che uso quando leggo la Bibbia ai miei figli e dalla quale pure predico. Ma in Giovanni 21:15-17, ahimé, è probabile che sarebbe stato meglio tradurre questi due verbi greci pur differenti con il solito «amare». Perché? Vale a dire, se Giovanni ha usato due verbi differenti, perché non sembra giusto riprodurre questo fatto linguistico con due parole italiane differenti? La risposta sta in due osservazioni sullo stile di Giovanni e in un'osservazione filologica a proposito delle rispettive sfumature dei vocaboli in questione.

(1) Anzitutto Giovanni usa sia *agapaō* (3:35) sia *phileō* (5:20) per parlare dell'amore del Padre per il Figlio. Questo ci fa

capire in modo molto chiaro che Giovanni adopera questi due vocaboli, pur distinti, come sinonimi.

(2) Questa osservazione ci porta a domandarci se Giovanni abbia una predilezione per questo modo di fare. Vale a dire, a Giovanni piace usare i sinonimi? La risposta è: Sì! Infatti proprio in Giovanni 21:15-17, oltre ad usare due parole per «amore», Giovanni usa anche due parole per «pecora» (*arnia* e *probata*) e due per «pascolare» (*boske* e *poimaine*). Fa parte del modo di scrivere di Giovanni variare il discorso utilizzando dei sinonimi.

(3) Ma c'è ancora un'altra osservazione da fare, qualcosa in merito alle rispettive sfumature date a questi vocaboli dai commentatori. Qual è la sfumatura particolare di ognuno? Sono state date più risposte, perfino risposte contraddittorie. Questo fatto sta alla base di un commento di un grande filologo del greco biblico, nel suo commentario su Giovanni.² Il commento viene fatto in riferimento alle opinioni di altri due studiosi. Bruce scrive: «Quando due così rispettati studiosi del greco... attribuiscono un significato così differente a questi sinonimi, è lecito domandarsi se Giovanni volle che ci si accorgesse di una tale distinzione».³

Ricapitolando: Giovanni usa i due vocaboli come sinonimi; usare i sinonimi è un modo di fare che si constata anche altrove in Giovanni; chi cerca comunque di spiegare la distinzione dei due vocaboli in questo passo, non lo fa in modo tanto convincente. In conclusione, in questo brano va benissimo tradurre *agapaō* e *phileō* con l'italiano «amare» e la

² F.F. Bruce, *The Gospel of John. Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1983.

³ *Ibid.*, p. 405.

nostra spiegazione del testo non dovrebbe far leva su un'eventuale distinzione tra i due verbi in questione.

Per cui, paradossalmente nel caso di questo brano, chi sa un po' di greco o chi non sapendo il greco si serve di un interlineare, può inavvertitamente predicare in modo *fuorviante*. In altri termini, qui l'avere *un po'* di conoscenza (come dico ai miei studenti del primo anno di greco) può essere pericoloso!

CINQUE PRINCIPI PER INTERPRETARE E PREDICARE MEGLIO LA PAROLA DI DIO

Quali altre osservazioni possiamo fare qui per aiutarci a migliorare la nostra interpretazione e predicazione della Parola di Dio? Me ne vengono in mente almeno cinque.

1. Dobbiamo usare in modo prudente i libri sulle scienze bibliche. La Bibbia è ispirata, i libri di consultazione, no. Più studiamo, più saremo in grado di individuare i libri più utili, e più saremo in grado, comunque, di usare «criticamente» qualsiasi sussidio che tratta le scienze bibliche. Il principio è: leggere di più, approfondire di più.
2. Sia gli studiosi sia i credenti più umili sono capaci di commettere «errori esegetici». Ma fortunatamente ci sono libri utili che ci aiutano a sbagliare sempre di meno.⁴
3. Per chi sa il greco, non basta una conoscenza «meccanica» della lingua (come per qualsiasi altra

⁴ Un ottimo esempio è il libro di D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, seconda ed. ingl., 1996, di prossima pubblicazione in italiano (Chieti, Edizioni GBU). Infatti i miei commenti su Giovanni 21:15-17 non sono altro che una sintesi di quanto Carson scrive in merito a questo brano (ed. ingl. pp. 31-33 e 50-53).

lingua). Qui ritorno al commento che faccio ai miei studenti esordienti di greco. Un po' di conoscenza ci può rendere pericolosi. Vediamo questo nelle discussioni dei Testimoni di Geova in merito all'assenza dell'articolo nel testo greco di Giovanni 1:1 che si basa su una comprensione meccanica e limitata del greco. Infatti si impara meccanicamente l'articolo determinativo nelle prime lezioni di un corso di greco. Ma bisogna studiare molti altri principi ed esempi per apprendere il modo in cui l'articolo viene usato in greco, che non è sempre uguale al modo in cui si usa l'articolo in italiano.

4. Impariamo sì le lingue originali della Bibbia e studiamo la Bibbia nell'originale. Ma poi dal pulpito e nel nostro insegnamento, parliamo l'italiano. Ogni tanto un riferimento all'originale può essere utile, ma spesso può essere gratuito o addirittura fuorviante. Il mio insegnante di Egesi, che tra l'altro è uno studioso a livello mondiale del greco biblico, ha detto a noi studenti: «Studiate il greco in preparazione dei vostri sermoni. Ma non ne fate menzione quando predicate. Anzi, se vengo a sapere che parlate "del greco" nei vostri sermoni, verrò a cercarvi per rimproverarvi!» Purtroppo si constata che spesso sono proprio quelli che sanno poco delle lingue bibliche che in pubblico ne parlano molto.
5. Non vogliamo assolutamente trasmettere a coloro che non conoscono le lingue bibliche il concetto che, dato che non le conoscono, essi non siano in grado di capire la Parola di Dio. Questo è un altro motivo per cui dovremmo nel nostro insegnamento usare grande ritegno nel parlare del greco, dell'ebraico o dell'aramaico. A volte potrà risultare utile fare qualche riferimento in merito, spesso no. A questo riguardo dobbiamo

ricordarci il motivo per cui noi credenti studiamo le lingue originali: per conoscere più a fondo la Parola di Dio, per poterla poi comunicare più fedelmente agli altri. *Conoscere per comunicare* è il nostro obiettivo, non conoscere per far colpo sul nostro uditorio o per tenere lezioni di greco dal pulpito.

MEMORIA IN FAVORE DELLA LIBERTÀ DEI CULTI¹: ALCUNE NOTE

di Simone Maghenzani

Sono già state piuttosto numerose le presentazioni e le recensioni relative all'importante edizione italiana del *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* di Alexandre Vinet realizzata per le Edizioni dei Gruppi Biblici Universitari da Stefano Molino. Si vedano tra gli altri il contributo di Valerio Bernardi apparso sul *Lunedì Letterario* di ICN-news² e l'articolo di Roberto Cappato per il settimanale *Riforma*³ (entrambi inaspettatamente intitolati *Libera Chiesa in libero Stato*, diversamente dalla dizione plurale della nota affermazione proposta in copertina al volume). Ma numerosi spunti si possono ancora cogliere da questo scritto denso, così come si può fare qualche osservazione sull'interessante apparato predisposto per il testo, tanto per l'*Introduzione* redatta dal curatore quanto per la *Postfazione* realizzata da Mario Miegge.

Non occorre certo tornare a sottolineare come la traduzione della *Memoria* vada a colmare un inspiegabile vuoto editoriale, per un testo che destò grande interesse tra gli ambienti vicini al *Réveil* coinvolti nelle intemperie risorgimentali italiane. Forse, e non è che una ipotesi, la scarsa alfabetizzazione diffusa negli ambienti maggiormente legati a un conseguente

¹ Alexandre Vinet, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, Henry Servier, Paris, 1826; trad. it., *Memoria in favore della libertà dei culti*, Chieti-Roma, Edizioni GBU, 2008.

² Valerio Bernardi, *Libera Chiesa in libero Stato*, in «ICN-news: quotidiano online di informazione», 23/06/2008.

³ Roberto Cappato, *Libera Chiesa in libero Stato*, in «Riforma: settimanale delle chiese evangeliche battiste, metodiste, valdesi», n. XXV, anno XVI, p. 6.

separatismo tra Stato e Chiese ha influito sulla mancanza di una edizione italiana, trattandosi tra l'altro di uno scritto dalla lettura non sempre immediata e in serrato dialogo con la cultura accademica del proprio tempo. In questo senso, benemerito scopo è quello della Collana entro la quale il volume è inserito (*Orizzonti del pensiero cristiano*, diretta da Massimo Rubboli), ovvero il voler proporre al lettore italiano alcuni testi di rilievo e diversa tendenza nella storia del protestantesimo europeo e americano tuttora mancanti nel nostro panorama editoriale.

Tra le varie considerazioni possibili, in questa sede si desidera concentrarsi brevemente su tre aspetti soltanto: in primo luogo si dirà qualcosa sul corposo lavoro di Stefano Molino, in *secundis* si proporranno alcune riflessioni sul tema della coscienza, pezzo forte del volume, per poi concludere sull'evidente nesso presente nell'opera vinetiana tra libertà religiosa e «libertà del cristiano».

La densa e lunga *Introduzione* del Molino, francesista e buon traduttore del testo, potrebbe essere descritta sinteticamente come completa e partigianamente appassionata. Lungi dal voler essere una mera critica, non può sfuggire al lettore come una sensibilità e una conoscenza teologica che il curatore dimostra di avere influiscano nella sua comprensione del Vinet (fatto come sempre giusto e inevitabile), rischiando però talvolta un ingresso troppo diretto nella narrazione e un certo schematismo nell'interpretazione dei contesti ecclesiali e teologici, secondo un binomio liberalismo-risveglio forse un po' stanco nella sua forza esplicativa, e per certi versi riduttivo (almeno nella sua comprensione comune) dinanzi alla lettura delle pagine del pastore di Losanna. Il lavoro si presenta denso di informazioni e spiegazioni, e con molta cura l'autore riporta contesti intellettuali, biografie, la stessa genesi e natura del

volume. Forse si sarebbe potuti essere meno netti in alcune affermazioni: ad esempio quando, a pagina 14, citando Jean-Alphonse Turretini (1671-1737) e la cosiddetta «ortodossia razionale», si giunge a presentarla come «una vera e propria erosione della verità cristiana»⁴; per quanto poca simpatia si possa nutrire per il teologo *éclairé*, si tratta pur sempre di un metro di giudizio teologico più che storico, un parametro in verità probabilmente più necessario. Vengono alla mente pertanto le famose parole di Giorgio Spini, che meritano di essere riportate: «Se teologi e filosofi possono avere di volta in volta le loro buone ragioni per giustificare le più rigorose scomuniche e le più avventurose annessioni, lo storico ha per compito di fare il proprio mestiere il meno peggio che gli sia possibile. E per questo, gli piaccia o meno in sede filosofica o teologica, ha da rammentarsi sempre che la storia della Riforma del secolo XVI non è fatta solo dei Lutero, Zwingli e Calvino, ma altresì dei Socini e magari del Serveto in persona e che, analogamente, nella storia del protestantesimo dei secoli XVII e XVIII non vi sono solo il *Pilgrim's Progress*, la *Passione secondo S. Matteo* od i metodisti, ma altresì il latitudinarismo dei *whigs* e la cocciuta intransigenza dei *tories*, Goffredo Leibniz con la sua filosofia ed il pastore Desaguliers con la sua massoneria, nonché lo stato del Re Sergente, con le sue pochissimo amabili caserme».⁵

L'unico altro rilievo che si potrebbe avanzare al pur pregevolissimo testo del Molino esula dalle competenze di chi scrive, ma ciononostante lo fa ritrovare in qualche modo dubbioso. Descrivendo le qualità intellettuali del Vinet, l'autore dichiara che esse furono «messe al servizio di una

⁴ A. Vinet, *Memoria*, p. 14 (nota 5).

⁵ Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, seconda ed., Torino, Claudiana, 1998, p. 12.

apologetica che tenta di conciliare Vangelo e sfide poste dalla ragione umana».⁶ Non è possibile nascondere qualche perplessità su questa affermazione. Ora è cosa nota che nel dibattito teologico evangelico conservatore del Novecento, grazie alla riflessione di alcune scuole americane anche influenzate da una neo-ortodossia calvinista olandese del XIX secolo (da cui il Vinet appare ben distaccato), tale termine abbia ottenuto nuova voga e si sia fatto cardine di un intero sistema di pensiero, offrendo contenuti e risposte che anche in Italia trovano oggi buona diffusione, ma che furono presumibilmente distanti dal quadro della comprensione biblica posseduto da Alexandre Vinet, di cui pure lo stesso Molino ricorda l'approccio soggettivistico nell'avvicinarsi al tema dell'espiazione sostitutiva di Cristo⁷ nonché la lontananza da quello che potrebbe essere definito come il vero grande apologeta del protestantesimo a cavallo tra il '700 e l'800, Friedrich Schleiermacher (1768-1834). In materia il ragionamento costitutivamente laico del Vinet emerge chiaramente nello straordinario capitolo IV, significativamente intitolato *L'inevidenza delle credenze religiose*⁸, del quale pare opportuno riportare qualche riga: «Ci sono delle verità, e sono parecchie, riguardo alle quali noi possiamo avere la più soddisfacente delle certezze, che non potremmo rinnegare senza mentire alla nostra coscienza e alla nostra ragione, le quali, tuttavia, sono prive del carattere dell'evidenza. [...] Queste verità sono relative al mondo invisibile; niente di ciò che appartiene loro colpisce i nostri sensi, niente costringe imperiosamente e a prima vista la nostra convinzione. Le possiamo provare a noi stessi, le possiamo provare agli altri,

⁶ A. Vinet, *op. cit.*, p. 25.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ A. Vinet, *op. cit.*, pp. 91ss.

ma non si dimostrano, o meglio non si dimostrano da sole». ⁹ Infatti, esse «restano sempre delle cose invisibili, dei misteri del cielo, dei fatti che fuoriescono da quell'ordine di fatti terrestri e sensibili per cui l'uomo è misura di tutto». ¹⁰ Appare chiaro come egli rifugga ogni orientamento di carattere evidenzialista, istanza più o meno palesemente vicina ad ogni tensione apologetica (perlomeno ottocentesca), riaffermando anzi quel fondamentale «principio protestante» di sospetto nei confronti di chi tenti di riproporre una centralità della rivelazione generale. È certo questo un tema tra quelli di più stringente attualità, proprio perché fronte di battaglia di ogni forma di clericalismo e di opposizione a quel moderno separatismo caro al Vinet, e che con veemenza vediamo propugnato (seppur certo in forme estremamente radicalizzate e sistematizzate) da chi si fa promotore di autoritarismi e *non possumus* in materia di scelte etico-politiche che coinvolgono il dibattito civile di una nazione. Tutto ciò esula dall'intenzione del Molino, il quale, applicando una categoria contemporanea in maniera forse un po' forzata, sembra semplicemente anteporre la propria passione di studioso d'oggi al reale contesto vinetiano.

Proprio il tema dell'apologetica suggerisce di soffermarsi per qualche momento su uno dei caratteri chiave della *Memoria*, ovvero sul concetto di coscienza, vero fondamento per il Vinet del dire religioso in quanto realtà irriducibile a prassi conformistiche: infatti «niente intimorisce o snatura il sentimento religioso come il contatto con il potere civile». ¹¹ Su tale questione Mario Miegge offre alcune opportune considerazioni nella sua *Postfazione*: per il Vinet la coscienza

⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 74.

non è il fondamento dell'istanza conoscitiva, «non è la sede di una originaria evidenza razionale [...] che i filosofi idealisti elaborano nel concetto della “coscienza di Sé”»,¹² ma è in primo luogo una coscienza morale, «voce [che] segnala piuttosto una frattura e un dibattito interiore»,¹³ in altri termini la cinghia di trasmissione tra la relazione con il divino e l'azione quotidiana. Il Miegge, analizzando in materia anche un altro scritto del Vinet (*l'Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise e de l'Etat* del 1842), ricorda come egli non intenda con coscienza un intimistico *sentiment* (forse proprio di certo Risveglio di cui il Vinet fu sì, seppur originalmente, parte, senza però mai trascurare la centralità dell'azione del singolo nella società – è la chiesa a dover essere separata, non il credente – dice il Vinet), ma piuttosto la individui come sede del rapporto tra le *convictions* personali e la loro *manifestation*: atteggiamento quanto mai fedele a quella tradizione evangelica che germinata proprio su quel «qui io sto, non posso fare altrimenti» (la mia coscienza è vincolata, si direbbe) di luterana memoria. Occorre sottolineare come questo tema (e il Miegge bene lo fa intendere) sia uno dei grandi temi del dibattito culturale del tempo del Vinet, il quale però riesce a offrire una lettura diversa della questione, riproponendone una interpretazione legata al protestantesimo ortodosso dei secoli precedenti, ma al contempo capace di dimostrarsi parola autorevole per il proprio tempo. La coscienza aveva infatti assunto un importante ruolo nella teologia evangelica di quei decenni proprio grazie alla novità apportata dalla produzione di Friedrich Schleiermacher, per il quale la religione non

¹² *Ibid.*, p. 335.

¹³ *Ibid.*, p. 336.

poteva più essere scienza o morale (come era divenuta sotto le spinte razionaliste del secolo dei Lumi), ma «senso e gusto per l'Infinito»¹⁴: non occorre più sapere ma sentire, non capire ma intuire, accogliendo il mistero senza violarlo, pena il ricadere nella mitologia.¹⁵ Così, la coscienza si faceva luogo eminente dell'impressione del divino sull'uomo, in un'operazione che sarebbe avvenuta però soltanto attraverso il contatto con le cose finite. Il Vinet coglie lo spirito del suo tempo, le necessità dell'accademia bramata di risposte non banali, e reimpiegando i quesiti posti da questo padre del liberalismo teologico propone una diversa soluzione: certo, una lezione quanto mai attuale.

Molto si potrebbe dire sulle argomentazioni vinetiane a favore della libertà religiosa, questione che la contemporaneità continua a porre in maniera sempre più incalzante e vero *vulnus* per un paese che a sessant'anni dalla promulgazione di una costituzione democratica (seppur non priva essa stessa di qualche ombra in materia, a partire dalla mancata integrazione dell'articolo 7 nell'articolo 8) non riesce ancora a darsi una più liberale legge quadro in materia, tanto che oggi come non mai la riconduzione dei fenomeni ecclesiali nell'ambito del diritto comune (dichiarazione forte e buona battaglia di tutto il protestantesimo italiano per oltre un secolo e almeno per i primi ottant'anni del '900) appare come una chimera o come un antichissimo vezzo d'intellettuali d'*antan*.¹⁶

¹⁴ Di lui si vedano i *Discorsi sulla religione e monologhi*, a cura di Gaetano Durante, Firenze, Sansoni, 1947.

¹⁵ Devo queste considerazioni a Paolo Ricca, *Le chiese protestanti*, in Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, *Storia del cristianesimo*, vol. IV, *L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

¹⁶ Vasta è la letteratura in materia. Tra le più recenti pubblicazioni si segnala Giuseppe Platone (a cura di), *Religioni e libertà, quale rapporto? Per una*