

PARTE SECONDA

PROSPETTIVA «INTER-TESTUALE»: LA FORMA “QUADRUPlice” DEL VANGELO E IL LIBRO DEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI

Il percorso esterno ai testi evangelici e degli Atti procede osservando più da vicino i testi nelle loro relazioni. Porre il problema della relazione letteraria significa far insorgere la prospettiva genetica, ovvero le reciproche dipendenze letterarie, in particolare tra i tre vangeli sinottici. Ora, se l'accento è spostato sulla modalità di presentazione letteraria della vicenda di Gesù allora verrà postulata la cosiddetta «questione sinottica», se l'attenzione cade invece sul personaggio Gesù avremo il tentativo di far incontrare i quattro ritratti per postularne uno di sintesi. Queste due spinte hanno concretamente caratterizzato la ricerca «inter-testuale» evangelica.

Presentiamo *anzitutto* i tentativi maturati entro i dibattiti della Chiesa del II e III sec. legati alla selezione parziale di un testo in luogo di un altro [es. il Vangelo di Luca in Marcione], di una forma di concordismo evangelico [ad es. Taziano] o la difesa della presentazione quadriforme del Vangelo [ad es. Ireneo di Lione nell'*Adversus Haereses*]; *in seguito* affronteremo una forma di «inter-testualità» moderna, quella della riflessione «sinottica», punto di convergenza di molteplici risultati esegetici. Rivisitando l'«inter-testualità» sinottica, presenteremo la forma metodologica utile alla comprensione dell'itinerario della critica letteraria applicata ai Vangeli. Queste metodologie, di carattere diacronico, comunemente denominate «storico-critiche», pongono il testo letterario come punto di partenza e di arrivo.

5. IL VANGELO «TETRAMORFO»: LA TESTIMONIANZA DI IRENEO DI LIONE E IL RAPPORTO CON LA DOCUMENTAZIONE MANOSCRITTA DEI PRIMI SECOLI

Presentare il problema della «inter-testualità» evangelica agli albori della storia della Chiesa necessita anzitutto una definizione della ricezione stessa della forma evangelica, concepita come «testi» distinti ma collegati tra loro a motivo dello stesso oggetto narrativo. L'assunzione della delimitazione di «quattro Vangeli» e della loro disposizione «Mt-Mc-Lc-Gv» fu tutt'altro che pacifica. Oggi noi accettiamo senza problema la disposizione canonica dei Vangeli ma tale disposizione appare, secondo l'opinione di molti, abbastanza arbitraria.

- Dove si fonda la scansione testuale tradizionale di Mt-Mc-Lc-Gv? Non è essa arbitraria, visto e considerato che siamo a conoscenza di almeno nove diverse disposizioni dei Vangeli?³⁴

³⁴ Per le seguenti note cf. Appendice II: «Variazione nella successione dei libri del Nuovo Testamento», in: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, 258-259.

Le disposizioni dei quattro Vangeli differiscono continuamente nella panoramica globale dell'attestazione manoscritta, sebbene la disposizione Mt, Mc, Lc, Gv sia universalmente documentata nella stragrande maggioranza dei manoscritti greci. Segue l'elenco delle diverse disposizioni:

- Ritrovare una logica nella disposizione accolta dalla tradizione (Mt-Mc-Lc-Gv) non significa forse imprimere un'ermeneutica testuale sconosciuta agli scrittori cristiani e agli stessi Padri della Chiesa dei primi secoli?

A queste domande potremo rispondere soltanto se saremo in grado di mostrare una *intenzionalità documentata* presso i Padri dei primi secoli, testimoni della diffusione del testo biblico e della composizione canonica, intenzionalità relativa all'importanza ermeneutica della disposizione testuale dei quattro Vangeli. Come far fronte, allora, all'obiezione di base, secondo la quale le disposizioni evangeliche – caso eclatante - non contengano alcuna intenzionalità ermeneutica, poiché sarebbero un prodotto casuale di accostamenti testuali?

Sarà l'analisi della prima parte del libro terzo dell'*Adversus Haereses* di Ireneo, vescovo di Lione, a condurci nel riconoscere la presenza di una attestata coscienza ermeneutica, fondata sul valore della disposizione dei testi evangelici. Da qui dovremo definire l'intenzionalità sottesa alla tipica disposizione evangelica della tradizione e, infine, il significato dell'accostamento del testo di Atti a quelli dei Vangeli.

L'obiettivo della presentazione dunque è quello di mostrare una coscienza attestata della differenza di disposizione dei testi evangelici, disposizione non consegnata al caso, quanto piuttosto testimonianza di scelta teologica. Il passaggio dalla forma del rotolo o del codice di un singolo Vangelo alla raccolta

-
- Matteo, Marco, Luca, Giovanni:** non si sa quando i nostri quattro vangeli fossero raccolti per la prima volta in un unico codice e sistemati nell'ordine oggi usuale. Il frammento muratoriano sul canone è mutilo all'inizio, ma sembra presupporre la sequenza Matteo, Marco, Luca, Giovanni. Quest'ordine, che si ritrova in quasi tutti i manoscritti greci, fu reso popolare da Eusebio e Gerolamo; il primo lo seguì nelle sue utili tavole del canone, che furono poi adottate da Gerolamo per la sua Bibbia latina.
 - Matteo, Giovanni, Luca, Marco:** si attengono due codici del quinto secolo, il codice Bezae (D), e il codice Washingtonianus (W), il manoscritto X del decimo secolo, alcuni dei più antichi manoscritti greci in minuscola, la versione gotica, pochi manoscritti antichi della Peshitta siriana e un numero considerevole di antichi manoscritti latini. Questa successione sembra voler attribuire un posto di primato ai due apostoli. Riguardo ai due autori che venivano collegati con gli apostoli, le maggiori dimensioni del vangelo di Luca hanno la precedenza sul vangelo di Marco.
 - Matteo, Giovanni, Marco, Luca:** è data da un catalogo di datazione sconosciuta, rilegato con il codice Claromontanus del sesto secolo, e da uno dei più tardi codici greci dei vangeli (ms.888), del quattordicesimo o quindicesimo secolo.
 - Matteo, Marco, Giovanni, Luca:** si ritrova nel ms. curetoniano dell'antica versione siriana, nel catalogo di Cheltenham e nella traduzione latina del commento al vangelo di Teofilo. Non è possibile stabilire quanto le sequenze **c** e **d** siano state influenzate dal desiderio di mettere a fianco a fianco i due libri di Luca.
 - Matteo, Luca, Marco, Giovanni:** è seguito dal cosiddetto *Ambrosiaster* (ca. 380 d.C.) e si ritrova anche in una lista di libri biblici acclusa al ms. 498 (quattordicesimo secolo).
 - Giovanni, Matteo, Marco, Luca:** era nota in alcune parti dell'Egitto, come si vede dall'ordine di citazione nel vocabolario sahidico.
 - Giovanni, Matteo, Luca, Marco:** menzionata nella *Synopsis Veteris et Novi Testamenti* (attribuita a Giovanni Crisostomo; Migne, *Patrologia Graeca* 56,317) come pure nell'*Antologia Palatina* 1,80-85, è seguita dal ms. 19 (XII secolo) e dal ms. 90 (XV secolo):
 - Marco, Matteo, Luca, Giovanni:** è quella del manoscritto dei quattro vangeli in sassone occidentale datato all'ultima parte del XII secolo (Ms. Royal I A. XIV del British Museum). La successione può essere stata presupposta dall'artefice del mosaico esistente nel Mausoleo dell'imperatrice Galla Placidia a Ravenna, datato al 440 d.C. circa, che rappresenta un armadietto a due ripiani dove si trovano quattro codici dei vangeli, sistemati nel modo seguente: MARCUS MATTEUS LUCAS IOANNES.
 - Marco, Luca, Matteo, Giovanni:** è seguita da un manoscritto dei vangeli sassoni occidentali, datato al XII o XIII secolo (Bodleian ms. Hatton 38).

unitaria dei quattro Vangeli, avvenne nel contesto del II sec. d.C. anzitutto grazie all'ausilio della modalità specifica del «codice», forma testuale diffusasi nei primi secoli della nostra era in virtù della propaganda cristiana. Il «canone/ misura» quadriforme dei Vangeli risulta essere, già in origine, strettamente collegato con la forma materiale del «codice», capace di raccogliere, diversamente dal rotolo, più opere fascicolate insieme. Infatti, l'individuazione della relazione stretta tra «codice» e «canone» del Nuovo Testamento era già stata avanzata diversi anni or sono da P.L. Hedley,³⁵ in rapporto all'evento di raccolta dei quattro Vangeli. Anche l'operazione selettiva esercitata dalla grande Chiesa nei primi secoli nei confronti di alcuni testi (i cosiddetti testi apocrifi) fu probabilmente facilitata dall'utilizzo della forma concreta del «codice» nell'accogliere e raccogliere Scritture sacre escludendone altre (cf.: canone come delimitazione, confine, misura).

L'itinerario è il seguente: anzitutto, verranno offerte le coordinate della documentazione manoscritta atta a illuminare l'oggetto della nostra ricerca nei primi secoli cristiani, in seguito, aiutati dalla riflessione controversista di Ireneo, verrà focalizzata l'istanza di fondo della coscienza ermeneutica relativa alla disposizione evangelica nella difesa del «quadruplici vangelo» e Atti, infine verrà avanzata un'ipotesi di relazione tra i dati della documentazione manoscritta e la riflessione di Ireneo.

5.1. LA DOCUMENTAZIONE MANOSCRITTA DEI SECC. I-III

Prendendo in considerazione la documentazione manoscritta dei Vangeli nei primi secoli, ci si trova di fronte ad una realtà estremamente frammentaria, incapace di dare ragione di un'eventuale intelligenza organizzatrice dei testi. Se questo vale per la raccolta evangelica, a maggior ragione per l'intero corpo neotestamentario. Infatti, pur riconoscendo, grazie alla documentazione manoscritta dei secc. I-III,³⁶ che il testo biblico neotestamentario sia cresciuto nella sua globalità transitando attraverso raccolte parziali (Vangeli, Epistolario paolino e Lettere cattoliche, raccolti in codici a se stanti) al fine di approdare alla sua composizione canonica (Vangeli, Atti, Epistolario paolino, Lettere cattoliche e Apocalisse, redatti in un unico codice),³⁷ paradossalmente, esso si presenta nella sua prima ampia attestazione manoscritta unicamente in quanto «codice di pergamena completo di tutte le Scritture», Antico e Nuovo Testamento. Infatti, non esiste nessun manoscritto precedente al codice Vaticano³⁸

³⁵ Citato in T. C. SKEAT, «Irenaeus and the Four-Gospel Canon», in *VT* 34,2(1992), 199, a sua volta citato da H. VON CAMPENHAUSEN, *The Formation of the Christian Bible*, London 1972, 173, nota 126. Con queste parole Skeat conclude l'articolo: «In short, I would now go so far as to suggest that the Four-Gospel Canon and the Four-Gospel codex are inextricably linked, and that each presupposes the other» (p. 199).

³⁶ Per un repertorio completo dei papiri (nel senso ampio della «Papirologia», cf. p. 1) letterari (o «quasi-letterari», cf. p. 2) giudaici e cristiani, cf. J. VAN HAELEST, *Catalogue des Papyrus littéraires Juifs et Chrétiens* (Papyrologie 1), Paris 1976: l'autore raccoglie 1230 attestazioni di papiri, pergamene, ostraka, tavolette di legno, di piombo, carta e graffiti. Inoltre, per una prospettiva specificamente rivolta ai papiri greci cristiani, cf.: K. ALAND, a cura di, *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri. I. Biblische Papyri Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen* (Patristische Texte und Studien 18), Berlin - New York 1976. Per uno studio specifico sulle caratteristiche scribali di sei papiri cristiani (P⁴⁵, P⁴⁶, P⁴⁷, P⁶⁶, P⁷², P⁷⁵), cf. J. R. ROYSE, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (University Microfilms International), Ann Arbor-Michigan 1981. Una presentazione didatticamente ben curata per entrare a contatto diretto con questi testi si trova in J. FINEGAN, *Encountering New Testament Manuscripts. A Working Introduction to Textual Criticism*, London 1975.

³⁷ Per una documentazione dei papiri neotestamentari che testimoniano un principio di raccolta parziale, cf. ALAND, a cura di, *Repertorium der Griechischen Christlichen Papyri. I. Biblische Papyri Altes Testament, Neues Testament, Varia, Apokryphen*, 34-51.

³⁸ A ben vedere anche il Codice Vaticano (B) è carente sia della prima parte del libro della Genesi, all'inizio del codice (comincia con Gen 46,28, p. 41, ed. facsimile) sia della parte finale del NT che giunge fino a Ebr 9,14 (p. 1518/284, ed. facsimile). Queste parti furono completate in minuscolo nel sec. XV con l'aggiunta dell'Apocalisse al seguito di Ebrei. Invero, il manoscritto originario aveva quasi certamente anche i testi delle lettere pastorali e di Fm: cf. l'edizione facsimile:

(compreso il Sinaitico)³⁹ che possa vantare un tale primato; c'è, potremmo dire, una *sproporzione quantitativa* di testo tra i frammenti dei manoscritti dei primi secoli, contenenti pochi versetti biblici,⁴⁰ e la completezza *straordinaria* dei grandi codici dei secc. IV-V. Infatti, a fronte di un'apparente ampia documentazione manoscritta del Nuovo Testamento,⁴¹ possediamo, prima dell'evento dei grandi codici del IV-V sec., solo un *unico codice di papiro*, anch'esso frammentario,⁴² che riporta tutti i quattro Vangeli unitamente agli Atti degli Apostoli: si tratta del \mathfrak{P}^{45} , Chester Beatty-Wien Papyrus I del III sec. d.C.⁴³ Questa è l'unica testimonianza manoscritta che con evidenza documenta una raccolta evangelica secondo la modalità «quadripartita».⁴⁴ Mettiamo in guardia il lettore dal non lasciarsi trarre in inganno dalle presentazioni sintetiche di questo codice, che nell'elencare il numero dei frammenti, li dispongono secondo l'ordine tradizionale dei Vangeli (Mt, Mc, Lc, Gv, At). Il dato fondamentale che si può ricavare da quest'unica attestazione manoscritta del Vangelo «quadripartito» unito al libro degli Atti è l'evidenza di una *coscienza poliedrica* della tradizione dei detti e dei fatti di Gesù e, di conseguenza, la definizione «quadriplice» della testimonianza evangelica escludente ogni altra produzione

Biblicorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Prima. Testamentum Vetus. Tomi I-III (pagg. 1-1234), Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1905-1907; *Biblicorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo Phototypicae Expressus iussu et cura praesidium Bibliothecae Vaticanae. Pars Altera. Testamentum Novum*, Codices e Vaticanis selecti Phototypice expressi iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum Bybliothecae Vaticanae IV, Mediolani: Ulricum Hoepli 1904; cf. anche: T. C. SKEAT, «The Codex Vaticanus in the Fifteenth Century», in *The Journal of Theological Studies* 35(1984), 454-465; J. ŠAGL, «Problema Historiae Codicis B», in *Divus Thomas* 75(1972), 3-29. L'importanza del Codice Vaticano (B) è rappresentata, per il nostro scopo, dalla possibilità di definire con un buon margine di probabilità le disposizioni testuali lungo l'intero codice biblico. Infatti, appoggiandosi alla *Lettera 39* di Atanasio (367 d.C.) coeva alla redazione del Codice Vaticano (B) è possibile cogliere la successione dei libri oltre il testo di Ebrei: 1-2Tm, Tt, Fm e Ap.

³⁹ Pur avendo mantenuto il testo del NT in buono stato, l'AT è fortemente frammentario tanto da rendere impossibile una valutazione globale sull'intero corpo biblico.

⁴⁰ Più del 90% dei mss. sono frammentari, anzitutto a causa della fragilità del supporto materiale del papiro.

⁴¹ L'elenco offerto dal Centro di ricerca dei manoscritti neotestamentari di Münster in Westfalen offre la seguente statistica che va aggiornata di qualche unità: 2328 mss. per i Vangeli, 655 mss. per Atti e lettere cattoliche, 799 per l'epistolario paolino e 287 per l'Apocalisse: K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, 89-91.

⁴² L'elenco dei frammenti è il seguente: Mt 20,24-32; 21,13-19; 25,41-26,3.6-10.19-33; Mc 4,36-40; 5,15-26.38; 6,3.16-25.36-50; 7,3-15.25; 8,1.10-26.34; 9,8.18-31; 11,27-33; 12,1.5-8.13-19.24-28; Lc 6,31-41.45; 7,7; 9,26-41.45; 10,1.6-22.26; 11,1.6-25.28-46.50; 12,18-37.42; 13,1.6-24.29; 14,10.17-33; Gv 10,7-25.31; 11,10.18-36.43-57; At 4,27-36; 5,10-20.30-39; 6,7; 7,2.10-21.32-41.52; 8,1.14-25.34; 9,6.16-27.35; 10,2.10-23.31-41; 11,2-14.24; 12,5.13-22; 13,6-16.25-36.46; 14,3.15-23; 15,2-7.19-26.38; 16,4.15-21.32-40; 17,9-17.

⁴³ Custodito a Dublino, e parte del frammento di Mt 25,41-26,18, presso la Biblioteca nazionale di Vienna. Cf. la schematica presentazione in K. ALAND - B. ALAND, *Il testo del Nuovo Testamento*, 109; ma soprattutto per la consultazione: F.G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus II. The Gospels and Acts. Text-Paltes*, London 1933-34. La datazione del papiro secondo l'op. cit. di Kenyon (pp. x-xi) è stabilita nella prima metà del III sec. d.C., mentre il recente catalogo della mostra «I Vangeli dei Popoli» indica - nella scheda dedicata a questo papiro ed elaborata da Edoardo Crisci - la fine del III sec. (F. D'AIUTO - G. MORELLO - A.M. PIAZZONI, *I Vangeli dei Popoli. La Parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, Roma 2000, 119-121).

⁴⁴ Accanto alla possibilità ipotetica che il \mathfrak{P}^{75} (Lc, Gv, del III sec.) contenesse originariamente anche Mt e Mc (la possibilità è offerta anche dal fatto che esso non documenti il numero delle pagine: cf. E. G. TURNER, *The Typology of the Early Codex* [Haney Foundation series. University of Pennsylvania 18], Pennsylvania 1977, 74-75), recentemente T.C. Skeat (T. C. SKEAT, «The Oldest Manuscript of the Four Gospels?», *NTS* 43[1997] 1-34) ha attirato l'attenzione della critica sull'ipotesi (già avanzata da C. H. ROBERTS, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt. The Schweich Lectures of the British Academy 1977*, Oxford 1979, 13) di collegare tre manoscritti, catalogati separatamente e leggerli come frammenti di uno stesso codice, il più antico dei quattro vangeli; si tratta dei papiri: \mathfrak{P}^4 (Lc), \mathfrak{P}^{64} (Mt) e \mathfrak{P}^{67} (Mt).

concorrenziale, rifluita conseguentemente tra i testi apocrifi. Motivazioni polemiche e apologetiche interne (rapporto tra «ortodossia» ed «eterodossia») ed esterne (dibattito col mondo ebraico e pagano) al cristianesimo non erano certamente estranee a tale operazione ermeneutica.

Ora, però, l'interesse si volge alla stretta relazione tra la forma del codice e quella dei quattro Vangeli e Atti. Soprattutto T.C. Skeat ha sottolineato in più occasioni la necessità di riportare l'attenzione sulla capienza materiale del codice in relazione ai testi evangelici. Infatti, secondo il calcolo da lui offerto, il numero della pagine del codice del \mathfrak{P}^{45} , limitatamente ai quattro Vangeli, è pari ad una lunghezza di circa 30 m., decisamente esagerata per un rotolo di papiro.⁴⁵ Analizzando anche la documentazione frammentaria di qualche altro papiro (in particolare \mathfrak{P}^{75} , *Papyrus Bodmer XIV-XV*, che contiene frammenti di Lc e Gv) Skeat ritiene che sia possibile riconoscerci una struttura di codice non più circoscritta ai singoli vangeli, ma capiente per le quattro attestazioni; questo, evidentemente, non esclude lo stadio precedente di una diffusione dei singoli vangeli su singoli codici.⁴⁶

Così, l'evoluzione testuale che muove dai singoli Vangeli alla modalità «quadriforme» mentre appare scontata e consolidata per l'uomo moderno, fu, invece, una conquista nel contesto del cristianesimo nascente, frutto di ingenti polemiche e discussioni di carattere teologico.⁴⁷ Infatti, se la documentazione manoscritta dei quattro Vangeli raccolti in codice, certamente comincia a essere presente a partire dal III sec., la testimonianza delle fonti antiche e dei testi patristici ci informa che tale coscienza era già ben attestata nel contesto del II sec. Tra tutti emerge la figura di Ireneo, vescovo di Lione.

5.2. LA TESTIMONIANZA DI IRENEO DI LIONE

Autore di importanza capitale sia per lo studio della comprensione teologico-biblica del cristianesimo della fine del II sec. sia per la storia del canone biblico cristiano.⁴⁸ Tralasciando la gran

⁴⁵ L'autore, offrendo calcoli lievemente diversi da quelli presentati da F. G. Kenyon, propone il seguente prospetto, che risulta dalla dimensione di 18 cm. per la larghezza di ogni pagina: Mt 49x18=882; Mc 32x18=576 cm.; Lc 48x18=864 cm.; Gv 38x18=684 cm. per un totale di 3006 cm, cioè 30 m. e 6 cm. (cf. T.C. SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», in *ZPE* 102[1994], 263).

⁴⁶ «Nevertheless it is certainly true that most of the earliest Gospel fragments come, or appear to come, from single-Gospel codices. This might appear at first sight to invalidate the hypothesis put forward above, that the Christian use of the codex originated in the four-Gospel codex. I would suggest, however, that, paradoxical though it may seem, these single-Gospel codices are in fact evidence for the existence of the four-Gospel codex»: SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», 264.

⁴⁷ Tra gli approfondimenti di carattere storico e teologico della forma quadruplici del Vangelo ricordiamo: O. CULLMANN, «The Plurality of the Gospels as a Theological Problem in Antiquity», in A.J.B. HIGGINS, a cura di, *The Early Church*, London 1956; R. MORGAN, «The Hermeneutical Significance of Four Gospels», in *Interp.* 33(1979), 376-388; CH. H. TALBERT, «The Gospel and the Gospels», in *Interp.* 33(1979), 351-362; J. D. KINGSBURY, «The Gospel in Four Editions», in *Interp.* 33(1979), 363-375.

⁴⁸ Attorno all'opera di Ireneo si sono concentrate le più gradite riflessioni relative alla storia della formazione canonica neotestamentaria. Per un prospetto articolato degli studi della storia del canone del NT, dall'inizio fino ai nostri giorni, cf. METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, in particolare la prima parte dell'opera alle pagg. 17-41 (NB: a questa ampia rassegna va aggiunto, per la sua importanza provocatoria all'interno del dibattito scientifico, il contributo di A.C. Sundberg, il quale ha affrontato la tematica storica del canone biblico in modo unitario, sia per l'AT come per il NT; cf. ad es.: A. C. SUNDBERG, «Towards a Revised History of the New Testament Canon», in F.L. CROSS, a cura di, *Studia Evangelica. Vol IV. Part I: The New Testament Scriptures* [Texte und untersuchungen zue Geschichte der altchristlichen Literatur 102], Berlin 1968, 452-467). Per una sintesi più ristretta della storia della problematica, cf. Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée* (Cogitatio Fidei 175), Paris 1993, 9-17.

parte delle problematiche teologiche a lui connesse⁴⁹ ci concentreremo solo su un punto, tanto conosciuto quanto poco esplicitato e approfondito; vogliamo, infatti, attirare l'attenzione sul progetto che pare emergere all'interno del III libro dell'*Adversus Haereses*⁵⁰ in quei passaggi relativi alla forma evangelica e, in secondo luogo, nei passi appena successivi, centrati sulla testimonianza apostolica contenuta nel libro degli Atti.

Coscienti del fatto che tale prospettiva rappresenti soltanto un capitolo limitato entro una più ampia panoramica relativa al concetto di «Scrittura/e» in Ireneo,⁵¹ cercheremo di offrire un sondaggio teso entro *due interessi* fondamentali.

- il *primo*, tenterà di interpretare le motivazioni intrinseche in virtù delle quali Ireneo, nel presentare analiticamente gli aspetti peculiari dei quattro Vangeli, muta, per ben tre volte, l'ordine interno degli stessi, offrendone disposizioni diverse, nella tensione tra realtà unitaria rappresentata dell'unico Vangelo di Gesù Cristo e quella della sua manifestazione quadriforme (*Ad. Haer.* III,1,1-11,9);
- il *secondo*, si limiterà ad accennare a una possibilità evocata dalla riflessione di Ireneo, rivolta alla relazione tra Vangelo quadriforme e testo degli Atti degli Apostoli (*Ad. Haer.* III,12,1-15,3).

⁴⁹ Ci limitiamo a citare soprattutto le referenze dello Gnosticismo e di Marcione che, soprattutto a partire dagli studi di A. von Harnack dell'inizio del secolo, hanno caratterizzato la discussione. Per una disamina di tali problematiche, cf. F. BOVON - E. NORELLI, «Dal Kerygma al canone: Lo statuto degli scritti neotestamentari nel secondo secolo», *CrSt* 15,3(1994), 525-540: in quest'articolo vengono offerte le coordinate del dibattito recente relativo al processo di canonizzazione dei vari *corpora* neotestamentari; C. GIANOTTO, «Gli gnostici e Marcione la risposta di Ireneo», in E. NORELLI, a cura di, *La Bibbia nell'antichità cristiana. I. Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, 235-273: in questo contributo sono offerte le coordinate biblico-ermeneutiche del dibattito in atto nel II sec.

⁵⁰ Il riferimento d'obbligo è all'edizione critica: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III* (Sources Chrétiennes 210), Paris 1974. Per la versione italiana, cf. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti* (Già e non ancora 320), Milano ²1997. NB: le citazioni di Ireneo in lingua italiana saranno tratte da questa edizione.

⁵¹ Per una comprensione esaustiva e recente dell'argomento, cf. l'ampia trattazione di Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée* (Cogitatio Fidei 175), Paris 1993, in particolare le pp. 122-145. Sintetiche, ma efficaci, sono anche le seguenti affermazioni di B.M. Metzger: «Ireneo è il primo degli scrittori patristici a fare uso di tutto il Nuovo Testamento. I Padri apostolici riecheggiano la tradizione orale; gli apologeti (come Giustino e Atenagora) si accontentano di citare i profeti dell'Antico Testamento e le parole del Signore nei vangeli come prova della rivelazione divina; Ireneo mostra l'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento in contrasto con la separazione gnostica dei due Testamenti. Diversamente dai predecessori, le sue citazioni dal Nuovo Testamento sono più numerose di quelle dell'Antico Testamento. Nel suo *Adversus haereses* cita 1004 passi tratti da quasi tutti i libri del Nuovo Testamento: 626 dai vangeli, 54 dagli Atti, 280 dalle lettere di Paolo (ma non da Filemone), 15 dalle lettere cattoliche (ma non da 2 Pietro, 3 Giovanni o Giuda) e 29 dall'Apocalisse»: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 3), Brescia 1997, 138.

Richiamiamo anche alcuni riferimenti ad opere che hanno segnato il cammino della ricerca dalla fine del secolo scorso: A. CAMERLYNCK, *St. Irénée et le Canon du Nouveau Testament*, Louvain 1896, studio che ha avviato la problematica; W. L. DULIÈRE, «Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée», in *Nouvelle Clio* 6(1954), 199-224, articolo che riprende il contributo di Camerlynck; ma soprattutto l'opera documentatissima di: J. HOH, *Die Lehre des Hl. Irenäus über das Neue Testament* (Neutestamentliche Abhandlungen 7/4.5), Münster 1919. In quest'opera, citata anche da B.M. Metzger (p. 138, nota 16), ritroviamo un'infinità di informazioni utili al nostro scopo. Ci limitiamo, per ora, solo a segnalare il numero delle citazioni neotestamentarie di Ireneo (*Ad. Haer., Epid., Frag.*) presentate nelle tavole molto preziose alle pp. 189-199, distinguendole in citazioni dirette (dir.) o indirette (ind.); NB: verranno conteggiati tutti i riferimenti, anche quelli doppi per la stessa citazione biblica: quattro Vangeli (dir. 555, ind. 275=830); Atti degli apostoli (dir. 143, ind. 31); lettere paoline (dir. 365, ind. 95=460); 1 Pt (dir. 3, ind. 10); 1Gv (dir. 8, ind. 1); 2Gv (dir. 3, ind. 0); Ebr (dir. 0, ind. 4?); Ap (dir. 45, ind. 15). Totale complessivo del NT: dir. 1122, ind. 431=1553! Su un totale complessivo di 7846 versetti del NT Ireneo ne cita ben 1311!

Per perseguire questi obiettivi, approcceremo il testo di Ireneo all'interno di una prospettiva «retorica»,⁵² nel senso di voler far emergere le istanze argomentative sferrate dal vescovo di Lione contro i suoi destinatari diretti (in specie: Marcione, gli Ebioniti, Valentino e lo gnosticismo in genere). Infatti, solo in questa prospettiva è possibile cogliere l'autentica preoccupazione del testo in oggetto utile per la ricostruzione non tanto del pensiero di Ireneo *tout court*, quanto di «quell'Ireneo»⁵³ teso contro gli eretici e preoccupato di dimostrare alcune istanze precise. Anche la ricostruzione del quadro storico-concettuale dei primi secoli del cristianesimo dovrebbe anzitutto confrontarsi con una critica «sincronica» dei testi della letteratura cristiana antica, ancor prima di approdare ad una deduzione affrettata sul fronte della storia ancor troppo preoccupata di *sfruttare* tale letteratura unicamente come «fonte storica» per perseguire i propri obiettivi. Anche la «storia del canone»,⁵⁴ avendo da sempre richiamato quale «fonte storica» questi testi di Ireneo, stralciandoli dal suo contesto argomentativo, ha prodotto per lo più un'immagine alquanto diversa da quella che ci pare di aver intravisto. In sintesi, l'itinerario complessivo che emergerà dalle riflessioni, vuole ristabilire un rapporto con la storia delle idee e delle problematiche teologico-bibliche discusse sul finire del II sec. muovendo, anzitutto, dalle istanze argomentative poste in essere dal III libro dell'*Ad. Haer.*⁵⁵

5.2.1. Le tre disposizioni dei quattro Vangeli (Ad. Haer. III,1,1-11,9)

Il famoso testo del «Vangelo tetramorfo» del III libro dell'*Adversus haereses* di Ireneo ha segnato in modo decisivo l'interpretazione in favore della forma quadruplica del Vangelo⁵⁶ contro tendenze favorevoli alla selezione⁵⁷ o all'assemblaggio.⁵⁸ Ci pare però che alla fama del testo non corrisponda a

⁵² Non vogliamo entrare nel merito della discussione molto complessa relativa alla retorica classica. D'altra parte, mentre per gli studi biblici –in particolare per l'epistolario paolino– tale prospettiva è stata studiata e posta in relazione con la letteratura neotestamentaria, per gli studi patristici non riscontriamo ancora un interesse diffuso e sistematico. Citiamo a mo' di esempio lo studio relativamente recente, che raccoglie i contributi di ricerca di A. Quacquarelli relativi alla problematica della «retorica patristica». Si tratta non di un'opera che pensi l'approccio retorico ai testi patristici, quanto una sintesi, attorno alle figure più interessanti dell'argomentazione che ritroviamo documentata nella sconfinata letteratura patristica: A. QUACQUARELLI, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995.

⁵³ Rimandiamo alle riflessioni sull'istanza di «autore implicito», distinto dall'autore reale, storico.

⁵⁴ Dalle maggiori alle minori storie del canone del NT il testo del libro III dell'*Ad. Haer.* ricopre la massima importanza, anche se raramente è offerto un commento complessivo delle sezioni entro le quali il testo si trova.

⁵⁵ Ricordiamo, per un approccio retorico all'opera di Ireneo, il cap. «Rhetoric in theology» di: R. M. GRANT, *Irenaeus of Lyons (The Early Church Fathers)*, London - New York 1997, 46-53. L'autore individua tre colonne portanti dell'argomentazione di Ireneo: «Hypothesis» (consiste nella presentazione sintetica, a mo' di sommario della struttura di ciò che si vuol dimostrare); «Oikonimia» (rappresenta la focalizzazione dell'obiettivo che si vuol raggiungere); «Anakephalaiôsis» (è il sommario o ricapitolazione dell'itinerario argomentativo svolto).

⁵⁶ Per una raccolta specifica relativa alle testimonianze della Chiesa antica sui Vangeli con traduzione e testi a fronte, cf. H. MERKEL, *La pluralità dei Vangeli come problema teologico ed esegetico nella Chiesa antica* (Traditio Christiana V), Torino 1990.

⁵⁷ In questa prospettiva vengono presentate le posizioni degli eretici, gnostici, di Marcione, ecc.: «Gli Ebioniti, infatti, usando solo il Vangelo secondo Matteo, da quello stesso Vangelo sono convinti di non pensare rettamente del Signore. Marcione, sebbene amputi il Vangelo secondo Luca, in base agli stessi brani che conserva ancora, si dimostra blasfemo contro il solo Dio che esiste. Quelli che separano Gesù da Cristo ed affermano che Cristo rimase impassibile mentre Gesù patì, portando innanzi il Vangelo secondo Marco, possono essere corretti, se lo leggono con amore per la verità. Quanto ai Valentiniani che usano abbondantemente il Vangelo secondo Giovanni per accreditare le loro coppie, si scoprirà in base a questo stesso Vangelo che non dicono il giusto, come abbiamo mostrato nel primo libro»: *Ad. Haer.* III,11,7.

⁵⁸ Con quest'espressione intendiamo l'operazione testuale, avviata da Taziano attorno al 170 («Armonia evangelica»), denominata in occidente, *Diatessaron*. Inizialmente molto diffuso nella chiesa siriana e definitivamente scomparso, con l'avvento della cosiddetta Peshitta, «vulgata» del testo siriano. Taziano utilizzò certamente i quattro Vangeli che sarebbero stati riconosciuti canonici (testimonianza di Eusebio di Cesarea), ma forse fece uso anche di altri vangeli apocrifi. Vittore di

un'altrettanta attenta osservazione delle preoccupazioni e del pensiero di Ireneo. Per offrire l'intelligenza della posizione teorica del vescovo di Lione siamo tenuti a ricollocare il testo di *Ad. Haer.* III,11,7-9 all'interno della più ampia sezione di *Ad. Haer.* III,1,1-11,9.

* **La prima disposizione: Mt, Mc, Lc, Gv.** In *Ad. Haer.* III,1,1, Ireneo introduce il tema dei Vangeli indicandolo quasi esclusivamente nella sua forma grammaticale singolare, il "Vangelo",⁵⁹ segnalando così, da principio, la modalità unitaria della predicazione orale da parte di coloro che concretamente veicolavano l'annuncio dell'evangelo; infatti, «essi avevano tutti insieme e ciascuno singolarmente il Vangelo di Dio». Ancora, Ireneo pone in stretta relazione consequenziale l'azione dell'annuncio con quella della scrittura del Vangelo: «Quel Vangelo essi allora lo predicarono, poi per la volontà di Dio ce lo trasmisero in alcune scritture perché fosse fondamento e colonna della nostra fede».

Preparato il terreno, immette sulla scena i quattro personaggi protagonisti dell'annuncio e dello scritto:

«Così Matteo tra gli Ebrei pubblicò nella loro stessa lingua una *forma scritta* del Vangelo, mentre a Roma Pietro e Paolo predicavano il Vangelo e fondavano la Chiesa. Dopo la loro morte Marco, discepolo e interprete di Pietro, ci trasmise anch'egli per *iscritto* ciò che era stato predicato da Pietro. Quindi anche Luca, compagno di Paolo, conservò in un *libro* il Vangelo da

Capua ricorda nella prefazione al Codex Fuldensis che Taziano definì la sua «Armonia» «diapente», suggerendo un percorso attraverso «cinque vangeli». Epifanio ricorda anche che il *Diatessaron* era anche denominato, talvolta, «Vangelo secondo gli Ebrei» (*Haer.* 46,2,9). Inoltre vi sono contatti probabili tra il *Diatessaron* e il Vangelo copto di Tommaso. Va anche ricordato che accanto al tentativo di Taziano ve ne furono altri. Girolamo nella sua *Ep.* CXXI,6 afferma: «Teofilo, che è stato il settimo vescovo successore di Pietro nella Chiesa di Antiochia, in una redazione dei testi dei quattro Evangelisti, ci ha lasciato un'opera che è un monumento d'ingegno» (cf. SAN GIROLAMO, *Le lettere. Volume Quarto: Lettere CXVII-CLVII. Indici dei quattro volumi*, Roma 1997, 175). Anche Ambrogio, nella sua *Expositio Euangelii secundum Lucam* I,27, afferma: «plerique etiam ex quattuor euangelii libris in unum ea quae uenenatis putauerunt adsertionibus conuenientia refererunt». Così pure l'alessandrino Ammonio sosteneva di aver composto attorno al 220 una sinossi dei quattro vangeli (Eusebio, *Ep. ad Carp.*). Cf. per queste notizie: G. M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford 1992, 98-100. Infine, non possiamo non ricordare il contributo originale di M.-É. Boismard (sostenuto da un articolo di W. L. Petersen), secondo il quale Taziano avrebbe diffuso in oriente, in area siriana, un'armonia evangelica già presente a Roma al tempo di Giustino; attraverso la documentazione manoscritta ed ampie esemplificazioni evangeliche è possibile risalire –secondo M.-É. Boismard– a due tipi fondamentali di dette «armonie evangeliche», una occidentale e una orientale, una risalente all'uso documentato dalle citazioni di Giustino («Memorie degli apostoli»), l'altra, di Taziano (cf. M.-É. BOISMARD, *Le Diatessaron. De Tatien à Justin* (Études Bibliques. Nouvelle série 15), Paris 1992, in particolare le pp. 67-68). La conclusione dello studio di Boismard rivolta ad una nuova chiave di comprensione delle differenze testuali con il cosiddetto «testo occidentale» (pp. 155-157) ha condotto la critica ad assumere, nello sviluppo del testo dei Vangeli, un dato molto arcaico che pone l'esistenza dell'«Armonia evangelica» già attorno al 140, con l'aggiunta dell'osservazione secondo la quale il testo base dei quattro Vangeli sul quale era stata compiuta l'operazione era più antico di quello della forma attuale. Questi dati spiegano bene la posizione contraria di Ireneo che vuole, con energia, spegnere questi tentativi di riconduzione a una forma di nuova redazione evangelica, non più «apostolica», ma «post-apostolica» del II sec. La voce di Ireneo si alza dunque contro una prassi molto più diffusa di quella che generalmente immaginiamo restringendo la documentazione al solo *Diatessaron* di Taziano; Roma, in quest'ipotesi, aveva già inaugurato una tale operazione ermeneutica, alla quale avrebbe corrisposto Taziano nel diffonderla nelle chiese siriane dalle quali proveniva, in seguito alla sua formazione romana ai piedi di Giustino.

⁵⁹ «Tout d'abord, les emplois au pluriel sont rares (5 seulement des quelques 75 occurrences du mot "Évangile" au livre III) et figurent tous dans le développement sur l'"Évangile tétramorphe" (11,7-9). (...) Passant en revue tour à tour les données de Matthieu, Luc, Marc et Jean, il conclut son enquête en affirmant: "Tels sont les commencements de l'Évangile", comme si les quatre sources étudiées successivement n'étaient que des versions d'un unique témoignage»: BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, 157.

lui predicato. Poi anche Giovanni, il discepolo del Signore, quello che riposò sul suo petto, pubblicò anch'egli il Vangelo, mentre dimorava ad Efeso in Asia (*cors. nostro*)».⁶⁰

In questa prima valutazione di Ireneo,⁶¹ i quattro evangelisti, posti in relazioni ai loro scritti, vengono inquadrati all'interno di una logica «diacronica» o, per meglio dire, «storico-genetica». Lo si coglie con facilità dall'indicazione di contemporaneità tra l'opera scritta da Matteo, nel dialetto degli ebrei (aramaico?) e l'attività di predicazione di Pietro e Paolo a Roma; in seguito, infatti, dopo la loro morte, Marco e Luca trasposero in scrittura l'insegnamento ricevuto rispettivamente dai due apostoli Pietro e Paolo; dopo ancora (cf. l'avverbio di tempo: «Postea» «Ἐπειτα ») Giovanni, indicato come «il discepolo del Signore» pubblicò anch'egli un Vangelo.⁶² La testimonianza apostolica tocca tutti e quattro i Vangeli, dal primo, Matteo (apostolo), all'ultimo, Giovanni (apostolo) aventi al centro due discepoli degli apostoli Pietro (=Mc) e Paolo (=Lc).

Associata alla lettura «storico-genetica» dei Vangeli ve n'è un'altra, che rischia di sfuggire all'attenzione: la dimensione «geografica». Infatti, se per Matteo non viene offerta alcuna indicazione precisa di area geografica ma solo una connotazione etnico-religiosa, che richiama il luogo di partenza del Vangelo,⁶³ per Marco e Luca è la città di Roma, città di Pietro e Paolo e per Giovanni è la città di Efeso, in Asia Minore. Da queste indicazioni emerge così dall'origine siro-palestinese una duplice polarità geografica: Roma ed Efeso; anzi, il calcolo dell'ampia estensione materiale e testuale di Mc e Lc contribuisce a fare di Roma il polo fondamentale di irradiazione del messaggio apostolico, proclamato da Pietro e Paolo.

L'importanza di questo dato diviene eloquente qualora si colleghi il nostro testo con lo sviluppo immediato dell'argomentazione nel testo di Ireneo. Infatti, dopo avere richiamato nuovamente l'attenzione sulla categoria storico-teologica di «tradizione» (III,2) transita a illustrare *due luoghi geografici* fondamentali nei quali è cresciuta la sicura tradizione apostolica, Roma e l'Asia Minore. Ci domandiamo: per qual motivo Ireneo vuole attirare l'attenzione del lettore anche sulle comunità dell'Asia Minore se, nell'enunciazione dell'esposizione, aveva affermato di voler trattare soltanto della chiesa romana?⁶⁴ I motivi, a nostro avviso, possono essere ricondotti essenzialmente a *due*, entrambi legati alla dinamica dell'argomentazione che Ireneo progressivamente va esplicando. Il *primo* è quello di mettere in evidenza il luogo di predicazione dell'apostolo ed evangelista Giovanni (Efeso); il

⁶⁰ « Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῆ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφῆν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἐρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο. Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων » (*Ad. Haer.* III,1,1).

⁶¹ Cf. il commento, relativo alla comprensione del termine «Vangelo» in: BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénee*, 160-161.

⁶² La relazione tra «apostoli», come «testimoni oculari» (Matteo-Giovanni) e «testimoni del testimone» (Marco-Luca) è confermata nelle disposizioni dei quattro Vangeli che raccolgono assieme Mt, Gv e Lc, Mc (cf. ad es. la disposizione «occidentale» di D, W e X); tale concetto è esplicitamente tematizzato ad es. nella *Synopsis Scripturae Sacrae* 56.317, attribuita a Giovanni Crisostomo.

⁶³ Anche se solo implicitamente, Ireneo sembra suggerire l'area siro-palestinese di lingua aramaica. Con questa annotazione non sappiamo se Ireneo voglia anche sottoporre all'attenzione un ulteriore criterio, cioè quello etnico religioso, nella distinzione tra Ebrei (Mt) e pagani (Mc, Lc, Gv).

⁶⁴ Difatti, dopo aver affermato: «Ma poiché sarebbe troppo lungo in quest'opera enumerare le successioni di tutte le Chiese, prenderemo la Chiesa grandissima e antichissima e a tutti nota, la Chiesa fondata e stabilita a Roma dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo» (III,3,2), Ireneo non presenta solo la tradizione apostolica legata alla città di Roma ma vi aggiunge anche Smirne ed Efeso. Ecco il significato della problematica esposta.

secondo, un'autolegittimazione nel collocare se stesso quale anello di quella catena che collega alla tradizione apostolica di Giovanni nella città di Efeso: infatti, Ireneo, originario dell'Asia Minore, crebbe alla scuola di Policarpo a Smirne.⁶⁵ Conseguentemente, si apre la possibilità di riconoscere in *Ad. Haer.* III,3,4 una prova che mostri, da una parte, l'ancoramento di Policarpo a Giovanni, nel passaggio geografico da Efeso⁶⁶ a Smirne e, dall'altra, quello di Ireneo a Policarpo, nel passaggio da Smirne a Lione/Roma. *Stabilire la relazione tra Roma e Asia Minore significa anche individuare un'armonia sostanziale tra Mc, Lc (Mt), da una parte, e Gv, dall'altra.* La composizione dei luoghi è già un primo approccio alla dimostrazione che le differenze possono essere ricomprese in unità. Quindi, riteniamo che l'esemplificazione offerta da Ireneo sulla tradizione di Roma e dell'Asia Minore sia tutt'altro che casuale, ma risponda all'esigenza argomentativa fondamentale di ribadire l'unità teologica dei Vangeli entro un'unità geografica delle Chiese.

Trattando di queste due Chiese, Ireneo cita, inoltre, un episodio emblematico legato alla figura di Policarpo, vescovo di Smirne, quando venne a Roma al tempo del papa Aniceto.⁶⁷ Sullo sfondo

⁶⁵ Afferma in *Ad. Haer.* III,3,4: «Ma si può ricordare anche Policarpo. Egli non solo fu ammaestrato dagli apostoli e ebbe consuetudine con molti che avevano visto il Signore, ma appunto dagli apostoli fu stabilito per l'Asia nella Chiesa di Smirne come vescovo. *Anche noi l'abbiamo visto nella nostra prima età (cors. nostro).* Infatti visse a lungo e molto vecchio, dopo aver testimoniato gloriosamente e molto chiaramente, uscì dalla vita. Ora egli insegnò sempre quello che aveva appreso dagli apostoli, le cose appunto che la Chiesa trasmette e che sole sono vere».

Inoltre, Eusebio di Cesarea nella sua *Hist. Eccl.* V,20,5-7 riporta il testo di Ireneo della lettera a Florino nella quale lo stesso Ireneo ricorda al suo destinatario la comune esperienza alla scuola di Policarpo: «(5) Io ti (Florino) ho conosciuto quand'ero ragazzo, ed è stato nell'Asia inferiore, presso Policarpo, di cui cercavi la stima, sebbene tu occupassi un posto splendido nella reggia. Le cose di allora le rammento meglio di quelle recenti. (6) Perché ciò che si apprende nella fanciullezza, forma un tutt'uno con la nostra vita, e si sviluppa e cresce con essa. Io ti potrei dire ancora il luogo dove il beato Policarpo era solito riposare per parlarci, e come esordiva, e come entrava in argomento; quale vita conduceva, quale era l'aspetto della sua persona; i discorsi che teneva al popolo; *come ci discorreva degli intimi rapporti da lui avuti con Giovanni (cors. nostro)* e con gli altri che avevano visto il Signore, dei quali rammentava le parole udite intorno al Signore, ai Suoi miracoli, alla Sua dottrina. Tutto ciò Policarpo l'aveva appreso proprio da testimoni oculari del Verbo della Vita, e lo annunciava in piena armonia con le Sacre Scritture. (7) Queste cose, che allora, per dono della divina misericordia, attentamente ascoltai, le conservo nella memoria; non già sulla carta, ma nell'intimo del cuore e, grazie a Dio, assiduamente e amorosamente le ripenso».

⁶⁶ «Ma anche la Chiesa di Efeso, fondata da Paolo e dove visse Giovanni fino ai tempi di Traiano, è testimone verace della Tradizione degli apostoli» (*Ad. Haer.* III,3,4).

⁶⁷ «Egli (Policarpo), venuto a Roma sotto Aniceto (decimo vescovo di Roma), molti convertì dai predetti eretici alla Chiesa di Dio, predicando di aver ricevuto dagli apostoli un'unica e sola Verità, quella trasmessa dalla Chiesa» (*Ad. Haer.* III,3,4). Eusebio di Cesarea, riportando la lettera di Ireneo inviata a Papa Vittore, per impedire che procedesse alla scomunica delle Chiese dell'Asia Minore, permette di comprendere ulteriormente la dimensione comunitaria di Ireneo, attraverso il richiamo alla memoria dell'atteggiamento tenuto da Aniceto, che fu anch'egli vescovo di Roma, quando Policarpo, vescovo di Smirne, andò da lui: «(16) E quando al tempo di Aniceto, il beato Policarpo venne a Roma per altre divergenze di lieve momento, subito si scambiarono l'abbraccio di pace, e su questo non contesero gran che. Né Aniceto poté persuadere Policarpo di smettere ciò che aveva osservato con Giovanni, discepolo di nostro Signore, e con gli Apostoli, coi quali era vissuto in intimità; né da parte sua Policarpo condusse all'osservanza (asiatica) Aniceto, il quale diceva che bisognava mantenere la costumanza dei presbiteri suoi predecessori. (17) Pur stando così le cose, comunicarono tra loro, e Aniceto a titolo di onore, concesse a Policarpo di celebrare in chiesa l'Eucaristia e si separarono in pace; e tutti gli osservanti ed i non osservanti avevano nella chiesa la pace» (*Hist. Eccl.* V,24,16-17). La discussione della critica su questo testo di Eusebio di Cesarea si è concentrata anzitutto sull'interpretazione controversa da dare all'utilizzo del verbo «τηρεῖν» (osservare) più volte richiamato in questo testo, verbo che non presenta un complemento oggetto, lo presuppone e per questo può essere riferito al giorno 14 Nisan, oppure alla stessa celebrazione della festa di Pasqua, oppure, ancora, alla pratica del digiuno. Per una presentazione sintetica delle possibilità discusse e relative indicazioni bibliografiche, rimandiamo a R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Traditio Christiana 3), Torino 1978, 18-20; oppure, per la discussione filologica, cf. CH. MOHRMANN, «Le conflit Pascal au II^e siècle: Note philologique», in *Vigiliae Christianae* 16(1962), 154-171.

dell'episodio accennato si collocava la problematica legata alla celebrazione della Pasqua; tradizioni distinte, tra Asia Minore e Roma, cristallizzate nelle differenze di calendario liturgico⁶⁸ ma, anzitutto, diverse per posizioni teologiche. Il primo effetto che tale prassi veniva a produrre era quello della divisione evidente della medesima chiesa proprio nel momento celebrativo fontale della fede.⁶⁹ La Chiesa dispersa in luoghi diversi (dimensione legata allo spazio) si può unire entro gli stessi tempi (logica dell'anno liturgico): celebrare la Pasqua secondo due datazioni significava, dunque, dividere la Chiesa.⁷⁰ Se il dato di fatto teologico appare nella sua perspicuità (l'unità celebrativa nel sacramento) meno evidente sembrano invece i motivi che portarono la chiesa d'Asia ad assumere tale prassi.⁷¹ Il riferimento al 14 del mese di Nisan evidentemente poneva i cristiani della provincia d'Asia in contemporaneità liturgico-temporale con le stesse comunità ebraiche in contrapposizione con le altre comunità ecclesiali, in particolare con Roma.⁷² Se questo era il dato concreto, così facilmente constatabile, le motivazioni che avevano favorito tale scelta non provenivano affatto da una relazione di *simpatia liturgica* con il giudaismo, quanto piuttosto dall'accoglienza della cronologia della passione prospettata nel Vangelo di Giovanni.⁷³ Infatti, come è noto, solo il quarto vangelo colloca la morte di

⁶⁸ La fonte principale che documenta tale discussione è Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* V,23-25). Egli definisce la controversia di non lieve importanza e introduce la problematica con le seguenti parole: «(1) Le Chiese di tutta l'Asia, poggiandosi su una tradizione antichissima credevano che si dovesse celebrare la Pasqua del Salvatore nel giorno decimoquarto della luna, giorno in cui era prescritto ai Giudei di immolare gli agnelli; e che si dovesse allora assolutamente por termine al digiuno, in qualunque giorno della settimana cadesse la festa. Le Chiese di tutto il resto del mondo, però, non seguivano affatto questa linea di condotta, e, facendosi forti esse pure d'una tradizione apostolica, mantenevano la norma tuttora vigente, che impone di non finire il digiuno in altro giorno, che non sia quello della Resurrezione del Salvatore. (2) A tale scopo si congregarono Sinodi e Assemblee di vescovi e tutti unanimemente notificarono con lettere ai fedeli di tutti i paesi la regola ecclesiastica, che non si doveva celebrare il mistero della Resurrezione del Signore in altro giorno, che non fosse la Domenica, e che soltanto allora, secondo l'uso, si rompessero i digiuni pasquali» (*Hist. Eccl.* V,23,1-2). Da questi accenni percepiamo la grande importanza della discussione, che a motivo di una distinta datazione, instaurava logiche diverse nella Chiesa.

⁶⁹ «Ci fu un'epoca nella vita della Chiesa in cui la Pasqua era, per così dire, tutto. Non solo perché essa commemorava, senza spartirla con nessun'altra festa, l'intera storia della salvezza dalla creazione alla *parusia*, ma anche perché essa era il luogo di formazione di alcune componenti essenziali nella vita della comunità: la liturgia, l'esegesi tipologica, la catechesi, la teologia e lo stesso canone delle Scritture»: CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, xiii.

⁷⁰ Tale valore teologico lo si percepisce entro un'analisi completa della presentazione che Eusebio di Cesarea propone nella ricostruzione del dibattito.

⁷¹ Cf. per un'ampia (140 testi) raccolta di fonti sull'argomento CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* 1-211.

⁷² L'accostamento della prassi asiatica, centrata sul giorno 14 del mese di Nisan (da qui la designazione di «quartodecimana») con quella ebraica fu immediata all'interno della polemica. Il problema interpretativo di carattere storiografico deve distinguere da una parte i dati legati all'accusa di «filo-giudaismo», accusa mossa dalla tradizione romana e alessandrina, e dall'altra individuare la genesi effettiva di tale tradizione. In effetti, come accade sovente in contesto polemico, gli argomenti dell'accusa non sempre interpretano le autentiche ragioni della parte accusata. La letteratura accademica che si è interessata a questa problematica, ci pare abbia assunto dall'accusa romana le istanze che misurano la genesi stessa del fenomeno «quartodecimano», e cioè un'antica tradizione di provenienza ebraica. La questione, infatti, fu posta in questi termini nell'esito della discussione avvenuta al Concilio di Nicea del 325, là dove la problematica rischiava di provocare uno scisma nella Chiesa che solo d'allora poteva vantare riconoscimento imperiale (Editto di Milano del 313). L'acquisizione della ragione giudaica per la spiegazione del fenomeno è ulteriormente avvalorata dalla diffusione della prassi quartodecimana anche in territorio siriano e mesopotamico (per questi aspetti cf. V. PERI, «La data della Pasqua: Nota sull'origine e lo sviluppo della questione pasquale tra le Chiese cristiane», in *Vetera Christianorum* 13[1976], 319-348).

⁷³ Eusebio di Cesarea, riportando i passi della lettera scritta da Policrate (posto a capo dei vescovi dell'Asia Minore) a papa Vittore, afferma: «Tutti questi (apostoli Filippo, Giovanni, Policarpo vescovo di Smirne, Trasea di Eumenia, Sagari, vescovo e martire di Laodicea, Papirio, Melitone di Sardi) tennero per la celebrazione della Pasqua il giorno quattordicesimo, in conformità col *Vangelo*, senza variar nulla, ligi alla regola della fede. Io pure Policrate, di voi tutti il più piccolo, osservo la tradizione dei miei parenti, alcuni dei quali furono anche miei predecessori: sette dei miei parenti, infatti,

Cristo nell'ora del sacrificio degli agnelli nel tempio, azione liturgica che si compiva nel pomeriggio del giorno 14 di Nisan.⁷⁴ La relazione con la Pasqua ebraica è pensata, infatti, dagli evangelisti in due prospettive differenti: mentre i sinottici collocano la morte di Gesù dopo il sacrificio degli agnelli e la cena, Giovanni fa coincidere nella figura dell'«agnello» i due avvenimenti, risignificando, mediante una logica di sostituzione, l'evento stesso.⁷⁵ Questo procedimento giovanneo porterà ad accentuare maggiormente l'attenzione sulla passione e la morte,⁷⁶ mentre la prospettiva sinottica favorirà la sottolineatura sulla Pasqua intesa come primo giorno dopo il sabato, nella resurrezione.⁷⁷ Tra di due procedimenti esegetici posti in atto dagli evangelisti, quello di Giovanni, in modo specifico, radicalizza la prospettiva anti giudaica. L'assurdo prende forma nella prassi delle chiese d'Asia, le quali celebravano la Pasqua contemporaneamente ai giudei muovendo, paradossalmente, da una teologia radicalmente anti giudaica.⁷⁸ In sintesi, la problematica storica brevemente illustrata, che ritrova la sua

furono vescovi; io son l'ottavo. Essi sempre celebrarono il giorno di Pasqua, quando il popolo giudaico si astiene dal pane fermentato»: *Hist. Eccl.* V,24,6. In questo passaggio pensiamo che la fondazione della prassi della Pasqua al giorno 14 riferito alla conformità con il Vangelo richiami in modo evidente lo specifico Vangelo secondo Giovanni.

⁷⁴ Per una prospettiva completamente diversa sulla cronologia della passione in Giovanni, cf.: M. L. RIGATO, «Gesù "l'Agnello di Dio", "Colui che toglie il peccato del mondo" (Gv 1,29), nell'immaginario culturale giovanneo. Secondo Giovanni Gesù muore il 13 Nisan durante il "Tamid" del pomeriggio (Gv 18,28; 19,14.31-37)», in L. PADOVESE, a cura di, *VII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma 1999, 69-114.

⁷⁵ Ci limitiamo solo a citare lo studio di J. Jeremias per la mole considerevole di documentazione e il ruolo ricoperto nella storia della ricerca: J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena* (Biblioteca di cultura religiosa 23), Brescia 1973.

⁷⁶ Cf. le molteplici letture esegetiche relative alla teologia della croce in Gv, concepita come luogo del «compimento» («È compiuto» in Gv 19,30) delle Scritture, della manifestazione della glorificazione del Padre (Gv 17), ecc.

⁷⁷ «Lo scegliere come data della festa l'anniversario della passione anziché l'anniversario della risurrezione comportava anche una diversa accentuazione tra i due eventi. Tuttavia i testi dimostrano chiaramente che in questo periodo anche fuori dell'Asia Minore, in Gallia, in Africa, a Roma e perfino in Alessandria, Pasqua, per sé e in primo luogo, commemorava la passione di Cristo, anche se, come ha mostrato Ch. Mohrmann, in quest'era di persecuzione e di martirio, al vocabolo stesso di *passio* è inscindibilmente associata l'idea di vittoria e di gloria e quindi di resurrezione. Lo si guardi dal venerdì di passione, come fanno i quartodecimani dell'Asia Minore, o lo si guardi dalla domenica di resurrezione, come fanno gli altri, il mistero della Pasqua cambia di prospettiva e forse di clima spirituale, ma non di contenuto. Il Cristo che il quartodecimano Melitone di Sardi contempla nella notte di Pasqua è "il Signore che avendo sofferto per colui che soffriva, è risuscitato dai morti e ha portato l'uomo con sé nelle altezze dei cieli"; è il Cristo che si proclama personalmente "Pasqua della salvezza e resurrezione nostra"»: CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, xix.

⁷⁸ Richiamiamo il testo chiave del Vangelo di Giovanni che ha offerto elementi alla successiva polemica anti giudaica del cristianesimo, come demonizzazione del giudaismo: «Disse loro (Giudei) Gesù: "Se Dio fosse vostro Padre, certo mi amereste, perché da Dio sono uscito e vengo; non sono venuto da me stesso, ma lui mi ha mandato. Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole, voi che avete per padre il diavolo, e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv 8,42-45, tr. CEI). Ma accanto a questo spunto diretto tratto da Gv, è necessario anche accennare alla documentazione teologica che illumina le posizioni delle Chiese dell'Asia Minore in relazione alla Pasqua. Punto di riferimento essenziale è la figura di Melitone, vescovo di Sardi. Il contenuto dei suoi scritti ha il vantaggio di offrire una documentazione interna (quindi dalla parte dell'«accusato») delle motivazioni teologiche poste in essere che legittimavano concretamente la prassi quartodecimana. Infatti, gli scritti del vescovo di Sardi (cf. Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.* IV,26,2) si presentano in una forma tutt'altro che ben disposta nei confronti del giudaismo, piuttosto essi si pongono in aperta polemica con esso, giungendo addirittura all'accusa di «deicidio» (Cf. la presentazione di questi aspetti in: C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina. I. Da Paolo all'età costantiniana* [Letteratura cristiana antica. Strumenti], Brescia 1995, 206-209; M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato [AL] 1999, 90-92). Tra il 1936 (per opera di C. Bonner) ed il 1960 (M. Testuz) grazie alla pubblicazione di manoscritti appartenenti alle collezioni *Chester Beatty* e *Bodmer* possiamo gli strumenti per attingere direttamente dalla probabile forma omiletica l'interpretazione della «Pasqua quartodecimana». La struttura del testo (*De Pascha*) richiama in apertura il brano di Es 12 ponendo subito in relazione l'immolazione della pecora e la salvezza del popolo. Il punto di osservazione della Pasqua non è quindi quello

consistenza effettiva nelle differenze teologiche tra le Chiese, intercetta la primitiva radice teorica nella differente prospettiva teologica delineata dai Vangeli sinottici e da Giovanni. Ecco allora interpretata la preoccupazione di Ireneo nel citare l'episodio di Policarpo, insigne rappresentante della tradizione e della teologia giovannea: l'azione tesa a salvaguardare la comunione tra le differenze nella vicenda di Policarpo e papa Aniceto è funzionale a promuovere uno sguardo analogo e parallelo alla forma stessa dei quattro Vangeli, rappresentanti di una pluralità componibile solo entro una teologia di comunione. Conseguentemente, l'intenzione manifestata qualche decennio più tardi da papa Vittore (fine del II sec.) di escludere dalla comunione ecclesiale le comunità dell'Asia Minore a motivo della disputa quartodecimana, verrà fermata dallo stesso Ireneo quale testimone di unità tra Roma (Mc, Lc) e l'Asia Minore (Gv).⁷⁹

legato al significato offerto dal testo ebraico «passaggio» (dell'angelo distruttore e del Mar delle Canne) quanto quello del sangue, dell'uccisione dell'agnello. In questo procedimento interpretativo Melitone offre anche l'etimologia (molto diffusa a partire dal II sec. ma contestata da Origene, Gerolamo e dallo Ps. Crisostomo) che collega il verbo greco «πασχω» (patire, soffrire) con il termine della LXX «πασχα». Così, mediante un'esegesi tipologica, nella passione e morte, il nuovo agnello pasquale, Gesù Cristo, diviene il vero salvatore. D. F. Winslow approfondisce, entro un approccio di carattere retorico, il *pondus* polemico anti-giudaico della cristologia di Melitone (cf. D. F. WINSLOW, «The Polemical Christology of Melito of Sardi», in E.A. LIVINGSTONE, a cura di, *Studia Patristica. Vol. XVII in Three Parts. Part Two*, Oxford - New York - Toronto - Sydney - Paris - Frankfurt 1982, 765-776). Soprattutto l'articolazione delle titolazioni cristologiche (Verbo, Cristo, Signore, Figlio, Padre, ecc.) e la dinamica stessa di una storia della salvezza *in nuce* (cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Volume I. Tomo I-II: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia [451]* [Biblioteca teologica 18-19], Brescia 1982, 273-278) ci pare rimandino anzitutto a schemi tipici della cristologia giovannea. Questo infatti è l'aspetto decisivo utile per comprendere sia la fonte teologica di Melitone, sia l'origine della tradizione «quartodecimana». In altre parole, grazie all'operazione ermeneutica giovannea di sostituzione del sacrificio dell'agnello della Pasqua ebraica nel 14 Nisan con il sacrificio di Cristo nuovo e vero agnello pasquale, le Chiese d'Asia accolsero la datazione «quartodecimana» non dal giudaismo ma dall'apostolo! La tradizione asiatica, infatti, è fortemente caratterizzata dalla teologia giovannea che diventa elemento di confronto tra le posizioni teologiche di Melitone e quelle di Ireneo stesso. In sintesi, la chiave di lettura offerta insiste sul riferimento magisteriale giovanneo come quadro ermeneutico per comprendere ragione originaria delle differenze teologiche emerse a partire dalla discussione sulla data della Pasqua.

⁷⁹ Eusebio di Cesarea così continua la presentazione della disputa tra Roma e Asia Minore relativa alla data della Pasqua: «(11)Tra gli altri c'è anche Ireneo, che scrive a nome delle Chiese della Gallia, alle quali presiedeva. Mentre egli è d'accordo con Vittore, che il Mistero della Resurrezione del Signore si celebri di Domenica, nondimeno rispettosamente lo esorta, con grande corredo di considerazioni, a non scomunicare intere Chiese di Dio, perché fedeli ad una antica consuetudine. Dopo aggiunge questo rilievo: (12) «La controversia non è soltanto sul giorno (pasquale), ma su la forma stessa del digiuno. Alcuni credono di dover digiunare un giorno solo, altri due, altri più giorni; altri assegnano al loro giorno (probabilmente digiuno) lo spazio di quaranta ore tra diurne e notturne. (13) Tale varietà nell'osservanza del digiuno, non è sorta ai giorni nostri, ma risale a tempi ben lontani; i (vescovi) nostri predecessori, che verosimilmente non ebbero nel loro governo la dovuta oculatezza, trasmisero ai posteri siffatta consuetudine, che sorse certamente per effetto di semplicità e di particolarismi. Pur tuttavia furono tutti uniti dal vincolo di pace, che perdura anche adesso tra noi, e la diversità del digiuno non fa che confermare la unanimità della fede». (14) Poi Ireneo continua con una osservazione che ritengo utile riferire. È di questo tenore: «Fra i presbiteri (i vescovi di Roma) che, prima di Sotero, furono a capo della Chiesa governata ora da te, cioè Aniceto, Pio, Igino, Telesforo, Sisto, nessuno praticò le osservanze asiatiche, né permise ai propri di seguirle; ma ciò non ostante essi erano in relazioni pacifiche con quelli che provenivano dalle Chiese dell'Asia; eppure l'osservanza (asiatica) doveva apparire stridente davvero, attuata in mezzo a coloro che non la tenevano! (15) Ma nessuno fu mai rigettato per questo; anzi, i presbiteri tuoi predecessori, per quanto non osservanti (di siffatta consuetudine), inviarono l'Eucaristia ai presbiteri delle Chiese che la osservavano. (16) E quando al tempo di Aniceto, il beato Policarpo venne a Roma per altre divergenze di lieve momento, subito si scambiarono l'abbraccio di pace, e su questo non contesero gran che. Né Aniceto poté persuadere Policarpo di smettere ciò che aveva osservato con Giovanni, discepolo di nostro Signore, e con gli Apostoli, coi quali era vissuto in intimità; né da parte sua Policarpo condusse all'osservanza (asiatica) Aniceto, il quale diceva che bisognava ritenere la costumanza dei presbiteri suoi predecessori. (17) Pur stando così le cose, comunicarono tra loro, e Aniceto a titolo di onore, concesse a Policarpo di celebrare in chiesa l'Eucaristia, e si separarono in pace; e tutti gli osservanti ed i non osservanti avevano nella chiesa la pace. (18) Ireneo, che portava il nome della pace, e che fu tale anche

Oltre alla preoccupazione di difendere l'appartenenza del Vangelo di Giovanni alla forma evangelica, proseguendo nella ricerca si intravede come una sorta di *sfida* rivolta implicitamente contro Ireneo che potremmo rendere con la seguente provocazione: «da dove proviene l'autorità per affermare tali cose?», questione fondamentale, da non eludere, nel contesto di uno scritto polemico e apologetico. La risposta emerge dallo stesso impianto argomentativo: come Matteo, Marco, Luca e Giovanni hanno trasmesso l'unico Evangelo di Cristo e, con loro, tutti gli apostoli, così è accaduto a Policarpo, il quale ha accolto la stessa testimonianza, nella forma giovannea e, conseguentemente, Ireneo si fa interprete diretto di questa tradizione grazie a Policarpo. Pertanto, la posizione teologica di Ireneo è in stretta relazione con quella giovannea, nella mediazione di Policarpo.

In conclusione, la prima disposizione dei Vangeli contiene implicitamente le coordinate tipiche di ogni ricostruzione storiografica, le dimensioni cosiddette *spazio-temporali*. In questa prima operazione, Ireneo accoglie dalla tradizione un dato, peraltro confermato anche dalla testimonianza del coevo Frammento muratoriano.⁸⁰

* **La seconda disposizione: Gv-Mt-Lc-Mc-Gv (Ad. Haer. III,8,3-11,7).** La parte centrale di questo testo prende in considerazione le quattro prospettive evangeliche commentandole, prevalentemente nei rispettivi prologhi evangelici. Se si osserva la divisione del testo proposta dall'edizione critica di *Sources chrétiennes*,⁸¹ Ireneo darebbe inizio all'esposizione relativa alle testimonianze dei quattro Vangeli in *Ad. Haer.* III,9,1. La titolatura degli editori è eloquente: «Examen approfondi du témoignage

nella sua condotta, diede, dunque, i suoi consigli, e impose i suoi uffici per la pace delle Chiese. Egli scrisse a Vittore e a molti altri capi di Chiesa, prospettando il suo punto di vista su la questione che si agitava»: *Hist. Eccl.* V,24,11-18.

⁸⁰ Ireneo recepisce questa tradizione rappresentante della prospettiva *storico-genetica*: in questo senso, il criterio *diacronico-geografico* sembra nell'evidenza essere il più antico. Al fine di ulteriormente confermare questa prima conclusione relativa al criterio *diacronico-geografico*, occorre fare alcune precisazioni su altri due testi più o meno coevi al nostro: anzitutto, quello di Papia (riportato da Eusebio, *Hist. Eccl.* III,39,15-16), del quale ci sono trasmessi soltanto i rimandi a Marco e a Matteo e, in secondo luogo, quello del Frammento muratoriano. Entrando nell'articolazione del primo testo, si può osservare quanto la finalità della scansione «Mc, Mt» non abbia un interesse di carattere diacronico, quanto quello di porre una distinzione entro due approcci diversi documentati dai Vangeli: l'uno, procedente dalla testimonianza di Pietro, recepita da Marco, l'altro, dalla testimonianza di Matteo in lingua ebraica (aramaica). Entrambi sono tra loro distinti in virtù di un criterio enunciato, la *τάξις* (=la disposizione). Al di là del significato preciso di questa oscura annotazione, è sufficiente cogliere quanto la criteriologia qui richiamata non rimandi ad un ordine *diacronico-geografico*, bensì ad un confronto tra i due Vangeli, al fine di verificare la presenza o meno di un criterio interno di ordinamento (*τάξις*); in altre parole, l'ordinamento dei Vangeli non procede dall'esterno (cioè, su un asse diacronico, secondo la datazione di ogni Vangelo) ma dall'interno (come ogni Vangelo dispone i propri dati esposti). Di conseguenza, il testo di Papia non può essere utilizzato per individuare una relazione inter-testuale tra i Vangeli (problematica della loro collocazione reciproca), quanto in una intra-testuale (come ogni Vangelo si struttura all'interno).

La sezione evangelica nel Frammento muratoriano (180 c.): esso documenta con chiarezza il riferimento a Luca (=Il terzo libro del Vangelo...) e a Giovanni (=Il quarto Vangelo è quello di Giovanni...). Essendo carente nell'inizio, si suppone che i primi due Vangeli fossero quelli di Matteo e di Marco. In genere la critica attribuisce alla parole "...ai quali tuttavia fu presente e così li espose" il riferimento a Marco, che fu presente quando Pietro insegnava, come discepolo dell'apostolo (appena dopo di Luca viene detto: «Dominum tamen nec ipse vidit in carne»). In linea di principio è anche possibile ipotizzare la figura di Matteo «presente» ai fatti/detti di Gesù, in quanto apostolo, ma la probabilità è decisamente minore. La differenza tra Papia ed il Frammento muratoriano sta nella prospettiva diversa dell'osservazione della realtà del Vangelo: il primo, osserva l'«ordine» interno, il secondo offre una relazione «ordinata» tra i Vangeli. L'utilizzo della forma «ordinale» del numero (terzo-quarto) suggerisce nel Frammento muratoriano, analogamente alla prima disposizione di Ireneo, un'intenzionalità *diacronica*, ovvero, una ripresentazione mimetica dell'ordine temporale della storia come criterio di disposizione di queste opere di fede.

⁸¹ Riproposta anche nell'edizione in lingua italiana di E. Bellini.

des évangélistes sur l'unique vrai Dieu. Témoignage de Matthieu».⁸² Questa divisione prevede la presentazione dei quattro evangelisti nel seguente ordine: Mt (III,9,1-3), Lc (III,10,1-5), Mc (III,10,6) e Gv (III,11,1-6). Se si osserva con attenzione il testo, Ireneo, coerentemente, introduce la testimonianza degli evangelisti già a partire da III,8,3 nella citazione esplicita del prologo giovanneo nel suo contenuto fondamentale e addirittura dello stesso evangelista Giovanni.⁸³ La funzione di questa apertura è quella di differenziare con chiarezza la creazione/ creatura dal suo Creatore, ponendo il Verbo di Dio dalla parte dell'azione creante, stabilendo così una netta differenza tra i due piani.⁸⁴

L'*incipit* della presentazione della forma evangelica è – nella nostra interpretazione - offerto dallo stesso evangelista Giovanni, collocato sia in apertura, sia in chiusura della sezione. A Ireneo preme mostrare la derivazione del Figlio dal Padre come «Verbo di Dio» incarnato, fatto uomo per la nostra salvezza. Infatti, passando a *Matteo*, dopo essersi concentrato su alcuni tratti legati alla figura di Abramo e agli episodi dell'infanzia, nel contesto del battesimo, riprende nuovamente le categorie giovannee per interpretare, alla luce di Isaia, il dono dello Spirito, all'inizio della vita pubblica nella difesa della continuità teologica tra il Verbo giovanneo e Gesù di Nazareth:

«Non è vero che allora Cristo discese in Gesù, né che altro è Cristo e altro è Gesù; ma è il *Verbo di Dio* (cors. nostro), il Salvatore di tutti e Signore del cielo e della terra, che è Gesù, come abbiamo dimostrato, il quale dopo aver preso una carne ed essere stato consacrato dal Padre nello Spirito, divenne Gesù Cristo. Come dice Isaia: “Un germoglio uscirà dalla radice di Iesse e un fiore salirà dalla sua radice (...)”. (...) Ora, in quanto il *Verbo di Dio* (cors. nostro) era uomo, nato dalla radice di Iesse e figlio di Abramo, lo spirito di Dio riposava su di Lui, ed era consacrato per portare il lieto annuncio agli umili» (III,9,3).

La sottolineatura dell'esposizione di Matteo è data dall'evento dello Spirito nel tempo del battesimo, che garantisce l'identità personale del *Verbo di Dio*, con *Gesù Cristo*.

Passando in rassegna vari punti del Vangelo dell'infanzia di *Luca*, l'attenzione si volge all'opera salvifica riletta, in particolar modo, a partire dalla profezia di *Zaccaria* che raccoglie in sé la potenza dell'intera realtà profetica che attendeva e annunciava l'incarnazione del Verbo di Dio: emergono anche in questo contesto le espressioni e le categorie teologiche giovannee. Infatti, la figura di Giovanni Battista continuamente richiamata nella narrazione del vangelo dell'infanzia di Luca è interpretata con categorie elaborate dal Vangelo di Giovanni.⁸⁵

Marco è introdotto nel ricordo delle prime parole del suo vangelo, dove utilizza il termine stesso «Vangelo» stabilendo un rapporto diretto con la profezia, al fine di mostrare, ancora una volta, la continuità tra il Verbo di Dio e la figura storica di Gesù. Solo di *Mc Ireneo* prende in considerazione la finale del Vangelo. La cosa si mostra ancor più interessante per il fatto che egli citi quella sezione di testo posta a chiusura del Vangelo, sezione che la critica testuale ha riconosciuto non originaria

⁸² IRENEE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III*, 99. L'edizione italiana di Bellini riporta: «Esame approfondito delle testimonianze degli evangelisti sull'unico vero Dio. Testimonianza di Matteo» (p. 231).

⁸³ «Che sia gli Angeli, sia gli Arcangeli, sia i Troni, sia le Dominazioni sono stati fondati e creati da Colui che è Dio al di sopra di tutte le cose per mezzo del suo Verbo, lo indicò espressamente Giovanni. Infatti, dopo aver detto del Verbo di Dio che era nel Padre, aggiunge: “Tutto è stato fatto per mezzo di Lui e senza di Lui niente è stato fatto” (Gv 1,3)» (*Ad. Haer* III,8,3). L'edizione critica di *Sources chrétiennes* e quella italiana pongono come titolazione: «Créateur et créatures / Creatore e creature» (p. 95 / p. 230).

⁸⁴ «È dunque necessario che abbiano un nome diverso (=le cose create), presso quanti hanno almeno un po' d'intelligenza nel discernere queste cose, così che Colui che ha creato tutte le cose è giustamente denominato, insieme al suo Verbo, solo Dio e Signore, mentre le cose che sono state fatte non possono mai ricevere il medesimo nome né debbono attribuirsi giustamente il nome che è del Creatore» (III,8,3).

⁸⁵ Cf. l'insistenza sull'identificazione dell'Agnello di Dio, tipica della letteratura giovannea.

dell'evangelista, ma aggiunta successivamente a motivo della stranezza della conclusione,⁸⁶ provocando però un'incoerenza narrativa con il contesto precedente (fino a Mc 16,8):

«D'altra parte Marco, alla fine del Vangelo, dice: "E in verità il Signore Gesù, dopo che ebbe parlato loro, fu assunto nei cieli e siede alla destra di Dio" confermando ciò che è stato detto dal profeta: "Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché il ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi". Così c'è un solo e medesimo Dio Padre, che è stato annunziato dai profeti ed è stato trasmesso dal Vangelo: il Dio che noi cristiani onoriamo ed amiamo con tutto il cuore, il Creatore del cielo e della terra e di tutte le cose che sono in essi» (Ad. Haer. III,10,6).

Con l'ulteriore accenno al Dio creatore Ireneo chiude la presentazione di Mc per riprendere, a mo' di inclusione, il prologo di *Giovanni*. E solo a questo punto, differentemente dalla trattazione degli altri tre evangelisti, il vescovo di Lione inserisce la polemica con alcune interpretazioni ereticali, ribadendo il concetto fondamentale secondo il quale il «Verbo si è fatto carne ed abitò fra noi» (Gv 1,14). Raccogliendo spunti tratti dai primi due capitoli del Vangelo, Ireneo mostra con evidenza la sua vera preoccupazione supportata dalla disposizione evangelica appena presentata. Poiché diversi movimenti ereticali si ispiravano anzitutto al testo evangelico giovanneo, Ireneo è preoccupato di mostrare quanto la logica profonda testimoniata dal Vangelo secondo Giovanni si opponga alle loro stesse argomentazioni. L'itinerario argomentativo fa aprire e chiudere la riflessione di Ireneo dall'identico prologo giovanneo, rileggendolo nelle sue istanze fondamentali negli *incipit* di Mt e Lc e nella conclusione di Mc. In questo senso, la funzione della citazione della chiusa di Mc risponde alla necessità di rifocalizzare l'attenzione sul ritorno glorioso del Verbo di Dio presso il Padre e sulla ripresa del tema teologico della creazione, in analogia all'apertura della presentazione.

Anche in III,11,7 subentra la divisione del testo dell'editore che condiziona l'interpretazione. In effetti, all'inizio del paragrafo è posta l'indicazione «L'Évangile tétramorphe»: se si osserva con attenzione, questo paragrafo svolge un ruolo di «cerniera» tra la sezione precedente e l'approfondimento ulteriore offerto dalla riflessione biblica del «tetramorfo». Solo ora, infatti, veniamo a conoscenza dell'intenzionalità di Ireneo di presentare unicamente le parti iniziali dei Vangeli,⁸⁷ concordi nel riconoscere «un solo Dio Creatore di questo universo», cioè il motivo dominante inserito da principio attraverso il prologo di Giovanni. Segue una sintesi rapidissima delle più insidiose eresie che Ireneo cerca di debellare,⁸⁸ esse sono poste ciascuna in relazione ad un Vangelo, mostrando quanto l'errore di queste eresie non stia tanto nell'aver assunto un solo Vangelo invece di tutti e quattro, quanto piuttosto nel non voler riconoscere l'autentica peculiarità e verità di quello stesso Vangelo assolutizzato a proprio uso e consumo. È questa linea interpretativa che impedisce di far dipendere il presente paragrafo dalla trattazione del «Tetramorfo». Infatti, questa è finalizzata ad approfondire, a

⁸⁶ Come è noto la chiusura del testo marciano è in Mc 16,8, dove l'ultima annotazione del Vangelo sottolinea il venire meno della testimonianza delle donne sul punto più decisivo dell'annuncio cristiano; esse, infatti, impaurite fuggirono via dal sepolcro e non annunciarono la resurrezione. La chiesa del II sec. ha voluto porre rimedio a tale finale sconcertante aggiungendovi piccoli racconti di raccordo, rivolti al prosieguo contenuto nel testo degli Atti degli Apostoli. Per una disamina precisa dell'argomento cf.: R. PESCH, *Il Vangelo di Marco. Parte seconda* (Commentario teologico del Nuovo Testamento II/2), Brescia 1982, 793-814.

⁸⁷ «(11,7) Queste sono le parti iniziali del Vangelo, le quali annunciano un solo Dio Creatore di questo universo, Colui che fu annunciato per mezzo dei profeti e stabilì le legislazioni per mezzo di Mosè, il Padre del nostro Signore Gesù Cristo, e al di fuori di questo non conosco né un altro Dio né un altro Padre. Ora tanto grande è questa autorità dei Vangeli, che gli stessi eretici rendono testimonianza ad essi, e ciascuno di loro tenta di sostenere il suo insegnamento a partire da essi strappandone qualche brano»: Ad. Haer. III,11,7.

⁸⁸ Ebioniti in relazione a Mt, Marcione, in relazione a Lc, «quelli che separano Gesù da Cristo», in relazione a Mc, i Valentiniani, in relazione a Gv.

partire dal valore intrinseco di ogni singolo Vangelo, la sinfonia espressa da tutti e quattro, in maniera indissolubile.

* **La terza disposizione: Gv, Lc, Mt, Mc (Ad. Haer. III,11,8-9).** La conseguenza ermeneutica della distinzione tra i paragrafi III,11,7 e III,11,8-9 consiste nell'individuare in III,11,8 la novità dell'approccio di Ireneo. Finora il vescovo di Lione aveva espresso con il termine «Vangelo» al singolare la pluralità di quattro Vangeli, sottolineando la loro peculiarità e la loro relazione profonda relativa all'annuncio cristologico. L'itinerario di Ireneo, prendendo le mosse dalla genesi diacronica delle quattro testimonianze (prima disposizione), seguita dalla polemica contro l'utilizzo erroneo di ciascuna di esse da parte dei gruppi ereticali (seconda disposizione), giunge solo ora a definire il numero preciso di queste testimonianze, «né più, né meno di quattro»! Perché tanta insistenza? Crediamo che la preoccupazione di Ireneo non dipenda tanto dal voler condurre gli eretici a considerare la verità cristologica oltre il loro «Vangelo privilegiato», quanto piuttosto a escludere apoditticamente dalla cittadinanza della forma evangelica un altro vangelo che Ireneo stesso cita in relazione alla polemica coi Valentiniani in III,11,9 e cioè il cosiddetto «Vangelo di Verità». ⁸⁹ Infatti, manifestando la sua preoccupazione polemica in III,11,9 trasmette insieme l'intenzionalità implicita della riflessione presentata in III,11,8 relativa al «Vangelo quadriforme». Dobbiamo anche considerare l'evidente provocazione che la titolazione di detto vangelo gnostico portava in sé; il termine «verità» accostato a «vangelo» stabilisce un confronto su due fronti, quello *veritativo*, appunto, e quello dell'*unicità* della testimonianza evangelica, espresso dal singolare del termine. Egli, in effetti, si mostra polemicamente interessato a questa dinamica:

«Per quanto poi riguarda i discepoli di Valentino, essi ponendosi al di fuori di ogni timore, pubblicano scritti propri e si vantano di possedere più vangeli di quelli che esistono. Essi, infatti, sono arrivati a tal punto di audacia da intitolare “Vangelo di verità” il Vangelo scritto da loro non molto tempo fa, un Vangelo che non concorda affatto con i Vangeli degli apostoli: per cui presso di lui neppure il Vangelo è esente da bestemmia. Infatti, se il “Vangelo di verità” da loro pubblicato è diverso da quelli che ci sono stati tramandati dagli apostoli, può apprendere chi vuole, che, come si dimostra in base alle Scritture, il Vangelo di verità non è quello che ci è stato trasmesso dagli apostoli. *Ma che solo quelli sono veri e solidi, e che i Vangeli non possono essere né più né meno di quelli che abbiamo detto, lo abbiamo dimostrato diffusamente (corsivo nostro).* Dal momento che Dio ha fatto tutte le cose con armonia e proporzione, bisognava che anche la forma del Vangelo fosse armoniosa e proporzionata» (Ad. Haer. III,11,9).

In questa sezione finale è contenuta *in nuce* l'istanza polemica che ha incoraggiato Ireneo a individuare una ragione intrinseca che dimostrasse l'armonia e la proporzione della forma evangelica. Ora, se il vero interesse di Ireneo in questo passaggio si esplica nel voler dimostrare una «pluralità circoscritta» della forma evangelica, in opposizione a «pluralità selvagge», siamo condotti a riconoscere l'impresa immane, teorico-pratica, posta in essere da questo Padre della Chiesa. Gli ostacoli teorici erano sostanzialmente *due*: *da una parte*, l'«assurdo letterario» di una ripetizione plurima della stessa vicenda relativa a Gesù di Nazareth; infatti, a prova di questo vi stanno i tentativi di riduzione a un unico quadro omogeneo già intrapresi lungo il II sec., uno tra tutti il tentativo di Taziano; *dall'altra*, il pullulare sempre più ingente di testimonianze evangeliche che sovente, attraverso procedimenti di «pseudonimia», venivano attribuite agli stessi apostoli (testi confluiti successivamente nelle raccolte apocriefe al seguito della definizione canonica, sebbene continuamente influenti lungo buona parte del medioevo cristiano). Quel che la tradizione apostolica del I sec. aveva trasmesso mediante il

⁸⁹ L'espressione usata è la seguente: «Ueritatis Euangelium» / «ἀληθείας εὐαγγέλιον».

riferimento ai quattro Vangeli che Ireneo difende e riconosce, portava in sé una debolezza radicale e intrinseca, quella di poter vantare solo al 50% una paternità direttamente apostolica (Mt-Gv).

La problematica è resa chiara a motivo della sfida in atto e le vie di uscita potevano essere le seguenti:

- produrre una nuova opera di redazione che riunisse le varie testimonianze evangeliche analoga al *Diatessaron* di Taziano;⁹⁰
- accogliere un solo testo evangelico, a motivo della sua autorità esercitata sulla comunità ecclesiale;
- puntare su una pluralità.

Questa terza via, è quella accolta e difesa da Ireneo, ma di tutte è la più precaria, in quanto l'affermazione della «pluralità» inaugura il problema del confine. La pluralità può contenere i caratteri dell'in-definito o del definito: Ireneo dimostra, con grande perspicacia, la «definitività della forma evangelica» entro la «quaternità» capace, attraverso la formula «κατά...», di porre in relazione le diverse testimonianze con *l'unico Vangelo*.⁹¹ Essa è la «misura della verità», essa è la «forma del darsi e del dirsi di Dio», quale creatore e Signore, attraverso il suo Verbo, Gesù Cristo.

Come raggiunge questo obiettivo? Attraverso *due procedimenti*: uno *esterno* e uno *interno*. Quello *esterno*, finalizzato a riconoscere molteplici conferme della «forma quadruplicata» entro la quale si colloca il Vangelo: dalla struttura del cosmo alla struttura delle Scritture bibliche; e quello *interno* che tende a scandire le tappe e le articolazioni ermeneutiche, al fine di concatenare un Vangelo all'altro e impedirne la disgregazione o l'aggiunta di qualche corpo esterno. Quasi una *gabbia* all'esterno che includa e inglobi i quattro Vangeli e dei *tiranti* interni che rendano compatte le relazioni.

⁹⁰ Cf. le prese di posizione polemiche contro Taziano in *Ad. Haer.* I,28,1 e III,23,8.

⁹¹ Il dibattito sulla forma «κατά» rappresenta un capitolo della problematica legata ai titoli dei Vangeli stessi. Contro un luogo comune, secondo il quale le titolazioni dei Vangeli (e della letteratura neotestamentaria) sarebbero tardive, M. Hengel propone una radicale rivisitazione del problema, mostrando con acribia e ampia documentazione quanto tale luogo comune sia profondamente infondato (cf. il cap. «The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark», in: M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark*, London 1985, 64-84; oppure, come breve presentazione della problematica, l'«Appendice III: I titoli dei libri del Nuovo Testamento», in: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, 262-265). Già Th. Zahn aveva approfondito con grande attenzione la problematica del vangelo quadriforme all'interno della quale offriva interessanti spunti sulla forma delle titolazioni evangeliche (cf. TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erster Band: Das Neue Testament vor Origenes. Erste Hälfte*, Erlangen 1888, 150-192, e in particolare 165-167), egli sottolineava infatti quanto la grandezza «Vangelo» si riferisse alla raccolta dei quattro vangeli, mentre la forma «κατά», rispondeva alla forma precisa del Vangelo «secondo Mt, Mc, Lc, Gv». Tale principio fu esplicitamente tematizzato da Origene (cit. da Th. Zahn, p. 167, nota 1). Certo si può affermare che la sospensione del termine «Vangelo» indica la forma unitaria delle distinte interpretazioni (cf. esempio del Codice Vaticano), ma non si può sostenere il contrario, e cioè che la presenza completa nella *inscriptio* (in apertura del testo) o nella *subscriptio* (in chiusura del testo) della formula «Vangelo secondo...» stia ad indicare, in base alle testimonianze papiracee, che essi fossero ancora distinti e non riuniti insieme e per questo ogni testo evangelico avrebbe dovuto contenere tutta la titolazione. Ad eccezione del Vaticano e del Sinaitico (solo parzialmente) gli altri manoscritti mostrano la titolazione completa nonostante pongano i quattro Vangeli l'uno al seguito dell'altro. Oltre al P⁷⁵ (Lc, Gv) che offre la titolazione completa (Vangelo secondo...) per due evangelisti, assumiamo anche la proposta di T.C. Skeat di ipotizzare un unico codice per i papiri P⁴ (Lc), P⁶⁴ (Mt) e P⁶⁷ (Mt) contenenti la titolazione «Vangelo secondo Matteo»; anche questa depone in favore della forma completa della titolazione. Muovendo dal dato accertato che la documentazione manoscritta (e quella dei Padri, a partire dal 180 con l'opera di Ireneo) sia unanime nel trasmettere assieme al testo evangelico anche la titolazione, M. Hengel mostra quanto la necessità di distinguere un testo dall'altro nella comunicazione delle Chiese avesse verosimilmente inaugurato la prassi della titolazione. Tutto questo al seguito della redazione evangelica, quindi già a partire dal I sec. (cf. in particolare le pp. 81-84).

Procedimento dall'esterno: il modello ideato da Ireneo, dall'esterno, concatena livelli diversi riconoscendoli tutti in armonia e in coerenza. Anzitutto il *riferimento cosmico* (quattro regioni del mondo e i quattro venti principali), poi il *riferimento biblico* (la quadruplici figura dei Cherubini, secondo Ez 1,6-10 e i quattro viventi di Ap 4), il *riferimento cristologico* (le quattro attività del Verbo di Dio: ha parlato ai Patriarchi vissuti prima di Mosè, ha assegnato una funzione sacerdotale e ministeriale a quanti hanno vissuto sotto la legge mosaica, si è incarnato, e ha donato alla terra lo Spirito) e, da ultimo, il *riferimento teologico* (le quattro Alleanze offerte al genere umano: quella prima del diluvio ai tempi di Adamo, quella dopo il diluvio con Noè, quella del dono della Legge a Mosè e, infine, quella che grazie al Vangelo solleva gli uomini e li fa volare verso il regno celeste).⁹² Il rapporto instaurato dalla molteplicità degli ambiti entro i quali Ireneo intravede la «quadruplici forma» è quello della tensione tra «unicità originaria» e «quaternità fenomenica»: la realtà è unica, la sua manifestazione assume una forma quadruplici. Questo è il primo guadagno teorico, dedotto dall'esterno, la categoria teorico-pratica «Vangelo» è così ben circoscritta entro quella precisa forma quadruplici.

Procedimento dall'interno: attraverso la relazione stabilita con le figure dei Cherubini, Ireneo mostra di voler passare a un livello ulteriore della dimostrazione, livello che abbiamo definito «interno», capace cioè di stabilire una successione e un *concatenamento* tra i «Quattro Vangeli». Infatti, mentre in tutti gli altri rapporti esterni di quaternità Ireneo osserva l'insieme secondo la logica quantitativa del numero cardinale «quattro», ora egli utilizza la progressione con i numerali ordinali (primo, secondo, terzo, quarto) ispirandosi direttamente al testo biblico. Il suo modo di procedere pare, a prima vista, impreciso infatti egli cita anzitutto la figura dei «Cherubini», così chiamati nell'AT⁹³ ed esplicitamente collegati alle figure misteriose di quattro viventi nelle visioni del profeta Ezechiele che identifica le figure dei viventi della visione iniziale (Ez 1) con i «Cherubini» (Ez 10).⁹⁴ Al seguito di tale identificazione che richiama la visione di Ezechiele, Ireneo offre una successione delle figure dei «Cherubini» attinta invece da Ap 4,7: *leone, vitello, uomo, aquila*. La scelta del testo e del contesto da parte di Ireneo è emblematica: si tratta di un passo, tra i più espliciti di ripresa veterotestamentaria nel NT, è un testo teso tra le due Scritture, è un testo profetico, capace di annunciare il Verbo di Dio, è un testo misteriosamente simbolico, connotato da una potenziale multivocità di senso. Alla pluralità di interpretazioni possibili di questo misterioso testo, Ireneo contrappone una precisa *uni-vocità*, quella che procede dai livelli esterni della forma quadruplici. Là tutto contribuiva a illuminare la realtà del Vangelo e, conseguentemente, anche questo testo favorisce la stessa causa, anzi, differentemente dagli altri testi questo ne definisce il movimento interno, disegnando una successione dall'uno all'altro. È importante non perdere di vista l'obiettivo implicito nell'argomentazione di Ireneo: l'assunzione della scansione derivante dall'Apocalisse, in luogo di quella di Ezechiele⁹⁵ non è casuale⁹⁶ o insignificante,

⁹² Cf. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, 161-162.

⁹³ Ireneo cita esplicitamente il Sal 79(80),2: «Tu che siedi sui Cherubini, mostrati».

⁹⁴ In Ez 1 il profeta racconta la visione della gloria di Dio, ponendovi le figure di quattro esseri animati che verranno identificati con i Cherubini solo a partire da Ez 10,1ss. Questi sono così ordinati: il primo aveva fattezze d'uomo, il secondo di leone, il terzo di toro e ognuno dei quattro fattezze d'aquila (oppure in Ez 10,14: solo il quarto aveva fattezze d'aquila).

⁹⁵ La grande differenza con Ap consiste nel fatto che Ez osserva in ogni Cherubino la compresenza delle quattro sembianze. Queste ricevono una descrizione duplice in due testi del profeta Ezechiele, e cioè:

a. In Ez 1,10-12: la successione delle sembianze per ogni Cherubino è la seguente: *uomo, leone, toro, aquila*.

b. In Ez 10,14: la successione delle sembianze per ogni Cherubino è la seguente: *cherubino, uomo, leone, aquila*.

⁹⁶ Richiamando a questo proposito l'articolo più volte citato di T.C. Skeat («Irenaeus and the Four-Gospel Canon») ci permettiamo di avanzare una serie di osservazioni critiche. L'autore, dopo aver riconosciuto la disposizione diversa delle figure dei Cherubini/Viventi tra Ez ed Ap e, a motivo del fatto che non possediamo alcuna testimonianza manoscritta o liste canoniche che sostengano l'ordine presentato dalla successione dei Viventi nell'Apocalisse (cf. nota 8) come è interpretato

poiché veicola la relazione profonda tra Antica e Nuova Alleanza e ne mostra anche le variazioni. Infatti, se in Ezechiele la logica della successione ordinale dalla prima alla quarta sembianza era pensata in rapporto a ciascun Cherubino, identici nell'insieme l'uno con l'altro, nell'Apocalisse la differenza è interna agli stessi Cherubini e la logica ordinale presiede alla loro relazione. Attraverso l'accostamento dei passaggi del testo di Ireneo nella seconda parte di 11,8 è possibile comprendere la prospettiva del progetto ermeneutico, biblicamente fondato:

Figure dei “Cherubini”	Decifrazione simbolica	Aplicazione evangelica	Attività nell’AT	Le Alleanze / Testamenti
«Il primo vivente è simile al leone »	«Rappresenta la potenza, la eccellenza e la regalità di lui»	«Il Vangelo secondo Giovanni racconta la sua generazione dal Padre, che è eccellente potente e gloriosa, dicendo: “In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio”, e: “Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è	«E lo stesso Verbo di Dio parlava ai Patriarchi vissuti prima di Mosè secondo la sua divinità e gloria»	«Uno prima del diluvio al tempo di Adamo»

da Ireneo (Gv, Lc, Mt, Mc), ipotizza quanto segue. Anzitutto, assumendo la disposizione di Ez 1 (Uomo-Leone-Toro-Aquila) egli collega questo ordine con le corrispondenze dei Vangeli, ottenendo il seguente risultato: Mt, Gv, Lc, Mc. Questo ordine, in effetti è documentato e generalmente definito «ordine occidentale», diffuso in oriente ed in occidente. Secondo l'autore, esso si accorderebbe alla probabile sistemazione dei frammenti evangelici del ⁴⁵. Da dove avrebbe mutuato allora Ireneo quella disposizione? Non dall'Apocalisse, ma da un'altra fonte che dibatteva il rapporto tra Ez ed Ap. Infatti, secondo Skeat, l'inciso «φησί» che compare in seno alla prima espressione che presenta la figura del “leone” rimanderebbe ad un commento anonimo, e non all'Apocalisse, non consultata da Ireneo («Irenaeus, one must conclude, took the quotations from this source and never looked at the Apocalypse himself. He even copied the word φησί from his source, not realising that he himself had not mentioned the Apocalypse», p. 198). Nostre riflessioni: nell'articolo di Skeat non vi è un minimo riferimento al contesto argomentativo del III libro di Ireneo, il testo in analisi è sganciato non solo figurativamente (cf. il testo greco riportato per esteso nell'articolo) ma soprattutto logicamente! Infatti, il punto di partenza logico è quello di dimostrare l'incoerenza di Ireneo nell'assumere quella precisa disposizione, in rapporto alle documentazioni manoscritte dei Vangeli, non tenendo in debita considerazione la frammentarietà di queste, per una ricostruzione dell'ordine e, in particolar modo di quella esplicitamente citata (⁴⁵). Inoltre, il voler ritornare ad Ez appare chiaramente come una forzatura alla luce della tesi preconcepita che si vuole mostrare: infatti, la disposizione accolta è quella di Ez 1; ma Ez offre due ordini dei Viventi/Cherubini aventi ciascuno queste quattro facce, un primo ordine al cap. 1 (Uomo-Leone-Toro-Aquila) e un secondo (richiamato da Skeat alla n. 14) al cap. 10 (Cherubino-Uomo-Leone-Aquila), il cui risultato darebbe invece la seguente disposizione: Lc-Mt-Gv-Mc. Ma poiché questa non è attestata Skeat ritiene più conveniente usare la prima! Inoltre, la fondazione dell'ipotesi che Ireneo non avesse consultato l'Apocalisse ma un'altra fonte porta con sé la conseguenza che i 64 passi (solo dall'*Ad. Haer.*) in cui implicitamente o esplicitamente Ireneo rimanda al libro dell'Apocalisse (=37 testi in tutto dall'Ap: cf. AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Vol. 1. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien* [Centre d'analyse et de documentation patristiques. Équipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique], Paris 1986, 537-544) siano stati copiati da un'altra fonte! Per la verifica di questo aspetto invitiamo il lettore a considerare *Ad. Haer.* IV,20,11, dove viene offerta non solo la prova contraria di quest'ipotesi, ma anche la probabile chiave di lettura del misterioso «φησί». Se osserviamo la chiusura del paragrafo III,11,7 cogliamo quanto Ireneo abbia richiamato all'attenzione il Vangelo secondo Giovanni. Passando al paragrafo in questione (11,8) rimette in scena la figura del «Verbo, artefice dell'universo che siede sopra i Cherubini e sostiene tutte le cose...». Colui che ci ha trasmesso queste cose relative alla figura del Verbo, cioè l'evangelista-apostolo Giovanni (cf. IV,20,11) è lo stesso che ci ha trasmesso la scena della raffigurazione dei Cherubini. Quindi, il «φησί» appare spiegato dal soggetto sottinteso (Giovanni apostolo ed evangelista) sia dal contesto immediato sia dal riconoscimento immediato della citazione da parte dei destinatari dell'opera di Ireneo. In conclusione, ci pare più probante la riflessione retorica proposta da Ireneo (come lo scrivente la comprende) delle congetture sovente avanzate dai critici.

		stato fatto”. Perciò questo Vangelo è pieno di ogni tipo di coraggio e tale è il suo aspetto»		
«Il secondo è simile al vitello»	«Significa la funzione sacrificale e sacerdotale»	«Il Vangelo secondo Luca invece, essendo di carattere sacerdotale, comincia con il sacerdote Zaccaria che sacrifica a Dio, perché già si preparava il vitello grasso, che sarebbe poi stato immolato per il ritrovamento del figlio minore»	«A quanti vissero nella Legge assegnò una funzione sacerdotale e ministeriale»	«Il secondo dopo il diluvio ai tempi di Noè»
«Il terzo ha un volto come di uomo»	«Descrive chiaramente la sua venuta secondo l'uomo»	« Matteo racconta la sua generazione umana dicendo: “Libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo”, e ancora: “La generazione di Cristo avvenne così”. Dunque questo Vangelo è di forma umana: per questo in tutto il Vangelo si conserva uomo umile di cuore e mite»	«Divenuto poi uomo per noi»	«Il terzo, che è la legislazione, al tempo di Mosè»
«Il quarto è simile ad un'aquila che vola»	«Indica il dono dello Spirito che vola sulla Chiesa»	« Marco , invece, prese inizio dallo Spirito profetico che dall'alto discese sugli uomini, dicendo: “Inizio del Vangelo, come sta scritto nel profeta Isaia”, mostrando l'immagine alata del Vangelo e per questo ha fatto l'annuncio conciso e rapido: perché questo è il carattere profetico»	«Inviò il dono dello Spirito celeste su tutta la terra, proteggendoci con la sue ali»	«Il quarto è quello che rinnova l'uomo e ricapitola in sé tutte le cose, quello che avviene mediante il Vangelo e solleva e fa volare gli uomini verso il regno celeste» ⁹⁷

*Il prospetto che emerge è emblematico per la sua coerenza: dalle figure dei Cherubini, Ireneo elabora la significazione simbolica in esse contenuta; su questa fonda la caratterizzazione specifica di ogni Vangelo, precedentemente evidenziata, quindi divide l'intera «Scrittura» (AT e Vangeli)⁹⁸ in quattro momenti, attraverso la progressione nella rivelazione del Verbo di Dio e attraverso le quattro Alleanze. È evidente che per Ireneo tale disposizione è quella che emerge dalla *forma della**

⁹⁷ Questa annotazione è importantissima, poiché riconosce nella finale lunga, canonica ma non marciata (Mc 16,9-20) il ruolo decisivo del Vangelo di Marco. Il paradosso è evidente: l'unico Vangelo avaro di riflessioni relative al dono dello Spirito è trattato come l'emblema fondamentale di tale prospettiva!

⁹⁸ Il fatto stesso che prenda la citazione fondante da Ap è istruttivo, poiché noi sappiamo quanto questo testo sia stato al centro del dibattito canonico, e come esso sia stato sempre posizionato al termine delle raccolte canoniche neotestamentarie. Sebbene sia difficile offrire valutazioni oggettive in termini di comprensione canonica neotestamentaria ai tempi di Ireneo, appare comunque una coscienza globale nel citare regolarmente testi che, nei secoli successivi, avrebbero costituito in modo definito la realtà canonica della Seconda Scrittura.

testimonianza biblica, a partire da un testo, quello di Ap 4,7, ricco di significati reconditi, tali da articolare un atto di lettura di tutta la Scrittura! La forma del «tetramorfo» è la stessa del Vangelo nel quale il Verbo di Dio si rivela come è evidenziato con chiarezza da un'espressione conclusiva:

«Quale è l'attività del Figlio di Dio, tale è la forma dei viventi, e quale è la forma dei viventi, tale è anche il carattere del Vangelo. Quadriformi sono gli animali, quadriforme è il Vangelo e quadriforme è l'attività del Signore» (III,11,8)

In sintesi, Ireneo difendendo la forma evangelica della tradizione contro altre forme evangeliche dei gruppi ereticali, allarga progressivamente l'arco di interesse a tutta la Scrittura, raccogliendovi l'AT e il NT in un progetto mirabile e armonico.

Il passaggio progressivo del Vangelo secondo Giovanni, dalla quarta posizione (cf. la prima disposizione), alla prima (cf. la terza disposizione) è funzionale in Ireneo a un progetto globale di coerenza delle Scritture, del Primo e del Secondo Testamento. Viene così a emergere una coscienza del ruolo veritativo svolto in modo decisivo dal quarto Vangelo sugli altri, il Vangelo di Giovanni; coscienza documentata anche dal commento del *Frammento muratoriano*, coevo al testo di Ireneo.⁹⁹ Anche un altro passo tratto dal IV libro dell'*Adversus Haereses* in cui Ireneo ricorda il modo di fare esegesi delle Scritture di «un presbitero» che era stato discepolo degli Apostoli¹⁰⁰ contribuisce a illuminare ulteriormente il ruolo ricoperto dal Vangelo di Giovanni nella disputa contro le eresie:

«32,1. Questo insegnava sui due Testamenti il presbitero, discepolo degli apostoli, dimostrando che ambedue derivano da un unico e medesimo Dio. (...) Se invece ci si attacca all'unico Dio che ha fatto tutte le cose per mezzo del Verbo – come dice Mosè: “Iddio disse: Sia la luce. E la luce fu”, e il Vangelo: “Tutto fu fatto per mezzo di lui e senza di lui niente fu fatto” (...) 32,2. Ora che tutti gli apostoli hanno insegnato che ci sono stati due Testamenti in due popoli, ma che vi è un solo e medesimo Dio che li ha dispensati ad utilità degli uomini che, quando venivano dati i Testamenti, avrebbero creduto in Dio, lo abbiamo dimostrato in base allo stesso insegnamento degli apostoli nel terzo libro» (*Ad. Haer.* IV,32,1-2).

In questo testo, come in altri passaggi, Ireneo insiste sulla teologia della creazione al fine di dimostrare l'unità dell'opera di Dio, unitamente al Verbo e alla Sapienza (Spirito); la posizione del Vangelo secondo Giovanni al principio dei Vangeli ripropone la struttura di apertura della Genesi, nei confronti del Primo Testamento. Infatti, il parallelismo tra queste due aperture è funzionale a una *teologia trinitaria* capace di riconoscere le prefigurazioni divine dalla Prima Scrittura.¹⁰¹ *Quel Vangelo che era, dunque, cronologicamente ultimo (Mt, Mc, Lc, Gv), diviene in Ireneo, teologicamente primo (Gv, Lc, Mt, Mc).*

Valutando i risultati della ricerca condotta, ritroviamo che le tre disposizioni dei quattro Vangeli rivelano, rispettivamente, obiettivi distinti, tra loro concatenati in progressione:

⁹⁹ «Il quarto Vangelo è quello di Giovanni, uno dei discepoli. Esortato dai suoi condiscipoli e vescovi, egli disse: “Digiunate con me oggi e in questi tre giorni e qualsiasi cosa sarà rivelata a uno di noi ce la narreremo a vicenda”. In questa stessa notte fu rivelato ad Andrea, uno degli Apostoli, che Giovanni doveva scrivere tutto a suo nome e tutti gli altri dovevano verificarne l'esattezza. Perciò, anche se i singoli vangeli insegnano diversi principi, per la fede dei credenti non cambia niente. È infatti per opera dello stesso Spirito che viene manifestato in ogni vangelo tutto ciò che riguarda la natività, la passione, la resurrezione, il dialogo con i suoi discepoli e la sua due venute: la prima, già avvenuta, nell'umiltà e nel disprezzo; la seconda, che deve ancora venire, gloriosa, con potere regale»: A. FILIPPI - E. LORA, a cura di, *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue* (Strumenti), Bologna 1993, 3-5.

¹⁰⁰ Cf. *Ad. Haer.* IV,27,1 e 32,1.

¹⁰¹ Cf. anche *Ad. Haer.* II,2,5; II,30,9; IV,20,1ss.

- La *prima*, sottolineando il carattere *diacronico-geografico*, colloca nell'ambito apostolico la fondazione della veridicità delle quattro testimonianze (fondazione storica della tradizione).
- La *seconda*, interessata a debellare l'uso parziale di qualche Vangelo al fine di dimostrare quanto in ciascuno di essi vi sia un'autonomia di senso in relazione agli altri, ha condotto Ireneo a intuire l'importanza argomentativa del Vangelo di Giovanni, il più esposto all'uso distorto degli eretici; per questo motivo il quarto Vangelo viene anteposto come introduzione entrando così in relazione con tutti e tre gli altri Vangeli; esso fornisce una criteriologia teologica fondamentale basata su due cardini salvifici, quello della teologia della creazione e quello dell'incarnazione del Verbo di Dio al fine di debellare sul fronte polemico le eresie (fondazione teologica).
- La *terza*, è finalizzata a delimitare con precisione i punti di riferimento fondativi che possono essere utilizzati per il confronto polemico; l'itinerario conduce a riconoscere una forma biblica *autofondata*, nel senso che sono le stesse Scritture a definire il quadro entro il quale riconoscere la veridicità della tradizione autentica. Infatti, se ben si osserva, sono le Scritture stesse a stabilire che i Vangeli siano solo quattro e a determinarne con precisione la loro scansione rapportandola con le grandi dimensioni della Prima Scrittura, al fine di evitare ogni ingerenza ulteriore di altri pseudo-vangeli o esclusione indebita di qualcuno dei testi del «tetramorfo» (fondazione biblica).

Le tre disposizioni sono allora *funzionali ad una coerenza fondamentale del progetto evangelico*, là dove la *terza disposizione* svolge il ruolo retorico decisivo:

- Contro una relativizzazione della storia della tradizione (prima disposizione) subentra la prova della forma biblica dei Vangeli (terza disposizione) che dimostra la tesi secondo la quale qualora dovessero esistere anche altri Vangeli attribuiti agli apostoli,¹⁰² solo quei quattro potevano vantare una forma coerente e armonica con tutte le Scritture.
- Contro una relativizzazione della dottrina apostolica, cristologica e teologica (seconda disposizione), in nome di un utilizzo soggettivo dei testi evangelici, subentra la prova dell'oggettività della forma biblica (terza disposizione) grazie alla quale il *sistema* è ben articolato e armonico.

5.2.2. Gli Atti degli Apostoli (*Ad. Haer. III,12,1-15,3*)

L'esito dell'itinerario relativo alla forma evangelica è approdato quindi a una visione coerente e armonica all'interno di tutta la sacra Scrittura. Ora, Ireneo proseguendo la sua argomentazione mantiene la finalità di base guadagnata per i quattro Vangeli e la applica ad una nuova cifra storico-teologica: la *testimonianza apostolica*. Già il Vangelo si è dato, nella predicazione e nella forma scritta, entro la testimonianza apostolica (III,1,1); esso si mostra coerente in quanto costruisce la comunione delle parti del «trono di Colui che siede sui Cherubini», cioè è testimonianza dell'unico evento di Dio Padre e del suo Figlio attraverso la corrispondenza delle Scritture. La finalità di questa nuova sezione tende a mostrare quanto anche la dottrina e la predicazione degli apostoli segua la stessa logica dell'armonia evangelica, dove la molteplicità non si oppone all'unitarietà. Contro Marcione che, selezionando brani del Vangelo di Luca e unendoli alla letteratura paolina, opponeva all'immagine del Dio terribile veterotestamentario quella del Dio misericordioso, Ireneo mostra come la testimonianza apostolica non possa essere autenticamente compresa se non all'interno di un'ermeneutica capace di accogliere le apparenti contraddizioni e ricollocarle entro la nuova luce che emerge dall'annuncio

¹⁰² Cf. M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli. Vol. I/1-2*, Torino 1975/1981.

evangelico. Per raggiungere questo obiettivo utilizza, come canovaccio di base, il libro (rotolo o codice?) degli Atti degli Apostoli.¹⁰³

La differenza che emerge nel pensare le due testualità, quella dei Vangeli e quella degli Atti, consiste nel collocare la forma evangelica in tensione veritativa tra l'evento storico salvifico di Cristo (storia) e la testimonianza apostolica orale e scritta (tradizione) e per questo motivo l'asse è sbilanciato su Cristo stesso, è Lui al centro della narrazione, è di Lui che si interessano gli scritti, al punto da essere indicati con la formula «κατά». Osservando gli Atti degli Apostoli, Ireneo si muove entro una preoccupazione distinta, meno interessata alla testualità dello scritto, quanto piuttosto alla referenza storica della testimonianza apostolica. L'unica osservazione che si può fare in relazione al valore di «testo» attribuita agli Atti degli Apostoli è quella di aver preso posizione contro le varie narrazioni autonome di «Atti degli Apostoli», ciascuna singolarmente rivolta a un solo apostolo:¹⁰⁴ anche il Canone muratoriano prende posizione su questo punto.¹⁰⁵ In sintesi, la prima evidente differenza con la sezione precedente segna un abbassamento di tensione relativo alla problematica della «testualità» in favore di un'«extra-testualità», quella dello sviluppo storico della dottrina degli apostoli. Infatti, nel passaggio da una sezione all'altra, Ireneo afferma:

«Dunque, dopo avere esaminato il pensiero di quelli che ci hanno trasmesso il Vangelo, in base all'inizio dei Vangeli stessi, veniamo anche agli altri apostoli ed esaminiamo il loro pensiero su Dio; poi ascolteremo le parole del Signore» (III,11,9)

La transizione è dai «Vangeli» agli «altri apostoli», da una grandezza *testuale* a una realtà *personale, storica*. Per approdare alla storia, Ireneo poteva appoggiarsi su ricordi, parole, racconti diversamente tramandati, invece sceglie di accedere alla scena della storia attraverso un testo preciso, gli Atti degli Apostoli. L'utilizzo di questo testo è unicamente strumentale alla ricostruzione storica, esso viene così inteso quale solida «fonte storica» (finestra sulla storia) capace di documentare le distinte visioni teologiche.

Individuiamo brevemente la progressione argomentativa che emerge in questi paragrafi:¹⁰⁶ gli Atti di Pietro (III,12,1-7) ruotano attorno al dono dello Spirito a Pentecoste e all'apertura del Vangelo ai

¹⁰³ La prova che egli non argomenti a partire da racconti sparsi sugli apostoli, ma che faccia riferimento al testo degli Atti di Luca la si può dedurre dai seguenti elementi: *anzitutto* le frequentissime citazioni dirette dal testo, non riportate a senso, ma con precisione, quindi, molto verosimilmente, copiate da un testo scritto; in *secondo* luogo, in III,13,2 concludendo afferma: «Ora, se si esamina accuratamente, in base agli Atti degli Apostoli, il tempo in cui sta scritto che salì a Gerusalemme per la suddetta questione, si troverà che gli anni di cui parla Paolo corrispondono. Per cui sono concordanti e, per così dire, identiche la predicazione di Paolo e la testimonianza di Luca a proposito degli apostoli». Infatti, la titolazione «Atti degli Apostoli» che appare nella documentazione manoscritta con i grandi codici della fine del IV sec. rimanda al testo di Luca. In *terzo* luogo, di fronte all'obiezione secondo la quale la disposizione degli eventi riportati da Ireneo in questi paragrafi non risponde con esattezza a quella del libro degli Atti degli Apostoli (dopo la presentazione di Pietro, passa a Filippo, poi a Paolo e infine a Stefano, infrangendo la successione degli Atti), si può rispondere notando quanto la finalità di Ireneo, non è quella di riassumere il contenuto di un testo, ma di riferirsi a quei contenuti utili all'argomentazione, e facilmente controllabili e verificabili anche da parte degli avversari, come è percepibile dalla citazione sopra riportata. *Infine*, analogamente ai Vangeli Ireneo non presenta mai una parafrasi che rispecchi pedissequamente la logica narrativa, ma la ripensa in termini argomentativi. In sintesi, Ireneo aveva sottomano un testo degli Atti degli Apostoli, accanto ad uno dei Quattro Vangeli.

¹⁰⁴ Cf. ad es.: Gli Atti di Giovanni, Atti di Pietro, Atti di Paolo, Atti di Tommaso, Atti di Andrea, Atti di Filippo, Atti di Matteo: M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti e leggende. Vol. II*, Torino ²1978.

¹⁰⁵ «Quanto poi agli Atti di *tutti gli apostoli*, essi sono scritti in *un solo libro* (cors. nostro)»: FILIPPI – LORA, a cura di, *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue*, 4-5.

¹⁰⁶ Evidentemente la divisione del testo offerta dall'edizione critica, IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III*, è seguita dall'edizione italiana, IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri*.

pagani (Cornelio) come testimonianza e conferma profetica delle Scritture; seguono gli Atti di Filippo (III,12,8) che riconfermano, attraverso la lettura di Isaia, la stessa idea; la presentazione degli Atti di Paolo e Barnaba (III,12,9) ha la finalità di inquadrare in sintesi il contenuto dell'annuncio del Vangelo paolino per porlo successivamente in relazione con la sua autotestimonianza nelle lettere; infine, gli Atti di Stefano (III,12,10.13).

Tutto l'itinerario di predicazione apostolica trova nel martirio di Stefano la prima e fondamentale dimostrazione di verità delle cose annunciate. Infatti, la prova di una vita donata alla verità è espressamente commentata in modo polemico contro Marcione e Valentino (III,12,11-13). La presentazione di Stefano, che nel libro degli Atti precede le figure di Filippo e di Paolo, qui le segue a motivo della forza argomentativa esercitata dall'imitazione di Cristo nel martirio del primo diacono: «imitando in tutto il maestro del martirio» (III,12,13). In sintesi, la prima dimostrazione che emerge da questa sezione è quella della vita donata per la causa evangelica, e poiché Stefano, «scelto dagli apostoli come primo diacono» (III,12,10) morì a motivo dell'annuncio degli stessi apostoli, ne deriva l'autenticità dell'annuncio stesso, segnato dal sangue.¹⁰⁷ Paradossalmente, grazie al martirio di Stefano, vengono confermati Pietro, Filippo e Paolo.

Il paragrafo III,12,14 ha la funzione di introdurre la problematica delle apparenti contraddizioni nell'annuncio apostolico, tema molto sfruttato da Marcione. Il contesto è quello del dibattito relativo all'assemblea di Gerusalemme e al cosiddetto «incidente antiocheno» (At 15; Gal 2); al risultato ottenuto, quello d'aver mostrato la coerenza della predicazione degli apostoli nell'annuncio dell'unico Dio, in virtù della luce dello Spirito e della libertà che da esso procedeva,¹⁰⁸ Ireneo prolunga un ulteriore confronto su due fronti, quello tra Pietro e Paolo (III,13,1-2) e quello tra Paolo e Luca (III,14,1-15,3).¹⁰⁹ Il *primo*, ha la finalità di raccordare la figura di Paolo al «collegio apostolico», cioè al gruppo dei «testimoni» fondamentali,¹¹⁰ nella qualifica di «apostolo».¹¹¹ Il *secondo*, realizza lo scopo di garantire l'affidabilità della fonte sulla quale Ireneo stava lavorando, cioè la figura di Luca. Luca, autore di un Vangelo è anche il responsabile del libro degli Atti. Ed è in questo passaggio tra III,13,3 e

¹⁰⁷ «Dunque quelli che hanno dato la loro vita fino alla morte per il Vangelo di Cristo, come potevano parlare agli uomini secondo le opinioni che già avevano in sé? Se avessero fatto questo, non avrebbero patito; mentre invece hanno patito proprio perché predicavano il contrario a quelli che non obbedivano alla verità. È chiaro, dunque, che non abbandonavano la verità, ma predicavano con molta franchezza ai Giudei e ai Greci: ai Giudei annunciavano che quel Gesù, che essi avevano crocifisso, era il figlio di Dio, giudice dei vivi e dei morti, il quale aveva ricevuto dal Padre il regno eterno in Israele, come abbiamo dimostrato; ai Greci invece annunciavano un solo Dio, colui che ha creato tutte le cose, e il Figlio suo Gesù Cristo»: *Ad. Haer.* III,12,13.

¹⁰⁸ «È chiaro, dunque, da tutto questo che gli apostoli non insegnavano un altro Padre, ma davano il nuovo Testamento della libertà a quelli che credevano in Dio in maniera nuova mediante lo Spirito Santo. Ora essi, a partire dalla questione se i discepoli dovevano essere ancora circoncisi o no, mostrarono chiaramente che non avevano l'idea di un altro Dio. (12,15) Altrimenti, non avrebbero avuto una tale riverenza di fronte al primo Testamento, così da non voler neppure mangiare con i pagani» (III,12,14-15).

¹⁰⁹ Le titolazioni delle edizioni del testo vanno evidentemente mutate: «Contro quelli che ammettono solo la testimonianza di Paolo», tratta invece del problema dell'armonia delle testimonianze di Pietro e Paolo; «Contro quelli che rifiutano la testimonianza di Luca» presenta l'armonia tra la teologia paolina e la posizione teologica di Luca, autore del Vangelo e degli Atti.

¹¹⁰ Ricordiamo quanto l'autocomprensione apostolica di Paolo emerga dalle sue lettere, mentre non emerge nella prospettiva lucana.

¹¹¹ «Come Paolo divenne "apostolo non da parte di uomini né per mezzo di un uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre", <così Pietro e gli altri apostoli conobbero anch'essi il Figlio e il Padre>, (aggiunta dell'editore di *Sources chrétiennes*) perché il Figlio li aveva condotti al Padre e il Padre aveva rivelato loro il Figlio» (III,13,2).

III,14,1 che Ireneo riferisce in termini chiari la dimensione testuale del libro degli Atti.¹¹² Avendo dimostrato la continuità tra Pietro e Paolo, ora svolge quella tra Paolo e Luca, attraverso due itinerari, quello dell'autotestimonianza di Luca negli Atti degli Apostoli e quello dell'autotestimonianza di Paolo nelle sue Lettere. Ireneo riconosce che entrambe le testimonianze camminano insieme senza contraddizioni, cose tutte che Marcione e Valentino si ostinano a non vedere e riconoscere.

In conclusione, il risultato dell'itinerario attraverso il libro degli Atti degli Apostoli, riconferma il teorema fondamentale della coerenza e dell'armonia dell'annuncio evangelico. Così conclude Ireneo la sua argomentazione:

«Ma torniamo al nostro argomento. Dopo aver mostrato chiaramente che coloro i quali furono araldi della verità e apostoli della libertà non hanno chiamato nessun altro Dio o Signore all'infuori del vero Dio, il Padre, e del suo Verbo che ha il primato in tutte le cose, può dirsi provato con evidenza che essi confessano Signore e Dio il Creatore del cielo e della terra, Colui che parlò a Mosè e gli dette la Legge e chiamò i padri, e non ne conoscono un altro. È dunque chiaro il pensiero su Dio degli apostoli e dei loro discepoli in base alle loro stesse parole» (*Ad. Haer.* III,15,3).

5.3. LA CONFLUENZA DEL «CANONE» E DEL «CODICE» NELLA FORMA EVANGELICA

La riflessione condotta sulla forma delle Scritture, rimanda implicitamente alla relazione stretta tra *contenuto scritturistico* e *contenente materiale*, nel rapporto intrinseco tra «canone» e «codice». Non senza ragioni, C.H. Roberts e T.C. Skeat, da anni difendono la tesi secondo la quale la forma quadruplicata del Vangelo si diffuse grazie al codice, poiché nessun rotolo era così capiente da contenere l'intero testo dei quattro Vangeli. Questi autori hanno ipotizzato che esattamente il codice sia servito da strumento effettivo per la diffusione della comprensione ermeneutica documentata in modo esplicito nel testo di Ireneo. Il confronto con le diverse linee ereticali appariva sempre più problematico, e per far fronte a esse, era necessario rivolgere l'attenzione alle fonti per garantire continuità con gli eventi fondatori.¹¹³

La proto-riflessione canonica rintracciabile alla fine del II sec. è sostenuta dalla relazione materiale stessa tra «canone»¹¹⁴ e «codice», nella finalità di delimitare *corpora* scritturistici. Il codice è aperto al concetto di *raccolta*, risultato ecdotico di una pluralità di rotoli: raccolta intesa quale frutto di assemblaggio indistinto di testi o, di contro, di organizzazione ermeneutica definita. Stabilita una disposizione, il codice nel bloccare il testo in un preciso punto, instaurava così relazioni nuove tra testi.

¹¹² «Ora, se si esamina accuratamente, in base agli Atti degli Apostoli, il tempo in cui sta scritto che salì a Gerusalemme per la suddetta questione, si troverà che gli anni di cui parla Paolo corrispondono. Per cui sono concordanti e, per così dire, identiche la predicazione di Paolo e la testimonianza di Luca a proposito degli apostoli»: *Ad. Haer.* III,13,3.

¹¹³ «Of course other Gospels still circulated freely, and continued to be read and quoted. But inevitably the selection of the Four and their physical unity in the Codex gave them, right from the start, an authority and prestige which no competitor could hope to rival. The Four-Gospel Canon and the Four-Gospel Codex are thus inseparable»: SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», 268. Cf. anche il giudizio di F. G. Kenyon espresso nel 1932: «When, therefore, Irenaeus at the end of the second century writes of the four Gospels as the divinely provided evidence of Christianity, and the number four as almost axiomatic, it is now possible to believe that he may have been accustomed to the sight of volumes in which all four were contained»: KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus I. General Introduction*, 13.

¹¹⁴ Cf. la precisa disamina terminologica offerta nell'Appendice I: Storia della parola *κανών* in: METZGER, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, 253-256 (NB: a p. 254, riga 19 vi è una concordanza errata [già nell'edizione inglese] dell'articolo determinativo greco con il vocabolo «*κανών*»: va sostituito l'accusativo femminile con l'accusativo maschile [τὸν ... κανόνα]).

Tale intenzionalità organizzativa rivolta alle relazioni «inter-testuali» è emersa con chiarezza dalla riflessione su Ireneo. Non vogliamo qui sostenere che Ireneo avesse assunto le disposizioni mutuandole da codici diversi, vogliamo invece sostenere che Ireneo aveva intuito l'importanza della disposizione dei testi evangelici, per niente innocua in rapporto al problema del senso! Questa intuizione cresce con il crescere della comprensione *canonica* delle Scritture, fino a codificarsi in «codice» e in lista canonica, solo alla fine del IV sec.

Concludiamo questo confronto avanzando un'ipotesi: se è vero che nel libro III dell'*Ad. Haer.* Ireneo riconosce quali fonti per la sua polemica *non solo i quattro testi evangelici ma anche il testo degli Atti degli Apostoli* intrinsecamente a essi relazionati, può anche essere ipotizzato un rapporto con la forma testuale progettata dal \mathfrak{P}^{45} . In effetti, come la riflessione di Ireneo, così il codice di papiro Chester Beatty 1 documentano l'unità tra forma evangelica e testo degli Atti degli Apostoli.¹¹⁵ Se le riflessioni fin qui condotte sono valide, tale codice diverrebbe lo strumento concreto per diffondere la teoria espressa dal testo di Ireneo a pochi anni di distanza. In conclusione, la relazione documentata nel \mathfrak{P}^{45} tra Mc e At, non si spiega necessariamente con il rimando all'«ordine occidentale», ma potrebbe anche essere interpretata dal «tetramorfo» di Ireneo, seguito dagli Atti degli Apostoli (Gv, Lc, Mt, Mc, At). Questa conclusione non può essere provata, ma neppure esclusa per il principio della verosimiglianza.

6. DALLA CRITICA DELLE FONTI, DELLE TRADIZIONI E DELLE REDAZIONI ALLA FONDAZIONE DELL'APPROCCIO CANONICO

6.1. METODOLOGIE ESEGETICHE DI MATRICE «DIACRONICA» E MODELLO TESTUALE RETROSTANTE¹¹⁶

«I procedimenti di analisi sincronica aprono la via al senso del testo indicando le strutture presenti in esso. Invece i metodi di analisi diacronica consentono di comprendere l'opera scritta illustrandone le vicende antecedenti alla redazione definitiva del testo. Considerando i rapporti dialettici tra i fenomeni testuali e le fonti del libro è possibile pervenire a una comprensione più profonda dell'opera, indispensabile per chiunque ragioni in categoria storiche. Inoltre, la conoscenza delle vicende che stanno all'origine dei testi neotestamentari consente di cogliere la vita di fede delle prime comunità cristiane e i loro tentativi di applicare il senso del lieto annuncio a situazioni nuove».¹¹⁷

6.1.1. Storia del metodo

[Cfr. PCB, I.A.1: Storia del metodo]

6.1.2. Modello testuale e principi del metodo

[Cfr. PCB, I.A.2: Principi]

¹¹⁵ Crediamo che questa scelta testuale possa anche essere interpretata parallelamente alla funzione della \mathfrak{P}^{45} nella tradizione ebraica. I Vangeli uniti agli Atti, costituivano effettivamente una specie di «nuovo Pentateuco cristiano», all'interno del quale la natura narrativa del testo svolgeva un ruolo fondativo per la tradizione cristiana. Stupisce, infatti, che noi non possediamo nessun codice manoscritto antico nei primi secoli che contenga tutto il Pentateuco, mentre già all'inizio del III sec. il *P. Chester Beatty I* documenta l'unità dei Vangeli con il testo di Atti.

¹¹⁶ Per la presentazione utilizzeremo il testo della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993, 30-36.

¹¹⁷ W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento*. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento (Studi biblici 16, Bologna 1989) 169.

«Mentre nell'analisi sincronica il testo è considerato come parte di un processo di comunicazione esistente in un momento ben determinato e come parte di una fitta rete di relazioni (contestuali), i procedimenti di analisi diacronica considerano il testo sotto l'aspetto della sua formazione.

I testi neotestamentari sono il risultato di un processo di rielaborazione e trasmissione, orale e scritta, durato molto tempo.

Alle tappe della formazione del testo corrispondono, come mostra la fig. 26, sostanzialmente i vari metodi dell'analisi diacronica:

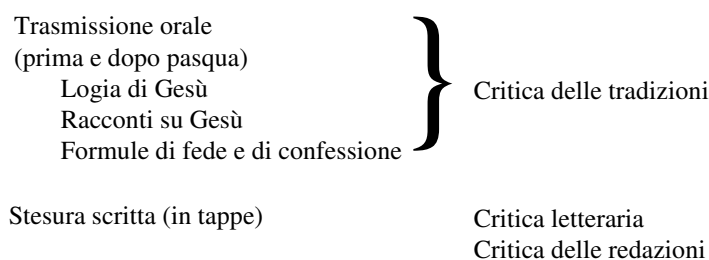


Fig. 26: Tappe della formazione del testo e metodi esegetici.¹¹⁸

6.1.3. Presentazione dei metodi

[Cfr. PCB, I.A.3: Descrizione: [1] Critica testuale [=ricerca dell'ipotetico testo originale]; [2] Critica letteraria¹¹⁹ [=ricerca della preistoria scritta del testo]; [3] La critica morfologica [=ricerca delle forme letterarie del testo, generi letterari]; [4] La critica delle tradizioni¹²⁰ [=ricerca della fase orale dei testi]; [5] La critica delle redazioni e della redazione [=ricerca delle varie fasi di stesura del testo e ruolo del redattore]; [6] La critica della ricezione del testo [=ricerca gli effetti della ricezione lungo la storia, la cosiddetta «storia degli effetti»]

6.1.4. Valutazione della metodologia storico-critica

[Cfr. PCB, I.A.4: Valutazione]

6.2. PROCESSO DI COMPOSIZIONE DEI QUATTRO VANGELI¹²¹

6.2.1. L'uso delle fonti in Mc

6.2.1.1. Introduzione

[Cfr. S, 141-143*]

¹¹⁸ W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, 169-170.

¹¹⁹ «La distinzione tra critica letteraria e critica delle tradizioni corrisponde al modello teretico della formazione del testo, ma nella pratica non è sempre possibile mantenere la distinzione tra le due fasi metodologiche. La critica letteraria è più facile da applicare in testi più consistenti, omogenei e di origine redazionale, in quanto in testi più lunghi le caratteristiche della formulazione scritta emergono con maggior facilità»: W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, 173.

¹²⁰ «Il compito della critica delle tradizioni consiste nel ricostruire le singole pericopi e i brevi testi autonomi originariamente in circolazione, sia nella loro forma più antica, sia nelle modificazioni subite nel corso della trasmissione. Inoltre se ne descrivono la caratteristica e la specificazione di genere letterario nelle diverse fasi, si evidenziano concrete e comunitarie nelle quali i testi furono usati nelle diverse tappe, e infine si stabiliscono i gruppi di tradendi e le leggi secondo cui tali scritti vengono formati e modificati»: W. EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, 182.

¹²¹ Per le esemplificazioni ed applicazioni della problematica sinottica cfr. gli esempi esegetici posti in principio al corso.

6.2.1.2. La selezione del materiale

[Cfr. S, 143-145*]

6.2.1.3. L'elaborazione della tradizione

[Cfr. S, 145]

6.2.1.4. Chiarificazioni ed annotazioni alla tradizione

[Cfr. S, 146-147]

6.2.2. L'uso delle fonti in Mt

[Cfr. S, 69-74]

6.2.3. L'uso delle fonti in Lc

[Cfr. S, 215-225]

6.2.4. La tecnica compositiva: tradizione e interpretazione in Gv

[Cfr. S, 317-321***]

6.3. LA QUESTIONE SINOTTICA

[Cfr. fotocopie del contributo di V. FUSCO, «La questione sinottica», in: LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Logos. Corso di studi biblici 5, Leumann (Torino): ELLE DI CI 1994, 87-98]

6.3.1. Esistenza del problema

[Cfr. : LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli...*, 87-92; BARR, A., *A Diagram of Synoptic Relationships*. In *Four Colours*, Edinburgh: T & T Clark 1938]

«Si chiamano pericopi dalla *tradizione tripla* quelle comuni a *Mt.*, *Mc.* e *Lc.* A *doppia tradizione* sono quelle comuni a *Mt.* e *Lc.* (tecnicamente l'espressione non è usata per quelle comuni a *Mc.* e *Mt.* o a *Mc.* e *Lc.*). *Tradizioni semplici* sono quelle rappresentate da un solo vangelo. *Doppioni* sono le tradizioni che compaiono due volte in uno stesso vangelo». ¹²²

6.3.1.1. Concordanze sinottiche

«Si osservano concordanze molto ampie fra i tre sinottici. Ecco alcuni esempi.

La tavola presenta le concordanze nell'*argomento* (i numeri si riferiscono ai versetti di ciascun vangelo):

<i>Mt.</i>	<i>Mc.</i>	<i>Lc.</i>
330	330	330
178	278	100
230		230
330	53	500

330 versetti di *Mc.* si trovano anche in *Mt.* e *Lc.* 278 di *Mc.* si trovano ora in *Mt.*, ora in *Lc.* 230 sono comuni a *Mt.* e a *Lc.* I versetti propri sono: *Mc.* 53, *Mt.* 330, *Lc.* 500. Le pericopi di tripla tradizione costituiscono la metà di *Mc.* e un terzo di *Mt.* e di *Lc.* La doppia tradizione costituisce un quinto di *Mt.* e *Lc.*

¹²² R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Edizione italiana a cura di Antonio Zani; Introduzione allo studio della Bibbia 6, Brescia 1995) 58.

L'ordine degli argomenti corrisponde a uno stesso schema generale:

	<i>Mt.</i>	<i>Mc.</i>	<i>Lc.</i>
a) Preparazione del ministero	3,1-4,11	1,1-13	3,1-4,13
b) Ministero in Galilea	4,12-18,35	1,14-9,50	4,14-9,50
c) Viaggio a Gerusalemme	19,1-20,34	10,1-56	9,51-18,43
d) Passione e resurrezione	21-28	11-16	19-24

All'interno di questa costruzione si scoprono in tutti e tre i vangeli gli stessi *blocchi letterari*, anche se talvolta *Mt.* modifica l'ordine in cui sono disposti. *Mc.* 2,1-3,6 = *Lc.* 5,17-6,11 = *Mt.* 9,1-17 + 12,1-14 (*Mt.* riporta questo blocco di controversie più avanti rispetto ai paralleli e lo ha distribuito in due passi). *Mc.* 4,35-5,20 = *Lc.* 8,22-56 = *Mt.* 8,23-34 + 9,18-26 (*Mt.* inizia il blocco dei miracoli prima dei paralleli, ma lo spezza in due parti).

Lc. mantiene l'ordine di *Mc.*, che interrompe per inserire altri materiali. D'altra parte introduce poche modifiche nell'ordine di *Mc.*: anticipa la visita a Nazaret (4,16-30; div. *Mc.* 6,1-6); pone la chiamata dei discepoli dopo la giornata a Cafarnao (*Lc.* 5,1-11) e non prima, come *Mc.* (1,16-20); la scelta dei dodici è seguita da un sommario che presenta Gesù e la moltitudine (6,12-16 e 6,17-20), mentre in *Mc.* questi episodi sono in ordine inverso (3,7-12 e 3,13-19). Sorprende in *Lc.* l'assenza dell'intera sezione *Mc.* 6,45-8,26.

Evidentemente esiste un rapporto tra i sinottici, ma i cambiamenti segnalati devono essere attribuiti soltanto agli evangelisti? [...] Di solito le somiglianze sono maggiori nelle *parole del Signore* piuttosto che nella parte narrativa delle stesse pericopi in cui tali parole sono inserite (cfr. *Mc.* 9,14-29 = *Mt.* 17,14-20 = *Lc.* 9,37-43; *Mt.* 8,5-15 = *Lc.* 7,1-10)». ¹²³

6.3.1.2. Discordanze sinottiche

«In narrazioni dotate della stessa struttura e che sembrano da una stessa tradizione si trovano parole e idee molto diverse. Per esempio, la parabola dei talenti in *Mt.* 25,14-30 e quella delle mine in *Lc.* 19,11-27. Nella parabola del banchetto secondo *Mt.* 22,1-14 si tratta dell'invito di un re per le nozze di suo figlio, gli invitati uccidono i servitori e il re fa uccidere gli assassini e distruggere la città. Secondo *Lc.* 14,16-24, un uomo invita a una cena, si accenna alle scuse di quelli che non partecipano e si evidenzia la chiamata dei poveri, storpi, ciechi e zoppi.

Talvolta si trovano le stesse parole che, però, subiscono un cambiamento di significato. In *Mc.* 1,31 Gesù solleva (*egeiren*) la suocera di Simone; in *Mt.* 8,15 la suocera si solleva (*egerthe*). Secondo *Mt.* 10,26-27a Gesù dice ai discepoli: «Non vi è nulla di coperto che non debba essere scoperto né di segreto che non debba essere conosciuto. Quel che vi dico nell'oscurità, voi ditelo in piena luce». In *Lc.* 12,2-3a si tratta sempre di parole rivolte ai discepoli, ma si riferiscono ai farisei (cfr. *Lc.* 12,1): «Non c'è nulla di coperto che non debba essere scoperto, né di segreto che non debba diventare noto. Poiché quanto diceste nell'oscurità, sarà udito in piena luce». Risulta con evidenza il cambiamento di senso all'interno di una tradizione comune.

Tra le tante differenze che si potrebbero presentare, sceglierò due esempi. Indubbiamente *Mt.* 6,9-13 e *Lc.* 11,2-4 dipendono dalla stessa tradizione quando riportano il discorso del Signore. Ma nel primo evangelista questo discorso ha sette parti mentre nel terzo ne ha solo cinque. *Mc.* 5,1-20 e *Lc.* 8,26-39 parlano di un solo indemoniato geraseno mentre *Mt.* 8,28-34 parla di due». ¹²⁴

6.3.2. Principali tentativi di soluzione

6.3.2.1. L'ipotesi delle "due fonti"

[Cfr. LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli...*, 93-95***]

6.3.2.2. Confronto con ipotesi alternative

¹²³ R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli...*, 58-59.

¹²⁴ R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli ...*, 59-60.

[Cfr. LÀCONI, M. (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli...*, 95***-98]

N.B.: in questi ultimi anni è tornata alla ribalta la volontà di rimettere in discussione la teoria delle due fonti per interpretare la questione sinottica accanto alla opzione sull'antichità del Vangelo secondo Marco. Alcuni studiosi di area anglosassone hanno voluto ripensare soprattutto il ruolo e l'effettiva esistenza della fonte «Q». Citiamo in nota alcune opere di Marc Goodacre che con altri sta mettendo in discussione il dogma della teoria delle due fonti che si è imposta universalmente lungo questi anni.¹²⁵

6.4. CONCLUDENDO...

Raccordando ora i due fronti dell'analisi, quello dei dibattiti dei primi secoli e quello delle scienze esegetiche sorte dall'epoca moderna, riteniamo che essi siano istruttivi al fine di una ricerca della forma originaria del testo evangelico.

Infatti, il senso dell'itinerario percorso nei meandri argomentativi del terzo libro dell'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione ha voluto mostrare quanto le distinte disposizioni evangeliche non fossero la risultante di una scelta arbitraria, bensì di una coscienza testuale forse ancora poco approfondita.

L'interrogativo critico che ora si presenta è il seguente: se è vero che Ireneo ha aperto la sua argomentazione con la disposizione testuale di carattere storico-genetico (Mt, Mc, Lc, Gv) per approdare, da ultimo, a quella biblicamente fondata (Gv, Lc, Mt, Mc), perché allora la tradizione successiva, dal IV sec.¹²⁶ codificherà nuovamente la prima, quella cioè teologicamente e biblicamente meno rilevante? La risposta all'interrogativo risiede ancora una volta nella comprensione del significato racchiuso nella logica della disposizione e nella stessa funzione argomentativa. Venute meno le tensioni legate ai grandi dibattiti cristologici dei sec. II-III d.C., tensioni documentate anzitutto dall'opera di Ireneo, le stesse disposizioni testuali - teologicamente finalizzate - lasciano il posto a quella che, per eccellenza, era la successione fondamentale dei testi evangelici, perché consegnata dalla tradizione apostolica.

L'accoglienza della disposizione dei Vangeli nella modalità diacronica da parte della tradizione ecclesiale riporta i quattro testi entro l'unità dell'unico Vangelo ma, nel contempo, li dispone in relazione crescente verso la pienezza della manifestazione cristologica svelata dall'atto di lettura che procede da Mt a Gv. La parabola storico-genetica della formazione dei testi si ripresenta concretamente nell'equivalente parabola diacronica dell'atto di lettura. Il lettore è chiamato a portare con sé la testimonianza di ciascun evangelista, crescendo nella comprensione con essi. La separazione dell'opera lucana (Lc-At) in favore dell'unitarietà della testimonianza evangelica inaugura un atto di lettura distinto da quello originale, nell'intenzione dell'autore.

Le conseguenze ermeneutiche di tali osservazioni obbligano a ripensare le grandi questioni letterarie, esegetiche e teologiche dei testi evangelici. L'impostazione delle stesse questioni critiche muterebbe in radice sia in relazione agli approcci metodologici di matrice diacronica, sia rispetto a quelli di matrice sincronica. Le problematiche concernenti la storia della formazione delle tradizioni evangeliche - passate in rassegna all'interno della questione sinottica - propongono una «inter-testualità» radicalmente distinta da quella appena esposta. Infatti, le relazioni intertestuali prodotte dalla questione

¹²⁵ Cfr. il suo sito Internet: <http://ntgateway.com/goodacre/> e alcune sue opere: M. S. GOODACRE, *Goulder and the Gospels. An Examination of a New Paradigm* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 133, Sheffield 1996); M. GOODACRE - N. PERRIN (eds.), *Questioning Q. A Multidimensional Critique* (Downers Grove, Illinois, USA 2004); M. GOODACRE, *The Case Against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg, Pennsylvania 2002); M. GOODACRE, *The Synoptic Problem. A Way Through the Maze* (London 2001).

¹²⁶ Cf. sia le posizioni di Girolamo, di Agostino, dei pronunciamenti sinodali e dei concili come pure le disposizioni dei grandi codici biblici del IV-V sec. d.C.

sinottica giungono a suddividere i testi in fonti letterarie, stabilendo un processo diacronico distinto da quello inaugurato dalla disposizione canonica della tradizione. La riprova è che oggi più nessuno ritiene Mt più antico di Mc! Eppure la lettura canonica, fondata sull'antica disposizione storico-genetica, è tenuta a rispettare tale logica! Si badi bene che l'assunzione del contenuto testuale di Mt rivolto a Mc e, successivamente, il contenuto testuale di Mc in relazione a Lc diviene anche una modalità concreta di comprensione della questione sinottica diacronicamente interpretata e di intertestualità che transiti progressivamente da Mt, a Mc, a Lc e, infine, a Gv. Invece di ipotizzare due fonti, quella di Mc e la fonte «Q», l'antica teoria genetica riserva probabilmente una fisionomia testualmente più coerente. Conseguentemente, l'analisi di Lc approderebbe a conclusioni distinte se lo si comprende entro l'ambito dell'opera lucana (Lc-At), oppure entro le dimensioni di senso inaugurate dalla relazione testuale canonica (Lc-Gv-At).

Gli approcci di matrice sincronica, invece, osservano il singolo Vangelo quale campo circoscritto di indagine critica e così facendo alimentano una visione dissociata di una testualità canonicamente intrecciata: l'«originario testuale» è rappresentato (per i Vangeli) dalla relazione stretta tra le testualità diacronicamente disposte, nella direzione dell'incremento di senso. L'istanza canonica, come più volte si è ricordato, istruisce l'atto di lettura intervenendo quale categoria fondamentale di una teoria testuale biblica rivolta ai «micro-» e ai «macro-testi», alle «critiche basse e alte»... dalla *critica textus* alla teologia biblica.

Portando a conclusione le riflessioni avanzate, potrebbe nascere nel lettore l'impressione di veder alimentata un'ideologia conservatrice, serpeggiante alla base delle inferenze argomentative. Il richiamo continuo alla dimensione canonica, alla tradizione ecclesiale, ai testi patristici potrebbe esporsi all'accusa di «fondamentalismo della tradizione» che ignora tutte le conquiste della critica e delle scienze bibliche. Vorremmo escludere tale esito ideologico da parte nostra e l'eventuale impressione da parte del lettore: riteniamo, infatti, che i contributi offerti dalle scienze bibliche - di matrice sincronica e diacronica - debbano essere presi in massima considerazione; ma la fedeltà all'oggetto testuale, nella sua forma originaria, innovata dall'istanza canonica, ha condotto colui che scrive a confrontarsi «criticamente» con la stessa critica.