

dei molti autori con cui si confronta. Rimane una domanda: se è vero che tutti i momenti cruciali per la comunità sono scanditi dalla preghiera e che questo indica l'approvazione divina, che ne è di At 15,1-35, uno dei passaggi più importanti di tutta la trama narrativa degli Atti? Forse Dio non condivide le scelte prese nell'assemblea di Gerusalemme, dal momento che non ci sono riferimenti espliciti alla preghiera? Il legame tra preghiera e altre forme di «accompagnamento» divino (quali lo Spirito, che infatti viene riconosciuto presente in At 15) è accennato in qualche occasione; potrebbe essere uno spunto per un approfondimento ulteriore.

Carlo Broccardo
Facoltà teologica del Triveneto
Via del Seminario, 7
35122 Padova
broccardocarlo@gmail.com

ALESSANDRA CASNEDA, *Giovanni 20. Uno studio narrativo* (Analecta Biblica 241), Edizioni GBPress, Roma 2023, pp. 425, € 38,00, ISBN 979-12-5986-021-7.

Nell'introduzione al presente volume, che riporta integralmente una tesi dottorale difesa nel gennaio del 2023 al Pontificio istituto biblico, Alessandra Casneda pone la questione di fondo della sua ricerca: che rapporto c'è in Gv 20 tra il vedere e il credere? Infatti, concludendosi con alcuni versetti che dichiarano lo scopo dell'autore (vv. 30-31), Gv 20 opera il ritorno al mondo del lettore e si interroga esplicitamente sulle condizioni di possibilità della fede in Gesù Cristo una volta che questi è tornato al Padre e quindi non è più visibile. Questa è dunque la domanda centrale di qualsiasi lettore del tempo post-pasquale: si potrà credere come hanno creduto quelli che hanno visto Gesù di persona? Se, infatti, da una parte i personaggi sembrano giungere alla fede tramite i segni che il Risorto offre, dall'altra Gesù glorificato proclama beati quanti crederanno pur non avendo visto. Sembra quindi che il c. 20 sia dedicato a stabilire, anche a beneficio del lettore, in che senso il vedere e il credere nel Gesù risorto siano tra loro collegati. Una questione strettamente correlata a questo tema è se il c. 20, costituito di diversi episodi al suo interno, contenga un'evoluzione narrativa coerente oppure se gli episodi siano semplicemente accostati l'uno all'altro, senza particolari connessioni. A riguardo del rapporto tra vedere e credere l'autrice chiarisce che lo studio deve tenere conto della distinzione tra due livelli, extra e intradiegetico. Dal punto di vista extradiegetico (cf. 19,35; 20,30s; 21,24) si può subito chiarire il fatto che per il narratore il vedere dei testimoni è necessario al credere del lettore e non di ostacolo ad esso. Dal punto di vista intradiegetico emerge però la difficoltà di comprendere in che senso i segni compiuti da Gesù sono funzionali al riconoscimento dei personaggi e, quindi, del lettore.

Nel primo capitolo Casneda sottolinea l'importanza dello studio della costruzione dei personaggi, in relazione all'intreccio, di situazione o di rivelazione, e in relazione all'istanza del lettore implicito. A questo proposito si dichiara debitrice della concezione del lettore modello di U. Eco, secondo cui il testo costruisce il suo lettore, attraverso una precisa strategia narrativa. Nel caso del quarto vangelo esso si offre come libro dei segni che intende suscitare la fede del lettore. Ciò tuttavia non significa che il lettore modello debba essere credente: la collaborazione che il racconto richiede conduce infatti il lettore in prossimità di una decisione che fuoriesce dai confini del racconto stesso. Un ulteriore aspetto di metodo da evidenziare con forza è che le incoerenze letterarie del c. 20, in particolare le lacune, spiegate dagli esegeti di impianto storico-critico tramite ipotesi redazionali, possono essere interpretate anche a partire dagli effetti pragmatici dell'assenza di informazione, in termini di suspense e curiosità. Per quanto riguarda le connessioni del c. 20 con il c. 19 e il c. 21 per il tema del vedere e del credere, l'autrice sottolinea da un lato che la nota del narratore in 19,35 ha una funzione extradiegetica e, quindi, non afferma nulla a riguardo del processo credente del locutore intradiegetico; dall'altro che in Gv 21 il lessico del credere scompare. Quindi la relazione tra vedere e credere è messa a tema esclusivamente dalla sequenza narrativa del c. 20. L'articolazione del racconto del c. 20 deve tener conto particolarmente del criterio relativo alla comparsa/scomparsa dei personaggi che decide la progressione narrativa. In tale modo l'autrice identifica almeno quattro programmi narrativi, conclusi dal finale extradiegetico di 20,30s: 20,1-10; 20,11-18; 20,19-23; 20,24-29. L'esegesi di questi programmi narrativi costituisce il contenuto dei quattro capitoli seguenti. L'ultimo capitolo, il sesto, sarà dedicato al finale extradiegetico di 20,30s.

Nel secondo capitolo, dedicato a Gv 20,1-10, Casneda si sofferma sul valore perlocutorio della dichiarazione di Maria, con i verbi al plurale per indicare la presenza di alcuni che hanno rubato il corpo di Gesù. Ella stessa si identifica con un gruppo, parlando alla prima persona plurale («non sappiamo...»). Non a caso ella produce subito il movimento dei due discepoli, Pietro e il discepolo che Gesù amava. Viene quindi affrontata la *crux interpretum* dell'affermazione del narratore a proposito del discepolo che Gesù amava: «e vide e credette». Sulla scorta di Byrne, l'autrice sostiene che il discepolo che Gesù amava riconosce nel segno del sudario un elemento che rimanda alla risurrezione di Gesù secondo il proprio potere, a differenza di Lazzaro, che mantiene il sudario sul proprio capo (11,44s e 10,17s). Il segno quindi è ciò che permette al discepolo che Gesù amava di iniziare a credere nella risurrezione di Gesù, ancora senza potersi servire delle Scritture (20,9). Né lui né Pietro hanno infatti ancora compreso le Scritture di Israele, le quali possono essere interpretate solo alla luce degli eventi pasquali. Questo inciso del narratore ha un valore extradiegetico – ossia riguarda il lettore e il suo processo di riconoscimento e non i personaggi – e intende la Scrittura come una serie di passi che attestano la risurrezione di Cristo, ma che possono essere compresi solo alla luce degli eventi pasquali, non viceversa. Ulteriori importanti osservazioni dell'autrice meritano di essere menzionate: il discepolo che Gesù amava non compie alcun annuncio dopo il suo riconoscimento di fede (20,8) perché l'annuncio pasquale è riservato al Risorto. Il primo riconoscimen-

to del discepolo che Gesù amava non ha quindi ancora i caratteri di una testimonianza che invece offrirà nel suo secondo riconoscimento (21,7) e che porterà a compimento la sua evoluzione discepolare. Egli, infatti, nella prima scena «si arresta alla visione che comprende e crede», mentre nella seconda «arriva a testimoniare in un contesto comunitario ciò che ha visto e compreso» (p. 110). Il suo silenzio nel c. 20 è funzionale a una testimonianza scritta piuttosto che orale, mediata dal suo libro e rivolta ai futuri credenti, che ha già avuto un'efficacia nella prima cerchia discepolare, come testimonia il c. 21. Inoltre Casneda compie una disamina dei passi in cui compare il discepolo che Gesù amava nel quarto vangelo (13,23-25; 19,25-27; 20,1-10) e mostra come la costruzione del personaggio, che presenta un solo tratto, ossia l'essere amato da Gesù, è orientata a renderlo partecipe dell'amicizia di Gesù, secondo le parole di Gesù stesso in 15,13-15 in cui l'amicizia è descritta come un far conoscere le intenzioni dell'amico e, insieme, come un donare la vita ai propri amici. Il discepolo che Gesù amava è quindi capace di penetrare le sue intenzioni, in una relazione alla pari, ma è pure destinatario del dono della sua vita, al punto da riconoscerlo presente anche solo alla luce di un segno di cui agli altri sfugge la portata. L'*anagnorisis* del discepolo è dunque resa possibile dall'amore del maestro, che lo mette in condizioni di passare dal segno al suo significato. Quindi, secondo Casneda, ciò che mette in grado il discepolo di effettuare il riconoscimento, passando dal segno alla fede, è la risurrezione stessa di Gesù come manifestazione di un amore che giunge fino al dono della vita (p. 94). Quest'analisi della costruzione del personaggio, condotta con rigore, manca forse di un elemento: il ruolo della memoria del personaggio, rispetto alle parole di Gesù e alle sue azioni, fino alla sua morte in croce. In che modo l'esperienza di questo discepolo costituisce un valore aggiunto, rispetto a Pietro, per rendere possibile la sua *anagnorisis* al sepolcro vuoto? Che poi l'*anagnorisis* del discepolo che Gesù amava costituisca un appello alla fede del lettore, anche Casneda lo riconosce (cf. 19,35). Tuttavia con equilibrio afferma pure che la lettura non produce di per sé la fede, ma mostra l'affidabilità del discepolo e ne evidenzia le condizioni per l'atto di fede: la disponibilità e l'accoglienza alla rivelazione del Risorto, che per il lettore significa dare credito al segno scritto del libro (pp. 147s).

Nel terzo capitolo, l'analisi di Gv 20,11-18 parte dalla domanda sulla funzione narrativa dei vv. 11-13, in cui viene descritta l'angelofania che sembra preparare Maria al riconoscimento imminente del Risorto. Gli studiosi, in genere, non riescono a spiegare in che senso Maria o anche il lettore vengano effettivamente preparati da questa scena. Attraverso lo studio dell'intreccio di situazione l'autrice mostra che le due scene di dialogo con gli angeli e con il Risorto (vv. 11b-15) costituiscono la storia della ricerca del corpo di Gesù e la portano alla massima tensione, rendendo evidente la difficoltà cognitiva di Maria: ella cresce nella visione ma non comprende. È la parola dei suoi interlocutori che le consente di entrare, senza che lei ne sia ancora consapevole, in relazione con il Risorto. Il riconoscimento avverrà poi tramite il nome proprio di Maria pronunciato da Gesù, segno di un'*anagnorisis* contraddistinta da un carattere relazionale e personale (cf. 10,3s): tale *anagnorisis* è accompagnata da un secondo voltarsi di Maria (στραφείσα), insieme fisico e cognitivo (pp. 185s), che si realizza in forza dell'a-

scolto e non della visione. L'*anagnorisis* non è però il punto d'arrivo della narrazione che, invece, attraverso l'autorevole intervento e invio da parte del Risorto (vv. 17s) fa evolvere Maria verso la testimonianza della risurrezione agli altri discepoli. Le sue azioni sono significative, perché manifestano l'evolversi della sua condizione interiore, dall'ignoranza alla consapevolezza del mostrarsi a lei del Risorto. Ella progressivamente diviene anche capace di un amore nei confronti di Gesù che si manifesta come un ascolto della sua parola (vv. 17s, cf. 14,15-26; cf. pp. 227s). Attraverso di lei anche il lettore viene condotto a lasciarsi coinvolgere dalla parola custodita dal testimone, per arrivare a credere che Gesù è vivo (cf. p. 243). A questo proposito l'autrice dedica un considerevole sforzo alla ricognizione delle allusioni al Cantico dei Cantici presenti in Gv 20,11-18, inquadrando nel più ampio contesto dell'intero macroracconto. Appurata la probabile intenzionalità di queste allusioni, per la ricorrenza semantica e le analogie narrative, la funzione narrativa di questa *synkrisis* tra Maria di Magdala e la sposa del Cantico viene situata nell'evidenziare la possibilità che Gesù risorto, nella sua identità di Signore e Dio, può essere finalmente trovato. Forse qualche accenno avrebbe meritato la complessa questione se tale *synkrisis* debba essere definita anche una vera e propria tipologia sponsale oppure no. Casneda chiude subito l'argomentazione affermando che non vi è tipologia perché è assente il linguaggio esplicito dell'amore.

Nel quarto capitolo, dedicato a Gv 20,19-23, Casneda compie un'ampia rilettura retrospettiva della costruzione del personaggio dei discepoli, in tutto il macroracconto, caratterizzata da tre tappe: la prima è costituita dal ministero pubblico di Gesù in cui i discepoli sono spettatori e destinatari (1,19-12,50); la seconda è costituita dall'istruzione privata di Gesù con il rito della lavanda e l'ascolto della sua parola, che anticipa ciò che avverrà e richiede di essere custodita dai discepoli per portare più frutto nell'amore reciproco all'interno della comunità (13,1-17,26); la terza è caratterizzata dalla passione, morte e risurrezione di Gesù (18,1-21,23), in cui i discepoli incontrano il Risorto e vengono da lui inviati. Casneda a questo punto afferma con chiarezza che il messaggio di Maria di Magdala, anche se può rimettere in movimento i discepoli domandando fiducia, in realtà non può avere la forza di vincere la loro paura e per questo non viene riferito esplicitamente. Sarà solo lo Spirito a dare loro quella pace che contraddistingue la loro testimonianza (14,27 e 15,26s). Difatti il saluto di pace che Gesù compie presentandosi in mezzo ai suoi discepoli («pace a voi») costituisce l'inizio di un processo che comporta il superamento della paura e l'esperienza della vita divina che vince la morte. Essi anzitutto lo riconoscono (*anagnorisis*) per mezzo dei segni che egli mostra della sua crocifissione e della trafittura del costato: attraverso di essi i discepoli entrano in relazione con il Figlio di Dio, Signore, Risorto dai morti, superando lo scacco dovuto alla loro defezione e alla morte di Gesù in croce. Ricevendo il dono dello Spirito, soffiato su di loro dal Risorto, si compie per loro quella consegna della vita divina già realizzata da Gesù sulla croce. Essi ricevono anche il dono di perdonare i peccati, perché la comunicazione del Figlio diviene per ciò stesso possibilità di vittoria sulla forza del peccato operante nel mondo (pp. 301-303). Il parallelismo che si crea per la ripetizione del saluto di pace è spiegabile tramite l'intreccio: il primo saluto è ordinato al ri-

conoscimento dei discepoli ed è necessario sottolineare la loro reazione di gioia (vv. 19b-20), mentre il secondo saluto introduce il dono dello Spirito e l'invio dei discepoli, che entreranno in azione oltre i confini del racconto. Ed è appunto per questo che l'attenzione del narratore non si sofferma qui sulla loro reazione.

Nel quinto capitolo, dedicato a Gv 20,24-29, Casneda istruisce la questione dell'apposizione Δίδυμος data a Tommaso. Essa potrebbe essere una traduzione dell'ebraico *te'ōm* (gemello), termine che può essere grecizzato come Θωμάς. Tuttavia, il fatto che l'autore non la presenti come tale (cf. invece 1,38.42) serve a suscitare la curiosità del lettore sull'importanza di ciò che si rivelerà. Egli è anche uno dei Dodici e non è stato presente alla venuta del Risorto. Quest'ultimo aspetto rafforza l'ambiguità della situazione e l'interesse del lettore. L'annuncio dei discepoli a Tommaso, nella forma di una testimonianza resa possibile dall'apparizione di Gesù e dal dono dello Spirito, provoca la reazione di Tommaso che pone una triplice condizione, ricalcando la forma dell'incontro del Risorto con i suoi discepoli (20,20). Se infatti i discepoli hanno visto il Signore, Tommaso vuole vedere e mettere il dito e la mano. Se i discepoli hanno visto Gesù mostrare mani e fianco, Tommaso vuole vedere e mettere il dito sul segno dei chiodi. Egli accetta la testimonianza degli altri discepoli, ma vuole una verifica concreta. La questione che emerge al v. 25 è come credere senza poter vedere il Risorto. Tommaso è descritto come caratterizzato dal misconoscimento dell'opera rivelativa di Gesù, perché pone delle condizioni ad essa, ma è anche desideroso di pervenire alla verità e, quindi, ironicamente coinvolto nell'attesa di una partecipazione al compimento della promessa del maestro. La risposta di Gesù al v. 27 è in grado di sbloccare l'impasse in cui si trova il discepolo, raggiungendolo in quella situazione di incredulità in cui si è chiuso, perché possa diventare credente. Ciò che è importante è che le azioni fisiche proposte da Gesù sono accompagnate dall'invito a smettere di essere incredulo per diventare credente. Così il toccare e vedere sono reinterpretati alla luce dell'atto credente, che è un riconoscimento della qualità divina del Signore risorto, come colui che ha deposto la propria vita per amore, per poi riprenderla. Con il macarismo del v. 28 la questione del rapporto tra vedere-credere passa a livello extradiegetico e interpella il lettore. Esso può far riferimento implicitamente anche al discepolo amato, l'unico che ha creduto pur senza aver visto. Proprio nel suo nome di Δίδυμος (gemello), conclude Casneda, Tommaso porta con sé la fatica e insieme la beatitudine del credere sia della prima comunità che della seconda comunità discepolare, ossia quella che crederà per la parola dei testimoni.

L'ultimo nodo, il problema del credere senza vedere, sarà sciolto definitivamente dalla prima chiusura del quarto vangelo (Gv 20,30s), a cui Casneda dedica il sesto capitolo del suo lavoro. Solo alla luce di questi due versetti infatti si comprende come vi sia un'equivalenza sostanziale, ai fini del credere, tra i segni compiuti da Gesù e quelli scritti. Solo la testimonianza del libro, come ponte tra le generazioni, e della comunità che lo trasmette, rende possibile l'apertura alla fede. Casneda conclude affermando di aver mostrato come il c. 20 del quarto vangelo risponda a un programma narrativo unificato di episodi relativamente autonomi, in cui viene messo a tema il ruolo del vedere nella nascita della fede pasquale. Mai la mera visione è sufficiente a condurre alla fede, ma la presen-

za di un segno e la capacità di decodificarlo, nell'apertura alla rivelazione che il Risorto offre liberamente, segnano il processo conoscitivo che conduce alla fede. In tal modo le prime esperienze pasquali risultano valide anche per chi, come noi lettori, non può più accedere alla visione di Gesù ma ha a disposizione i segni scritti e tutte le indicazioni per comprendere come tali segni possano essere riconosciuti e interpretati.

Il lavoro di Casneda, condotto con rigore metodologico, ha il merito di aver mostrato gli elementi di unità narrativa del c. 20 del quarto vangelo. Grazie ad esso, ora non è più sostenibile affermare che questo capitolo sia costituito da un insieme di episodi semplicemente giustapposti. Inoltre il lavoro ha il merito di costituire un modello per la narratologia, con particolare riferimento allo studio delle strategie narrative per la costruzione dei personaggi, nella loro relazione con lo sviluppo dell'intreccio. La distinzione analitica tra le diverse voci, tra cui anche quella intertestuale, consente di sciogliere in modo convincente molte questioni esegetiche e può offrire, tra l'altro, una via sicura per approfondire il ruolo e la funzione delle Scritture anticotestamentarie nel quarto vangelo. Manca infatti a questo lavoro, per motivi di spazio, uno studio dettagliato di tutte le *synkrisis* offerte dalle allusioni all'AT e la discussione delle potenziali tipologie. Ci auguriamo quindi che Casneda possa proseguire su questa linea nello studio del quarto vangelo.

Davide Arcangeli
c/o Collegiata di San Michele Arcangelo
p.za S. Balacchi, 7
47822 Santarcangelo di Romagna (RN)
dadarca@gmail.com

MALTE CRAMER, *Paulus und die Schriften Israels. Methodologie – Analysen – Kontextualisierung* (BWANT 239), Kohlhammer, Stuttgart 2023, pp. 387, € 99,00, ISBN 978-3-17-042585-9.

Questa monografia di Cramer si inserisce nell'ambito di una ricerca, ancora in divenire, dedita all'approfondimento dei diversi aspetti dell'approccio di Paolo alla Scrittura.

La corposa sezione introduttiva, al primo capitolo, offre un'ampia panoramica degli ultimi 150 anni di studi in merito alla questione, mostrando lo sviluppo che ha caratterizzato gli esiti e le prospettive della ricerca, ed evidenziando la mancanza di trasparenza metodologica emersa dai molteplici contributi sull'argomento.

L'orizzonte analitico di questi anni di ricerca ha consentito di individuare due orientamenti: l'analisi delle forme e delle procedure ermeneutiche, la verifica dell'influsso della Scrittura sul contenuto dell'annuncio del vangelo.