

Editoriale

La *Facoltà Teologica Pugliese* (FTP), nell'anno in cui ricorre il decimo anniversario della sua fondazione, ha deciso di dotarsi di una propria rivista scientifica. Si tratta di *Apulia Theologica*, una realtà completamente nuova che è stata pensata da tutta la comunità accademica, in tutte le sue articolazioni (dipartimenti, consigli degli istituti, consiglio di facoltà), come un contenitore teologico nel quale possa trovare spazio la voce della FTP, non solo quella elaborata all'interno degli istituti nei quali la nostra istituzione opera direttamente, ma anche quella che emerge dalle altre istituzioni teologiche presenti nel contesto pugliese.

Sin dalla sua nascita, avvenuta nel 2005, la FTP ha stabilito relazioni di intensa collaborazione con le tre riviste collegate agli istituti dalla cui unione essa è nata. Mi riferisco a *Nicolaus, Rivista di Scienze religiose* e *Frontiere*; si tratta di realtà consolidate che avevano già una loro storia piena di grandi valori culturali. La cooperazione con questi preziosi strumenti di ricerca teologica ha permesso alla nostra istituzione di avere spazi per entrare nel grande areopago della discussione teologica con dignità e con sempre maggiore attenzione da parte di lettori provenienti da tutto il mondo. Quando, però, negli ultimi anni il percorso di comunione compiuto all'interno della facoltà ha spinto gli istituti a mettere sempre più le loro risorse a vantaggio del bene comune dell'intera comunità accademica, si è progressivamente affermata l'idea di dotarsi di un'unica rivista che fosse espressione non più dei singoli istituti, ma uno spazio unitario e condiviso di confronto per tutta la FTP. Per realizzare questo progetto, il Consiglio di Facoltà ha deciso di dar inizio a un progetto totalmente nuovo, elaborato da un *team* di docenti che siano espressione di tutto il lavoro di docenza e di ricerca svolto nei contesti dell'unica facoltà.

Da questo discernimento comunitario è nata *Apulia Theologica*, che intende essere un luogo di pubblicazione di studi e ricerche, un'espressione qualificata del lavoro teologico prodotto dalla nostra comunità accademica, ma anche uno strumento di dialogo e di collaborazione con gli altri saperi e le altre istituzioni culturali presenti sul nostro territorio e nel più ampio panorama globalizzato nel quale viviamo. Accanto al contesto proprio delle istituzioni accademiche, *Apulia Theologica* intende rivolgersi anche agli ambienti ecclesiali, provando a essere uno strumento che, senza rinunciare alla necessaria scientificità, sappia anche mantenere un contatto vivo con il cammino pastorale delle nostre chiese

e quindi sia capace di parlare ai pastori, agli operatori pastorali e a ogni realtà ecclesiale che opera e che riflette nel nostro territorio.

Il nome scelto, *Apulia Theologica*, esprime in modo chiaro il radicamento della nostra rivista all'interno del contesto al quale la FTP è legata, ma non intende in alcun modo «regionalizzare» uno strumento teologico-culturale che, per sua natura, ha una vocazione globale. Anzi, proprio per questo, la nostra rivista intende invece essere – come oggi si dice – «glocale», ossia vuole conservare il suo radicamento geografico-ecclesiale, ma avere anche un orizzonte aperto alla mondialità, obbedendo così alla vocazione del nostro territorio, che è un ponte di dialogo collocato nel cuore del Mediterraneo.

Sono convinto che, in un contesto teologico in cui molte riviste stanno chiudendo i battenti, la nascita di *Apulia Theologica* possa essere considerata un segno di speranza per la cultura teologica che ha ancora un'attualità e un'urgenza impressionante nella Chiesa e nel mondo.

ANGELO PANZETTA
Preside

MATTEO CRIMELLA*

Raccontare Dio. Note su analisi narrativa e Bibbia

0. L'analisi narrativa

L'approccio narrativo gode ormai di piena cittadinanza nel panorama degli studi biblici.¹ Nonostante qualche reticenza,² s'accrescono gli studi (volumi e articoli) dedicati ai testi narrativi della sacra Scrittura secondo questo metodo, con risultati rilevanti sia per l'esegesi dei testi stessi, sia per la loro comprensione teologica.³

Dove si pone l'analisi narrativa? Sull'asse della comunicazione. Essa s'interroga a proposito di *come* il narratore comunichi il proprio messaggio al lettore, per mezzo di quale strategia egli organizzi il deciframento del senso. Essa dunque è polarizzata sul lettore per comprendere come il testo lo faccia cooperare all'esercizio interpretativo. La narratologia è nata proprio dalla distinzione fra la «cosa» del racconto, cioè la *storia raccontata* (*histoire racontée*) e il «modo» di raccontare la storia o *costruzione del racconto* (*mise en récit*). L'analisi narrativa non s'interessa tanto al *che cosa* (*quid, what*) ma al *come* (*quomodo, how*) del racconto,⁴ cioè alla modalità attraverso cui una storia è narrata, ai mezzi utilizzati per guidare il destinatario nella comprensione. A questo proposito occorre precisare che la «storia raccontata» si colloca solo a livello letterario e non storico: la ricostruzione storica esula totalmente dall'analisi

* Docente di Egesi del Nuovo Testamento presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (matteo.crimella@gmail.com).

¹ Basti ricordare il paragrafo dedicato all'«analisi narrativa» nel documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (21.9.1993), I.B.2: *Enchiridion Biblicum* 1305-1312.

² Da segnalare l'istruttiva discussione fra uno dei pionieri dell'analisi narrativa applicata alla Bibbia, J.-L. SKA, «Les vertus de la méthode historico-critique», in *NRT* 131(2009), 705-727, e J.-P. SONNET, «Un drame au long cours. Enjeux de la "lecture continue" dans la Bible hébraïque», in *RTL* 42(2011), 371-407.

³ La rilevanza del metodo narrativo per lo studio della cristologia è chiaramente mostrata da J.-N. ALETTI, «Raccontare Gesù. I vantaggi dell'approccio narrativo per la cristologia», in *Teol* 38(2013), 561-574.

⁴ Cf. S. CHATMAN, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University, Ithaca, NY-London 1978, 19.

narrativa. Utilizzando la terminologia inglese, possiamo distinguere fra *story* e *history*: la storia raccontata non va confusa coi *bruta facta*, cioè con gli avvenimenti così come sono accaduti. L'*intreccio* (o *intrigo*) è la storia secondo il filo della narrazione, così come il narratore articola la successione degli eventi dall'inizio alla fine di un testo; *fabula* invece è la medesima storia, ripercorsa però non secondo l'ordine testuale della narrazione bensì secondo il suo riordinamento. La ricostruzione della *fabula* è compito del lettore che rielabora mentalmente l'intreccio ricostruendone lo schema logico-cronologico.

L'analisi narrativa è tipicamente sincronica. Punto di partenza è il testo così com'è. E tuttavia il biblista sa bene che il suo lavoro deve passare attraverso le forche caudine dell'indagine filologica, della conoscenza storica, della cultura, delle istituzioni d'Israele o delle prime comunità cristiane. Molti di questi risultati provengono dall'indagine storico-critica; tali acquisizioni restano essenziali per la ricerca, pena il fondamentalismo che impone pregiudizi acritici al testo.

Non mancano utili manuali di narratologia che raccolgono in modo ordinato le indicazioni metodologiche per analizzare i testi biblici,⁵ come pure si moltiplicano i contributi teorici che approfondiscono l'uno o l'altro aspetto, offrendo importanti elementi di riflessione critica anche alla narratologia biblica.⁶ Nel 2000 in ambiente francofono è nato il RRENAB (*Réseau de recherche en narratologie et Bible*), con lo scopo sia di approfondire aspetti teorici della narratologia, sia di promuovere la sua applicazione alla Bibbia.⁷

⁵ Segnaliamo solo M.A. POWELL, *What Is Narrative Criticism?* (GBS), Fortress, Minneapolis, MN 1990; J.-L. SKA, «Our Fathers Have Told Us»: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBib 13), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990 (traduzione italiana aggiornata e aumentata: «I nostri padri ci hanno raccontato». *Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento* [Biblica], EDB, Bologna 2012); J.L. RESSEGUIE, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2005; J.-P. SONNET, «L'analyse narrative des récits bibliques», in M. BAUKS – C. NIHAN (a cura di), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (MoBi 61), Labor et Fides, Genève 2008, 47-94; D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève 2009.

⁶ Nell'ambiente meneghino è da segnalare la rivista *online* di narratologia «Enthymema» (<http://riviste.unimi.it/index.php/enthymema>). Interessanti pure i siti www.narratology.net e www.fabula.org.

⁷ Cf. D. MARGUERAT (a cura di), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible*, Lausanne (mars 2002) (MoBi 48), Labor et Fides, Genève 2003; C. FOCANT – A. WÉNIN (a cura di), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB*, Louvain-la-Neuve, avril 2004 (BETL 191), Leuven University-Peeters, Leuven 2005; P. LÉTOURNEAU – M. TALBOT (a cura di), *Et vous, qui dites-vous que je suis? La gestion des personnages dans les récits bibliques* (Sciences bibliques 16), Médiaspaul, Montréal 2006; RRENAB, *Regards croisés sur la Bible*.

Nel presente contributo cercheremo di mettere a fuoco alcune *quæstiones disputatæ* del metodo narrativo, mostrando l'applicazione a testi dell'uno e dell'altro Testamento ed evidenziandone la rilevanza teologica. In primo luogo affronteremo la questione del «punto di vista», poi quella della «voce narrativa», infine i cosiddetti «universali narrativi», cioè *suspense*, sorpresa e curiosità.

1. Il «punto di vista»

Lo studio del «punto di vista»⁸ deve molto alla teorizzazione di Genette, la quale ha dominato per più di trent'anni.⁹ Punto di partenza della riflessione del linguista francese è la domanda: chi vede nella narrazione e come vede? Oppure: con lo sguardo di chi il narratore sceglie di far vedere l'azione? E, di riflesso: chi percepisce ciò che sta accadendo, cioè l'avvenimento nel racconto? A partire da queste domande Genette distingue tre *punti di vista* (o *focalizzazioni*). Anzitutto la *focalizzazione zero* (o discorso *non focalizzato*): il narratore esce dai confini spazio-temporali entro i quali si svolge l'azione e offre un'informazione che non è percepibile rimanendo all'interno del racconto; il narratore ne sa più del personaggio. C'è poi la *focalizzazione interna*: il narratore accede all'interiorità del personaggio, rivelando che cosa pensa e/o desidera; il narratore ne sa come il personaggio. Infine c'è la *focalizzazione esterna*: essa corrisponde a ciò che ogni spettatore della scena è in grado di osservare; si tratta di una visione «dal di fuori» o «esterna» (esterna al

Études sur le point de vue. Actes du III^e Colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique. Paris 8-10 juin 2006 (LeDiv hors série), Cerf, Paris 2007; A. PASQUIER – D. MARGUERAT – A. WÉNIN (a cura di), *L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième Colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai-1^{er} juin 2008* (BETL 237), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2015; C. CLIVAZ et al. (a cura di), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique. Cinquième Colloque international du RRENAB, Université de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010* (BETL 248), Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2012; C. DIONNE – Y. MATHIEU (a cura di), *Raconter Dieu. Entre récit, histoire et théologie* (LiRo 44), Lessius, Bruxelles 2014; R. BURNET – D. LUCIANI – G. VAN OYEN (a cura di), *Le lecteur. Sixième Colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (BETL 273), Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2014.

⁸ Cf. la rassegna panoramica di D. MARGUERAT, «Le point de vue dans le récit: Matthieu, Jean et les autres», in A. DETTWILLER – U. POPLUTZ (a cura di), *Studien zu Matthäus und Johannes / Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag / Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65^e anniversaire* (ATHANT 97), Theologischer Verlag, Zürich 2009, 97-102.

⁹ Cf. G. GENETTE, *Figures III* (Poétique), Seuil, Paris 1972, 206-211.

personaggio, non alla scena) e inferiore rispetto a quello che può sapere un personaggio; il narratore ne sa meno del personaggio.

Tale classificazione si è imposta, pur non mancando gli echi critici.¹⁰ Oggi l'elaborazione più consistente, in dialettica con le posizioni di Genette, è quella di Rabatel: la sua teoria del punto di vista prende le mosse dalla distinzione tra focalizzatore e focalizzato. Egli rifiuta che vi sia un punto di vista esterno e un punto di vista zero.¹¹ La definizione che offre è totalmente inclusiva: «On nommera point de vue tout ce qui, dans la référenciation des objets (du discours) révèle, d'un point de vue cognitif et axiologique, une source énonciative particulière et indique, explicitement ou implicitement, ses représentations, et, éventuellement, ses jugements sur les référents».¹² Secondo Rabatel c'è sempre un punto di vista, perché il discorso enuncia sempre una percezione della realtà. In altre parole egli si congeda dall'idea di una neutralità enunciativa, mentre difende la tesi che pure laddove il racconto sviluppi il punto di vista di un personaggio, esso costituisce contemporaneamente il punto di vista del narratore sul personaggio e sul punto di vista del personaggio, dando luogo a una dissolvenza incrociata (*fondue enchaînée*).

Secondo Rabatel la differenza dei punti di vista si evince dalla presenza di alcuni segnali linguistici che denotano o connotano l'istanza enunciativa all'origine della referenziazione. Parole, pensieri, percezioni possono essere rapportati e/o rappresentati secondo schemi sintattici ed enunciativi identici. Il linguista francese offre la seguente classificazione: c'è anzitutto un *punto di vista raccontato* che corrisponde allo svolgersi dei fatti a partire dalla prospettiva di uno degli attori dell'enunciato (personaggio o narratore), senza pertanto che egli si esprima. Il segnale linguistico è il racconto in primo piano: la narrazione appare essere obiettiva e nasconde quasi interamente l'enunciatore. Si tratta

¹⁰ L'affondo più significativo è venuto da Bal che ha rimproverato a Genette di non distinguere fra il soggetto della focalizzazione (*focalizer*) e l'oggetto della focalizzazione (*the focalized object*) (cf. M. BAL, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, University of Toronto, Toronto-Buffalo-London 21999, 142-161).

¹¹ Afferma: «La définition de la focalisation externe a toujours posé problème: les considérations nombreuses et, surtout, fluctuantes, autour de ce soi-disant type "neutre", "objectif", "impartial" témoignent des difficultés à définir son statut. Ce qui frappe le spécialiste, c'est d'abord l'absence de critères contrastifs linguistiques discriminant les différents types de focalisation, cette absence se faisant particulièrement sentir pour la focalisation zéro» (A. RABATEL, «L'introuvable focalisation externe. De la subordination de la vision externe au point de vue du personnage ou au point de vue du narrateur», in *Littérature* [1997]107, 88, corsivi dell'autore).

¹² Id., «Points de vue et représentations du divin dans 1 Samuel 17,4-51. Le récit de la Parole et de l'agir humain dans le combat de David contre Goliath», in RRENAB, *Regards croisés sur la Bible*, 23.

cioè di un punto di vista embrionale, minimale, quasi assente. C'è poi un *punto di vista rappresentato* che permette al narratore di descrivere con parole sue (come locutore) le percezioni e i pensieri dei personaggi che ne sono la fonte enunciativa ma che rimangono quasi mascherati dietro il racconto. Si realizza dunque una disgiunzione fra il locutore e l'enunciatore. Il segno più evidente è il passaggio al racconto in secondo piano. Infine il *punto di vista asserito* corrisponde al discorso diretto i cui segnali linguistici sono più facilmente riconoscibili. Va aggiunta ancora un'osservazione: non è immediato distinguere fra il punto di vista del personaggio e quello del narratore, soprattutto perché la voce del narratore è sempre presente. Spesso si crea una vera e propria polifonia, cioè una dissolvenza incrociata di punti di vista: qualunque sia la forma del punto di vista (raccontato, rappresentato e asserito) e il soggetto del punto di vista, il narratore è dappertutto in sovrimpressioni.

Un'efficace esemplificazione dell'utilità dei criteri elaborati da Rabatel è l'analisi del racconto dell'unzione di Davide (cf. 1Sam 16,1-13).¹³ La narrazione inizia con un discorso diretto di Dio, ovverosia con un punto di vista asserito: «Perché tra i suoi figli ho visto un re per me» (1Sam 16,1). Il Signore ha visto e ha manifestato a Samuele la propria decisione di ungere re al posto di Saul uno dei figli di Iesse, ma non ha rivelato al profeta l'identità del nuovo sovrano. Compito del profeta è individuare colui che il Signore ha scelto; in realtà Samuele mostra di possedere criteri di discernimento unicamente umani, criteri ripetutamente smentiti da Dio: «L'uomo infatti guarda negli occhi ma YHWH vede il cuore» (1Sam 16,7). La tensione narrativa¹⁴ cresce, giungendo all'apice nel momento in cui si manda a chiamare «il più piccolo» (1Sam 16,11): l'intreccio di rivelazione è giunto alla sua soluzione. Ma, a dispetto delle attese, il narratore frena il racconto introducendo una descrizione e frustrando le aspettative: «Ed egli era rossiccio, con bellezza di occhi e piacevole d'aspetto» (1Sam 16,12).

Il lettore non tarda a cogliere la problematicità di un simile apprezzamento. Il fatto poi che la descrizione del ragazzo culmini con l'espressione «piacevole d'aspetto» (וְטוֹב רֵאיוֹן), echeggia l'importante motivo

¹³ Riprendo sinteticamente il mio più ampio studio: M. CRIMELLA, «Il Signore vede il cuore! Fra analisi sintattica e narratologia. Il caso di 1Sam 16,1-13», in G. GEIGER – M. PAZZINI (a cura di), *Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ. Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, ofm* (SBFA 78), Franciscan Printing-Terra Santa, Jerusalem-Milano 2011, 85-106.

¹⁴ Conviene ricordare la definizione offerta da R. BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosit   et surprise* (Poétique), Seuil, Paris 2007, 18: «La tension est le phénomène qui survient lorsque l'interprète d'un récit est encourag      attendre un d  nouement, cette attente étant caractérisée par une anticipation teint  e d'incertitude qui conf  re des traits passionnels    l'acte de réception».

del «vedere» (רָאָה), filo rosso dell'intera narrazione, ma sembra smentire palesamente i criteri offerti da Dio per la scelta del re.¹⁵ Tuttavia uno sguardo attento ai segnali linguistici permette di riconoscere l'introduzione di un differente punto di vista.¹⁶ All'interno di un racconto dove tutte le informazioni appartenenti al mondo narrato sono collocate nella linea principale (cioè sono caratterizzate dall'utilizzo del *wayyiqtol*), la proposizione del v. 12c è la sola interruzione (sintatticamente si tratta di una proposizione nominale semplice); è l'unico *décrochage* dell'intera narrazione. Il passaggio sintattico dal primo al secondo piano può segnalare un punto di vista rappresentato, ovvero sia un punto di vista nel quale avviene una disgiunzione fra locutore ed enunciatore. La frase, cioè, è detta dal narratore ma mette in scena un enunciatore intratestuale, Samuele, fonte enunciativa di un punto di vista, senza che questo punto di vista corrisponda a un discorso del profeta. La parafrasi corrisponderebbe a una sorta di monologo interiore di Samuele che il narratore riporta per mezzo di parole sue; alla percezione è dato un carattere più oggettivante, con l'effetto di mascherare il personaggio che esprime i propri pensieri.

In altre parole: non è qui espresso il punto di vista del narratore, perché questo condurrebbe al vicolo cieco dell'incongruenza fra i criteri divini di elezione e la loro concreta applicazione; c'è, invece, il punto di vista rappresentato da Samuele il quale sino alla fine, nonostante sia guidato dal Signore, non riesce a vedere se non con gli occhi, cioè secondo quanto appare. Fino all'ultimo il punto di vista dell'uomo (addirittura del profeta) differisce da quello di Dio. Lo scarto persiste, senza possibilità di soluzione. Ne consegue che la narrazione nega al profeta la capacità di vedere secondo il cuore, riservandola unicamente a Dio che guida la vicenda dell'elezione del nuovo re.¹⁷ Ne consegue

¹⁵ Afferma E. ESLINGER, «A Change of Heart: 1 Samuel 16», in E. ESLINGER – J.G. TAYLOR (a cura di), *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of Peter C. Graie* (JSOTS 67), JSOT Press, Sheffield 1988, 356: «Of his [di Davide] heart, supposedly so central to the choice, the reader hears nothing at all. This selectivity of description, along with the profuse descriptors of physical appearance marks the narrator's forceful efforts to highlight the incongruity between what God has said and what he has done. God said, "don't judge according to appearance" (*mar'ehû*, v 7) and then he picks David, who is good to look at (*rō'î*)».

¹⁶ Contrariamente a quanto afferma ESLINGER, «A Change of Heart», 356, nota 21: «There is no indication, in v 12, that the description of David's appearance belongs to any other than the narrator. There are no distinctive linguistic qualities in the description that suggest or allow the reader to think that this is Samuel's view expressed through the voice of the narrator».

¹⁷ Scrive M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (ISBL), Bloomington, IN 1985, 98: «The heart remains the monopoly

che la scelta di Davide è un atto divino, profondamente teocentrico, il cui unico protagonista è Dio. La scelta dell'ottavo figlio di Iesse, il pastore dalle fattezze delicate, caratterizzato come «il più piccolo», è l'opposto di Saul, il guerriero dall'alta statura (cf. 1Sam 9,2; 10,23). In altre parole il Signore sceglie un personaggio che non possa vantare alcun titolo per rivendicare la regalità, cosicché sia chiaro che quella regalità proviene solo dall'alto e dalla forza dello Spirito di Dio.

2. La voce

Nell'analisi narrativa si suole chiamare «narratore» colui che racconta la storia, colui cioè che è responsabile dell'atto di enunciazione del racconto, mentre il destinatario è detto «narratario».¹⁸ Peculiarità del racconto biblico è la costante presenza di un narratore *onnisciente* che ha accesso ad ogni sapere dei personaggi umani, ma si sporge addirittura sui sentimenti interiori e sulle decisioni di Dio, dandone conto al narratario. Il narratore è una voce fuori campo che si muove nello spazio e nel tempo, risalendo sino «in principio» (Gen 1,1; Gv 1,1), conoscendo le intenzioni dei personaggi (cf. Lc 10,25), dominando quanto avviene in cielo e in terra (cf. Gb 1-2).¹⁹ Il modello della narrazione onnisciente non riguarda solo la Bibbia: nella letteratura antica – a differenza di quella contemporanea – è una tecnica assai diffusa.²⁰ Il narratore è anonimo, solo eccezionalmente mostra il suo volto, narra in terza persona e si cancella dietro la parola che racconta. Nella Bibbia ebraica il narratore è onnisciente e ben nascosto a partire dal libro della Genesi sino ai libri dei Re. I racconti evangelici di Matteo e di Marco si muovono in questo solco; nel racconto di Luca invece appare l'«io» narrativo (cf. Lc 1,3; At 1,1), mentre in quello di Giovanni fa capolino il «testimone» (cf. Gv 19,35; 20,30-31; 21,24-25): in entrambi, tuttavia, la narrazione è in terza persona e onnisciente. Il narratore non rende conto della propria onniscienza e tuttavia è ben conscio del proprio limite: a differenza di Dio (con cui effettivamente il narratore condivide la conoscenza delle

of the All-seeing, to which even official “seers” gain access at his discretion alone. Or to recast the epistemological doctrine in terms of perspectival structure: even the prophet's discourse functions as one of the many voices, all but two potentially unreliable, with and through which the Bible speaks».

¹⁸ Cf. MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 18.

¹⁹ Cf. J.-P. SONNET, «Y a-t-il un narrateur dans la Bible? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque», in F. MIES (a cura di), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue* (LiRo 6), Lessius, Bruxelles 1999, 9-27, in particolare 11-16.

²⁰ Cf. M. STERNBERG, «Omniscience in Narrative Construction: Old Challenges and New», in *PoeT* 28(2007), 683-794.

realtà), egli non fa avvenire gli eventi. Il Signore della storia rimane Dio, che crea il mondo e dispone il corso degli avvenimenti umani, mentre l'evangelista si limita all'esercizio della narrazione.²¹

Un'altra caratteristica del narratore biblico è la sua assoluta *attendibilità*: anche a questo proposito si nota una notevole differenza fra la narrazione della sacra Scrittura e molta narrativa moderna e contemporanea dove il narratore inganna il lettore, oppure lo obbliga a seguire il proprio flusso di coscienza. L'attendibilità del narratore è in piena sintonia con l'onniscienza e conseguenza della partecipazione all'onniscienza divina. Il lettore aderisce così al racconto e fa proprio il sistema di valori sostenuto dal responsabile dell'atto di enunciazione. L'autorità della voce che racconta la storia e guida il lettore nella comprensione può essere ben distinta da quella dei personaggi della storia raccontata: basti pensare ai discepoli nel Vangelo di Marco. I personaggi rappresentati possono abbracciare idee e assumere comportamenti ben differenti dalle idee sostenute dal narratore, oppure dal personaggio divino o da Gesù. D'altro canto – come ha messo in luce Alter per la Bibbia ebraica – la Scrittura dispone di una serie di strumenti per fornire informazioni a proposito delle scelte e dei sentimenti dei personaggi.²² I diversi proce-

²¹ Annota acutamente Ricœur: «Le kérygme chrétien *prolonge* le message biblique, en tant qu'il affronte lui aussi l'inévitabilité du dessein divin et le contingence de l'action humaine; [...] le nœud des récits de la Passion est ici: "Il fallait que le Fils de l'homme fût livré"; cette formule, qui souligne l'inévitabilité du cours d'événements ne va pas sans un récit de trahison, de reniement, d'abandon, de fuite, qui témoigne de la récalcitrance humaine, chemin privilégié du dessein inévitable. Dès lors une médiation narrative [...] s'insère entre le "il fallait que le Fils de l'homme fût livré entre les mains des pécheurs", et la contingence du: "et Judas s'approcha". Le verbe *livrer* porte la double charge du dessein inévitable et de la récalcitrance. Par ce premier trait les récits de la Passion s'inscrivent quelque part à l'intérieur de la grande orbite biblique, dans la mesure où, en l'absence de médiation spéculative à la façon hégélienne, la médiation narrative opère l'unité du supratemporel et de l'intratemporel» (P. RICŒUR, «Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion», in *RSR* 73[1985], 19-20, corsivi dell'autore).

²² Afferma Alter: «Now, in reliable third-person narrations, such as in the Bible, there is a scale of means, in ascending order of explicitness and certainty, for conveying information about the motives, the attitudes, the moral nature of characters. Character can be revealed through the report of actions; through appearance, gestures, posture, costume; through one character's comments on another; through direct speech by the character; through inward speech, either summarized or quoted as interior monologue; or through statements by the narrator about the attitudes and intentions of the personages, which may come either as flat assertions or motivated explanations» (R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative: Revised and Updated*, Basic Books, New York 2011, 146). R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni* (Biblica 2), Glosa, Milano 2006, 31-36, ha offerto un ottimo commento alla scaletta di Alter.

dimenti narrativi prediligono ora lo *showing*, ora il *telling*, orientando così il giudizio del lettore.

Un'esemplificazione interessante è il racconto della cosiddetta «quinta Pentecoste» (cf. At 16,6-10),²³ ovverosia quella manifestazione dello Spirito che passa attraverso la visione del macedone.²⁴ In esso c'è la «variazione della voce», cioè un singolarissimo passaggio dalla narrazione in terza persona (da parte del narratore onnisciente) alla narrazione in prima persona (cf. At 16,10). Dal punto di vista diacronico ci troviamo di fronte alla prima delle cosiddette «sezioni-noi» degli Atti (cf. At 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16). Qual è il significato di questa mutazione nel racconto secondo l'analisi narrativa?

Il primo momento di questo breve racconto è caratterizzato da una notevole velocità narrativa:²⁵ in poche battute Luca sintetizza un lungo viaggio (cf. At 16,6-8). Sono menzionate ben cinque regioni (la Frigia, la Galazia, l'Asia proconsolare, la Misia e la Bitinia) prima che i missionari giungano nella città di Troade. Pare che Paolo e i suoi compagni intendano recarsi in qualche luogo ma siano come rintuzzati e sospinti altrove, dando l'impressione di compiere una serie di faticosi e affannosi tentativi per trovare una meta; su tutto però domina l'intervento dello Spirito Santo (cf. At 16,6) e l'impedimento causato dallo Spirito di Gesù (cf. At 16,8). La tensione narrativa cresce per due differenti motivi: anzitutto v'è un continuo vagare dei missionari che solo a poco a poco comprendono la destinazione del loro cammino; in secondo luogo si palesa un intervento dello Spirito di cui però il lettore ignora le modalità. Narrativamente siamo di fronte a una serie di complicazioni che inspessiscono l'attesa di una soluzione. Lo scioglimento avviene per mezzo di una rivelazione notturna (cf. At 16,9-10) dove, all'apparizione di un uomo macedone, segue l'audizione di un messaggio. A seguito della rivelazione, che i missionari ritengono essere di origine divina, essi stessi cercano di partire per la Macedonia, nuovo campo della loro predicazione: la Parola ha ormai raggiunto l'Europa.²⁶ I missionari, cioè,

²³ Negli Atti vi sono cinque racconti dell'effusione dello Spirito: la Pentecoste sugli ebrei (cf. At 2,1-13), il dono dello Spirito nel contesto della persecuzione (cf. At 4,23-31), l'effusione sui samaritani (cf. At 8,15-17), la Pentecoste sui pagani (cf. At 10,44-48), la rivelazione in tempo di crisi (cf. At 16,6-10).

²⁴ Mi permetto di rimandare a M. CRIMELLA, «The Vision of the Macedonian: Acts 16:6-10», in *RB* 121(2014), 392-403.

²⁵ Annota GENETTE, *Figure III*, 123: «La vitesse du récit se définira par le rapport entre une durée, celle de l'histoire mesurée en secondes, minutes, heures, jours, mois et années, et une longueur, celle du texte mesurée en lignes et en pages». Nel *sommario* il tempo del racconto è più corto del tempo della storia.

²⁶ Precisa C.K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles: Volume II* (ICC), Clark, Edinburgh 1998, 765-766: «Dibelius [...] is right to point

si rivolgeranno definitivamente anche ai non-giudei, dando attuazione alle possibilità aperte dall'assemblea di Gerusalemme. Allo scioglimento narrativo, tuttavia, si accompagna un improvviso cambio di soggetto; qui, infatti, ha inizio la prima delle cosiddette «sezioni-noi» (cf. At 16,10-17).

Da queste osservazioni emerge una prima caratteristica del narratore, ovverosia la sua onniscienza: egli supera tempi e spazi, addirittura sa dell'azione e delle mosse dello Spirito. Pur rimanendo estremamente discreto, tuttavia il narratore dispone della conoscenza dell'intervento divino. Il lettore realizza che il volume di scienza del narratore sfugge al sapere empirico del semplice testimone umano, in quanto il racconto s'inoltra nelle decisioni dello Spirito.

Il narratore precisa che i missionari hanno ricevuto l'impedimento di proclamare la Parola dallo «Spirito Santo» stesso (κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος, At 16,6).²⁷ Poi Luca ribadisce che il tentativo di passare in Bitinia fu bloccato per un intervento dello «Spirito di Gesù» (οὐκ εἶασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ, At 16,7). La prima menzione è affidata a un *passivum divinum* che enfatizza la responsabilità dello «Spirito Santo» per la mancata evangelizzazione dell'Asia. Nella seconda menzione «lo Spirito di Gesù» diventa soggetto e la sua azione si fa ancora più esplicita. Le due espressioni «Spirito Santo» e «Spirito di Gesù» corrispondono a una variazione stilistica²⁸ oppure il

out the stress which the narrative lays on this movement into Greece, but it is mistaken [...] to make much of a move from Asia into Europe; Paul and his colleagues remained within the one Greco-Roman world». Di parere contrario molti altri autori: R. PESCH, *Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. Apg 13-28* (EKKNT 5), Benziger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1986, 100, dichiara: «Ob Lukas einen ausführlicheren Quellenbericht, der etwa auch über die Gründung galatischer Gemeinden erzählte, gekürzt hat, um die Zielstrebigkeit des gottgeführten Weges hinüber nach Europa zu betonen, kann nicht mehr ausgemacht werden»; questa è pure la posizione di M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, a cura di H. GREEVEN (FRLANT 60), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1951, 12-13, 128-129, e di E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 425. Anche per Giuseppe Flavio l'Europa inizia con il Bosforo (cf. *Antiquitates Judaicae* 11,334).

²⁷ A proposito dello Spirito Santo in Atti cf. G. BETORI, «Lo Spirito e l'annuncio della Parola negli Atti degli apostoli», in Id., *Affidati alla Parola. Ricerche sull'Opera di Luca* (SRivBib 42), EDB, Bologna 2003, 163-191; D. MARGUERAT, «L'œuvre de l'Esprit», in Id., *La première histoire du Christianisme (Les Actes des apôtres)* (LeDiv 180), Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève 2007, 153-179.

²⁸ Sorprendente il commento di BARRETT, *Acts of the Apostles*, 770: «Luke means nothing different from what he means by the Holy Spirit in v. 6; why he has a different expression is not known. It is unlikely that he has a new source of information. He may simply have been seeking variety of expression as he makes his unchanging assertion: the Christians did what they did under the instruction and guidance of God, who worked through his Spirit, here more narrowly defined as the Spirit of Jesus».

mutamento fraseologico ha un senso? Il riferimento allo «Spirito Santo» riflette la prospettiva tipicamente veterotestamentaria che intende lo Spirito come una potenza divina che interviene nel mondo; tale potenza è capace di impadronirsi di una persona per fargli compiere una serie di azioni particolari. Nel libro dei Giudici spesso lo Spirito s'impadronisce di qualcuno per condurlo ad agire in modo straordinario (cf. Gdc 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14). L'espressione «lo Spirito di Gesù», invece, «è veramente più unica che rara»²⁹ negli scritti del terzo evangelista. Si tratta di una felice sintesi del rapporto fra Gesù e lo Spirito secondo la teologia lucana. Infatti colui che è stato annunciato da Gabriele a Maria come «santo e Figlio di Dio» (cf. Lc 1,35), è lo stesso su cui è disceso lo Spirito (cf. Lc 3,22) e che, in forza di quel dono, ha realizzato il proprio compito messianico (cf. Lc 4,18). Gesù poi è costituito definitivamente Messia nella sua risurrezione a motivo del dono pieno dello Spirito ricevuto dal Padre, come ricorda Pietro nel suo discorso dopo Pentecoste: «Innalzato alla destra di Dio, avendo ricevuto dal Padre la promessa dello Spirito Santo, ha effuso questo che voi vedete e udite» (At 2,33). Il Risorto, avendo ormai la pienezza dello Spirito, lo dona agli apostoli (cf. At 2,4) e la Chiesa, in forza di quell'effusione, realizza il compito testimoniale che le è stato affidato (cf. At 1,8). Ne consegue che fra la prima e la seconda espressione c'è un *crescendo* che pone in luce la dimensione cristologica dello Spirito. Lo Spirito assume i tratti fisionomici di Gesù: è lo stesso Risorto che, nella pienezza della sua signoria, guida la Chiesa e interdice ai missionari di entrare in Bitinia. Da una parte questo è l'unico passo in cui Gesù stesso interviene nell'attività apostolica; dall'altra il Signore risorto è presente nella comunità solo tramite il suo Spirito (cf. At 1,8; 2,33).

Luca informa a proposito del fatto (sappiamo che lo Spirito è intervenuto) ma non ne esplicita le modalità: «Ciò non lo interessa; importante per lui è di sottolineare che è lo Spirito a precisare e a guidare il cammino dei tre verso una meta nuova e ineludibile».³⁰ Narrativamente c'è più di un effetto. Anzitutto viene a crearsi un *blank*: un'informazione attesa dal lettore è taciuta volutamente dal narratore, senza poi essere ripresa.³¹ Il silenzio deve essere rispettato, evitando di colmare il

²⁹ R. PENNA, «Lo "Spirito di Gesù" in Atti 16,7. Analisi letteraria e teologica», in *RivBib* 20(1972), 241.

³⁰ *Ivi*, 248.

³¹ Occorre distinguere fra *blank* e *gap*. Precisa STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, 236: «[It i]s to make distinctions between what was omitted for the sake of interest and what was omitted for lack of interest: between what I called, for short, gaps and blanks. Only the former demand closure, while the latter may be disregarded without loss, indeed must be disregarded to keep the narrative in focus».

vuoto con ipotesi che precisino le modalità con cui lo Spirito si è manifestato. In altre parole, al narratore sta a cuore comunicare proprio che l'itinerario dei missionari è guidato dall'autorità dello Spirito il quale agisce in dialettica con le loro stesse intenzioni.³² Inoltre si crea un effetto di opacità: quando il narratore serba un'informazione a scapito del lettore o di un personaggio, nella storia raccontata si produce uno squilibrio che assegna all'uno un privilegio e all'altro una penalità.³³ I personaggi cioè percepiscono qualcosa (la manifestazione dello Spirito) che al lettore è precluso. C'è così una frattura fra la storia raccontata e la costruzione del racconto: il narratore informa infatti a proposito del *quid* (cioè quanto è accaduto) ma non precisa il *quomodo* (la sua modalità).

Il duplice ostacolo dello Spirito (cf. At 16,6-8) narrativamente rappresenta una doppia complicazione che attende uno scioglimento. La tensione narrativa, accresciutasi notevolmente, ora è stemperata da un intervento celeste (cf. At 16,9). Varia pure la velocità del racconto che rallenta e assume il ritmo della storia:³⁴ sono presentate una visione e un'audizione, cui segue l'immediata decisione dei missionari.

Due particolari sono da sottolineare. Il primo: a conclusione del racconto si assiste a un significativo cambio di soggetto. La narrazione è stata per intero in terza persona (cf. At 16,6-9), ma infine (cf. At 16,10) c'è un passaggio alla prima persona plurale.³⁵ Il passaggio è

³² Così si esprime HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 425: «Nicht menschliche Berechnung und Planung hat die paulinische Mission nach Troas und dann nach Mazedonien gebracht, sondern die geheimnisvoll eingreifende *providentia specialissima* Gottes».

³³ Cf. MARGUERAT – BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, 159-160.

³⁴ Nella *scena* il tempo del racconto è uguale al tempo della storia (cf. *ivi*, 121).

³⁵ Sulle «sezioni-noi» sono stati versati fiumi d'inchiostro. Alcuni autori presentano diligentemente tutta la discussione critica concludendo che il problema rimane un enigma insoluto. È il caso di H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Mohr Siebeck, Tübingen 1972, 7, che afferma: «So bleibt das Rätsel des Wir-Berichtes nach wie vor ungelöst. Sicher ist nur, daß durch das „Wir“ den Eindruck von Augenzeugenschaft erweckt werden soll». A simili conclusioni giunge G. RossÉ, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico* (Collana scritturistica), Città Nuova, Roma 1998, 63: «L'enigma delle sezioni-noi non è ancora risolto. Possiamo solo indicare dei limiti: è improbabile che si tratti di un puro mezzo stilistico, e cioè di una finzione letteraria; sarebbe un caso unico nella letteratura antica; è altrettanto improbabile che l'autore degli Atti abbia utilizzato i propri ricordi o appunti. La soluzione è da cercare tra questi due estremi». Decisamente più schierato è V. Fusco, «Le sezioni-noi degli Atti nella discussione recente», in *Id.*, *Da Paolo a Luca. Studi su Luca-Atti. Volume primo* (StBi 124), Paideia, Brescia 2000, 57-71; *Id.*, «Ancora sulle sezioni-noi degli Atti», *ivi*, 73-84, che nel suo lucido contributo, dopo aver recensito criticamente le diverse ipotesi interpretative (la spiegazione tradizionale: il narratore ha partecipato personalmente a determinati episodi; una prima spiegazione alternativa: le «sezioni-noi» sarebbero un residuo di una fonte redatta in prima persona; una seconda spiegazione alternativa: il «noi» è usato dal redattore finale come un espediente stilistico per rendere più vivace il racconto, o per far intendere al lettore che si

stato ampiamente studiato con i metodi dell'analisi diacronica,³⁶ considerazioni dal punto di vista sincronico possono offrire qualche nuovo risultato. Condividiamo anzitutto quanto afferma Marguerat: «L'usage du *ἡμεῖς* signale un procédé narratif de crédibilisation du récit, visant à signaler son origine dans un groupe dont fait partie le narrateur. [...] Au niveau pragmatique [...] le narrateur a tenu, à quatre reprises, à se placer *dans la proximité de son héros Paul*».³⁷ Il narratore, con l'autorità e l'onniscienza che gli è propria, ha raccontato il tortuoso viaggio dei missionari, ma soprattutto ha asserito che lo Spirito è intervenuto per ostacolare i loro itinerari, orientando diversamente il loro cammino (cf. At 16,6-8). Questa serie di informazioni godono della massima attendibilità proprio perché sono in bocca al narratore. Egli, come si è visto, non rinuncia alla reticenza a proposito delle modalità dell'intervento dello Spirito, ma insieme informa con certezza i suoi lettori. Quando però Paolo ha la visione del macedone e sente la voce (cf. At 16,9), il narratore onnisciente si ritira e lascia spazio alla prima persona come voce

attinge alla testimonianza oculare, o per sottolineare l'importanza di alcuni avvenimenti; infine: le «sezioni-noi» sarebbero una deliberata finzione per far credere che l'autore sia stato realmente compagno di Paolo), conclude: «La spiegazione tradizionale resiste bene ai reiterati assalti e si presenta come la meglio fondata, anzi l'unica veramente plausibile. Entrambi i suoi pilastri essenziali si rivelano solidi: *primo*, che il "noi" non può significare altro se non la partecipazione personale del narratore; *secondo*, che quel narratore [...] coincide con l'autore dell'intera opera *Lc-At*» (p. 70, corsivi dell'autore). Contesta questa conclusione D. MARGUERAT, «Comment Luc écrit l'histoire», in Id., *La première histoire*, 41: «[O]n a espéré ainsi placer l'auteur des Actes aux côtés du grand apôtre. Tentative avortée : je soutiens que l'identification du *ἡμεῖς* collectif avec le "je" de Lc 1 est inappropriée, pour trois raisons: 1, le "je" auctorial n'est pas assimilable à un "nous" narratif; 2, le "je" de Lc 1,1 est extradiégétique, alors que le "nous" des séquences est attribué à un personnage (collectif) du récit, le groupe des compagnons de Paul, donc intradiégétique; 3, à la différence du "je" de la préface, qui surplombe l'histoire racontée, le "nous" ne s'adresse pas directement au lecteur et demeure interne à l'histoire racontée».

³⁶ Cf., a mo' d'esempio, il commento di J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 417-418: «Wer sind die „wir“ für die Leser? Es könnten Silas und Timotheus sein. Nun sind sie ja schon ab 15,40 mit Paulus zusammen, Silas, 15,40, und Timotheus ab 16,3, aber es wird erst ab 16,10 in der ersten Person erzählt. Unter „wir“ ist ja selbstverständlich auch Paulus selbst zu verstehen, und er allein hat nach V 10a die Vision. Unmittelbar danach kommt das „wir“, und so wird der Eindruck erweckt, dass des Berichtstatter hier mit Paulus zusammentrifft. Also ist der Verfasser in Troas mit Paulus zusammengekommen und fährt nun mit ihm nach Europa, er ist ja hier Augenzeuge. Die Sprache und der Stil sind nicht anders als vorher, d.h. es gilt dasselbe für alle „Wir“-Abschnitte der Apg. Es lässt sich so kaum von einer Wir-Quelle reden, sondern der Verfasser will seine Kenntnisse besonders betonen. Von einem Stilmittel zu reden, das den Leser in engen Kontakt mit dem Erzählten bringen soll, ist abwegig, denn das wünscht Lukas selbstverständlich überall in seinem Werk».

³⁷ MARGUERAT, «Comment Luc écrit l'histoire», 41-42 (corsivi dell'autore).

narrante. Qual è l'effetto del passaggio dal narratore eterodiegetico a quello omodiegetico? La certezza è minore in quanto il lettore percepisce la realtà per mezzo dell'interpretazione offerta dai personaggi e non gode del grado di certezza che il narratore onnisciente gli comunica.

Un secondo particolare: la cronologia dei fatti (nel loro rapporto temporale e causale), curiosamente, è invertita così da porre in primo piano l'iniziativa dei personaggi umani. In effetti è la chiamata di Dio («Dio ci aveva chiamati a evangelizzarli», At 16,10) a essere all'origine della decisione di recarsi in Macedonia («cerchiamo di partire», At 16,10). Ma il narratore, essendosi eclissato, dà spazio ai personaggi protagonisti del racconto (Paolo e gli altri), ponendo sotto i riflettori la loro decisione. Il discorso indiretto (introdotto dalla congiunzione «che [ὅτι]») mette enfaticamente in rilievo la percezione di quegli stessi personaggi. La chiamata di Dio, così, è riflessa nella coscienza e nella decisione di Paolo e dei suoi compagni. I missionari sono informatori qualificati e presentano la loro visione teologica (è Dio stesso ad averli chiamati), ma la loro affermazione non gode dello stesso grado di certezza delle dichiarazioni del narratore. In altre parole: l'azione evangelizzatrice parte dalla comprensione credente dei missionari; ma in questo modo il progetto di Dio è riflesso nella coscienza di Paolo e dei suoi compagni. Dio li chiama, essi però devono assumere il rischio della fede e rispondere all'appello celeste. Il passaggio dalla voce del narratore alla voce dei personaggi, dando accesso alla percezione di Dio necessariamente filtrata dalla loro coscienza, sollecita, di conseguenza, anche la coscienza credente del lettore.

3. Gli universali narrativi

Un contributo teoretico determinante per la narratologia – e in particolare per la narratologia biblica – proviene dalla cosiddetta «Scuola di Tel Aviv»: ³⁸ il volume *The Poetics of Biblical Narrative* di Sternberg (il capofila della scuola), pur essendo un'opera pionieristica, ³⁹ rappresenta ancor oggi uno degli studi narrativi più riusciti della Bibbia ebraica. Lo studioso israeliano, prendendo le distanze dall'esegesi storico-critica, offre una singolare definizione: «Among other things, this discloses the emptiness of the slogan that to reconstruct the original intention is to

³⁸ Cf. E. SEGAL, «The "Tel Aviv School": A Rhetorical-Functional Approach to Narrative», in G. OLSON (a cura di), *Current Trends in Narratology* (Nar 27), De Gruyter, Berlin-New York 2011, 297-311.

³⁹ Il libro è stato edito nel 1985, ma alcuni capitoli erano apparsi in ebraico come articoli sulla rivista *Hasifrut* a partire dal 1968.

impoverish the text. It is because of rather than in spite of its unique premises of discourse, which modernism does not and cannot replicate for all its ingenuity, that Scripture emerge as the most interesting as well as the greatest work in the narrative tradition». ⁴⁰ In altre parole, la Bibbia non rappresenta un campo di applicazione del metodo narrativo, ma una scuola dove si apprende quell'arte. Sternberg ha approfondito pure la ricerca a proposito del tema della narratività come essenza del racconto: la narratività è legata al parametro temporale, in quanto un racconto narra il tempo per mezzo del tempo. ⁴¹

Tuttavia Sternberg, a differenza di altri, definisce l'essenza della narratività non in termini mimetici, ma in termini retorici e comunicazionali. L'accento, cioè, non va sull'*azione* rappresentata o narrata, ma sull'*interesse* che il racconto suscita nel lettore proprio per mezzo di quelle lacune d'informazione concernenti i differenti aspetti del mondo rappresentato. Queste lacune emergono a fronte dell'interazione fra due temporalità fondamentali: quella mimetica (tempo diegetico o rappresentato) e quella testuale (tempo deittico o della comunicazione), in altre parole la temporalità raccontata e quella raccontante. In funzione delle possibili combinazioni fra i due livelli, Sternberg definisce tre tipi di «interessi narrativi fondamentali», chiamati poi «universali narrativi»: la *suspense*, la curiosità e la sorpresa. Due domande sottostanno al reperimento dei tre universali narrativi; la prima: l'informazione nascosta al lettore appartiene al futuro o al passato? La seconda: il lettore è cosciente che qualche informazione gli viene dissimulata? La coscienza di non sapere qualcosa crea un'attesa a proposito di un'informazione mancante che si trasformerà in *suspense* (se la lacuna è nel futuro) o in *curiosità* (se la lacuna è nel passato). Se invece il lettore non conosce una lacuna, quest'ultima sarà percepita solo nel momento in cui verrà rivelata in modo imprevisto, creando la *sorpresa*. Il narratore mette in atto, con un alto grado di consapevolezza, una strategia comunicativa volta a rendere particolarmente enigmatici alcuni dati narrativi rispetto ad altri, e giocando sulle ambiguità «acuisce l'interesse del lettore, lo sprona a nominare ciò che il testo tace o lascia solo intuire, lo invita all'attività intellettualmente gratificante della ricerca di indizi e

⁴⁰ STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, 518.

⁴¹ Afferma SONNET, «L'analyse narrative des récits bibliques», 48: «[L]a narrativité, dans la Bible comme ailleurs, est liée au paramètre temporel: un récit raconte "du temps" avec "du temps" – il raconte des actions qui se sont déroulées dans le temps (dans un rapport à la fois chronologique et causal), et il le fait à l'aide d'un médium éminemment temporel, celui du discours, dans sa séquentialité propre».

di tracce, della soluzione di enigmi. La lettura può diventare un gioco dell'intelligenza».⁴²

Si tratterà di reperire gli «universali narrativi» e tuttavia sarà pure necessario non solo rilevare l'interesse che il racconto esercita sul lettore, bensì il senso teologico di queste strategie comunicative. Il lettore, infatti, è certamente chiamato a interagire, ma proprio in questo modo a essere modellata è la sua comprensione della realtà, la sua visione del mondo, la sua coscienza di fede.

Un'esemplificazione chiarificatrice della potenzialità narrativa e teologica degli «universali narrativi» è l'analisi della «presentazione di Gesù» (cf. Mc 1,2-13) nel Vangelo di Marco.⁴³ L'unità e la delimitazione della pericope sono assicurate da una serie di criteri tipicamente narrativi: lo *spazio* del racconto, cioè il deserto, comprendente pure il mar Morto ed il fiume Giordano; il *continuum* temporale senza soluzione di continuità; la presenza degli stessi *personaggi*, realizzando «nel battesimo (cf. Mc 1,9-11) una sorta di imbracatura fra la scena in cui c'è solo Giovanni (cf. Mc 1,4-8) e quella in cui c'è solo Gesù (cf. Mc 1,12-13)»;⁴⁴ l'*unità d'azione* fra più scene coese che formano un'unità narrativa; il medesimo *narratario* (cioè il lettore), unico destinatario delle informa-

⁴² H. GROSSER, *Narrativa. Manuale/Antologia* (Leggere narrativa), Principato, Milano 1985, 253.

⁴³ Cf. la lucida analisi di M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco. Narratologia e cristologia* (SRivBib 41), EDB, Bologna 2003, 49-93. Altri autori includono nella «presentazione di Gesù» anche il v. 1, ovverosia il titolo (cf. C. FOCANT, «Fonction intertextuelle et limites du prologue de Marc», in Id., *Marc, un évangile étonnant. Recueil d'essais* [BETL 194], Leuven University-Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA 2006, 115-126; B. STANDAERT, *Évangile selon Marc. Commentaire. Première partie: Marc 1,1 à 6,13* [EtB NS 61], Gabalda, Pendé 2010, 71-123). Anche i commenti storico-critici riconoscono l'unità della sezione, allargandosi però fino al v. 15. Scrive R. PESCH, *Das Markusevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* (HThKNT 2), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 72: «Schon zu Beginn zeigt sich das konservative, die Traditionen schonende Redaktionsverfahren des Markus. Markus behält auch die Gliederung seiner Vorlage bei, die eine Täuferüberlieferung (VV 4-8) mittels des Schriftzitats (VV 2-3) mit (an der Überbietung des Täufers orientierter) Jesusüberlieferung (VV 9-15) zusammenstellte. Die Person des Täufers verknüpft die beiden „hagiographischen“ Berichte, aber auch Jesus ist als der „Herr“ (V 3), der kommende Stärkere (V 7f) schon im ersten Teil des Prologs anwesend, der sein Evangelium exponiert». Anche J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband. Mk 1-8,26* (EKK 2/1), Benzinger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1978, 39, afferma: «1-15 ist gliederungsmäßig und aufgrund terminologischer Verknüpfungen ein zusammengehöriger Abschnitt. Die Wirksamkeit Johannes' des Täufers und die Wirksamkeit Jesu werden miteinander verknüpft. Dabei wird der Täufer als der Vorläufer Jesu gesehen».

⁴⁴ VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 60.

zioni a lui offerte a scapito dei personaggi⁴⁵ (in particolare Giovanni il Battista che non sembra riconoscere in colui che viene da Nazaret il «più forte» annunciato nella sua stessa predicazione).

Il racconto inizia per mezzo dello *showing* (cf. Mc 1,2-3) con una citazione della Scrittura: si tratta di una singolare modalizzazione dell'*incipit*, in quanto il lettore ode una voce di un attore invisibile, il quale si rivolge a un anonimo «tu» di cui proclama il programma.⁴⁶ Il lettore non tarda a identificare la voce con quella di Dio, ma l'assenza di qualsiasi precisazione rispetta la trascendenza celeste. Il lettore è obbligato a un esercizio interpretativo per comprendere chi siano coloro di cui parla la citazione (complessa) della Scrittura: a essere tenuta desta è proprio l'attenzione del narratario. Passando a una modalità *telling* (cf. Mc 1,4-8), il narratore introduce Giovanni il Battista, di cui sintetizza la predicazione. La presentazione del personaggio è coerente con la profezia iniziale (cf. Mc 1,3): infatti il ministero del Battista non si limita al gesto del battesimo, ma include pure la predicazione: egli è davvero la «voce che grida». L'attesa suscitata dal «come» (καθώς) dell'introduzione della citazione profetica trova la sua corrispondenza nell'introduzione narrativa, che ha il suo cominciamento con il tipico «avvenne» (ἐγένετο).

Giovanni è consapevole del proprio ruolo: egli non è l'inviato escatologico di Dio; preconizza infatti la venuta di uno «più forte», abilitato a conferire il dono escatologico dello Spirito Santo (cf. Mc 1,7-8). Il Battista non ha la funzione di presentare Gesù a livello della storia; egli semplicemente prepara il popolo e non ci sono elementi per asserire che egli abbia riconosciuto nella persona di Gesù colui che ha annunciato: «Il lettore si conferma, se ancora ce ne fosse bisogno, nella certezza che Giovanni rappresenta solo il messaggero, rimanendo in attesa di scoprire l'ingresso nella narrazione del "tu" della citazione».⁴⁷ Tuttavia la caratterizzazione dell'inviato di Dio da parte del Battista suscita nel lettore un'attesa nella forma della *suspense*. Dopo aver fatto riferimento al «più forte» che «battezzerà in Spirito Santo», il precursore afferma di

⁴⁵ Afferma C. FOCANT, «Une christologie de type "mystique" (Marc 1.1-16.8)», in NTS 55(2009), 4: «Son [di Gesù] identité et l'objet principal du combat qui marquera sa vie sont ainsi présentés au lecteur, sans qu'aucun des autres personnages du récit qui va suivre soient présents et donc informés. Cela donne au lecteur une longueur d'avance sur eux».

⁴⁶ «La citation de l'Écriture modalise le commencement. Elle ne fonctionne pas comme une subordonnée dont la principale est constituée des v. 4-8 [...] ; elle dépend plutôt de la principale du v. 1, même si cette dernière ne comporte pas de verbe explicite» (C. FOCANT, *L'évangile selon Marc* [Commentaire biblique: Nouveau Testament 2] Cerf, Paris 2004, 58).

⁴⁷ VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 82.

non essere in grado di chinarsi «a sciogliere la stringa del sandalo» (Mc 1,7) di colui che verrà. L'espressione è tradizionalmente interpretata in riferimento all'inferiorità di Giovanni nei confronti del Messia;⁴⁸ essa però può essere intesa in maniera differente alla luce del diritto matrimoniale, cioè secondo il rito giuridico dello scalzamento (cf. Dt 25,5-10; Rt 4,7-8).⁴⁹ Nonostante il carisma profetico, il Battista non potrebbe accampare nessun diritto sponsale nei confronti d'Israele.

Allorché il narratore con un solenne «e avvenne» (καὶ ἐγένετο) fa entrare in scena il protagonista del racconto pronunciandone il nome (cf. Mc 1,9), il lettore attende il compimento della citazione biblica iniziale e delle attese suscitate dall'annuncio del Battista. Il lettore ha il privilegio di essere associato all'esperienza di Gesù: con lui vede i cieli aperti e lo Spirito discendere (cf. Mc 1,10), come lui sente la voce che interpella unicamente il «tu»⁵⁰ chiamandolo «Figlio» (Mc 1,11). Il narratore si ritira, lasciando la parola all'istanza massima, quella divina, degna della più grande autorevolezza e affidabilità. L'effetto è duplice: da una parte la scena del battesimo rappresenta l'esaudimento della *suspense* suscitata dalle parole del Battista; Gesù è l'interlocutore di Dio, è «più forte» rispetto a Giovanni, in quanto è il «Figlio» su cui discende lo Spirito. D'altra parte, in questa stessa scena il narratore trasforma la suspense in sorpresa presentando Gesù in fila coi peccatori, battezzato da colui che non si reputava nemmeno degno di sciogliergli il legaccio dei sandali. Anche la sorpresa è duplice, narrativa e teologica: *narrativa* in quanto l'evento sconcertante del battesimo smentisce i precedenti indizi premonitori; *teologica* perché il «lettore è costretto a mutare le proprie attese quanto al compimento della "via" del Signore, che sin dall'inizio si presenta poco gloriosa o piuttosto priva di successo umano, prolessi velata della via della croce».⁵¹ La mancata risoluzione dell'attesa, anzi la

⁴⁸ «In rabbinic sources the untying of the master's shoe is the task of a slave and unworthy of a disciple; in *b.Ketub.* 96a R. Joshua b. Levi says that "a pupil does for his teacher all the tasks that a slave does for his master, *except* untying his shoe." John, however, says that he is unworthy even of this humble, slavlike service. Mark's version of his words, by adding the reference to stooping down, emphasizes this inferiority even more strongly» (J. MARCUS, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* [AncB 27], Yale University, New Haven-London 2005, 152).

⁴⁹ Cf. R. VIGNOLO, «La simbolica delle vesti, una cifra sintetica del Vangelo di Marco», in *PSV* 60(2009), 90-92.

⁵⁰ Annota GNILKA, *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband*, 53: «„Du bist“ ist als eine an die Person gerichtete Prädikationsformel aufzufassen (vgl. LXX Ps 109,4), im Gegensatz zu „Dieser ist“, was als Identifikationsformel gelten kann».

⁵¹ VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco*, 87. Annota R. VIGNOLO, «Una finale reticente: interpretazione narrativa di Mc 16,8», in *RivBib* 38(1990), 157: «Nel battesimo di Gesù, per esempio, il "più forte di me" (1,7) [...] sopraggiunge in forma sorprendente e nascosta quando apprendiamo che "si fece battezzare da Giovanni nel Giordano" (1,9)

sua trasformazione in sorpresa, obbliga il lettore a una nuova rfigurazione, postula cioè una differente comprensione nella forma di un'intelligenza nuova, narrativa e pure teologica del mistero di Gesù: si tratta solo della prima di una lunga serie di cooperazioni richieste al lettore all'interno del racconto di Marco, sapientemente giocato sul nesso fra *suspense*/curiosità e sorpresa.

4. Conclusione

Le tre *quæstiones disputatæ* che abbiamo preso in considerazione, sia dal punto di vista del loro profilo teorico come pure dal punto di vista della loro utilizzazione in sede esegetica, sono uno spaccato di come funziona l'analisi narrativa. Invece di usare i testi biblici per individuare una serie di concezioni teologiche e/o antropologiche, l'analisi narrativa s'interessa ai racconti in quanto tali, mettendo in luce il loro effetto sul lettore. A fondamento c'è la convinzione che il racconto sia intrascendibile per accedere alla rivelazione di Dio; in altre parole la narrazione non è un rivestimento occasionale o accidentale, ma una delle forme (non certo l'unica, basti pensare alla poesia) attraverso cui, per mezzo dell'attestazione, si rende manifesto l'attuarsi dei disegni di Dio.⁵² La costruzione dell'intreccio, le relazioni fra i personaggi, i tempi e gli spazi – in una parola: l'arte della narrazione – costruiscono un mondo e dunque esprimono una teologia con cui il lettore deve cimentarsi.

La dimensione narrativa non è certo da caratterizzare come una modalità espositiva priva di argomentazione e dunque inferiore ad altri linguaggi, in quanto la narratività come tale ha una dimensione teolo-

mescolandosi coi peccatori [...]. Così pure la morte di croce di Gesù compie la *suspense* creata dalle sue stesse allusioni e predizioni disseminate a più riprese nel Vangelo, ma è mistero inaudito per il lettore vedere Gesù, incapace di salvare se stesso (15,30-31), gridare il suo abbandono da parte di Dio (15,34) ed essere tuttavia riconosciuto – proprio mentre spira – nella sua identità di Figlio dal centurione incaricato della sua esecuzione (15,39)» (corsivi dell'autore).

⁵² Scrive a proposito della narrativa dell'Antico Testamento ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, 37: «The ancient Hebrew writers [...] seek through the process of narrative realization to reveal the enactment of God's purposes in historical events. This enactment, however, is continuously complicated by perception of two, approximately parallel, dialectical tensions. One is a tension between the divine plan and the disorderly character of actual historical events, or, to translate this opposition into specifically biblical terms, between the divine promise and its ostensible failure to be fulfilled; the other is a tension between God's will, His providential guidance, and human freedom, the refractory nature of man».

gica.⁵³ Nel caso delle narrazioni evangeliche è indubbio che *kérygma* e racconto sono profondamente intrecciati: il *kérygma* chiede il racconto perché solo per mezzo di un intreccio (e quindi di personaggi e di un *setting* spazio-temporale) è possibile narrare una vicenda, la quale senza storia rischierebbe di rimanere solo un'idea; ma è anche vero che «il "racconto configura il *kérygma*", perché ne istituisce l'essenziale dimensione storica (che è più di empirica) e, attraverso questa, costituisce l'accesso insopprimibile all'identità teologica (ed escatologica) di Gesù».⁵⁴ Solo per mezzo di questa epifania è possibile accedere al mistero della rivelazione di Dio.



L'analisi narrativa si pone sull'asse della comunicazione, interrogandosi a proposito di come il narratore comunichi il proprio messaggio al lettore. Essa si fonda sulla distinzione fra la storia raccontata e la costruzione del racconto. Il saggio prende in esame tre quæstiones disputatæ del metodo narrativo. Anzitutto il «punto di vista»: si presenta la teorizzazione di G. Genette (focalizzazione interna, esterna e zero), poi quella di A. Rabatel (punto di vista raccontato, rappresentato e asserito); la teoria è poi applicata a 1Sam 16,1-13 dove la distinzione del punto di vista raccontato e rappresentato è la chiave per comprendere la posta in gioco del racconto. La seconda questione riguarda la «voce»: chi narra? Molto spesso è il narratore, onnisciente e attendibile, ma vi sono occasioni in cui intervengono altre fonti enunciatricie. L'analisi di At 16,6-10 mostra una variazione della voce, cioè un passaggio dalla narrazione in bocca al narratore alla narrazione in prima persona: dando accesso alla percezione di Dio filtrata dalla coscienza di Paolo e dei suoi compagni, essa sollecita la coscienza credente del lettore. La terza questione riguarda i cosiddetti «universali narrativi» (suspense, curiosità e sorpresa). Lo studio di Mc 1,2-13 mostra come la narrazione crea un'attesa, dominata dalle parole del Battista sul «più forte»: essa è frustrata dalla duplice sorpresa, narrativa e teologica, della scena del battesimo. In conclusione si ribadisce come la rivelazione di Dio sia accessibile solo per mezzo della narrazione.

⁵³ In un ampio e splendido contributo così si esprime Gesché: «La composition narrative construit et agence un texte en une sorte de reconstruction. [...] Un narrateur opère une mise en jeu (intrigue) plutôt qu'une mise au jour (argumentation). Mieux, c'est par cette mise en jeu qu'il y a mise au jour (révélation). C'est en jouant le texte que le lecteur, à son tour, entrera, intrigué (dans tous les sens du terme), dans le mouvement de révélation auquel il est convié» (A. GESCHÉ, «Pour une identité narrative de Jésus», in *RTL* 30[1999], 162).

⁵⁴ F.G. BRAMBILLA, «I molti racconti e l'unico Gesù. La memoria Iesu principio di unità e diversità nelle narrazioni evangeliche», in G. ANGELINI et al., *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto* (Disputatio 18), Glossa, Milano 2006, 81.



Narrative criticism is located on the axis of communication; it questions how the narrator communicates his message to his reader. It establishes itself on the distinction between story and discourse. This article examines three quæstiones disputatæ of the narrative criticism. Above all the “point of view”: it presents the theory of G. Genette (internal, external, and zero focalization), then that of A. Rabatel (narrated, represented, and asserted point of view): the theory is then applied to 1Sam 16:1-13, where the distinction between the narrated and represented points of view is the key to understanding the narrative. The second question is about the “voice”: who narrates? Most often it is the omniscient and reliable narrator, but there are occasions in which other enunciative sources intervene. The analysis of Acts 16:6-10 reveals a variation of the voice: there is a passage from the narration on the lips of the narrator to the narration in the first person: by giving access to the perception of God filtered by the awareness of Paul and his companions, the narrative solicits a response of faith from the reader. The third question is about the so-called “narrative interest” (suspense, curiosity, and surprise). A study of Mark 1:2-13 shows how the narrative creates expectation, dominated by the words of the Baptist about the “mightier” one: it is frustrated by the double surprise, narrative and theological, of the baptism scene. In conclusion, we explain how the revelation of God is accessible only by means of narration.

**ANALISI NARRATIVA – PUNTO DI VISTA – VOCE – UNIVERSALI
NARRATIVI – 1SAM 16,1-13 – AT 16,6-10 – MC 1,2-13**