

# Veridizione e Verità nel Racconto di Luca

Truth and Veridiction in Luke's Narrative

**MATTEO CRIMELLA**

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milan, Italy  
e-mail: matteo.crimella@gmail.com

**ABSTRACT:** The article proposes the two itineraries inside the Gospel of Luke. The first one is gnoseologic as it tries to illumine the process of veridiction brought about by the narrative itself, according to the narrative pact established by Luke (cf. Luke 1,1-4). Here, the reader is called to a continuous interpretative exercise with respect to the person of Christ who is presented first in the Infancy narrative and then in the course of his ministry. The second itinerary belongs to the "reception history" and it's connected with the search for Jesus (ζητέω). It regards the anthropological turn, stemming from the same disclosure of the historical figure of the Nazarene, the turn that leads to the manifestation of God's truth.

**KEYWORDS:** Narrative criticism, search, Christology, truth, veridiction

**PAROLE CHIAVE:** analisi narrativa, ricerca, Cristologia, verità, veridizione

**S**e scopo dell'analisi narrativa è studiare l'effetto del testo sul lettore, il caso dei vangeli è un laboratorio privilegiato per la sua applicazione, in quanto la strategia del racconto mostra una chiara finalità che ha come destinatario proprio il lettore. Il terzo vangelo è destinato a far riconoscere la fondatezza degli elementi della fede cui Teofilo è stato iniziato (cfr. Lc 1,4). Il lettore è invitato a identificarsi nel passaggio dal mancato all'effettuato riconoscimento di Gesù da parte dei discepoli di Emmaus (cfr. Lc 24,16.31). Il presente saggio, procedendo per mezzo del metodo narrativo, intende cogliere lo scarto rivelativo fra la storia raccontata e la costruzione del racconto, così da comprendere sia la modalità nella quale viene presentata la figura di Gesù, sia l'itinerario che è chiesto al lettore/discepolo. Sono posti così in luce sia il processo di veridizione, sia la ricerca di Gesù, come modalità per accedere alla verità dell'evento di cui il testo è attestazione.

## 1. La cornice

La narrazione, come un quadro, è racchiusa dentro una cornice che segna il suo confine e la separa dallo spazio reale<sup>1</sup>. Uspensky ha mostrato in modo convincente che il lettore è come accompagnato ad entrare dentro un determinato mondo. Quel mondo è caratterizzato da un luogo e da un tempo, da un sistema ideologico e da precisi modelli di comportamento. In relazione a quel mondo il lettore assume la posizione di uno spettatore alieno, necessariamente esterno. Poi, però, «gradualmente noi [lettori] entriamo in esso, assumendo familiarità coi suoi modelli e abituandoci, fino a che iniziamo a percepire questo mondo dall'interno piuttosto che dall'esterno»<sup>2</sup>. La transizione dal mondo reale alla rappresentazione narrativa o, usando un differente linguaggio, dal punto di vista esterno al punto di vista interno, è realizzato dalla cornice letteraria.

La cornice letteraria è dunque un «luogo» di interazione fra testo e lettore. Il lettore, all'inizio della narrazione, comincia ad ascoltare una voce. La strategia narrativa posta in atto dalla voce lo conduce in una certa direzione e gli fa compiere una serie di scelte. Un procedimento simile e speculare avviene alla fine dell'opera, nell'atto di sigillare la narrazione. Anche in quell'occasione il narratore mette in campo alcune strategie perché avvenga la transizione fra il mondo del racconto e il mondo del lettore, non senza importanti conseguenze per la comprensione dell'intero intreccio narrativo.

La comunicazione del narratore al lettore funziona come istruzione a proposito delle condizioni di accesso al testo perché il testo stesso possa rifigurare il suo vissuto<sup>3</sup>. In altre parole, all'inizio e alla fine di un racconto vi sono elementi che non si limitano ad essere informativi ma hanno pure un carattere esplicitamente performativo<sup>4</sup>. Nella cornice il narratore comunica al lettore «che cosa» deve aspettarsi dal racconto e «come» lo deve intendere.

- 
- 1 Cfr. M.C. Parsons, «Reading a Beginning/Beginning a Reading: Tracing Literary Theory on Narrative Openings», *Semeia* 52 (1990) 11-31, soprattutto 13-18.
  - 2 B. Uspensky, *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form* (Berkeley – Los Angeles – London: University of California 1973) 137.
  - 3 Cfr. P. Ricœur, *Temps et récit*. I. *L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil 1983) 144-146.
  - 4 Cfr. U. Eco, *Sei passeggiate nei boschi narrativi*. Harvard University, Norton Lectures 1992-1993 (Milano Bompiani 1994) 18-19; Id., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Studi Bompiani 22; Milano: Bompiani 1979) 56-59.
-

## 2. Un processo di veridizione

All'inizio della sua narrazione (cfr. Lc 1,1-4)<sup>5</sup> Luca espone circostanze, metodo e scopo del suo scritto, mostrando il legame fra l'autore e i destinatari della sua opera. Il patto di lettura che il narratore propone al suo destinatario abbraccia non solo il vangelo, ma si estende pure al libro degli Atti.

Come già nei proemi dell'antichità, così anche Luca fa riferimento ad altri che hanno tentato una simile impresa, senza però nominare nessuno. Che cosa Luca abbia conosciuto (Marco, la cosiddetta fonte Q, altri documenti) è questione ancora ampiamente dibattuta. È singolare che nel proemio non si parli né di Gesù né di Dio; neppure si fa riferimento all'Antico Testamento: Luca dichiara solo l'intento della sua opera, destinata a «far riconoscere» (ἐπιγνῶς) la fondatezza della fede cui Teofilo è stato iniziato (cfr. Lc 1,4). Non c'è il *quid* (il «che cosa») del racconto, di cui Luca dirà poi, ma solo il *quomodo* (il «come»).

L'affermazione di Luca non si ferma al livello storico; c'è una chiara finalità teologica, tutta tesa a garantire l'affidabilità della sua opera per fortificare la fede dei suoi lettori. Sullo sfondo sta probabilmente la difficile situazione dei cristiani nel tardo periodo apostolico: essi non conoscono più nessuno di coloro che hanno incontrato Gesù; per questo Luca fa riferimento alla tradizione che lo precede. Ma il suo racconto, se è in continuità con quella tradizione (al punto che l'autore tace anche il proprio nome, quasi a sottolineare che si pone all'interno di quel flusso), tuttavia se ne distingue, cosicché da un lato è intrecciato con l'annuncio cristiano fondamentale (il *kérygma*: Gesù è morto ed è risorto), dall'altro lo configura proprio come narrazione. Luca, uomo di Chiesa, assicurando la trasmissione della tradizione per mezzo di un racconto, compie un duplice cammino: uno all'indietro, per approfondire l'affidabilità di ciò che ha ricevuto, e l'altro in avanti, per rifondare la memoria di Gesù, rileggendo la tradizione all'interno della propria contemporaneità<sup>6</sup>. Luca poi

<sup>5</sup> La bibliografia sul proemio di Luca è immensa. Ci siamo riferiti a L.C.A. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (MSSNTS 78; Cambridge: Cambridge University Press 1993); D.P. Moessner, «The Appeal and Power of Poetics (Luke 1:1-4): Luke's Superior Credentials (παρηκολουθηκότι), Narrative Sequence (καθεξής), and Firmness of Understanding (ἡ ἀσφάλεια) for the Reader», *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg: Trinity International 1999) 84-123; R. Strelan, «A Note on ἀσφάλεια (Luke 1.4)», *JSNT* 30 (2007) 163-171; M. Wolter, «Die Proömien des lukanischen Doppelwerks (Lk 1,1-4 und Apg 1,1-2)», *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (a cura di J. Frey – C.K. Rothschild – J. Schröter) (BZfW 162; Berlin – New York: Gruyter 2009) 476-494; A.D. Baum, «Lk 1,1-4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa. Zum literaturgeschichtlichen Kontext des lukanischen Prologs», *ZfW* 101 (2010) 33-54; J. Moles, «Luke's Preface: The Greek Decree, Classical Historiography and Christian Redefinitions», *NTS* 57 (2011) 461-482.

<sup>6</sup> Cfr. F.G. Brambilla, «I molti racconti e l'unico Gesù. La memoria Iesu principio di unità e diversità nelle narrazioni evangeliche», *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma*

non intende per niente separare la storia e la sua interpretazione, quasi che le due cose siano distinte. A questo proposito è singolare che l'evangelista parli di coloro che furono testimoni oculari e sono diventati ministri della Parola, quasi a dire: molti sono stati i testimoni di quegli eventi ma solo alcuni, aderendo alla fede comune, sono divenuti annunciatori (è la medesima logica di At 1,21-22). La testimonianza è dunque un fatto teologico, profondamente intrecciato con gli stessi eventi storici.

Il lettore dell'opera di Luca è così chiamato a intraprendere un processo di veridizione per constatare di persona la fondatezza degli insegnamenti ricevuti nella prima catechesi di base. Il destinatario (chiamato Teofilo) non è una persona digiuna di cristianesimo, non è uno che deve essere iniziato. Il racconto di Luca intende cioè consolidare la fede dei suoi destinatari. In questo senso il terzo vangelo si presenta al lettore come un racconto di rivelazione, cioè con una specifica qualità gnoseologica.

Andando all'ultimo capitolo del vangelo, all'episodio dei discepoli di Emmaus (cfr. Lc 24,13-35), troviamo la cornice finale. La dinamica narrativa del racconto si rifà al modello drammatico, così com'è stato classificato da Aristotele nella *Poetica*: «In ogni tragedia c'è una parte che è la complicazione (δέσις) e una che è lo scioglimento (λύσις)» (18,1455b 24). L'arte drammatica, sempre secondo Aristotele, è riuscita laddove il «mutamento» utilizza due procedimenti in sottile sovrapposizione: il «capovolgimento» (περιπέτεια) e il «riconoscimento» (ἀναγνώρισις). La dinamica del racconto dei due discepoli di Emmaus va verso il riconoscimento (cfr. Lc 24,35); l'evangelista, cioè, mostra che la storia che ha raccontato si divide in due grandi parti, dove riconoscimento e capovolgimento si corrispondono, rappresentando lo scioglimento della complicazione. Tutto ciò è in perfetto accordo con l'ortodossia aristotelica<sup>7</sup>. Tutti gli elementi dell'azione prima del mutamento, ovverosia tutto quanto è successo durante il cammino, rappresentano la complicazione. Quando il cammino termina (cfr. Lc 24,28) ha inizio il mutamento; lo spezzare del pane permette il riconoscimento (cfr. Lc 24,31) che dà luogo allo scioglimento.

Allorché il narratore serba un'informazione a scapito del lettore o di un personaggio della storia raccontata si produce uno squilibrio che assegna all'uno un privilegio e all'altro una penalità, generando un fenomeno di opacità<sup>8</sup>. In altre parole, il lettore percepisce qualcosa che i personaggi non possono vedere o viceversa. L'episodio dei discepoli di Emmaus è interamente giocato

*del racconto* (a cura di G. Angelini et al.) (Disputatio 18; Milano: Glossa 2006) 47-93.

<sup>7</sup> Cfr. il magistrale studio di J. Dupont, «Les disciples d'Emmaüs», *Études sur les évangiles synoptiques* (BETL 70B; Leuven: University Press – Peeters 1985) II, 1153-1181.

<sup>8</sup> Cfr. D. Marguerat – Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative* (Paris – Genève: Cerf – Labor et Fides 2009) 159-162.

proprio su queste differenze. All'inizio del racconto il narratore fornisce al lettore un'informazione che è taciuta ai due viandanti (cfr. Lc 24,15b-16): essi ignorano l'identità del misterioso pellegrino, mentre il lettore la conosce bene. Il lettore ne sa più dei personaggi. Si viene così a creare una situazione di vera e propria ironia drammatica a scapito dei personaggi: essa nasce dal contrasto fra la percezione parziale o erronea da parte dei personaggi e la percezione reale da parte del lettore. In seguito però la situazione si capovolge. Il misterioso pellegrino «spiegò loro in tutte le Scritture le cose che lo riguardavano» (Lc 24,27). I privilegiati diventano penalizzati e viceversa: i personaggi ne sanno più del lettore. Il lettore è frustrato di una conoscenza che invece è in possesso dei personaggi. Che cosa ha detto il Risorto ai due viandanti? Il narratore onnisciente si guarda bene dall'esplicitarlo. La coscienza di non sapere qualcosa tenderà a creare un'attesa che si dirige verso l'informazione mancante, nella forma della curiosità. Allorché i viandanti arrivano a Emmaus (cfr. Lc 24,28) lettore e discepoli sono sullo stesso piano.

Nelle sue dinamiche, il racconto è tutto teso al riconoscimento di Gesù nella forma della fede. L'evangelista, al principio del vangelo, aveva dichiarato il suo intento: «far riconoscere» la fondatezza degli elementi della fede cui Teofilo è stato iniziato (cfr. Lc 1,4). Il lettore cioè era invitato a constatare di persona la fondatezza degli insegnamenti ricevuti nella prima iniziazione (o catechesi) di base. Alla fine dell'opera l'episodio dei discepoli di Emmaus, per mezzo del processo d'identificazione propiziato dal racconto (dove, guarda caso, uno dei due discepoli è anonimo), chiede al lettore il passaggio dal mancato all'effettivo riconoscimento di Gesù e ne indica la modalità: quella della fede.

J.-N. Aletti ha definito questa caratteristica del racconto lucano un «processo di veridizione»: esso «ha come fine il congiungimento dell'essere e dell'apparire»<sup>9</sup>. Precisa l'esegeta francese:

[A Luca] si offrono due possibilità: o partire dall'agire e dall'insegnamento di Gesù (l'apparire), per poi vedere come riflettono la sua identità di Messia, di Salvatore e di Figlio, o invece partire dall'essere segreto di Gesù per mostrare poi come il riconoscimento avviene progressivamente, col favore dei segni di ogni genere offerti agli altri attori del racconto. Luca ha manifestamente scelto questa seconda pista<sup>10</sup>.

Si tratta di capire quali strategie Luca metta in atto perché il lettore compia questo processo di veridizione. Ne indico alcune, a mo' d'esempio: anzitutto il

<sup>9</sup> J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (ParDi 27; Paris: Seuil 1989) 226.

<sup>10</sup> Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, 226.

riconoscimento cristologico, che passa attraverso la tipologia; in secondo luogo la configurazione del tema della ricerca.

### 3. Riconoscimento cristologico

In che modo Luca presenta il personaggio Gesù? Il racconto evangelico accumula tutta una serie di dati a proposito di Gesù nella prima parte (cfr. Lc 1,5-4,13). La presentazione di Gesù è affidata a varie voci.

Il narratore interviene solo quattro volte per caratterizzare il personaggio. Anzitutto lo chiama «Cristo del Signore» (Lc 2,26): si tratta di una definizione messianica il cui linguaggio è intimamente legato all'Antico Testamento (cfr. 1 Sam 26,9; 2 Sam 1,16); non a caso l'espressione è messa in relazione con la «consolazione d'Israele» (Lc 2,25) e con la salvezza per «tutti i popoli» (Lc 2,31). L'intervento salvifico del Dio d'Israele per mezzo del suo consacrato (il «Cristo») è a favore del suo popolo come pure delle genti. Il narratore sottolinea poi, per mezzo della ripetizione, la particolare «sapienza» di Gesù (Lc 2,40.52): il fanciullo mostrerà una chiara comprensione della volontà del Padre suo, in vista del ministero che lo attende. Infine, nella catena genealogica, il narratore risale fino a definire Gesù «Figlio di Dio» (Lc 3,38).

Oltre al narratore vi sono le voci celesti, *in primis* quella di Gabriele. L'angelo rivela a Maria la speciale relazione del nascituro con Dio, definendo Gesù «Figlio dell'Altissimo» (Lc 1,32) e «Figlio di Dio» (Lc 1,35), titoli che toccano la singolarissima relazione con il divino; gli sarà anche dato «il trono di David» (Lc 1,32), segno della sua messianicità. Ai pastori, poi, l'angelo manifesta la funzione di «Salvatore» di colui che è chiamato «Cristo Signore» (Lc 2,11): l'accumulo dei tre termini è davvero eccezionale, ma il lettore non ha elementi per comprendere il tipo di salvezza che Gesù realizzerà. Infine la voce dal cielo riconosce in colui che si è sottoposto al battesimo il «figlio, l'amato» (Lc 3,21), colui sul quale discende lo Spirito Santo (Lc 3,22).

Nel racconto vi sono anche alcune voci umane. La prima è quella di Elisabetta: l'espressione «mio Signore» (Lc 1,43) per designare il figlio nel grembo di Maria è ambigua<sup>11</sup>. È invece Zaccaria, «ricolmo di Spirito Santo» (Lc 1,67) a caratterizzare colui che poi sarà identificato con Gesù: per mezzo delle metafore del «corno di salvezza» (Lc 1,69) e dell'«astro che sorge dall'alto» (Lc 1,78) si introduce il tema della manifestazione potente di Dio in favore degli uomini,

<sup>11</sup> Il titolo «Signore» (κύριος) sulle labbra di Elisabetta riflette la fede pasquale della comunità cristiana oppure è un titolo messianico (come nel Sal 110,1: «Oracolo del Signore al mio signore»)? L'ambiguità è molto forte. Cfr. M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck 2008) 98.

cioè la sua visita (cfr. Lc 1,68.78) a scopo salvifico. Simeone poi si riferisce esplicitamente alla «salvezza» (Lc 2,30) offerta da Dio nella persona di Gesù. Infine il Battista parla di uno «più forte di me» (Lc 3,16), espressione del tutto aperta, ma che permette al lettore di istituire un confronto fra Giovanni e Gesù; inoltre il riferimento allo «Spirito Santo e fuoco» (Lc 3,16) invita a vedere in colui che deve venire un temibile Messia caratterizzato come giudice. Anche se non è un personaggio umano, tuttavia bisogna ricordare pure il diavolo, che durante le tentazioni insiste sull'identità di Gesù come «Figlio di Dio» (Lc 4,3.9).

L'ultima voce è quella dello stesso Gesù che, in risposta alla domanda di Maria, rimanda ad un legame speciale con colui che chiama «Padre mio» (Lc 2,49) e alla cui obbedienza (δεῖ, «è necessario») si sottomette<sup>12</sup>.

Al termine della prima parte il lettore ha accumulato una notevole serie di dati inerenti l'identità di Gesù (è il Messia, è il Figlio di Dio, è il Salvatore); in altre parole egli sa praticamente tutto circa il mistero del Nazareno, ma dal seguito del racconto (cfr. Lc 4,14-24,53) attende di verificare ciò su cui è stato informato<sup>13</sup>.

Come può il lettore assolvere al suo compito? Per mezzo dello scarto fra la storia raccontata (ovverosia ciò che concerne i personaggi del racconto) e la costruzione del racconto (ciò che, grazie alla strategia narrativa messa in opera, il narratore fa comprendere al suo lettore del senso dei fatti raccontati). Nello scarto fra questi due livelli il lettore ha la possibilità e la libertà di riconoscere «la solidità delle parole» (Lc 1,4) che ha ricevuto a proposito «degli avvenimenti che si sono compiuti fra noi» (Lc 1,1). Nella seconda parte (cfr. Lc 4,14-9,50) la questione dell'identità di Gesù è un motivo dominante. Il riconoscimento dell'identità profetica di Gesù da parte delle folle è possibile grazie al tipo di azioni compiute, in quanto esse ricordano quelle delle grandi figure profetiche. La relazione di Gesù alle figure bibliche del passato costituisce la tipologia<sup>14</sup>.

Emerge anzitutto la tipologia profetica: Gesù è rappresentato coi tratti di Elia (cfr. Lc 4,25): come il profeta aveva ridato vita al figlio della vedova di Sarepta (cfr. 1 Re 17,17-24), così Gesù restituisce redivivo alla madre il figlio unico che

12 Mi permetto di rimandare a M. Crimella, «'Perché mi cercavate'? Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-52)», *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (a cura di M. Crimella – G.C. Pagazzi – S. Romanello) (Biblica 8; Milano: Glossa 2016) 403-424.

13 Cfr. D. Gerber, «*Il vous est né un Sauveur*». *La construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes* (MoBi 58; Genève: Labor et Fides 2008).

14 Per Fishbane «le tipologie intra-bibliche costituiscono un fenomeno storico-letterario che isola alcune correlazioni fra avvenimenti, persone o luoghi specifici appartenenti a un'epoca antica, con le loro corrispondenze posteriori» (M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* [Oxford: Clarendon 1985] 351). A questo proposito e in particolare circa le relazioni con l'opera lucana cfr. J.-N. Aletti, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli apostoli* (Cbi; Bologna: Dehoniane 2009<sup>2</sup>) 97-102.



era morto (cfr. Lc 7,11-17)<sup>15</sup>. Tale corrispondenza tipologica è fatta dal narratore e ha per soli destinatari i lettori, ritenuti sufficientemente competenti per cogliere l'allusione. Il riconoscimento di Gesù come «grande profeta» (Lc 7,16) è una tappa importante nella scoperta progressiva della sua identità: per essere accolto come Messia, Gesù deve apparire come colui tramite il quale si sono compiute tutte le promesse di salvezza di Dio al suo popolo. La domanda di Erode (cfr. Lc 9,7-9) ha funzione di transizione: ricapitola l'intera traiettoria seguita alle voci di Gesù «profeta» e introduce l'iniziativa di interrogare i discepoli. Alla domanda (cfr. Lc 9,18) i discepoli rispondono e la loro parola conferma l'identità profetica di Gesù da tutti riconosciuta. L'effetto sorpresa è creato dalla seconda domanda e dalla risposta di Pietro: «il Cristo di Dio» (Lc 9,20). L'una e l'altra hanno la funzione d'introdurre nel racconto l'annuncio del destino del Messia (cfr. Lc 9,22). Mentre la figura del profeta era iscritta nella tradizione, la figura del Messia sofferente si rivela essere una radicale novità. Se i discepoli non dovranno dire niente a nessuno (cfr. Lc 9,21), dovranno però ascoltare e credere a quanto dice loro Gesù, come pure a quanto dirà la voce dalla nube durante la trasfigurazione: «Questi è il mio Figlio, l'eletto, ascoltatelo» (Lc 9,35). Con questi episodi termina la ricerca dell'identità di Gesù. Riconosciuto da tutti come profeta e Messia dagli apostoli, deve ora iniziare il suo cammino verso la città santa. Il lettore, tuttavia, non può non chiedersi come si articoleranno l'identità profetica e quella messianica; non solo, ma pure come la componente regale della messianicità, rivelata da Gabriele a Maria (cfr. Lc 1,32-33), potrà coesistere con la figura di un Messia sofferente.

Nel «grande viaggio» (cfr. Lc 9,51-19,44) Gesù è anzitutto presentato secondo la tipologia del profeta rifiutato<sup>16</sup>. Per raccontare che il crocifisso è esattamente il Messia promesso a Israele, per iscrivere questo avvenimento tragico dentro la continuità della rivelazione attestata dalla Scrittura e riconoscerne così il senso, Luca è ricorso non solo alla tipologia del profeta accolto e riconosciuto (cfr. Lc 4,22; 5,1-9,21), ma pure alla tipologia del profeta rifiutato (cfr. Lc 4,28-29; 9,22-19,27), affidando a diverse voci narrative (quella del narratore, ma pure quella del protagonista) la sua presentazione. Tracciando l'itinerario profetico di Gesù il terzo evangelista può, passo dopo passo, dare contenuto all'identità del Messia sofferente; per mezzo del dittico (profeta accolto e poi rifiutato), giocato sulla tipologia, Luca fornisce al lettore una chiave di lettura per comprendere la morte di croce. A questa prima grande tipologia Luca ne affianca una seconda, quella regale: il Messia sofferente è il discendente di Davide. Non a caso mentre Gesù

<sup>15</sup> Cfr. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, 96-104.

<sup>16</sup> Cfr. M. Crimella, «Verso Gerusalemme. Il 'grande viaggio' di Luca e la cristologia: un'indagine narrativa», *SBFLA* 64 (2014) 237-254.



si avvicina a Gerusalemme, la figura del profeta lascia spazio a quella del re. Per mezzo del breve sommario (cfr. Lc 17,11) il narratore ricorda, ancora una volta, che Gesù è in cammino verso la città santa: egli si avvicina a Gerico e poi vede Gerusalemme (cfr. Lc 19,41). Dopo il sommario dieci lebbrosi vanno incontro a Gesù e implorano pietà (cfr. Lc 17,12-19); alla fine Gesù stesso entra trionfalmente nel tempio (cfr. Lc 19,45-48). Inquadrate dalla menzione della lode di Dio (cfr. Lc 17,18; 19,37), cui si affiancano parole e gesti di venerazione nei confronti di Gesù (cfr. Lc 17,16; 19,36), vi sono un gran numero di espressioni a proposito del «Regno» e del «Regno di Dio» (cfr. Lc 17,20.21; 18,16.17.24.25.29; 19,11.12.15). Più precisamente, la regalità di Gesù, proclamata in modo sempre più esplicito, conferisce a tutti gli episodi (dalla guarigione del cieco di Gerico, all'incontro con Zaccheo, alla parabola delle mine) la loro profonda unità<sup>17</sup>.

Il cieco, avendo saputo che Gesù sta passando, grida: «[Gesù], Figlio di Davide, abbi pietà di me» (Lc 18,38.39). Per la prima volta, dopo l'annuncio dell'angelo Gabriele a Maria («Il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre» [Lc 1,32]) e il cantico di Zaccaria («la casa di Davide suo servo» [Lc 1,69]), Gesù è salutato come il discendente regale, il figlio promesso a Davide. Il titolo messianico testimonia, per il lettore, il compimento dell'annuncio di Gabriele: è nella sua qualità di re, avendo ricevuto «il trono di Davide suo padre» che Gesù entra a Gerusalemme. Nell'Antico Testamento la prima immagine che evoca la figura di Davide è quella del pastore, l'ultimo figlio di Iesse, cercato per ordine di Samuele allorché il profeta giunge a Betlemme per ungere il re (cfr. 1 Sam 16,12-13). Il pastore realizza pienamente la figura del re Messia «secondo il cuore di Dio» (1 Sam 13,14), in opposizione radicale al guerriero Saul. Questa immagine appare alla fine dell'episodio di Zaccheo: «Il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10). In queste parole di Gesù che sigillano l'incontro con il capo dei pubblicani di Gerico, il lettore sente l'allusione alla profezia di Ezechiele secondo cui Dio si preoccupa di essere il pastore del suo popolo: «Andrò in cerca della pecora perduta e ricondurrò all'ovile quella smarrita, fascero quella ferita e curerò quella malata» (Ez 34,16); Dio stesso poi annuncia l'invio di Davide suo servo: «Susciterò per loro un pastore che le pascerà, il mio servo Davide. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore. Io, il Signore, sarò il loro Dio, e il mio servo Davide sarà principe in mezzo a loro» (Ez 34,23-24).

La tipologia regale ritorna con ridondanza nella parabola delle mine (cfr. Lc 19,11-27). Se il re dà fiducia e potere ai primi due servitori fedeli (cfr. Lc 19,17.19), diventa poi un giudice severo verso il servo fannullone (cfr. Lc 19,22-24) e un sovrano spietato nei confronti dei suoi nemici (cfr. Lc 19,27). La figura

<sup>17</sup> Cfr. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, 121.

del re è certamente uno degli enigmi della parabola<sup>18</sup>. Essa invita il lettore a interrogarsi sul suo senso e sulla sua funzione nel racconto. Chi è questo re? Vi sono alcuni tratti comuni con Gesù nell'episodio dell'incontro con Zaccheo: come lui, avendo ricevuto l'investitura regale in un paese lontano ed essendo tornato per giudicare il suo popolo, trova sia servitori fedeli sia concittadini che lo contestano; come lui giudica non sul passato ma sulla parola che riconosce il dono ricevuto. Posta in bocca a Gesù e indirizzata a coloro che lo ascoltano in casa di Zaccheo (cfr. Lc 19,11), la parabola dice il senso di quanto sta avvenendo. D'altro canto essa funziona pure come annuncio degli avvenimenti che si realizzeranno a Gerusalemme, la città nella quale Gesù sta per entrare acclamato come re dai discepoli, ma sulla quale egli piange perché non ha saputo riconoscere il tempo della visita di Dio e che avrà una sorte comparabile ai nemici del re (cfr. Lc 19,41-44).

Gesù compie dunque il suo ingresso regale a Gerusalemme, Messia umile che cavalca un asino, secondo la profezia di Zaccaria (cfr. Zc 9,9-10); è un re vincitore, secondo le parole del Salmo citate dagli astanti (cfr. Sal 118,26<sup>LXX</sup>). In Luca è «la moltitudine dei discepoli» (Lc 19,37)<sup>19</sup> che lo riconosce come «il re» per eccellenza, per mezzo di un'interpolazione nella citazione del Salmo («Benedetto colui che viene, *il re*, nel nome del Signore» [Lc 19,38]). Facendo eco alla confessione di Pietro («Tu sei il Cristo di Dio» [Lc 9,20]) l'aggiunta al testo del Salmo testimonia il senso che gli stessi discepoli danno all'avvenimento.

Dopo tanta insistenza sulle due tipologie, si comprende la specificità del racconto della passione (cfr. Lc 22-23) dove, a differenza di Marco e Matteo, tutti i personaggi riconoscono implicitamente o esplicitamente l'innocenza di Gesù e, contestualmente, la propria colpevolezza: così è per le donne (cfr. Lc 23,27), per il «buon ladrone» (cfr. Lc 23,41), per il centurione (cfr. Lc 23,47) e per gli astanti che si battono il petto (cfr. Lc 23,48). La tipologia è a servizio del «riconoscimento»: il crocifisso è al contempo l'innocente profeta perseguitato e il re che accoglie il buon ladrone nel suo Regno.

Il capitolo finale insiste sul tema della necessità (δεῖ). Prima in bocca agli angeli che citano le parole di Gesù (cfr. Lc 24,7), poi nelle parole stesse del viandante ai discepoli di Emmaus (cfr. Lc 24,26), infine nel discorso agli Undici (cfr. Lc 24,44): per ben tre volte s'insiste sulla necessità della passione e della morte di croce. Ecco la sorpresa: la morte di croce non è stata un incidente brillantemente superato, ma è parte del piano salvifico di Dio. Nel prisma della Pasqua i discepoli comprendono Gesù alla luce delle Scritture, ma anche le Scritture

<sup>18</sup> Cfr. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, 136-150.

<sup>19</sup> Diversamente dagli altri Sinottici: «Quelli che precedevano e quelli che seguivano» (Mc 11,9); «La folla che lo precedeva e quella che lo seguiva» (Mt 21,9).

alla luce di Gesù. La tipologia profetica e regale li ha condotti alle soglie del riconoscimento che il Risorto ormai dispiega all'interno del più ampio quadro della storia della salvezza.

Allorché i destinatari della tipologia sono i personaggi del racconto ed essa è formulata da Gesù stesso, il suo utilizzo ha come scopo il riconoscimento (la ἀναγνώρισις). Tuttavia i personaggi sono solo i primi destinatari, mentre il secondo destinatario è il lettore: il terzo evangelista utilizza la tipologia con lo scopo di offrire proprio al lettore uno strumento perché egli compia quell'esercizio di veridizione enucleato nel proemio. Il racconto evangelico si configura così come un «racconto di rivelazione», cioè un racconto gnoseologico.

#### 4. Cercare Gesù

Ma il terzo vangelo resiste a quest'unica definizione. Esso può essere anche inteso come un «racconto di risoluzione», centrato cioè sugli eventi e sugli sviluppi della vicenda, in altre parole un «racconto di ricerca»<sup>20</sup>. Luca condivide con Marco e Matteo (e pure con Giovanni) la caratteristica di essere un racconto di ricerca, dove dall'inizio (ovverosia dal racconto dell'infanzia) sino alla fine (la narrazione delle donne al sepolcro) la storia di Gesù è la storia di uno che è cercato.

Anche a questo proposito vale la regola già riscontrata precedentemente. Come nella cornice emergeva il carattere gnoseologico della narrazione, così il vocabolario della ricerca è ben distribuito in tutta la narrazione<sup>21</sup>, ma emergono due episodi, rispettivamente al termine dei racconti dell'infanzia e all'inizio dei racconti della risurrezione. La vicenda di Gesù dodicenne al tempio (cfr. Lc 2,41-52) e l'episodio delle donne al sepolcro (cfr. Lc 24,1-12) sono da classificare come «racconti di ricerca», con una singolare inclusione fra l'apice del portale d'ingresso del terzo vangelo e l'inizio dell'ultimo, lunghissimo giorno con cui si chiude il primo tomo di Luca.

20 Cfr. R. Vignolo, «Una configurazione da non perdere. Il Vangelo come racconto di ricerca cristologica», *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di Jean-Noël Aletti SJ, nel suo 70° compleanno* (a cura di F. Bianchini – S. Romanello) (AnBib 200; Roma: Gregorian & Biblical Press 2012) 371-389.

21 L'evangelista Luca dispone della più ampia gamma di vocabolario della ricerca (oltre a ζητέω utilizza anche i suoi composti), per un totale di 33 occorrenze. In bocca al narratore (16 volte): 2,44 (ἀνα-)45 (ἀνα-); 4,42 (ἐπι-); 5,18; 6,19; 9,9; 11,16; 12,30 (ἐπι-); 13,6; 19,3.47; 20,19; 22,2.6; 22,23 (συ-); 24,15 (συν-). In bocca a Gesù (15 volte): 2,49; 11,9.10.24.29.50 (ἐκ-)51 (ἐκ-); 12,29.31.48; 13,7.24; 15,8; 17,33; 19,10. In bocca ad altri soggetti (2 volte): la madre di Gesù (2,48); i due angeli (24,5).

Ritenuto da non pochi esegeti un'aggiunta secondaria<sup>22</sup> o un'unità indipendente<sup>23</sup>, l'episodio di Gesù dodicenne al tempio (cfr. Lc 2,41-52) è narrativamente il *climax* dei racconti dell'infanzia: Gesù, infatti, per la prima volta si presenta come l'interprete di se stesso<sup>24</sup>.

L'evangelista evoca la festa di Pasqua e il costume del pellegrinaggio, così che l'inizio della narrazione sembra introdurre dentro una serie di usanze consolidate e cicliche. Ma il comportamento di Gesù fa saltare le convenzioni: rimanendo a Gerusalemme, viene a crearsi una forte *suspense* che dà avvio alla ricerca dei genitori. Il lettore sa che il ragazzo è rimasto a Gerusalemme ma ignora il luogo preciso e la ragione di un tale comportamento; i genitori, invece, ignorano anche il luogo. La prima ipotesi (sbagliata) è che Gesù sia nella comitiva (cfr. Lc 2,44): essa ha lo scopo di far crescere la tensione narrativa<sup>25</sup>. Allorché i genitori giungono a Gerusalemme (cfr. Lc 2,45), il loro punto di vista coincide con quello del lettore. La *suspense* cresce ulteriormente a motivo del prolungarsi della ricerca per tre giorni, senza che si sappia che cosa sia capitato a Gesù. Allorché Gesù è ritrovato, lettore e personaggi risolvono la prima domanda, quella circa il «dove». Resta tuttavia aperta un'altra domanda: «perché» proprio nel tempio? Maria, inoltre, esplicita l'interrogativo circa il perché del comportamento di Gesù, oltre a rivelare i sentimenti suoi e di Giuseppe («tuo padre»), colmi di sgomento e angoscia (cfr. Lc 2,48). Il lettore condivide con i genitori l'umanissima domanda circa l'iniziativa presa da Gesù e attende la sua risposta.

La risposta di Gesù (la sua prima parola nel Vangelo) è una vera e propria sorpresa, in forma di duplice domanda. In primo luogo, con quel «perché» (τί [Lc 2,49]) Gesù punta a svuotare la necessità della ricerca dei suoi genitori: pare quasi che contesti la loro ignoranza a proposito della sua situazione. Poi, in seconda battuta, avanza la motivazione che verte sulla relazione che lo lega al Padre celeste. Infine, richiamandosi alla necessità (δεῖ)26, inizia a togliere il velo sulla modalità della rivelazione messianica. In altre parole, il problema non è tanto «chi» è Gesù (cosa ben conosciuta sia da Maria come dal lettore), ma «come» si manifesta. Ironicamente, però, quella parola resta incompresa ai

22 Cfr. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary of the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New Updated Edition* (ABRL; New York et al.: Doubleday 1993) 247.

23 Cfr. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I-LX): Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28; New York et al.: Doubleday 1981) 434.

24 Cfr. M. Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1-2* (JSNTS 88; Sheffield: JSOT 1993) 187-213.

25 Conviene ricordare la definizione offerta da R. Baroni, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique; Paris: Seuil 2007) 18: «La tensione narrativa è un fenomeno che si presenta quando il lettore viene incoraggiato ad attendersi uno sviluppo e questa attesa è caratterizzata da un'anticipazione tinta d'incertezza che conferisce tratti passionali all'atto di ricezione».

26 Il termine δεῖ nel terzo vangelo esprime l'obbedienza di Gesù fino alla croce (cfr. Lc 4,43; 9,22; 11,42; 13,33; 17,25; 22,37; 24,7.26.44).

genitori (come nel corpo del vangelo resterà incompreso l'annuncio della necessità della passione). Una tale incomprensione, tuttavia, non appare un difetto, in quanto il narratore dispone dell'intero racconto per spiegare il senso di quella enigmatica risposta. A personaggi e lettore risulta chiara l'obbedienza di Gesù alla volontà di quel Dio che egli chiama «Padre mio» (Lc 2,49). In altre parole, l'intreccio non è tanto di risoluzione (i genitori avevano perso Gesù e l'hanno ritrovato) ma di rivelazione: l'obbedienza alla volontà del Padre è il criterio che guida le scelte di Gesù e determina pure la ricerca di lui.

Il racconto è un vero e proprio punto di arrivo, in quanto Gesù interpreta se stesso. Le traiettorie degli episodi precedenti qui si annodano: la visita di Dio e il riconoscimento umano convergono. La cristologia radicata nell'Antico Testamento prende una sua originalità nelle parole di Gesù. La risposta, tuttavia, è così enigmatica che pone una serie di domande che restano aperte: sarà l'intero racconto del vangelo a esplicitare il senso di quanto qui è preannunciato. Personaggi e lettore sono così condotti allo stesso punto: d'ora in poi si deve ascoltare Gesù.

All'altro capo del Vangelo v'è la ricerca delle donne al sepolcro (cfr. Lc 24,1-12). I due uomini parlano con gli stessi termini e toni ironici, ma insieme con lo stesso contenuto salvifico di Gesù dodicenne: «Perché cercate (τί ζητεῖτε) il Vivente fra i morti?» (Lc 24,5); inoltre: «Bisogna (δεῖ) che il Figlio dell'uomo sia consegnato nelle mani di uomini peccatori, sia crocifisso e risorga il terzo giorno» (Lc 24,7); infine, a proposito delle donne: «E si ricordarono (ἐμνήσθησαν) delle sue parole» (Lc 24,8). Se i due uomini definiscono l'azione delle donne una ricerca, il loro tono ironico ne svuota la necessità, esattamente come per i genitori. La ricerca nel tempio come al sepolcro è contestata, cioè denunciata come vana e fallimentare dal portatore della rivelazione (τί) e la contestazione è motivata in nome del disegno divino che deve (δεῖ) attuarsi (Lc 2,49; 24,7).

Decisivo in entrambi i contesti è il recupero memoriale delle parole (τὰ ῥήματα) di Gesù (Lc 2,51; 24,6.8) come sbocco della ricerca su una parola risultata al primo impatto incomprensibile e incredibile (cfr. Lc 2,50; 24,11-12) ma poi diventata, oltre che memorabile, pure integrabile con altre parole e con ulteriori nuovi eventi (cfr. Lc 2,51; 24,1-6.12)<sup>27</sup>. Il recupero memoriale è poi in entrambi i casi contestualizzato per mezzo di un movimento di ritorno<sup>28</sup>. Mentre la ricostruzione memoriale delle donne al sepolcro è assai artificiosa (la reazione di timore che le attanaglia in Mc 16,8, con tutta la sua carica di sorpresa, è assai più realistica), molto più verosimile appare la reazione di Maria

27 Relativamente alle parole di Gesù sono evidenti i paralleli fra Lc 24,6 e Lc 2,50 (ἐλάλησεν), fra Lc 24,8.9.10.11 e Lc 2,50.51 (τὰ ῥήματα).

28 Con l'uso dei verbi ὑποστρέφω in Lc 2,43.45; 24,9 e καταβαίνω in Lc 2,51.

(cfr. Lc 2,51) che, col suo sostare pensoso su parole ed eventi più grandi di lei, avvia spontaneamente quanto le donne al sepolcro fanno per comando rivelato. Mentre quelle sono invitate alla memoria, Maria vi si colloca deliberatamente.

Tuttavia il codice della memoria trova maggiore sviluppo nella pagina pasquale, non solo in ragione del comando dell'angelo prontamente eseguito dalle donne, ma anche osservando che la radice di *μυμνήσκομαι* («ricordare») è la stessa di *μνήμα* e *μνημεῖον* («sepolcro») <sup>29</sup>. Il luogo della sepoltura appartiene al medesimo campo semantico, ma in palese contrasto con la memoria delle parole di Gesù: queste, non il sepolcro dove Gesù fu deposto da morto, costituiscono il vero «memoriale» dove Gesù è verificabile come vivente, secondo il *kérygma* dei due angeli. La ricerca cristologica lucana (delineata sia in Lc 2,41-52, come in Lc 24,1-9), si qualifica per questo tratto memoriale e simbolico che ha per oggetto le parole di Gesù stesso, divenute ormai evento salvifico. La frustrazione dei genitori (e del lettore) che non capivano, diventa qui gratificazione e risposta definitiva al nodo posto dall'episodio del ritrovamento.

## 5. Conclusione

Come dire la dimensione universale dell'evento di Gesù, della sua Pasqua, ovvero il suo valore salvifico e veritativo per ogni uomo? Se tale dimensione deve essere radicata nella storia singolare di Gesù, la sua forma narrativa è lo strumento perché essa sia configurata come storia salutare comunicabile anche a futuri lettori.

I due percorsi cui brevemente abbiamo accennato permettono di apprezzare il funzionamento interiore del terzo vangelo. Il primo percorso, quello gnoseologico, propiziando il processo della veridizione, obbliga il lettore ad un continuo esercizio interpretativo della vicenda di Gesù, come luogo attestato che permette l'accesso alla verità di Dio. Il secondo percorso, quello della ricerca, è cooriginario al dispiegarsi della figura storica dello stesso Gesù, ed è da intendere dunque come *Wirkungsgeschichte* (ovverosia come «storia degli effetti»), indissociabile dalla sua *Geschichte* (cioè dalla sua «storia»). Propriamente si tratta di un risvolto antropologico della vicenda di Gesù, che però s'imbatte nella più consistente rivelazione cristologica, la quale a sua volta rimanda alla manifestazione della verità di Dio.

<sup>29</sup> Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, (Paris: Klincksieck<sup>2</sup> 1999) 702-703.



## Bibliografia

- Aletti J.-N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo vangelo e del libro degli Atti degli apostoli* (CBI; Bologna: Dehoniane 2009<sup>21</sup>)
- Aletti J.-N., *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc* (ParDi 27; Paris: Seuil 1989).
- Alexander L.C.A., *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (MSSNTS 78; Cambridge: Cambridge University Press 1993).
- Baroni R., *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique; Paris: Seuil 2007).
- Baum A.D., «Lk 1,1-4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa. Zum literaturgeschichtlichen Kontext des lukanischen Prologs», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 101 (2010) 33-54.
- Brambilla F.G., «I molti racconti e l'unico Gesù. La memoria Iesu principio di unità e diversità nelle narrazioni evangeliche», *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto* (a cura di G. Angelini et al.) (Disputatio 18; Milano: Glossa 2006) 47-93.
- Brown R.E., *The Birth of the Messiah: A Commentary of the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New Updated Edition* (ABRL; New York et al.: Doubleday 1993).
- Coleridge M., *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1-2* (JSNTS 88; Sheffield JSOT 1993).
- Crimella M., «'Perché mi cercavate'? Gesù dodicenne al tempio (Lc 2,41-52)», *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (a cura di M. Crimella – G.C. Pagazzi – S. Romanello) (Biblica 8; Milano: Glossa 2016) 403-424.
- Crimella M., «Verso Gerusalemme. Il 'grande viaggio' di Luca e la cristologia: un'indagine narrativa», *Studii Biblici Franciscani Liber Annus* 64 (2014) 237-254.
- Dupont J., «Les disciples d'Emmaüs», *Études sur les évangiles synoptiques* (BETL 70B; Leuven: University Press – Peeters 1985) II, 1153-1181.
- Eco U., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Studi Bompiani 22; Milano: Bompiani 1979).
- Eco U., *Sei passeggiate nei boschi narrativi. Harvard University, Norton Lectures 1992-1993* (Milano: Bompiani 1994).
- Fishbane M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon 1985).
- Fitzmyer J.A., *The Gospel according to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes* (AncB 28; New York et al.: Doubleday 1981).
- Gerber D., «*Il vous est né un Sauveur*». *La construction du sens sotériologique de la venue de Jésus en Luc-Actes* (MoBi 58; Genève: Labor et Fides 2008).
- Marguerat D. – Bourquin Y., *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève: Cerf – Labor et Fides 20094).
- Moessner D.P., «The Appeal and Power of Poetics (Luke 1:1-4): Luke's Superior Credentials (παρηκολουθηκότι), Narrative Sequence (καθεξής), and Firmness of Understanding (ἡ ἀσφάλεια) for the Reader», *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (Harrisburg: Trinity International 1999) 84-123.
- Moles J., «Luke's Preface: The Greek Decree, Classical Historiography and Christian Redefinitions», *New Testament Studies* 57 (2011) 461-482.
- Parsons M.C., «Reading a Beginning/Beginning a Reading: Tracing Literary Theory on Narrative Openings», *Semeia* 52 (1990) 11-31.
- Ricœur P., *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique* (Paris: Seuil 1983).



- Strelan R., «A Note on ἀσφάλεια (Luke 1.4)», *Journal for the Study of the New Testament* 30 (2007) 163-171.
- Uspensky B., *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form* (Berkeley – Los Angeles – London University of California 1973).
- Vignolo R., «Una configurazione da non perdere. Il Vangelo come racconto di ricerca cristologica», *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio. Studi in onore di Jean-Noël Aletti SJ, nel suo 70° compleanno* (a cura di F. Bianchini – S. Romanello) (AnBib 200; Roma: Gregorian & Biblical Press 2012) 371-389.
- Wolter M., «Die Proömien des lukanischen Doppelwerks (Lk 1,1-4 und Apg 1,1-2)», *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (a cura di J. Frey – C.K. Rothschild – J. Schröter) (BZNW 162; Berlin – New York: Gruyter 2009) 476-494.
- Wolter M., *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen: Mohr Siebeck 2008).