

## **Media e religioni. Le origini del cristianesimo**

Fabio Tarzia, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”

**Media and religions. The origins of Christianity.** *The article investigates the origins of Christianity from a mediological point of view and in particular attempts to shed light on the following issues: the relationship between the theological and doctrinal foundations of the new religion and the media environments available in the first century; the communicative modalities of Jesus of Nazareth; the re-elaboration of the message of the Rabbi in the preaching of the disciples of the first and second generation; the re-mediation of the connection between oral and writing in the canonical Gospels.*

**Keywords:** Christianity, media, Gospels, orality, writing, remediation.

### *Tre stadi, molti media*

È opinione condivisa tra gli studiosi che la costruzione dell'*euanghélion* deriverebbe da un percorso a “tre stadi:” 1) quello del Gesù “storico” e del suo magistero pubblico; 2) quello del Gesù filtrato attraverso la predicazione e divulgazione da parte dei suoi discepoli di prima e seconda generazione; 3) quello del Gesù protagonista codificato e rappresentato nei Vangeli (Brown 2016, pp. 171-176). È altresì largamente accettata l'idea per cui tra la metà degli anni '40 e la fine del I secolo sarebbero emerse diverse “linee di sviluppo” della nuova fede. Spiega a tal proposito Ferdinand Prostmeier che “il cristianesimo non ha un inizio, bensì più inizi, che si sono diversificati fra di loro per fattori socioculturali, economici e geografici, nonché per le loro concezioni della ‘norma iniziale’ orientante la loro vita di fede” (Prostmeier 2007, p. 68).

Inizi progressivi, plurimi e paralleli insomma. Ci è sembrato interessante e stimolante provare a calare all'interno di questo quadro complesso e liquido un ragionamento di stampo mediologico volto a gettare luce sugli aspetti comunicativi dei primordi del nuovo credo.

Le domande che intendiamo porci in queste pagine sono le seguenti: qual è l'assetto mediale vincente e fondativo del cristianesimo delle origini? Quanto esso

contribuisce a costruirlo e stabilizzarlo? Quanto questo crogiolo ardente mediale condiziona il successivo sviluppo storico?

*Iéshoua, il rabbi di Nazareth: la Voce in movimento*

Chi fu veramente Gesù di Nazareth, cosa ha veramente detto, sostenuto, insegnato? Gli studi storici degli ultimi decenni hanno contribuito non poco a illuminare il quadro di insieme (ad esempio: Anderson 1969; Sanders 1985 e 1993; Crossan 1991; Meier 2006, pp. 25-43; Destro e Pesce 2008), ma non hanno chiarito il “come”: come ha insegnato Gesù? Come ha raggiunto le folle? Qual è il rapporto tra il messaggio e il mezzo nella sua predicazione? In che relazione è il suo *modus comunicativo* con quello successivo dei suoi discepoli diretti e indiretti? È il “come” mediologico di Marshall McLuhan e Régis Debray (McLuhan, 1962 e 1964; Debray 1992 e 1997), che considera il medium non semplicemente un canale comunicativo neutro ma un ambiente capace di “costruire” il messaggio.

Secondo Marcell Jousse, padre gesuita, tra i fondatori della moderna antropologia (Jousse 1974 e 1975), l’esperienza di Iéshoua, il rabbi di Nazareth come lo chiama lui, e dunque l’esperienza di “quella fase etnica che fu precisamente e specificamente *delle origini*” e che coincide con la “creazione aramaica del cristianesimo”, presuppone un ‘motore’ fondamentale: “l’antico testamento targumico aramaico (cioè la traduzione orale in aramaico della Torah scritta, che, lo ricordiamo, era a sua volta orale prima di essere messa per iscritto), (dal quale) il creatore aramaico del cristianesimo ha preso la sua lingua, la sua religione, la sua pedagogia, la sua terminologia, e, cosa capitale e scoperta di recente, le sue formule tradizionali” (Jousse 1979, p. 387).

Sebbene ormai gli studi abbiano acquisito la specificità di questo momento “fondativo”, che è stato saldamente collocato nelle più recenti storie del cristianesimo (Mayeur, Pietri C., Pietri L., Vauchez, Venard 1995-2000; Filoramo, Lupieri, Pricoco 1997; Armogathe, Mountaubin 2010; Prinziavalli 2015), il nome di Jousse continua a rimanere nell’ombra, e con esso il suo straordinario apporto, capace di svelare, ci sembra, al di sotto dell’approccio antropologico i tratti di una fertile lettura mediologica.

L'impostazione di Jousse si fonda infatti su una contrapposizione frontale tra l'oralità di Iéshoua e il "marciume dei sepolcri imbiancati", dei "papiroveri", cioè degli scribi, dei farisei e degli esseni, annientatori della tradizione della parola detta e mimata, e fautori della chiusura mortifera operata dalla parola scritta (Jousse 1979, p. 136). Se si va oltre l'atmosfera polemica e provocatoriamente "schematica" dell'impostazione, non sarà difficile valorizzare il fulcro del ragionamento di Jousse. E cioè non solo l'importanza della creatività orale nella missione di Iéshoua, ma soprattutto la sua peculiarità aramaico-palestinese che comporta una predicazione di memoria, di tradizione, ovvero una

(...) trasmissione di elementi viventi, in precedenza ricevuti ed elaborati di secolo in secolo all'interno dell'ambiente etnico (...) *perle-lezioni* di stile orale: perle lentamente «cristallizzate», metodologicamente «infilate» in recitazioni ordinate e contate, al fine di favorire la loro vivente «utilizzazione» (...) dapprima esclusivamente gestuali e che, per trasposizione del meccanismo espressivo, diverranno orali (Ivi, p. 37).

Tale procedimento di cristallizzazione e infilzamento si realizza attraverso tre meccanismi fondamentali, individuabili nel ritmismo (mimico, energetico e melodico), nel bilateralismo (creatore, recitatore, regolatore) e nel formulismo.

In base a questi presupposti Jousse può definire Iéshoua come un maestro «ritmo-mimatore» formulaico, che nei suoi "insegnamenti" utilizza il targum, e lo "ri-gioca", come ad esempio nella ideazione del *Pater*:

La scoperta del nuovo si farà infatti mediante una nuova giustapposizione di elementi vecchi. (...) rari saranno coloro che, mediante accostamenti inattesi, mediante una combinazione sconosciuta di atomi conosciuti, faranno apparire un insieme nuovo. Le formule del *Pater* esistevano, targumicamente, presso tutti i palestinesi, ma solo Yeshua ha "composto" il *Pater* (Ivi, p. 368)

Tenendo presente quest'ultima, estrema, affermazione, siamo ora in grado di fare un passo avanti in senso mediologico: chiediamoci cioè quanto una simile scelta "orale" possa essere collegata alla natura del messaggio propagato dal rabbi di Nazareth.

Per capire meglio la questione bisogna partire dal panorama religioso della Palestina del Secondo Tempio, all'interno del quale si muove Iéshoua, un

panorama che vede affiorare una serie di figure e di “movimenti” di natura profetica ed escatologica: Banno, gli esseni, Giovanni Battista, per citare i più importanti. In che relazione sono tra di loro, e con il rabbi di Nazareth? Secondo John Meier, che appoggia la sua tesi sugli studi di Joseph Thomas (1935), simili figure non sarebbero state che autonome “manifestazioni di un movimento giudaico assai più vasto di penitenti e battezzatori intorno alla regione del Giordano nel I secolo d. C.” (Meier 2002, pp. 47-48). Eppure, sembra difficile non immaginare nessi tra esperienze così vicine sia in senso geografico che ideologico. Innanzitutto, sebbene gli studiosi non siano concordi, sembra molto plausibile che Iéshoua fosse stato per qualche tempo discepolo di Giovanni Battista (Becker 1972, pp. 12-15; Hollenbach 1982, pp. 203-204; Meier 2002, p. 169). In secondo luogo, c’è una concreta possibilità che quest’ultimo avesse avuto un qualche tipo di rapporto con la comunità di Qumran o che addirittura ne avesse fatto parte come orfano adottato, compiendo dunque i suoi studi (Geysler 1956, pp. 70-75; Winter 1956, p. 196; Robinson 1962, pp. 11-27; Brownlee 1975, pp. 33-53). L’esperienza di Giovanni potrebbe dunque essere letta come personale interpretazione dell’essenismo di Qumran. Da quell’esperienza egli avrebbe dedotto il nesso tra pratica della purificazione dal peccato (attraverso le abluzioni rituali) e avvicinarsi della fine dei Tempi; ma allo stesso tempo se ne sarebbe distaccato rifiutando di chiudersi in una fortezza nel deserto in attesa della fine (come gli esseni) e decidendo di uscire e stabilirsi lungo le rive del Giordano per battezzare, cioè segnare, preparare i penitenti alla “mietitura” dell’ultimo giorno. Andare fuori, incontro ai peccatori, pare nascondere una certa fretta apocalittica, intrisa di un certo senso di “attesa immediata”, dunque più vicina rispetto a quella di Qumran (Gnilka 1990, p.79). Si spiegherebbe così il superamento da parte di Giovanni il Battezzatore del medium scritto degli esseni. Questi ultimi infatti, immaginando una “chiusura” dilazionata nel tempo, sono portati a fissare attraverso la scrittura tutti i segni della Parusia<sup>1</sup> per poterla riconoscere anche a distanza di generazioni. Al contrario il Battista, pressato dall’imminenza, sceglie il medium orale: la Voce che “grida nel deserto” sul modello degli antichi profeti di Israele (Elia) e non a caso proclama e battezza una volta sola, una volta per tutte.

---

<sup>1</sup> La seconda venuta di Gesù alla fine dei tempi allo scopo di instaurare il Regno di Dio.

La Voce viene direttamente da Dio, il profeta carismatico ne è tramite, e tutti la possono sentire perché si innalza nel silenzio dello spazio vuoto: la sua voce è come un richiamo alla salvezza.

In quanto suo “discepolo” Iéshoua aderisce a questo programma, ne condivide l’ideale. Battezzato con l’acqua, battezzerà con lo Spirito, salvando tutti coloro che pentendosi si predisporranno alla sua azione.

Ma quali sono i Tempi per Gesù? Se si fa eccezione per alcuni passi soprattutto di Marco che fanno riferimento al Tempo di una generazione (e che forse sono successivi alla predicazione storica), Iéshoua, pur mantenendo una certa indeterminatezza (Meier 2002, pp. 464-467), sembra collocarsi in una posizione per così dire intermedia tra gli esseni (Tempo non vicino) e il Battista (Tempo istantaneo). Tutta la sua predicazione pare impiegare questo periodo per andare verso le genti, in un percorso più capillare ed estensivo. Se la Voce di Giovanni è centripeta, presuppone il movimento verso di sé, in quanto grido che si ode anche da lontano, richiamo ai penitenti, quella di Iéshoua è centrifuga, comporta il movimento verso gli altri, nel tentativo di sfruttare il Tempo che ancora si ha a disposizione per andare ancora più lontano: dal deserto ai centri abitati, i villaggi innanzitutto, e poi gli agglomerati urbani (Gerusalemme). Non si dimentichi che Gesù rispetto al Battista predica diffusamente, oltre che “sanare”, fornisce cioè norme, indicazioni per orientarsi nel percorso verso il Regno, immaginando dunque un qualche margine futuro di espansione della Voce. E così l’oralità messa in movimento può a sua volta ridistribuirsi ai discepoli e moltiplicarsi per dodici (Marco, 6, 7-13; Matteo, 10, 1-40; Luca 9, 1-6), e per settantadue (Luca, 10, 1-20), in una sorta di diffusione a contagio.

Come avveniva nella pratica questa diffusione? È Matteo, soprattutto, a farci intravedere la risposta, quando descrive sinteticamente il cammino del Rabbi: “E percorreva tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e predicando la buona novella del Regno e curando ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo” [Matteo, 4, 23].

Iéshoua predicava cioè oralmente, adattando e selezionando di volta in volta il suo turgumin-deposito aramaico secondo tecniche di memorizzazione ben ricostruibili, ma lo faceva attraverso ambienti mediali diversi. La coordinazione

sintattica di Matteo basata sulla congiunzione sembra in effetti rimandare a tre pratiche fondamentali: 1) l'insegnamento nello spazio sinagogale (Sachot 1998); 2) La predicazione del Regno nello spazio pubblico extra-sinagogale; 3) la pratica miracolare spettacolarizzata (esorcismi e cura degli ammalati). Se ci si riflette, nessuno della sua epoca agisce come lui: gli esseni scrivono e interpretano testi scritti, preparandosi al lontano o lontanissimo ultimo giorno; Giovanni "urla" nel deserto come se fosse già dentro quel giorno; i farisei si limitano a proclamare nelle sinagoghe, dopo aver letto e interpretato i testi, e nessuno di essi compie "miracoli" abbinati alla predicazione: né loro né i tanti taumaturghi che pure affollavano le strade della Palestina del I secolo e che si limitavano appunto a praticare la loro arte di guaritori.

Si insiste su questo punto perché l'abbinamento predicazione-"miracolo" presenta delle ragioni profonde. Il Tempo "limitato" di Iéshoua, infatti, potrebbe anche essere definito "in via di realizzazione" e riguarda il fulcro essenziale del suo messaggio, vale a dire l'avvento del "Regno di Dio", un tema poco presente sia nell'*Antico Testamento* che nei testi apocrifi e apocalittici coevi, compreso Qumran (Meier 2002, pp. 285-344). Tale Regno escatologico trascendente è collegato ad un futuro imminente, e rappresenta il momento culminante dell'azione salvifica di Dio. Le azioni taumaturgiche e miracolose che contraddistinguono sin dall'inizio il Rabbi (soprattutto l'esorcismo e la cura delle malattie fisiche), dunque, non sono "singoli atti di benevolenza, né singoli atti di potenza. Essi fanno parte del dramma escatologico che è già in corso e che Dio sta per portare alla sua conclusione", essi costituiscono la manifestazione di "una realizzazione parziale e preliminare del dominio regale di Dio, che si sarebbe presto manifestato nella sua pienezza" (Ivi, p. 589).

Insomma, per riassumere un quadro così complesso: Iéshoua potrebbe definirsi un profeta carismatico, escatologico-apocalittico, taumaturgico, itinerante che si serve di un mix mediale vario, ma incardinato sull'oralità targumica, declinata sia in forma assoluta (predicazione pubblica) sia in forma sinagogale (lettura + proclamazione) e appoggiata a un medium spettacolare-miracoloso perfettamente rispondente al progetto escatologico-apocalittico del Regno di Dio, considerato in via di realizzazione.

*I discepoli sulle orme del maestro: tra oralità e scrittura*

Quello che succede tra la morte di Gesù e la stesura del primo vangelo conosciuto, cioè Marco (70 circa) appare a tutt'oggi assai fumoso, e resta difficile farsi un'idea precisa della contorta fase di memorizzazione e ri-composizione del messaggio del Rabbi (Ehrman 2016).

L'ambiente mediale non fa eccezione. Ci limiteremo dunque in questa sede a classificare alcune delle più verosimili modalità comunicative emerse in questo periodo.

a) Oralità carismatica (predicatori itineranti). Collegata agli apostoli-predicatori che si sentono pervasi dallo Spirito di Dio, lo Spirito Santo, che come descritto in *Atti (La Pentecoste, 2)* si manifesta in lingue di fuoco, attribuendo loro la facoltà di parlare direttamente e in tutte le lingue. Lo Spirito Santo è medium che mette in comunicazione la divinità con la facoltà espressiva dell'oratore-predicatore, una sorta di Verbo mediato dal corpo per cui il discepolo si fa medium del medium. Uscendo dalla rappresentazione letteraria, non si può negare a priori l'esistenza di oratori che per le loro capacità innate potessero essere considerati veri e propri "oracoli" strumento dello Spirito Santo, né rifiutare a priori la possibilità che gli apostoli più vicini a Gesù ne avessero imparato le tecniche predicatorie (Jousse 1979, p. 171).

Di certo questa fase è caratteristica degli anni appena successivi alla morte del Cristo, e anche se non dobbiamo immaginare una definitiva estinzione (la predicazione orale continua per tutto il secolo e oltre), dobbiamo pensare ad un suo progressivo inglobamento all'interno dell'ambiente scritto.

b) Proclamazione sinagogale (comunità stanziali aperte a predicatori itineranti). Alla precedente modalità si può senza dubbio accostare quella dell'omelia sinagogale che abbiamo visto praticata dallo stesso Gesù e che gli *Atti* riferiscono anche ai discepoli.

c) Oralità supportata (predicatori itineranti). Non tutti i discepoli potevano vantare le potenzialità targuminiche che erano state del Rabbi. Inoltre, si rese ben presto necessario "stabilizzare" il messaggio di Gesù per distinguerlo dalla massa

di predicatori che percorrevano le strade della Palestina di quegli anni, spesso legati a realtà molto lontane, persino misteriche ed orientali. La predicazione orale itinerante, soprattutto quando viene praticata da narratori diversi e si spinge in luoghi molto lontani, abbisogna di un supporto scritto destinato alla memorizzazione come dimostra lo studio delle fasi più antiche della costruzione dei testi omerici (Havelock 1963 e 1968). Come negli Omeridi di Chio, quando c'è necessità di spostarsi nello spazio e dunque di far proliferare i racconti, c'è anche bisogno di un canovaccio essenziale che consenta una predicazione contenuta dentro un quadro omogeneo e chiuso di “detti”, di volta in volta selezionabili a seconda degli uditori (Sbardella 2012; Tarzia 2020). Dobbiamo quindi immaginare brevi elenchi di detti, di fatti, di parabole, oltre a qualche format narrativo di riepilogo veloce della vicenda complessiva, magari utilizzato come primo approccio al momento dell'ingresso in un nuovo villaggio o comunità. Il *Discorso di Pietro presso Cornelio* (in *Atti*, 10, 36-43), che, è stato notato, ricalca bene lo schema che sarà poi di Marco stesso (Rossano 1984, pp. 10-11), ha ad esempio tutta l'aria di una rubricetta riassuntiva di questo tipo.

d) Lettura ad alta voce da un testo scritto: l'epistola (comunità stanziali-latori che leggono ad alta voce).

C'è poi un'ulteriore modalità, su cui vale la pena di soffermarsi più a lungo perché ci consente di osservare in profondità l'intreccio tra medium e organizzazione teologica: quella della epistola inviata in luoghi lontani e letta ad un uditorio. Abbiamo la prova di questa modalità negli scritti di Paolo, che sono precedenti di quasi un trentennio agli *Atti* (nei quali viene riferita anche ad altri apostoli, ad esempio in *Atti*, 15, 22-35), e che dunque sono verosimilmente una sua invenzione che ha a che fare con la sua particolare visione della missione.

È questa la tesi di Gabriele Frasca (2015, pp. 43-48) che considera l'epistola un vero e proprio nuovo medium. Essa non ha né un carattere privato né filosofico, ma assume l'aspetto di una lettera tra amici e confratelli dedicata a questioni riguardanti la nuova Fede. Rappresenta inoltre una perfetta compenetrazione di due media (orale e scritto), composta in una forma predisposta per una lettura ad alta voce. Quando la lettera arriva presso la comunità a cui è destinata già dal titolo, si organizzano intorno ad essa veri e

propri “centri di ascolto”, quasi come per la modalità radiofonica di quasi due millenni dopo. L’effetto finale è quello del Verbo-Logos che da Dio discende al suo discepolo e da lui ai nuovi fedeli, all’interno di una pratica di sacralizzazione della parola che McLuhan a proposito proprio della radio definisce del “tamburo tribale” (1967, pp. 316-327).

La scelta della epistola viaggiante permette inoltre di amplificare al massimo la capacità del singolo apostolo (Paolo in questo caso) di far giungere il proprio messaggio al maggior numero possibile di persone.

Un medium insomma che mette insieme scrittura e oralità e dunque persegue una diffusione veloce. Non è fatto per una meditazione riflessiva e dottrinale lenta (con la sola eccezione, forse, della *Epistola ai romani*), ma per una specie di “contagio” immediato e continuo del Verbo.

Tale pratica è direttamente collegata dall’adozione del codex al posto del papiro, più maneggevole e trasportabile, e al contempo particolarmente adatto a contenere una scrittura che, a differenza di quella del papiro (continua, poco leggibile e monografica), è in grado di sillogizzare brani selezionati e accumularne anzi sempre di più, soprattutto lettere (come nell’uso commerciale) (Cavallo e Chartier 1995, pp. 61-69): una sorta di ambiente antologico insomma di passi brevi che possono di volta in volta essere scelti e letti ad alta voce ad auditori diversi e con diverse esigenze. Attraverso la rete stradale romana, un singolo predicatore dotato di uno strumento del genere può “contagiare” un numero prima inimmaginabile di uditori.

Una simile soluzione, tuttavia, non si spiega compiutamente se non la si abbina al “sistema” teologico paolino.

Si tratta, a ben guardare, di una sorta di potenziamento del medium che abbiamo definito “Voce in movimento”. Se Gesù aveva in mente la Palestina, Paolo ha una visione spaziale diversa: la dimensione della propagazione è divenuta idealmente coincidente con quella del territorio dell’impero, omogeneo, disseminato di centri urbani e marittimi, e solcato da una rete stradale perfettamente funzionante e funzionale. Al contempo, però, anche Paolo, nonostante quello che spesso si dice, sente di non avere un tempo illimitato davanti. Per portare la Voce a muoversi in uno spazio così “aperto” e nel minor

tempo possibile c'è bisogno che il supporto scritto la sorregga, viaggiando al posto del corpo del Cristo ed aumentandone le potenzialità espansive a dismisura. La fretta inesausta di Paolo, che tanto colpisce il lettore odierno, si deve probabilmente a questa situazione.

In effetti, la teologia paolina non è basata su una apertura evangelizzatrice universale. Essa, pur guardando oltre i ristretti confini della Palestina e del mondo ebraico, appare a sua volta “selettiva” e, per così dire, a tempo “determinato”. Puntando infatti tutto sulla fede e sulla grazia, Paolo vuole sottrarre la nuova religione alla limitazione della Legge ebraica, ma allo stesso tempo non la concepisce ancora come una religione per tutto il mondo e certo non per tutto l'impero. Secondo Eric Leed (1996, pp. 75-76) Paolo intenderebbe in realtà far entrare i romani che vogliono aderire alla nuova fede, non andare alla loro ricerca, ricollegandosi qui al varco già aperto dal Gesù storico (Lupieri 1997, pp. 60-61; Meier 2002, p. 441). I gruppi di ascolto cittadini garantiranno una sorta di diffusione secondaria è rapida: una parte di essi, dopo aver assorbito la Voce dell'apostolo tornerà a casa attraverso le vie di terra e di mare, e incuriosirà altre persone, parlando loro di un rabbi che promette di raggiungere la salvezza con un mero atto di fede. È insomma una propagazione epidemica, ma non capillare ed estensiva.

Una simile attitudine appare del resto collegabile al clima apocalittico dei suoi tempi. È vero che Paolo sembra spostare in avanti la Parusia, ma al contempo si dichiara conscio del fatto che essa può arrivare da un momento all'altro. La sua apertura d'orizzonte geografico non elimina la fretta tipica di chi, pur volendo raggiungere il maggior numero di persone, sa bene che il tempo a disposizione non è ancora quello lungo e orizzontale della Storia.

e) Il *documento Q*: l'elenco scritto dei *Loghia* (comunità stanziali). Da quasi due secoli il *documento Q* è divenuto un cavallo di battaglia della critica evangelica, che lo considera non più semplicemente la fonte aggiunta (oltre a Marco) utilizzata da Matteo e Luca, ma un vero e proprio testo proto-evangelico, che raccoglie materiale legato a detti, fatti memorabili e parabole collocate lungo un asse cronologico essenziale. È verosimile che nella sua prima fase orale sia servito come promemoria per profeti itineranti ma che ben presto sia diventato un

elenco scritto di capisaldi teologici riferibili ad un gruppo probabilmente galileo, indipendente da quello pietrino-paolino ellenistico (Guijarro 2014). Il *documento Q* è insomma l'insieme delle regole di una comunità escatologica-apocalittica che, ignorando l'abbinamento passione-resurrezione, dilaziona nel tempo la Parusia. I detti e le azioni di Gesù sono dunque una fortezza di sapienza da conservare per prepararsi alla sua seconda venuta (secondo il modello coevo di Qumran). Questo gruppo non considera più la missione-propagazione il fulcro della sua esistenza, non compone testi a scopo di proselitismo (come le epistole e i Vangeli) e adotta la scrittura come medium di difesa e delimitazione della comunità fino al ritorno del Cristo.

*I Vangeli: un nuovo medium alla base della religione emergente*

Non a caso abbiamo concluso il paragrafo precedente con il *documento Q*. Esso rappresenta la punta estrema della codifica del messaggio di Gesù prima dei Vangeli, in quanto fissazione scritta di detti (e qualche fatto) lungo un asse logico e cronologico. Quel che ancora manca è l'organizzazione narrativa. Tale innovazione appare verso il 70 (poco dopo, probabilmente) con un testo che tradizionalmente viene attribuito a Marco, seguace di Pietro, anche se di fatto la vera identità del suo autore rimane ignota. A quali fonti attinse Marco? Lavorò su un'opera preesistente o costruì egli stesso un genere nuovo, utilizzando materiale a sua disposizione? È quest'ultima la tesi oggi più accettata (Brown 2016, pp. 225-229). Marco ebbe probabilmente a disposizione diverso materiale orale e scritto di carattere "episodico" (azioni, miracoli, esorcismi, momenti singoli della vita di Gesù, oltre a due "pezzi" sicuramente scritti: il cosiddetto "volantino apocalittico" collegato alla distruzione del Tempio, e verosimilmente un racconto della passione – Prostmeier 2007, pp. 77-78), ma fu capace di trasformare questo "deposito" in racconto. Qualche anno dopo (all'incirca tra l'80 e il 95) Matteo e Luca, a loro volta figure convenzionali, utilizzarono Marco desumendone gran parte del report e lo integrarono in modo diverso con materiale (soprattutto *Loghia*) tratto dal *documento Q* (che qui va ad assolvere alla funzione di *fonte Q*), e attingendo a loro volta ad altre fonti personali (scritte e orali) non meglio identificate (Prostmeier 2007, pp. 51-52). Infine, il vangelo di Giovanni, più tardo,

che rappresenta un lavoro in gran parte autonomo e di elaborazione dottrinale e teologica molto complessa (Brown 2003).

Come si può capire è proprio lo strumento scritto che consente di utilizzare le varie fonti a disposizione e soprattutto di sistemarle all'interno di un quadro strategico. Sarebbe forse utile un raffronto con una esperienza precedente abbastanza studiata, quella omerica. Nell'*Odissea* ad esempio i racconti di Ulisse vengono tutti collocati in un contesto di unità spaziale e temporale (a corte di Alcinoò e nell'arco di una notte) e narrati in prima persona e in flash back, secondo un approccio che solo la scrittura può dare. Nei Vangeli la materia a disposizione, che è molto più variegata, necessita di una organizzazione ancora più accurata. Un esempio veramente potente di questo ri-uso è nell'organizzazione proposta da Matteo, che struttura la sua opera in alcuni grandi discorsi. La sua azione è sia interna (verticale) ai discorsi stessi, costruiti dall'unione di vari detti di Gesù variamente tramandati (soprattutto da *Q*), sia strategica (orizzontale), distribuiti cioè in maniera funzionale nell'arco dell'opera. Il celebre "discorso della montagna" ad esempio, vera e propria summa del messaggio di Gesù verosimilmente predicato in modo frammentato e adattato alle singole circostanze e uditori, precede la serie dei dieci racconti di miracoli, intesi come dimostrazione dell'avvento del Regno. La scrittura insomma ordina la materia, la divide in generi e categorie e allo stesso tempo costruisce una parabola narrativa che alterna e collega il detto all'azione (come sua conseguenza).

In termini mediologici tale riordino conduce sempre ad una ri-mediazione, nel senso studiato da Bolter e Grusin (1999). A partire dal vangelo di Marco, ma in maniera ancora più potente negli altri, la scrittura ingloba e ri-media l'oralità-spettacolarizzata della fase aramaica, quella della predicazione di Gesù, fino a giungere alla costruzione di un ambiente mediale del tutto nuovo.

Lo scopo di tale operazione si dimostra tuttavia molto diversa se raffrontato al caso omerico. Sappiamo che le attuali *Iliade* e *Odissea* facevano parte di un lunghissimo ciclo troiano che la scuola degli omeridi di Chio mise insieme tessendo letteralmente singoli "capitoli" precedentemente autonomi, e narrando l'intero ciclo in cinque diversi agoni panatenaici, a distanza di quattro anni l'uno

dall'altro, compresi in un periodo che va dal 530 al 510 (Sbardella 2012). L'utilizzo della scrittura in quel caso è soprattutto legato alla necessità di reggere una simile mole narrativa, di spezzettarla negli anni, e di ricollegarla dopo le pause in maniera coerente: risulta in sostanza del tutto funzionale alla performance che rimane orale.

Rispetto al modello omerico la ri-mediazione evangelica appare assai più complessa ed avanzata. Il nascente cristianesimo ha infatti bisogno di "stabilizzarsi" ma senza perdere la sua originaria multimedialità. Tale carattere è spiegabile a sua volta con l'eterogeneità costitutiva del nuovo credo, derivante dall'assetto bipolare greco-ellenistico ed ebraico-apocalittico. Così la scrittura, che conquista il centro del sistema, ri-media sia l'aspetto spettacolare originario inteso come evidenza ed epifania del Regno (miracoli, guarigioni ed esorcismi) sia l'aspetto orale dei decenni precedenti, inteso come diretta emanazione del Verbo (i celebri *Loghia*, cioè i discorsi diretti riportati, che sono di diversa e variegata tipologia: minaccia, esortazione, parabola, controversia, dialogo didascalico, istruzione catechistica e missionaria, beatitudini, preghiere – Prostmeier 2007, p. 60). La scrittura posta a cardine del sistema mediale salva insomma tale complessità e contemporaneamente la controlla, predisponendola alla lunga durata, cioè alla Storia e al mondo. Se il cristianesimo ha raggiunto i duemila anni di vita è proprio per la complessità della sua struttura identitaria e sono i Vangeli a legittimare per primi una simile complessità.

Bisogna aggiungere che tale ri-mediazione non è omogenea e che ognuno dei quattro Vangeli presenta una impostazione mediale specifica collegata al suo particolare carattere e alla concezione, più o meno apocalittica, più o meno "mondana", predisposta dall'autore. La questione è lunga e complessa e non può essere ulteriormente sviluppata in questa sede.

Rimaniamo ancora un po' sulla questione del controllo. Esso riguarda molti aspetti, ma soprattutto attiene al nodo della dottrina da trasmettere, cioè all'interpretazione della "buona novella". Pensiamo alla *parabola del seminatore* riportata dai tre sinottici nella quale, all'interno di una evidente organizzazione

metalinguistica, l'allegoria del seme di grano rimanda esattamente alle modalità di ricezione della parola profetica del Regno.

Il tono allegorico della parabola appare duro e ci presenta un quadro quasi spiazzante. La folla che ascolta il Rabbi cosa capisce veramente del suo messaggio, visto che neanche i suoi discepoli comprendono subito il senso delle sue parole?

Se in Marco tale oscurità rimane legata all'atmosfera di "segreto messianico" che permea tutto il suo vangelo, la versione di Matteo ci suggerisce una chiave di lettura forse più intrigante. In realtà è Gesù stesso a fornire una possibilità interpretativa. La sua celebre frase "chi ha orecchi intenda", infatti, allude alla circostanza che tra la folla vi sia chi è disposto a ricevere la "parola", cioè, appunto "la terra buona" della parabola, ma anche al contrario chi non risulta "idoneo". Il seme sulla strada e i corvi rappresentano i malvagi, cioè gli scribi e i farisei e gli altri con cui Gesù polemizza continuamente. Il seme sulle pietre rimanda a coloro che accolgono il seme, ma non hanno radici, cioè non sono veramente predisposti, così come le spine intese come dedizione ai beni materiali. Nella parabola del seminatore insomma viene rappresentato l'orizzonte d'attesa dell'insegnamento orale di Gesù.

In una rara riflessione evangelica Marshall McLuhan spiega il senso del termine "intendere":

[...] la maggior parte della gente adopera le orecchie per ascoltare e non per intendere. Ascoltare è, se così si può dire, essere attento con gli occhi, o meglio seguire il cammino tracciato dalle parole. Ma non è intendere nel senso di essere in comunicazione. Lo stesso Cristo pone la differenza tra ascoltare e intendere. Gli scribi ascoltano. Si attaccano alle parole scritte e obiettano...Ma non capiscono nulla. Le loro orecchie servono ad ascoltare e non a intendere... E' un tema ricorrente nel *Vangelo* di Giovanni: "Questi non sono con me, non mi intendono. Se voi mi intendete, è perché mio Padre ve ne ha fatto dono ecc.. In altri termini, il Padre ha "programmato alcuni dal di dentro perché potessero intendere Cristo (riportato in de Kerckhove 1995, pp. 113-114)

Quando Gesù parla alle folle fa insomma una prima scriminatura tra ascoltatori e "intenditori", cioè tra "non programmati" e "programmati", in altri termini tra non predestinati e predestinati, condannati e graziati. Come spiegato

nella successiva parabola del grano e della zizzania e poi in quella della rete, i buoni e i cattivi coesistono nel regno terreno, finché non giungeranno il Mietitore e il Pescatore a dividerli. Il Cristo che parla alle folle, lo abbiamo visto, opera in senso escatologico all'interno del tempo già in atto del Regno: il suo messaggio orale ha questo impatto. Ma nei sinottici è come se nella immagine del Rabbi si sovrapponevano due figure profetiche, quella che parla (oralità) alle folle, e quella che parla ai soli discepoli, spiegando loro il significato della parabola e dunque svelando loro i misteri più profondi del Regno.

E qui si assiste alla rappresentazione di un vero e proprio slittamento mediale. In termini narratologici, quando Gesù parla e spiega ai discepoli si rivolge a un narratario, che rappresenta il lettore nel testo: attraverso di esso Matteo si sta rivolgendo direttamente a coloro che leggeranno, o ascolteranno il vangelo. Ed è questo il punto cruciale: i Vangeli sono la codifica di un messaggio che non essendo più costretto da una urgenza apocalittica (per Marco il discorso è forse diverso e ne è prova il suo carattere ancora fortemente orale) deve attrezzarsi per entrare nel mondo e nella Storia, attraversarla per un tempo che non è determinabile ma che comincia a prospettarsi come lungo. Il messaggio di salvezza è destinato dunque per forza di cose a dilatarsi cronologicamente ed allargarsi nello spazio sociale. Tutti i "programmati", non solo quelli presenti all'hic et nunc della comunicazione orale della "montagna", devono essere raggiunti, ma per farlo c'è bisogno di un medium più adatto, più attrezzato alle lunghe durate, che non potrà che essere la scrittura. Cristo svela il segreto ai discepoli, cioè alla Chiesa nascente, e attraverso la rivelazione ad essa raggiunge le moltitudini dei lettori, o di coloro che ascolteranno la lettura. In questo contesto l'esegesi deve essere fissata, non può essere lasciata alla libera interpretazione o sperare di attecchire nella "terra buona". Tutta la sessione parabolica di Matteo è uno straordinario gioco di specchi per cui l'oscura oralità del messaggio più profondo, quello del Regno, originariamente destinato ai pochi dei tempi ristretti, si scioglie in un discorso codificato scritto e "chiuso" affidato alla Chiesa nascente e preparato per il "mondo" del futuro, nel tentativo di aprirsi alle genti.

Torniamo ora, per concludere, al punto iniziale, cioè al fatto che i Vangeli non scelgono semplicemente la scrittura, cosa che avviene anche nelle opzioni precedenti dei primi discepoli (le epistole, le raccolte di *Loghia*), ma che decidono di rendere il messaggio di Gesù attraverso la narrazione di una vicenda. Perché?

La prima e più elementare spiegazione la definiremmo oggi di puro storytelling. Raccontare permette di far passare meglio e più facilmente il messaggio, detto più rudemente, di “venderlo meglio”, soprattutto perché il destinatario non è alto e colto. Secondo Jerome Bruner (2002) il pensiero narrativo rispetto a quello descrittivo si sviluppa lungo un asse simbolico, mitico, analogico e metaforico, facendo presa sul “sentire” piuttosto che sul “pensare”, o meglio delegando la funzione riflessiva al secondo momento della fruizione, come sua immediata conseguenza.

Ma la scrittura narrativa dei Vangeli presenta motivazioni anche più profonde. Per capirlo dobbiamo nuovamente tentare un raffronto con esperienze coeve e precedenti.

Ci viene qui in aiuto Erich Auerbach e il suo straordinario saggio sul realismo occidentale, *Mimesis*, nel quale l’approccio stilistico-spaziale si ferma un attimo prima dello sguardo mediologico, lasciandolo tuttavia intravedere, suggerendocelo, per così dire.

Nel primo capitolo Auerbach sviluppa un complesso paragone tra lo stile dell’*Odissea* (episodio della cicatrice di Ulisse) e quello dell’*Antico Testamento* (sacrificio di Isacco), desumendone due opposte interpretazioni e rappresentazioni della realtà:

Entrambi gli stili, nella loro contrapposizione, rappresentano dei tipi fondamentali: nell’uno (Omero), descrizione particolareggiata, luce uguale, collegamenti senza lacune, espressione franca, primi piani, evidenza, limitazione per quanto è sviluppo storico e problematica umana; nell’altro (Genesi), rilievo dato ad alcune parti, oscuramento di altre, stile rotto, suggestione del non detto, sfondi molteplici e richiedenti interpretazione, pretesa di valore storico universale, rappresentazione del divenire storico e approfondimento del problematico (Auerbach 1956, p. 28).

In termini squisitamente mediologici si può dire che qui venga di fatto enunciata la differenza tra una mente “orale” e una “scritta” (Ong 1982).

Ma di che tipo di scrittura si tratta quando ci si riferisce all'*Antico Testamento*? Secondo Auerbach la scelta di non mostrare tutto, di presentare personaggi e situazioni non descritte né contestualizzate, cioè la scelta di un medium "freddo" secondo l'idea McLuhaniana, costringe il lettore ad approfondire, a cercare il senso che non gli viene somministrato, cioè ad imboccare una strada allegorica.

Si tratta di un uso della scrittura assai specifico che appare del tutto diverso da quello greco post-omerico, ad esempio quello tragico, che ha ormai scelto definitivamente e compiutamente la scrittura. Derrick de Kerckhove ha dimostrato come la tragedia sia una macchina scenico-rituale che esternalizza il conflitto interiore. Costretto per dieci ore a guardare da un punto fisso la rappresentazione, lo spettatore si abituava a concentrare lo sguardo su un oggetto in primo piano e poi su un altro e un altro ancora, addestrandosi alla concentrazione (de Kerckhove 1995, pp. 75 e 99). È la scrittura che rende possibile tutto ciò, ma una scrittura "calda" per così dire, che fornisce tutti i dati e che attraverso il monologo e il dialogo si spinge negli abissi più oscuri del personaggio, non limitandosi a far intendere la sua profondità. È una scrittura invasiva, quella greca, che sembra spostare sull'asse verticale (e attraverso un altro medium) l'antica disposizione orale orizzontale di Omero: se prima si guardava tutto il mondo dell'es, ora si vuole comprendere tutto il mondo dell'in, nel senso definito da Jurij Lotman (1969), mentre quello ebraico non aspira alla conoscenza del tutto (interno o esterno che sia), che si mantiene misterioso e incomprensibile, ma solo a ciò che riguarda il patto tra Dio e il suo popolo.

Stesso discorso andrebbe fatto per la collocazione degli eventi nel processo storico, la cui individuazione è ancora una volta opera dell'assunzione del punto di vista della scrittura, cioè dall'alto, e capace di individuare un inizio, uno svolgimento e una fine (apocalittica). Può sembrare quest'ultimo un fatto scontato, ma non lo è, visto che l'invenzione del tempo orizzontale indirizzato ad un epilogo, contrapposto a quello circolare, è precipuamente ebraica (Quinzio 1990, pp. 20-27).

Insomma, la scrittura narrativa evangelica che, lo ricordiamo, è in lingua greca, sembra possedere caratteristiche medialità che al contrario derivano dal

modello ebraico. Anche gli autori dei Vangeli raccontano solo di ciò che riguarda il Cristo e costruiscono in modo “freddo” il loro racconto.

Quale sarebbe dunque la differenza, la novità evangelica rispetto all'*Antico Testamento*?

Ci viene ancora una volta in aiuto Auerbach e la sua analisi dell'episodio del tradimento di Pietro. Secondo il grande filologo il rinnegamento di Pietro è un episodio realistico e tragico allo stesso tempo, perché mostra l'umanità contraddittoria dell'apostolo. Esso sottende “la nascita d'un movimento spirituale nelle profondità della vita spirituale del popolo” (1956, p. 50).

La rappresentazione non è dall'alto, ma dentro quel movimento. Non è uno scrittore latino che guarda il popolo, producendo immediatamente commedia, ma uno scrittore che viene direttamente, che lavora da dentro quel movimento che sta trasformando la storia, o che per lui sta trasformando la storia. Questo tono serio era già nella Bibbia intrecciato a vicende quotidiane, ma lì il distacco rispetto all'azione rimaneva: lo sguardo dall'alto era per così dire siderale. Il racconto evangelico al contrario fa sentire tutti gli ascoltatori (e lettori) non solo destinatari ma protagonisti partecipi in diretta di quella straordinaria vicenda. Essa diventa “autobiografica”, che per dirla ancora con Bruner è un'altra delle caratteristiche del pensiero narrativo.

La vicenda biblica racconta in effetti la storia del rapporto tra un Dio lontano e il suo popolo: è la storia di un Patto già stipulato con un Creatore che non entra nel mondo. Quella evangelica è la storia di un Dio che, essendosi incarnato, si cala nella Storia e che dipana la sua vicenda come un uomo tra gli uomini e che stabilisce il Patto in divenire, giorno per giorno. I due termini (Dio e uomo) si sono riuniti nel nuovo Tempo e nel nuovo spazio. La scrittura narrativa dell'*Antico Testamento* si riferisce a ciò che è stato, va dalle origini al presente, ricostruisce l'antefatto. Quella evangelica al contrario è in atto, in corso, e va dal presente al futuro, sia esso destinato a sciogliersi in breve o nel lungo termine.

La differenza appare ancora più forte di fronte al Libro guida dell'altro grande monoteismo semitico, l'Islam, in cui la distanza tra Creatore e creatura è totale. Il Corano così non potrà che essere elenco di precetti e di regole, ma mai narrazione. Solo una religione che metta al centro del suo sistema il Dio fatto

carne può accettare i due ambienti mediali ed espressivi più idonei a rendere la concretezza del mondo: il racconto e l'immagine.

### *Conclusioni*

Sin dalle origini il cristianesimo appare come una religione multimediale. L'attenzione alla molteplicità comunicativa si deve essenzialmente ad un fatto: la sostanziale bipolarità fondativa della nuova religione. Essa si costruisce su due matrici culturali, quella greco-ellenistica, aperta al mondo, al Tempo storico e all'universalismo; e quella aramaico-ebraica, chiusa al mondo, apocalittica e in attesa della fine. Le forme di comunicazione articolate che abbiamo osservato nel primo secolo sono direttamente legate al conflitto relativo alla scelta della strategia identitaria.

Tale complessità identitaria rappresenta uno dei problemi iniziali più spinosi della nascente religione, ma ne diverrà presto punto di forza. In effetti nello scorrere dei secoli e dei millenni, la bipolarità si trasformerà in uno straordinario strumento di sopravvivenza. Quando lo spazio del mondo si chiuderà (come ad esempio nel periodo dell'alto medioevo) la matrice apocalittica prenderà il ruolo guida; quando il mondo si ri-aprirà (tra il XIII e il XVII secolo) tutta l'attrezzatura universalistica verrà recuperata e rifunzionalizzata per la conquista controriformista e gesuitica degli spazi aperti dei nuovi continenti.

In che senso dunque l'assetto mediale può dirsi collegato a questo tratto specifico della identità cristiana? Detta un po' schematicamente, la scrittura appare funzionale alle fasi di chiusura mentre l'immagine diventa decisiva in quelle di apertura. Non c'è un medium specifico cristiano per eccellenza come pensano in modo diverso Régis Debray (1992) (per l'immagine) e Derrick De Kerckhove (1990) (per la scrittura), ma un ventaglio mediale da cui di volta in volta in base alle condizioni storiche emerge un medium cardine atto a controllare, gestire ed indirizzare gli altri media, affidando ad ognuno di essi una funzione specifica.

Per quel che riguarda il secolo di fondazione abbiamo notato una certa diversificazione mediale all'interno di un groviglio in cui oralità, spettacolo e scrittura si alternano, scontrano e appoggiano continuamente.

Si può tuttavia affermare che tale coesistenza dialettica sia destinata alla fine del secolo a lasciare il posto centrale alla scrittura, all'interno di un processo che corrisponde ad una azione di controllo, inglobamento e ri-mediazione dell'originario ambiente mediale orale-spettacolare aramaico praticato da Gesù.

### Riferimenti bibliografici

- Anderson, C. C., 1969, *Critical Quest of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids Michigan.
- Armogathe, J.-R & Mountaubin, P. (diretta da), 2010, *Histoire générale du christianisme*, vol. I, *Des origenes au XV° siècle*, M.-Y. Perrin, Paris.
- Auerbach, E., 1946, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Francke, Bern; tr. it., 1956, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino.
- Becker, J., 1972, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Bolter, J. D. & Grusin R., 1999, *Remediation. Understanding New Media*, The MIT Press, Cambridge Ma.; tr. it., 2011, *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini, Milano.
- Brown, R. E., 2003, *An Introduction to the Gospel of John*, Doubleday, a division of Random House, Inc., New York; tr. it., 2007, *Introduzione al vangelo di Giovanni*, Editrice Queriniana, Brescia.
- Brown, R. E., 1997, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday, New York; tr. it., 2016, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia.
- Brownlee, W.H., 1975, *John The Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, in Stendahl. K (a cura di), *The Scrolls and the New Testament*, Greenwood, Westport (CT), pp. 33-53.
- Bruner, J., 2002, *La fabbrica delle storie*, Laterza, Roma – Bari.
- Cavallo, G. e Chartier, R. (a cura di), 1995, *Storia della lettura*, Laterza, Bari.
- Crossan, J. D., 1991, *The Historical Jesus; The Life of Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, New York.
- Debray, R., 1992, *Vie et mort de l'image*, Édition Gallimard, Paris; tr. it., 1998, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, Il Castoro, Milano.
- Debray, R., 1997, *Transmettre*, Odile Jacob, Paris.
- De Kerckhove, D., 1990, *La civilisation vidéo-chrétienne*, Editions Retz, Paris; tr. it., 1995, *La civilizzazione video-cristiana*, Feltrinelli, Milano.
- Destro, A. e Pesce, M., 2008, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano.

- Ehrman, B. D., 2016, *Jesus Before the Gospels. How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented Their Stories of the Savior*, HarperCollins Publishers, New York; tr. it., 2017, *Prima dei Vangeli. Come i primi cristiani hanno ricordato, manipolato e inventato le storie su Gesù*, Carocci, Roma.
- Filoramo, G., Lupieri E., Pricoco S., 1997, *Storia del cristianesimo*, vol. I, *L'antichità*, Laterza, Bari.
- Frasca, G., 2015, *La letteratura nel reticolo mediale. La lettera che muore*, Luca sossella editore, Roma.
- Geyser, A. S., 1956, "The Youth of John The Baptist", in *NovT*, 1, pp. 70-75.
- Gnilka, J., 1990, *Jesus von Nazaret*, Herder, Freiburg; tr. it., 1993, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia.
- Guijarro, S., 2014, *Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q*, Ediciones Sígueme, Salamanca; tr. it., 2016, *I detti di Gesù. Introduzione allo studio del documento Q*, Carocci, Roma.
- Havelock, E. A., 1963, *Preface to Plato*, Harvard University Press. Cambridge Massachusetts; tr. it., 1973, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Bari.
- Havelock, E. A. & Hershbell, J. P. (a cura di), 1978, *Communication Arts in the Ancient World*, Hastings House, Publishers, New York; tr. it., 1981, *Arte e comunicazione nel mondo antico*, Laterza, Bari.
- Hollenbach, P. W., 1982, "The conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer", in *ANRV*, II/25.1, pp. 196-219.
- Jousse, M., 1974, *L'Anthropologie du Geste*, Editions Gallimard, Paris; tr. it., 1979, *L'antropologia del gesto*, Edizioni Paoline, Roma.
- Jousse, M., 1975, *La Manducation de la Parole*, Gallimard, Paris; tr. it., 1980, *La manducazione della parola*, Edizione Paoline, Roma.
- Lord, A. B., 1960, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; tr. it., 2005, *Il cantore di storie*, Argo, Lecce.
- Lotman J. M., 1969, "O metajazyke tipologičesckich opisanij Kul'tury", in *Trudy po znakovym sistemam*, IV, pp. 460-477; tr. it., 1975, "Il metalinguaggio delle descrizioni tipologiche della cultura", in Lotman J. M. & Uspenskij B. A., *Tipologia della cultura* (pp. 145-181), Bompiani, Milano
- Lupieri, E., 1997, "Fra Gerusalemme e Roma", in Filoramo, G., Lupieri E., Pricoco S., *Storia del cristianesimo*, vol. I, *L'antichità*, Laterza, Bari, pp. 3-137.
- Mayeur, J.-M., Pietri, C., Pietri, L., Vauchez, A., Venard, M. (diretta da), 1995-2000, *Histoire du Christianisme*, voll. I-III, Desclée, Paris; tr. it., 2000-2003, *Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura*, Coedizione Borla-Città Nuova, Roma,

- McLuhan, M., 1962, *The Gutenberg Galaxy. The making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto; tr. it., 1976, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma.
- McLuhan, M., 1964, *Understanding Media. The extensions of Man*, McGraw-Hill Education, New York; tr. it., 1967, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.
- Meier, J. P., 1991, *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. I, *The Roots of the Problem and the Persona*, Doubleday, a division of Random House, Inc., New York; tr. it., 2006, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. I, *Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia.
- Meier J. P., 1994, *A marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. II, *Mentor, Message and Miracles*, Doubleday, a division of Random House, Inc., New York; tr. it. (2002), *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. II, *Mentore, messaggio e miracoli*, Queriniana, Brescia.
- Ong, W., 1982), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London and New York; tr. It., 1986, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna.
- Parry, A. (a cura di), 1971, *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Clarendon Press, Oxford.
- Prinzivalli, E. (a cura di), 2015, *Storia del cristianesimo*, vol. I, *L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma.
- Prostmeier, F. R., 2006, *Kleine einleitung in die synoptischen evangelien*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, tr. it., 2007, *Breve introduzione ai Vangeli sinottici*, Editrice Queriniana, Brescia.
- Quinzio, S., 1990, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano.
- Robinson, J.A.T., 1962, "The Baptism of John and the Qumran Community, Elijah, John, and Jesus", in *Twelve New Testament Studies*, SCM, London, pp. 11-27 e 28-52.
- Rossano, P., 1984, *Introduzione a Vangelo secondo Marco*, Rizzoli, Milano.
- Sachot, M., 1998, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Éditions Odile Jacob, Paris; tr. it., 1999, *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*, Einaudi, Torino.
- Sanders, E. P., 1985), *Jesus and Judaism*, Fortress, Philadelphia; tr. it., 1992, *Gesù e il Giudaismo*, Marietti, Genova.
- Sanders, E. P., 1993), *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Books, London; tr. it. , 1995, *Gesù. La verità storica*, Mondadori, Milano.
- Sbardella, L., 2012, *Cucitori di canti. Studi sulla tradizione epico-rapsodica greca e i suoi itinerari nel VI secolo a.C.*, Edizioni Quasar, Roma.
- Thomas, J., 1935, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.C. -300 ap J.C.)*, Duchulot, Gembloux.
- Winter, P., 1956, "The Proto-Source of Luke I", in *Novum Testamentum*, pp. 184-199.



