© Convivium assisiense XVIII/2 (2016) 23-57

GIULIO MICHELINI[1]

# LA LOTTA DI GESÙ SUL MONTE DEGLI ULIVI E LA RESISTENZA ANTIROMANA. INTERPRETAZIONE DI LC 22,39-46 TRA NARRAZIONE E PRAGMATICA

## Introduzione

Molti hanno già messo mano alla questione della lotta di Gesù sul Monte degli Ulivi. In particolare il volume del 2010 di più di settecento pagine di Clair Clivaz[2] su Lc 22,43-44, e quello di Karl Olav Sandnes[3] del 2016 sulla recezione della preghiera di Gesù Getsemani nella storia dell'interpretazione sembrano non lasciare più alcun spazio alla ricerca. Ma un ulteriore elemento di riflessione si può però aggiungere, anche alla luce dello sviluppo degli studi sul vangelo di Luca in rapporto all'impero romano (*Empire studies* o "empire criticism" o "imperial-critical work" o, ancora, "anti-imperial approaches")[4]. Questo tipo di prospettiva, già ben segnata per il secondo vangelo, acquista sempre più rilievo, e non deve essere necessariamente relegata alla questione, ormai anche troppo frequentata, del processo a Gesù: il rapporto tra il movimento gesuano e Roma sembra essere presente anche altrove nel vangelo di Luca, quello più aperto, del resto, al confronto con il mondo pagano, e che ha la sua logica prosecuzione nel libro degli Atti, che si chiude proprio con l'arrivo di Paolo nella capitale dell'impero.

---

[1] Istituto Teologico di Assisi.

[2] Cf. C. Clivaz, *L'ange et la sueur de sang (Lc 22,43-44) ou comment on pourrait bien encore* écrire *l'histoire*, Peeters, Biblical Tools and Studies 7, Leuven 2010.

[3] Cf. K.O. Sandnes, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane: Courageous, Committed, Cowardly?*, Supplements to Novum Testamentum 166, Brill, Leiden – Boston 2016.

[4] Per una panoramica aggiornata sugli studi "anti-imperiali" nell'ambito del NT si veda ora A.C. Hebert, *God and Caesar. Examining the Differences between Counter-Imperial and Post-Colonial Hermeneutics*, in *Criswell Theological Review* 11 (2014) 91-100.

Scopo della presente ricerca è quello di mostrare come la questione del conflitto con Roma si trovi sotto traccia anche nella preghiera di Gesù al Monte degli Ulivi, in quella parte, cioè, caratteristica della versione lucana della passione. Per raggiungere il nostro obiettivo faremo riferimento anche alle categorie della pragmatica e agli strumenti che essa offre per poter rintracciare nel racconto non solo quello che è espresso "alla lettera" ma è implicitamente comunicato, e inferire così quei significati del testo che non sono immediatamente evincibili, probabilmente anche a ragione della delicata problematica derivante dalla presenza dei discepoli di Gesù nell'impero romano.

## 1. Lc 22,39-46 nel contesto del racconto della passione di Gesù. Fonti e struttura

La pericope lucana riguardante la preghiera di Gesù sul Monte degli Ulivi si distingue dalle altre versioni per diverse ragioni, e per l'incerta trasmissione dei vv. 43-44. In particolare, Lc 22,43-44 è materiale proprio lucano, come il dialogo sulle *due spade* immediatamente precedente l'arrivo al Monte degli Ulivi (22,35-38), e la domanda, sempre riguardante la *spada*, che i discepoli fanno a Gesù durante il suo arresto (22,49).

Non è il caso di tornare a trattare la questione testuale dei vv. Lc 22,43-44, che ha fatto scorrere fiumi di inchiostro, e riteniamo plausibile la soluzione di Claire Clivaz: questi vv. sono consistenti col resto del racconto, e non sono una interpolazione; piuttosto, sono stati omessi dai copisti egiziani nel II secolo come reazione alla lettura gnostica cristiana che poteva equivocare la lotta di Gesù interpretandola come una lotta con il demiurgo.

Per quanto riguarda le fonti del racconto lucano della parte della passione che ci riguarda, Lc 22,35-53 (che include ai vv. 39-46 la lotta di Gesù sul Monte degli Ulivi), notiamo che è importante soffermarvisi in quanto redazione lucana e sviluppo del racconto qui sono strettamente legati. Secondo F. Bovon, Luca avrebbe ricevuto le sue informazioni dal vangelo di Marco ma anche da una fonte L, che egli avrebbe sapientemente riunito[5]. Anzitutto avrebbe seguito Marco per

[5] Cf. F. Bovon, *The Last Days of Jesus*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY – London 2006, 10.

narrare la preparazione della Pasqua (Lc 22,1-14), poi avrebbe preso dal materiale speciale la scena di addio nell'ultima cena (Lc 22,15-46), e poi sarebbe tornato a Marco prendendo da questi i racconti dell'arresto nell'orto degli Ulivi (Lc 22,47–23,5). Ma alcuni non mancano di vedere parti di questa sezione come un frutto della creazione dell'evangelista.

### 1.1. **Lc 22,39-46 nel co-testo di Lc 22,1-53**

Più nel dettaglio, ma brevemente, se consideriamo non solo il testo della preghiera sul Monte degli Ulivi, ma anche quanto precede e segue immediatamente, come già detto Lc 22,35-38 non ha alcun corrispettivo negli altri vangeli, ed è difficile decidere, come osserva anche lo stesso Bovon, se sia materiale proveniente da L oppure sia una composizione lucana (a mo' di preparazione per la scena della spada in 22,49-50)[6]. L'unità letteraria seguente, Lc 22,39-46, «è abilmente collegata con il testo che la precede»[7], ma questi versetti «si collegano anche a quel che segue: formano la preparazione alla prova, la veglia in armi prima della battaglia fisica e spirituale della passione»[8]. Questa unità è centrata sulla preghiera e la lotta di Gesù: il lessico della preghiera ricorre 5x, nella forma di sostantivo (22,45) e verbo (22,40.41.43.45) correlati, oltre che nella formula stessa della preghiera pronunciata da Gesù al v. 42 (λέγων πάτερ...). Si tratta della ripresa di un tema dopo una lunga assenza, in quanto nel vangelo di Luca non c'è alcun riferimento a una preghiera di Gesù tra i capitoli 11 e 22, praticamente cioè dall'inizio del suo viaggio verso Gerusalemme fino alla sua prima fase gerosolimitana. Il ritornare del tema della preghiera in questa fase così cruciale serve, come è stato notato da Geir Otto Holmås, a persuadere il lettore che il rifiuto di Gesù e la sua morte erano inclusi nel piano salvifico di Dio, e anche a presentare Gesù come modello dell'innocente sofferente[9]. Anche per la parte esclusivamente presente in questo vangelo, i vv. 43-44, è difficile dire se l'evangelista abbia ricevuto il racconto

---

[6] J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 1985, 1429, sembra propendere per la fonte L.

[7] F. Bovon, *Luca*, 3, Paideia, Brescia 2013, 297.

[8] Bovon, *Luca*, 3, 298.

[9] Cf. G.O. Holmås, *Prayer and Vindication in Luke-Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimating and Edifying Objective of the Lukan Narrative*, Library of the New Testament Studies 433, T&T Clark, London – New York 2011, 102-103.

dell'angelo consolatore da una tradizione orale, poiché ci sono indizi sia di una elaborazione redazionale propria, sia la presenza di *hapax legomena* come ἀγωνία, ἐκτενής, ἱδρώς, θρόμβος, che fanno ipotizzare una mano diversa da quella dell'evangelista, e dunque una fonte[10]. Lc 22,47-53, infine, racconta dell'arresto di Gesù, e che per alcuni è il vero e proprio inizio della passione di Luca[11]. L'arresto però in Luca sembra passare piuttosto in secondo piano, perché ad emergere, un'altra volta, è proprio ancora la questione delle spade. Il v. 49, dove è contenuta la domanda dei discepoli, sembra essere una libera composizione lucana («Verse 49 is freely composed»)[12].

### 1.2. **Le connessioni interne al co-testo Lc 22,1-53**

Differenti sono le strutturazioni proposte per la passione di Luca. Particolarmente interessante è quella avanzata nel 2006 da uno studioso della passione secondo Luca in rapporto agli *Empire Studies*, Yong-Sung Ahn[13], che ha messo bene in rilievo la connessione tra l'unità delle due spade e la preghiera di Gesù sul Monte degli Ulivi, in questo modo[14]:

Lc 22,1-53
A. (Lc 22,1-6) Giuda viene preso da Satana e prende parte al piano contro Gesù
  B. (Lc 22,7-46) Gesù prepara i suoi discepoli e se stesso alle prove
A'. (Lc 22,47-53) Il piano viene portato a compimento e la "vostra ora" inizia

Diversamente da coloro che chiudono una sezione del vangelo con la fine della cena di Gesù e danno inizio alla passione con il Getsemani, qui la questione delle spade e la lotta di Gesù sul Monte

---

[10] Cf. M. Crimella, *Luca. Introduzione, traduzione, commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, 338-339.

[11] Cf. P. Tremolada, «E fu annoverato fra iniqui». Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d), Analecta biblica 137, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997, 173.

[12] Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, 1448.

[13] Y.-S. Ahn, *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative. An East Asian Global Perspective*, Biblical Interpretation Series 80, Brill, Leiden – Boston 2006.

[14] Ahn, *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative*, 158.

degli Ulivi sono tenuti insieme attraverso una struttura che vede al suo centro (B) e la cena pasquale e l'*agonia* di Gesù. Ahn vede la sezione Lc 22,1-53 come una unità che permette la transizione tra due spazi, il Tempio (19,45–21,38) e Gerusalemme sotto il potere delle tenebre (22,45–23,56), transizione che prende l'avvio dall'intervento di Satana nella persona di Giuda Iscariota (22,3: «allora Satana entrò in Giuda»). «L'intervento di Satana rivela il male del "potere del potere delle tenebre", e Gesù insegna ai suoi discepoli come i due sistemi religiosi e politici agiscono in modi differenti (22,24-27)»[15]. Secondo lo studioso, Lc 22,1-53 avrebbe una struttura letteraria indipendente: la cospirazione di Giuda con i leader di Gerusalemme (22,1-6) e la sua attuazione (22,47-53) *includono la cena pasquale* e *la preghiera di Gesù sul Monte degli Ulivi*. Attraverso questo schema, tra l'altro, anche se l'arresto di Gesù ha luogo a causa del complotto contro di lui, Luca suggerisce che la sua sofferenza è stata da lui prevista, e anzi prevista da Dio stesso (vv. 22a; 53)[16].

Ma noi possiamo aggiungere alle osservazioni di Ahn che in questo modo il passaggio tra il fraintendimento sulle due spade, la lotta di Gesù, e l'arresto con, di nuovo, la questione della spada, non è interrotto da cesure, e non vede alcuna soluzione di continuità. Normalmente infatti non viene notato che il Gesù di Luca affronta la lotta nell'orto degli Ulivi *subito* dopo aver respinto (22,35: ἱκανόν ἐστιν) le *due spade* che i discepoli gli propongono di usare all'ultima cena (22,38), e subito prima che questa stessa proposta venga comunque messa in atto dai discepoli (22,49: «Dobbiamo colpire con spada?»), e ancora una volta respinta da Gesù (22,51: ἐᾶτε ἕως τούτου). Se invece si tengono insieme questi passaggi, diventa evidente che anche la lotta di Gesù sul Monte degli Ulivi ha a che fare anche con la duplice provocazione di «quelli che erano con» Gesù (22,49).

È perciò importante collocare la scena dell'agonia di Gesù nel cotesto di quanto è narrato prima e dopo: la coesione di queste pagine è data non tanto dall'unità di luogo (che cambia, dal v. 38 al 39), quanto dalla semantica (il tema della "spada" e, nello stesso campo semantico, della "lotta" e del "sangue").

Determinante, dunque, per la pericope Lc 22,39-46, sembra essere il *co-testo*, ovvero – con la semplice definizione di Claudia Caffi – quella «parte di testo che precede e quella che segue un determi-

---

[15] AHN, *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative*, 157.

[16] Cf. AHN, *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative*, 158.

nato enunciato»; non si deve sottovalutare il fatto che «per capire un enunciato, bisogna capire sia la forza illocutoria da esso veicolata, sia il suo ruolo rispetto a ciò che viene prima e a ciò che viene dopo l'enunciato in questione», in una sequenza "co-testuale"[17].

## 2. La lotta "con" o "contro" l'angelo? Lc 22,43-44 a confronto con Gen 32,23-32

Ma in questo campo semantico della lotta un ruolo particolare viene svolto dall'angelo che compare in Lc 22,43. È su questa figura – e sull'interpretazione che si darà di essa – che soffermiamo ora la nostra attenzione, giunti ormai al cuore della riflessione, aprendo ora lo sguardo anche verso il Primo Testamento.

Una delle funzioni principali esercitata dagli angeli nei racconti evangelici sembra essere quella ermeneutica. All'inizio e alla fine dei sinottici, gli angeli spiegano – a Giuseppe, Zaccaria, Maria – che cosa si deve fare e cosa sta accadendo; alla fine di tutti e quattro i vangeli, poi, dicono alle donne che la tomba è vuota perché Gesù è risorto. Questo tipo di ruolo però non sembra addirsi alla scena che stiamo esaminando, perché qui Gesù ha già compreso il senso di quanto accade, anche se effettivamente dopo l'intervento dell'angelo il comparativo di maggioranza con funzione avverbiale ἐκτενέστερον («più intensamente»; Lc 22,44) segnala una maggiore insistenza nella preghiera. Ma Luca non è interessato a lasciar intendere che abbia avuto luogo un dialogo tra Gesù e l'angelo, diversamente da come avviene tra i personaggi elencati sopra: l'angelo rimane silenzioso. Si deve dunque intraprendere un'altra strada, cercando tra le differenti spiegazioni che sono state fornite per comprendere la figura angelica di Lc 22,43. Clarie Clivaz ne ha rintracciate nove[18], ma di queste a suo avviso sono da rigettare quelle che *non spiegano* il sudore di sangue (come quelle dove l'angelo avrebbe la funzione di rafforzare, ovvero l'angelo che diede forza a Elia nel momento della prova, in 1Re 19,3-8[19], o l'angelo che rafforza Daniele, indebolito dal digiuno, in parti-

---

[17] C. Caffi, *Pragmatica. Sei lezioni*, Carocci editore, Roma 2013, 60.

[18] Clivaz, *L'ange et la sueur de sang*, 305-323.

[19] Così, ad es., R. Meynet: «I punti di somiglianza tra "l'agonia di Elia" sono numerosi: come Gesù si allontana dai suoi discepoli per pregare il padre, così Elia si separa dal suo servo per andare solo incontro a Dio sulla montagna sull'Oreb; come Gesù, Elia prega il Signore prima di essere da lui fortificato; Gesù è "fortificato" da "un angelo del cielo", Elia può di nuovo

colare nella versione di Teodozione, grazie soprattutto al sintagma ἐνίσχυσεν με in Dan 10,18-19[20]). Sono pure da scartare, secondo la Clivaz, quelle interpretazioni dell'angelo che non spiegano l'ordine in cui vengono narrate da Luca prima il suo apparire, e poi la lotta di Gesù. Se l'angelo viene a rafforzare Gesù, come mai, infatti, dopo il suo aiuto le cose sembrano peggiorare (cosa, che, del resto, ha portato alcuni ad invertire i vv. 43-44)[21]? Nemmeno il riferimento al Servo sofferente di Yhwh soddisfa del tutto, e altre interpretazioni ancora, e per la studiosa dunque rimangono aperte le letture che collegano l'angelo di Lc 22 con l'angelo che rafforzò Israele nell'apocrifo *Testamento di Dan* 6,5, o quello che lottò con Giacobbe in Gen 32,23-33, al torrente Iabbok. In tutte queste due linee si può trovare un collegamento con la figura di Giacobbe/Israele.

La Clivaz si basa, per il confronto tra Lc 22 e Gen 32, sull'accurata ricerca di Robert Hayward del 2005[22], per il quale Lc 23,43 è stato scritto tenendo a mente Gen 32,23-32 LXX. Tale confronto tra Lc 22,43 e Gen 32,29 LXX è effettivamente possibile perché nei due brani compare lo stesso verbo ἐνισχύω (Lc 22,43: ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν; Gen 32,29: «Non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Dio [ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ] e con gli uomini [καὶ μετὰ ἀνθρώπων] e hai vinto!») e perché, come si dirà meglio, anche nelle riletture di Gen 32 appare la figura dell'angelo, assente nel TM. Hayward ci tiene tra l'altro a sottolineare che il sudore di Gesù non è "di sangue", ma *paragonato* a gocce di sangue, ovvero il segno di una lotta. Ma una delle affermazioni più importanti

---

camminare grazie alla "forza" procuratagli dal cibo dato da "l'angelo del Signore"; entrambi si buttano per terra, poi si alzano (tuttavia non è Gesù, ma i discepoli che si coricano e dormono)»; R. MEYNET, *La Pasqua del Signore. Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinottici*, EDB, Bologna 2001, 151.

[20] Si tratta della posizione di SANDNES, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane*, 164-165. In modo analogo, una funzione angelica viene svolta, secondo Sandnes, da Anania in At 9,10-11, quando aiuta Saulo a riprendersi. Guardando al co-testo dell'opera Luca-Atti, oltre all'episodio già ricordato della presenza angelica di Anania, ad avviso di Sandnes sono possibili anche collegamenti con gli angeli evocati da Satana con le citazioni bibliche di Sal 90,11-12 LXX nella prova di Gesù in Lc 4,10-11 (cf. p. 165): nel salmo gli angeli rimangono silenziosi come l'angelo dell'orto degli Ulivi, e svolgono la funzione di proteggere e rafforzare.

[21] Così l'obiezione di Raymond Brown riportata da CLIVAZ, *L'ange et la sueur de sang*, 306: «Si Jésus a été réconforté par l'ange, pourquoi pire-t-il plus instamment et poiurquoi est-il dans l'angoisse?».

[22] C.T.R. HAYWARD, *Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings. From Victorious Athlete to Heavenly Champion*, Oxford University Press, Oxford 2005.

di questa ricerca, a nostro parere, riguarda la sostanziale differenza tra la scena di Genesi e quella di Luca sul piano grammaticale:

> The Greek of LXX Gen. 32:25, which states that the being wrestled μετ' αὐτοῦ, might be more naturally understood to mean that the "angel" wrestled in company with Jacob, against some unspecified and unnamed foe. The original Hebrew of that verse might also be read in this way[23]. It would seem, then, that the author of Luke 22:43-4 could properly have taken Gen. 32:25 to mean that an "angel" had fought alongside Jacob in the face of a common, unnamed enemy. In terms of Luke's account of the Passion, there can be little doubt what that common enemy might be: it is the power of evil, the forces of the devil represented by the darkness[24].

In uno schema si può mostrare l'argomento di Hayward, ma aggiungere anche ulteriori elementi: nella LXX appare infatti, oltre che alla preposizione μετά, anche πρός, mentre in Lc si trova un accusativo dopo il verbo ἐνισχύω[25]. La stessa situazione ambigua dell'uso delle preposizioni si ritrova, poi, nota ancora Hayward[26], anche per Osea 12,4-5[27], testo che riprende ed interpreta la scena di Genesi.

---

[23] Hayward cita a riguardo il commento di M. Harl, *La Bible d'Alexandrie*, I. *Le Deutéronome*, Cerf, Paris, 1992, 243 e 541, e rimanda al suo *Interpretations of the Name Israel*, 59, dove scrive: «Marguerite Harl signals another ambiguity, apparent both in the Hebrew and the Greek: Jacob's opponent wrestles with him, Hebrew ומע, Greek μετ' αὐτοῦ (32:25,26). This could be understood to mean that the man wrestled in company with Jacob, that is, fighting alongside him against an otherwise unnamed and unknown opponent. The customary interpretation, that the man wrestled against Jacob, fits more easily with the Hebrew original than with the Greek version, the preposition μετά most often representing "in company with" rather than "against". Even so, the translators may have seen the possibility of understanding the preposition in an antagonistic sense. LXX make no effort, however, to remove this ambiguity, which adds to the air of mystery surrounding the whole event. By now, it is becoming clear that the translators are setting before their readers no ordinary conflict, and the expectation must be that no ordinary prize will befit the victor».

[24] Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, 323.

[25] Plummer nota che l'uso di ἐνισχύειν in forma transitiva, fuori dalla LXX, si trova solo in Luca e in Ippocrate; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, ICC, T&T Clark, London 1896, 510.

[26] Cf. Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, 323, n. 20.

[27] Per C.H. von Heijne, *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis*, De Gruyter, Berlin – New York 2010, 108, però, l'"angelo" di cui si parla qui in Osea potrebbe essere semplicemente un parallelo di Elohim, come appare negli stessi versetti di Os 12,3-6. Naturalmente, si dovrebbe studiare la questione di quale versione sia più antica, se quella di Osea o di Genesi, e se usino una fonte comune.

| Lc 22,43 | | | |
|---|---|---|---|
| ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν | | | |
| Gen 32,25 LXX | Gen 32,26 LXX | Gen 32,29 LXX | LXX Os 12,5 |
| καὶ ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ ἕως πρωί. | εἶδεν δὲ ὅτι οὐ δύναται πρὸς αὐτόν | ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατός | καὶ ἐνίσχυσεν μετὰ ἀγγέλου καὶ ἠδυνάσθη |

In sintesi, l'uso ambiguo in Gen 32 delle preposizioni μετά e πρός in associazione con ἐνισχύω può far comprendere la scena come se Giacobbe lottasse *contro* Dio, o *con l'aiuto* di Dio contro un nemico sconosciuto, o, ancora, come se la lotta avesse luogo *con l'aiuto* di un angelo, o *contro* un angelo/uomo. A guardar bene, però, nel confronto tra Lc e Gen una differenza emerge anche rispetto al verbo ἐνισχύω, *hapax* lucano, usato da lui con complemento oggetto, e che può essere tradotto solo con "rafforzare"[28] (cf. latino di Bezae Cantabrigiensis: *confortians eum et factus*). Robert Hayward ritiene che il verbo in Luca indichi che la vittoria di Gesù è assicurata: avendo un angelo dal cielo che lo rafforza, Luca allude alla vittoria di Giacobbe contro i nemici di Dio.

A questi argomenti bisognerà aggiungere un'obiezione – non tenuta in considerazione dagli esegeti finora citati – riguardante l'origine dell'angelo, che viene "dal cielo". Se qualcuno si limita ad osservare che il sintagma è inusuale[29], e altri non fanno osservazioni degne di nota a riguardo[30], solo R. Brown nota che «nowhere else in Luke–Acts is an angel described as "from heaven" or left silent, without delivering a verbal message. Is the latter feature explicable because

[28] Il verbo ἐνισχύω nel NT è usato ancora solo in At 9,19, dove Luca scrive che Paolo prese del cibo e riacquistò le forze (καὶ λαβὼν τροφὴν ἐνίσχυσεν) e dove l'oggetto mostra inequivocabilmente il senso della frase e del verbo (che emerge anche nella LXX, dove tra le occorrenze di ἐνισχύω con un complemento oggetto ricordiamo la preghiera di Sansone in Gdc 16,28: «Dammi forza!»; ἐνίσχυσόν με).

[29] I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1978, 832.

[30] Per Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, 510, l'aggiunta di ἀπ' οὐρανοῦ non sarebbe stata fatta se l'angelo fosse stato invisibile.

God has assigned a peculiar task to the angel here, to strengthen and not to reveal? That would not be true silence»[31]. A noi pare invece che ἀπ' οὐρανοῦ compare sì altrove nel terzo vangelo, in Lc 9,54; 17,29; 21,11 (e "cielo" è usato come formula per indicare Dio in Lc 15,18.21), ma in Lc 9,54 e 17,29 l'espressione si riferisce ad un *fuoco* invocato da Giacomo e Giovanni sui samaritani, e al fuoco di cui parla Gesù che scese su Sodoma, come anche in Lc 21,11 si parla di fenomeni "grandi" – paragonati a terremoti, carestie e pestilenze – che vengono dal cielo. Dunque, la frase è tutt'altro utile per evocare una presenza confortante di un angelo.

L'apparizione angelica sul Monte degli Ulivi, riletta tenendo sullo sfondo la lotta di Giacobbe con l'angelo, direbbe da una parte che la figura angelica svolge un ruolo *positivo*, rafforzando Gesù, ma dall'altra la sua identità è tutt'altro che definita, e oscilla tra varie identificazioni: Dio, una sua manifestazione, oppure un avversario, Esaù e addirittura Satana stesso. Si tratta in fondo dell'antica interpretazione di Gen 32 da parte della sinagoga e di autori precedenti o contemporanei a Luca, di cui presentiamo ora una breve rassegna non esaustiva[32], soffermandoci solo su *La preghiera di Giuseppe*, la LXX e il *Targum*, Filone e Flavio Giuseppe, per arrivare al Midrash Rabbah ripreso anche da Rashi.

Nell'apocrifo *La preghiera di Giuseppe*, conservato in due opere di Origene (*Commento a Giovanni* 2,31 e *Philocalia* 23,15) ma risalente probabilmente al I sec. d.C. (e per alcuni, come J. Daniélou, riscritto da giudeocristiani[33]), un *midrash* sulla storia di Giacobbe che riporta il resoconto della lotta di Giacobbe, qui visto come l'incarnazione dell'angelo Israele, il patriarca lotta con un altro angelo, *Uriel*, che intraprende una lotta contro di lui per invidia (Frammento A,5: ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι. Καὶ ἐπάλαιε πρός με[34]). A parere di

---

[31] R.E. Brown, *The Death of the Messiah, From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Yale University Press, New York – London 1994, 181.

[32] Per il quadro complete delle interpretazioni antiche si veda l'intero volume di Hayward, *Interpretations of the Name Israel*.

[33] Cf. J.Z. Smith, *The Prayer of Joseph*, in J. Neusner, *Religions in Antiquity*, Brill, Leiden 1970, 253-294. Lo stesso testo con commento anche in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Doublday, Garden City, New York 1985, II, 699-714.

[34] Testo greco tratto da: K. Penner – M.S. Heiser, *Old Testament Greek Pseudepigrapha with Morphology*, Lexham Press, Bellingham, WA 2008.

Jonathan Z. Smith[35], tra i primi a studiare questo testo, la lotta di Giacobbe con Uriel altri non è che una *proiezione* del *conflitto con Esaù*, che inizia nel ventre stesso della madre (Gen 25,22-26) e prosegue fino al furto della primogenitura (Gen 25,29-34) e della benedizione (Gen 27); questa line interpretativa però era già emersa, come si vedrà, col midrash.

La LXX sembra già anticipare le preoccupazioni che si troveranno nell'esegesi successiva riguardanti l'identità del lottatore che si confronta con Giacobbe, e segnala l'antichità delle interpretazioni e dei Targumim, e del midrash[36]. Nel *Targum Onqelos* a Gen 32,25-31[37] Giacobbe inizialmente lotta con un "uomo" (Gen 32,25), ma questi diventa poi un *angelo* («Ho visto un angelo del Signore»; 32,31), qui evidentemente una circonlocuzione per evitare di parlare di Dio. In *Neofiti* 1, invece, Giacobbe lotta con un angelo, che però è *Sariel*[38], sotto l'apparenza di un uomo, e che si rivolge al patriarca dicendogli, ancora con invidia: «Il tuo nome non sarà più Giacobbe ma Israele, perché hai rivendicato la tua superiorità sugli angeli davanti a Dio e sugli uomini, e hai prevalso contro loro»[39].

Per Filone la lotta di Giacobbe, interiorizzata e interpretata in senso allegorico, è una lotta contro le passioni, una preparazione morale all'incontro col fratello Esaù («Giacobbe si esercita nella lotta contro le passioni, avendo come istruttori gli angeli, cioè le parole divine»; *De Sobrietate* 65[40]). Altrove, sempre per Filone, a lottare con queste passioni, Giacobbe, è invece il *Logos* stesso[41]. Per Flavio Giuseppe si tratta di un "angelo di Dio", ma, più precisamente, di una "apparizio-

---

[35] Cf. Smith, *The Prayer of Joseph*, 253-294.

[36] Cf. Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, 53, e n. 25.

[37] B. Grossfeld, *The Targum Onqelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, T&T Clark, Edinburgh 1988, 117.

[38] Sull'arcangelo Sariel si veda G. Vermes, *The Archangel Sariel: A Targumic Parallel to the Dead Sea Scrolls*, in J. Neusner, *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, III, SJLA, Brill, Leiden 1975, 159-166, che confronta il Sariel del Targum con quella presente nel *Rotolo della Guerra* (1QM 9:12-15), e spiega tra l'altro come il nome "Sariel" sia una corruzione di "Penuel" (p. 161).

[39] Cf. A. Díez Macho, *Ms. Neophyti 1. Targum Palistinense Ms de la Biblioteca Vaticana*, I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid – Barcelona 1968, 217-219.

[40] Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico delle Bibbia*, Bompiani Milano 2005, 1021.

[41] Cf.

von Heijne, *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis*, 220-225.

ne divina", o, meglio, di un φάντασμα (Ant 1,331-334), termine che può avere una connotazione negativa[42].

Di particolare importanza è il midrash di *Genesi Rabbah* 77-78; 82, che, come detto, viene ripreso poi da Rashi. La sua esegesi di Gen 32 presuppone per tutto l'arco del commento che a lottare con Giacobbe sia un angelo, e attualizza la sua lotta collocandola nel contesto della dominazione romana e della persecuzione di Adriano durante la seconda rivolta giudaica: le sofferenze di Israele all'inizio del II sec. d.C. sono state retroproiettate a quelle che Giacobbe ha subito a causa di Esaù/ Roma. Così Robert Hayward, per il quale il Midrash Rabbah di Genesi

> presented Jacob's struggle with the angel as a violent physical contest in which Jacob, although sustaining an injury, was ultimately victorious over the heavenly representative of Esau, *who stands for the power of the Roman Empire*. [...] The victory over Rome is yet to come; but this is assured, just as the other miracles listed in the opening section of the midrash are assured. That victory itself, indeed, was anticipated in Jacob's victory over Esau's angel, and his consequent reception of the name Israel[43].

Ecco perché nello stesso midrash[44], l'angelo che lottò con Giacobbe prende un nome, e diventa precisamente *l'angelo custode di Esaù* (Sammael[45]), comunque una rappresentazione dei nemici di Israele, e quindi anche e soprattutto di *Roma*[46]. La logica rabbinica qui è incontestabile, e parte da quanto Giacobbe dice a Esaù in Gen 33,10, e cioè di *aver visto*, evidentemente nella notte della lotta allo Iabbok, il volto del fratello come si vede il volto di Dio[47].

---

[42] Cf. VON HEIJNE, *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis*, 258.

[43] HAYWARD, *Interpretations of the Name Israel*, 258. Corsivo nostro.

[44] Per un commento al testo del midrash si veda HAYWARD, *Interpretations of the Name Israel*, 252-266.

[45] Cf. M. ZLOTOWITZ – N. SCHERMAN, *Bereishis / Genesis. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, I (b), Mesorah Publications, New York 2002, 1397-1401.

[46] Per un *excursus* sulla rappresentazione di Esaù nella letteratura giudaica cf. L.H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1998, 314-324.

[47] Resa letterale del testo ebraico מִיָּהֳלָא יָנָפִ תָאֲיִרכְ דֲיָנָפִ יתִיָאָר, come poi nella LXX: ἕνεκεν τούτου εἶδον τὸ πρόσωπόν σου, ὡς ἄν τις ἴδοι πρόσωπον θεοῦ. Cf. la traduzione di F. GIUNTOLI, *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e* commento, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, 201: «è (appunto) per questo (che sono venuto) a vedere il tuo volto come (si va) a vedere il volto di Dio»; CEI: «io sto alla tua presenza, come davanti a Dio».

Tra gli interpreti moderni[48] l'identificazione dell'angelo che lotta contro Giacobbe con *Esaù* ha avuto una qualche fortuna[49], ma sembrano più comuni altre prospettive[50].

La nostra riflessione, a partire da questo breve *excursus*, si apre dunque inevitabilmente verso l'ipotesi che anche nella lotta di Gesù di Lc 22 si abbia a che fare non necessariamente con un angelo che conforta, ma che lotta "con" o "contro" il Cristo, così come un angelo aveva già lottato con/contro Giacobbe. Non si deve sottovalutare il fatto, tra l'altro, che già al tempo di Erode il Grande, e già in Flavio Giuseppe[51], Esaù fosse equiparato a Roma, e il suo angelo custode, Sammael, venisse considerato il demone che proteggeva il fratello antagonista di Israele.

L'angelo che tenta Gesù nel deserto, Satana, per Luca poi è chiaramente colui che governa il mondo (Lc 4,6)[52], ma Satana per Luca, in

---

[48] Cf., per una buona panoramica, oltre a quella più che sufficiente presentata da R. Hayward, più volte citato, anche VON HEIJNE, *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis*, 79-88.

[49] Ad es. Nahum Sarna, che dedica un *excursus* nel suo commento a *Genesi* sulla questione della lotta di Giacobbe, scrive che se anche l'antagonista di quella notte non è Esau, è comunque qualcuno che sta *al posto suo*, un suo *alter ego* dell'acerrimo nemico del patriarca, in modo che Giacobbe, affrontata questa lotta, possa essere pronto ad affrontare il fratello senza paura (N.M. SARNA, *Genesis*, JPS Torah Commentary, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA 1989, 404); sulla stessa linea interpretativa, anche altri esegeti, tra i quali possiamo segnalare Cf. J. KODELL, *Jacob wrestles with Esau (Gen 32:23-32)*, in *Biblical Theology Bulletin* 10 (1980) 65-70, e, più recentemente, una breve tesi di Martin ALLEN CAMPBELL, *Jacob Wrestles Esau. Disguise, Double-meaning, and Deceit in Genesis 32:24-32*, presso la Missouri State University, del 2014.

[50] Claus Westermann vede l'antagonista di Giacobbe come un demone del fiume, per il fatto che quell'essere sembra temere la luce del giorno, e poi perché il Dio di Giacobbe non può attaccare il patriarca che si è rivolto a lui in preghiera (C. WESTERMANN, *Genesis 12–36. A Continental Commentar*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1995, 521). Per altri per il fatto che l'antagonista benedice Giacobbe, non può essere una figura demoniaca. Per altri autori, ancora, rappresenta Dio stesso, perché benedice il patriarca, e perché lo stesso Giacobbe dirà di aver avuto questa esperienza («Ho visto Dio faccia a faccia»; Gen 32,30). Così GIUNTOLI, *Genesi*, 196, per il quale «si può ragionevolmente associare l'essenza del lottatore alla sfera del divino». Curioso che per affermare questo usi lo stesso argomento della venuta dell'aurora che invece per Westermann era prova della sua identità demoniaca.

L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA 2003, 299, riporta altre tradizioni giudaiche per le quali l'avversario di Giacobbe sarebbe Michele. Un'ipotesi sulla stessa linea è stata formulata negli anni Venti dello scorso secolo dal teologo ortodosso russo Sergej Bulgakov; cf. S. BULGAKOV, *La scala di Giacobbe. Sugli angeli*, Lipa, Roma 2005, 68.

[51] Cf. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, 316.

[52] Cf. R.B. HAYS, *The Liberation of Israel in Luke-Acts: Intertextual Reading as Resistance*, citato da S. KIM, *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, Eerdmans, Grand Rapids, MI – Cambridge 2008, 87.

qualche modo, ha a che fare anche coi pagani. L'espressione «potere di Satana» (τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ) che si trova in At 26,18 sulla bocca di Paolo – e che ha una parentela strettissima[53] con la scena dell'arresto di Gesù, allorquando in Lc 22,53 allude al «potere delle tenebre» (ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους)[54] – sembra essere un'allusione alla situazione dei pagani che non conoscono Dio, ben nota anche agli scritti di Qumran[55]. Questi elementi ci conducono dunque a studiare il rapporto tra il vangelo di Luca e l'impero romano.

## 3. Luca, l'impero romano e le due spade

La questione delle implicazioni politiche per l'esegesi dei vangeli è cresciuta sempre più a partire dagli anni '60 dello scorso secolo. Anche se non si può parlare di peculiarità di Luca-Atti a riguardo della relazione con l'impero romano (dai lavori di R. Horsley and T.B. Liew sul vangelo di Marco, quelli di Warren Carter su Matteo, e quelli di Richard Cassidy su Luca e Giovanni emerge che *tutti* i vangeli situano Gesù in relazione con l'impero), è ora giunto il momento di ricordare come da tempo l'opera lucana è stata collocata in modo molto stretto in rapporto alla politica imperiale[56].

---

[53] Cf. Tremolada, «E fu annoverato fra iniqui», 179, n. 16.

[54] Secondo H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, Fortress Press, Philadelphia, PA 1961, 181-182, ἐξουσία è un potere delegato, e in Luca ha un uso particolare in relazione a Satana: proprio in Lc 22,53 e in At 26,18 si vede la speciale sfumatura di questo significato, legata al tempo concesso a Satana di esercitare un dominio sul mondo. Da questo dominio si può essere liberati, come è chiaro da At 26,19, perché l'autorità di Satana non gli è propria, ma gli è concessa da Dio (cf. Lc 4,6).

[55] Cf. J. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven, London 2008, 760.

[56] L'interazione tra cristianesimo e impero romano – scrive P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, SNTSMSS 57, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 202-205 – è presente nell'opera lucana a tre livelli: nei sincronismi di Lc 2,1-7 e Lc 3,1-3, coi quali si presume che tra i potenziali lettori vi fossero coloro che erano interessati alla posizione del movimento di Gesù in rapporto a Roma; nell'atteggiamento benevolo di alcuni rappresentanti dell'impero (amministrativi o militari) nei confronti di Gesù o dei suoi missionari, ma al di fuori del contesto forense (si veda ad es. l'aggiunta lucana al materiale Q in 7,5, dove si legge che il centurione «ama il nostro popolo ed è stato lui a costruirci la sinagoga»; infine, nelle situazioni in cui Gesù o i suoi discepoli sono descritti a processo delle autorità giudiziali romane. La conclusione di Esler a riguardo di questi tre ambiti è che né Gesù né i suoi discepoli contravvengano a qualche legge romana, e quindi non potevano essere considerati una minaccia per l'impero, nonostante le autorità giudaiche ritenessero il contrario e cercassero di dimostrarlo (p. 205).

Questo rapporto è stato formulato in diversi modi. Da una parte, stanno coloro[57] per i quali Luca-Atti sarebbe stato scritto «come apologia politica indirizzata alle autorità romane con lo scopo di ottenere o conservare la libertà religiosa per i cristiani»[58]. Un campione di questa posizione è Hans Conzelmann con il suo *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* del 1954, per il quale Luca si sarebbe appellato ai romani perché i seguaci di Gesù potessero esercitare i loro diritti sotto la vigente legislazione, in quanto il presente stato delle cose (tra cui l'Impero), diversamente dalle attese escatologiche che sono svanite, era ormai considerato da Luca come destinato a permanere[59]. A questa posizione può essere ascritta ora, dal versante storico, la visione di Martin Goodman, per il quale «l'autore del vangelo di Luca e degli Atti degli Apostoli presentava ai suoi correligionari cristiani sia Gesù che Paolo come di casa nel mondo romano e innocenti di qualsiasi azione contraria agli interessi romani. [...] Il messaggio era che gli insegnamenti dei cristiani erano politicamente innocui, cosa che Paolo dice a Festo, a Gerusalemme: "Non ho commesso alcuna colpa, né contro la legge dei Giudei, né contro il Tempio, né contro Cesare"»[60].

La tesi del vangelo di Luca come apologia ha continuato ad avere fortuna[61], nonostante le critiche.

---

[57] Già con C.A. Heumann nel 1720, per il quale Teofilo sarebbe il magistrato romano a cui si rivolge a questo scopo l'evangelista, o Karl Schrader nel commentario agli Atti 1836, E. Zeller nel suo commentario del 1854, e diversi altri ancora. L'elenco degli autori e una breve discussione delle singole posizioni si trova in P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 205-207.

[58] A. Neagoe, *The Trial of the Gospel. An Apologetic Reading of Luke's Trial Narratives*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 9.

[59] Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Mohr, Tübingen 1993[7], 129; cf. a riguardo il commento di Neagoe, *The Trial of the Gospel*, 10. Conzelmann risolve anche la questione più delicata di tutte, la condanna a morte di Gesù, ritenendo che Luca abbia inserito il tema "dogmatico" della necessità della sua passione, e quello "storico" dell'innocenza di Gesù (e della colpevolezza degli Ebrei) (cf. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 131).

[60] M. Goodman, *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche*, Editori Laterza, Bari 2009. La stessa idea si trova nell'impostazione di esegeti come Haenchen (1971) o Mattil (1975), per i quali il vangelo è una apologia, rispettivamente, del cristianesimo nel suo insieme o soprattutto di Paolo (cf. D.L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, Baker Academics, Grand Rapids, MI 1994, 14). Sempre di apologia parla P.W. Walaskay, *"And so we came to Rome". The Political Perspective of St. Luke*, SNTSMS 49, Cambridge University Press, Cambridge 1983, ma questa volta la difesa non sarebbe destinata a favore dei cristiani, ma *pro imperio*, e dunque in difesa di Roma, come risposta alla tendenza di alcuni nelle chiese a criticare l'Impero in vista della sua attesa fine imminente.

[61] Ad esempio, nel 1987 Philip Francis Esler, nell'ultimo capitolo del suo *Community and Gospel in Luke-Acts*, attraverso un'analisi sociologica e la definizione dei lettori ideali del van-

In particolare, già dal 1978 ha reagito a Conzelmann l'esegeta Richard J. Cassidy[62], affermando che Gesù rappresentava una minaccia per i romani, perché si rifiutava di cooperare con essi, o criticava le loro politiche, specialmente quelle riguardanti la distribuzione delle ricchezze: l'azione di Gesù, come raccontata da Luca sarebbe stata "nonviolenta" ma comunque *aggressiva* nei confronti di Roma, come nell'episodio della purificazione del Tempio[63]. Gesù, a parere di Cassidy, rappresentava un pericolo per Roma, e anche se rifiutava la violenza e non apparteneva al gruppo degli zeloti, e, soprattutto, il suo messaggio non era incentrato sul rovesciamento del sistema romano, poteva percepito dai romani come una potenziale minaccia[64].

Un posto particolare in questo dibattito spetta a Gregory Sterling[65], che nel 1992 ha proposto di definire l'opera dell'evangelista Luca come "Apologetic Historiography", al pari della storiografia di

---

gelo come "intra-Christian audience", spiega l'insistenza con cui Luca ribadisce che né Gesù né Paolo hanno trasgredito la legge romana col fatto che tra i membri della comunità di Luca sarebbe stato attivo un certo numero di romani che servivano Roma nell'esercito o nell'amministrazione imperiale; l'evangelista avrebbe avuto come scopo la presentazione delle origini cristiane per dimostrare che la fede in Cristo e la fedeltà a Roma non erano incompatibili. Luca qui è un apologeta, ma per i suoi *lettori cristiani*.

La differenza tra chi ritiene che il vangelo di Luca sia un'apologia del cristianesimo nei confronti di Roma, o chi pensa sia una questione intraecclesiale per i membri del potere romano della comunità di Luca, è dunque condizionata dalla definizione dei destinatari del vangelo stesso (*ad extra* o *ad intra*). Rispetto a coloro che, come H. Conzelmann, immaginavano una apologia indirizzata a Roma, e dunque lettori esterni, ora per gli specialisti del vangelo di Luca come F. Bovon, C.A. Evans, J. Fitzmyer, J. Nolland, i lettori "ideali" di Luca-Atti sono *interni* al suo gruppo (ma, a parere I.H. Marshall, Luca oltre questi potrebbe aver pensato anche ad un *audience* più ampio: «His work [of Luke] was probably intended for members of the church, but it could at the same time be used evangelistically, and its outward form (in the manner of a historical and literary work) strongly suggests that such a wider audience was in view»»; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, 35).

[62] R.J. CASSIDY, *Jesus, Politics and Society: A Study of Luke's Gospel*, Orbis, Maryknoll, NY 1978; nuova edizione di Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, 2015.

[63] Originale è anche l'interpretazione di Cassidy sulla questione del tributo a Cesare: il detto di Gesù «Date a Cesare...» non deve essere letto nel senso di una negazione o di una opposizione alla tassazione per Roma, ma piuttosto nel senso che il regno di Cesare – l'ordine sociale imposto dall'impero romano – era per Gesù parte di un ordine più ampio, quello della creazione; pertanto «the Roman's social patterns were to be evaluated against the standard of the social patterns desired by God, and supported or not on that basis»; cf. CASSIDY, *Jesus, Politics and Society*, 58 (edizione 2015). La stessa tesi si trova anche in R.J. CASSIDY, *Christians and Roman Rule in the New Testament. New Perspectives*, Crossroad Publishing Company, New York 2001, 29.

[64] Cf. CASSIDY, *Jesus, Politics and Society*, 79 (edizione 2015).

[65] G.E. STERLING, *Historiography & Self-definition. Josephos, Luke-Acts & Apologetic Historiography*, Brill, Leiden 1992. Per una valutazione dell'impostazione di Sterling si può vedere: C.K. ROTHSCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography*, WUNT2 175, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 50-53.

Flavio Giuseppe. La storiografia apologetica all'origine avrebbe lo scopo di offrire agli "insiders" una definizione del proprio gruppo, ma poi all'insieme di testi derivanti da questa operazione verrebbe data una forma più accettabile per il mondo greco-romano[66]. La concezione dell'apologetica per Sterling è sociale, e differente rispetto a quella politica di Conzelmann, e per quanto riguarda il lettore ideale di Luca si deve quindi escludere, per Sterling, un lettore pagano come primo destinatario dell'opera lucana (che non sarebbe stato competente e avrebbe dovuto conoscere sia la LXX sia l'AT), che invece è pensata per una comunità mista, sia di etnico-cristiani, sia di giudeo-cristiani.

Ma deve essere dedicato uno spazio anche ad uno studioso che ha lavorato molto sul rapporto tra i vangeli e l'impero romano, Warren Carter, per il quale alcuni episodi dei vangeli rivelerebbero un atteggiamento di resistenza a Roma nella forma di protesta ambigua o "sotto mentite spoglie". Un caso emblematico è quello riguardante l'ingresso di Gesù a Gerusalemme, che se da una parte riguarda la conclusione di un pellegrinaggio pasquale, dall'altra però richiama il futuro intervento di Dio che, secondo la profezia di Zc 14, sarebbe entrato nella città per giudicarla e salvarla dal potere delle nazioni straniere che si erano radunate contro di essa. In questo modo, «Jesus evokes dangerous traditions that the Jerusalem rulers do not emphasize and the Roman rulers probably do not know»[67]. I romani, insomma, non necessariamente sarebbero stati in grado di comprendere le parole e i gesti di Gesù (e questo ci riporta a considerare i lettori di Luca come competenti e interni al gruppo cristiano). Ma Warren Carter spiega che la resistenza di Gesù contro Roma emerge in diversi scritti neotestamentari, e a volte nella forma della *negoziazione*.

A nostro avviso, questa categoria potrebbe essere presente proprio nell'allusione all'episodio delle due spade, che ci accingiamo ad affrontare. La negoziazione qui avviene, secondo noi, nel momento in cui Luca sembra parlare di una lotta contro Roma ma ad un livello *ideale*, o, meglio, "cosmico" perché – come dirà Gesù nell'orto degli Ulivi – quelle spade non possono essere usate e devono essere riposte nel fodero.

---

[66] «Narratives within [the genre of apologetic historiography] relate the story of a particular people by deliberately hellenizing their native traditions»; STERLING, *Historiography & Self-definition*, 374.

[67] W. CARTER, *The Roman Empire and the New Testament. An Essential Guide*, Abingdon Press, Nashville, TN 2006, 129.

Quanto detto finora ci permette di rispondere a tesi come quelle che – anche se non semplicemente a partire dall'opera lucana, ma da tutto l'insieme del NT, e dal punto di vista più storico che esegetico – interpretano Gesù come un ribelle sedizioso, come quella di Fernando Bermejo-Rubio, col suo lungo articolo apparso nel 2014 nel *Journal for the Study of the Historical Jesus*[68]. Entreremo più sotto nella questione dell'esegesi di alcuni testi portati dallo studioso a prova della sua tesi, ma sin da ora possiamo dire che se non si deve svalutare il contesto difficile in cui Gesù è cresciuto e la dura occupazione romana, e se non possiamo negare a priori che Gesù, anche a ragione di quanto andava dicendo sul regno di Dio, potesse essere *visto* da alcuni – e poi effettivamente essere punito con la corrispondente pena, e proprio da un romano, Pilato – come un rivoluzionario[69], il Nuovo Testamento ha un altro obiettivo. Gli studi più recenti riguardanti gli *Empire studies* nel NT sottolineano la contestazione della violenza di Roma da parte di Gesù[70], ma questa è solo una minima parte dell'intero.

### 3.1. **La lettura politica delle "due spade" in Lc 22**

Secondo Fernando Bermejo-Rubio, la triplice ricorrenza del lessema "spada/e" in Luca è una triplice prova tra i trentacinque argomenti[71] che portano lo studioso a vedere un Gesù sedizioso contro l'impero romano: in Lc 22,36, Gesù si accerterebbe che i discepoli siano armati, e anzi li incoraggia a farlo; in Lc 22,38.49 almeno alcuni discepoli, se non tutti, hanno portato con sé delle armi, e tutti e quattro i vangeli, e anche Lc 22,38; 49-50, provano che c'è stata una

---

[68] F. Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistence. A Reassessment of the Arguments*, in *Journal for the Study of the Historical Jesus* 12 (2014) 1-105. La sua tesi è presentata anche in Id., *Jesus as a Seditionist: The Intertwining of Politics and Religion in his Teaching and Deeds*, in Z. Garber, *Teaching the Historical Jesus. Issues and Exegesis*, Routledge, London 2015, 232–243.

[69] Si pensi in particolare al detto di Gesù sui discepoli che avrebbero regnato sulle tribù di Israele, secondo Mt 19,28, allorquando Gesù sta probabilmente dicendo che i Dodici saranno come quei Giudici che, dopo Mosè e Giosuè, ebbero cura delle tribù di Israele e le guidarono. L'attesa di nuovi Giudici è testimoniata dall'Israele orante che, al tempo in cui probabilmente Matteo componeva il suo vangelo, pregava già con le Diciotto benedizioni, delle quali una recita: «Ripristina i nostri Giudici come all'inizio e i nostri consiglieri come un tempo e regna su di noi, tu, tu solo. Benedetto sii tu, Yhwh, che ami il giudizio».

[70] Sulla contestazione della violenza di Roma si veda soprattutto il cap. 3 di R.A. Horsley, *Jesus and the Politics of Roman Palestine*, University of South Carolina Press, Columbia, SC 2014.

[71] Cf. Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, 8-15.

resistenza armata al Getsemani[72], in un contesto, ad avviso di Bermejo-Rubio, alquanto oscuro («What was Jesus doing in the Mount of Olives at night with an entourage of armed men?»[73]). Il dialogo sulle due spade a conclusione della cena, secondo Bermejo-Rubio sarebbe talmente intricato da portare solamente a una conclusione: «the scene is depicted in an unbelievable way, because it can hardly correspond to any real event»[74]. Le anomalie di questo tipo, per lo studioso, sarebbero l'indice del fatto che il vero significato di molti episodi narrati dai vangeli è stato trasformato, o, meglio, distorto, dagli stessi evangelisti o dalla tradizione da cui li hanno ricevuti: i vangeli non sono affidabili sul piano storico, e non solo per una fallacia di memoria, quanto piuttosto per una vera e propria alterazione volontaria[75]. La conclusione a cui giunge Bermejo-Rubio è che il messaggio di Gesù fosse compatibile – almeno nell'ultima fase del suo ministero – con la *violenza*, e prova ne sarebbe proprio l'invito ad armarsi delle spade che Gesù fa ai suoi in Lc 22,36, invito che «cannot be understood in a figurative sense, as "sword" appears alongside concrete things such as purse and garments»[76]. Per spiegare come l'invito a comprare delle spade non debba essere letto in senso figurato, Bermejo-Rubio rimanda ad un volume sullo stato e il Nuovo Testamento, degli anni sessanta, di Oscar Cullmann[77]. Per questo esegeta, tutti gli altri detti di Gesù sulla spada (come quello di Mt 10,34, «sono venuto a portare non la pace, ma la spada») devono essere letti in modo figurato, ma questo, invece, deve essere inteso *alla lettera*. Ciò non fa di Gesù uno zelota, chiarisce Cullmann, ma il detto segnala comunque una tensione che deve aver avuto luogo in qualche momento del ministero di Gesù (il detto sulla spada poteva provenire da un altro contesto, e Luca l'avrebbe opportunamente inserito qui), tensione che caratterizza l'atteggiamento di Gesù nei confronti dello stato romano. Vale la pena riportare il commento di Cullmann nella sua interezza:

> La conclusione della conversazione prova che Gesù non ha abbracciato il movimento degli Zeloti. I discepoli dicono, nel loro zelo, "Ecco due spade!", e Gesù osserva che questi hanno frainteso il suo detto come zelotista, come un attacco ai Romani. Per

---

[72] Cf. Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, 10.
[73] Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, 24.
[74] Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, 25.
[75] Cf. Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, 26.
[76] Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, 38, n. 131.
[77] O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 1956 (1961²).

> questo interrompe bruscamente la conversazione, proprio come quando qualcuno gli attribuisce il titolo di Messia. Per questo dice "Basta", e osserva che ancora una volta è stato frainteso dai suoi discepoli, e le sue parole sono state comprese in senso politico. Che il testo greco debba essere compreso qui in tal senso lo si evince precisamente dalla reazione di Gesù nello stesso vangelo, pochi versetti più avanti, quando i suoi discepoli gli dicono "Dobbiamo colpire con la spada?". Dopo che uno di questi uomini, che certamente è da annoverare tra gli zeloti, ha tirato fuori la spada, Gesù replica, al v. 51: "Fino a questo punto! Non oltre!", esclamazione che è certamente parallela a quella del v. 38. Tutte e due le espressioni possono essere considerate come caratteristiche dell'atteggiamento di Gesù verso gli Zeloti, che ho già definito "tensione". Non tutto nella resistenza degli Zeloti viene condannato, ma c'è un limite che non può essere superato[78].

Riassumendo, Gesù avrebbe detto ai suoi discepoli di armarsi, ma poi si sarebbe reso conto che la sua frase era stata equivocata, e quindi chiede loro di non armarsi. Ma Bermejo-Rubio più avanti nel suo articolo immagina che almeno una parte dei suoi discepoli fossero armati e Gesù avesse almeno un seguito armato, non potendosi permettere un vero e proprio esercito («I think that Jesus had – at least – a small band of supporters [disceples?] armed with swords. This is all the more probable because Jesus' economic situation do not seem to have allowed him to gather an army»)[79]. Diversi dubbi sorgono da queste interpretazioni di Cullmann e Bermejo-Rubio: guardando il testo solo dal punto di vista della logica del racconto, chi è più ingenuo in questo pasticcio che si viene a creare, Gesù che si lascia sfuggire la situazione di mano, o Luca, che non riesce a cancellare del tutto le prove di un Gesù sedizioso?

Forse l'interpretazione storica tiene conto di solo uno degli aspetti del testo, e può rischiare di concentrarsi troppo su essi, ponendo in secondo piano il testo stesso. Come hanno scritto Scot McKnight e Joseph B. Modica, «if all one sees is the Roman Empire while reading the New Testament, then everything becomes empire criticism»[80].

---

[78] Nostra traduzione dall'edizione inglese di O. Cullmann, *The State in the New Testament*, Charles Scribner's Sons, New York 1956, 33-34.

[79] Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistance*, 45, n. 152.

[80] S. McKnight – J.B. Modica, «Conclusion», in *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, IVP Academic, Downers Grove, IL 2013, 211-214; 211.

### 3.2. **La lettura teologica**

Proponiamo dunque un'altra interpretazione, che prende l'avvio dalla ricerca più recente su Luca e il potere imperiale, quella del 2013 di Dean Pinter[81]. Studiando come il vangelo di Luca percepisca l'impero romano ed entri in relazione ad esso, e confrontando l'opera lucana con la storiografia di Flavio Giuseppe, Pinter conclude che per Luca, che pure può essere considerato uno scrittore e un pensatore politico, i due poli di potere non sono rappresentati da Gesù e da Cesare: nel suo vangelo l'immagine dell'Impero emerge attraverso la presentazione di personaggi positivi che appartengono al sistema imperiale (come il centurione di Cafarnao, o Zaccheo), e attraverso quelli ritratti in modo critico (come Erode Antipa o Pilato), ma soprattutto attraverso la citazione esplicita (unico caso tra i vangeli) del nome degli imperatori, Cesare Augusto (Lc 2,1) e Tiberio Cesare (3,1)[82]. A parere di Pinter, attraverso il confronto che Luca compie tra i poteri terreni di Roma e quelli di Dio (che «ha rovesciato i potenti dai loro troni»; 1,52), vuol dire che ogni potere dipende e deriva da quello divino, che guida anche la storia. Lo stesso confronto avviene con i titoli attribuiti a Cristo e all'imperatore: Gesù in questo vangelo è più che altrove chiamato "re" e "Signore" (*Kyrios*), e soprattutto – per il primo appellativo – all'interno dei racconti dell'infanzia (dove è nominato anche Cesare), e nell'episodio dell'ingresso a Gerusalemme (caso unico, rispetto agli altri vangeli). Questa scelta lessicale è senza dubbio una contestazione all'autorità imperiale, ma è a questo punto che Pinter mette a segno un punto importante.

Se l'evangelista avesse voluto attaccare Roma ancora più esplicitamente, ritiene Pinter, avrebbe potuto farlo; e se anche il vangelo non fosse stato scritto per un'audience interno, la sfacciata affermazione che Gesù è Signore e Re smascherano Luca come un autore in codice (*code writer*) di poco valore: «If indeed Luke is free to write as he chooses, then it is surprising that he does not use this freedom to make any direct comments *against* the empire»[83]. L'evangelista, infatti,

---

[81] D. Pinter, *The Gospel of Luke and the Roman Empire*, in McKnight –Modica, *Jesus Is Lord, Caesar Is Not*, 101-115. Nelle ultime due pagine si trova la bibliografia aggiornata, per la lingua inglese, sulle ricerche riguardanti il vangelo di Luca e gli Empire studies.

[82] Cf. Pinter, *The Gospel of Luke and the Roman Empire*, 105, n. 3. Quest'ultimo elemento era, del resto, già stato valutato in modo discordante: come un indizio del giudizio positivo verso Roma (Raymond Brown; Paul Walaskay) o, al contrario, in senso negativo (Allen Brent).

[83] Pinter, *The Gospel of Luke and the Roman Empire*, 109.

rispetto alla storiografia di Flavio Giuseppe, mette in atto un diverso livello di *giochi di potere*, tipi differenti di «power relashionships at work in the life and ministry of Jesus»[84]: Gesù libera anzitutto da *Satana*, è il Signore del Sabato, delle forze demoniache, della morte; è il Signore "di tutti" (At 10,36). In sintesi, il terzo vangelo presenta la Signoria di Gesù come radicalmente diversa da quella di Cesare, e superiore ad essa, e quindi Gesù non instaura anzitutto una lotta contro Roma, ma contro il regno di Satana, perché quello che si deduce dalla lettura dei vangeli è che la loro prima preoccupazione non è l'impero romano, ma la salvezza eterna. Se poi l'Impero può diventare, nelle sue strutture di peccato, anche incarnazione di Satana, allora la lotta può ugualmente essere intesa come contro Satana o la sua personificazione, al modo in cui accadrà per il libro dell'Apocalisse.

Se questa interpretazione teologica è corretta, essa apre la strada non solo a una visione di Gesù come colui che lotta contro *il male* e non contro *Roma* o forse, meglio, contro il male e *quindi* anche contro Roma (quando ne incarna i disvalori), ma permette anche di leggere in modo metaforico le questioni delle spade durante la cena (e non la spada evocata all'arresto di Gesù), e i versetti sulla lotta di Gesù con l'angelo e il suo sudare sangue.

### 3.2.1. *Il vangelo di Luca e le spade*

Le due spade, μάχαιραι δύο (o, meglio, i due grossi coltelli o spade corte[85]) di cui parla Gesù nell'ultima conversazione della cena in Lc 22,38 devono essere interpretate, come suggerisce F. Bovon, in senso *figurato*, come un "modo di dire", e il "Basta!" col quale Gesù replica ai suoi discepoli che fraintendono «interrompe perciò un discorso che sta uscendo dal tracciato»[86], perché ai discepoli «sfuggono molte cose e sono totalmente fuori strada. Dicendo "basta", Gesù taglia corto»[87].

Le *metafore militari* nel Nuovo Testamento sono molto presenti, e verranno utilizzate anche nella letteratura cristiana antica e, secondo quanto si legge in una ricerca sull'impero romano e il cristianesimo, non sono mai state prese alla lettera, almeno nei primi secoli: «These references did not create a militaristic community that acted out the

---

[84] Cf. Pinter, *The Gospel of Luke and the Roman Empire*, 110.
[85] Così il greco μάχαιρα, rispetto a ῥομφαία che Luca usa in 2,35; cf. Bovon, *Luca*, 3, 283, n. 3.
[86] Bovon, *Luca*, 3, 284.
[87] Bovon, *Luca*, 3, 285.

violent images of Revelation: the earliest Christian did not take up the sword when persecuted»[88]. Detto con le parole di un altro studio su Luca e l'impero romano:

> A clash between Rome authority and Christian confession of Jesus as Lord and King may always be a possibility, but it is striking that for much of early Christian history and for the vast majority of Christians in the Roman Empire this collision did not occur. Rather, Christians, as the Jews did before them, found ways of making a distinction between *honoring* and *praying* for the emperor and *worshiping* him beneath their ultimate commitment to their Lord[89].

Sul piano storico, non risulta che i cristiani siano stati perseguitati per la loro resistenza armata o l'opposizione a Roma: «dopo la svolta neroniana del 62 le persecuzioni ci furono e i martiri furono numerosi, ma lo scontro non fu quasi mai a livello politico: né da parte dei Cristiani, che continuarono ad affermare, anche durante le persecuzioni, il loro lealismo verso l'Impero e a proclamarsi buoni cittadini di esso, né da parte dell'Impero, che non avvertì quasi mai nei Cristiani un pericolo per la sua sicurezza [...]»[90]. Ciò non toglie, ovviamente, che alcuni cristiani non possano essere stati considerati come una forza destabilizzante dal punto di vista sociale, e per questa ragione avversati.

Invece, per quanto riguarda la spada che alcuni discepoli devono aver portato con sé (per quale ragione? come arma di difesa o di offesa? Il testo non lo dice, ma in 22,49 si parla piuttosto di un'arma di difesa[91]) nonostante la proibizione del Maestro, Gesù dice che non deve essere usata, perché la lotta col Male e Roma non si risolverà con quel simbolo di violenza. La lotta viene posta da Luca ad un altro

---

[88] G.L. Heath, *The Church Fathers and the Roman Empire*, in S.E. Porter – C.L. Westfall, *Empire in the New Testament*, Pickwick, Eugene, OR, 259-282; 264.

[89] Pinter, *The Gospel of Luke and the Roman Empire*, 114.

[90] Sordi, *I cristiani e l'impero romano. Nuova edizione riveduta e aggiornata*, Jaca Book, Milano 2004, 12-13. Secondo E.W. Stegemann – W. Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, EDB, Bologna 2015, 559, la condanna a morte di Gesù da parte del prefetto romano alimentò il sospetto di intenzioni insurrezionali, mentre «durante il regno di Domiziano sembrano essere stati proprio i cristiani provenienti dal paganesimo ad attirarsi il sospetto di *asebeia*, a causa della loro appartenenza ad una comunità uscita dal giudaismo e anche critica nei riguardi del culto dell'imperatore».

[91] Cf. *supra*, nota 84.

livello, e quella di Gesù sul Monte degli Ulivi suggerisce che una battaglia è *già* stata combattuto dal Cristo, al modo in cui il Gesù di Matteo, che dice a uno di quelli che erano con lui al momento dell'arresto, «Credi che io non possa pregare il Padre mio, che metterebbe al mio fianco più di dodici legioni di angeli?» (Mt 26,53), lascia intendere che oramai non ha più bisogno di eserciti, nemmeno di quelli angelici[92].

Ma una vera e propria lotta cosmica, che vede come protagonisti Gesù e Satana «che sferra il suo attacco, che Luca ricorda più volte (cf. 22,31-32.53)»[93], lascia forse intravvedere anche un confronto con quella potenza che l'Apocalisse e più in generale la tradizione apocalittica, e l'interpretazione rabbinica (citata sopra, in riferimento alla lotta di Giacobbe con l'angelo), vedranno con Roma. Un discorso a parte, invece, deve essere fatto per il *Rotolo della Guerra*. Se nel commento a Nahum[94] vi è una vera e propria identificazione tra i *kittim* e i romani, questa non è affatto certa per il *Rotolo della Guerra* stesso[95]. Anzi, e più significativo per il nostro ragionamento, come

---

[92] Sugli angeli nel vangelo di Matteo si può vedere ora K.A. Bendoraitis, *"Behold, The Angels Came and Served Him". A Compositional Analysis of Angels in Matthew*, Bloombsbury T&T Clark, London – New York 2015. L'autore commenta che questa frase di Gesù «not only evoke traditions of protecting angels, but also traditions that portray angels as divine warriors at God's command. This includes traditions of an apocalyptic holy war [...]» (p. 206). Il Gesù di Matteo rifiuta il confronto armato, ma sa anche che il Padre, se avesse volute, non gli avrebbe negato questa possibilità, perché il Padre non l'ha abbandonato.

[93] Crimella, *Luca*, 327.

[94] Nel commentario a Nahum, *4QPesher Naum*, i *kittim* che devono essere sterminati dalla superficie della terra sono senza dubbio i romani; cf., ad es., S.H. Berrin, *The Pesher Nahum Scroll from Qumran. An Exegetical Study of 4Q169*, Brill, Leiden – Boston 2004, 101-104.

[95] Se è vero che nella letteratura qumranica, e in particolare nel *Rotolo della guerra*, è molto forte «la descrizione della guerra escatologica, considerata imminente, fra Dio, gli angeli e i figli della luce da una parte, Belial, i demoni e i figli delle tenebre dall'altra, raggiunge i più alti livelli di tensione e di esaltazione» (L. Firpo, *Le rivolte giudaiche*, Laterza, Bari 1999, 29), si discute se la rappresentazione dei nemici di Israele o *kittim*, che nel libro del profeta Daniele sono senz'altro i romani, sia valida anche per il *Rotolo della Guerra*. Di questa opinione era ad es. D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period*, I. *Qumran and Apocalypticism*, Eerdmans, Grand Rapids, MI – Cambridge / The Hebrew University Magnes Press – Jerusalem, 2007, in particolare 140-158, e ora anche B. Schultz, *The Naval Battle in the Qumran War Texts*, in K. Davis – K.S. Baek – P.W. Flint – D.M. Peters, *The War Scroll, Violence, War and Peace in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Brill, Leiden 2016, 204-214, che vede nei *kittim* di 4Q285 fr. 4:5-19, sulla scorta di Dan 11,30, i romani. Invece, a parere di G. Ibba, *Le ideologie del Rotolo della Guerra (1QM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze 2005 (p. 91 e *passim*), almeno nel *Rotolo della Guerra*, i *kittim* non sono i romani, «perché in nessuna parte dell'opera ci sono elementi che li possano identificare come tali (non le armi, non le disposizioni belliche, non gli accampamenti, non la "tattica militare" [...]. I *kittim* sono i

sostiene Giovanni Ibba[96], è il fatto che il testo del *Rotolo* parla solo di una guerra in senso metaforico ed escatologico, e qui sia le armi, sia le tattiche militari, non hanno nulla a che fare con reali esigenze. Il riferimento a strutture militari siriane (o romane) emerge in qualche parte, ma non per significare che ci fosse l'intenzione di combatterle. La preoccupazione principale del testo riguarda il ruolo dei sacerdoti nel condurre il vero resto di Israele, i figli della luce, a combattere contro la tenebra, alla quale aderiscono praticamente tutti gli altri abitanti della terra, compresi i "trasgressori del Patto", i giudei ellenizzanti (cf. i libri dei *Maccabei*).

Se però anche la guerra cosmica è metaforica (come le spade vanno lette in senso figurato), allora Luca non avrebbe affatto compiuto una "de-politicizzazione" della storia di Gesù, di cui si sarebbe occupata la tradizione[97], ma avrebbe piuttosto provveduto – e ci poniamo qui sul piano del testo del vangelo – riportando i dialoghi sulle spade e l'invito Gesù a non usarne al suo arresto, alla gestione di un pericoloso *fraintendimento*[98] tra Gesù e i suoi discepoli. Questi, scrive Luca in 22,38, capiscono che devono armarsi («Signore, ecco qui due spade»), ma Gesù disambigua il fraintendimento con il suo duplice "Basta!" (Lc 22,38.51).

---

siriani (cf. 1Mac 1,1; 8,5)». Forse si può dire che se ai *kittim* veniva di volta in volta attribuita l'identità dell'avversario di Israele di turno, e quindi non è da escludere che gli autori degli strati redazionali successivi dei manoscritti del *Rotolo della Guerra* potessero aver in mente *anche* i romani, come lo stesso Ibba ipotizza almeno per alcune parti tardive dello scritto (e per 4Q491; cf. p. 132). In tal caso, la guerra che si deve preparare contro i figli delle tenebre nel *Rotolo della Guerra* potrebbe aver avuto un significato anti-imperiale, ma siamo nell'alveo delle ipotesi.

[96] G. Ibba, *Il "Rotolo della Guerra". Edizione critica*, Silvio Zamorani editore, Torino 1998.

[97] Cf. Bermejo-Rubio, *Jesus and the Anti-Roman Resistence*, 101. La stessa tesi, tra l'altro, si trovava già nel volume del 2012 di D.E. Oakman, *The Political Aims of Jesus*, Fortress, Minneapolis, MN 2012, dove l'autore sostiene che gli scritti neotestamentari hanno operato una riformulazione escatologica e cosmologica del messaggio di Gesù, depoliticizzandolo e creando una religione quietistica e domestica.

[98] Sulla questione del fraintendimento nei vangeli si veda il nostro G. Michelini, *La funzione del fraintendimento sulla questione del lievito in Mt 16, 5-12 // Mc 8,14-21 (Lc 12,1)*, in *Convivium Assisiense* XIV/2 (2012) 7-31. Bovon, *Luca*, 3, 284, n. 1, fa presente che esiste anche l'interpretazione di G. Schwarz, in un articolo del 1979, che crede di risolvere l'enigma del v. 38 pensando ad un originale aramaico (*sēfā'* significa sia *fine* sia *spada*) e Gesù, constatando un malinteso, interrompe la discussione. In questo caso ci troveremmo ancora di fronte ad un fraintendimento che vale soprattutto per un presunto testo aramaico, come anche nel caso del fraintendimento sulla questione del pane e del lievito di Mt 16,5-12, secondo A. Negoiță – C. Daniel, *L'*énigme *du levain. Ad Mc. viii 15; Mt. xvi 6; et Lc. xii 1*, in *Novum Testamentum* 9 (1967) 306-314.

### 3.2.2. *La lotta e il sudore di sangue*

Di una lotta di Gesù contro Satana si parla continuamente nei vangeli, e quella sul Monte degli Ulivi è anche, a nostro avviso, una rappresentazione simbolica di una lotta contro un nemico che nella tradizione giudaica è visto – secondo quanto si è dimostrato sopra – come il nemico di Israele ed è anche la personificazione di Roma. Restano da chiarire alcuni elementi di tale lotta, ma questa impostazione permette di leggere in senso simbolico pure il sudore di sangue di Gesù.

Che si tratti di una vera e propria lotta si evince dal fatto che Gesù suda sangue. Non si deve prestare troppa attenzione all'aspetto fisiologico del fenomeno descritto da Luca, ancorché questo fosse ben noto alle fonti antiche[99], perché questo costringe a fermarsi su una questione secondaria, tanto più che, come si accennava sopra, Luca usa una *similitudine* per dire che il sudore è come (ὡσεὶ) sangue, non sangue vero e proprio. Tale sangue può rievocare anche, qui, secondo F. Bovon, l'angoscia che il *Testamento di Abramo* attribuisce al patriarca quando, non volendo morire, piange quella che sembra una goccia di sangue[100], ma a nostro parere richiama anzitutto l'esito dello scontro fisico e violento con l'avversario: è il segno che chi lotta porta delle conseguenze sulla propria pelle e viene toccato nel profondo e anche fisicamente. Analogamente, non si dovrebbe esagerare nella lettura storica o cronachistica di altri dettagli del racconto della passione di Gesù, come mette in guardia la Pontificia Commissione Biblica a riguardo del *terremoto* di cui si parla nel Primo vangelo[101]. Senza arrivare all'interpretazione di Giuliano l'Apostata, che già osservava che Luca non aveva né fonti né testimoni che comprovassero quanto scrive, perché i discepoli dormivano e Giovanni, l'unico dei dodici presenti, non dice nulla a riguardo, e, quindi, concludeva, l'episodio non è storico, ma senza nemmeno adeguarci alla risposta di Teodoro di Mopsuestia all'obiezione (i di-

---

[99] Cf. SANDNES, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane*, 170.

[100] Cf. BOVON, *Luca*, 3, 310-311, e, per un commento e ulteriore bibliografia, SANDNES, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane*, 170-171.

[101] «L'evangelista [Matteo] non parla di un terremoto la cui forza potrebbe essere misurata secondo i gradi di una determinata scala, ma vuole risvegliare e dirigere l'attenzione dei suoi lettori su Dio, mettendo in rilievo il dato più importante della morte e della risurrezione di Gesù: il loro rapporto con la potenza salvifica di Dio» (PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità nella Sacra Scrittura*, 22 febbraio 2014, 120).

scepoli hanno avuto le informazioni dallo stesso Risorto[102]), si deve proporre un'altra soluzione.

Se tra l'altro i vv. 43-44 fossero opera di Luca, e non un'aggiunta secondaria (come ad es. ritiene J. Fitzmyer[103]), avrebbero lo scopo di accentuare l'idea della lotta contro un vero avversario. Per chiarire di quale lotta si tratti, si deve però ricorrere all'apporto della pragmatica.

## 4. L'apporto della pragmatica per l'interpretazione della pericope

Grazie allo studio di Lc 22,39-46 nel suo co-testo (Lc 22,1-53), si è già chiarito che la lotta di Gesù ha a che fare con una questione più ampia, l'uso delle spade. Mentre il metodo narrativo ad un certo punto si ferma all'analisi del testo, la lettura pragmatica, invece, vuole dare attenzione alla relazione tra questo testo e gli *interpretanti*, a partire soprattutto dal loro contesto storico e sociale. È certo difficile descriverlo in modo preciso, ma questo sembra essere chiaramente, come poi Luca avrà modo di dire nel libro degli Atti, un contesto di persecuzioni e di lotte, *ad intra* e *ad extra*. La comunità di Luca legge il testo a partire da una precomprensione caratterizzata dal suo stare nell'impero romano, e ciò permette di ipotizzare che il Gesù di Luca non venga proposto dall'evangelista ai suoi lettori soltanto come *martire* (interpretazione tra le più frequentate per la passione secondo Luca), ma anche come colui che correttamente imposta per il futuro la lotta che anche i discepoli dovranno intraprendere. È illuminante, a questo proposito, F. Bovon quando afferma che le parole che Gesù e i suoi discepoli si scambiano nell'ultima parte della cena, e che vengono fraintese, «si riferiscono all'avvenire della comunità cristiana dei discepoli, all'ecclesiologia dunque, più che alla sorte imminente del maestro, e quindi alla cristologia»[104].

La narrazione della scena sul Monte degli Ulivi per il lettore competente, dunque, può assolvere ad una funzione pragmatica con lo scopo di invitare i credenti in Gesù a non rispondere con la spada

---

[102] Cf. Sandnes, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane*, 80. Cf. anche Clivaz, *L'ange et la sueur de sang*, 117.

[103] Gli argomenti presentati da Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, 1443-1444, per dire che non sono lucani vengono puntualmente contestati da Hayward, *Interpretations of the Name Israel*, 325-326.

[104] Bovon, *Luca*, 3, 293.

all'impero romano. La funzionalità effettiva del brano, pertanto, non è semplicemente relativa alla sua dimensione spirituale (la lotta per compiere la volontà di Dio, che pure emerge dalle parole di Gesù in Lc 22,42, πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω), quanto piuttosto alla violenza e alla resistenza attiva contro Roma.

Dal punto di vista della pragmatica, nel primo episodio (Lc 22,35-38) preso da noi in considerazione, collocato nella fase finale della cena lucana, ci troviamo di fronte ad un *dialogo*, o meglio, all'ultima parte di un *simposio* – esclusivamente lucano – che riguarda il tema delle spade da prendere o lasciare. La pericope dal punto di vista della sua situazione co-testuale, ha la funzione di *preparare* quello che poi accadrà sul Monte degli Ulivi, ma pragmaticamente è anche la preparazione di un altro atto, che riguarda i discepoli nel mondo. Gesù ha infatti davanti a sé i Dodici, ma «il riferimento è a Lc 10, l'invio dei settantadue, e non a Lc 9, l'invio ai dodici. Anche se qui si rivolge ai dodici, il Gesù di Luca non commette forse un errore, ma dà invece prova di sottigliezza: ciò che attende i predicatori cristiani, pensa Luca, non è tanto la missione in Israele (i dodici, Lc 9), quanto piuttosto l'evangelizzazione del mondo (i settantadue, Lc 10)»[105]. François Bovon paragonava la missione a cui Gesù inviava i settantadue «a manovre militari più che a una guerra e l'equipaggiamento che Gesù autorizzava allora era ridotto al minimo»; da dopo Pasqua, invece, continua l'esegeta, «si comincerà a fare sul serio: i rischi saranno reali e un equipaggiamento appropriato diverrà indispensabile»[106]. Anche se Bovon non lo dice, non si può non immaginare che questa "guerra" coinvolga tutti i poteri che si trovano nel mondo. Gesù nell'Orto degli Ulivi, invitando i suoi a pregare per non entrare in tentazione, compie un passaggio dalla sua agonia a quella – la lotta futura – dei discepoli, dalla sua biografia al paradigma[107].

Quello che accade in quell'orto (e che è narrato in 22,39-46), dal punto di vista *co-testuale*, soprattutto nella sua parte originale lucana (22,43-45a) dal punto di vista della pragmatica del testo a nostro avviso è anzitutto un *commento* in forma *narrativa*, una "replica"[108] a quello che è stato discusso nell'ultima parte del simposio nella stanza

---

[105] Bovon, *Luca*, 3, 282-283.

[106] Bovon, *Luca*, 3, 283.

[107] Cf. Sandnes, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane*, 152.

[108] Per la sequenza "atti preparatori" – "replica" o "commento" ci siamo ispirati alla descrizione co-testuale illustrata da Caffi, *Pragmatica*, 59-70.

al piano superiore, durante la cena. Si tratta poi in termini pragmatici di un atto *direttivo*, secondo la tassonomia di Searle[109], con l'intendimento cioè da parte di chi scrive di indurre il lettore a *fare* qualcosa. Specificando meglio, e usando ancora la classificazione di Searle, avremmo a che fare con *atto linguistico indiretto*, dove infatti, come in questo caso, «il parlante comunica all'ascoltatore più di quello che egli effettivamente non dica, in quanto fa assegnamento sul bagaglio di cognizioni, sia linguistiche sia non linguistiche, da entrambi condiviso e insieme, genericamente, sulle facoltà di ragionare e di trarre interferenze di cui dispone l'ascoltatore»[110]. Ovvio che, anche da questo punto di vista, è indispensabile la definizione del ruolo del contesto, che abbiamo provato a descrivere sopra, e specificare meglio, come faremo sotto, in cosa consista il "non detto". L'agonia di Gesù, pertanto, acquista significato – in forza del co-testo – grazie a quanto è stato discusso prima, e, poiché il tema della spada ritorna proprio subito dopo la lotta, anche grazie a quanto verrà detto nella scena successiva. Ma sul piano pragmatico la lotta di Gesù e il suo sanguinare sangue dicono anche che Gesù esce in qualche modo sconfitto, col corpo insanguinato, e – come si legge nella pericope seguente – *non vuole* (atto direttivo) che altri vengano feriti.

In Lc 22,47-53 ritorna ancora la *narrazione*, che trova conferma in tutti i vangeli, e che descrive quanto accaduto all'arresto di Gesù. Dal punto di vista degli atti linguistici vi è però qui un'ulteriore *ripresa* dei termini già toccati con la questione del fraintendimento sulle due spade, nel simposio, e con la lotta di Gesù.

*Ma contro chi o cosa sta lottando Gesù?* Contro la volontà divina di morire? Contro la morte stessa[111]? Contro se stesso? Karl Olav Sandnes ha mostrato attraverso la storia dell'interpretazione del testo che lo sguardo degli esegeti più antichi è variato di volta in volta; in particolare, la prospettiva biografica riguardante la prova di Gesù è passata in secondo piano rispetto a quella che vedrà presto nel Getsemani un esempio, «a rhetorical example not only of how to li-

---

[109] Cf. C. Bazzanella, *Linguistica e pragmatica del linguaggio. Un'introduzione*, Editori Laterza 2008, 162.

[110] Citato da Bazzanella, *Linguistica e pragmatica del linguaggio*, 164.

[111] La rappresentazione di Gesù coraggioso che muore in modo nobile e composto, senza paura, ha riscosso molto successo, e si trova ad esempio in J.S. Kloppenborg, *Exitus Clari Viri: The Death of Jesus in Luke*, in *Toronto Journal of Theology* 8 (1992) 106-120; 113. Ma si può obiettare che la preghiera di Gesù perché passi il calice (Lc 22,42a) non sembra corrispondere a questo ritratto.

ve but also a proof of adhering to Christian doctrine»[112]. A guardare bene, però, l'evangelista da parte sua ha *già dato* alcuni indizi per interpretare bene l'evento che sta narrando, e lo fa rielaborando il testo recepito da Marco, dipingendo l'orto degli Ulivi come il *luogo dove ritorna Satana*, secondo il piano che era stato espresso in Lc 4,13: «By bringing the devil into the discourse on Gethsemane, the *agôn* motif is strengthened. The enemies confronting Jesus are not merely his own distress and fear, let alone God and his plan; he also had to cope with the devil himself»[113]. Satana però è colui che – come si legge in Lc 4,6 – ha ricevuto il potere sui regni, con una «visione pessimistica del mondo che vi è sottesa sembra essere di Luca»[114], e che ha concesso il suo potere in subappalto ai principi di questo mondo quando questi, «per dirla in termini non mitologici esercitano il proprio potere nel loro interesse e non come un servizio»[115]. La seconda prova di Gesù, che riguardava il potere di Satana su «tutti i regni della terra» (Lc 4,5), ritorna ora ancora una volta con la presenza degli angeli. La lotta, dunque, ha luogo su un "altro" piano, non tanto o solo quello psicologico del Cristo, ma piuttosto su un piano in cui ci sono angeli e demoni. L'angelo, dice Luca, "rafforza" Gesù, ma, con una formula che, si è visto sopra, ricorda l'intervento escatologico di segni distruttivi, viene anche «dal cielo», e dunque potrebbe essere visto come lo stesso Satana, colui che agisce contro la volontà di Dio che Gesù vuol compiere, mentre «the devil is clearly the antagonist vis-a-vis God's will and plans (Mark 8:31-33parr)»[116]. Il lettore, in ogni caso, anche se non riesce a chiarire tutti i dettagli della scena che, come quella della lotta di Giacobbe, è notturna, ambigua e confusa, viene trasferito dal suo tempo e dal suo luogo in un tempo e in uno spazio che sono quelli del simbolo.

Ma perché l'ambiguità sulla figura dell'avversario di Gesù, chiunque esso sia? La distanza tra quanto è *narrato* (l'angelo che interviene e Gesù che lotta) e quanto è *implicato* o significato può essere motivata solo da una condizione: Luca vuole consapevolmente uscire da una esplicita affermazione del conflitto che sta avendo luogo, e violare intenzionalmente il principio di cooperazione, non tanto per

---

[112] SANDNES, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane*, 310.
[113] SANDNES, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane*, 311.
[114] F. BOVON, *Luca*, 1, Paideia, Brescia 2005, 237.
[115] BOVON, *Luca*, 1, 237.
[116] SANDNES, *Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane*, 311.

ingannare il lettore, ma piuttosto per fornire un contributo *meno* informativo rispetto a quanto sarebbe richiesto, «uscendo – come avviene spesso nella conversazione – dal raggio d'azione della massima e del principio di cooperazione (dicendo ad esempio «Non posso dire di più»)[117].

Difficile trovare le ragioni per questo modo di narrare una storia. Possiamo azzardare due possibili soluzioni, tenendo però sempre fermo quanto detto sopra, ovvero il fatto che la vera lotta anche per Luca è a livello cosmico, e non semplicemente contro Roma. La prima ragione potrebbe essere data dal timore che coloro che si affacciano a conoscere la comunità cristiana, o coloro che già vi fanno parte, e sono della seconda o terza generazione, potessero interpretare male gli elementi della storia. Inoltre, se è vero che, come discusso a lungo sopra, la storiografia apologetica di Luca è un fenomeno interno al suo gruppo, è anche possibile che Luca temesse che, circolando fuori dal circolo di cristiani, alcune parti dei suoi scritti venissero male interpretate. Che nella passione del Terzo vangelo Luca scriva *anche* con la preoccupazione di mostrare che Gesù non è un pericoloso rivoluzionario contro Roma, è accettato anche da esegeti che non pensano ad una apologetica lucana[118].

Il lettore deve perciò cooperare per cogliere il significato delle pericopi delle spade e della lotta, e la «teoria del *non-detto*», proposta da Paul Grice[119], può spiegare anche questa situazione. Il lettore competente del Terzo vangelo, dopo aver riconosciuto la distanza tra quanto è detto *letteralmente* e quanto è effettivamente comunicato, è finalmente in grado di riprendere le fila del percorso racconto che Luca ha predisposto per lui, e in particolare di scogliere tre nodi, riguardanti: a) la prolessi sul ritorno di Satana dopo le tentazioni di Lc 4 e l'assenza degli angeli rispetto ai paralleli marciano e matteano; b) Satana che cade dal cielo all'invio dei settantadue (Lc 10); c) l'indicazione riguardante Satana che «entrò in Giuda» (Lc 22,2).

Il lettore può anche immaginare che quel *kairos* opportuno (Lc 4,13) sia tornato non solo con l'ingresso di Satana in Giuda, ma con

---

[117] Cf. Bazzanella, *Linguistica e pragmatica del linguaggio*, 172; 175.

[118] Si veda, ad es., D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*, Michael Glazier, Wilmington, MN 1989, 118, il quale però fa anche notare che Luca non nasconde elementi sfavorevoli a Roma, come la descrizione di un Pilato debole e vacillante e di un Erode corrotto, «dettagli che difficilmente potevano conquistare il favore di Roma».

[119] Bazzanella, *Linguistica e pragmatica del linguaggio*, 177.

Satana stesso che lotta col Cristo. Come Giacobbe si era preparato ad incontrare Esaù attraverso la lotta col suo *alter-ego* angelico, ora Luca diversamente dagli altri vangeli sposta l'attenzione da quella che potrebbe essere considerata semplicemente una questione "relazionale" con Giuda, di incomprensione o gelosia, o relativa al denaro (per la ricompensa che Giuda percepisce, ancor più esplicita in Mt nella forma dei trenta denari), ad un livello molto più elevato: «This gives what in the Third Gospel had earlier appeared to be a struggle among humans and human institutions an even more profound and cosmic dimension»[120]. Ma il Satana che cadeva dal cielo (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; Lc 10,18), e che ora si trova davanti a Gesù (nell'angelo, o in Giuda?), ritornerà certamente ogni volta che altri settantadue saranno inviati.

## Conclusione

Siamo nel campo di quelle inferenze[121] che cercano l'implicito non immediatamente raggiungibile da una lettura superficiale del testo, perché, come scrive Claudia Bianchi, «ciò che comunichiamo implicitamente dipende dalle circostanze in cui usiamo le parole, da ciò che sappiamo sul mondo e da ciò che sappiamo l'uno dell'altro»[122]. Ma crediamo che un lettore di Luca preparato e attento avrebbe avuto la capacità di giungere alle nostre stesse conclusioni sulla base delle premesse che sono state via via lasciate dall'autore nel percorso del racconto: la lotta di Gesù nell'Orto degli Ulivi non è solo una lotta spirituale, e tocca anche aspetti politici e la gestione del potere nell'impero romano. Questi contenuti non sono trasmessi concettualmente, ma narrati in una forma teologica *cosmica*, che caratterizza alcuni scritti giudaici come il *Testamento di Dan*[123] e anche gli scritti

---

[120] J.B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT, Grand Rapids, MI 1997, 754.

[121] Inferenze sono «le informazioni che provengono dall'interpretazione della situazione comunicativa. Le inferenze possono nascere dall'interpretazione della comunicazione, dalle conoscenze pregresse, dal discorso stesso»; C. Andorno, *Che cos'è la pragmatica linguistica*, Carocci, Roma 2005, 91.

[122] C. Bianchi, *Pragmatica cognitiva. I meccanismi della comunicazione*, Editori Laterza, Bari 2009, XIII.

[123] Questo scritto descrive il presente dell'autore come una lotta cosmica tra un regno del male, capeggiato da Satana, e quello del bene. Riportiamo per comodità il riferimento: «[1] E ora temete il Signore, figlioli miei, e guardatevi da Satana e dai suoi spiriti. [2] Avvicinatevi a Dio e all'angelo che intercede per voi, perché è mediatore fra Dio e gli uomini e per la pace di Israele e si ergerà di fronte al regno del nemico. [3] Per questo il nemico cerca di far

cristiani come il libro dell'Apocalisse o gli scritti paolini, ma anche i vangeli[124].

Quegli studiosi come Clivaz, Sandnes e Hayward – che si sono giustamente concentrati solo su un aspetto o su una parte del racconto lucano o l'hanno confrontato con la scena di Giacobbe e l'angelo in Gen 32 – non hanno tenuto presente gli elementi che però noi abbiamo cercato di evidenziare; ottimi esegeti come gli autori dei diversi commenti a Luca, d'altra parte, non hanno potuto (o voluto) considerare questioni che emergono nel dibattito recente sugli *Empire studies*, e che sono tornate in auge con la *Third Quest* su Gesù. Ma almeno un esegeta come Joel B. Green ha notato l'importanza dello spostamento che Luca ha compiuto, trasferendo la lotta da un livello "politico" ad uno cosmico; parlando dell'entrata di Satana in Giuda, afferma che questo dettaglio «gives what in the Third Gospel had earlier appeared to be a struggle among humans and human institutions an even more profound and cosmic dimension»[125]. Questo elemento, che non viene portato alle sue conseguenze, trova però il suo esisto nelle dimensioni cosmiche della lotta che vede coinvolto non solo Gesù, ma un angelo, e Satana stesso, e con lui i regni terreni che egli governa (cf. Lc 4,6).

Non si deve dimenticare che nel NT sono frequenti i giudizi negativi non solo verso le divinità pagane, ma anche i sistemi di potere dell'impero. Se le prime sono divinità demoniache, lo sono anche i secondi, soprattutto quando perseguitano i cristiani: «It was a short step to extend the logic to categorize as demonic any

---

inciampare tutti coloro che invocano il Signore. [4] Egli sa infatti che il giorno in cui Israele si convertirà, il regno del nemico sarà annientato. [5] È infatti lo stesso angelo della pace che dà forza [ἐνισχύσει] a Israele, perché non precipiti nell'ultimo dei mali» (traduzione da P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, UTET, Torino 2006, 739). Sulla figura dell'angelo che intercede nel *Testamento di Dan*, in relazione alla morte di Gesù in Luca, vedi M. PATELLA, *The Death of Jesus. The Diabolical Force and Ministering Angel. Luke 23,44-49*, Cahiers de la Revue Biblique, Gabalda, Paris 1999. Anche tra gli scritti di Qumran si parla di un "dominio di Belial" (1QS 1:17.23; 2,19).

[124] Una sintesi teologica sulla lotta cosmica nei vangeli può essere quella di Michael Patella: «In the Gospels we see Christ engaged in a cosmic battle with Satan. Every cure, healing and exorcism asserts the Lord's reign and dominion over the cosmos he created. Despite the devil's attempts to usurp God's lordship, life and freedom in this world and in the next always triumph over sin, slavery and death. Christ's victory is sealed by his passion, death, and resurrection» (M. PATELLA, *Angels and Demons. A Christian Primer of the Spiritual World*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2012, 54).

[125] J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, NICNT, Grand Rapids, MI 1997, 754.

powers inimical to Christianity. If the demons belong to a "counter-kingdom" ruled by Satan, then it makes sense to associate demons with the imperial powers that resisted the good news, especially since the practices of Greco-Roman religion were so inextricably involved with the state and society. It was therefore a small step to explicitly attribute the persecution of Christians by the state to the influence of demons»[126].

Tra la posizione di chi vede nei *loghia* sulla spada un Gesù violento, e quella di un irenismo gesuano[127], ve ne è una intermedia. Fondata sulle tradizioni rabbiniche – probabilmente più antiche della loro ultima forma redazionale – e da altri testi giudaici che vedevano in Satana l'angelo che protegge l'impero romano, e avendo come riferimento intertestuale la lotta cosmica che si consuma nel libro dell'Apocalisse, questa ipotesi prende atto del fatto che il linguaggio religioso, e quindi anche quello neotestamentario, ha a che fare, inevitabilmente, con la gestione del potere (e viceversa).

La corretta esegesi di un testo, secondo Adriana Destro e Mauro Pesce[128], non può soltanto tener conto della sua struttura letteraria e narrativa e della sua organizzazione retorica (il livello superficiale di un testo), ma deve anche considerare il livello degli aspetti sociali in cui questo nasce (con una analisi storica) e il livello, a loro parere, più profondo, quello degli assunti culturali che sono presenti nel testo in modo *implicito* (e può essere studiato attraverso lo strumento dell'analisi antropologica). Con il presente lavoro abbiamo cercato di tenere presenti tutti e tre i piani: sul piano strutturale la lotta di Gesù nel Getsemani (Lc 22,39-46) si trova in mezzo tra il discorso di Gesù contro una reazione armata (Lc 22,35-38) e il suo arresto (Lc 22,47-53), che non può non riguardare il contesto del cristianesimo

---

[126] L.T. Johnson, *Among the Gentiles. Greco-Roman Religion and Christianity*, Yale University Press, New Haven – London 2009, 8.

[127] Condividiamo la posizione di N.T. Wright, *Foreword to the New Edition*, in M.J. Borg, *Conflict, Holiness, and Politics in the Teaching of Jesus*, Continuum, New York 1998, X: «To make Jesus a teacher of timeless religious truths is to take him out of his context entirely; to say that he expected the world to end and therefore did not bother to engage with current political questions is to misunderstand eschatology; to make Jesus an existentialist philosopher is to commit a highly misleading anachronism. Equally, to make Jesus a one-dimensional revolutionary is to forget that first century Jewish uprisings were motivated not least by zeal for Israel's God and the law. Politics was based on religion; religion was necessarily expressed in terms of national life.

[128] Cf. A. Destro – M. Pesce, *Il racconto e la scrittura. Introduzione alla lettura dei* vangeli, Carocci, Roma 2014, 17-18.

nell'impero romano, e vede coinvolti quegli elementi supernaturali (un angelo e/o Satana), che erano creduti come afferenti Israele e Roma. Dal punto di vista della pragmatica, è proprio la teoria delle inferenze che permette di andare oltre l'esplicito, e passare dalla narrazione a quello che il testo vuole e può comunicare.