Corina Combet-Galland - Élian Cuvillier -
Andreas Dettwiler - Roselyne Dupont-Roc -
Jean-Daniel Kaestli - Daniel Marguerat -
Yann Redalié - Jacques Schlosser -
François Vouga - Jean Zumstein

INTRODUZIONE AL NUOVO TESTAMENTO

Storia - redazione - teologia

A cura di Daniel Marguerat

Edizione italiana a cura di Yann Redalié

Traduzione di Stefano Frache

Claudiana - Torino

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Daniel Marguerat

è professore ordinario di Nuovo Testamento presso la Facoltà di teologia dell'Università di Losanna.

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8‰ della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.

Scheda bibliografica CIP

Introduzione al Nuovo Testamento / a cura di Daniel Marguerat ; traduzione di Stefano Frache

Torino : Claudiana, 2004
592 p. ; 24 cm. - (Strumenti)
ISBN 88-7016-453-5
1. Bibbia. Nuovo Testamento - Introduzioni
225.61 (CDD 21)

I S B N 88-7016-453-5

Titolo originale: *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*
2e édition corrigée et augmentée
© Édition Labor et Fides, 1, rue Beauregard, CH - 1204 Genève, 2000, 2001²

Per la traduzione italiana:
© Claudiana Editrice, 2004
Via Principe Tommaso 1 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
e-mail: info@claudiana.it
sito internet: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

08 07 06 05 04 1 2 3 4 5 6

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampa: Press Grafica s.r.l., Gravellona Toce (Vb)

Sommario dell'opera

Prefazione di DANIEL MARGUERAT 7
Bibliografia 10

Parte prima
La tradizione sinottica e gli Atti degli apostoli 11

1. **Il problema sinottico** di DANIEL MARGUERAT 13
2. **Il Vangelo secondo Marco** di CORINA COMBET-GALLAND 39
3. **Il Vangelo secondo Matteo** di ÉLIAN CUVILLIER 69
4. **Il Vangelo secondo Luca** di DANIEL MARGUERAT 89
5. **Gli Atti degli apostoli** di DANIEL MARGUERAT 113

Parte seconda
La letteratura paolina 139

II.1 Le epistole di Paolo 141

6. **Cronologia paolina** di FRANÇOIS VOUGA 143
7. **Il corpus paolino** di FRANÇOIS VOUGA 153
8. **L'Epistola ai Romani** di FRANÇOIS VOUGA 173
9. **La prima Epistola ai Corinzi** di FRANÇOIS VOUGA 195
10. **La seconda Epistola ai Corinzi** di FRANÇOIS VOUGA 217
11. **L'Epistola ai Galati** di FRANÇOIS VOUGA 231
12. **L'Epistola ai Filippesi** di FRANÇOIS VOUGA 247
13. **La prima Epistola ai Tessalonicesi** di FRANÇOIS VOUGA 263
14. **L'Epistola a Filemone** di FRANÇOIS VOUGA 275

II.2 Le epistole deutero-paoline 283

15. **L'Epistola ai Colossesi** di ANDREAS DETTWILER 285
16. **L'Epistola agli Efesini** di ANDREAS DETTWILER 299
17. **La seconda Epistola ai Tessalonicesi** di ANDREAS DETTWILER 315

II.3 Le epistole pastorali 327

18. **Le epistole pastorali (I e II Timoteo; Tito)** di YANN REDALIÉ 329

II.4 Ebrei 349

19. **L'Epistola agli Ebrei** di FRANÇOIS VOUGA 351

Parte terza
La tradizione giovannea 365

20. **Il Vangelo secondo Giovanni** di JEAN ZUMSTEIN 367
21. **Le epistole giovannee** di JEAN ZUMSTEIN 395
22. **L'Apocalisse di Giovanni** di ÉLIAN CUVILLIER 413

Parte quarta
Le epistole cattoliche 431

23. **L'Epistola di Giacomo** di FRANÇOIS VOUGA 433
24. **La prima Epistola di Pietro** di JACQUES SCHLOSSER 447
25. **La seconda Epistola di Pietro** di JACQUES SCHLOSSER 461
26. **L'Epistola di Giuda** di JACQUES SCHLOSSER 471

Parte quinta
Il canone e il testo del Nuovo Testamento 479

27. **Storia del canone del Nuovo Testamento** di JEAN-DANIEL KAESTLI 481
28. **Il testo del Nuovo Testamento e la sua storia** di ROSELYNE DUPONT-ROC 509

Glossario 533
Indice dei nomi 547
Indice degli autori 551
Indice dei luoghi 559
Indice dei testi citati 563
Indice degli argomenti 575

1

Il problema sinottico

Daniel Marguerat

I primi tre vangeli sono detti «sinottici» (il termine è stato introdotto da J.J. Griesbach, 1776) perché la loro grande affinità permette di «vederli insieme» (σύν ὄψις); si chiama così *sinossi* il manuale che, disponendo il testo di Mt., Mc. e Lc. in colonne giustapposte, permette la visione simultanea e il confronto delle loro formulazioni.

Il problema sinottico è il seguente: che relazione intercorre tra questi tre scritti? La critica delle fonti intende questa domanda dal punto di vista genealogico: la relazione fra i tre sinottici è analizzata in base alla dipendenza che mostrano l'uno verso l'altro; la ricerca mira dunque a identificare quale vangelo abbia priorità letteraria rispetto agli altri.

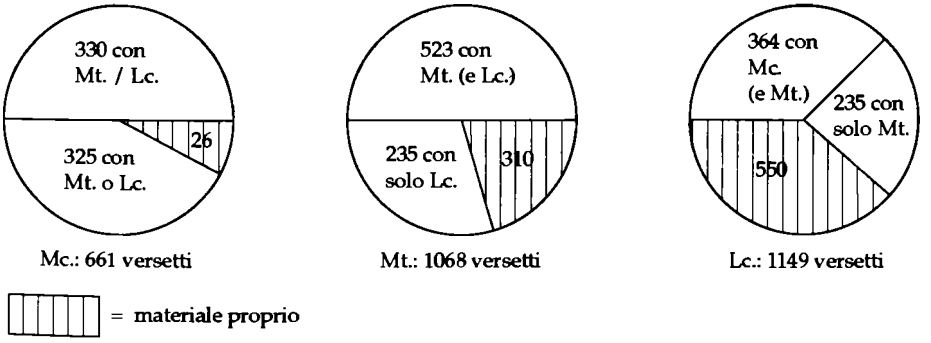
1.1 Il fatto sinottico. Stato del problema

Le narrazioni di Mt., Mc. e Lc. presentano due caratteristiche che li distinguono dal quarto vangelo. Da un lato, la forma della composizione narrativa è analoga: consiste in una successione di piccole unità letterarie (*loghia*, parabole, miracoli, controversie) collegate più o meno saldamente l'una all'altra. D'altronde, un numero apprezzabile di queste unità letterarie si ritrova nei tre vangeli, o almeno in due. Il quarto vangelo, dal canto suo, organizza la narrazione in ampie sequenze narrative, il cui testo ricalca molto poco quello dei vangeli sinottici.

La preistoria delle piccole unità letterarie, prima della loro integrazione nel testo dei vangeli, è stata illuminata dalla *critica delle forme* (*Formgeschichte*): parabole, racconti di miracoli, controversie, *loghia* hanno ricevuto la loro impronta formale durante la fase di trasmissione orale. Infatti la tradizione di Gesù non è stata conservata e trasmessa dai primi cristiani con interesse documentale; lo è stata in vista di rispondere ai bisogni d'insegnamento, di proclamazione missionaria, di celebrazione liturgica, o di codificazione etica delle prime comunità cristiane. È per questo che si è fissata, già oralmente, in forme letterarie dettate dal contesto della vita comunitaria (*Sitz im Leben*) nel quale si inseriva: catechesi, culto, dispute con la Sinagoga e così via[1]. Il loro inserimento nei vangeli sinottici non ha privato tali unità letterarie delle loro caratteristiche formali: il confronto tra un vangelo e l'altro è perciò molto facilitato.

1.1.1 Intersezioni narrative multiple

Un'osservazione statistica rivela che Mt., Mc. e Lc. presentano ciascuno, seppure in proporzioni estremamente variabili, due *tipologie di materiale narrativo*: i materiali comuni a uno o due degli altri vangeli, e quelli che appartengono esclusivamente a uno. La ripartizione può essere quantificata, tuttavia bisogna comprendere che queste cifre non hanno che un valore globale, in quanto l'attribuzione di un versetto o di una parte di esso talvolta va presa con cautela.



[1] Le opere di riferimento della *critica delle forme* (*Formgeschichte*) sono: Rudolf BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique* (orig. ted. 1921, 1931²), Parigi, Seuil, 1973; Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga, Mohr, 1919, 1971⁶; Karl Ludwig SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlino, Trowitzsch, 1919; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ristampa 1969. Per una presentazione della critica formista, vedi: Gerhard LOHFINK, *Enfin je comprends la Bible* (Essais bibliques 14), Ginevra, Labor et Fides, 1987 (trad. it. *Ora capisco la Bibbia: studio sulle forme letterarie della Bibbia*, Bologna, EDB, 1977); Graham STANTON *Parole d'Évangile?*, Parigi/Montreal, Cerf/Novalis, 1997, pp. 69-83, 1987 (trad. it. *La verità del Vangelo*, Cinisello B., San Paolo, 1998).

Ci si accorge che Mc. e Lc. presentano tratti opposti: Mc. contiene solo una modesta quantità di materiale proprio (26 versetti su un totale di 661), mentre la parte specifica di Lc. raggiunge quasi la metà del testo (550 versetti su 1149); la ripartizione in proporzioni equilibrate di Mt. lo pone tra questi due vangeli. D'altra parte, si ritrova l'80% del materiale di Mc. in Mt. e il 55% in Lc. Il testo comune a Mt., Mc. e Lc. (tradizione triplice) copre 330 versetti, mentre il testo di tradizione duplice (Mt.-Lc.) ne copre circa 235. Le intersezioni narrative tra i sinottici sono dunque nel contempo ampie e molteplici.

1.1.2 Somiglianze e divergenze

Se si paragonano i testi dei tre vangeli con l'aiuto di una sinossi, si constata che i loro rapporti reciproci sono caratterizzati allo stesso tempo da somiglianze sorprendenti e da irricusabili divergenze. Somiglianze e divergenze caratterizzano tanto la struttura e il contenuto della narrazione, quanto la successione delle pericopi (unità letterarie) o la formulazione del testo.

Struttura e contenuto

Somiglianze	*Divergenze*
• Stessa struttura fondamentale del vangelo: Giovanni il Battista / battesimo che segna l'inizio dell'attività pubblica di Gesù / miracoli e sermone in Galilea / viaggio a Gerusalemme / Passione e risurrezione.	• Narrazioni dell'infanzia (Mt. 1 - 2; Lc. 1 - 2) non concordi, assenti in Mc.
• Durata del ministero di Gesù: circa un anno (Giov.: tre anni).	• Genealogia di Gesù discorde (Mt. 1: tre serie di 14 nomi da Abraamo a Gesù; Lc. 3: 77 nomi da Abraamo a Giuseppe).
• Alternanza di unità letterarie varie, leggermente localizzate.	• Il Sermone sul monte (Mt. 5 - 7) ha un breve parallelo in Lc. 6,20-49, ma quasi nessun materiale comune con Mc. • Numerose parabole si trovano solo in Lc. (il samaritano, il figlio perduto, il fariseo e l'esattore delle imposte, il ricco e Lazzaro ecc.). • Le apparizioni del Risorto sono assenti in Mc. 16,1-8; hanno luogo in Galilea secondo Mt. (28,16-20), a Gerusalemme secondo Luca (24,13-53).

Successione delle pericopi

Somiglianze

Esempi di sequenze identiche di molte pericopi:

- Mc. 2,1-22 // Mt. 9,1-17 // Lc. 5,17-39: guarigione di un paralitico, di un esattore d'imposte, pasto presso i pescatori, controversia sul digiuno.
- Mc. 12,13-37a // Mt. 22,15-46 // Lc. 20,20-44: quattro narrazioni di controversie.
- Mt. 7,15-27 // Lc. 6,43-49: *loghia* sull'albero e i suoi frutti, parabola delle due case.
- Mc. 8,27 - 9,8 // Mt. 16,13-17,8 // Lc. 9,18 - 36: confessione di Pietro, annuncio della Passione, trasfigurazione.

Divergenze

Esempi di divergenze nel concatenamento delle pericopi:

- Mc. 6,1-6 (// Mt. 13,53-58) racconta il sermone e il rifiuto di Gesù a Nazareth; Lc. colloca un sermone simile all'inizio del suo vangelo (Lc. 4,16-30)
- Mc. 1,16-20 (//Mt. 4,18-22) racconta la chiamata dei primi discepoli; Lc. situa la chiamata di Pietro dopo la pesca miracolosa (Lc. 5,1-11).
- Mc. evoca innanzitutto i successi popolari di Gesù e i suoi miracoli, dopo l'istituzione dei Dodici (Mc. 3,7-12.13-19); Lc. procede in modo contrario (Lc. 6,12-16.17-19).

Formulazione

Numerosi casi d'identità verbale nei tre vangeli. Esempi:

- Mc. 2,9 // Mt. 9,5 // Lc. 5,23.
- Mc. 15,43 // Mt. 27,58 // Lc. 23,52.
- Mc. 8,35 // Mt. 16,25 // Lc. 9,24.

L'identità caratterizza anche alcune citazioni dell'Antico Testamento divergenti dalla versione greca della LXX:

- Mc. 1,3 // Mt. 3,2 // Lc. 3,4.

Nei tre sinottici si ritrovano anche termini insoliti o rari in greco:

- Pezzo di stoffa (ἐπίβλημα: Mc. 2,21 e //).
- Spiga (σπόρμος: Mc. 2,23 e //)
- Briciola (ψιχίον: Mc. 7,28 e //)
- Pesciolino (ιχθύδιον: Mc. 8,7 e //).

Divergenze notevoli, anche nel caso di tradizioni parallele. Esempi:

- Mt. 22,1-14 (banchetto per le nozze sontuose) e Lc. 14,15-24 (un grande pasto).
- Nell'incontro con l'uomo ricco paragonare Mc. 10,18 e Mt. 19,17.
- Nella narrazione della Passione, le versioni delle ultime parole di Gesù non concordano: confrontare Mc. 15,34 (// Mt. 27,46) e Lc. 23,34. 43,46 (altre tre parole).

Il numero di somiglianze è troppo importante per poter essere attribuito al caso. Se questi contatti non sono fortuiti, l'ipotesi più verosimile è che essi denotino una dipendenza letteraria tra gli scritti. Ma quale(i) dipendenza(e) e in che senso? Formulata in questi termini, la domanda è recente nella storia della lettura dei vangeli. Finché gli evangelisti sono stati considerati come testimoni oculari, le differenze nelle loro presentazioni si spiegavano con la varietà dei ricordi. Unica eccezione fra i dottori della chiesa: Agostino, che nel 400, nel *De consensu evangelistarum*, volle rispondere ai rimproveri mossi alle contraddizioni tra i vangeli; la sua tesi era che i vangeli fossero comparsi nell'ordine canonico, Mt. per primo, Mc. come abbreviazione di Mt. (I,2), e Lc. per mettere in evidenza la dimensione sacerdotale di Cristo (I,3). La sua teoria esercitò un'enorme influenza nel corso della storia della chiesa.

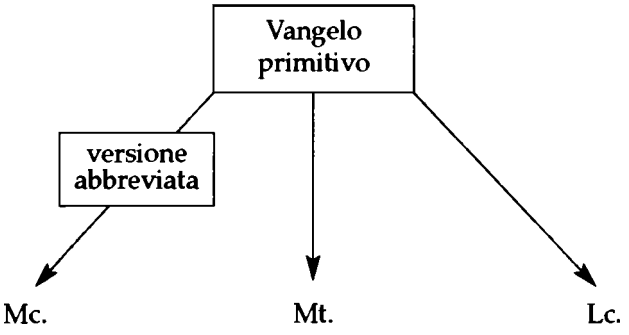
È a partire dalla fine del XVIII secolo che la ricerca – spronata dalla ricerca del Gesù storico – impostò la domanda della dipendenza tra i sinottici non più sul piano dogmatico, bensì su quello letterario e storico. A tutt'oggi, le teorie esplicative si dividono in due categorie: la derivazione da un modello comune o l'identificazione di una genealogia tra i sinottici.

1.2 La derivazione da un modello comune

Le ipotesi formulate possono essere raggruppate in tre modelli. Anche se ne indichiamo solo gli iniziatori, queste teorie sono state poi proposte in molteplici varianti.

1.2.1 Ipotesi del vangelo primitivo

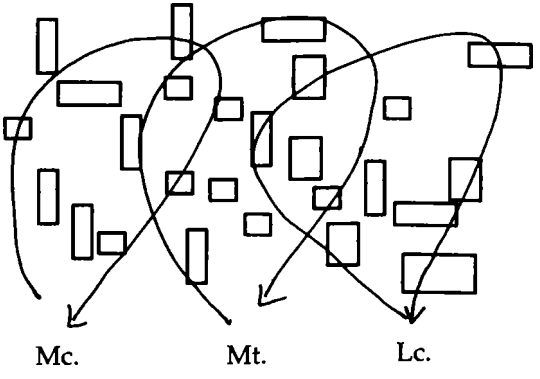
Secondo questa ipotesi i tre sinottici sarebbero opere indipendenti, derivate da un vangelo primitivo oggi perduto, redatto in ebraico o in aramaico. G.E. Lessing (1729-84), che propose per primo questo modello esplicativo, pensava al *Vangelo degli ebrei* o al *Vangelo dei nazareni* menzionati dai Padri della Chiesa; questo protovangelo, redatto dagli apostoli, avrebbe contenuto la narrazione esauriente della vita di Gesù dalla sua nascita alla risurrezione. A titolo complementare, a volte si postula che Marco disponesse di una versione abbreviata del vangelo primitivo.



Quest'ipotesi spiega in maniera eccellente le identità verbali tra i sinottici, a condizione tuttavia che abbiano avuto a disposizione la medesima versione greca del vangelo primitivo. Tuttavia, il modello non è soddisfacente nel rendere conto delle forti differenze che abbiamo riscontrato (pensiamo per esempio ai racconti dell'infanzia o alle ultime parole di Gesù). Inoltre, l'assenza di molti elementi della narrazione in Mc. e la presenza notevole di materiale proprio, rispettivamente a Mt. e a Lc., rimangono senza spiegazione.

1.2.2 L'ipotesi dei frammenti (o diegesi)

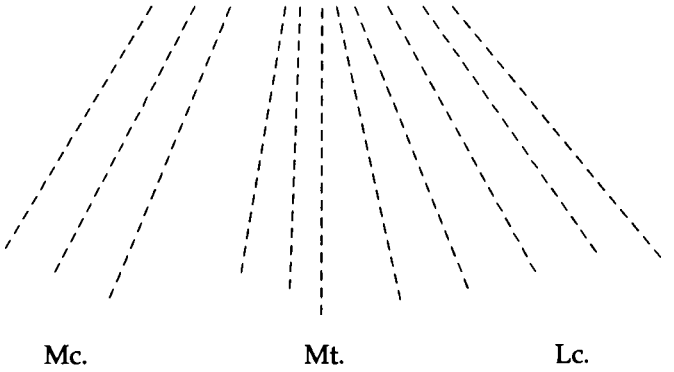
F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), l'ideatore di questa teoria, poneva la redazione dei vangeli al termine di un processo di raccolta di piccole narrazioni indipendenti le une dalle altre. Subito dopo la morte di Gesù, frasi e racconti sulle sue azioni sarebbero stati registrati in brevi note che Schleiermacher, riprendendo il termine del prologo del Vangelo di Luca, chiama «diegesi» («Poiché molti hanno intrapreso a ordinare una narrazione [διήγησις] dei fatti che hanno avuto compimento in mezzo a noi...»; Lc. 1,1). Ogni evangelista avrebbe operato la sua particolare selezione nella profusione di notizie.



Questa ipotesi vede giusto quando postula una frammentazione della tradizione alle origini; l'identificazione da parte della *Formgeschichte* del materiale diversificato di cui si è fatto uso per la redazione dei vangeli ha confermato questa intuizione. Se l'identità della formulazione è spiegabile in questo quadro, la successione identica di pericopi e soprattutto i paralleli strutturali non ne ricevono in cambio alcuna spiegazione. Il difetto di questo modello esplicativo è opposto a quello precedente: rende conto delle divergenze ma non delle convergenze.

1.2.3 Ipotesi della tradizione orale

Dietro la struttura dei vangeli, non si discernono dei testi già fissati, bensì un flusso di tradizione orale risalente agli apostoli. «Una legge deve essere messa per iscritto; una Buona Novella la si proclama» (J.G. Herder, 1744-1803). Le concordanze tra vangeli sono dovute all'opera di normalizzazione apostolica della tradizione orale, mentre le divergenze rispecchierebbero la piega impressa da ciascun evangelista in funzione della sua cerchia di lettori (J.C.L. Gieseler, 1792-1854). B. Reicke (1986) fa risalire la comune tradizione alla chiesa delle origini a Gerusalemme, da dove Marco l'avrebbe ricevuta e tradotta in greco[2].



Il duplice merito di tale teoria consiste nella valorizzazione della trasmissione orale nella preistoria dei vangeli, oltre alla creatività letteraria e teologica che essa riconosce all'opera quando la tradizione viene messa per iscritto. Tuttavia, al di là delle somiglianze di genere, le analogie strutturali tra un vangelo e l'altro superano la capacità di immagazzinamento della memoria; e d'altro canto è forse possibile che le forti differenze possano essere attribuite alla sola libertà interpretativa degli evangelisti?

[2] Bo REICKE, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Filadelfia, Fortress Press, 1986.

1.2.4 Conclusione

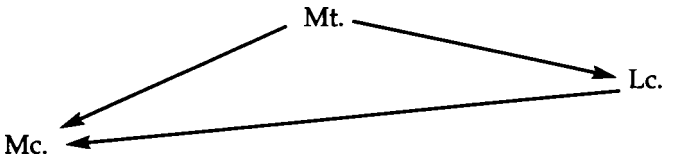
I tre modelli presentati ci permettono sia di comprendere le convergenze tra i sinottici, sia di spiegare le loro divergenze, ma non riescono a rendere conto nello stesso tempo delle somiglianze e delle differenze. Per chiarire questo duplice fenomeno, bisogna far intervenire nel modello esplicativo un altro parametro: le mediazioni letterarie da un vangelo all'altro. La ricostruzione della formazione dei vangeli si sposta dunque da un modello di derivazione diretta a un modello genealogico.

1.3 La genealogia dei tre sinottici

Due modelli genealogici, ciascuno arricchito di numerose varianti, si propongono di risolvere il problema sinottico: il modello della dipendenza (detto anche modello dei due vangeli) e il modello delle due fonti.

1.3.1 Il modello della dipendenza

A differenza delle ipotesi di derivazione precedentemente citate, questo modello esplicativo ipotizza un rapporto di dipendenza fra i tre sinottici, escludendo invece qualsiasi ingerenza da parte di un'altra fonte. J.J. Griesbach (1745-1812), l'inventore del termine «sinottico», ha elaborato un'ipotesi ispirata direttamente da Agostino postulando la successione: Mt.-Lc.-Mc.; Mc., quasi interamente contenuto in Mt. e Lc., sarebbe il risultato di una volontà di sintetizzare i vangeli più antichi.



K. Lachmann (1793-1851) adotta lo stesso sistema triangolare, modificandone però i vertici: difende la priorità marciana; Mt. e Lc. verrebbero in seguito. W.R. Farmer (1964) ha ripreso l'ipotesi di Griesbach ri-

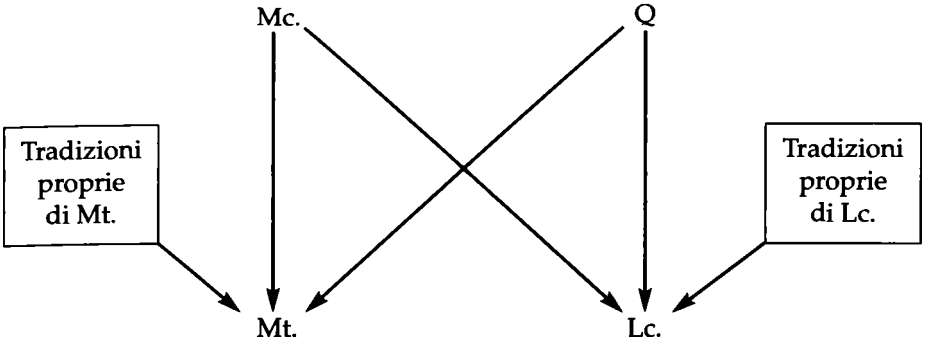
battezzandola «ipotesi dei due vangeli»[3]. Si afferma la superiorità di Mt.; la redazione di Lc., ispirandosi a Mt., è venuta in seguito. Mc., ultimo dei sinottici, è stato redatto a Roma, da qualcuno che voleva eliminare le contraddizioni presenti tra Mt. e Lc., oltre a eliminare elementi ebraici dalla tradizione evangelica (influenza paolina su Mc.); non sarebbe in concorrenza con gli altri due vangeli, bensì li completerebbe con lo spirito dei discorsi missionari di Pietro negli Atti degli apostoli, in cui i *loghia* di Gesù non hanno alcun ruolo (vedi At. 2 - 4; 10,34-43).

Incontestabilmente tale modello genealogico si presta a giustificare le accordi *verbatim* tra i sinottici, in particolar modo per i *loghia* della tradizione duplice, avendoli ripresi Lc. da Mt. Altri punti restano però oscuri: secondo quale logica Lc. avrebbe riscritto *verbatim* alcuni *loghia* di Mt. (Lc. 11,9-12 // Mt. 7,7-11) e totalmente riscritto certi altri (Lc. 11,2-4 // Mt. 6,9-13)? Perché Lc. avrebbe smontato le sequenze tematiche che costituiscono il grande discorso matteano (Mt. 5 - 7; 10; 13; 18; 23; 24 - 25)? Queste domande sono ancor più pungenti per quel che riguarda la redazione di Mc.: rinunciare a una parte così importante di Mt. e di Lc. per realizzare una sintesi è un'operazione che può essere concepita da uno spirito moderno, ma chi avrebbe avuto, nel I secolo, l'autorità sufficiente per sacrificare la tradizione di Gesù e mantenerne solo un breve riassunto (un'*epitome*)? D'altra parte, come vedremo, l'evoluzione del linguaggio tra Mc. e Mt./Lc. propende piuttosto in favore della priorità marciana.

1.3.2 Il modello delle due fonti

Questo modello esplicativo, derivato dal precedente e sviluppato verso la fine del XIX secolo (C.H. Weisse, 1838; H.J. Holtzmann, 1863; P. Wernle, 1899), raccoglie attualmente l'approvazione di un gran numero di ricercatori. Mette all'opera tre principi: a) Mc. è il vangelo più antico; b) una fonte denominata «Q» è all'origine della duplice tradizione Mt.-Lc.; c) Mt. e Lc. hanno beneficiato ciascuno di tradizioni peculiari.

[3] William R. FARMER, *The Synoptic Problem. A Critical Analysis*, New York, Macmillan, 1964. Sulla posizione di Farmer e della sua scuola, vedi: David L. DUNGAN, a cura di, *The Interrelations of the Gospels*, Lovanio, Leuven University Press, 1990, pp. 125-230, e Allan J. MCNICOL, David L. DUNGAN, David B. PEABODY, a cura di, *Beyond the Q Impasse. Luke's Use of Matthew*, Valley Forge, Trinity Press, 1996.



1.3.2.1 La triplice tradizione viene spiegata in funzione della priorità marciana

Quali argomenti fanno propendere per questa ipotesi?

La struttura. La struttura di Mc. e di Lc. mostra come questi due vangeli riprendano e adattino lo scenario biografico adottato da Mc. In compenso, divergono l'uno dall'altro non appena si allontanano dalla narrazione marciana. Il principio e la fine della narrazione sono significativi a tal proposito: Mt. e Lc. divergono considerevolmente nei loro vangeli dell'infanzia (Mt. 1-2; Lc. 1-2), ma si ricongiungono quando trattano dell'attività del Battista (Mc. 1,2 ss.). I cicli pasquali concordano per quel che riguarda la scoperta del sepolcro vuoto (Mc. 16,1-8 // Mt. 28,1-8 // Lc. 24,1-9), ma immediatamente dopo si allontanano, poiché Mc. non offre più alcun supporto comune.

La successione delle pericopi. Mt. e Lc. abbandonano spesso l'ordine di Mc., ma non presentano mai una sequenza comune indipendentemente da questo.

Esempi:	Mt.	Mc.	Lc.
	9,1-17	2,1-22	5,17-39
	9,18 - 11,30		
	12,1-14	2,23 - 3,6	6,1-19
			6,20-49

Mt. abbandona l'ordine di Mc. una prima volta, mentre Lc. lo segue. In seguito accadrà il contrario. Conclusione: in un modo o nell'altro, Mc. rimane il filo conduttore.

Il materiale. Gran parte del materiale di Mc. si ritrova in Mt. (523 versetti sui 661 di Mc.). Al contrario, si ritrovano solo 364 versetti di Mc. in Lc. Come spiegare questa differenza? Da un lato, Lc. ha preferito tradizioni parallele (per esempio, la predicazione a Nazareth: Lc. 4,16-30 e Mc. 6,1-6) per tutta una serie di pericopi marciane. Dall'altro, Lc. ha largamente attinto da una tradizione non-marciana (la sequenza Mc. 6,5 - 8,26 gli manca totalmente).

Si rileva però che una piccola parte della narrazione marciana (26 versetti) non si ritrova né in Mt. né in Lc.: la sua integrazione si è scontrata con la teologia dei due evangelisti (2,27; 4,26-29; 7,33-36; 12,33 ss.), oppure con la loro cristologia (3,20 s.; 15,44), o ancora con motivazioni di convenienza redazionale (1,1; 7,3 s.; 8,22-26; 9,48 s.; 14,51 s.).

Lingua e stile. Mc. presenta uno stile semplice, spesso paratassico (καί-καί); preferisce utilizzare il presente storico, caratteristico di una lingua popolare, e abbonda di semitismi. Le correzioni di natura stilistica e linguistica presenti in Mt. e Lc. sono sempre volte ad apportare miglioramenti: vengono evitati i semitismi più grossolani; Lc. abbandona quasi totalmente il presente storico, mentre Mt. fa spesso ricorso all'aoristo; la paratassi («e... e...»; «poi... poi...») lascia il posto a una sintassi più complessa. Inoltre, viene riveduto il vocabolario popolare di Marco: il κράβαττος (lettuccio) di Mc. 2,11 lascia il posto alla κλίνη (barella) di Mt. 9,6 e al κλινίδιον (piccola barella) di Lc. 5,24[4].

Commento del testo. Il testo di Mc. si ritrova raramente abbreviato in Mt. e Lc. (esempi di abbreviazioni: la recensione matteana dei racconti dei miracoli), ma frequentemente glossati. Tali commenti hanno funzione esplicativa come nel caso della confessione di Pietro a Cesarea:

Mc. 8,29	«Tu sei il Cristo»	σὺ εἶ ὁ Χριστός.
Mt. 16,16	«Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente»	σὺ εἶ ὁ Χριστός <u>ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος</u>.
Lc. 9,20	«il Cristo di Dio»	τὸν Χριστὸν <u>τοῦ θεοῦ</u>.

Possono avere la valenza di correzione teologica, come nel caso della confessione del centurione (correzione teologica in Mt., storicizzante in Lc.):

Mc. 15,39	«Veramente quest'uomo era figlio di Dio»	Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν
Mt. 27,54	«Veramente, costui era Figlio di Dio»	Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν <u>οὗτος</u>
Lc. 23,47	«Veramente, quest'uomo era giusto»	Ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος <u>δίκαιος</u> ἦν.

[4] Per maggiori dettagli sulla ripresa del testo di Mc. in Mt. e Lc., vedi pp. 77-80 e pp. 96-97.

L'insieme di queste osservazioni – in particolare quelle riguardanti la struttura e la successione delle pericopi – fa propendere in favore dell'anteriorità del testo marciano.

1.3.2.2 La duplice tradizione ha avuto origine da una seconda fonte, una fonte di loghia *detta «Q», a cui Matteo e Luca hanno attinto separatamente*

Mt. e Lc. hanno in comune molto materiale, ammontante a circa 235 versetti (circa 4000 parole), totalmente assenti in Mc.; si tratta essenzialmente di parole di Gesù, con alcuni testi narrativi (la tentazione di Gesù, la guarigione del figlio del centurione di Cafarnao). Conosciamo questa fonte, oggi totalmente perduta, esclusivamente grazie al fatto che è stata inclusa nei due vangeli; in origine fu chiamata Q, dalla prima lettera del tedesco «*Quelle*» (fonte), per indicarne la natura mal conosciuta (J. Weiss, 1890).

La combinazione del testo di Mc. con quello della *fonte dei loghia* (Q) può essere portata ad esempio della pericope sul Battista (Mt. 3,1-12; Lc. 3,1-18). Mt. (3,1-6) e Lc. (3,1-6) cominciano seguendo il testo di Mc.; Lc. lo modifica migliorandolo semplicemente e ampliando la citazione di Is. 40. Nel citare la predicazione di Giovanni il Battista, Mt. (3,7-10) e Lc. (3,7-10) si allontanano dalla narrazione marciana pur presentando un testo quasi identico; questo proviene dalla fonte Q. Mt. 3,11 e Lc. 3,16 continuano citando il Battista, seguendo un testo presentato anche da Mc. 1,7s. La fine della sua predicazione (Mt. 3,12 // Lc. 3,17) si allontana nuovamente da Mc., che non ha uguali; invece Mt. e Lc. offrono un'analoga formulazione basata su Q. L'intreccio delle due fonti documentali è confermato dal fatto che Lc., anziché operare per giustapposizione come Mt., ha fornito la seconda sequenza di una introduzione (3,15 s.) e di una conclusione (3,18).

La *fonte dei loghia* deve essere pervenuta ai due evangelisti *in forma scritta* e *in greco*. Le identità verbali attestate da entrambe le parti non si spiegherebbero in altro modo. Si osserva in Matteo una tendenza a conservare la sua formulazione, mentre Luca ha la tendenza a ellenizzare la lingua. L'ipotesi di una forma scritta si basa sul fatto che le tradizioni attinte alla fonte mostrano di seguire all'incirca lo stesso ordine nei due vangeli, come mostra la seguente tabella:

La fonte dei loghia (Q): una possibile ricostruzione

Luca		*Matteo*
3,7-9.16 s.	Predicazione di Giovanni il Battista	3,7-12
4,2-13	Tentazione di Gesù	4,2-11
6,20-49	Un grande discorso di Gesù, che si apre con le beatitudini e si conclude con la parabola delle due case, riportato in Lc. 6,20-49 e ampliato da Mt. nel Sermone sul monte (Mt. 5 - 7)	5 - 7
7,1-10	Il centurione di Cafarnao	8,5-13
7,18-35	Sentenze sul Battista	11,2-19
9,57-60	Seguire Gesù	8,19-22
10,1-12	Discorso sulla missione dei discepoli	9,37 s.; 10,7-16
10,13-15.21 s.	Maledizioni e grido di giubilo	11,21-27
11,2-4.9-13	La preghiera	6,9-13; 7,7-11
11,14-23	Belzebù	12,22-30
11,24-26	Ritorno dello spirito immondo	12,43-45
11,16.29-35	Richiesta di segni	12,38-42; 5,15; 6,22 s.
11,39-52	Contro i farisei	23,4.13.23-25.29-36
12,1-12	Riconoscere il Figlio dell'uomo	10,26-33; 12,32; 10,19
12,22-59	Le preoccupazioni	6,25-33
13,18-30; 14,5	Parabole e sentenze	13,31-33; 7,13 s.; 25,10-12; 7,22 s.; 8,11 s.; 20,16; 12,11
13,34 s.	Maledizioni su Gerusalemme	23,37-39
14,16-24	Parabola del gran convito	22,2-10
14,26 s.; 34 s.; 15,4-7	Sentenze e parabola	10,37; 5,13; 18,12 ss.
16,13.16-18; 17,1-6	Antico e nuovo	6,24; 11,12 s.; 5,18.32; 18,7.15,21 s.; 17,20
17,22-37	La fine dei tempi	24,26-28.37-41; 10,39
19,12-27	Parabola dei talenti	25,14-30
22,28-30	Giudizio su Israele	19,28

Ciascun evangelista ha usato la fonte secondo le sue attitudini compositive: Matteo ha operato qua e là dei raggruppamenti tematici, in particolar modo nel contesto dei grandi discorsi del suo vangelo; Luca invece ha inserito il testo della fonte a blocchi interi, per cui è a lui che ci si affida per ricostruire l'ordine iniziale di Q. È per questo motivo che la ricerca ha ormai invalsa l'abitudine di citare l'ipotetico testo della fonte Q secondo l'ordine di Luca (Q 3,7 = Q secondo Lc. 3,7).

C'è un argomento che va a rafforzare l'ipotesi di una *seconda fonte a fianco di Marco*: il fenomeno dei doppioni comuni. Si chiama così la ricorrenza nella narrazione di un testo analogo, se non identico. Ora, si dà il caso che Mt. e Lc. riprendano un *loghion* una prima volta seguendo la versione di Mc., e una seconda volta seguendo quella di Q. Così il *loghion* di Mc. 4,25 («A chi ha sarà dato, a chi non ha sarà tolto anche quello che ha») è ripreso in Mt. 13,12 e in Lc. 8,18; lo si ritrova anche in Mt. 25,29 // Lc. 19,26, in questo caso proveniente da Q. Altri esempi: Mc. 8,35 (salvare o perdere la propria vita) viene ripreso in Mt. 16,25 e in Lc. 9,24, mentre un simile *loghion* di Q si trova in Mt. 10,39 // Lc. 17,33; Mc. 8,38 (vergognarsi di Gesù) ha per parallelo Mt. 16,27 e Lc. 9,26, e nella versione di Q Mt. 10,32 s. // Lc. 12,8 s. Lc. presenta addirittura due discorsi sulla missione dei discepoli, l'uno tratto da Mc. (Lc. 9), l'altro dalla *fonte dei loghia* (Lc. 10). Questi punti di contatto ci permettono quindi di trarre la conclusione che Mc. e la *fonte dei loghia* si conoscessero reciprocamente? Il loro esiguo numero ci porta piuttosto ad attribuire gli elementi comuni alla tradizione orale (F. Neirynck).

1.3.2.3 Ricostruire la fonte dei loghia *(Q)*

Ricostruire il testo originale della *fonte dei loghia* (S. Schulz, A. Polag) è un'impresa rischiosa, anche se si è concordi nel pensare che Mt., meno ostile ai semitismi rispetto a Lc., sia intervenuto in misura minore sul testo originario. Ma alcune volte la divergenza delle presentazioni di Mt. e di Lc. è tale che appare difficile avallare l'ipotesi che alla base delle due presentazioni ci sia lo stesso testo. Derivano da uno stesso testo le nove beatitudini di Mt. (5,3-12) e le quattro di Lc. con l'aggiunta delle maledizioni (6,20-26)? La parabola dei talenti (Mt. 25,14-30) e quella delle mine (Lc. 19,12-27) sono delle varianti della parabola di Q? È verosimile che la *fonte dei loghia* sia giunta ai due evangelisti in due versioni diverse, per esempio sotto l'influsso della tradizione orale; si è consolidata l'abitudine di chiamarle rispettivamente $Q^{Mt.}$ e $Q^{Lc.}$ (M. Sato).

Una storia della fonte dei loghia *(Q)?*

È possibile ricostruire la storia della *fonte dei loghia* e la genealogia del suo testo? La disposizione delle sentenze e di alcuni testi narrativi che la compongono denota in effetti un lavoro redazionale (D. Lührmann). La ricerca di una stratificazione letteraria della fonte porta a formulare diverse ipotesi: si deve forse distinguere tra uno strato palestinese arcaico basato sulla Torah e uno strato ellenistico successivo, che puntava sul ritardo della parusia e sul giudizio d'Israele (S. Schulz)? Oppure tra una tradizione primaria pre-pasquale e una tradizione secondaria incentrata su questioni comunitarie (A. Polag)? O ancora tra un primo strato sapienziale e un ulteriore strato dal tenore apocalittico (J.S. Kloppenborg)[5]? Tende a delinearsi un accordo basato sulla constatazione di un'evoluzione della fonte a partire da sentenze arcaiche (Lc. 11,52; 16,17) verso raggruppamenti di *loghia* (per esempio, Lc. 9,57-60; 11,39-51), per approdare a un testo più elaborato con tendenza biografica (la tentazione di Gesù: Mt. 4,1-11). Questo processo evolutivo è caratterizzato dalla separazione da Israele e da un'accentuazione progressiva del tema del giudizio escatologico.

L'estensione esatta della fonte Q rimane incerta, impossibilitati come siamo a sapere se i *loghia* siano stati mantenuti da un solo evangelista o ignorati da entrambi. Comunque sia, non sembra che comprendesse il racconto della Passione, benché la prospettiva della morte di Gesù non le fosse estranea (cfr. Lc. 13,34 s.; 14,27). La cristologia dominante è quella del Figlio dell'Uomo, per la quale la venuta del giudizio è imminente. L'identificazione di Gesù con questa figura escatologica è sottointesa dall'esperienza di Pasqua. Prendere posizione rispetto a Gesù significa decidere per la salvezza o per la condanna nell'ora del giudizio (Lc. 12,8 s.); questo perché è importante osservare e trasmettere le sue parole: hanno valore escatologico. La convinzione di vivere con Gesù il tempo della salvezza (Lc. 7,22; 10,23 s.) domina la missione dei discepoli, incaricati di portare la pace (Lc. 10,5 s.) e di annunciare che il Regno era ormai vicino (Lc. 10,9.11b). La fonte è intrisa del vissuto doloroso del fallimento degli inviati di Q nella missione a Israele (Lc. 6,22 s.; 10,13-15; 15,7); il giudizio è co-

[5] Frédéric AMSLER, *L'évangile inconnu. La Source des paroles de Jesus*, Ginevra, Labor et Fides, 2001; Paul HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA 8), Münster, Aschendorff, 1982[3]; John KLOPPENBORG, *The Formation of Q*, Filadelfia, Fortress Press, 1987; Dieter LÜHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1969; Athanasius POLAG, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1977; Migaku SATO, *Q und Prophetie* (WUNT 2.29), Tubinga, Mohr, 1988; Siegfried SCHULZ, *Q - Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurigo, TVZ, 1972.

sì annunciato a «questa generazione» che ha rifiutato il messaggio di Gesù e dei suoi inviati (Lc. 7,31; 11,29-32.50).

La *fonte dei loghia* è sorta in Israele (in lingua aramaica?). Le sue indicazioni geografiche (Corazin, Betsaida, Capernaum) indicano la Galilea come probabile luogo di nascita. Non era percepibile alcuna eco della distruzione di Gerusalemme e del suo tempio (cfr. Lc. 13,34 s.), e il suo consolidamento letterario è precedente all'anno 70. I suoi divulgatori furono dei missionari itineranti, la cui esistenza è configurata dal discorso sull'invio (Lc. 10,1-12), come anche delle piccole comunità locali delle zone siriano-palestinesi (M. Sato). La trascrizione della fonte si situa in un arco di anni che va dai 40, quando la missione ebrea era ancora in corso (G. Theissen), fino a poco prima dell'anno 70, in prossimità della redazione di Mc. (P. Hoffmann).

In quanto collezione di *loghia*, la fonte Q non è sola nel suo *genere letterario*. La letteratura giudaica offre degli esempi analoghi nella tradizione sapienziale nell'Antico Testamento o nelle parole dei rabbini consegnate in seno alla Mishnah. Il Vangelo apocrifo di *Tommaso* e la *Didaché* presentano nel II secolo caratteristiche identiche. La fonte Q è stata paragonata ai libri profetici (M. Sato), alle raccolte di sentenze sapienziali (J.S. Kloppenborg), o ancora alle «biografie ideali» (D. Dormeyer).

1.3.2.4 Matteo e Luca hanno avuto a disposizione ciascuno tradizioni proprie

A fianco di Mc. e della *fonte dei loghia*, di cui disponevano in forma scritta, Mt. e Lc. hanno avuto accesso ciascuno a un particolare tesoro tradizionale; ne hanno derivato delle narrazioni e dei *loghia* che sono quindi i soli a poter presentare. Né il materiale proprio di Mt., né quello di Lc. offrono, dal punto di vista letterario o teologico, una consistenza tale da indicare la presenza di una fonte scritta. Questo perché il modello delle due fonti parla soltanto di tradizioni proprie (in tedesco *Sondergut*), distinte sotto forma di documenti scritti o di racconti circolanti nella tradizione orale vivente. Questo tesoro tradizionale apparteneva alla comunità dell'evangelista (Matteo) oppure è stata raccolta nel corso di ricerche in preparazione della stesura del vangelo (Luca). La presentazione di questi vangeli fornirà maggiori dettagli sul contenuto e sulle caratteristiche dei materiali peculiari[6].

[6] Vedi pp. 69-88 e pp. 89-112.

Un primo bilancio

Quali conclusioni si devono trarre dai due modelli genealogici proposti per la risoluzione del problema sinottico? Un'ipotesi letteraria, per essere valida, deve obbedire a un principio di economia (la complessità è fuorviante), pur tenendo conto del maggior numero possibile di fenomeni osservati; sottoposto a questo duplice criterio, il modello delle due fonti prevale sul modello della dipendenza.

Se la plausibilità di tale modello appare come la più forte, tuttavia cozza ancora su un problema: le «convergenze minori» (*minor agreements*) tra Mt. e Lc. Si tratta di piccole modifiche apportate al testo di Mc. (aggiunte, cancellazioni, sostituzioni di termini) che sono state adottate in maniera uniforme sia da Mt. sia da Lc.; anche se rivestono un'importanza minore per quanto riguarda il significato, ne sono state contate non meno di 700. Orbene, la teoria delle due fonti postula l'assenza totale di contatti tra i due evangelisti nelle loro modalità di ricezione del testo di Mc. Come spiegare allora questa profusione di piccole identità verbali? Il modello della dipendenza ne rende conto proponendo la rilettura ad opera di Lc. del testo di Mt., ma come abbiamo già visto questa ipotesi presenta delle difficoltà (come spiegare le forti divergenze di lingua e di contenuto tra Lc. e Mt.?). Sono state proposte soluzioni combinatorie, che articolavano nell'ipotesi di un vangelo primitivo l'esistenza di un proto-Mt. e di un proto-Lc. aggiungendo l'apporto di una fonte comune Mt./Lc. (P. Benoit - M.-É. Boismard; Ph. Rolland)[7]. Il rischio che ci si presenta è quello di appesantire la ricostruzione con una complessità tale da renderla poco operativa in fase di esegesi. Una possibile soluzione consiste nel pensare che Luca, nel redigere il suo vangelo sulla base di Mc., della fonte Q e delle proprie tradizioni, abbia anche avuto conoscenza di Mt. e abbia dato uno sguardo di sfuggita al suo testo (H.J. Holtzmann).

A titolo esemplificativo, gli accordi minori di Mt. (12,1-8) e Lc. (6,1-5) nelle loro riproposizioni dell'episodio delle spighe strappate nella giornata di sabato (Mc. 2,23-28) si presentano così:

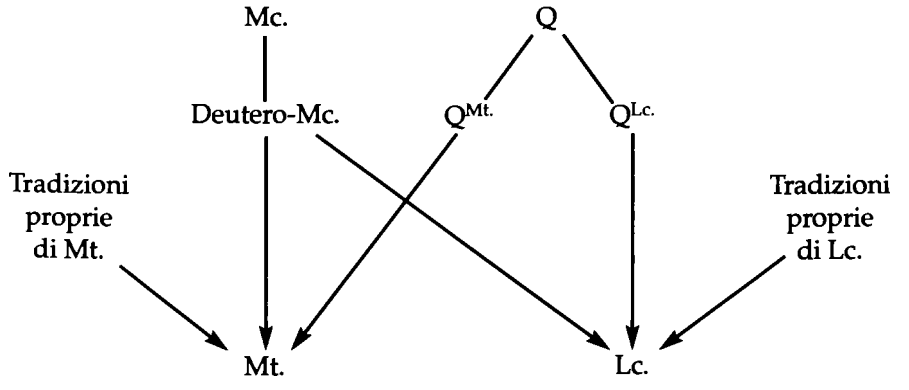
Mt. 12,1/Lc. 6,1:	omissione di ὁδὸν ποιεῖν e aggiunta di καὶ ἐσθίειν (Mt.)/ καὶ ἤσθιον (Lc.).
Mt. 12,2/Lc. 6,2:	sostituzione di καί con δέ e di ἔλεγον con εἶπαν.
Mt. 12,3/Lc. 6,3:	sostituzione di λέγει con εἶπεν e omissione di χρείαν ἔσχεν καὶ.
Mt. 12,4/Lc. 6,4:	omissione di ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως e del participio οὖσιν, aggiunta di μόνοις (Mt.)/ μόνους (Lc.).

[7] Pierre BENOIT e Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français*, vol. II, Parigi, Cerf, 1972; Philippe ROLLAND, *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique* (LeDiv 116), Parigi, Cerf, 1984.

L'intero versetto di Mc. 2,27 viene omesso.
Mt. 12,8/Lc. 6,5: omissione di ὥστε e di καὶ, trasferimento di ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου al termine della frase[8].

La maggior parte degli interventi di Mt./Lc. sul testo di Mc. punta a ridurre gli errori di linguaggio oppure a migliorare lo stile (vedi l'esempio di Mt. 12,1-8 // Lc. 6,1-5 riportato qui sopra). Altre volte, come per il titolo di Erode Antipa (βασιλεύς Mc. 6,14) che viene modificato in τετραάρχης si tratta di una inesattezza storica che viene corretta: «tetrarca» è in effetti il titolo ufficiale, mentre l'appellativo «re» si rifà all'uso popolare. È perfettamente ipotizzabile che due redattori attenti alle correzioni linguistiche precedenti procedano, indipendentemente l'uno dall'altro, ad apportare le stesse modifiche: la gamma delle variazioni linguistiche nella *koiné* non è infinita! Ma la frequenza statistica di questi accordi rimane preoccupante. Ha spinto a postulare che una revisione stilistica di Mc. avrebbe avuto luogo prima che il vangelo fosse ricevuto da Matteo e Luca, e che i due evangelisti avrebbero lavorato su un «deutero-Mc.», oggi perduto (A. Ennulat)[9]. Altri pensano invece a un «proto-Mc.» ma non si riesce a spiegare bene perché la versione riveduta avrebbe reintrodotto le difficoltà stilistiche.

Se si integrano le due versioni della *fonte dei loghia* segnalate in precedenza, lo schema modificato del modello delle due fonti si presenta come segue:



[8] Secondo Frans NEIRYNCK, *The Minor Agreements in a horizontal-line Synopsis* (SNTA 15), Lovanio, Leuven University Press/Peeters, 1991.

[9] Andreas ENNULAT, *Die «Minor Agreements». Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems* (WUNT 2.62), Tubinga, Mohr, 1994.

1.4 Il genere letterario «vangelo»

Con Marco nasce un tipo di scrittura che farà fortuna nella letteratura cristiana: il vangelo. Sarà imitato dagli altri tre evangelisti e dagli autori apocrifi fino al VI secolo. Marco – assemblando tradizioni sparse in seno a una narrazione biografica consacrata alla vita di Gesù – compiva dunque un'opera inedita; fino a quel momento la tradizione cristiana conosceva solamente sequenze narrative limitate (il racconto della Passione), collezioni di *loghia* o lettere di Paolo. Il primo evangelista è dunque il creatore di un genere letterario. Domanda: il vangelo è un genere letterario senza pari nella letteratura, è un fenomeno unico, oppure possiamo collegarlo ad altri generi letterari presenti all'epoca?

1.4.1 Dal concetto teologico al libro

All'origine, εὐαγγέλιον (la buona novella) non indicava un libro, ma una lieta notizia o il messaggio portato da questa lieta notizia. Nel linguaggio greco non biblico, εὐαγγέλιον indica vittorie militari e gli eventi gloriosi dell'impero. Il suo significato religioso si inserisce nel quadro del culto dell'imperatore. Una iscrizione di Priène (Asia minore) datata 9 a.e.v. così definisce il genetliaco dell'imperatore Augusto: «Il giorno della nascita del dio fu per il mondo l'inizio delle buone novelle (τῶν εὐαγγελίων) che sono giunte per suo tramite». Filone (*Legatio ad Caium* 18,99.231) e Giuseppe Flavio (*Guerra giudaica* 4,618.656) conoscevano questo uso delle εὐαγγέλια legato al culto imperiale. La versione greca dell'Antico Testamento (la LXX) applica il verbo «annunciare una buona novella» (εὐαγγελίζεσθαι) alla proclamazione delle vittorie di Dio per Israele. Isaia utilizza questo termine per indicare l'annuncio della salvezza escatologica (Is. 40,9; 52,7; 60,6; 61,1). Quest'ultimo testo è citato da Gesù rispondendo alla domanda messianica del Battista: «Il vangelo è annunciato ai poveri» (Mt. 11,5).

L'apostolo Paolo eredita un'usanza forgiata dalla tradizione cristiana ellenistica: εὐαγγέλιον indica la proclamazione della buona novella della salvezza in Gesù Cristo (I Tess. 1,5; I Cor. 15,1; Rom. 1,1.9). «vangelo» indica dunque l'annuncio del *kerygma*, e non il suo mezzo letterario; questo annuncio è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rom. 1,16). Tutta la predicazione dell'apostolo può quindi essere concentrato nella parola εὐαγγέλιον (Gal. 1,11). Quando Marco apre il suo racconto con questa parola: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio» (Mc. 1,1), non ci comunica l'esordio del suo libro bensì l'inizio della buona novella. Nessuno dei quattro vangeli si auto-designa con questa parola.

Si deve attendere fino alla metà del II secolo perché εὐαγγέλιον si possa applicare allo scritto portatore della buona novella. La *Didaché* indica così

il Vangelo di Matteo (11,3; 15,3 s.), e *II Clemente* 8,5 quello di Luca. Giustino Martire utilizzò per la prima volta il termine al plurale per indicare gli scritti che ricordano (ἀπομνημονεύματα) le parole e gli atti di Gesù, la sua Passione e la sua risurrezione (*Apologia* I,66,3). Le prime copie dei vangeli, che provenivano dai copisti e non dagli autori, sono attestate non prima della fine del II secolo, sia che provengano da papiri (P^{66}), sia dalla mano di Ireneo (*Contro le eresie* 3,11,10), sia per il canone di Muratori[10]. Secondo M. Hengel[11], tale utilizzo risalirebbe anche alla fine del I secolo, in funzione dell'incremento del numero dei vangeli presso le comunità. È da notare che, anche allora, i vangeli furono denominati εὐαγγελίον κατὰ (Μαθθαῖον, Μᾶρκον, ...). L'utilizzo del singolare (che contrasta con gli εὐαγγελία greco-romani e l'uso al plurale della LXX) con κατά (secondo) mantiene l'idea iniziale; il vangelo non è di Matteo o di Marco, ma porta al linguaggio la buona novella della salvezza *secondo* Matteo o Marco. La differenza è significativa. Va di pari passo con il riconoscimento canonico di un vangelo quadriforme, al posto di quattro racconti in competizione tra i quali la chiesa delle origini avrebbe dovuto scegliere.

Se dunque poteva apparire leggermente anacronistico intitolare nel I secolo «vangeli» i quattro racconti della vita di Gesù, la questione resta aperta: possiamo collegarli a un genere letterario già esistente? Trovano forse origine nell'Antico Testamento? Oppure sono l'imitazione di un genere greco-romano?

1.4.2 Una biografia ideale?

La *Formgeschichte* (storia della forma letteraria) ha sostenuto l'idea che i vangeli costituiscano un fenomeno letterario *sui generis*, sviluppatosi dalle necessità della comunità; mirando a edificare piuttosto che a istruire i loro lettori, sarebbero un prodotto della letteratura popolare, che non va paragonato alle opere letterarie sorte dalla cultura greco-romana (M. Dibelius, R. Bultmann). È incontestabile che i vangeli abbiano qualche cosa di unico nella loro *prospettiva teologica*. Ma da un punto di vista *letterario* si tratta di chiedersi se i loro metodi di scrittura e i loro contenuti riscontrino delle analogie nel contesto culturale in cui sono sorti.

K. Baltzer ha identificato nell'Antico Testamento un genere di «biografie ideali», che proprio come il vangelo si concentra sull'aspetto teologico e si disinteressa della dimensione psicologica dei personaggi (Davide in II Sam. 23,17; Gedeone in Giud. 6 - 8; Mosè da Es. 2 a Deut. 34)[12]. Ma dalla

[10] Vedi pp. 485-492.

[11] Martin HENGEL, *Die Evangelienüberschriften* (SHAW.PH), Heidelberg, Winter, 1984.

[12] Klaus BALTZER, *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1975.

letteratura ebraica la prima analogia che viene in mente è il libro profetico, che espone l'intervento del Dio di Israele nel corso della vita, delle parole e degli atti del suo inviato. Il libro di Ger. offre la massima somiglianza, poiché abbina elementi presenti nel vangelo: un racconto della chiamata divina che comprende una vocazione pre-natale (Ger. 1,4-10); un elenco di parole mescolate ad azioni profetiche (cfr. l'azione nel Tempio: Ger. 7); l'annuncio della rovina di Gerusalemme, e una specie di Passione del profeta (Ger. 26; 37 - 38). La *Vita dei profeti*, scritta in Palestina nel I secolo, mostra la storia di queste figure del passato di Israele alle quali è legata la devozione popolare; queste biografie ideali insegnano ai lettori la nascita, le parole, le azioni simboliche, la morte e la sepoltura degli uomini eletti. Evidentemente i vangeli presentano molti tratti simili: anonimato dell'autore (che si cela dietro la parola che annuncia); dimensione teologica della biografia; prospettiva edificante dell'opera. Ma è anche vero che nell'insieme, la letteratura profetica è maggiormente interessata a trasmettere l'insegnamento che a ricordare la vita del profeta.

1.4.3 Le aretalogie

La letteratura greco-romana offre molte possibili analogie. Si è pensato alle aretalogie, quelle biografie che descrivono i miracoli realizzati dagli «uomini divini» (θεῖοι ἄνδρες). H. Koester ha ipotizzato per quanto riguarda Mc. e Giov. che, ciascuno a modo suo, avrebbe integrato collezioni di miracoli in un quadro biografico più ampio[13]. Ma è in dubbio il fatto che nella letteratura antica si possa parlare dell'aretalogia come del macro-genere di uno scritto. L'aretalogia non designa una forma letteraria, bensì il contenuto (narrazione di atti soprannaturali) di scritti diversi come inni, lettere, iscrizioni votive o biografie romanzate. Senza dubbio i vangeli hanno anche una prospettiva aretalogica.

1.4.4 La scelta della narrazione

Il *romanzo greco* è stato chiamato in causa in virtù dell'eccellenza della sua costruzione narrativa (vedi il *romanzo di Alessandro* o *Leucippo e Clitofonte* di Achille Tazio). M.A. Tolbert ha proposto questo modello per Mc.[14]. Arrangiamento degli episodi, effetti drammatici, messa in atto di una trama

[13] Helmut KOESTER, «Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen», in: Helmut KOESTER, James M. ROBINSON, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tubinga, Mohr, 1971, pp. 147-190.

[14] Mary Ann TOLBERT, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1989.

che caratterizza anche il lavoro degli evangelisti, il cui scritto costituisce una cristologia sotto forma di narrazione. La lettura del vangelo, come quella del romanzo, avvia un processo cognitivo nel corso del quale il lettore è portato a mettere alla prova le sue concezioni e il suo sistema di valori; ciascun vangelo cerca di correggere altre cristologie. Il paragone con il romanzo punta sulla scelta evangelica della narrazione: *raccontare* Gesù (anziché trascrivere i suoi discorsi come ha fatto la *fonte dei loghia*), vuol dire inserire il destino del Figlio di Dio in una storia fatta di uomini e donne. La Parola si è fatta carne; si è fatta umanità raccontabile. La narratività è l'indice dell'incarnazione. Nonostante ciò, non si farà confusione tra la scelta *teologica* della narrazione e l'adozione *letteraria* del canone del romanzo greco; quest'ultimo riconosce alla finzione e a ciò che è meraviglioso un ruolo ben più importante.

1.4.5 Una sottocategoria della biografia

Nella produzione letteraria greco-romana dell'epoca del I secolo circa, si ritrovano, accanto a grandi opere storiografiche, un certo numero di biografie: le *Vite* di uomini celebri di Plutarco, le *Vite dei Dodici Cesari* di Svetonio, i *Memorabilia* di Socrate redatti da Senofonte, la *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato, le *Vite degli antichi filosofi* di Diogene Laerzio e così via. A prima vista i vangeli sembrerebbero privi di quei tratti che ci si aspetta siano presenti in una biografia: nessun interesse per l'infanzia e per l'evoluzione del personaggio, nessuna descrizione dei suoi stati d'animo, nessuna informazione sulle sue motivazioni (i vangeli apocrifi colmeranno questa carenza di informazioni). Oppure, come ha evidenziato C.H. Talbert[15], le antiche biografie non erano interessate all'interiorità dei loro paladini; la persona era vista come un'entità statica priva di evoluzione; gli elementi mitici sono richiesti per poter indicare il valore del personaggio; l'immagine stilizzata dell'individuo che viene così abbozzata fa di lui un paradigma della virtù o del vizio, destinata all'educazione morale del pubblico dei lettori.

La *Vita Jesu* che presentano i vangeli si inserisce di fatto in questo quadro. Le circostanze sono ancor più impressionanti di quanto siano nel caso delle *Vite* dei filosofi, la biografia rende memoria al maestro con l'intenzione netta di correggere false immagini che di lui sono state date e ha lo scopo di incitare a diventare discepoli. Proprio come la biografia, il vangelo ha un modesto interesse documentario o aneddotico; le tradizioni riportate puntano esclusivamente al messaggio che devono trasmettere. Tutti i tratti del racconto sono mobilitati per chiarire il significato delle

[15] Charles H. TALBERT, *What is a Gospel?*, Londra, SPCK, 1978.

parole e dei gesti dell'eroe. Il vangelo può dunque essere indicato come «una sottocategoria della biografia greco-romana» (D.E. Aune)[16], tenendo però conto del fatto che costituisce una letteratura popolare che contrasta con l'alto livello culturale della biografia. Questa parentela combacia con la duplice composizione del vangelo, che consiste nella trattazione della vita di un personaggio e l'interesse per il suo inserimento nella storia. Proprio come per le *Vite* dei filosofi, il vangelo unisce la trasmissione di un messaggio a un contesto di vita collocato storicamente. Si osserva però che invece di illustrare valori morali senza tempo, il vangelo proclama l'incarnazione di Dio nella vita di Gesù di Nazareth, dal suo battesimo per opera di Giovanni il Battista fino alla sua morte sul Golgota e alla sua risurrezione.

1.4.6 Un programma senza pari

In conclusione, sembra che il vangelo si accosti a diversi generi letterari dell'antichità: biografia ideale dell'inviato di Dio, scritto avente prospettiva aretalogica, romanzo, biografia greco-romana. In funzione della loro educazione, gli uditori o i lettori del I secolo lo hanno accostato di volta in volta a uno o all'altro tipo di scritto. Come vedremo nei capitoli successivi, tale accostamento può anche variare a seconda che il vangelo sia presentato secondo Marco, Matteo, Luca o Giovanni. La parentela letteraria, però, non deve sminuire l'originalità del vangelo, che presenta la nascita di un fenomeno storicamente identificabile: lo sviluppo della fede in Gesù. In effetti il vangelo nasce da un programma teologico senza pari, che consiste nel manifestare l'identità del Crocifisso e del Risorto, l'identità dell'uomo di Nazareth e del Signore vivente. La scelta della narrazione raggiunge qui l'obiettivo kerygmatico: la vita del Galileo circondato da un pugno di discepoli è narrata come l'evento cardine della storia del mondo. Il presente e il futuro sono da ora in poi legati a questo frammento di storia in cui, in ultimo, si potrà conoscere il volto di Dio. Questo programma teologico del tutto nuovo si è fuso in un tipo di scritto che non ha precedenti immediati se non la biografia come più prossima.

[16] David E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Filadelfia, Westminster Press, 1987, p. 64.

1.5 Nuove prospettive

Critica del modello delle due fonti. Il consenso che circonda il modello delle due fonti come soluzione del problema sinottico è messo in discussione partendo dal suo punto debole: le «convergenze minori» tra Mt. e Lc. La tesi secondo cui Lc. avrebbe utilizzato Mt. viene vagliata a partire dalle convergenze minori tra i due vangeli, sia in vista di rivedere il modello delle due fonti, sia in vista di contestarlo per ritornare all'ipotesi di Griesbach (modello della dipendenza)[17].

La fonte Q. La *fonte dei loghia* è fatta oggetto di un forte sfruttamento sul piano letterario e storico. Letterariamente, le ipotesi di stratificazione si affinano in vista di ricostruire la genealogia del documento (J.S. Kloppenborg); la separazione di uno strato sapienziale e di una rilettura apocalittica è però soggetta a cautela (questi due registri sono dissociabili?). Storicamente, si tenta di ricostruire la «comunità di Q» e la sua teologia, fino a rendere la fonte l'equivalente di un vangelo. La ricerca del Gesù storico è anche interessata a questi risultati poiché rappresentano lo stadio più arcaico della tradizione di Gesù che ci sia accessibile[18].

Il genere «vangelo». Lo studio del genere letterario «vangelo» paragona minuziosamente le procedure narrative e il trattamento delle tradizioni tra i vangeli e le biografie (ebraiche e greco-romane), così come con il romanzo greco (D.E. Aune). Non appena ci si è liberati dell'ipoteca sul genere letterario unico dovuta alla *Formgeschichte*, la ricerca di affinità è all'ordine del giorno.

Letteratura apocrifa. Se si mettono in conto gli scritti apocrifi cristiani si è costretti a moltiplicare le traiettorie della letteratura cristiana delle origini. In particolare, essa colloca i tre vangeli sinottici come risultato di una selezione operata in seno a una tradizione più ampia di cui altri scritti venuti in seguito hanno conservato la memoria come, in primo luogo, il *Vangelo di Pietro* e il *Vangelo di Tommaso*[19].

[17] Eduard SIMON, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?*, Bonn, 1880; Allan J. MCNICOL, David L. DUNGAN e David B. PEABODY, a cura di, *Beyond the Q Impasse. Luke's Use of Matthew*, Valley Forge, Trinity Press, 1996.

[18] John S. KLOPPENBORG, «L'Évangile "Q" et le Jésus historique», in Daniel MARGUERAT, Enrico NORELLI, Jean-Michel POFFET, a cura di, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Monde de la Bible 38), Ginevra, Labor et Fides, 1998, pp. 225-268.

[19] Helmut KÖSTER e François BOVON, *Genèse de l'écriture chrétienne* (Mémoires premières), Turnhout, Brepols, 1991.

1.6 Bibliografia

Per iniziare lo studio:

Rudolf BULTMANN, *Storia dei Vangeli sinottici*, Bologna, Dehoniane, 1969.
ID., *L'investigation des évangiles synoptiques* (1961), in: ID., *Le prophète assassiné. Histoire des textes évangeliques de la Passion*, Parigi, Mame, 1995[3].
Vittorio FUSCO, *La questione sinottica*, in: M. LÀCONI e altri, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Torino, Elledici, 1994, pp. 87-98 (cap. IV).
Xavier LÉON-DUFOUR, *Il fatto sinottico*, in: A. GEORGE - P. GRELOT (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 2, Roma, Borla, 1977, pp. 133-173.
Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens* (Essais bibliques 16), Ginevra, Labor et Fides, 1997[3], pp. 9-12.

Problema sinottico:

Rudolf BULTMANN, *The History of the Synoptic tradition*, New York, Harper and Row, 1968.
Xavier Léon DUFOUR, *I vangeli sinottici*, in: A. GEORGE, P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 2 - L'annuncio del vangelo, Roma, Bial, 1978, pp. 9-224.
David L. DUNGAN, *The Interrelations of the Gospels* (BEThL, 95), Lovanio, Leuven University Press / Peeters, 1990.
Vittorio FUSCO, *Consensi e dissensi nella questione sinottica*, Crst 8 (1987), pp. 591-608.
John S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q*, Filadelfia, Fortress Press, 1987.
Frans NEIRYNCK, *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek* (SNTA 13), Lovanio, Leuven University Press, 1988.
Migaku SATO, *Q und Prophetie* (WUNT 2.29), Tubinga, Mohr, 1988.
Georg STRECKER, *Minor Agreements* (GTA 50), Gottinga, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.
Christopher M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edimburgo, Clark, 1996.

Vangeli:

David E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Filadelfia, Westminster Press, 1987, pp. 17-76.
Detlev DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (EdF 263), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
Helmut KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, Filadelfia, Trinity Press International, 1990.
Helmut KOESTER e François BOVON, *Genèse de l'écriture chrétienne* (Mémoires Premières), Turnhout, Brepols, 1991.
Daniel MARGUERAT, *Le Dieu des premiers chrétiens* (Essais biblique 16), Ginevra, Labor et Fides, 1997[3], pp. 147-163.
Peter STUHLMACHER, *Das Evangelium und die Evangelien*, Tubinga, Mohr, 1983.
Charles H. TALBERT, *What is a Gospel?*, Londra, SPCK, 1978.