



Metodi per lo studio del Nuovo Testamento

Data: Domenica, 01 dicembre 2002 @ 12:00:00 CET

Argomento: Il Nuovo Testamento

di *Clementina Mazzucco*

La critica neotestamentaria, specie negli ultimi due secoli, ha sviluppato dei metodi oggi largamente utilizzati nello studio dei testi biblici. Descrizione sommaria di questi differenti metodi ed esempi di applicazione pratica su testi evangelici.

La «Critica delle fonti»

Dalle ricerche sulla questione sinottica è derivato un aspetto della metodologia moderna di analisi dei Vangeli, che viene definito la «Critica delle fonti», e che è ritenuto preliminare ad ulteriori analisi. Consiste nel mettere a confronto i testi paralleli dei tre sinottici, rilevandone sia le somiglianze, sia le differenze, per appurare se ci siano dipendenze e chi dipenda da chi. Se è infatti possibile accertare concordanze molto strette, letterali, si può ipotizzare un contatto diretto tra i testi, mentre le differenze servono a individuare quale testo sia stato usato come modello.

Si può pensare che un testo dipenda da un altro, quando vi apporta miglioramenti stilistici (nella scelta dei termini, del tempo dei verbi, della costruzione del periodo); quando abbrevia omettendo particolari oscuri o difficili o ripetizioni; ma anche quando amplia introducendo elementi conformi al proprio punto di vista (commenti, citazioni esplicative, ecc.); quando collega meglio brani, quando fornisce chiarimenti, e così via.

Un esempio : Chiamata di Levi e convito dei pubblicani¹.

La critica delle fonti o della tradizione (quest'ultima opera dopo che il testo è stato analizzato dal punto di vista della critica testuale, per accertare se vi siano problemi nella tradizione manoscritta) cerca dunque di stabilire attraverso il confronto sistematico dei Vangeli, versetto per versetto, parola per parola, se esistano rapporti di dipendenza tra i testi e quale testo costituisca la fonte dell'altro. Ecco la sinossi del racconto (vedi anche il testo greco²):

Matteo 9,9-13

E passando Gesù di là, vide un uomo, detto Matteo, seduto al banco delle imposte, e gli dice:

«Seguimi».

E (quegli), levatosi, lo seguì.

E avvenne che mentre egli era a tavola nella casa, ecco, essendo venuti molti pubblicani e peccatori, si misero a tavola con Gesù ed i suoi discepoli.

E vedendo (ciò), i Farisei dicevano ai suoi discepoli: «Perché il vostro maestro mangia con i pubblicani ed i peccatori?».

Ma egli, avendo udito, disse: «Non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati.

Andate e imparate che cosa significa: "Misericordia voglio e non sacrificio (Os 6,6); infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori».

Marco 2,13-17

E uscì di nuovo lungo il mare; e tutta la folla veniva a lui ed (egli) li ammaestrava.

E passando vide Levi il (figlio) di Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli dice:

«Seguimi».

E (quegli), levatosi, lo seguì.

E avviene che egli si trovasse a tavola nella sua casa, e molti pubblicani e peccatori si misero a tavola con Gesù e i suoi discepoli; erano infatti molti, e lo seguivano.

E gli scribi dei Farisei, vedendo che mangia(va) con i peccatori e i pubblicani, dicevano ai suoi discepoli: «Perché mangia con i pubblicani ed i peccatori?».

E Gesù, avendo udito, dice loro: «Non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati.

Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori».

Luca 5:27-32

E dopo queste cose, uscì

e scorse un pubblicano di nome Levi seduto al banco delle imposte, e gli disse:

«Seguimi».

E quegli, lasciata ogni cosa, levatosi lo seguiva.

E Levi per lui fece un grande banchetto nella sua casa; e c'era molta folla di pubblicani e di altri che si trovavano a tavola con loro.

E i Farisei e i loro scribi mormoravano, dicendo ai suoi discepoli: «Perché mangiate e bevete con i pubblicani ed i peccatori?».

E Gesù, rispondendo, disse loro: «Non hanno bisogno del medico quelli che stanno bene, ma i malati.

Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori alla conversione».

Confronto tra Mt e Mc

È possibile constatare che esistono, tra Mt e Mc, numerose **concordanze** di termini, espressioni e frasi in tutti i versetti, concordanze che inducono a supporre l'esistenza di una tradizione comune. Ma quanto all'esistenza di un rapporto di dipendenza di Mt rispetto a Mc, non tutti gli studiosi sono d'accordo: viene considerato un impedimento, in questo senso, la differenza del nome del personaggio (Matteo in Mt e Levi in Mc) e c'è anche chi pensa ad una derivazione autonoma di ciascuno dei due da una tradizione orale.

Tuttavia l'analisi precisa del tipo di concordanze, induce i più a ritenere che non possano essere casuali, che implicino cioè un rapporto testuale. Significativi sono in particolare:

- L'uso di termini e nessi che compaiono solo qui in tutto il Nuovo Testamento: *telônion*, «banco delle imposte», *ischuontes*, «sani»; *telônai kai hamartôloi*, «pubblicani e peccatori» (il binomio si trova solo qui in Mt e Mc);
- L'uso di tempi, modi e costrutti, che avrebbero potuto essere diversi: ad es., in Mt 9,9 e Mc 2,14 *kai legei autôî*, «e gli dice» (Lc ha *eipen*: «disse»); in Mt 9,11 e Mc 2,16 *elegon*, «dicevano», + dativo (Lc 5,30 ha *egoggon... legontes*, «mormoravano... dicendo» seguito dal costrutto *pros*, «a», + accusativo);
- L'identità di intere frasi in Mt 9,12; Mc 2,17 (*ou chreian echousin...*, «non hanno bisogno ...») e Mt 9,13; Mc 2,17 (*ouk êlthon...*, «non sono venuto...»).

Ma numerose sono anche le **differenze** e consentono di specificare quale dei due testi sia la fonte dell'altro. È possibile cioè riconoscere che è Mt ad essere intervenuto sul testo di Mc correggendolo. I mutamenti principali sono:

- Miglioramenti stilistici: ad es., in 9,10, Mt introduce un genitivo assoluto al posto dell'infinito *katakeisthai*, «essere a tavola» (costruzione difficile) e introduce un *idou*, «ecco», per mettere in rilievo la dichiarazione successiva, secondo un uso che gli è familiare (*idou* compare 62 volte in Mt contro 7 volte in Mc); soprattutto è notevole la sostituzione, nel v. 12, del *kai*, «e», paratattico, con la classica particella greca *de*, con valore avversativo («ma») o continuativo («poi»): anche questo è caratteristico: Mt usa nel Vangelo 491 volte contro 160 di Mc, mentre il *kai* è prediletto da Mc, che lo usa più di 400 volte, evitato da Mt che se ne serve solo 250 volte; anche la sostituzione di *eipen*, «disse», a *legei*, «dice», in Mt 9,12 è un miglioramento stilistico che corrisponde a un procedimento consueto in Mt. In 9,11 *l'hoti* dichiarativo di Mc viene mutato nella forma interrogativa *dia ti*, «perché?»³. Il personaggio incontrato da Gesù viene prima definito genericamente *anthrôpos*, «uomo», poi denominato (9,9);
- Chiarimenti: in 9,9 Mt nomina esplicitamente il soggetto *ho Iêsous*, «Gesù»; anche in 9,11 viene introdotto il soggetto *ho didaskalos umôn*, «il vostro maestro»;
- Abbreviazioni e aggiustamenti: Mt omette Mc 2,13 e introduce un *ekeithen*, «di là», in 9,9 per collegare l'episodio più strettamente con l'episodio precedente (guarigione del paralitico); in 9,11 omette la dichiarativa di Mc 2,16 dopo *idontes*, «vedendo» («che mangiava con i peccatori e i pubblicani»), poiché risulta una ripetizione rispetto alla frase successiva. Probabilmente anche l'omissione di *êsan gar polloi...*, «erano infatti molti ...», di Mc 2,15 in Mt 9,10 è dovuta all'intento di evitare una ripetizione (era già stato detto che i pubblicani e i peccatori erano molti). Mt semplifica in 9,11 l'espressione non del tutto chiara di Mc 2,17 «gli scribi dei Farisei» (in Mc si trova solo qui: già la tradizione manoscritta corregge) in «i Farisei»;
- Modificazioni interpretative: il personaggio è chiamato Matteo invece che Levi (9,9) per farlo coincidere con uno dei dodici apostoli, di cui si dice esplicitamente in 10,3 che era *telônês*, «gabelliere, pubblicano» (è questo un caso che mostra più chiaramente il rapporto di dipendenza di Mt da Mc, perché l'inverso - una correzione del nome Matteo in Levi - risulta molto più difficile da spiegare);
- Sviluppi teologici: il più importante, e caratteristico di Mt, è l'introduzione in 9,13 della citazione della Scrittura (qui Osea 6,6), che assume una funzione centrale e perciò la conclusione è subordinata ad essa con un *gar*, «infatti». Naturalmente anche molti degli altri cambiamenti possono avere un valore teologico.

Confronto tra Lc e Mc

Le **concordanze** tra Lc e Mc sono molto inferiori a quelle tra Mt e Mc, tuttavia permettono di pensare a un rapporto di dipendenza letteraria, dato che esistono molte somiglianze puntuali di termini ed espressioni: nell'ordine:

- 5,27: *exêlthen*, «uscì»; il nome Levi; l'espressione che lo qualifica (*kathêmenon epi to telônion*, «seduto al banco delle imposte»); il comando di Gesù (*akolouthei moi*, «seguimi»);
- 5,28: tutta l'espressione che descrive la reazione di Levi: *anastas...*, «alzatosi»;
- 5,29: *en têi oikiai autou*, «nella sua casa»;
- 5,30: è particolarmente significativa l'identità del nesso *telônôn kai hamartôlôn*, «pubblicani e peccatori», perché Luca non aveva menzionato gli *hamartôloi*, «peccatori» in 5,29 («pubblicani e altri»);

- 5,31 e 32: c'è identità quasi completa nei detti di Gesù riportati.

Risulta piuttosto evidente dalle **differenze** che il testo che dipende dall'altro è quello di Lc, che per lo più corregge e rielabora. I cambiamenti sono:

- Miglioramenti stilistici: Lc evita il presente storico e lo sostituisce con *eipen*, «disse», in 5,27 e 31; una volta aggiunge *apokritheis*, «rispondendo» (5,31); due volte preferisce al dativo, dopo verbi di dire, il *pros* («a») + accusativo (5,30 e 31). Come Mt, sostituisce in 5,30 l'*hoti* di Mc con *dia ti*, «perché». Potrebbero essere miglioramenti stilistici anche l'uso, nel medesimo versetto, di *egogguzon... legontes*, «mormoravano ... dicendo», al posto del più banale *legein*, «dire», e il cambiamento di *ischuontes*, lett. «forti», in *hugiainontes*, «sani», in 5,31. Una chiarificazione, rispetto a Mc 2,16 («gli scribi dei Farisei»), è il nesso, in Lc 5,30, «i Farisei e gli scribi»;
- Abbreviazioni con omissione di particolari secondari o ripetitivi (come in Mt): si veda in 5,29 l'omissione di *esan gar polloi...*, «erano infatti molti ...», di Mc 2,15, e in 5,30 di *hoti esthie*, «che mangia», di Mc 2,16. L'omissione in 5,27 della qualificazione di «figlio di Alfeo» attribuita a Levi risolve una difficoltà: nel catalogo degli apostoli Mc 3,18 (ripreso da Lc 6,15) parla di un Giacomo figlio di Alfeo, mentre non si sa nulla di un Levi figlio di Alfeo⁴ e ne fa un personaggio più generico e perciò più esemplare;
- Collegamenti più precisi: come Mt, Lc collega più strettamente l'episodio col precedente (guarigione del paralitico) con un *meta tauta*, «dopo queste cose»; omette perciò anche il primo versetto di Mc: Mc 2,13 (il cui contenuto del resto aveva già presentato in 5,1); ma anche all'interno dell'episodio collega più strettamente la chiamata alla sequela al banchetto spiegando che è Levi a organizzare il banchetto (5,29), mentre in Mc, e Mt, la situazione risulta non del tutto chiara (di chi era la casa? Da Mc potrebbe anche sembrare che fosse quella di Gesù stesso);
- Modificazioni e sviluppi teologici: tra i più significativi c'è l'aggiunta di *katalipôn panta*, «lasciando tutto», in 5,28, che accentua il valore esemplare del gesto, e l'aggiunta, in 5,32, di *eis metanoian*, «per la conversione», che specifica e delimita il valore dell'invito subordinandolo, appunto, alla conversione⁵. Ma interessanti, e da considerare in questa prospettiva, sono anche altre correzioni: il rimprovero dei Farisei si rivolge in Lc 5,30 ai discepoli e non più a Gesù direttamente; il fatto che sia Levi, e sicuramente non Gesù, l'ospitante, attenua l'aspetto scandaloso dell'invito rivolto a pubblicani e peccatori, ecc.

Si tenga però conto che, secondo altre ipotesi sinottiche, è possibile che i rapporti tra i Vangeli non siano stati diretti, ma che ci siano state già fonti scritte antecedenti a Mc, oppure che Mt e Lc abbiano conosciuto una redazione di Mc diversa, almeno parzialmente, dall'attuale, ecc. Le osservazioni precedenti mantengono il loro valore, purché non le si leghi rigidamente all'opinione che Mt e Lc avessero di fronte esattamente questo testo di Mc⁶.

¹ Questo esempio è commentato in H. ZIMMERMANN, *Metodologia del NT. Esposizione del metodo storico-critico*, Torino, Marietti, 1971, pp. 74-88; 157-160; 208.

² Matteo: Ka[^] parÉgwn Ð 'Ihsoàj TMke<qen eden ʔnqrwpon kaq>menon TMp[^] tō telèñion, Maqqa<on legōmenon, ka[^] lšgei aUtù, 'AkoloÚqei moi. Ka[^] ċnastj ʔkoloÚqhsen aUtù. Ka[^] TMgšneto aUtoà ċnakeimšnou TMn tī o„k...v, ka[^] „doÝ pollo[^] telīnai ka[^] imartwlo[^] TMlqŎntej sunanškeinto tū 'Ihsoà ka[^] to<j maqhta<j aUtoà. Ka[^] „dŎntej of Farisa<oi œlegon to<j maqhta<j aUtoà, Di! t... met! tīn telwnīn ka[^] imartwlīn TMsq...ei Ð didÉskaløj Ømīn; Ð d ċkoÚsaj epen, OÙ cre...an œcousin of „scŬontej „atroà ċll' of kakīj œcontej. Poreuqšntej d mÉqete t... TMstin, Eleoj qšlw ka[^] oŬ qus...an: oŬ g!r Ālqon kalšsai dika...ouj ċll! imartwloÚj.

Marco: Ka[^] TMxÁlqen pēlin par! tš4n qčlassan: ka[^] pŎj Ð Őcloj ½rceto prŎj aŬtŎn, ka[^] TMd...dasken aŬtoÚj. Ka[^] parÉgwn eden Leu'n tŎn toà 'Alfa...ou kaq>menon TMp[^] tō telèñion, ka[^] lšgei aUtù, 'AkoloÚqei moi. Ka[^] ċnastj ʔkoloÚqhsen aUtù. Ka[^] g...netai katake<sqai aŬtŎn TMn tī o„k...v aUtoà, ka[^] pollo[^] telīnai ka[^] ĵmartwlo[^] sunanškeinto tū 'Ihsoà ka[^] to<j maqhta<j aUtoà: Āsan g!r pollo[^] ka[^] ʔkoloÚqoun aUtù. Ka[^] of grammate<j tīn Farisa...wn „dŎntej Őti TMsq...ei met! tīn ĵmartwlīn ka[^] telwnīn œlegon to<j maqhta<j aUtoà, Oti met! tīn telwnīn ka[^] ĵmartwlīn TMsq...ei; ka[^] ċkoÚsaj Ð 'Ihsoàj lšgei aŬto<j [Őti] OŬ cre...an œcousin of „scŬontej „atroà ċll' of kakīj œcontej: oŬk Ālqon kalšsai dika...ouj ċll! ĵmartwloÚj.

Luca: Ka[^] met! taàta TMxÁlqen ka[^] TMqešsato telènhn ŃnŎmati Leu'n kaq>menon TMp[^] tō telèñion, ka[^] epen aŬtù, 'AkoloÚqei moi. Ka[^] katalipēn pēnta ċnastj ʔkoloÚqei aUtù. Ka[^] TMpo...hsen docš4n megflhn Leu'j aŬtù TMn tī o„k...v aUtoà: ka[^] Ān Őcloj polÝj telwnīn ka[^] ʔllwn o%o Āsan met! aŬtīn katake...menoi. Ka[^] TMgŐgguzon of Farisa<oi ka[^] of grammate<j aŬtīn prŎj toÝj maqhtj aUtoà lšgontej, Di! t... met! tīn telwnīn ka[^] ĵmartwlīn TMsq...ete ka[^] p...nete; ka[^] ċpokriqe<j Ð 'Ihsoàj epen prŎj aŬtoÚj, OŬ cre...an œcousin of Øgia...nontej „atroà ċll' of kakīj œcontej: oŬk TMl»luqa kalšsai dika...ouj ċll! ĵmartwloÝj e,j metšnoian.

³ Alcuni commentatori suppongono che già l'*hoti* di Mc potesse avere valore interrogativo; una forma semplicemente dichiarativa («dicevano ai suoi discepoli che (Gesù) mangia(va) con i pubblicani e i peccatori») non risulta appropriata. Si può notare che già la tradizione manoscritta correggeva.

⁴ Si noti che già la tradizione manoscritta denuncia la difficoltà: una parte di questa tradizione sostituisce appunto a «Levi»

«Giacomo».

5 L'aggiunta è stata sentita dalla tradizione tanto necessaria che molti copisti l'hanno aggiunta anche nei testi di Mt e Mc.

6 Una rassegna recente della questione si trova in A. POPPI, *La questione sinottica e la neutralità delle sinossi*, in «Rivista Biblica» XLIV (1996), pp. 75-112.

La «Storia delle forme»

La critica del '900 ha sviluppato, sempre nell'ambito dello studio sulla storia antecedente alla redazione ultima e definitiva dei Vangeli¹, due metodologie particolari, denominate alla tedesca (perché tedeschi sono stati i promotori) *Formgeschichte*, ossia «Storia delle forme», e *Redaktionsgeschichte*, ossia «Storia della redazione».

La «**Storia delle forme**», che fa capo agli studi di Karl Ludwig Schmidt (1919), Martin Dibelius (1919) e Rudolf Bultmann (1921)², si è interessata della formazione e della trasmissione dei materiali confluiti nei Vangeli a partire dalle singole unità primitive.

È partita dalla constatazione che si possono riconoscere nei testi attuali dei Vangeli piccole unità o «pericopi», talora non ben connesse col contesto e sistemate talvolta in modi diversi nei diversi Vangeli (quando si ritrovino in più Vangeli). Ha quindi studiato ogni brano isolabile dal contesto cercando di classificarlo, con risultati invero non concordi e non sempre chiari, e poi di ricostruirne la forma originaria, eliminando gli elementi che, anche attraverso il confronto con i paralleli, risultino essere delle aggiunte; quindi ha cercato il suo significato e la sua funzione nella situazione in cui fu elaborato (*Sitz im Leben*, «collocazione nel contesto vitale») e poi anche la sua storia successiva con gli adattamenti e le modificazioni legate a nuove situazioni e nuovi bisogni della comunità cristiana.

Per quanto riguarda la classificazione³, le forme sono state distinte innanzitutto in due categorie: quella delle «parole» e quella della «storia» o dei racconti.

Le parole si possono raggruppare essenzialmente in:

- **Detti profetici.** Ad es. Mc 13,30; Lc 21,32: «In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute»;
- **Detti sapienziali.** Ad es. Mc 6,4: «Un profeta non è disprezzato che nella sua patria, fra i suoi parenti e nella sua casa»; cfr. Lc 13,33: «non è possibile che un profeta muoia fuori da Gerusalemme»;
- **Precetti.** Ad es. Mc 10,11: «Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei...»; cfr. Lc 16,18;
- **Parabole.** Sono spesso introdotte da *hōs*, *hōsper*, «come»: ad es. Mc 4,31: «Esso - ossia il Regno - è come un granellino di senapa che...»; ma anche da espressioni generali come *oudeis*, «nessuno»: ad es. Mc 2,21: «Nessuno cuce una toppa di panno grezzo su un vestito vecchio...»;
- **Detti-io o detti cristologici.** Sono per lo più introdotti da *êlthon*, «sono venuto per», o *ouk êlthon*, «non sono venuto per», + infinito: ad es. Mc 2,17: «Non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori»; cfr. Lc 5,32; ma talora hanno come soggetto «il Figlio dell'uomo»: ad es. Mc 10,45: «Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire...»; Lc 19,10: «Il Figlio dell'uomo è venuto per cercare e salvare ciò che era perduto», ecc.

Si è anche ritenuto che nel corso della tradizione gruppi di detti siano già stati accorpati in sequenze fisse: per il Vangelo di Marco si pensa, ad es., che le composizioni di detti di 9,33-50 (relativi a istruzioni ai discepoli) e 10,1-45 (sul divorzio) e la raccolta di parabole del cap. 4, preesistessero al lavoro dell'evangelista.

Le forme dei racconti hanno presentato maggiori difficoltà alla classificazione, perché spesso si incontrano forme miste. Di fatto, i risultati di Dibelius e Bultmann divergono molto su questo punto, e anche successivamente non si sono trovati procedimenti uniformi.

- Si può parlare di **paradigmi** (secondo la denominazione di Dibelius) o **apoftegmi** (secondo Bultmann), nel caso di racconti esemplari, anche di miracoli, che hanno il loro punto focale in un detto di Gesù: ad es., gli episodi di guarigione del paralitico, in Mc 2,1-12; Lc 5,17-26; della spigolatura di sabato, in Mc 2,23-28; Lc 6,1-5; dell'uomo dalla mano inaridita, in Mc 3,1-6; Lc 6,6-11; della donna curva, in Lc 13,10-17; dell'unzione di Betania, in Mc 14,3-9; vengono distinte, tra i paradigmi, le storie di chiamata (es.: Mc 1,16-20; 2,14; Lc 5,27-28).
- È possibile poi distinguere (secondo Zimmermann, ma né Dibelius né Bultmann distinguevano dal gruppo precedente) le **dispute**. Ce ne sono cinque in Mc, tra 11,27 e 12,37: sull'autorità di Gesù, sul tributo a Cesare, sulla risurrezione, sul più grande comandamento, sul Messia; quattro si ritrovano in Lc 20,1-44, quella sul più grande comandamento in Lc 10,25-28. Talora si presentano come dialoghi dottrinali: ad es. Mc 7,1-23, sul puro e sull'impuro. Presentano una sorta di schema fisso: un comportamento strano di Gesù o dei suoi discepoli suscita una critica degli avversari, segue la risposta di Gesù, che per lo più 'spiazza' gli interlocutori e li zittisce.
- I **racconti di miracoli** si distinguono dai racconti di miracoli classificati come paradigmi, in quanto non sono tanto orientati a evidenziare una parola di Gesù, quanto a dimostrare la sua potenza divina. Ad es., guarigione della suocera di Pietro, in Mc 1,29-31; Lc 4,38-39; guarigione dell'emorroissa, in Mc 5,25-34; Lc 8,43-48; guarigione del cieco di Gerico, in Mc 10,46-52; Lc 18,35-43; ecc. Gli episodi della trasfigurazione, in Mc 9,2-10; Lc 9,28-36, e di Gesù che cammina sulle acque del lago, in Mc 6,45-52, si possono includere in questa serie, e sono definibili più specificamente come miracoli-epifanie (perché sono miracoli finalizzati alla rivelazione dell'identità

divina di Gesù). Anche nel caso di racconti di miracoli si può rilevare la presenza di elementi fissi: descrizione di una situazione di bisogno, richiesta a Gesù di intervenire, intervento di Gesù che risolve la situazione, constatazione degli effetti dell'intervento, stupore dei presenti. Si possono distinguere ulteriormente nei racconti di miracolo sottogeneri: guarigioni di malattie, esorcismi, moltiplicazioni di pani, tempeste sedate, ecc. Ciascun sottogenere ha caratteristiche sue.

Una **narrazione storica** a parte viene considerata, in Marco, quella della morte di Giovanni Battista (Mc 6,17-29), che nel suo nucleo originario sembra quasi autonoma rispetto alla storia di Gesù.

Un complesso indipendente e ben fissato nelle sue linee essenziali, probabilmente il più antico come composizione unitaria, è la **storia della passione** (Mc 14-15; Lc 22-24).

Anche per il materiale narrativo si ipotizza l'esistenza di raccolte primitive, ma non tutti sono d'accordo sull'identificazione di queste raccolte: ad esempio, alcuni pensano che sia esistita una raccolta premarcana di miracoli (corrispondente all'incirca ai racconti della tempesta sedata, dell'indemoniato di Gerasa, della risurrezione della figlia di Giairo, della guarigione dell'emorroissa, che si trovano in successione continua in Mc 4,35-5,43; Lc 8,22-56), altri lo negano.

La Storia delle forme ricerca inoltre il *Sitz im Leben* (la situazione vitale) di ciascuna delle forme individuate, nelle varie fasi della sua trasmissione, a partire dagli inizi. Normalmente questo *Sitz im Leben* viene ritrovato nelle varie circostanze della vita della comunità cristiana: predicazione, catechesi, liturgia, polemica con avversari, ecc. Si ritiene, cioè, che i singoli testi abbiano avuto origine e siano stati usati da persone cristiane che svolgevano un determinato ruolo ecclesiale, si rivolgevano a un determinato pubblico in circostanze specifiche e per rispondere a bisogni specifici, e si cerca quindi di ricostruirli. Poiché, inoltre, la Storia delle forme pensa di poter rintracciare nei Vangeli gli indizi di adattamenti successivi del medesimo materiale, la ricerca riguarderà non un solo *Sitz im Leben*, ma tanti *Sitze im Leben* quanti sono gli strati ricostruibili della storia del brano. Anche ogni Vangelo nel suo complesso deve aver avuto un proprio *Sitz im Leben*.

La Storia delle forme mette dunque in secondo piano l'aspetto della storicità e si concentra sulla parte che ha avuto la comunità cristiana nell'elaborazione della tradizione evangelica. Questo atteggiamento, soprattutto nel modo in cui si è espresso con le ricerche di Bultmann, ha suscitato in passato perplessità e difficoltà a chi pensava che fosse minacciato il fondamento della fede. Oggi invece il metodo viene accettato comunemente e integrato nell'analisi, senza problemi.

L'esempio del brano su Levi e i pubblicani

(Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32)

Il confronto sinottico ha portato come conclusione più probabile che sia il testo di Mc quello più antico:

E uscì di nuovo lungo il mare; e tutta la folla veniva a lui ed (egli) li ammaestrava. E passando vide Levi il (figlio) di Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli dice: «Seguimi». E (quegli), levatosi, lo seguì. E avviene che egli si trovasse a tavola nella sua casa, e molti pubblicani e peccatori si misero a tavola con Gesù e i suoi discepoli; erano infatti molti, e lo seguivano. E gli scribi dei farisei, vedendo che mangiava(va) con i peccatori e i pubblicani, dicevano ai suoi discepoli: «Perché mangia con i pubblicani ed i peccatori?». E Gesù, avendo udito, dice loro: «Non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati. Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori».

L'analisi storico-formale, quindi, si concentra su di esso per identificare il materiale tradizionale che è stato utilizzato. E per far questo, cerca, innanzitutto, di distinguerlo dagli interventi redazionali dell'evangelista. Si suppone che siano redazionali i moduli e le espressioni che ritornano più frequentemente in questo Vangelo, a differenza che negli altri; tuttavia non c'è accordo tra gli studiosi nella specificazione di ciò che appartiene alla mano dell'evangelista e di ciò che appartiene alla tradizione a lui antecedente.

Nel caso presente, risulta a tutti chiaro che abbiamo due brani collegati tra loro (il principale elemento di collegamento è il riferimento ai pubblicani e al fatto che Gesù li accoglie con sé), e questi brani si possono classificare, rispettivamente, come «storia di chiamata» (Mc 2,14), un sottogenere del paradigma, e «disputa» (2,15-17). All'interno della disputa abbiamo poi due detti di Gesù, di cui uno ha la forma del proverbio o detto sapienziale («non sono i sani...»), l'altro è un detto-io o detto cristologico o giudizio sulla propria missione («non sono venuto per ...»).

La **storia di chiamata** presenta strette analogie con le precedenti storie di chiamata di Mc 1,16-20; si veda in particolare il parallelo con 1,16-18:

1,16-18

E passando lungo il mare della Galilea vide Simone e Andrea, fratello di Simone, intenti a gettare le reti in mare [...] E disse loro Gesù: «Venite dietro di me» [...] E subito, lasciate le reti, lo seguirono.

2,14

E passando vide Levi figlio di Alfeo seduto al banco delle imposte e gli dice: «Seguimi». E, alzatosi, lo seguì.

La storia di chiamata illustra in rapidi tratti due elementi: la modalità della chiamata di Gesù, che arriva improvvisa nelle circostanze della vita quotidiana, durante il proprio lavoro, e la modalità con cui il vero discepolo risponde alla chiamata, ossia la pronta e incondizionata obbedienza che impone il distacco immediato dalla vita precedente. Lo scopo del racconto è quello di fornire un esempio di comportamento per colui che si accosta alla fede in Cristo. Il *Sitz im Leben* originario potrebbe essere stato quello della predicazione.

L'episodio del banchetto si caratterizza come **disputa** tra Gesù e i farisei a proposito del suo mescolarsi con pubblicani e peccatori, ritenuti persone corrotte e impure dai giudei e quindi da evitare. Esso segue lo schema ordinario di altre dispute, articolate in tre momenti: un insolito comportamento di Gesù (1) provoca una domanda di rimprovero degli avversari (2), a cui segue una risposta decisiva di Gesù che li fa tacere (3). Esempi analoghi di dispute ritroviamo in Mc 2,1-12⁴; cfr. Lc 5,17-26 (Gesù assicura al paralitico che gli sono rimessi i suoi peccati, alcuni scribi protestano increduli, Gesù dimostra loro il suo potere guarendo il paralitico); Mc 3,22-27⁵; cfr. Lc 11,14-23 (dopo alcuni esorcismi di Gesù, gli scribi lo accusano di essere lui stesso indemoniato, Gesù risponde loro con una parabola su satana); Mc 7,1-23⁶ (alcuni farisei e scribi che hanno notato come i discepoli di Gesù non si lavino le mani prima di mangiare ne fanno rimprovero a Gesù, che a sua volta li critica aspramente e poi parla della vera impurità), ecc. Il *Sitz im Leben* di questo brano viene identificato in un momento in cui erano vive all'interno della comunità cristiana le polemiche col giudaismo a proposito dell'accoglienza verso i «peccatori», ossia, soprattutto, i pagani, ma anche altre categorie considerate impure. Già Paolo (cfr. Gal 2,12) e gli Atti (11,1-3) testimoniano le difficoltà che sorgevano in alcune comunità a proposito della partecipazione a pasti comuni tra ex ebrei ed ex pagani⁷.

È stato osservato che in Mc è evidente l'operazione di cucitura di due episodi autonomi, perché egli si limita ad introdurre il secondo brano con un *kai*, «e», e non si preoccupa di appianare i punti oscuri che derivano dalla combinazione: non chiarisce il tempo del banchetto né l'identità del padrone di casa; resta oscura anche la presenza di un folto gruppo di discepoli, di cui non si era ancora prima parlato nel Vangelo; anche la comparsa degli scribi e le circostanze in cui pongono la domanda ai discepoli non sono specificate.

Una volta combinati insieme, i due brani acquistano la forma di un unico paradigma, in cui il primo brano fa da introduzione e l'accento cade sul detto finale di Gesù.

Tuttavia, va rilevato pure che nella ricerca di ciò che è tradizionale e ciò che appartiene alla mano del redattore restano molti punti incerti. Alcuni studiosi (Taylor, Zimmermann, Gnika) ritengono che entrambi i brani derivino dalla tradizione, altri (Pesch) invece pensano che il primo sia stato elaborato da Marco, solo il secondo sia antecedente, altri (Bultmann) al contrario che sia una composizione di Mc la scena del banchetto. Secondo Pesch il brano del banchetto farebbe parte della raccolta premarciana di dispute che si estende da 2,15 a 3,6 e contiene, oltre a questa disputa, quella sul digiuno e quelle sul sabato⁸.

Anche sugli interventi redazionali apportati dall'evangelista per introdurre e collegare i brani, non c'è univocità. C'è accordo solo nell'attribuire a Mc il v.13, che funge da introduzione, e la frase causale in 15 c (*êsan gar polloi...*, «erano infatti molti»); nel v.13 ricorrono termini e indicazioni (sulla riva del mare, la gran folla, Gesù intento a insegnare) che sono correnti anche altrove nel Vangelo. Ma, ad es., per il detto finale di Gesù («non sono venuto per ...»), alcuni pensano che facesse parte del brano tradizionale (Pesch), altri (Bultmann, Dibelius) che sia un'elaborazione di Mc. Il detto precedente («non sono i sani...») si dimostra più facilmente appartenente alla tradizione perché è stato tramandato anche autonomamente (ad es., nella *Lettera di Barnaba* 5,9; in Giustino, *I Apologia* 15,8); presenta paralleli anche nella letteratura classica. Ma, mentre per i più è uno degli *ipsissima verba* (reali parole) di Gesù, Schweizer, ad esempio, si mostra convinto che sia un'elaborazione successiva della comunità, come anche il detto successivo.

¹ Il metodo è però stato applicato anche agli Atti e, in parte, alle lettere del NT.

² K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (La cornice della storia di Gesù), Berlin, 1919; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (La Storia delle forme del Vangelo), Tübingen 1919, 1966; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (La storia della tradizione sinottica), Göttingen 1921, 1961, 1965, *Ergänzungsheft* 1962.

³ Cfr. H. ZIMMERMANN, *Metodologia del NT. Esposizione del metodo storico-critico*, Torino, Marietti, 1971, pp. 125-140.

⁴ Ed entrò di nuovo a Cafarnaon dopo alcuni giorni. Si seppe che era in casa e si radunarono tante persone, da non esserci più posto neanche davanti alla porta, ed egli annunziava loro la parola. Si recarono da lui con un paralitico portato da quattro persone. Non potendo però portarglielo innanzi, a causa della folla, scopersero il tetto nel punto dov'egli si trovava e, fatta un'apertura, calarono il lettuccio su cui giaceva il paralitico. Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico: «Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati». Seduti là erano alcuni scribi che pensavano in cuor loro: «Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?». Ma Gesù, avendo subito conosciuto nel suo spirito che così pensavano tra sé, disse loro: «Perché pensate così nei vostri cuori? Che cosa è più facile: dire al paralitico: Ti sono rimessi i peccati, o dire: Alzati, prendi il tuo lettuccio e cammina? Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, ti ordino - disse al paralitico - alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua». Quegli si alzò, prese il suo lettuccio e se ne andò in presenza di tutti e tutti si meravigliarono e lodavano Dio dicendo: «Non abbiamo mai visto nulla di simile!».

⁵ Ma gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: «Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demòni per mezzo del principe dei demòni». Ma egli, chiamatili, diceva loro in parabole: «Come può satana scacciare satana? Se un regno è diviso in se stesso, quel regno non può reggersi; se una casa è divisa in se stessa, quella casa non può reggersi. Alla stessa maniera, se satana si ribella contro se stesso ed è diviso, non può resistere, ma sta per finire. Nessuno può entrare nella casa di un uomo forte e rapire le sue cose se prima non avrà legato l'uomo forte; allora ne saccheggerà la casa.

6 Allora si riunirono attorno a lui i farisei e alcuni degli scribi venuti da Gerusalemme. Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani immonde, cioè non lavate - i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito, attenendosi alla tradizione degli antichi, e tornando dal mercato non mangiano senza aver fatto le abluzioni, e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie e oggetti di rame - quei farisei e scribi lo interrogarono: «Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde?». Ed egli rispose loro: «Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto: *Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me. Invano essi mi rendono culto, insegnando dottrine che sono precetti di uomini*. Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini». E aggiungeva: «Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione. Mosè infatti disse: *Onora tuo padre e tua madre, e chi maledice il padre e la madre sia messo a morte*. Voi invece dicendo: Se uno dichiara al padre o alla madre: è *Korbàn*, cioè offerta sacra, quello che ti sarebbe dovuto da me, non gli permettete più di fare nulla per il padre e la madre, annullando così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi. E di cose simili ne fate molte». Chiamata di nuovo la folla, diceva loro: «Ascoltatemi tutti e intendete bene: non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo». Quando entrò in una casa lontano dalla folla, i discepoli lo interrogarono sul significato di quella parabola. E disse loro: «Siete anche voi così privi di intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo, perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna?». Dichiarava così mondi tutti gli alimenti. Quindi soggiunse: «Ciò che esce dall'uomo, questo sì contamina l'uomo. Dal di dentro infatti, cioè dal cuore degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo».

7 Gal 2,12: Prima che giungessero [ad Antiocchia] alcuni da parte di Giacomo, egli [Pietro] prendeva cibo insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi; At 11,2-3: E quando Pietro salì a Gerusalemme, i circoncisi lo rimproveravano dicendo: «Sei entrato in casa di uomini non circoncisi e hai mangiato insieme con loro».

8 Altri (cfr. J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, trad. ital., Brescia, Morcelliana, 19663, ed. orig. Regensburg, 1955) pensano che anche la disputa di Mc 2,1-12, che riguarda il potere di rimettere i peccati, facesse parte della raccolta premarcana.

La «Storia della redazione»

La «**Storia della redazione**» (*Redaktionsgeschichte*), che si è sviluppata soprattutto dagli anni '50 in poi (uno studio fondamentale è quello di W. Marxsen del 1956¹), ha integrato la «Storia delle forme», in quanto ha posto l'accento sulle caratteristiche e sugli apporti del redattore finale del Vangelo, che gli studi precedenti tendevano a ignorare o sottovalutare.

La Storia della redazione si interessa particolarmente di alcuni elementi presenti nei Vangeli:

- La **cornice**, con cui si intende essenzialmente la serie dei brani di introduzione e di conclusione delle pericopi, che dovrebbero appunto essere di mano dell'evangelista. Ogni evangelista ha un suo modo di legare e introdurre i brani: si può notare che Mc spesso si limita a giustapporre, mentre gli altri collegano per lo più con espressioni generiche che indicano un rapporto temporale, di contemporaneità o di successione (Mt con *tote*, «allora», *en ekeinôi tōi kairōi*, «in quel tempo», Lc e Gv con *meta tauta*, «dopo queste cose»). Importanti sono le indicazioni geografiche e cronologiche, che in gran parte devono essere attribuite ai redattori e che acquistano spesso un valore simbolico: normalmente gli studiosi pensano che Mc ne abbia fatto uno scarso uso personale (per lo più avrebbe riportato indicazioni della tradizione), mentre Mt e soprattutto Lc le avrebbero sviluppate: si sottolinea a questo proposito il significato fondamentale che ha Gerusalemme in Lc e la centralità che assume nel suo Vangelo il «viaggio verso Gerusalemme»; inoltre, anche indicazioni come monte, mare, ecc., dovrebbero essere intese secondo una valenza simbolica e non semplicemente locativa;
- La **scelta** del materiale. Si suppone che valga per tutti i Vangeli l'ammissione che fa Gv, in 20,30, di non aver scritto tutto: in questo caso si tratta di scelta nel senso di omissione di una parte del materiale a disposizione; talora, invece, l'evangelista aggiunge, rispetto a un altro, materiale attinto da altra fonte. Ad es., nella controversia sul divorzio, Mt, in 19,3-12, aggiunge, rispetto a Mc 10,2-12, un detto sul farsi eunuchi che cambia profondamente il significato del brano;
- La **disposizione** e la **strutturazione** del materiale: è in gran parte opera degli evangelisti il collegamento di brani che nella tradizione comparivano isolati. È possibile constatare che ciascun evangelista colloca diversamente dagli altri singoli brani o parti di un brano, e in questo modo conferisce loro un diverso significato. Ad es., la chiamata dei primi discepoli, che in Mc è posta in rilievo, proprio all'inizio del ministero di Gesù, in 1,16-20, in Lc si trova in 5,1-11, dopo una serie di episodi di predicazione e di guarigione;
- Le **modificazioni**, di vario genere, apportate al materiale tramandato. Sono il repertorio più ampio.

Appartengono a quest'ultimo ambito le correzioni stilistiche: modificazioni dei tempi dei verbi, della struttura sintattica, di termini, ecc. Sono numerose in Lc nel confronto di Mc; ma si veda anche Mt, che in 22,41-46 trasforma in dialogo articolato con gli avversari quella che in Mc 12, 35-37 era una questione posta da Gesù a proposito della definizione del Messia come Figlio di Davide. Vengono talora introdotte spiegazioni di termini o concetti che risultano, in una nuova situazione, poco chiari: ad es., Mc introduce, in 7,3-4, una spiegazione sulle usanze purificatorie dei giudei, evidentemente rivolgendosi a un pubblico pagano, che non le conosce.

Può capitare che un'immagine venga trasformata, sempre in rapporto con una situazione diversa: ad es., a proposito della medesima similitudine della casa, mentre Mt, in 7,24-27, parla di casa costruita o sulla roccia o sulla sabbia, Lc, in 6,47-49, parla di casa costruita con solide fondamenta o senza fondamenta: probabilmente, l'uno ha in mente l'ambiente palestinese, l'altro l'ambiente ellenistico.

Significative sono le omissioni di frasi o di espressioni ritenute difficili: ad es., l'affermazione di Mc 13,32 secondo cui «neanche il Figlio» conosce il giorno o l'ora (della venuta del Figlio dell'uomo e dell'instaurazione del Regno) è stata omessa da Lc 21,33-34, perché parsa teologicamente inaccettabile. Anche in questo caso la difficoltà è segnalata dalle omissioni della tradizione manoscritta di Mc (e di Mt).

Si riscontrano inoltre abbreviazioni, specialmente di particolari ritenuti superflui. Si notano in Mt e Lc rispetto a Mc: si veda, ad esempio, l'episodio dell'indemoniato di Gerasa, che in Mc 5,1-20 occupa ben 20 versetti, ed è ridotto a 14 in Lc 8,26-39, e a 7 in Mt 8,28-34.

Si hanno infine inserzioni di citazioni e commenti scritturali: è tipico di Mt aggiungere accenni al compimento della Scrittura, secondo la formula: «E questo avvenne affinché si adempisse la parola...».

Il lavoro specifico di ogni evangelista si riconosce soprattutto attraverso il confronto con gli altri Vangeli. Però i procedimenti con cui si cerca di distinguere ciò che dovrebbe risalire a Gesù, ciò che appartiene alle aggiunte interpretative della comunità e ciò che è stato elaborato nella redazione definitiva non sono semplici né privi di rischi, e i risultati sono spesso fragili e contraddittori.

Su tutti i punti questo tipo di ricerca incontra difficoltà maggiori quando si occupa del Vangelo di Mc, perché non si hanno nel suo caso termini precisi di confronto con i precedenti, come invece si hanno per Mt e Lc (presupponendo che conoscessero appunto Mc e questo Mc). Perciò per Mc più che per gli altri sinottici si procede per via ipotetica.

Tutti gli interventi apportati dal redattore vanno intesi come espressioni di una propria e particolare interpretazione teologica della figura e della vicenda di Gesù.

L'esempio del brano su Levi e i pubblicani

(Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32)

La storia della redazione si occupa in particolare degli interventi redazionali dell'evangelista (che la storia delle forme aveva distinti dal materiale tradizionale) per cogliere la sua prospettiva particolare e capire anche in quale situazione vitale (*Sitz im Leben*) abbia operato.

Nel caso del brano in oggetto, esamina pertanto la redazione di ciascun evangelista confrontando gli interventi specifici in questo testo con gli altri elementi redazionali ricavabili dall'analisi di tutto il Vangelo.

Molti elementi utili si possono trarre dalle ricerche della Critica delle fonti (là dove considera le «differenze» tra i Vangeli) e della Storia delle forme (là dove cerca di separare il materiale tradizionale da quello redazionale): ma la finalità è qui diversa, perché la Storia della redazione mira, non a stabilire i rapporti tra i Vangeli, non a ricostruire la storia dell'elaborazione dei Vangeli, ma, secondo le parole di un esponente autorevole del metodo², mira a «spiegare l'opera nella sua forma attuale».

Marco

E uscì di nuovo lungo il mare; e tutta la folla veniva a lui ed (egli) li ammaestrava. E passando vide Levi il (figlio) di Alfeo, seduto al banco delle imposte, e gli dice: «Seguimi». E (quegli), levatosi, lo seguì. E avviene che egli si trovasse a tavola nella sua casa, e molti pubblicani e peccatori si misero a tavola con Gesù e i suoi discepoli; erano infatti molti, e lo seguivano. E gli scribi dei farisei, vedendo che mangia(va) con i peccatori e i pubblicani, dicevano ai suoi discepoli: «Perché mangia con i pubblicani ed i peccatori?». E Gesù, avendo udito, dice loro: «Non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati. Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori».

Nonostante la maggior ampiezza, il testo di Mc è quello più ambiguo e pieno di punti oscuri. Abbiamo già notato che Mc non si preoccupa di collegare coerentemente i due episodi, non chiarisce chi sia l'ospitante, né come e quando ci sia stato lo scontro con gli avversari (di cui non si può facilmente pensare che fossero tra gli invitati e ancor meno tra i seguaci di Gesù). Egli anzi sembra voler sottolineare gli aspetti paradossali e i contrasti.

Sottolinea più volte il gran numero dei seguaci di Gesù (2,13 e 15), facendo supporre che, tra questi seguaci, fossero molti proprio «i pubblicani e i peccatori». Eppure, dal suo testo si può ricavare che fosse Gesù stesso a invitarli alla sua mensa, così come lui stesso aveva chiamato al suo seguito il pubblicano Levi. La comunione alla mensa, che già nella mentalità comune era il segno di una comunanza di vita e di sentimenti, acquista in un contesto religioso un alto valore simbolico: è comunione alla salvezza. Il comportamento di Gesù risulta dunque tanto più «scandaloso» rispetto a quello che risulta da Lc. L'indignazione degli avversari viene accresciuta dalla ripetizione dell'espressione *esthie meta tôn telônôn kai hamartôlôn*, «mangia con i pubblicani e i peccatori», in 2,16, prima come oggetto del «vedere» da parte degli scribi, poi come oggetto della critica espressa oralmente da loro. Si noti l'inversione dei due termini nel primo caso: mentalmente gli scribi considerano quelle persone prima «peccatori», poi «pubblicani», dimostrando così il loro pregiudizio.

L'impressione sconcertante della condotta di Gesù è infine accentuata dal carattere assoluto dell'affermazione finale: «Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori», rispetto agli altri due evangelisti, che hanno voluto qui correggere e attenuare, Mc vuole sottolineare che, per volontà di Gesù stesso, la comunità cristiana accoglie tutti, senza discriminazioni.

Matteo

E passando Gesù di là, vide un uomo, detto Matteo, seduto al banco delle imposte, e gli dice: «Seguimi». E (quegli), levatosi, lo seguì. E avvenne che mentre egli era a tavola nella casa, ecco, essendo venuti molti pubblicani e peccatori, si misero a tavola con Gesù ed i suoi discepoli. E vedendo (ciò), i farisei dicevano ai suoi discepoli: «Perché il vostro maestro mangia con i pubblicani ed i peccatori?». Ma egli, avendo udito, disse: «Non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati. Andate e imparate che cosa significa: "Misericordia voglio e non sacrificio (Os 6,6); infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori».

Gli interventi più significativi attribuibili a Mt sono la sostituzione del nome proprio «Matteo» a «Levi» e l'inserzione della citazione biblica nel detto finale di Gesù.

Il nome «Matteo il pubblicano» si ritrova nella lista dei dodici apostoli che Mt dà in 10,3 e si può pensare che l'evangelista abbia voluto qui presentare la chiamata specifica di un apostolo, come già in 4,18-22 aveva parlato della chiamata di altri quattro futuri apostoli: Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni. La sostituzione del nome, come osserva un commentatore di Mt, «corrisponde alla linea ecclesiologica di Matteo che identifica i discepoli di Gesù con i 'dodici'»³, attribuisce un ruolo essenziale ai Dodici, che saranno i capostipiti e il fondamento della Chiesa. Altri pensano che sia stata qui accolta una tradizione relativa a quello che si riteneva l'autore del Vangelo stesso (Matteo). Ma è anche possibile che Levi e Matteo siano semplicemente due nomi posseduti dalla medesima persona.

Caratteristica è l'inserzione della citazione biblica, qui Osea 6,6 («Misericordia voglio, non sacrificio»),

che Mt cita pure in un altro passo (12,7), ancora a proposito di una polemica coi farisei, questa volta sul rispetto del sabato. La citazione diventa il perno di tutto il brano in Mt, per cui il comportamento di Gesù, che, in contraddizione con la condotta legalistica dei farisei, frequenta anche i peccatori, anzi li chiama a sé, si dimostra pienamente conforme alla Scrittura.

Questa accentuazione di Mt è un indizio della situazione della chiesa del suo tempo, impegnata a controbattere l'intransigenza e la tendenza legalistica dei cristiani di origine giudaica, che si opponevano ad una apertura universalistica.

Luca

E dopo queste cose, uscì e scorse un pubblicano di nome Levi seduto al banco delle imposte, e gli disse: «Seguimi!». E quegli, lasciata ogni cosa, levatosi lo seguiva. E Levi per lui fece un grande banchetto nella sua casa; e c'era molta folla di pubblicani e di altri che si trovavano a tavola con loro. E i farisei e i loro scribi mormoravano, dicendo ai suoi discepoli: «Perché mangiate e bevete con i pubblicani ed i peccatori?». E Gesù, rispondendo, disse loro: «Non hanno bisogno del medico quelli che stanno bene, ma i malati. Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori alla conversione».

Per Lc valgono come principali indizi significativi le due aggiunte dei vv. 5,28 («lasciando tutto») e 5,32 («perché si convertano»).

Lasciando tutto Levi adempie alla condizione richiesta da Gesù per mettersi alla sua sequela (cfr. 18,22: episodio del giovane ricco), condizione che già i primi discepoli avevano osservato (cfr. 5,11: *afentes panta*, «lasciato tutto»). Lc ama accentuare la radicalità come carattere della conversione.

Con l'aggiunta «perché si convertano», poi, la chiamata (*kalein*, «chiamare») non riguarda più, come in Marco, l'invito a partecipare alla tavola di Gesù come segno della partecipazione di Dio offerta ai peccatori, bensì significa la chiamata alla conversione. Il paradosso di Marco che consiste nel fatto che proprio i peccatori vengono invitati a partecipare al pranzo, è eliminato; la conversione è la condizione per la remissione dei peccati, e con ciò per la comunione con Cristo⁴. A questa restrizione del senso di *kalein* contribuisce anche il fatto che il banchetto è stato chiaramente organizzato da Levi, non da Gesù, e quindi non è Gesù che ha invitato direttamente i peccatori.

È un tema comune in Lc quello di sottolineare la necessità della conversione (cfr. 3,3; 15,7.10; 24,47).

In questo orientamento a fornire esempi e insegnamenti soprattutto di tipo etico, si può collocare probabilmente anche il fatto che il rimprovero dei farisei e degli scribi è rivolto ora (5,30) ai discepoli e non a Gesù: questo sembra riflettere più da vicino l'esigenza di rivolgersi a tutta la comunità del tempo dell'evangelista.

¹ L'evangelista Marco. Studi sulla storia della redazione del Vangelo, trad. ital., Casale Monferrato, Piemme, 1994 (ed. orig., Göttingen 1956).

² H. CONZELMANN, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, trad. ital., Casale Monferrato, Piemme, 1996 (ed. orig. Tübingen 1954, 1977), p.1, citato da H. ZIMMERMANN, *Metodologia del NT. Esposizione del metodo storico-critico*, Torino, Marietti, 1971, p.199.

³ R. FABRIS, *Matteo*, Roma, Borla, 1982, p. 217.

⁴ ZIMMERMANN, *Metodologia*, pp. 87-88.

Conclusioni sul metodo storico-critico

Il metodo storico-critico, costituito fondamentalmente da Critica testuale, Critica delle fonti, Critica storica, Storia delle forme, Storia della redazione, quali abbiamo finora illustrato, è il più praticato a livello scientifico nei commenti ai Vangeli. Ma ha pregi e difetti. I pregi consistono nel fatto che abitua a prestare attenzione alle unità letterarie, a riconoscerne gli schemi di base e le formule ripetitive, a ricercare analogie e precedenti in forme presenti nella letteratura veterotestamentaria e giudaica, a considerare i rapporti di somiglianza e differenza di ogni Vangelo rispetto agli altri Vangeli, e quindi ad apprezzare meglio il lavoro svolto dal singolo evangelista nella fase di elaborazione. E non bisogna dimenticare le ricerche di tipo storico sull'ambiente, la geografia, gli usi sociali e religiosi del tempo e del luogo a cui i Vangeli si riferiscono. Tutta una serie di acquisizioni, sulla lingua, lo stile, la struttura dei Vangeli derivano dalla massa enorme di studi che sono stati compiuti con questo metodo.

Si deve però anche riconoscere che spesso il metodo storico-critico resta fermo allo studio della storia precedente e persegue più un procedimento di accumulo di materiali che di interpretazione del significato finale, del messaggio teologico; trascura a volte la forma definitiva assunta dai testi. Inoltre non va esente da soggettività e arbitrarietà quando pretende di distinguere sempre tra forma originaria e apporti successivi, di conoscere l'estensione di raccolte più ampie di detti o racconti. Gli si può rimproverare la tendenza a frammentare e sezionare i testi come cadaveri dimendicando che un testo, come dice la parola stessa *textus*, è un tessuto, ossia un intreccio di fili, è un organismo funzionante nella sua unità. Può apparire infine troppo complicato.

Per questo negli ultimi decenni una serie di nuovi metodi o approcci è stata sviluppata per ovviare alle carenze del metodo storico-critico, in qualche caso per integrarlo, in qualche caso per sostituirlo e guardare i testi in una prospettiva nuova, in particolare abbandonando la dimensione diacronica propria del metodo a favore della dimensione sincronica, attenta al testo così com'è. Inoltre gli sviluppi di nuove metodologie scientifiche sorte all'interno di altre discipline hanno portato a tentativi di sottoporre anche i testi biblici ai nuovi approcci.

Altri esempi di utilizzo del metodo

Il racconto dell'arresto di Gesù

Matteo 26,47-56

E mentre stava ancora parlando, ecco venne Giuda, uno dei Dodici, e con lui molta folla con spade e bastoni, da parte dei sommi sacerdoti e anziani del popolo. Colui poi che lo tradì diede loro un segno dicendo: «Quello che bacerò, è lui; prendetelo!».

E subito avvicinatosi a Gesù disse: «Salve, Rabbi!» e lo baciò. Gesù però gli disse: «Amico, per perché sei qui?». Allora avvicinandosi misero le mani su Gesù e lo afferrarono.

Ed ecco, uno di quelli con Gesù tendendo la mano estrasse la sua spada e colpì il servo del sommo sacerdote staccò il suo orecchio.

Allora gli dice Gesù: «Rimetti la tua spada al proprio posto; infatti tutti quelli che hanno preso spada periranno di spada.

Marco 14,43-52

E subito, mentre stava ancora parlando, si avvicinò Giuda, uno dei Dodici, e con lui una folla con spade e bastoni da parte dei sommi sacerdoti, degli scribi e degli anziani. Chi lo tradiva aveva dato loro un segno dicendo: «Quello che bacerò, è lui; prendetelo e conducetelo via saldamente».

E venuto subito accostatosi a lui dice: «Rabbi» e lo baciò. Quelli poi gettarono le mani su di lui e lo afferrarono.

Uno però di quelli che erano presenti, estratta la spada, colpì il servo del sommo sacerdote e gli staccò l'orecchio.

Lc 22,47-53

Mentre stava ancora parlando, ecco una turba, e quello chiamato Giuda, uno dei Dodici, li precedeva

e si accostò a Gesù per baciare. Gesù allora gli disse: «Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo?»

Allora quelli che erano con lui vedendo ciò che stava per accadere, dissero: «Signore, se colpiremo con la spada?». E uno di loro colpì il servo del sommo sacerdote e gli staccò l'orecchio destro.

Rispondendo allora Gesù disse: «Lasciate fin qui!». E avendo toccato l'orecchio, lo guarì.

Giovanni 18,2-12

Anche Giuda, che lo stava tradendo, conosceva il luogo, perché spesso Gesù vi si era radunato con i suoi discepoli.

Giuda dunque, avendo preso la coorte e servi dei sommi sacerdoti e dei farisei, va là con lanterne, torce e armi.

Gesù allora, conoscendo tutto quello che sarebbe accaduto, uscì e dice loro: «Chi cercate?» Gli risposero: «Gesù il Nazareno». Dice a loro: «Sono io». Stava con loro anche Giuda, colui che stava tradendo. Quando dunque disse loro «Sono io», indietreggiarono e caddero a terra. Dunque domandò loro di nuovo: «Chi cercate?». Quelli dissero: «Gesù il Nazareno». Rispose Gesù: «Vi dissi che sono io. Se dunque cercate me, lasciate che costoro se ne vadano»: affinché si adempisse la parola che aveva detto, che «Di coloro che mi hai dati non ho perduto nessuno».

Allora Simon Pietro avendo una spada la trasse e colpì il servo del sommo sacerdote e gli mozzò l'orecchio destro. Il servo aveva nome Malco.

Allora disse Gesù a Pietro: «Metti la spada nel fodero; il calice che il Padre mi ha dato non lo berrò?». Allora la coorte, il tribuno e i

Pensi forse che io non possa invocare il Padre mio, e mi offrirà ancora più di dodici legioni di angeli? Come allora si compiranno le Scritture, che così deve avvenire?».

servi dei Giudei afferrarono Gesù e lo legarono.

In quell'ora Gesù disse alle folle: «Come contro un brigante usciste con spade e bastoni per prendermi? Ogni giorno sedevo nel tempio insegnando, e non mi prendeste. Ma tutto questo avvenne perché si adempissero le Scritture dei profeti».

E rispondendo Gesù disse loro: «Come contro un brigante usciste con spade e bastoni per prendermi? Ogni giorno stavo tra voi nel tempio insegnando, e non mi prendeste. Ma che si adempiano le Scritture!».

Gesù poi disse a coloro che gli erano venuti contro, sommi sacerdoti, capitani del tempio e anziani: «Come contro un brigante usciste con spade e bastoni? Essendo ogni giorno nel tempio non stendeste le mani su di me.; ma questa è l'ora vostra, e la potestà delle tenebre».

Allora tutti i discepoli, abbandonatolo, fuggirono.

E, abbandonandolo, tutti fuggirono.

E un giovinetto lo seguiva dappresso, avvolto d'un lenzuolo sul nudo, e lo afferrano. Ma quello, lasciato il lenzuolo, fuggì nudo.

Questa volta ci troviamo di fronte a un racconto che viene riportato da tutti e quattro i Vangeli.

La **Critica delle fonti**, che pone a confronto le quattro versioni, rileva somiglianze, a tratti anche letterali, e differenze.

Somiglianze principali

- C'è uno schema comune a tutti e quattro i Vangeli: venuta di Giuda con una folla armata, ferimento da parte di un presente del servo del sommo sacerdote, parole di Gesù, arresto di Gesù.
- Ci sono poi somiglianze particolari nella descrizione della scena, più numerose tra Mt e Mc, ma significative anche tra Mt, Mc e Lc (specialmente nelle parole di Gesù alla folla). Si riducono molto nei confronti di Gv, rispetto al quale prevalgono le differenze.
- In ogni caso ci sono notevoli differenze tra i quattro, sia nell'ordine, sia nel contenuto dei singoli momenti dell'episodio, sia nelle espressioni usate da Gesù.

Differenze principali

- Mt e Mc, in parte Gv, sottolineano subito la composizione e i mandanti della folla armata, Lc ne parla solo in un secondo tempo; inoltre Lc presuppone la presenza dei mandanti.
- In Mt e Mc Giuda bacia Gesù, in Lc si accenna solo alla sua intenzione di baciarlo, Gv omette.
- In Mt e Mc Giuda si rivolge a Gesù (in Mt lo saluta) e l'arresto avviene subito. In Lc e Gv l'arresto avviene solo alla fine dell'episodio.
- In Mt e Lc Gesù risponde a Giuda, ma con parole diverse (Mt: «Amico, perché sei qui?»; Lc: «Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo?»). In Gv Gesù parla alla folla, anzi dialoga («Chi cercate?»). Gli risposero: «Gesù il Nazareno». Dice loro: «Sono io», ecc.), e c'è un intervento prodigioso quando dice: «Sono io».
- Anche nella scena dell'orecchio tagliato al servo ci sono differenze. In Lc i discepoli chiedono a Gesù se possono colpire con la spada e si precisa che l'orecchio è quello destro. Quest'ultimo particolare torna anche in Gv, il quale precisa pure il nome di chi estrae la spada (Simon Pietro) e il nome del servo (Malco). In Mt, Lc e Gv Gesù interviene a questo punto con parole di critica, che risultano diverse nei diversi Vangeli. Mt: «Rimetti la tua spada al proprio posto; infatti tutti quelli che

hanno preso spada periranno di spada. Pensi forse che io non possa invocare il Padre mio, e mi offrirà ancora più di dodici legioni di angeli? Come allora si compiranno le Scritture, che così deve avvenire?» Lc: «Lasciate fin qui (= Smettete. Basta così)»; Gv: «Metti la spada nel fodero; il calice che il Padre mi ha dato non lo berrò?». In Lc, e solo qui, Gesù guarisce il ferito.

- In Mt, Mc e Lc Gesù a questo punto parla alla folla, per rimproverarla (di arrestarlo come un brigante e di non averlo preso quando insegnava nel tempio), ma anche per esprimere la propria accettazione dell'arresto, e della passione che così inizia (in Mt e Mc con riferimento esplicito alle Scritture, in Lc con riferimento alla «potenza delle tenebre»).
- Una differenza notevole consiste nel fatto che in Mt e Mc i discepoli fuggono, in Lc no, in Gv Gesù aveva chiesto preventivamente alla schiera di lasciarli andare illesi.
- Mc inserisce alla fine un suo episodio, quello del giovinetto che fugge nudo, dopo aver tentato di seguire Gesù ed essere stato a sua volta arrestato.

Dovendo precisare se c'è dipendenza reciproca tra i racconti, si può dire, molto approssimativamente, che è possibile che Mt e Lc conoscessero Mc, ma anche che conoscessero, soprattutto Lc, una tradizione autonoma. Colpisce una serie di concordanze tra Lc e Gv, che fanno pensare almeno all'uso di una fonte comune.

La **Storia delle forme**, che cerca se il brano abbia costituito originariamente un'unità autonoma, in questo caso è portata a rispondere no, perché è opinione diffusa che questo brano facesse parte integrante del racconto della Passione.

La **Storia della redazione** cerca poi di distinguere ciò che appartarrebbe al materiale più antico della tradizione e ciò che è stato aggiunto dalla tradizione successiva e da ciascun evangelista. Ma qui nascono problemi insolubili. Tra gli studiosi, c'è chi, come Pesch, pensa che la versione di Mc corrisponda quasi integralmente al racconto originario, mentre gli altri evangelisti avrebbero modificato a partire da lui. Altri studiosi invece, come J. Gnilka, suppongono che il brano, in Mc, sia il risultato della combinazione di unità minori (vv.43-46: arresto; v.47: il colpo di spada; 48-49: parole di Gesù; v.50: fuga dei discepoli; 51-52: il giovinetto), ma si dimostrano incapaci di distinguere con certezza ciò che appartiene alla tradizione premarciana e ciò che Mc avrebbe aggiunto di suo.

Ciò che possiamo fare è riconoscere come molti elementi peculiari ai singoli Vangeli risultino coerenti con l'impostazione di ciascuno. Per far questo occorre aver studiato la fisionomia dei Vangeli. Qui, limitandoci agli aspetti più evidenti, possiamo notare questo:

- L'ampio ammonimento a non usare la violenza, proprio di **Matteo**, ben si inserisce nella tendenza di questo evangelista a sviluppare l'insegnamento morale attraverso i discorsi di Gesù. È pure una caratteristica di Mt la sottolineatura che tutto avviene perché si compiano le Scritture: nel nostro brano Gesù ripete due volte il concetto, sia a proposito della condanna della violenza, sia a proposito dell'arresto in generale.
- La scena in **Marco** è alquanto enigmatica, per la sua schematicità e laconicità. Risultano però insistenti gli elementi che si riferiscono all'incomprensione dei discepoli: di Giuda si annota la raccomandazione ai soldati a catturare «in modo sicuro» Gesù, quasi che egli supponga l'intenzione, da parte di Gesù, di fuggire e sottrarsi all'arresto; la fuga dei discepoli risulta raddoppiata, ed enfaticizzata, per il fatto che, non solo «tutti fuggirono», ma «fuggì» anche quel giovinetto che cercava di seguirlo. Anche il gesto di ferire il servo, benché attribuito genericamente ad «uno dei presenti», va interpretato come il gesto di un discepolo che non capisce la volontà di Gesù. Mc sottolinea il profondo distacco tra Gesù e i discepoli, distacco spirituale che sfocerà nella separazione fisica, per il fatto che Gesù non parla a nessuno di loro. Incomincia così la solitudine di Gesù che durerà per tutta la passione.
- In **Luca** Gesù manifesta invece premura verso i discepoli: rivolge parole di ammonimento a Giuda, quasi a invitarlo a pentirsi del gesto che sta compiendo. Ma anche i discepoli risultano meno staccati dal Maestro: Giuda non arriva a baciarlo, forse per un'estrema forma di rispetto; gli altri gli chiedono se debbano colpire con la spada e alla fine non fuggono. Gesù si mostra misericordioso nei riguardi del ferito guarendolo: egli è il Salvatore per eccellenza. Lc inoltre sembra attenuare la responsabilità umana nella passione facendo intervenire le potenze oscure, ossia demoniache.
- In **Giovanni** compaiono tratti suoi tipici: Gesù manifesta la sua potenza divina nel momento in cui la folla cade a terra; si rivela come Dio: la formula «Io sono», ripetuta tre volte, riecheggia l'autodefinizione di Dio nell'AT. Egli si sente unito al Padre ed è pienamente cosciente della sua missione e padrone degli eventi. Manifesta anche l'amore per i discepoli, che vuole salvi.

Analisi storica, linguistica e teologica

Abbiamo già avuto modo di notare l'importanza che ha nell'analisi del testo la conoscenza della cultura del tempo e del luogo: ad esempio, a proposito della disistima di cui erano oggetto i «pubblicani», volentieri associati, quando non identificati, con i «peccatori», perché considerati rapaci e ladri (in quanto appaltavano la riscossione delle imposte e tendevano ad approfittarne a proprio vantaggio).

L'**indagine storico-critica** necessariamente si sofferma a illustrare questi elementi, senza i quali non possono essere compresi aspetti essenziali del testo. Non di rado però i commenti di tipo storico-critico si abbandonano a veri e propri eccessi di erudizione, che risultano dispersivi ai fini della comprensione.

Ad esempio nel caso del brano su Levi, analizzato anteriormente, il commento di Taylor al Vangelo di Mc¹ dedica ampio spazio al problema dell'identificazione del personaggio «Levi, figlio di Alfeo» e del suo rapporto con gli apostoli; al significato e all'uso dei termini *hamartôlos* (peccatore) e *mathêtês* (discepolo); alla spiegazione di chi fossero i farisei (compresa l'etimologia del termine). In alcune precisazioni ridondanti incorre talora anche Ernst, nel commento a Luca²: si vedano le osservazioni sull'identificazione della località di Emmaus³: non può essere la Emmaus ricordata dalla tradizione, che si trova troppo distante (60 stadi) da Gerusalemme; potrebbe essere Ammaus (colonia militare sotto Vespasiano, oggi Kulonyeh), che si trova a soli 35 stadi; la distanza riferita dalla Bibbia corrisponderebbe meglio a *el-Qu-beibeh*, ecc. Per concludere che... Luca non è interessato alla geografia biblica, ma all'annuncio.

L'**analisi linguistica** è molto importante, soprattutto quando accerta l'appartenenza di costrutti e vocaboli al linguaggio classico oppure a quello biblico (versione dei Settanta), dipende dall'allusione a specifici passi biblici, ecc. L'individuazione di semitismi può segnalare la volontà di imitazione del modello veterotestamentario, e questo in Luca è significativo. Diventa però arbitraria e talora oziosa la pretesa di servirsi dei semitismi per ricostruire precedenti o fonti in ebraico o aramaico. Questo viene talora fatto, soprattutto per il racconto dell'infanzia di Luca (cfr. Brown⁴). D'altra parte, per Luca sono importanti anche le ricerche che evidenziano i rapporti con la lingua classica.

Altrettanto importante è la **ricerca teologica**. Gli studi del '900 hanno comportato una svolta decisiva nella ricerca sui Vangeli, soprattutto perché ha incominciato a incrinarsi la convinzione di poter servirsi acriticamente dei Vangeli come documenti storici e di poter quindi arrivare facilmente sulla base di essi a una «biografia di Gesù».

Partendo dalla lettura di Marco W. Wrede nel 1901⁵ individuava la presenza in questo Vangelo di una intenzione teologica determinante, che presiede alla ricostruzione dei fatti, e che egli identificava con il famoso «segreto messianico»: Marco cioè avrebbe di proposito sottolineato, fino al punto di farne un motivo caratteristico del suo Vangelo, la volontà di Gesù di imporre il silenzio sulla sua messianicità. Lo si vede da tutta una serie di episodi analoghi: l'imposizione ai demòni di tacere sulla sua identità di Figlio di Dio, il comando più volte ripetuto a coloro che sono stati guariti da lui di non dirlo a nessuno, fino all'ordine dato anche ai discepoli, dopo il riconoscimento da parte di Pietro che egli è il Cristo, di tacere; anche a proposito della rivelazione avvenuta nella trasfigurazione Gesù chiede loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, ma questa volta precisa: «fino alla risurrezione» (9,9). Questo motivo - è la scoperta conseguente di Wrede - è una costruzione artificiosa, frutto di riflessione teologica, dell'evangelista, il quale ha ribaltato sulla vicenda di Gesù la consapevolezza acquisita dalla comunità cristiana, a proposito dell'identità di Gesù, dopo la risurrezione. Il Gesù presentato dal Vangelo non è dunque tanto il Gesù storico (sebbene Wrede sia convinto che in Marco più che negli altri Vangeli restino comunque tracce di questo Gesù storico), quanto il Gesù rivisto dalla comunità cristiana.

Anche se la tesi specifica di Wrede sarà per più versi criticata e corretta successivamente, si è però imposta l'esigenza di dare adeguato rilievo alla personalità dell'evangelista e alla sua visione teologica, di non limitarne il ruolo a quello di un semplice compilatore e raccoglitore di tradizioni. Un'importante sintesi storiografica di Albert Schweizer sulle ricerche intorno alla «vita di Gesù» si intitolerà *Da Reimarus a Wrede*⁶ proprio a evidenziare il mutamento di rotta che si è avuto negli studi a partire da questo momento.

Per quanto non siano mancati eccessi e conflitti tra impostazione storica e impostazione teologica, la ricerca esegetica più avvertita di oggi cerca di tener presenti entrambi i punti di vista: non nega il fondamento storico del contenuto dei Vangeli, ma ammette che ogni evangelista ha scelto e disposto il materiale secondo una sua prospettiva teologica, che comporta accentuazioni diverse e correzioni rispetto agli altri.

Per tutti i Vangeli vale la dichiarazione di Giovanni: «Questi [segni] sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (20,31). Ma al di là di questo scopo fondamentale, è diversa l'interpretazione della figura di Gesù e della sua opera nei diversi Vangeli, almeno in quanto ciascuno ha messo in rilievo aspetti diversi.

Per il Vangelo di Marco, tradizionalmente considerato il più «primitivo», non solo perché più antico, ma anche nel senso di ingenuo, semplice, immediato, legato ai fatti, privo di elaborazione, e quindi di una vera e propria teologia, questa scoperta ha comportato conseguenze di rilievo per una nuova valutazione della sua opera. Un tempo veniva visto come l'estremo opposto rispetto al Vangelo di Giovanni, che appare indiscutibilmente il più teologicamente elaborato; oggi si riconosce invece che ci sono affinità tra i due. E così quella che sembrava semplicità, trasparenza, limpidezza, oggi si è tramutata in ambiguità e oscurità per gli studiosi. Oggi si ammette che il Vangelo di Marco sia il più sfuggente e misterioso, quindi il più difficile da interpretare. È ancora aperto il dibattito su quale sia effettivamente la teologia di Marco.

A maggior ragione l'analisi teologica si è sviluppata intorno al Vangelo di Luca, per l'ampiezza della sua prospettiva, ulteriormente arricchita dal completamento costituito dagli Atti degli Apostoli. Hanno interessato molto alcuni aspetti della visione teologica lucana: la concezione della storia della salvezza, il ruolo dello Spirito santo, lo sviluppo istituzionale della Chiesa, l'interesse sociale, ecc.

Abbiamo avuto modo, già nel commento ai due episodi, della chiamata di Levi e dell'arresto di Gesù, di riconoscere le peculiarità del punto di vista di ogni evangelista, quale emerge dalle particolarità dei diversi racconti. La ricerca teologica è utile quando cerca di combinare le osservazioni che si ricavano dai singoli passi per ricostruire la visione di insieme. La «Storia della redazione» è un buon punto di partenza per questo obiettivo. Tuttavia la ricerca teologica non di rado parte piuttosto da domande esterne al testo, spesso da domande moderne, che rischiano di tradire le intenzioni specifiche dell'autore. Ed è inoltre rischiosa la pretesa di fornire trattazioni sistematiche su singole questioni trascurando i contesti originari. Si vedano a questo proposito alcuni titoli di capitoli dello studio, peraltro interessante, di J. Ernst, *Luca. Un ritratto teologico*⁷: «L'immagine di Cristo in Luca», «L'immagine di Dio in Luca», «L'uomo nella concezione lucana», ecc.

¹ V. TAYLOR, *Il vangelo secondo Marco*, trad. ital., Brescia, 1971 (ediz. origin. London, 1966).

² J. ERNST, *Il vangelo secondo Luca*, 2 voll., trad. ital., Brescia, Morcelliana, 1985 (ed. orig. Regensburg 1977).

³ Vol. II, pp. 922-923.

⁴ R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, trad. ital., Assisi, Cittadella, 1981 (ed. orig. New York 1977).

⁵ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Il segreto messianico nei Vangeli insieme a un contributo per la comprensione del Vangelo di Marco), Göttingen, 1901.

⁶ *Von Reimarus bis Wrede* era il titolo della prima edizione (Tübingen, 1906), che voleva appunto delineare una rassegna degli studi a partire dall'iniziatore, H. S. Reimarus, vissuto nel '700, fino ai suoi tempi; la seconda edizione, del 1913, si intitolerà specificamente *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (trad. ital. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia, Paideia).

⁷ J. ERNST, *Luca. Un ritratto teologico*, trad. ital., Brescia, Morcelliana, 1988 (ed. orig. Düsseldorf, 1985).

Nuove metodologie

L'esegesi femminista

È sorta recentemente sulla scia delle ricerche sviluppate dal movimento femminista, prima negli ambienti anglosassone e tedesco, e oggi si sta estendendo anche in Italia.

Si presenta, nelle sue forme più coscienti e articolate, come uno sviluppo e un'applicazione particolare dell'analisi storico-critica, della critica delle forme e della critica della redazione. Parte dal presupposto che i Vangeli non sono trascrizioni obiettive di fatti, ma scritti di impegno pastorale, in cui gli autori hanno rielaborato i materiali tradizionali in base alle proprie convinzioni teologiche e alle proprie finalità pratiche¹. In particolare, evidenzia che gli evangelisti erano influenzati, come tutti gli uomini del loro tempo (sia appartenenti al mondo greco-romano sia a quello ebraico), da una mentalità e da una cultura patriarcali, che hanno condizionato la loro posizione verso le donne. Evidenzia inoltre il fatto che anche la critica successiva, antica e moderna, è rimasta monopolio maschile e spesso risente ancora dei medesimi pregiudizi maschilisti.

Di conseguenza, l'esegesi femminista², al di là delle differenziazioni interne, si propone fondamentalmente, da una parte, di far riemergere una presenza femminile che nelle fonti risulta marginale, ma che vari indizi consentono di rivalutare, dall'altra parte, di dimostrare il carattere androcentrico di molti testi. È fortemente influenzata dall'esigenza di favorire una coscienza «femminista» nelle donne di oggi e quindi è portata a partire dai problemi dell'oggi e a sviluppare l'attualizzazione dei testi, a farne degli strumenti per la moderna lotta di liberazione femminista. Negli studi finora usciti, perciò, l'interesse non è tanto rivolto ai singoli scritti biblici, quanto agli elementi che nei vari scritti consentono di ricostruire un quadro storico più adeguato (per quanto riguarda le figure di donne, ma non solo) o di puntualizzare la deformazione tendenziosa dei racconti. Grande spazio hanno, in questa esegesi, l'esperienza e la sensibilità femminile di chi si accosta ai testi, e non di rado, quindi, anche un certo soggettivismo. Ma è fondamentale, soprattutto, una lettura in filigrana dei testi, perché si tratta per lo più di sfruttare piccoli indizi, anche i silenzi, di leggere tra le righe, di porre domande nuove ai testi; la Schüssler-Fiorenza parla di «ermeneutica del sospetto»: l'idea ispiratrice è che i testi sono parziali (per quanto riguarda le indicazioni sulle donne) e bisogna prestare un'attenzione speciale per cogliere e far emergere i segni di questa parzialità.

Quando si sofferma sulle versioni specifiche dei singoli Vangeli, questo tipo di lettura può contribuire, non soltanto a recuperare un aspetto trascurato della storia, ma non di rado anche ad approfondire l'interpretazione del testo con la scoperta di particolari inediti.

In effetti, accenni presenti nei testi mostrano che un atteggiamento nuovo di Gesù nei riguardi delle donne e una loro presenza rilevante nella comunità primitiva hanno creato incomprensione e imbarazzo già nei discepoli, scontrandosi con una mentalità, una cultura e una condizione sociale che invece poneva la donna su un piano di inferiorità. Questa situazione affiora chiaramente già nei Vangeli: si veda l'episodio della Samaritana, in Giovanni 4, dove i discepoli mostrano meraviglia e disagio per il fatto che Gesù parla apertamente con una donna (4,27). I problemi che emergono nella comunità a questo proposito si riflettono poi nelle lettere di Paolo, che oscilla tra il riconoscimento pieno dell'uguaglianza dei sessi in Cristo (Gal 3,18)³, e le riserve sul piano pratico⁴. Le lettere pastorali, le più tarde, mostrano un adeguamento delle comunità cristiane alle norme tradizionali su questo punto (sottomissione della moglie al marito⁵, divieto di insegnamento⁶, ecc.). Perfino la tradizione manoscritta fa trapelare la difficoltà, coi tentativi, in certi casi, di correggere i testi allo scopo di ridimensionare la presenza femminile⁷.

Secondo l'esegesi femminista, questa situazione conflittuale condiziona anche i racconti dei fatti, nel senso che gli evangelisti devono essere stati portati a tacere, a minimizzare o modificare informazioni relative a donne. Molti dati, quindi, si presuppone che siano andati perduti. Per ricostruire un quadro più adeguato della realtà, solo un attento recupero dei cenni rimasti e il confronto tra tradizioni diverse, a volte contraddittorie⁸, possono portare a qualche risultato.

In questi studi, specialmente quando si tratta di raccogliere materiale per ricostruire la situazione alle origini del cristianesimo, il Vangelo di Marco viene preferito per la sua maggiore antichità, per il fatto che contiene tradizioni più antiche. Però, anche l'impostazione dell'evangelista suscita interesse dal punto di vista dell'atteggiamento verso le donne. Episodi più volte commentati, e messi a confronto con la redazione degli altri Vangeli, sono quelli della donna di Betania, che unse il capo a Gesù (14,3-9)⁹ e della Sirofenicia (7,24-30)¹⁰. Ma anche la presentazione del gruppo delle seguaci di Gesù è molto studiato (cfr. 15,40-41)¹¹.

Più controversa è la valutazione della posizione di Luca: c'è chi guarda positivamente al gran numero di donne presenti nella sua opera, agli episodi solo lucani in cui sono protagoniste donne (la vedova di Nain, la donna curva guarita di sabato, la vedova e il giudice, la donna che aveva perso una dracma, Marta e Maria, ecc.; in particolare le figure di Elisabetta, di Maria e di Anna, nel racconto dell'infanzia)¹², e alle notizie che dà sull'esistenza di un gruppo di «discepole» di Gesù fin dall'inizio della sua missione (cfr. Lc 8,1-3), ma c'è anche chi, analizzando i singoli passi, ritiene che Lc in realtà riproponga un'immagine della donna molto tradizionale, addirittura repressiva¹³.

Un passo come quello che abbiamo preso ad esempio precedentemente, la chiamata di Levi e il banchetto dei pubblicani, benché non parli di donne, viene preso in considerazione dalla Schüssler-Fiorenza¹⁴ perché, come altre interpreti femministe della Bibbia, è interessata a recuperare tutti gli

aspetti di liberazione ed egualitarismo inerenti al movimento creato da Gesù, anche quelli relativi ai poveri, ai malati, ai pubblicani, ai peccatori e alle prostitute. Essa nota, appunto, che anche le prostitute, i peccatori e i pubblicani facevano parte della sua comunità riunita intorno alla mensa. Nota che queste categorie definiscono una classe sociale povera, perché dedita a professioni disonorevoli. I «peccatori» potevano indicare vari tipi di persone: i trasgressori della Legge, i criminali, gente che esercitava mestieri sconsigliati o servizi considerati impuri, anche i pagani. Si trattava sempre, comunque, di emarginati, molti dei quali erano donne. Ebbene, proprio costoro, da ultimi diventano primi, da esclusi invitati. In questo modo «nel ministero di Gesù Dio viene sperimentato come amore che non esclude nessuno», come «Dio di grazia e di bontà che accetta tutti e porta giustizia e benessere per tutti, senza eccezioni»¹⁵.

Metodologie letterarie

Già la Storia della redazione e la ricerca teologica hanno abituato a una visione complessiva dei Vangeli, non frammentaria. Gli studi più recenti hanno segnato un interesse ancora maggiore per il testo dei Vangeli così come ci sono pervenuti: di conseguenza, si è cercato di applicarvi metodologie più propriamente letterarie, come l'analisi strutturale e retorica, la narratologia¹⁶, ma anche indagini di tipo psicanalitico¹⁷. Anche commenti impostati tradizionalmente oggi cercano di integrare l'esegesi storico-critica con le nuove metodologie¹⁸.

L'**analisi strutturale**¹⁹, che applica allo studio dei testi le acquisizioni tratte dalle ricerche sulla lingua di F. De Saussure²⁰, mira soprattutto a esaminare il testo da un punto di vista «sincronico», in contrapposizione alle metodologie storiche, che invece lo indagano «diacronicamente». Punto di vista sincronico significa attenzione alle molteplici correlazioni interne al testo, ricerca del principio dinamico di unità che costituisce la sua coerenza interna. Il presupposto è appunto che ogni Vangelo (come ogni opera letteraria) sia un organismo vivente dotato di una propria coerenza e intenzionalità, non un insieme composito di pezzi staccati tra loro. Il procedimento seguito mira pertanto a riferirsi costantemente all'insieme del testo. Si tratta, perciò, di una prospettiva opposta a quella della ricerca storico-critica tradizionale, che invece operava sui Vangeli come raccolte di materiali indipendenti e li apprezzava tanto più quanto meno risultavano influenzati dalla visione unitaria del redattore finale.

In concreto, questo metodo cerca innanzitutto le articolazioni letterarie e i procedimenti di composizione che consentono di delineare la struttura del Vangelo nel suo complesso e nelle sue singole parti. Si basa pertanto fondamentalmente sui fenomeni di ripetizione (sommari, formule o termini ricorrenti, gruppi di racconti o di parabole secondo certi schemi costanti, parallelismi di situazioni, ecc.).

Un particolare tipo di ripetizione che serve a delimitare unità interne al testo è l'«inclusione», che si verifica con la riproduzione di uno o più termini caratteristici all'inizio e alla fine di uno sviluppo che l'autore considera come un tutto: ad esempio, in Lc 1,9 e 1,22 abbiamo due menzioni del tempio (*naos*) che hanno valore di inclusione per quanto riguarda l'episodio dell'annuncio a Zaccaria.

Analoga, ma estesa a piccoli brani, è la tecnica detta «a sandwich», per la quale un episodio risulta incastonato all'interno di un altro, che viene presentato in due parti, una prima e una dopo il brano centrale: ne abbiamo numerosi esempi in Marco, tanto che si può considerarla una tecnica a lui particolarmente cara: 3,20-35 (l'episodio dei parenti di Gesù è interrotto dalla disputa con gli scribi a proposito del potere di scacciare satana); 5,21-43 (la guarigione dell'emorroissa è inserita all'interno del racconto della risurrezione della figlia di Giairo); 11,12-25 (l'episodio della maledizione del fico sterile è spezzato in due momenti dalla cacciata dei mercanti dal tempio); 14,53-72 (il processo di Gesù nel sinedrio è inserito in quello del rinnegamento di Pietro), ecc. Non si tratta né di adesione ad un ordine dei fatti né di un semplice artificio, ma di un'indicazione precisa che spinge a interpretare unitariamente i due episodi intrecciati, quello interno alla luce di quello esterno e viceversa: non tenerne conto compromette la possibilità di comprendere il messaggio voluto dall'autore.

Basandosi sulle corrispondenze, l'analisi strutturale individua nei brani, o in una sequenza di brani, schemi fondati sul parallelismo (ABA'B') o su una costruzione concentrica (ABCB'A').

L'**analisi retorica** cerca nel Vangelo le parti tradizionali del discorso secondo le regole della retorica antica e analizza i moduli narrativi caratteristici. È anch'essa molto interessata alle strutture compositive e ne fissa gli schemi. Ma c'è chi, come Standaert²¹, applica le regole della retorica classica, e quindi ritrova nel Vangelo di Marco le parti tradizionali del discorso: narrazione o esposizione, argomentazione, conclusione, e chi, come Meynet²², fondandosi sulla retorica ebraica (essenzialmente biblica), ricerca soprattutto i parallelismi e le strutture concentriche o chiasmiche.

Standaert individua nel Vangelo di Marco fondamentalmente un'impostazione drammatica, proprio nel senso che corrisponderebbe alle convenzioni del dramma antico (compresa la scena finale del *deus ex machina*, che sarebbe rappresentato dall'angelo nella tomba vuota). Meynet ritrova in tutti i Vangeli, sia nelle singole parti, sia in sequenze più ampie, sia nella struttura dell'intera opera, il predominio della composizione a chiasmo, che pone al centro l'elemento più importante.

Proponiamo come esempio di analisi retorica quella che R. Meynet applica all'episodio della guarigione del cieco di Gerico, Bartimeo, in Mc 10,46-52, messo in rapporto con l'episodio della richiesta dei due figli di Zebedeo, in Mc 10,35-52²³.

L'episodio del cieco presenta una struttura concentrica, in cui i vari elementi si corrispondono

simmetricamente (ABCB'A'). Alla descrizione del personaggio all'inizio, cieco, seduto lungo la strada (A) corrisponde, e si contrappone, la descrizione alla fine di lui che ha recuperato la vista e segue Gesù sulla strada (A'). Alle richieste del cieco, che due volte, in forma parallela, grida, chiama Gesù "Figlio di Davide" e invoca pietà (B), interrotto dal tentativo della gente di tacitarlo, corrisponde il dialogo con Gesù che, menzionato due volte, due volte gli parla, e a cui egli si rivolge chiamandolo questa volta "Rabbunì" (= mio maestro) (B'). Al centro abbiamo, ancora, un triplice elemento: il comando di Gesù, l'invito della folla ad aver coraggio e ad alzarsi, e la reazione pronta di Bartimeo, che getta il mantello e si slancia verso Gesù (C).

L'episodio è carico di simbolismo: in Bartimeo si intravede il modello del discepolo che, alla chiamata da parte di Gesù, non esita a lasciare tutto quello che ha e si mette a seguire Gesù (cfr. 1,16-20, 2,13-14). Questo significato profondo viene ulteriormente sottolineato se si mette l'episodio in rapporto con quello dei due discepoli, Giovanni e Giacomo, i figli di Zebedeo, come fa Meynet in un'altra scheda. Qui è evidenziata la ripetizione nei due episodi di una situazione in cui i personaggi "chiedono" qualcosa, e soprattutto è messa in rilievo la domanda di Gesù che a sua volta chiede: "Che cosa volete/vuoi che io faccia per voi/per te?". Ma i figli di Zebedeo chiedono posti di prestigio nella gloria del Regno, senza sapere quello che chiedono, e non lo ottengono, mentre il figlio di Timeo chiede di poter riavere la vista, lo ottiene e segue Gesù sulla strada, quella che lo porta a Gerusalemme e alla passione. Bartimeo è più vicino al discepolo ideale delineato da Gesù: quello che è disposto a seguirlo portando la croce (8,34), Giacomo e Giovanni invece ne sono molto lontani, perché non pensano affatto alla passione e al momento dell'arresto fuggiranno.

L'analisi del racconto²⁴, che prende le mosse dall'analisi strutturale e dalle ricerche sulle fiabe russe di V. Propp²⁵ e ha i suoi pionieri in A. Greimas e R. Barthes²⁶, presta particolare attenzione alle «funzioni», sia come azioni che determinano lo sviluppo della narrazione sia come indicazioni qualificanti (ad es., le indicazioni geografiche e cronologiche), e ai ruoli svolti dai personaggi, inoltre ricerca all'interno del testo ciò che il testo dice di se stesso. Si accosta insomma al Vangelo come ad una narrazione.

In pratica, l'analisi del racconto prende in considerazione innanzitutto i personaggi, i luoghi e i tempi presenti nel Vangelo. Si preoccupa meno di commentare parola per parola che non di ricercare le grandi linee del racconto.

Esaminato secondo queste metodologie, l'episodio di Levi e del banchetto coi pubblicani (Mc 2,13-17), viene innanzitutto inserito nel complesso delle cinque dispute galilaiche che si estende in Marco da 2,1 a 3,6. Complesso che vede una progressione drammatica per cui l'ostilità degli avversari, che dapprima è tacita (2,6), si esprime nel nostro brano con una battuta rivolta ai discepoli (2,16), quindi con critiche rivolte direttamente a Gesù (2,18 e 24) e infine con un atteggiamento provocatorio che induce Gesù a smascherarli, ma nel contempo sfocia nella decisione radicale di costoro di provocare la morte (3,1-6).

Standaert (pp. 49-50) ritrova in questo complesso altre corrispondenze e analogie, che mostrerebbero una disposizione concentrica dei cinque elementi: il primo e l'ultimo sono racconti di guarigione e terminano con le reazioni dei presenti, prima positiva, poi negativa; le tre controversie centrali (di cui la nostra è la prima) menzionano la presenza dei discepoli, si concludono con la parola di Gesù, ma non con reazioni di altri. La controversia sul digiuno (2,18-22) sarebbe il perno di tutta la sezione con il primo cenno allusivo da parte di Gesù alla propria morte («lo sposo sarà tolto»).

Ancora più precisi sono i parallelismi che trova J. Dewey²⁷ tra il nostro episodio e quello dei discepoli che colgono e mangiano spighe di sabato, all'interno di una sezione di dispute che presenta lo schema ABCB'A'. Essa nota, ad esempio, che anche formalmente i due episodi si assomigliano, in quanto sono costituiti da una disputa che si conclude con un proverbio («Non sono i sani...»; «Il sabato è fatto per l'uomo...») e con un detto cristologico («Non sono venuto per...»; «Il Figlio dell'uomo è padrone del sabato»). Entrambi hanno per tema il mangiare, un mangiare che contrasta con la «legge», in entrambi viene in primo piano il «bisogno» (i malati hanno bisogno del medico; David, secondo l'esempio citato da Gesù, ebbe bisogno di mangiare).

Van Iersel (p. 46) ritrova un parallelismo tra la sezione 1,21-3,30 (ambientata in Galilea), in cui Gesù manifesta la sua autorità ai seguaci e alla folla e suscita l'opposizione degli avversari, e la sezione 11,12-12,40 (ambientata a Gerusalemme), in cui abbiamo pure cinque controversie e attacchi all'autorità di Gesù da parte di avversari. Caratteristico è il suo commento (pp. 73-111), che non si sofferma sui singoli episodi e sui singoli versetti, ma esamina l'intera sezione 1,14-3,35, soffermandosi sugli spostamenti di Gesù, sui vari tipi di personaggi che compaiono (sostenitori e collaboratori, avversari, malati, folla), sulle notazioni di tempo, sulle allusioni all'Antico Testamento, sullo sviluppo del racconto, sui commenti del narratore, sull'imposizione del silenzio da parte di Gesù a proposito della sua identità. Dal punto di vista del racconto coglie la «tattica del dilazionamento», per cui un esito atteso (la conclusione dei piani ostili degli avversari) non ha subito luogo, e l'ambiguità del comportamento di Gesù che proprio quando ha più successo impone il segreto.

Anche le metodologie strutturaliste e narratologiche presentano i loro rischi e i loro difetti. Hanno pretese di oggettività e scientificità, ma non sempre evitano il pericolo dell'arbitrarietà e questo avviene quando si pretende di imporre ai testi schemi e corrispondenze che non ci sono. Un'altra manchevolezza di questi metodi, quando siano applicati «puri» e senza integrazioni, è quella di ignorare programmaticamente il contesto storico e culturale, pretendendo di leggere l'opera antica senza mediazioni (talora anche soltanto in traduzione e senza sussidi filologici), come se fosse stata scritta per il lettore moderno oppure per un lettore astratto, né antico né moderno. Ma questa posizione si rivela spesso insostenibile, perché per capire occorre per lo più rifarsi alle nozioni presupposte dal testo e note ai suoi lettori primitivi; perciò obbliga a incoerenze.

È questo un limite del commento di van Iersel.

Talora poi l'apparato tecnico messo in opera appare troppo complicato, farraginoso e sproporzionato rispetto ai risultati.

Si tratta tuttavia di metodologie ancora in corso di sperimentazione, che hanno bisogno di essere applicate con discrezione e sensibilità.

1 Cfr. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, trad. ital., Torino, Claudiana, 1990 (ed.orig. New York, 1983), pp. 68, 179: questo studio è importante, sia per le analisi dei testi sia per l'introduzione metodologica.

2 Per una rassegna di contributi cfr. *Interpretazione femminista della Bibbia*, a cura di L. M. RUSSEL, trad. ital., Assisi, Cittadella, 1991 (ed.orig. 1985). Si veda anche M. BÜHRIG, *Donne invisibili e Dio patriarcale. Introduzione alla teologia femminista*, trad. ital., Torino, Claudiana, 1989 (ed.orig. Zürich, 1987), pp. 27-44; M. T. VAN LUNEN-CHENU - R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, Brescia, Queriniana, 1988, pp. 125-134. Oggi alcune riviste di teologia ed esegesi biblica (ad es., «Concilium») dedicano una sezione specifica alla produzione femminista.

3 Gal 3,28: «Non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo e donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».

4 Si pensi all'obbligo per le donne di portare il velo e di tacere in assemblea (1 Cor 11,2-16; 14,34-36).

5 Cfr. Tt 2,5; 1 Pt 3,1.5. Ma cfr. già Col 3,18; Ef 5,24.

6 Cfr. 1 Tm 2,12.

7 È curioso, ed è stato studiato, l'atteggiamento misogino che manifesta il codice D, che appartiene alla tradizione occidentale in alcuni passi, soprattutto degli Atti: in At 1,14 aggiunge alla menzione delle donne che si riunivano in preghiera con gli apostoli nel cenacolo: «e i figli», in modo che si pensi alle «mogli» degli apostoli stessi e non a donne indipendenti; in 17,12, nella menzione della conversione di donne e uomini nobili, inverte l'ordine dei termini «donne e uomini»; in 17,34 cancella il nome di Damaris; in 18,26 pospone il nome di Priscilla a quello del marito Aquila. In Col 4,15 abbiamo un caso simile: D intende il nome Ninfa come maschile.

8 Un esempio di contraddizione tra le fonti sono i resoconti sui testimoni della risurrezione di Gesù: Paolo, in 1 Cor 15,5-8, non menziona affatto le donne, mentre i Vangeli sono concordi nel documentare che le donne furono le prime testimoni della tomba vuota, e anche le prime a vedere Gesù risorto (su questo punto cfr. Mt 28,9; Gv 20,14). L'atteggiamento di Paolo si spiega col fatto che secondo il diritto ebraico le donne non avevano capacità giuridica, non potevano fare una testimonianza valida legalmente.

9 Cfr. E. MOLTMANN-WENDEL, *Le donne che Gesù incontrò*, trad. ital., Brescia, Queriniana, 1989 (ed.orig. Gütersloh, 1985), pp. 103-115; A. LISSNER, *Storia di un amore senza parole. L'unzione a Betania*, in *Donne alla riscoperta della Bibbia*, a cura di K. WALTER - M.C. BARTOLOMEI, Brescia, Queriniana, 1988 (ed.orig. Freiburg im Breisgau, 1986), pp. 89-95. La Schüssler-Fiorenza (pp. 153-154) cerca di ricostruire quello che doveva essere il racconto originario, trasmesso dalla tradizione più antica.

10 Cfr. S. H. RINGE, *La storia di una donna pagana*, in *Interpretazione femminista della Bibbia*, pp. 88-100. La Schüssler-Fiorenza (pp. 163-165) tenta anche qui di ricostruire il nucleo originario del racconto.

11 Cfr. Schlüsser-Fiorenza, pp. 347-355; Moltmann-Wendel, pp. 117-128.

12 Cfr. L. SEBASTIANI, *Donne dei Vangeli*, Milano, Ed. Paoline 1994, che commenta con simpatia le figure di Maria, Elisabetta, Anna, della vedova di Nain, della donna curva, di Marta e Maria.

13 Cfr. J. SCHABERG, *Luca*, in *La Bibbia delle donne. Un commentario*, vol. III. *Le Scritture apostoliche*, a cura di C.A. NEWSOM e S.H. RINGE, trad. ital., Torino, Claudiana, 1999 (ed. orig. Westminster 1992, 1998), pp. 51-81. In realtà questa studiosa talora interpreta in modo forzato e tendenzioso i testi, senza tener conto della prospettiva degli evangelisti: ad esempio, ritiene che la definizione che Maria fa di se stessa come «serva del Signore» fornisca un'immagine di donna passiva, «l'antitesi di una donna liberata» (p. 67).

14 Cfr. *In memoria di lei*, pp. 151 ss.

15 Ivi, p. 156.

16 Sul Vangelo di Marco abbiamo vari commenti impostati secondo le nuove metodologie letterarie: per l'analisi retorica cfr. B. STANDAERT, *Il Vangelo secondo Marco. Commento*, trad. ital., Roma, Borla, 1984 (ed. orig. Paris 1983); per quella strutturale: J. DELORME, *Lettura del Vangelo di Marco*, trad. ital., Assisi, Cittadella, 1987; per quella narratologica: e di B. M. F. VAN IERSEL, *Leggere Marco*, trad. ital., Milano, Edizioni Paoline, 1989 (ed.orig. Bostel 1986), ecc. Per il Vangelo di Luca abbiamo il commento, ispirato alla retorica biblica, di R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, trad. ital., Roma, Ed. Dehoniane, 1994 (ed. orig. Paris 1988); e lo studio di tipo narratologico di J. N. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, trad. ital., Brescia, Queriniana, 1991 (ed. orig. Paris 1989).

17 Un imponente commento di Marco di questo tipo è quello di E. Drewermann, *Das Markus Evangelium*, 2 voll., Olten-Freiburg i.B. 1987 (1989 4)-1988. Una lettura psicanalitica dei Vangeli (anche di episodi di Luca) hanno tentato pure F. DOLTO e G. SÉVÉRIN, *Psicanalisi del Vangelo*, trad. ital., Milano, Rizzoli, 1978 (ed.orig. Paris 1977).

18 Esempi di commenti ai Vangeli che cercano di applicare la metodologia strutturalista sono quelli di J. RADERMAKERS sul Vangelo di Marco: *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, trad. ital., Bologna, Ed. Dehoniane, 19812 (ed. orig. Bruxelles 1974) e, in collaborazione con Ph. BOSSUYT, sul Vangelo di Luca: *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, trad. ital., Bologna, Ed. Dehoniane, 1983, rist. 2000 (ed. orig. Bruxelles 1981).

19 Per la presentazione del metodo si veda in particolare J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, pp. 23-26.

20 Fondamentali sono i suoi appunti raccolti e pubblicati postumi nel *Cours de linguistique générale*, 1916 (trad. ital., Bari, Laterza, 1957).

²¹ Cfr. STANDAERT, *Il Vangelo*, pp. 21-32.

²² Cfr. R. MEYNET, *L'analisi retorica*, trad. ital., Brescia, Queriniana, 1992 (ed.orig. Paris 1989); di carattere più elementare e pratico: «*E ora, scrivete per voi questo cantico*». *Introduzione pratica all'analisi retorica*, Roma, Ed. Dehoniane, 1996. Si veda inoltre il suo commento al Vangelo di Luca (già citato), che segue questa metodologia.

²³ R. Meynet, *Un'introduzione ai Vangeli sinottici*, Bologna, Centro edit. dehoniano, 2000, pp. 44-49; 82-85.

²⁴ Seguita e presentata nel commento di VAN IERSEL, *Leggere Marco*, pp. 13-19.

²⁵ Fondamentale è la sua *Morfologia della fiaba*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1966 (ed.orig. 1928), in cui riconosce che i vari racconti popolari, al di là delle differenze, presentano un'identica struttura di base e un'identica sequenza di «funzioni» o atti narrativi (allontanamento, lotta, vittoria, ecc.). Anche i ruoli svolti dai personaggi sono limitati e costanti (eroe, antagonista, aiutante, ecc.).

²⁶ A. J. GREIMAS, *Sémantique structurelle*, Paris 1966 (trad. ital., Milano, Rizzoli, 1968); R. BARTHES, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, in AA.VV., *L'analisi del racconto*, Milano, Bompiani, 1969, 19773(ed.orig. Paris 1966), pp. 5-46; una sintesi del loro metodo è presentata da F. BOVON in *Analisi strutturale ed esegesi biblica*, pp. 18-24.

²⁷ *The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2,1-3,6*, in W. TELFORD (ed.), *The Interpretation of Mark*, pp. 109-118.

Conclusione

Per l'indagine sul testo, crediamo più opportuno partire dalle esigenze di unitarietà e organicità di lettura affermate dalle metodologie letterarie, in quanto sembrano corrispondere meglio alle caratteristiche e alle intenzioni stesse dei testi evangelici, che sono stati trasmessi come libri unitari, appunto, e libri che hanno l'andamento di racconti¹. Anche se gli autori hanno usato materiali a loro antecedenti, occorre tener ferma la convinzione che essi li hanno comunque fatti propri e li hanno inseriti in un insieme in cui acquistano una nuova funzione e un nuovo significato per le relazioni interne che si instaurano tra i brani e tra le parole. È opportuno però cercare di evitare, nella ricerca delle strutture e delle corrispondenze presenti nel testo, schematismi troppo rigidi e superficialità.

Un altro presupposto di queste metodologie che va accettato è quello che ogni Vangelo debba essere letto innanzitutto a sé, senza sovrapporlo o confonderlo con quanto si ritrova nei Vangeli paralleli, proprio per coglierne l'individualità e originalità². D'altra parte, uno sguardo ai paralleli degli altri Vangeli può essere utile, sia perché, ad esempio per Luca, si deve presupporre un rapporto spesso di dipendenza nei confronti di Marco, sia perché tutti gli evangelisti appartengono a un contesto culturale e religioso unico e possono aiutare a comprendere meglio certi presupposti.

Non si deve, certo, mettere da parte lo sfondo storico e culturale ed è bene cercare di mettersi dal punto di vista dell'autore e del lettore del suo tempo, perché un'opera letteraria, pur contenendo un messaggio valido per tutti i tempi, resta storicamente datata negli strumenti di cui si serve e nelle finalità che si propone. Ignorare, ad esempio, le allusioni all'Antico Testamento e alla cultura ebraica porterebbe a un grave fraintendimento. Non si tratta però di ricostruire tutto il retroterra del Vangelo, né di studiare ogni nozione (luogo, situazione, usanza, personaggio, ecc.) in sé e per sé, ma di subordinare ogni conoscenza utile allo scopo di verificare il significato che i vari elementi assumono nel contesto del Vangelo stesso, il contributo che danno all'interpretazione complessiva del testo.

Bisogna lavorare molto proprio sul testo, leggendo innanzitutto «Marco con Marco», «Luca con Luca», prestando molta attenzione alle parole che ciascuno usa³, ai richiami che egli stesso inserisce nel testo, e tenendo presente la sua cultura biblica.

In concreto, si possono recuperare quasi tutte le annotazioni che siamo venuti via via raccogliendo dalle diverse letture, specialmente quelle ricavate attraverso il metodo della Storia della redazione, però occorre verificarle sempre sul testo.

¹ Per Luca il richiamo al «racconto» è esplicito già nel prologo (Lc 1,1).

² Cfr. B. M. F. VAN IERSEL, *Leggere Marco*, trad. ital., Milano, Edizioni Paoline 1989, pp. 29-30.

³ Uno strumento essenziale sono da questo punto di vista le Concorde del Nuovo Testamento (ad esempio, quelle di A. Schmoller), che forniscono per ogni vocabolo tutte le ricorrenze.

Questo articolo proviene da Christianismus - studi sul cristianesimo
<http://www.christianismus.it>

L'URL di questa pubblicazione è:
<http://www.christianismus.it/modules.php?name=News&file=article&sid=14>

Christianismus.it - © Tutti i diritti riservati - Copyrights reserved - Omnia iura reservantur
È vietata la riproduzione e diffusione non autorizzata dei contenuti del sito, fatta eccezione per l'uso personale.