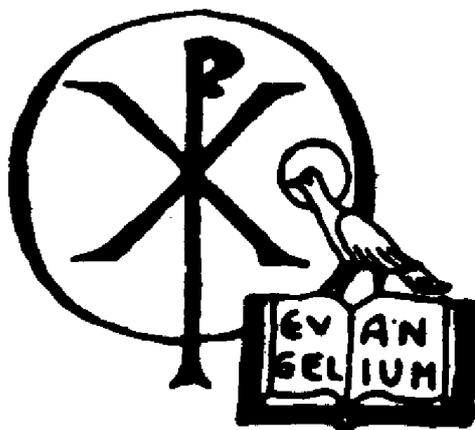


GIUSEPPE DE VIRGILIO

Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli

Appunti Introductivi



Appunti ad uso esclusivo degli studenti

Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare

ROMA 2020

PREMESSA

Il presente testo raccoglie gli appunti delle lezioni di una parte del Corso «Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli» tenuto dal prof. De Virgilio presso l'*Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare negli anni 2016-2019*.

Il contenuto si articola in tre capitoli che riassumono gli aspetti principali dell'oggetto dello studio rappresentato dai Vangeli sinottici e dagli Atti degli Apostoli.

Nel *primo capitolo* «Aspetti della critica storica dei vangeli» si ripercorrono l'itinerario e le posizioni dei protagonisti dell'ampio dibattito sulla storicità dei vangeli, il cui esito ha inciso notevolmente nella ricerca e nella riflessione teologica sui sinottici.

Nel *secondo capitolo*: «Aspetti del fenomeno letterario dei vangeli» si presenta la mappa delle questioni letterarie legate alla formazione dei vangeli e le implicanze teologiche seguite all'indagine letteraria e alla sua evoluzione tuttora in movimento.

Il *terzo capitolo*: «La composizione teologica dei vangeli sinottici» permette di entrare nel vivo dei testi evangelici e di evidenziare la peculiarità e lo sviluppo teologico presente nei singoli vangeli di Matteo, Marco e Luca (con Atti), considerati secondo una prospettiva unitaria, a partire dalla comprensione del «*kerygma* sinottico» elaborato dalla comunità cristiana.

Il materiale di questi appunti, ancora provvisori in vista di una pubblicazione futura, viene affidato esclusivamente come sussidio per gli studenti dell'Istituto. Essi sono invitati a farne saggio uso, insieme al manuale proposto per il corso nell'Anno Accademico 2020¹.

La lettura del presente sussidio richiede la conoscenza dei testi evangelici, unica e principale fonte per poter cogliere lo sviluppo del messaggio teologico dei vangeli. A tale proposito s'invita il lettore a un'attenzione particolare nel saper «partire e ritornare» costantemente alla fonte stessa dei testi biblici, per ritenere con frutto lo sviluppo del pensiero teologico proposto.

Roma, 15 agosto 2020

Solennità dell'assunzione della Beata Vergine Maria

¹ Cf. M. LACONI E COLLABORATORI, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* (Logos 5), Laumann (TO) 2002.

ASPETTI DELLA CRITICA STORICA DEI VANGELI

L'acceso dibattito cristologico intorno ai vangeli e alla problematica del «Gesù storico» negli ultimi due secoli ha caratterizzato fortemente l'identità e lo sviluppo della teologia sinottica, mostrando come le diverse precomprensioni ermeneutiche hanno prodotto risvolti determinanti per l'esito della ricerca scientifica e per la stessa conoscenza teologica. Occorre riconoscere che, nel travagliato cammino di elaborazione della teologia biblica del Nuovo Testamento, la teologia sinottica ha occupato una posizione singolare e decisiva a motivo del valore e del posto attribuito al «Gesù storico» in rapporto alla evoluzione della ricerca sui vangeli. E' proprio da questa ricerca storica appassionata, segnata da notevoli contrapposizioni e confronti, che si è gradualmente purificata e formata la teologia sinottica, lasciando emergere la profondità della fede e della elaborazione teologica del cristianesimo nascente. Una sintetica descrizione delle posizioni più rilevanti risulterà illuminante sia per cogliere la complessità e l'importanza del dibattito attuale, sia per accedere alla ricchezza dei testi e comprendere la fondamentale importanza del servizio alla fede e alla ricerca svolto da una corretta e fondata teologia sinottica.

L'eredità dell'Ottocento

L. Goppelt ha opportunamente rivelato che «l'origine e lo sviluppo della teologia neotestamentaria come disciplina della ricerca storica biblica sono diventati oggi la parte più stimolante della storia della teologia» (*Teologia del NT*, I, 26). L'interesse per la problematica dei vangeli fu presente fin dall'antichità. Con l'epoca della Riforma si sollevò il problema del rapporto tra unità e pluralità nel Nuovo Testamento, ma la critica letteraria si impose in modo nuovo nell'ottica del «pensiero storico» solo nell'illuminismo del sec. XVIII, con la finalità ideologica e mirata di «liberare» la distanza tra il passato e il presente dal peso della tradizione (J. S. Semler).

H.S.Reimarus

Il dibattito iniziale si collocò quasi esclusivamente nell'ambito del protestantesimo tedesco a partire dalla pubblicazione curata da G.F.Lessing, tra il 1774 e il 1778, de *I frammenti d'uno sconosciuto* di Wolfenbütter, che contenevano un saggio intitolato *Del fine di Gesù e dei suoi discepoli*; l'autore era l'orientalista amburghese H.S. Reimarus (1694-1768). Lessing aveva riconosciuto nello scritto del Reimarus un'idea geniale su come era stata formulata la problematica storica nella prospettiva illuministica: Gesù è visto come uno dei tanti pretendenti messianici ebrei miseramente falliti e i vangeli come una maldestra falsificazione dei suoi seguaci. Questa impostazione ermeneutica significò la rottura totale con l'idea originaria della Riforma (*analogia Scripturae sacrae*): il vangelo andava spiegato solamente alla luce dei criteri storici (*analogia historica*), escludendo ogni analogia legata alla tradizione o alla riflessione teologica.

F.C.Baur

Verso la prima metà del XIX secolo, nel clima di idealismo si impose una tendenza opposta, sostenuta da F.C. Baur (1792-1860) e dalla «scuola di Tubinga» nella prospettiva della ricostruzione della vita di Gesù (*Leben-Jesu-Forschung*) e di un'idea religiosa della storia come espressione dialettica dello «spirito». Gesù è presentato in un'ottica moraleggiante, come l'antesignano di un nuovo modello di valori spirituali e morali, quali la libertà, l'uguaglianza e la giustizia.

Così la religione di Gesù, puramente morale, non apparteneva secondo Baur alla teologia del Nuovo Testamento, ma solo alle sue premesse, in quanto la vera e propria teologia nasceva dalla fede degli apostoli. Sotto l'influsso della filosofia hegeliana Baur concepì la storia del cristianesimo primitivo spiegandone l'evoluzione secondo il modello della triade dialettica: la tesi iniziale sarebbe costituita dalla tendenza petrina del giudeo-cristianesimo; l'antitesi che vi si opporrebbe corrisponderebbe al paolinismo presente nel cristianesimo ellenistico e la sintesi delle due tendenze opposte si sarebbe successivamente rivelata nella tendenza protocattolica presente in Marco e nella letteratura giovannea.

A. von Harnack

Nella seconda metà del XIX secolo, di fronte al declino della scuola di Tubinga, emerse un tipo di esegesi definita «liberale», convinta di poter ricostituire dai Sinottici, ed in particolare da Marco, i lineamenti del Gesù storico, interpretato in una prospettiva etico-religiosa. Il manifesto dell'esegesi liberale, espresso nelle famose lezioni su *L'essenza del cristianesimo* di A. von Harnack (1851-1930), esponente più noto di questa corrente, si riassume in tre grandi valori: Gesù rivela la paternità di Dio, l'annuncio universale della fraternità e il valore incommensurabile della persona umana.

A. Schweitzer

La fragilità metodologica della ricerca letteraria dei vangeli e soprattutto la riscoperta della valenza escatologica del messaggio cristiano ad opera di A. Schweitzer costituirono due fattori di crisi dell'esegesi liberale, che ebbe il sopravvento soprattutto per la migliore ricostruzione del contesto giudaico che fa da sfondo alla predicazione di Gesù. Opponendosi al modello ermeneutico della scuola liberale e all'impeto romantico che accompagnò la produzione sulla «vita del Nazareno» (si pensi alla diffusione dell'opera di Renan), Schweitzer sostenne che Gesù fu anzitutto un predicatore escatologico e giunse alla conclusione che l'intero modello escatologico proposto dalla predicazione del Cristo era proiettato nel futuro. In questo contesto storico così vivace per la riflessione sui vangeli, tra i diversi autori che offrirono validi spunti e contribuirono al progresso della ricerca dei vangeli occorre menzionare F. Overbeck, per la critica dell'immagine liberale data a Gesù, M. Kähler per la distinzione operata tra il «Gesù della storia» e il «Cristo della fede», e soprattutto W. Wrede.

W. Wrede

W. Wrede pubblicò nel 1897 un breve opuscolo polemico in cui rimproverava alla ricerca storica neotestamentaria forti condizionamenti contestuali, legati soprattutto all'influenza della filosofia del tempo. Secondo l'idea positivista di Wrede, mediata da E. Troeltsch, l'utilizzazione del metodo storico puro, svincolato dalle precomprensioni canoniche e teologiche, portava ad interpretare la Bibbia come una storia di esperienze religiose, sul modello delle altre religioni. In conseguenza di questa istanza «religionista», si introdusse l'idea che alla teologia del Nuovo Testamento costruita ed esposta come un seguito di sistemi teologici, occorreva sostituire una ricerca delle forme e dei riti tipici della storia della religione, inquadrata nel sistema più ampio della storia tardo-antica delle religioni. La prospettiva della corrente religionista assunta da numerosi autori (A. Eichorn, H. Gunkel, J. Weiss, H. Weinel) trovò la sua espressione nel noto lavoro di W. Bousset dal titolo *Kyrios Christos* (1913). In definitiva il secolo XIX si chiudeva con due opposte tendenze: da una parte il tentativo di costruire una storia della vita di Gesù (*Leben-Jesu-Forschung*) a partire dai testi evangelici ritenuti

documenti storico-biografici (scuola liberale) e dall'altra la negazione della ricostruzione della storia di Gesù, sulla spinta dell'interpretazione razionalista (D.F. Strauss), escatologica (A. Schweitzer) e «religionista» (W. Wrede, W. Bousset). Si comprende come ogni possibile riflessione teologica a partire dai vangeli sinottici fosse direttamente collegata all'assunzione dei modelli interpretativi storico-religiosi. Alla luce delle posizioni «puramente storiche» e degli studi di questo periodo si imponeva una più approfondita riflessione sulla natura dei vangeli e sul metodo teologico in rapporto con le nuove istanze culturali e dottrinali emergenti dal tessuto sociale ed ecclesiale del nuovo secolo.

L'eredità del Novecento

Il XX secolo si aprì con un ampliamento teologico della interpretazione dei vangeli e della problematica storica, segnata dalla dolorosa vicenda modernista. La svolta prese le mosse dall'elaborazione della «teologia dialettica» di K. Barth in netto contrasto con la riflessione liberale precedente. Sul piano metodologico si delineò una nuova importante impostazione nota come «storia delle forme» (in tedesco: *Formgeschichte*; in inglese *Form Criticism*), i cui rappresentanti più noti furono M. Dibelius (1883-1947), K.L. Schmidt (1891-1956) e R. Bultmann (1884-1976).

La «storia delle forme»

Il metodo nacque nel tentativo di superare l'*impasse* provocato dalla ricerca puramente letteraria e storica. Il punto essenziale verte intorno alla precomprensione secondo cui il materiale evangelico non è semplicemente configurabile come documento storico, ma va inteso e collocato nell'ottica della fede cristiana delle origini. Tale premessa consentì di superare i limiti imposti dalle precedenti posizioni e di studiare i testi evangelici nell'orizzonte della riflessione cristiana della comunità primitiva. Sulla base dell'intuizione fondamentale di M. Dibelius, espressa nel tipico adagio: «in principio era la predicazione», si approfondì la ricerca sulla preistoria delle singole pericopi evangeliche dallo stadio orale alla loro fissazione scritta. La spinta iniziale provenne dagli studi di H. Gunkel condotti per l'Antico Testamento, ma furono K. L. Schmidt e M. Dibelius ad applicare la critica delle forme ai vangeli. La conseguenza teologica di questo nuovo approccio implicò il recupero della centralità della Bibbia come «Parola di Dio» e la rilevanza del «*kerygma pasquale*» come messaggio esistenziale da vivere rivolto all'uomo.

K.L. Schmidt

Nel 1919 Schmidt pubblicò uno studio intitolato «*La cornice della storia di Gesù*» in cui tentava di ricostruire la tradizione orale, preletteraria, che sta all'origine dei vangeli. La sua tesi cercava di mostrare come i Sinottici fossero costituiti da collezioni a mosaico, formate da brevi episodi presi dalla vita di Gesù. Secondo l'ipotesi avanzata da Schmidt le brevi collezioni da cui si sono formati i vangeli, si sarebbero attestate nel periodo della tradizione orale come unità indipendenti ed avrebbero costituito delle «forme» a partire dall'ambiente del culto, successivamente raccolte dagli evangelisti. Poche di esse avevano una qualche indicazione di tempo e di luogo di origine, fatta eccezione per i racconti della passione, nei quali si riscontra una certa coerenza intrinseca. L'aspetto rilevante dell'analisi dello Schmidt fu costituito dal fatto che egli non considerava gli evangelisti solo come raccoglitori del materiale già esistente in forma orale, bensì come protagonisti di un lavoro «teologico». Appare chiaro come il passaggio dalla oralità alla forma scritta dei testi doveva essere il risultato di una sviluppata riflessione teologica (l'impianto strutturale e narrativo dell'opera) e di una puntuale elaborazione letteraria (struttura di agganci, pericopi-ponte, sommari) da parte dell'evangelista, insita nella «forma» del vangelo.

M. Dibelius

Nello stesso 1919 M. Dibelius diede alle stampe lo studio pionieristico «*La storia delle forme dei Vangeli*», il cui titolo sancì la designazione del nuovo metodo della *Formgeschichte*. Il punto di partenza, similmente a Schmidt, fu l'analisi della formazione della tradizione primitiva. Dibelius avanzò due principi che divennero centrali nel metodo della critica delle forme: a) i vangeli sinottici non sono opere letterarie nel senso stretto del termine, bensì composizioni semplici e popolari elaborate in occasione dell'attività missionaria; b) gli evangelisti non furono veri autori, ma semplicemente compilatori di materiale già preesistente. Le istanze emerse dalla ricerca di Dibelius favorirono lo sviluppo della ricerca sui vangeli che sarà fortemente influenzato dalla figura di R. Bultmann.

R. Bultmann: la ricerca storico-letteraria

La posizione di R. Bultmann va compresa e presentata su un doppio versante: da una parte la ricerca storico-letteraria e dall'altra la sua collocazione teologica. Sul piano storico-letterario, partendo dalle conclusioni di Schmidt e Dibelius, Bultmann offrì un'indagine sull'intero materiale evangelico, soprattutto a partire dalla conformazione dei «detti» di Gesù, evidenziando come l'elaborazione della tradizione pre-evangelica risaliva a due distinti ambienti: le comunità giudeo-cristiane-palestinesi e quelle ellenistiche. La storia della tradizione evangelica, nata nell'alveo giudeo-cristiano della Palestina, si sarebbe successivamente sviluppata nelle nuove comunità cristiane che vivevano nell'ambiente ellenistico. Tale fenomeno pose il problema di armonizzare la tradizione palestinese con l'annuncio del Cristo, definito il *kyrios* (il signore) nell'ambito delle comunità extra-palestinesi. Bultmann rilevò come il materiale confluito negli attuali vangeli avesse subito la forma preletteraria della comunità primitiva a partire da specifici «ambienti vitali» (in tedesco: *Sitz im Leben*).

All'interno della vita comunitaria le forme vengono influenzate soprattutto dal culto e dalla parearesi; all'esterno le forme sono spesso determinate dalle esigenze dell'apologetica, dalla controversia antiggiudaica e dal confronto su posizioni dottrinali e questioni contestuali delle comunità. L'applicazione del metodo della critica delle forme per Bultmann non fu unicamente un mezzo di classificazione letteraria, ma un'implicita verifica della complessa questione circa il giudizio di storicità dei vangeli e l'identificazione del «Gesù storico». La posizione dell'esegeta di Magonza appare in evoluzione: se la tradizione sinottica proviene nel suo complesso dall'elaborazione della comunità post-pasquale, è possibile che alcune tradizioni dei «detti di Gesù» possano risalire fino a Gesù stesso e alla sua predicazione². V. Fusco ha ben evidenziato come tale intenzione, che costituisce un «punto critico» della ricerca bultmanniana, sia stata spesso fraintesa, circa la possibilità di ricostruire «ciò che Gesù ha voluto», l'azione storica, i contenuti della predicazione.

Pur estendendo un radicale dubbio metodologico a tutto ciò che di Gesù narra la comunità postpasquale, la ricostruzione dei detti o dei fatti raccolti nei vangeli può legittimamente fondarsi a partire da una corretta ed adeguata criteriologia (si pensi all'uso del criterio di discontinuità). Schematizzando si può articolare l'evoluzione della riflessione bultmanniana su Gesù in due tempi: la critica letteraria condotta sui vangeli rivelò all'autore l'estrema difficoltà di «scrivere una vita di Gesù»; a questa prima tappa seguì il tentativo di sostituire alla storiografia una teologia e un'ermeneutica del *kerygma*³.

² Cf. V. FUSCO, *Introduzione*, in M. LACONI E COLLABORATORI, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, 47.

³ R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i vangeli*, Assisi 1982, 41.

L'applicazione del metodo storico-critico condizionato dalla visione luterana del ruolo della fede e da una singolare rielaborazione del pensiero heideggeriano, permise a Bultmann non solo una ricostruzione storico-letteraria dei vangeli, ma anche un'accurata elaborazione teologica, il cui frutto più maturo è raggiunto dalla pubblicazione della nota «*Teologia del Nuovo Testamento*» del 1953 nella sua edizione completa. In essa si cela un originale tentativo di costruire la teologia biblica del Nuovo Testamento collegando la ricerca storica con il metodo teologico di tipo «esistenziale»⁴.

La ricerca teologica

Sul piano teologico Bultmann considerò come centro e contenuto essenziale del Nuovo Testamento il *kerygma*, cioè l'appello decisivo di Dio, che richiede l'adesione nella fede da parte del credente. La constatazione secondo la quale il cristianesimo ha avuto inizio con il *Cristo-predicato*, cioè con il *kerygma* della chiesa primitiva, presuppone senz'altro l'esistenza storica di Gesù, ma non manifesta alcun interesse per la cronaca della sua vita. Pertanto egli fu portato a sostenere che la ricerca di una teologia dei vangeli non poteva basarsi su una ricostruzione del passato (il *Wie*), poiché il suo unico interesse sta nel «fatto stesso» (il *Dass*) dell'esistenza di Gesù. Al teologo si chiede di cercare nel Nuovo Testamento quel *kerygma* primitivo formulato a partire dalla fede pasquale della comunità, che rappresenta e definisce la nuova comprensione della relazione tra Dio e il mondo.

Anche se Bultmann non intese negare una continuità materiale e cronologica tra il Gesù di Nazaret e il Cristo del *kerygma*, tuttavia ne evidenziò sulla base dei risultati ottenuti dalla sue ricerche, una totale discontinuità a partire da tre constatazioni: a) la costruzione del *kerygma* e della letteratura evangelica è fatta mediante sistemi letterari e categorie teologiche che hanno inevitabilmente prodotto nei testi biblici una figura «mitizzata» del Figlio di Dio. S'impone una critica «reale» o contenutistica che ha come finalità la «demitizzazione» del linguaggio biblico per comprendere la valenza del *kerygma* originario; b) mentre la predicazione di Gesù proclama la venuta imminente del Regno, la chiesa primitiva predica il Cristo morto per i nostri peccati e risorto. Il predicatore è quindi divenuto il «predicato»; c) mentre Gesù parla dell'obbedienza incondizionata al Padre, il *kerygma* parla dell'obbedienza alla chiesa.

Da queste considerazioni emerge una convinzione chiara: Bultmann ritiene che la fede cristiana inizi con il *kerygma* che si sostituisce al Gesù della storia. Gesù è quindi il «presupposto» della teologia sinottica, non il «fondamento», in quanto il *kerygma* è l'unico possibile punto di partenza del messaggio e della teologia neotestamentaria. Un ulteriore passaggio è dato dalla ricerca della finalità dei vangeli e del *kerygma* in essi contenuto. Infatti secondo l'esegeta di Magonza l'elemento cruciale insito nella natura stessa della rivelazione di Dio nel Cristo è costituito dal significato dell'esistenza di Gesù in vista della salvezza mediante la fede.

Ora poiché l'appello di Dio nasce dalla fede e chiede unicamente la risposta «attuale» della fede per la vita di ciascun credente, secondo Bultmann emerge l'inutilità della ricerca storica su Gesù, sulla sua coscienza messianica e sulla sua intenzionalità, in quanto indifferente all'unica e necessaria azione di Dio radicalmente espressa nel *kerygma*.

In definitiva la problematica teologica sposta gradualmente la sua attenzione dalla questione relativa alla storicità e alla teologia dei vangeli, al problema ermeneutico centrato sull'«interpretazione esistenziale», punto focale del dibattito degli anni cinquanta nell'area di lingua tedesca, ritenendo l'essenza del *kerygma* unicamente relazionata all'esistenza dell'uomo contemporaneo nel suo rapporto con Dio.

⁴ Cf. P. BENOIT, *Esegesi e teologia*, Roma 1964.

E' facile immaginare quanto la figura di R. Bultmann influenzò il contesto della ricerca storica e della riflessione teologica del suo tempo. Schnackenburg ha rilevato il merito di Bultmann sostenendo che «oramai non ci è più possibile tornare al di qua dell'idea che la teologia del N.T. dev'essere di più di un inventario storico della fede e del pensiero teologico della Chiesa primitiva» (R. Schnackenburg, *NeuTeol*, 32). Nondimeno la stessa scuola bultmanniana evidenzierà nel pensiero del maestro la presenza di dubbie e arbitrarie posizioni intorno alla figura di Gesù, sul sincretismo del cristianesimo primitivo, l'approssimazione e la forzatura di alcuni testi, l'ambiguità e l'astrazione della relazione tra l'analisi storica e lo sviluppo teologico del suo metodo e soprattutto la separazione tra il contenuto del *kerygma* e la sua fondazione storica.

Sul piano propriamente letterario permanevano due questioni fondamentali che riguardavano l'essenza stessa dei vangeli e la persona di Gesù: a) se si afferma l'esclusività del *kerygma*, come mai i vangeli che costituiscono la Parola di Dio contengono una così rilevante espansione narrativa? b) la netta separazione tra narrazione storica e fede mediante l'opera di «demitizzazione» e di interpretazione esistenziale, collegati unicamente per la connessione tra il *kerygma* e la morte in croce di Gesù, determina non solo il distacco del *kerygma* dal «Gesù storiografico» propugnato dalla scuola liberale, ma anche dal «Gesù terreno» inteso come soggetto libero e consapevole dell'opera redentiva, elemento ritenuto essenziale da tutta la tradizione cristiana. Entrambe le questioni relative ai vangeli e alla persona del «Gesù storico» erano destinate a riesplodere vivacemente tra i rappresentanti della generazione post-bultmanniana.

La nuova ricerca sul Gesù storico

Durante gli anni cinquanta vennero sviluppandosi quasi simultaneamente due prospettive di ricerca centrate sulle due questioni rimaste aperte: la persona di Gesù e la formazione dei vangeli. La prima prospettiva fu inaugurata da un discepolo di Bultmann, E. Käsemann che nel 1953 tenne a Marburgo una importante conferenza dal titolo: «*Il problema del Gesù storico*», dando inizio ad una «nuova ricerca del Gesù storico». Käsemann, in disaccordo con il suo maestro, riaffermò la rilevanza teologica della storia di Gesù e la necessità di cogliere legittimamente la continuità tra il Gesù storico e il *kerygma* variamente espresso nei vangeli. La sostanziale novità introdotta da Käsemann consisteva nel recupero della dimensione letteraria dei vangeli (parole e gesti) in stretta connessione con il *kerygma* e ad esso necessario. In sintesi tre erano i rilievi espressi dal Käsemann: a) se non c'è alcuna connessione tra il Cristo della fede e il Gesù della storia, il cristianesimo diventa un mito; b) se la chiesa primitiva non aveva alcun interesse per il Gesù della storia, non si spiega perché furono scritti i vangeli; c) è la nostra stessa fede che esige la certezza dell'identità tra il Gesù terrestre e il Cristo glorificato. La conclusione a cui approdava il discepolo di Bultmann segna un sostanziale cambiamento di tendenza: è legittimo e necessario intraprendere un'indagine positiva sui vangeli per verificare la continuità reale tra la predicazione di Gesù e il *kerygma* apostolico.

Due problemi rimangono aperti nell'analisi compiuta dal Käsemann: a) l'insufficienza metodologica del suo approccio (si menziona solo il criterio di continuità) e la relativizzazione del problema storico dal solo confronto tra il *kerygma* della comunità e la predicazione di Gesù; b) la non ben identificata distinzione tra il modello del «Gesù terreno» proprio della tradizione cristiana e il modello del «Gesù storiografico» posto come misura della fede stessa così come era propugnato dalla scuola liberale. Nuovi sviluppi alla ricerca del Gesù storico provennero da altri autori, in tre ondate successive: la prima fu rappresentata insieme a Käsemann, da G. Bornkamm e J. Jeremias; la seconda, dalla tendenza definita «Nuova Ermeneutica» con J.M. Robinson, E. Fuchs, G. Ebeling; la terza da H. Braun, W. Pannenberg e J. Moltmann in una direzione diversa da quella intrapresa da E. Käsemann.

La storia della redazione

Una seconda prospettiva riguardò la formazione dei vangeli ed in particolare l'enigma lasciato aperto dalla *Formgeschichte*, circa il passaggio dalla tradizione orale alla forma scritta del «vangelo». Mentre il metodo della critica delle forme si era concentrato particolarmente sull'individuazione delle unità primarie dei vangeli, ritenendo minima e prevalentemente compilatoria l'opera degli evangelisti ed eludendo un'adeguato studio della storia redazionale dei testi, intorno alla metà degli anni cinquanta diversi autori hanno inteso mettere in luce la natura e la portata dell'opera redazionale degli evangelisti e della conseguente interpretazione teologica mediante il metodo diacronico-morfologico della ricerca redazionale. L'espressione «storia della redazione» (*Redaktionsgeschichte*), desunta dal lavoro di W. Marxen sul vangelo di Marco, indicava l'approccio morfologico ai testi con l'intento di scoprire la forma e il contenuto dei materiali utilizzati dagli evangelisti per comprendere la valenza dei loro contributi e cogliere l'esatta valutazione della mediazione redazionale nella storia della tradizione teologico-letteraria dei testi.

Il precursore dell'indirizzo «redazionale» fu R.H. Lightfoot con la pubblicazione di una ricerca sul materiale marciano intitolato «*Storia e interpretazione*» nel 1934, ma nel dopoguerra si segnarono tre lavori fondamentali in prospettiva redazionale: lo studio G. Bornkamm su Mt 8,23-27 (1948) a cui farà seguito l'importante opera sulla teologia di Matteo di W. Trilling (1959), il notissimo lavoro di H. Conzelmann per l'opera lucana (1954) e la ricerca di W. Marxen per il vangelo di Marco (1956). Il risultato emergente dalla nuova prospettiva metodologica risultò sorprendente per lo sviluppo della ricerca teologica nei vangeli. Segalla rileva come «una vera e propria teologia dei sinottici inizia dopo la seconda guerra mondiale...con l'opera di Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* nel 1954»⁵. Gli aspetti del metodo della *Redaktionsgeschichte* e le sue connessioni si possono così sintetizzare: a) la «storia della redazione» studia la fisionomia di ciascun vangelo a partire dall'approccio teologico dell'autore, la sistemazione del materiale scelto e la sua impronta stilistica; b) l'esame dei procedimenti redazionali usati dall'evangelista mostra che egli è sottoposto ad una vera tensione tra la fedeltà alla tradizione e la libertà creativa; c) i risultati derivati dalla critica delle fonti (*Quellenkritik*) hanno permesso di identificare la differenza tra fonti più importanti e materiali minori.

Il lavoro dell'evangelista dipende anche dal peso che la tradizione esercita sulle sue intenzioni teologiche e dalla capacità di rendersi indipendente dalla tradizione comunitaria di cui è portavoce; d) la connessione tra i risultati della *Formgeschichte* e della *Redaktionsgeschichte* parvero affiancarsi e completarsi a vicenda.

In definitiva per poter ricavare la teologia di un evangelista bisogna leggere il vangelo come un'unità strutturata, facendo attenzione a ciò che appartiene propriamente all'autore. A tale scopo vengono utilizzati diversi criteri tra i quali:

- a) la scelta e la modificazione del materiale preso dalla tradizione ad opera dell'evangelista rivela anche il suo particolare punto di vista teologico e l'intento del suo lavoro; b) la struttura teologica del libro interpretato nella visione unitaria e nella composizione delle parti; c) la rilevanza della cornice narrativa contribuisce ad evidenziare l'indirizzo teologico (l'esempio tipico è costituito dai sommari storici).

⁵ Cf. G. SEGALLA, *Teologia dei sinottici*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Torino 1980, 370.

- b) L'analisi dell'individuazione delle «forme» e della «storia delle redazioni» ha portato alla consapevolezza che la ricerca storico-teologica non poteva prescindere da tre fondamentali momenti dello studio, corrispondenti ai stadi della formazione dei testi evangelici: 1. Gesù; 2. La tradizione orale; 3. La redazione scritta. In conseguenza di tale procedimento la formulazione della teologia sinottica ha subito un notevole ripensamento dando luogo a un notevole pluralismo metodologico, contrassegnato da orientamenti diversificati⁶. *Gli ultimi sviluppi* Lo sviluppo della metodologia diacronica e sincronica dell'interpretazione dei testi ha avuto una notevole evoluzione in questi ultimi decenni, con indirizzi vari sia sul piano letterario che su quello teologico.

L'istruzione «*Sancta mater ecclesia*» della Pontificia Commissione Biblica (24.05.1964) recepiva i risultati della ricerca biblica ed invitava gli studiosi ad utilizzare anche l'«*historia formarum*», con le debite riserve nei riguardi delle teorie e della serie degli elementi discutibili presenti nei fondatori della «storia delle forme». A sua volta la costituzione conciliare sulla divina rivelazione *Dei Verbum* rinviò a questo documento le problematiche della ricerca biblica.

Sul piano letterario nell'ambito dell'indirizzo della *Formgeschichte* si sono aperte numerose prospettive di ricerca. All'interno, il dibattito si è collocato specificamente sulla correlazione tra «forma linguistica» e utilizzazione ecclesiale (contesto vitale-*Sitz im Leben*). Alcuni hanno studiato tale correlazione a partire dalla forma della retorica antica (K. Berger), altri hanno intrapreso l'indirizzo sociologico del cristianesimo primitivo (G. Theissen, J.H.Elliott, W.A. Meeks, A.J. Malherbe) con interessanti risultati. Ulteriori approcci ai vangeli si registrano nella prospettiva narratologica (E. Güttgemanns, W. J.Ong) e rabbinica (B. Gerhardsson, R. Riesner). All'esterno il problema rimane la continuità tra le tre fasi della ricerca storica da Gesù ai vangeli, su cui gli autori e le scuole di pensiero hanno posizioni diversificate.

Un secondo aspetto è costituito dalla faticosa elaborazione della «criteriologia storica». Infatti gli esiti dei lavori della *Formgeschichte* e della *Redaktionsgeschichte* hanno permesso di rafforzare la convinzione che l'argomentazione classica, sostanzialmente basata sulla critica esterna, cioè sull'autenticità letteraria (gli evangelisti sono autori sinceri e ben informati), vada completamente riesaminata, cercando di interrogare il testo dall'interno per scoprirvi i vari livelli della tradizione mediante l'impiego di una valida criteriologia⁷. Sul piano teologico la ricerca storico-critica ha avuto conseguenze determinanti. Il dibattito sulla storicità dei vangeli ha favorito la nascita di teologie neotestamentarie ispirate ad un ampio pluralismo metodologico ed esegetico. La prima elaborazione teologica neotestamentaria risale agli inizi del 1800 con il lavoro di G.L.Bauer, nel contesto dell'interpretazione storicistica, secondo una struttura del Nuovo Testamento a blocchi unitari, in relazione dinamica tra di loro. Bauer riteneva la religione di Gesù puramente morale ed affermava che la vera e propria teologia cominciava con la fede degli apostoli.

Tale impostazione avrà i suoi effetti nel tempo. Successivamente alla luce dei nuovi indirizzi della ricerca, si distinsero teologie ispirate alla scuola religionista (H. Weinel; W. Bousset), che esaltavano la dimensione storico-religiosa; teologie composte nella prospettiva della scuola escatologista (J. Weiss; A. Schweitzer) che si richiamavano all'assoluta trascendenza del messaggio cristiano; teologie influenzate dalla scuola della «storia delle forme», la quale partendo da un livello letterario, concludeva con un assunto teologico circa il rapporto Gesù storico e Cristo della fede. L'impostazione di tipo dialettico-*kerygmatica* ha trovato la sua sistematizzazione in due autori principali che hanno dominato la scena teologica del secolo: G. von Rad per l'Antico Testamento e R. Bultmann per il Nuovo Testamento.

Gli orientamenti teologici

⁶ Cf. G. SEGALLA, *Panorama*, 23-31.

⁷ Cf. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1978.

1. L'orientamento storico-*kerygmatico* è perseguito soprattutto nell'opera di H. Conzelmann, che si colloca nella prospettiva indicata da R. Bultmann, rivalutando le componenti storiche del messaggio del Nuovo Testamento. A differenza di Bultmann, Conzelmann fa iniziare la teologia del Nuovo Testamento con il *kerygma* della comunità primitiva. Così la teologia contenuta nei sinottici non è una cangiante interpretazione della fede, bensì una spiegazione dei testi originari della fede, cioè delle più antiche formulazioni del credo. Egli, confermando lo scetticismo sul messaggio del Gesù storico, assume come criterio unificatore della ricostruzione storico-letteraria e teologica il *kerygma* primitivo, da cui fa dipendere la tradizione sinottica, l'elaborazione paolina ed infine la teologia giovannea.

2. L'orientamento della «storia della salvezza» risale fin dall'opera di J.Ch. K. Von Hoffmann (1810-1877) ed è stato validamente sviluppato e proposto da O. Cullmann, E. Stauffer, S. Lyonnet e L. Goppelt. L'approccio teologico contenuto in questo orientamento si avvale di tre principi fondamentali: a) la centralità della persona di Gesù Cristo, in cui si compiono le promesse dell'Antico Testamento e si prospetta il futuro escatologico; b) la storia è intesa come luogo dell'opera salvifica di Dio, passando dalla dimensione dottrinale della rivelazione alla dimensione soteriologica, che trova nella missione del Figlio il suo culmine; c) La categoria della «storia della salvezza» permette di interpretare l'intera Bibbia in una prospettiva unitaria. Questo orientamento ha il merito di legare insieme la ricostruzione storica dei testi con l'interpretazione teologica alla luce dell'opera di Gesù Cristo, in una doppia direzione: verso il «Gesù terreno» (At 10,37-41), fondamento storico-teologico del *kerygma*; nella prospettiva della vita ecclesiale, mediante l'analisi della cristologia e della soteriologia contenute nel *kerygma* (1Cor 15,3-5). Il principio storico-ermeneutico su cui si basa la struttura della teologia biblica è fondato nell'opera di Gesù Cristo così come viene narrata nei vangeli, dall'inizio della missione fatta di segni e di predicazione, compiutasi nel mistero pasquale fino all'effusione dello Spirito nel giorno di Pentecoste.

3. L'orientamento «positivo-storico» era nato in antitesi all'analisi «puramente storica» del razionalismo illuministico, con l'intento sostenuto dai pionieri A. Neander e A. Tholuck, di interpretare «in maniera positiva» il valore delle tradizioni (secondo l'adagio: *in dubio pro traditio*). A differenza dell'orientamento storico-*kerygmatico* e religionista, l'indirizzo «positivo-storico» persegue una critica storica interna, esaltando il metodo storico-critico nell'approccio con i testi e contrapponendosi risolutamente allo scetticismo della scuola bulmanniana riguardo l'attendibilità storica e la peculiarità storico-religiosa della tradizione di Gesù.

Il protagonista di questo programma teologico è stato J. Jeremias, secondo cui la predicazione e il messaggio del Gesù storico rappresentano il centro e il fondamento della teologia del Nuovo Testamento. Infatti Jeremias sostiene che il vangelo di Gesù e il *kerygma* della Chiesa vanno considerati rispettivamente come appello di Dio e risposta dell'uomo credente, distinguendo così il fatto della rivelazione costituito dal «*Logos* incarnato» dalla «risposta dei credenti» alla rivelazione che è testimoniata dalla predicazione della Chiesa delle origini. Il presupposto teologico su cui si fonda l'interpretazione di Jeremias e la sua faticosa ricostruzione letteraria è dato dall'incarnazione intesa sotto il profilo della rivelazione: l'accesso al Gesù storico e alla sua predicazione rimane la condizione inalienabile per conferire pienezza dell'autorità alla riflessione teologica. Sulla stessa linea metodologica va collocato l'importante lavoro di W.G.Kümmel, il quale si attiene rigorosamente all'applicazione del metodo storico-critico per cogliere il messaggio del Gesù storico e della comunità primitiva. Egli individua l'unità del Nuovo Testamento nel tema teologico della salvezza presente e futura realizzatasi in Cristo.

4. L'orientamento sistematico comprende un ampio numero di autori che hanno prodotto lavori di teologia biblica per grandi tematiche o in genere ispirati ai trattati di teologia sistematica. In questa prospettiva il Nuovo Testamento non viene studiato per se stesso, ma è condizionato dalla precomprensione sistematica, con il pericolo che vadano perdute sia la ricostruzione storica sia la vera e propria interpretazione. Tra gli lavori più noti menzioniamo le opere di K.H.Schelkle, C. Grant, A. Richardson, F. Stagg e H. Rusche. Ha rilevato R. Penna che questo tipo di lavoro «tematico» in realtà non è un «fare teologia neotestamentaria in senso globale. Esso consiste invece o nel raggruppare tutto il contenuto del N.T. attorno ad un'idea madre, oppure nello studiare attraverso tutti i suoi scritti un tema ben determinato»⁸. Segalla riconosce che per quanto utile possa risultare l'applicazione di un metodo simile, questo tipo di teologia sistematica o tematica è ormai superato.

5. L'orientamento unitario (Antico e Nuovo Testamento) rappresenta un'istanza iniziata dagli anni '70 e persegue la finalità di poter comporre una teologia di tutta la Bibbia, individuando come chiave ermeneutica unitaria ed armonica nella varietà del pensiero biblico. Tale prospettiva è assunta nell'opera di H. Clavier che presenta le grandi correnti del pensiero biblico (corrente arcaica, mitica, mistica, profetica, culturale), individuando in Gesù Cristo il compimento dell'Antico Testamento e il centro del Nuovo Testamento. Ulteriori tentativi in questa direzione sono stati proposti da S. Terrien e H. Seebass. Più in generale lo sforzo di comporre una teologia biblica globale, che possa comprendere l'intero arco della Sacra Scrittura è oggi un obiettivo sempre più ambito dal progresso della ricerca, seppur con diversità di posizioni; tra i protagonisti segnaliamo P. Beauchamp, H. Hübner, H. Gese.

Conclusione

A conclusione del nostro itinerario storico possono essere sintetizzate le questioni principali riguardanti l'indole della teologia sinottica, alla luce dell'ampio dibattito sulla storicità dei vangeli.

Un primo aspetto è dato dalla relazione tra unità storica e teologica dei vangeli, tra ricostruzione letteraria ed interpretazione teologica della missione di Gesù di Nazaret. Si comprende come la ricostruzione storica si avvale prevalentemente del metodo storico critico, ma rimane insufficiente per qualificare l'interpretazione di Gesù, il suo insegnamento e la sua missione. In conseguenza di tale differenziazione la scuola di pensiero che fa capo alle teologie di Bauer, Jeremias e Goppelt assume Gesù Cristo come «fondamento» della teologia biblica del Nuovo Testamento; la seconda scuola di pensiero che si pone nella linea di R. Bultmann e di H. Conzelmann, qualifica la vita e l'opera di Gesù unicamente come «premessa» alla vera e propria teologia che inizia con il *kerygma*, cioè con la riflessione di fede sulla persona di Gesù operata dalla comunità primitiva. Rileva il Segalla che la questione più radicale è se Gesù abbia predicato ed operato solo l'annuncio e l'irrompere del Regno di Dio, senza curarsi della sua persona e del suo ruolo nel portare al mondo tale Regno. Tuttavia, ancora prima del *kerygma* pasquale è possibile individuare già nel Gesù terreno l'interpretazione della fede storica nella persona del Cristo come salvatore escatologico, in particolar modo nella prassi della sequela messianica, contrassegnata da una totale originalità nei riguardi dell'ambiente giudaico.

Un secondo aspetto consiste nella acquisita consapevolezza della continuità che intercorre tra il messaggio di Gesù e il *kerygma* primitivo, in quanto ciò che era implicito nel messaggio di Gesù è divenuto esplicito nel *kerygma*. Questa stretta connessione, supportata dalle recenti posizioni teologiche di numerosi autori, rileva come non sia possibile formulare una cristologia senza conoscere ed accedere al Gesù storico attraverso i vangeli e la loro teologia. Sulla scorta della *Traditionsgeschichte* si possono distinguere nella tradizione sinottica tre livelli: quello di Gesù, quello della comunità primitiva e quello degli evangelisti. Ognuno di questi livelli rappresenta ed invoca un approccio teologico specifico.

Il primo livello riguarda l'insegnamento, le opere e il comportamento di Gesù nella prospettiva della sua missione terrena compiutasi nella Pasqua.

Il secondo livello appartiene alla comunità primitiva (*Urkirche*) dopo la Pasqua. L'ambiente della predicazione apostolica ed ecclesiale si è diversificato radicalmente nei diversi contesti culturali (ebraico, ellenistico, romano), reinterprestando alla luce della risurrezione del Signore la vera identità di Gesù e della sua vita terrena. Si comprende nel percorso dei vangeli come il progresso della tradizione contribuisce ad approfondire il significato del passato. In questo senso l'opera giovannea rappresenta un approfondimento della tradizione sinottica, mentre la predicazione primitiva è da considerarsi come la prima comprensione teologica della vita di Gesù e attualizzazione del suo messaggio. L'indagine della *Formgeschichte* si colloca proprio in questa fase della ricerca, mostrando come i vangeli sono lo specchio della predicazione e della vita della chiesa.

Il terzo livello è quello della redazione dei vangeli, dalla storia narrata alla sua configurazione redazionale e storiografica (cf. Lc 1,1-4), analizzato approfonditamente dalla *Redaktionsgeschichte*. Lo studio del testo dei vangeli nella sua forma attuale (struttura, unità teologia) consente di valutare nell'evento raccontato la continuità organica che va da Gesù al testo, indicando criticamente la rilettura teologica insita nell'attività redazionale dei singoli evangelisti, che raccolgono nelle parole e nelle azioni di Gesù secondo l'interpretazione apostolica il deposito della fede. In questa azione di continuità e di approfondimento, si evidenzia l'identità tra il Gesù terreno e il Cristo dei vangeli, riletta e reinterpretata nei diversi livelli⁹.

⁸ Cf. R. PENNA, *Saggio sulla teologia del Nuovo Testamento*, in Aa. Vv., *Il messaggio della salvezza. Scritti apostolici*, 5, LDC, Torino-Leumann 1970, 1146.

⁹ Cf. R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i vangeli*, 108.

ASPETTI DEL FENOMENO LETTERARIO DEI VANGELI

Evangelo e vangeli

Oltre alla prospettiva storica, si richiede un ulteriore approfondimento nella prospettiva letteraria, soprattutto in rapporto a due questioni principali: 1. Cosa si deve intendere con il termine «vangelo» e quali problematiche sono connesse alla ricerca letteraria dei «vangeli sinottici»? 2. In che misura la «questione sinottica» incide nella riflessione teologica e nel suo sviluppo neotestamentario?

L' «evangelo»: aspetti ed impiego del termine

Il termine «vangelo» (*euaggelion*, “evangelo” significa «buona notizia» ed è usato rispetto al contenuto, mentre “vangelo” rispetto alla forma letteraria) fu in uso in seno alla chiesa fin da un tempo molto antico, con l'originario significato di «messaggio proclamato oralmente», in riferimento all'immagine di un messaggero che trasmette una notizia (cf. Is 52,7). Sia nella tradizione culturale greca che nell'uso biblico (la radice ebraica: *bsr*, «annunciare», da cui il sostantivo: *b^esorah*, «lieto annunzio» cf. 2Sam 18,20.22.25.27) il «vangelo» indica un annuncio che porta la gioia di vivere, tale da cambiare la sorte dell'uomo (vittoria sui nemici, intronizzazione di un nuovo sovrano, ecc.). L'uso dell'espressione, che viene comunemente attribuita allo stesso Gesù, il quale ha usato il termine «evangelo» per indicare il messaggio del regno diffuso attraverso la sua predicazione itinerante (cf. Mc 1,14s; Lc 4,18s; Mt 11,4-6/Lc 7,2), si colloca precisamente nella tradizione orale precedentemente segnalata. L'evento pasquale segna il nuovo e definitivo orizzonte di comprensione del vangelo. Per la chiesa primitiva il vangelo è la proclamazione del Cristo morto e risorto per noi (Mc 13,10; 14,9; At 15,7; Rm 1,16; 1Cor 15,1-5), notizia assolutamente unica e originale (la *Ur-Kunde*) in quanto essa ha come oggetto l'evento primario della storia umana, l'intervento decisivo di Dio in Gesù Cristo (R. Latourelle). Fu Paolo il primo scrittore cristiano ad impiegare il termine «vangelo» per designare la predicazione cristiana fatta dai missionari (1Ts 1,5; 2,2-8) e a svilupparlo in tutta la sua pregnanza teologica.

La prima testimonianza (160 dC) in cui si indica con il termine «vangelo» il titolo delle «memorie degli apostoli» ci è data da S. Giustino (Apol. 66,3; Dial. 10,2; 100,1), a cui è seguita un'ampia tradizione manoscritta, che ha gradualmente circoscritto il titolo di «vangelo» nel senso letterario, riservandolo unicamente per definire un gruppo di testi neotestamentari. L'identificazione «canonica» dei vangeli fu il frutto di un riconoscimento concorde e di una selezione tra gli altri numerosi scritti cristiani (gli apocrifi), contemporanei o successivi ai quattro vangeli che riportavano fatti o parole su Gesù. E' stato opportunamente osservato come il passaggio dal «vangelo» ai «vangeli» e la progressiva delimitazione dei «vangeli» dalle Lettere, Atti e Apocalisse riflette un'oggettiva diversità di struttura letteraria e teologica nell'ambito della letteratura biblica (G. Lohfink). Inoltre la scelta di questo titolo potrebbe sottintendere un doppio presupposto: da una parte esso indica che l'evento pasquale non si limita al messaggio essenziale, bensì si prolunga nella narrazione evangelica della vicenda terrena di Gesù, da cui proviene la salvezza; dall'altra la capacità di poter esprimere nel titolo «vangeli» entrambi gli aspetti apparentemente contrastanti della missione cristologica, quello storico e quello salvifico, connettendo la problematica della ricostruzione storica con la riflessione teologica¹⁰.

I «vangeli»: genere letterario e struttura

¹⁰ Cf. G. DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento* (Studi Religiosi), Padova 2016, 155-168.

Una seconda questione è legata all'identificazione del genere «letterario» del vangelo e della sua collocazione. La ricerca ha seguito due vie diverse: la prima è stata quella di studiare la genesi del «vangelo» e la formazione dei testi originali; la seconda ha tentato di confrontare il «vangelo» con i generi letterari conosciuti e praticati nel periodo intorno al I secolo dC. In realtà non sembra sussistere nessun genere letterario preesistente in cui possono essere collocati i vangeli. Infatti il confronto con il modello greco-romano (genere biografico) ed ebraico (genere midrashico), pur richiamando alcune somiglianze non ha ottenuto risultati convincenti, in quanto le analogie esistenti con i testi della letteratura popolare e religiosa, fanno risaltare con maggiore evidenza la singolarità dei vangeli.

E' singolare e preziosa l'indicazione offerta dal prologo di Luca (Lc 1,1-4) che mira a sottolineare l'aspetto storiografico della sua opera, alludendo a metodi e contesti impliciti della propria ricerca letteraria: l'importanza degli avvenimenti narrati, l'insufficienza dei tentativi precedenti, le accurate ricerche, la preoccupazione per un'esposizione ordinata, la piena attendibilità. Un ulteriore dato che emerge dalla lettura dei testi e dal confronto con la produzione comparata del tempo ha mostrato come i vangeli appartengono alla letteratura popolare media del loro tempo, sia per l'origine delle tradizioni apostoliche che per la destinazione del messaggio rivolto al popolo. Infatti se come vere e proprie opere letterarie i vangeli contengono forme comuni con quelle della letteratura del tempo (racconti di miracoli, di viaggi, parabole, aneddoti, apoftegmi, controversie, ecc.), nondimeno mancano delle coordinate proprie dei racconti storici, quali le cronologie, le descrizioni geografiche circostanziate, il collegamento delle narrazioni, le descrizioni psicologiche dei personaggi. In rapporto alla determinazione del valore storico, il genere letterario dei vangeli appartiene alla storia ma intesa nella prospettiva dell'interpretazione religiosa di un evento a cui si fa riferimento (storia unita al *kerygma*). I fatti riportati dai vangeli sono intrinsecamente legati alla loro interpretazione e fondati nell'intenzionalità storica. R. Fabris rileva che «i vangeli non sono né una storia né una biografia completa di Gesù sotto il profilo cronologico e geografico, ma una raccolta dei suoi detti e fatti di carattere narrativo, prima predicati e poi messi per iscritto, con lo scopo di fondare la fede della comunità cristiana e trasmetterne l'esperienza»¹¹. Nella medesima prospettiva Segalla definisce i vangeli secondo un genere di tipo storico-*kerygmatico*, nel senso che raccontano una storia non come appartenesse solo al passato, ma che parla nel presente e coinvolge esistenzialmente il lettore (uditore) nella sua interpretazione di fede. Sul piano formale-contenutistico, ciascun vangelo è una narrazione che riguarda la vita pubblica, l'insegnamento, i segni, le testimonianze, la morte e la risurrezione di Gesù, unitamente ai racconti di apparizioni dopo la Pasqua. Ogni singolo vangelo consta di una narrazione composta di unità letterarie provenienti dalla tradizione pre-evangelica, variamente rielaborate e reinterpretate nel contesto più generale delle Scritture da parte degli evangelisti. Gli elementi evidenziati interessano direttamente la costituzione della riflessione teologica, dato che ciascun evangelista, sulla scorta del materiale in suo possesso proveniente da tradizioni pre-evangeliche, conferisce alla propria opera una unità ed una identità teologica singolare. Conviene quindi volgere brevemente l'attenzione alla struttura narrativa fondamentale delle singole composizioni letterarie di Matteo, Marco, Luca e Giovanni.

I «quattro vangeli»: struttura narrativa

Alla luce dei risultati della ricerca narratologica, la struttura dei vangeli (testi narrativi) va intesa in un senso dinamico, come un intreccio di racconti e di personaggi proposti con una logica interna

¹¹ Cf. R. FABRIS, *Introduzione alla lettura dei vangeli sinottici e degli Atti degli Apostoli*, Roma 1995, 33.

al testo e un suo sviluppo narrativo e teologico fino a culminare nell'epilogo. Questa visione dinamica viene maggiormente reinterpretata attraverso il dialogo implicito che lega il narratore al lettore del vangelo. Tale approccio permette di comprendere l'opera letteraria attraverso le tensioni narrative che si ricavano dalla rete di comunicazione che si stabilisce tra i protagonisti principali: il narratore, i personaggi, l'intreccio del racconto e il lettore. Lo schema comune a tutti i vangeli è lo stesso, così come è evidenziato (tesi di Dodd) nel discorso di Pietro presso Cornelio (At 10,34-43): si inizia con la predicazione del Battista, il battesimo di Gesù, la vita pubblica articolata secondo criteri narrativi e teologici diversi a partire dalla Galilea per finire in Giudea. La parte culminante è costituita dalle ampie narrazioni dei racconti della passione, morte e risurrezione; in Matteo e Luca si aggiungono le genealogie e i racconti della nascita di Gesù, mentre in Giovanni prevale una presentazione peculiare di tipo tematico-rivelativo, differenziata rispetto ai Sinottici. L'analisi della struttura fondamentale dei vangeli in quanto opere narrative, non può prescindere dall'esame congiunto degli elementi evidenziati, da cui si evince l'orientamento teologico proprio di ogni singolo vangelo. Nondimeno al di là delle differenze specifiche, appare con sufficiente chiarezza come si può ravvisare nei quattro vangeli una struttura fondamentale analoga, centrata sul «punto di vista pasquale» del narratore (V. Fusco).

Vangelo secondo Marco

Le caratteristiche letterarie e teologiche del vangelo secondo Marco fanno trasparire fin dalle prime parole l'indole della narrazione e il «punto di vista» pasquale ed ecclesiale del narratore: Gesù è indicato come Cristo, figlio di Dio (Mc 1,1). Tale riqualificazione della persona di Gesù ricompare nei punti nevralgici del vangelo: nel battesimo (Mc 1,11), nella trasfigurazione (Mc 9,7), nella confessione di Pietro (Mc 8,29) nel momento solenne della morte, per bocca del centurione (Mc 15,39). Diverse sono le espressioni e richiami dell'evangelista che indicano come al momento della redazione del vangelo l'incomprensione di Gesù appare ormai superata così come il divieto di rivelarne l'identità. Emerge con chiarezza come il punto di svolta del racconto è indicato dalla morte e risurrezione di Gesù (Mc 9,9) e l'intera narrazione evangelica si presenta sotto forma di una progressiva inchiesta drammatica sull'identità misteriosa di Gesù («Chi è mai costui?», 1,27; 3,21-22; 4,41; 6,2.14-16; 8,27-28) fino alla prima confessione di fede di Pietro («Tu sei il Cristo!», 8,27-30), cui seguirà ai piedi della croce quella del centurione («Veramente quest'uomo era figlio di Dio!», 15,39). Gli interlocutori privilegiati che si raccolgono intorno a Gesù sono i discepoli (*mathêtai*). Essi hanno un ruolo importante nello sviluppo della narrazione, in quanto rappresentano il gruppo dei credenti che progressivamente è chiamato all'appello di Gesù (Mc 1,16-20), a «stare con Lui» (Mc 3,13-16), a vivere la missione (6,6-13), a «seguire il Cristo per la via» della rinuncia (Mc 8,34-35), dell'innocenza (9,35-37; 10,13-16), della libertà dai beni (Mc 10,21), del servizio (10,42-44). È a partire dalla dinamica Gesù-discepoli che si interpreta l'intenzionalità rivelativa del vangelo marciano ed insieme si esprime l'inesauribilità della rivelazione nel momento culminante della passione del Signore. La somma degli insegnamenti e dei segni compiuti da Gesù va letta come una preparazione e un'introduzione all'evento pasquale: «nei vangeli fin dalle prime pagine tutto il racconto appare proteso verso la passione, scandito da una specie di "conto alla rovescia" che ne segnala il progressivo avvicinarsi: in Giovanni il tema dell' "ora", nei sinottici con le profezie della passione, gli accenni ai piani dei nemici...»¹². La tensione narrativa presente nella struttura fondamentale del vangelo trova la sua soluzione nel racconto della passione, espresso con raro coinvolgimento e sorprendente dovizia di particolari, quasi a voler indicare nell'evento pasquale la soluzione della ricerca dei credenti.

A ben vedere la struttura fondamentale del vangelo marciano rivela l'intenzionalità dell'evangelista nel riproporre la confessione di fede mediante un cammino catecumenale di ricerca del mistero del Cristo e di accoglienza del suo invito pasquale.

Vangeli secondo Matteo

La comprensione del vangelo secondo Matteo evidenzia sia per disposizione che per stile narrativo notevoli diversità rispetto allo scritto marciano. Tuttavia dall'analisi dei diversi episodi riportati è stato rilevato come anche in Matteo la presentazione del Gesù terreno è fatta nella luce pasquale, soprattutto nella relazione tra Chiesa e Signore glorioso (cf. lo studio di G. Bornkamm in Mt 8, 23-27). La narrazione della vicenda di Gesù si presenta come un racconto armonico e puntuale (M.-J. Lagrange) che affonda le sue radici nella storia del popolo ebraico (spiccano le numerose citazioni veterotestamentarie) e allo stesso tempo è destinato a compiersi nel futuro (Mt 28,16-20). L'evangelista è attento ad agganciare la rivelazione cristologica tra passato e futuro e a narrare gli eventi dell'intera vita del Messia sotto il segno dell'adempimento delle Scritture, avendo come tema dominante quello del regno (evangelo del regno: Mt 4,23; 9,35; 24,14; parola del regno: 13,19; dottrina del regno: 15,52). Nei cinque grandi discorsi contenuti nel vangelo, con abile metodo didattico, Matteo distribuisce l'insegnamento di Gesù avendo come riferimento le problematiche della sua comunità e l'obiettivo universalistico della missione cristiana. Il progressivo rifiuto di Gesù da parte di Israele, culminato nella giudizio e nell'esecuzione della condanna a morte, segna il passaggio dal vecchio al nuovo popolo di Dio (Mt 21,43): la nuova comunità dei credenti è la Chiesa e tutti sono invitati ad entrare nell'avventura ecclesiale mediante l'obbedienza ai comandamenti. In questa prospettiva narrativa si rileva come l'evangelista, motivato dal contesto problematico della propria comunità, accentui l'impegno etico dei credenti e solleciti ad un adeguato discernimento dei tempi in vista di una sempre più convinta adesione alla fede cristologica.

Vangelo secondo Luca

L'opera lucana possiede una sua singolarità sia per la dimensione storiografica pretesa e cercata dall'evangelista che per l'elaborazione teologica. Infatti lo stile lucano si caratterizza per questa doppia dimensione: Luca è uno storico che impiega la tecnica narrativa della storiografia antica e nello stesso tempo, come vero evangelista, riveste di contenuti teologici originali la propria opera letteraria. Egli è l'unico degli evangelisti a formulare il progetto letterario del suo lavoro e a presentarsi nel prologo (Lc 1,1-4) con le garanzie di uno scrittore attendibile, puntualmente documentato, profondamente motivato dall'esigenza di far conoscere gli avvenimenti (*tôn pragmatôn*) nella loro totalità (*pâsin*) per offrire una base sicura (*asphaleian*) della fede in Cristo. Il contenuto di questa storia religiosa, progettata secondo uno stile drammatico, è la salvezza cristiana annunciata agli uomini sull'autorità di testimoni oculari (*autoptai*) e di coloro che poi divennero ministri della parola. La comunità lucana è fin dall'inizio protagonista e destinataria del messaggio. Alla luce della doppia finalità, storica e teologica, non è difficile poter individuare il principio della sistemazione dei materiali che caratterizza la composizione lucana: la preoccupazione narrativa di collocare gli avvenimenti nel tempo è condizionata dall'economia progressiva del racconto teologico centrato sull'itinerario profetico di Gesù (il «camminare») dalla Galilea a Gerusalemme (Vangelo) e sul mandato missionario affidato ai discepoli da Gerusalemme fino agli estremi confini della terra (libro degli Atti).

Il culmine della narrazione è costituito dall'evento pasquale del Cristo, scandito dalla triplice profezia della salita a Gerusalemme (Lc 9,30-32.44-45.51; 13,22.33; 18,31-33) e ricordato dopo la risurrezione dall'angelo alle donne (24,7), dal risorto sulla strada di Emmaus (24,25s) e nel cenacolo (24,44s). Un'ulteriore caratteristica della narrazione lucana è data dall'abilità di guidare il lettore alla fede pasquale mediante l'artificio delle transizioni temporali, che permette di costruire il racconto in modo continuato e di inserire notazioni che preparano gli avvenimenti successivi secondo un proprio progetto teologico.

E' stato opportunamente segnalato un certo parallelismo tra i due volumi dell'opera lucana, a conferma della continuità e della complementarità della narrazione teologica: il battesimo di Gesù si pone in correlazione con l'evento della Pentecoste; sussiste una analogia tra i discorsi, i miracoli e la cacciata dalla sinagoga di Nazaret e le analoghe esperienze degli apostoli negli Atti; il viaggio di Gesù verso Gerusalemme, luogo della passione trova una corrispondenza nel viaggio dell'Apostolo verso il centro dell'impero romano e il suo martirio. In definitiva l'opera lucana non si limita a registrare freddamente i fatti, ma inserendoli nel disegno di Dio alla luce della Scrittura reinterpreta l'esistenza di Gesù e la missione alla luce della fede pasquale.

Vangelo secondo Giovanni

Nella struttura teologica del quarto vangelo, fin dal prologo si coglie la presenza attiva della comunità dei credenti (Gv 1,14.16) e la ricchezza narrativa e teologica della sua struttura rivelativa. In diversi contesti dei racconti giovannei viene richiamata l'incomprensione dei discepoli, lo stupore di fronte ai segni e le situazioni vissute da Cristo mediante un appello alla memoria della Pasqua, che dal punto di vista del narratore e della comunità è già evento accaduto: «Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (Gv 2,22; cf. 12,16; 13,7; 16,25; 20,9). In origine il piano del quarto vangelo doveva seguire lo schema fondamentale dei sinottici, anche se il contenuto e la disposizione restano elementi originali: il Battista da predicatore escatologico diviene il «testimone» dell'Agnello; i racconti dei miracoli vengono ridotti di numero ma reinterpretati secondo un piano simbolico come «segni» della rivelazione progressiva del Figlio di Dio; i discorsi presenti assumono una fortissima valenza cristologica e fortemente centrata sul mistero della relazione Gesù-Padre; dalla Galilea, il ministero di Gesù viene radicalmente focalizzato nella Giudea e a Gerusalemme, nell'ottica della vicenda pasquale. La concatenazione narrativa del vangelo, perfettamente armonizzata consente una graduale comprensione della missione di Gesù mediante il dono dello Spirito (Gv 16,12-15) e riflette la natura e il percorso stesso della fede comunitaria, dai segni alla fede matura nelle persone divine. L'arte narrativa dell'evangelista affiora continuamente nei testi mediante l'uso dei simbolismi soprattutto orientati nel senso ecclesiologico-sacramentale. Anche la struttura fondamentale del vangelo giovanneo mostra il passaggio dal Gesù terreno, proteso verso il compimento dell'opera del Padre, al Gesù crocifisso e risorto, che illumina retroattivamente la comprensione della comunità di fede.

La questione sinottica

Dai rilievi emersi nell'indagine intorno al genere evangelico e alla struttura fondamentale dei quattro vangeli sorge la principale questione riguardante la ricostruzione dei vangeli sinottici: l'estrema vicinanza dei primi tre vangeli rispetto alla composizione giovannea, indica sia sul piano letterario che su quello teologico un significativo denominatore comune che sottostà alla formazione stessa dei testi a partire dall'individuazione delle possibili fonti. E' importante cogliere la problematica «sinottica» dal punto di vista delle fonti pre-evangeliche e della storia redazionale, dopo aver osservato la struttura portante dei vangeli, per poter evidenziare le somiglianze e ancor meglio le differenze di ciascun vangelo. Gli studi compiuti sui sinottici evidenziano l'esistenza di una «teologia comune» che soggiace ai vangeli sinottici e lo sviluppo di una «teologia propria» di ciascun vangelo.

Il dato letterario

Le somiglianze e le divergenze presenti nei vangeli sinottici posero fin dall'antichità il problema delle relazioni reciproche tra gli scritti, con tentativi di risposte diverse (Taziano, Agostino). Verso la fine del XVII secolo per ragioni di ordine critico, la preoccupazione di dimostrare l'accordo sostanziale delle tradizioni cedette il passo a quella di esporre il loro stato obiettivo. La nascita di «sinossi» (dal greco: *syn-opsis*, sguardo d'insieme) sempre più perfezionate a cominciare dal classico lavoro di J.J.Griesbach nel 1776, servì a studiare il grado delle affinità e di divergenze dei vangeli. Occorre ribadire come la soluzione del problema sinottico deve poter contribuire ad una migliore esegesi dei vangeli e allo sviluppo di una matura teologia sinottica, evitando posizioni ideologiche e strumentali. Il confronto materiale tra i tre vangeli sinottici rivela la stretta parentela sia rispetto al materiale impiegato, all'ordine generale della successione degli avvenimenti della vita di Gesù e alla formulazione, sia per i detti che per i fatti narrati. Tuttavia accanto ad una sostanziale concordanza vi sono notevoli differenze che non possono essere spiegate soltanto con le diversità del lavoro redazionale dei tre evangelisti. Per semplificare è possibile distinguere la concordanza dei vangeli (cf. le statistiche in Morgenthaler), individuando un triplice ordine di testi:

1. La «tradizione comune» (o triplice), che è composta dei brani evangelici riguardanti i fatti o i detti di Gesù riferiti da tutti e tre i vangeli, dove quello di Marco occupa una posizione mediana tra Matteo e Luca. Si può ipotizzare quest'ordine: Gesù - comunità primitiva - evangelisti. Quantitativamente la tradizione comune in Matteo comprende 330 versetti (su un totale di 1068); in Marco comprende 330 versetti (su un totale di 661) e in Luca 330 versetti (su un totale di 1150).

2. La «tradizione duplice» con cui si suole indicare la concordanza tra Matteo e Luca, anche se non si può escludere una convergenza a due di Marco, rispettivamente con Matteo e con Luca. La tradizione duplice registra per Matteo 220 versetti e per Luca 230 versetti circa in comune.

3. La «tradizione semplice» che designa il materiale evangelico che è riferito da un solo vangelo e rappresenta una tradizione propria legata al patrimonio peculiare di ciascun vangelo (in tedesco: *Sondergut*). In Matteo si contano circa 315/330 versetti propri; in Marco solo 50, mentre in Luca si ha un risultato molto più consistente, tra i 500 e i 600 versetti.

Almeno quattro sono i fenomeni riscontrati con una certa frequenza: a) il materiale comune relativo ai tre vangeli si sussegue secondo un ordine in larga misura identico; b) quando l'ordine del materiale varia nei tre vangeli, allora si hanno accordi tra Matteo e Marco o tra Marco e Luca, mai tra Matteo e Luca; c) il materiale di tradizione duplice in Matteo e Luca si sussegue in un ordine in larga misura identico; d) in Matteo e Luca i punti di congiunzione fra la tradizione comune e la tradizione duplice non coincidono mai. Da un'analisi attenta si rileva come le convergenze tra i vangeli rimangono troppo forti per essere attribuite al caso. In particolare i fatti narrati allo stesso modo dimostrano che il contatto non è solo nella citazione dei fatti, ma nella struttura stessa delle narrazioni.

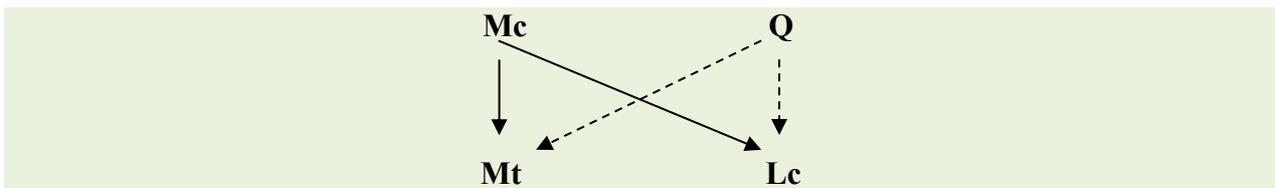
E' proprio dall'intreccio tra le convergenze e le divergenze che nasce la questione sinottica. I tentativi di spiegare la problematica sinottica mediante il ruolo e le tecniche della tradizione orale (P. Gaechter) non riescono del tutto convincenti, in quanto si dovrebbe supporre che venissero memorizzati non solo i brani evangelici, ma anche il loro ordine di successione, elemento assai strano per gli ambienti di formazione dei vangeli. La conclusione più ovvia che ha trovato l'accordo degli studiosi è che le somiglianze fra i sinottici esigono una spiegazione letteraria, cioè una necessaria dipendenza tra gli scritti.

E' a questo punto fondamentale capire la connessione tra l'ipotesi letteraria e le conseguenze teologiche: la dipendenza degli scritti lascia emergere l'intenzione teologico-letteraria dei redattori, infatti qualunque sia l'operazione ipotizzata tra i tre vangeli, essa è stata comunque realizzata con un progetto teologico (principio ermeneutico) e un orizzonte narrativo specifico (finalità).

Ne deriva una necessaria relazione circolare tra la teologia sinottica, la storia della redazione e l'esegesi dei testi: non è possibile studiare i vangeli sinottici prescindendo da questa circolarità ermeneutica che mette in relazione l'opera della redazione con l'elaborazione delle fonti nella prospettiva specifica della costruzione del testo finale. Si individuano tre aspetti intrecciati della questione sinottica: a) la tradizione orale da Gesù alla comunità primitiva; b) le fonti pre-sinottiche con il loro impianto teologico; c) la rielaborazione redazionale ad opera degli evangelisti. Sulla base di tutti questi elementi, che fanno dei vangeli opere distinte e dotate di una specifica fisionomia teologica e spirituale, sono state proposte varie ipotesi per spiegare la questione sinottica.

L'ipotesi delle «due fonti» e le teorie alternative

Tra le diverse ipotesi che furono avanzate per dare una possibile soluzione alla questione delle fonti letterarie dei vangeli, spicca la «teoria delle due fonti», prevalsa già nel 1800 e condivisa da un rilevante numero di studiosi, non senza difficoltà e dubbi. Essa presuppone come principio di base due fonti principali all'origine degli attuali testi di Matteo e Luca, partendo dall'esclusione di una dipendenza reciproca di questi due vangeli. Queste due fonti sarebbero l'attuale vangelo secondo Marco (o per alcuni da un ipotetico Proto-Marco) e la fonte incognita «Q» (dal tedesco *Quelle*: fonte), mai pervenuta. Circa la fonte «Q» si discute ampiamente sulla sua identità ed estensione; alcuni vorrebbero identificarla con il Matteo aramaico di cui fa menzione il vescovo di Gerapoli, Papia, all'inizio del II secolo dC. L'ipotesi si presenta graficamente con il seguente schema:

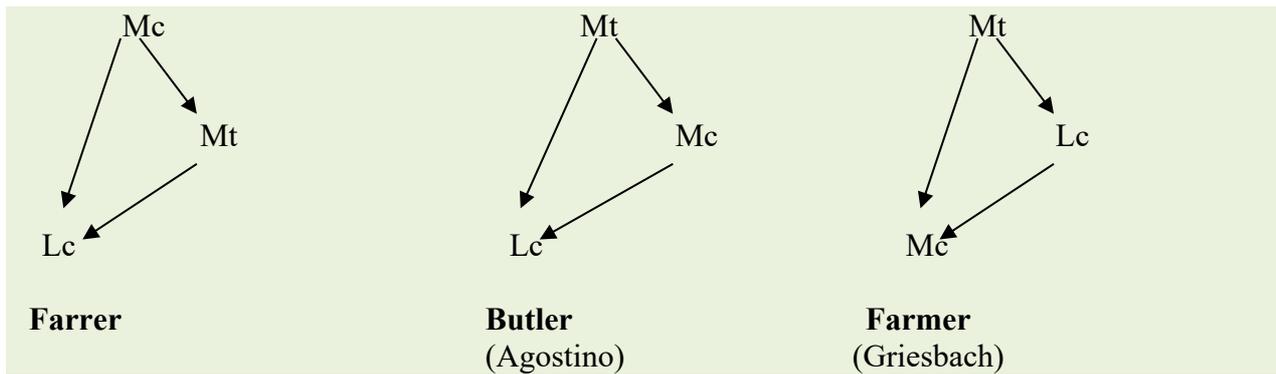


Dichiarata la completa indipendenza tra Luca e Matteo, per spiegare le convergenze nella tradizione triplice, si deve ammettere che Marco (o il Proto-Marco) sia stato utilizzato dai due vangeli come fonte comune. In aggiunta a Marco, primo vangelo che sarebbe derivato dalla tradizione orale, quasi contemporaneamente sarebbe nata una seconda fonte documentaria che conteneva i *logia* (detti) di Gesù, denominata *Quelle* da Schleiermacher nel 1832. Sia Matteo che Luca avrebbero utilizzato entrambe Marco e Q, come loro fonti principali, adattando il materiale ai diversi ambienti che intendevano raggiungere. Tale ricostruzione permette di giustificare con una certa plausibilità letteraria una significativa parte dei fenomeni presenti nei vangeli, ma incontra notevoli difficoltà a livello di alcuni confronti minori, quando cioè Mt e Lc si presuppone dipendano da Mc, ma in accordi minori e in alcune parole risultano essere contrari a Mc.

Ulteriore problema si pone quando Mc sembra fondere i testi di Mt e Lc e quindi parrebbe dipendere da essi (secondo l'antica teoria di J.J. Griesbach). Su tali questioni gli autori sono divisi e propongono ipotesi più complesse (M.E. Boismard; Ph. Rolland). Occorre prendere coscienza che la teoria della «due fonti» non può quindi essere applicata «dogmaticamente» ed in modo ingenuamente esclusivo, ma richiede un giusto e critico discernimento.

Le teorie alternative si possono distinguere in due categorie di opzioni: la prima è composta da coloro che intendono semplificare il processo della formazione sinottica, facendolo derivare da un'unica fonte evangelica o da un solo testo anteriore.

In questa prospettiva A.M. Farrer ha proposto come testo unico il vangelo secondo Marco, mentre B.C. Butler rifacendosi alla posizione agostiniana ha sostenuto la priorità di Matteo e W.R. Farmer si riallaccia alla teoria di J.J. Griesbach che vede Matteo come fonte primaria, ma rovescia il rapporto con gli altri due sinottici:



La seconda categoria comprende coloro che giudicano eccessivamente semplificata l'ipotesi delle «due fonti» e ritengono necessaria una spiegazione più complessa, aumentando le fonti e ipotizzando redazioni successive dei testi (P. Benoit; M.E.Boismard; Ph. Rolland). Ad esempio, per risolvere il problema degli accordi minori A. Fuchs ammette la dipendenza di Matteo e Luca da un «Deutero-Marco», oppure A. Gaboury e X. Léon-Dufour ipotizzano l'esistenza di unità letterarie minori anziché un vangelo completo. Molto opportunamente Fusco ha fatto notare come i fenomeni letterari di convergenza e di divergenza non esigano necessariamente una spiegazione di tipo letterario e d'altra parte occorre guardarsi dal pericolo di aumentare in modo sproporzionato le ipotesi delle fonti creando ancora problemi maggiori rispetto a quelli che si vogliono risolvere. In definitiva, evitando di prendere posizione nel merito dell'ampia discussione tuttora aperta, si potrebbe concludere che l'insieme delle argomentazioni proposte dall'ipotesi delle due fonti, anche se non risolve interamente la complessità della problematica sinottica¹³, risulta comunque una sufficiente base per comprendere la questione sinottica sul piano letterario e teologico, in quanto «l'ipotesi delle due fonti spiega perfettamente tutti quei fenomeni che esigono una spiegazione di tipo letterario; essa pertanto, a nostro avviso, raggiunge un grado di certezza fra i più alti cui possa spirare un'ipotesi in materia di fonti»¹⁴.

L'applicazione della teoria delle «due fonti», a cui è seguita un'ampia discussione interdisciplinare (linguistica, storiografica, teologica) ha segnato in modo positivo lo sviluppo della ricerca sulla «storia della redazione», soprattutto per i vangeli di Matteo e di Luca, attraverso lo studio delle loro modifiche a Marco (più ipoteticamente anche per la fonte «Q»). La configurazione letteraria e l'analisi sempre più dettagliata delle pericopi ha messo in evidenza l'orientamento teologico voluto dagli evangelisti e i contesti comunitari in cui nacquero i vangeli, favorendo allo stesso tempo un notevole sviluppo ed approfondimento della teologia unitaria dei sinottici.

La tradizione evangelica incentrata su Gesù

La problematica della questione sinottica ha messo in luce la relazione tra tradizione orale e testi scritti, esigendo un ulteriore approfondimento delle origini del materiale evangelico e delle fasi della tradizione orale da Gesù ai vangeli. Gli studiosi mediante il metodo della *Formgeschichte* («storia delle forme») hanno cercato di ipotizzare una serie di ricostruzioni a partire dalle tecniche della trasmissione orale note nel mondo antico (Gerhardsson), basandosi sulle testimonianze ricavate dal Nuovo Testamento e dalla letteratura coeva. Sul piano letterario una prima caratteristica che fa da premessa alla ricostruzione dei testi evangelici è data dalla frammentarietà e dall'oralità delle fonti. L'individuazione e l'esame dei «frammenti» ha permesso di comprendere il processo originario di formazione dei testi, la loro utilizzazione nella fase orale, gettando una luce nuova sulla vita della comunità, la storia di Gesù e la sua interpretazione. I risultati dell'analisi mostrano:

¹³ Cf. G. SEGALLA, *Panorama*, 97-98.

¹⁴ V. FUSCO, *Introduzione*, 97.

a) in negativo, come non ci fu da parte dei credenti la preoccupazione di fissare subito detti e fatti in un resoconto unitario e completo; così da una iniziale frammentazione (o raccolte pre-evangeliche da non considerarsi integralmente «frammenti») si passò ad una ricompattazione; b) in positivo, che ci fu un interesse in modo speciale per i detti e i fatti della vita di Gesù, non tanto con una finalità dottrinale e storiografica, ma nella prospettiva dell'esperienza cristiana della comunità e che nell'ambito di questo singolare processo di trasmissione, furono conservate alcune grandi linee sullo svolgimento complessivo del ministero prepasquale.

Un ulteriore aspetto è dato dalla constatazione di tutta una serie di modifiche presenti nei testi evangelici, determinate da esigenze della vita ecclesiale proprie delle singole comunità (es.: le controversie; le parabole e di detti profetici; le norme etiche, missionarie e disciplinari; i racconti di miracoli e altri episodi narrativi). Alcune modifiche possono essere spiegate attraverso i fenomeni della tradizione orale, altre vanno attribuite all'opera dei redattori, mentre altre ancora consentono entrambe le ipotesi. In ogni caso occorre riconoscere che lo studio delle divergenze tra i vangeli fa registrare una certa continuità tra le tradizioni orali e l'opera degli evangelisti.

Sul piano teologico i fenomeni registrati trovano una loro giustificazione a partire dalla natura stessa della diffusione del messaggio evangelico, il quale non solo doveva «essere tradotto» in maniera da risultare comprensibile anche in ambienti diversi da quello originario, ma doveva essere proposto in modo da interpellare gli uditori per l'adesione alla fede e quindi necessariamente «attualizzato». Si comprende bene come differisca l'esigenza teologica da quella storica: per lo storico ogni avvenimento deve essere il più possibile delimitato nel tempo, collegato alle coordinate spazio-temporali, definito da luoghi e circostanze precise, mentre per il teologo (in questo caso l'evangelizzatore) è importante che il messaggio risulti chiaro, efficace ed attuale, sottolineando il suo aspetto di necessità e di universalità.

Nei vangeli messaggio di Gesù ed attualizzazione sono incorporati nello stesso contesto letterario, anche se non arrivano ad una totale fusione, consentendo così una lettura «continuata» e non frammentaria, «compenetrata» ma non confusa, segnata da una singolare trasparenza dei testi. Non bisogna dimenticare che se i «bisogni della comunità» determinarono le modalità di utilizzazione del materiale evangelico, a loro volta essi stessi furono determinati dallo stesso messaggio di Gesù (si pensi alla componente escatologica, a quella solidaristica dell'espressione comunionale, ai miracoli, ecc.). In questo senso la tradizione evangelica rivela una strettissima interazione tra messaggio di Gesù e identità della comunità cristiana.

Il bisogno primario di autocomprendersi portò i credenti a capire la persona di Gesù e ad interpretare la sua opera. È da questa elaborazione accaduta nel tempo della predicazione che nasce intrinsecamente il pensiero teologico, incentrato su Gesù. Fusco esprime bene tale reciprocità: «Indubbiamente nel parlare di Gesù la comunità non perde mai di vista se stessa: non si tratta mai di una cristologia puramente teoretica o di una storiografia fine a se stessa. Ma è vero anche l'opposto: nel guardare alla propria vita, la comunità non può perdere mai di vista Gesù»¹⁵.

Alla luce di tale reciprocità si può ammettere l'esistenza di una «teologia di Gesù» iniziata nella missione di Cristo e culminata nella pasqua della sua morte e risurrezione. Per ricostruire le caratteristiche teologiche della tradizione evangelica, senza perdere mai di vista la specificità di questa interazione segnata inconfondibilmente dalla svolta pasquale, occorre poter distinguere una tradizione evangelica prepasquale da quella postpasquale mettendo in luce, con l'ausilio della ricerca letteraria sopra descritta, tutti gli aspetti e le dinamiche proprie della tradizione sinottica.

Conclusione

L'interesse sulla persona di Gesù e sul valore storico-letterario dei vangeli ha coinvolto la ricerca biblica in un profondo ripensamento metodologico e contenutistico, in merito alle posizioni e ai risultati riguardanti la problematica sinottica. Il dibattito ha fatto emergere alcune istanze che vanno considerate come «punti di non ritorno» nello studio teologico dei vangeli: a) sul piano letterario: la stretta connessione tra tradizione orale – *kerygma* e redazione dei testi evangelici; b) sul piano storico: l'evoluzione delle posizioni della ricerca dalla contrapposizione alla scuola bultmanniana allo sviluppo di metodologie e prospettive sempre più ampie nei metodi dell'analisi letteraria e teologica; c) sul piano metodologico: il recupero di un pluralismo metodologico criticamente fondato, che ha come centro della propria indagine l'armonia tra la dimensione diacronica e sincronica dei vangeli; d) sul piano teologico, l'esistenza nei sinottici di un triplice strato di teologia: quella di Gesù, quella della chiesa primitiva e quella dell'evangelista. Avendo presente gli aspetti evidenziati passiamo alla presentazione dei singoli vangeli, individuando la ricchezza teologica, attraverso la peculiarità e la genialità dell'opera dei singoli evangelisti.

¹⁵ V. FUSCO, *Introduzione*, 115.

LA COMPOSIZIONE TEOLOGICA DEI VANGELI SINOTTICI

L'analisi dei sinottici è scandita secondo quattro articolazioni: 1) il contesto, con la funzione di introdurre la problematica legata al dibattito sul vangelo e la sua evoluzione negli ultimi decenni; 2) la cornice, con cui si intende evidenziare il ruolo apportato dall'evangelista nella sua opera, mediante l'aggiunta di elementi esplicativi e narrativi; 3) la struttura, che caratterizza l'impianto di ogni singolo vangelo secondo la disposizione voluta dall'evangelista e in relazioni ai materiali e alle fonti a sua disposizione; 4) le prospettive teologiche, nelle quali si evidenziano in forma sintetica le linee portanti della riflessione e del messaggio di ciascun vangelo¹⁶.

Il vangelo secondo Matteo

Il contesto

A fronte di un riconosciuto primato tributato al primo vangelo, sia per il ruolo catechistico-ecclesiale che per il prestigio dottrinale e liturgico assegnatogli nell'ambito della tradizione antica e moderna, il contesto teologico della ricerca su Matteo ha visto prevalere in questo secolo una questione ampiamente dibattuta dagli studiosi: il rapporto problematico che sembra sussistere nel messaggio evangelico tra la fede e le opere, l'impegno etico (imperativo morale) il dono della grazia, proveniente dall'azione salvifica di Cristo crocifisso e risorto (indicativo morale). Gli studi di G. Bornkamm, G. Strecker e di W. Trilling nel contesto della ricerca redazionale dell'ultimo dopoguerra contribuirono a gettare una luce nuova sul quadro teologico del primo vangelo, soprattutto rispetto all'accentuazione etica così radicale della dottrina cristiana, identificandola sia nella prospettiva polemica anti-giudaica, sia come una possibile risposta dell'evangelista di fronte ai problemi della comunità ecclesiale del suo tempo (cf. Mt 24,11-12). L'approccio teologico è dunque caratterizzato dall'interpretazione di questo problema di fondo che esige di cogliere correttamente il rapporto fra Gesù che insegna (i discorsi) e Gesù che opera (i miracoli) nell'ambito della trama narrativa che trova il suo culmine nei racconti di passione e di risurrezione.

La cornice

La collocazione teologica del primo vangelo riflettere due ambienti che emergono dalla cornice del testo: l'ambiente giudeo cristiano, da cui risale la tradizione di Gesù «figlio di Davide, figlio di Abramo» (Mt 1,1-17) e l'ambiente ellenistico, caratterizzato da una prospettiva universalistica dell'evangelizzazione e del discepolato (Mt 28,16-20).

All'interno di questa cornice viene narrata la vicenda di Gesù, come segmento centrale di una storia più ampia, iniziata nel passato e destinata a compiersi nel futuro. Tale itinerario è avvalorato dalla preoccupazione di agganciare la figura di Gesù sin dall'inizio delle sue origini al passato di Israele, ribadendo di continuo, mediante citazioni dell'Antico Testamento (si contano almeno 43 citazioni, contro le 23 di Mc e Lc) che nella missione del Cristo si adempie tutta la Legge e i Profeti (cf. le citazioni di «compimento»: 1,22; 2,5s.15.18.23; 3,3; 4,12-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4; 2,9s). A questo collegamento retrospettivo, segue il ministero di Gesù centrato sulla proclamazione del regno, come mostrano anche le espressioni tipicamente mattee, quali «evangelo del regno» (Mt 4,23;

¹⁶ Cf. DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 169-182.

9,35; 24,14), «parola del regno» (Mt 13,19), «dottrina del regno» (Mt 13,52). Sia il vocabolario matteo che la strutturazione del vangelo, perfino nei dettagli, riflettono in modo particolare l'ambiente palestinese in cui si radica il testo. La ricapitolazione della storia di Israele nella persona e nella missione di Gesù si chiude in Mt 28,16-20, prefigurando l'azione missionaria della «chiesa» in vista della evangelizzazione di tutti i popoli. Il mandato post-pasquale alla comunità degli discepoli può essere considerato una chiave di lettura del percorso teologico matteo, in cui si radicalizza la rottura con il giudaismo del tempo e si afferma la fede cristologica e trinitaria della nuova comunità di credenti, aperta incondizionatamente alla missione univesale. La cornice è quindi segnata da un itinerario teologico chiaro: da Israele, attraverso l'opera del Cristo, alla Chiesa¹⁷.

La struttura

Collegata strettamente con la cornice, l'individuazione di una possibile struttura permette di cogliere un secondo ambito in cui collocare la teologia mattea. La trama della narrazione mattea si apre con il «prologo dell'infanzia» (Mt 1-2), dove si preannunziano i temi teologici del racconto e l'universalità della salvezza (cf. Mt 2,1-12). Segue la missione di Gesù come l'inviato a Israele (Mt 10,5-6; 15,24), che esercita con autorità il proprio ministero, sia nella predicazione del regno (Mt 5-7) che attraverso le opere (Mt 8-9), associando alla sua esperienza il gruppo dei dodici (Mt 10). Di fronte al fallimento e al rifiuto della sua proposta ai Giudei (Mt 11-12), consumatosi nella sua stessa patria a Nazaret (Mt 13,53-58), egli si rivolge al «piccolo gruppo» dei credenti, affidando loro i «misteri del regno» (Mt 13) e guidandoli alla conoscenza della sua messianicità (cf. la sezione dei pani: Mt 14-16). Punto di arrivo di questo itinerario è la professione di fede petrina (Mt 16,13-20) a Cesarea di Filippo, nella quale in modo del tutto singolare il Signore rivela la volontà di fondare su Pietro la nuova realtà comunitaria, la chiesa (*ekklesia*).

Nel procedere verso Gerusalemme, luogo dell'ultimo tentativo e confronto di Gesù con Israele sono collocati sia il «discorso ecclesiastico» (Mt 18) che gli insegnamenti sugli eventi futuri (Mt 20,17-25,46). Incamminandosi verso la sua passione, tra l'incredulità del popolo ebraico (Mt 27,15-26; 28,11-15) e la fede nell'evento pasquale, Gesù compie la volontà del Padre (Mt 26,29), viene giustiziato sul patibolo (Mt 27,32-50), risorge il terzo giorno (Mt 28,1-8) e apparendo risorto dai morti, affida il mandato missionario alla sua nuova famiglia, mentre dalla montagna della Galilea ascende al cielo (Mt 28,16-20).

La strutturazione del materiale nel primo vangelo fa emergere una caratteristica evidenziata da tutti gli studiosi: la polarizzazione degli insegnamenti di Gesù in cinque discorsi, già in parte presenti nella tradizione sinottica (cf. Lc 6,17-49; Mc 4,1-34; 6,7-13; 9,33-50; 13,1-37), ma valorizzati dall'evangelista con l'aggiunta di so-lenni scenografie (Mt 5,1-2; 13,1-3) e circoscritti da formule fisse quali: «Quando Gesù ebbe terminato questi discorsi» (Mt 7,28; 19,1); «...queste direttive...» (Mt 11,1); «...queste parabole...» (Mt 13,53); «...tutte queste parole...» (Mt 26,1). In questo modo secondo Segalla si può individuare una divisione in cinque parti, ciascuna composta di una sezione narrativa e una discorsiva: I parte: l'annuncio del regno (Mt 3,1-7,29) che comprende gli inizi del ministero pubblico (3,1-4,25) e il discorso della montagna (5,1-7,29); II parte: il ministero in Galilea (Mt 8,1-11,1), che comprende i dieci miracoli di Gesù (8,1-9,35) e il discorso missionario (Mt 9,36-11,1); III parte: i misteri del regno (Mt 11,2-13,52), che comprende il rifiuto di Israele (Mt 11,2-12,50) e l'annuncio del regno in parabole (Mt 13,1-52); IV parte: il discepolato, che comprende la missione di Gesù (Mt 13,53-17,27) e il discorso ecclesiastico (Mt 18,1-35); V parte: il ministero in Giudea e a Gerusalemme (Mt 19,1-25,46), che comprende il viaggio a Gerusalemme (Mt 19,1-22,46) e due gruppi di discorsi: la requisitoria contro gli scribi e i farisei (Mt 23,1-36) seguita dal discorso escatologico (Mt 24,1-25,46).

¹⁷ Cf. C. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, München 1964, 53-96; 216-219.

Questa struttura è introdotta dai racconti dell'infanzia (Mt 1-2) e culmina con i racconti di passione e risurrezione (Mt 26-28). Senza entrare nel merito dell'ampio dibattito sulla disposizione generale del vangelo matteoano, oggi appare in via di superamento l'ipotesi di una struttura essenzialmente dottrinale, imperniata sui cinque discorsi, con le parti narrative ridotte a semplici premesse o appendici degli insegnamenti¹⁸. In questo senso abbiamo già evidenziato come le sezioni discorsive sono intrecciate con quelle narrative in modo dinamico, e vanno lette ed interpretate secondo un'unica sequenza, altamente drammatica, che ricostruisce il passaggio da Israele alla chiesa ed ha come punto di arrivo il mistero pasquale di Gesù-messia. Alla luce dello sviluppo tematico-letterario occorre ora cogliere il senso e le prospettive della riflessione teologica contenuta nel vangelo.

Le prospettive teologiche

Vorremmo proporre una sintesi unitaria del messaggio teologico che può essere letto attraverso quattro traiettorie: a) la traiettoria cristologica; b) la traiettoria ecclesiologica; c) la traiettoria etica; d) la traiettoria escatologica.

La traiettoria cristologica

Si deve soprattutto alla sottolineatura proposta da D. Kingsbury¹⁹ la rivalutazione strutturale della cristologia matteaana rispetto all'ampia e preziosa ecclesiologia contenuta nel vangelo. In realtà sarebbe un errore contrapporre le due istanze teologiche, in quanto cristologia ed ecclesiologia sono profondamente collegate ed inserite armonicamente nello sviluppo narrativo dei testi. Alla luce di questa considerazione, una prima traiettoria teologica in Matteo è fornita dall'apertura del vangelo con la frase programmatica: «Libro delle origini di Gesù Cristo, figlio di Davide e figlio di Abramo» (Mt 1,1). L'affermazione implica in primo luogo l'intenzione di ricostruire l'identità di Gesù Cristo attraverso una saldatura con la storia delle promesse fatte a Davide (re messianico) e ad Abramo (capostipite e patriarca del popolo ebraico). Oltre a mostrare le radici messianiche, l'evangelista tende a sottolineare l'aspetto misericordioso, umile e pacifico della figura teologica di Gesù-Messia. Infatti l'appellativo «figlio di Davide» viene impiegato nei contesti in cui Gesù è avvicinato dai poveri e dai bisognosi (Mt 9,27; 15,22; 20,20.31), in netto contrasto con le attese del messianismo politico nazionalista del mondo giudaico (cf. Mt 24,4). Il messianismo realizzato da Gesù si inserisce nella linea del «servo» che si fa carico delle sofferenze del popolo (Mt 8,16-17), porta la salvezza alle genti (Mt 12,15-21), anzitutto a Israele (Mt 10,6) e a quanti lo riconosceranno e lo accoglieranno (Mt 8,10-12).

Un secondo aspetto peculiare dell'interpretazione teologica matteaana è collegato al titolo dell'«Emanuele», il «Dio con noi» applicato al «figlio di Dio» (Mt 1,23; cf. Is 7,14), che fin dall'inizio ripercorre l'esperienza dell'esodo del popolo (Mt 2,15), nell'ingiusta persecuzione e nella ricerca di una terra per vivere.

La fede in Gesù influenza la presentazione degli avvenimenti in modo evidente e mentre Marco sembra mostrarsi riservato nel chiamare Gesù «Figlio di Dio», nel primo vangelo questo avviene senza timore in numerosi passi paralleli (Mt 3,17; 8,29; 17,5; 26,63; 27,54) e in ulteriori contesti: le tentazioni (Mt 4,3.6), Gesù cammina sulle acque (Mt 14,33), la professione di fede di Pietro (Mt 16,16), la passione (Mt 27,40.43).

Oltre ai testi comuni con la tradizione sinottica nel battesimo e nel racconto delle tentazioni, occorre evidenziare l'importanza del testo matteoano più esplicito, costituito dalla confessione messianica di Pietro: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16).

¹⁸ Cf. cf. V. FUSCO, *Matteo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 934.

¹⁹ Cf. D. KINGSBURY, *Matthew-Structure, Christology and Kingdom*, Philadelphia 1975.

Tale espressione ritorna solo in Matteo nel contesto dell'interrogatorio del sommo sacerdote (Mt 26,63) ed evidenzia la fede cristologica, propria della comunità mattea. Inoltre la valenza cristologica si esplicita anche nell'uso degli altri titoli applicati a Gesù, quali «Nazareno, Maestro, Signore e Figlio dell'uomo». Il contenuto essenziale della predicazione è schematizzato nella formula di Mt 4,17.23: «il regno dei cieli si è fatto vicino!», che implica l'irruzione storica della sovranità di Dio a partire dalla persona stessa del Signore nei suoi gesti e nelle sue parole.

La «giustizia» a cui il Figlio si sottomette rivela la sua natura messianica, che rifugge ogni trionfalismo spettacolare e magico (cf. Mt 27,40.43) per orientare l'intera esistenza fedele alla prova della passione e della morte. L'insegnamento di Gesù consiste nel far conoscere questa volontà del Padre in modo pieno e definitivo, manifestando la radicalità della nuova legge (Mt 5,17.20.48; 7,12; 22,37-40) che implica una nuova giustizia rispetto a quella degli scribi e dei farisei. Gesù appare come «Signore» della sua comunità: davanti a lui si prostrano coloro che lo supplicano (Mt 8,2; 9,18; 15,25; 20,20; 28,9.17), mediante lui è aperto l'accesso universale al nuovo tempio per coloro che non ne avevano diritto (Mt 21,10-17) e la salvezza viene offerta ai pagani, la cui fede confonde Israele (cf. Mt 8,10-12; 11,21-24; 15,26-28). Gesù è inoltre il solo «maestro e dottore» (Mt 23,8-10), «proclama» il vangelo del regno (Mt 4,17.23; 9,35; 11,1) ed insegna con autorità (Mt 5,2; 7,29), nelle sinagoghe, nelle città (Mt 4,23; 9,35; 13,54; 11,1) e nel tempio (21,23; 26,55). Egli rivendica per sé il titolo di «maestro» (Mt 10,24-25; 23,8; 26,18), che gli viene riconosciuto dalla gente (Mt 8,19; 9,11; 13,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36), mentre i suoi discepoli, ad eccezione di Giuda Iscariota (Mt 26,25.49), lo chiamano «Signore».

Proclamando l'imminenza del regno, che come seme (Mt 13,4-9) si fa largo in mezzo alla zizzania (Mt 13,24-30) per diventare un grande albero (Mt 13,31-32), il Cristo mattea si rende vicino all'uomo, espressione dell'amore del Padre per i «piccoli», che chiama «fratelli» (Mt 25,34.40) e questa totale vicinanza si fa compiuta nella sua autodonazione totale nella morte di croce, in cui viene rivelata ed attuata la volontà salvifica di Dio. Con la morte e la risurrezione Gesù apre i nuovi tempi (Mt 24,42.44; 26,18.64) ed instaura il Regno definitivo di Padre (Mt 13,41.43; 16,27-28; 25,34). Dunque, Gesù come «Figlio di Dio» rende presente ed operante la signoria del Padre a favore di ogni uomo ed affida alla chiesa la continuazione della sua opera attraverso la storia. Rileva R. Fabris: «Questa relazione filiale e personale di Gesù con Dio Padre qualifica in modo cristologico la teologia di Matteo, la sua comprensione della storia della salvezza, il progetto della chiesa e il programma etico»²⁰.

La traiettoria ecclesiologica

La definizione tradizionalmente attribuita a Matteo di «vangelo ecclesiale» (l'unico vangelo in cui si nomina la comunità dei credenti con il termine *ekklêsia*, cf. Mt 16,18; 18,7), non deve essere intesa come designazione normativa ristretta a regolamenti ecclesiastici (cf. Mt 18), ma la ecclesialità si riferisce anzitutto alla valenza delle relazioni comunitarie che intercorrono tra Gesù e i credenti, di cui i protagonisti sono i discepoli. In questo senso l'accentuazione ecclesiologica riconosciuta al primo vangelo, soprattutto a partire dalla noto studio del Trilling, va interpretata secondo una triplice relazione: Gesù-discepoli, Chiesa-Israele e Chiesa-regno dei cieli.

L'immagine della Chiesa secondo Matteo è costituita dalla comunità dei discepoli di Gesù, dalla loro convocazione, dall'ascolto della parola del Maestro e dal compimento della volontà di Dio. Il ruolo della comunità apostolica appare sotto una luce di profonda ammirazione, anche quando i discepoli mostrano di non comprendere le opere di Gesù (Mt 16,12) e rivelano la loro poca fede (Mt 16,8-11).

²⁰ R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, 29.

Dopo aver sollevato la questione fondamentale intorno alla sua persona (Mt 8,27), il Signore raggruppa e fortifica i suoi discepoli (Mt 14,1-16,20), rivela loro il mistero della sua passione e insegna l'amore e il servizio fraterno (cf. Mt 16,21-20,28). Affidando alla sua cerchia l'autorità profetica e sapienziale per il nuovo ministero (Mt 13,52; 23,34) i discepoli vengono insigniti della «potenza concessa agli uomini» che è la stessa data al «Figlio dell'uomo» (Mt 9,8); sono essi i destinatari delle beatitudini e della rivelazione per iniziativa di Dio, in quanto «piccoli», benedetti dal Padre che «...ha tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti» (Mt 11,25). La prospettiva teologica della comunità dei discepoli si caratterizza per la dimensione della «fraternità»²¹. Quando Gesù risorto si rivela come «Figlio» può annunciare ai discepoli che essi sono ormai «suoi fratelli» (Mt 28,10), la nuova famiglia che mette in pratica la Parola (Mt 12,49-50) e superando il legalismo farisaico, vive nella nuova prospettiva della legge dell'amore (Mt 5, 21-48) e si riconosce nella preghiera del Padre (Mt 6,9-13), nelle relazioni ispirate ad immagini del Cristo, al perdono e al servizio (Mt 20,26-28; 23,11-12).

La seconda relazione comprende il rapporto con Israele. Secondo Trilling l'ambiente ecclesiale di tipo cristiano-ellenistico in cui vive l'evangelista è contrassegnato da un distacco definitivo dall'ambiente giudaico. L'intento teologico della ricostruzione del «vero popolo di Dio», in cui il passaggio da Israele alla chiesa assume a volte l'aspetto della «sostituzione» (cf. Mt 21,43; 27,15-26), lascia emergere una schematizzazione polemica che richiede una attenta interpretazione, legata alla persona di Gesù, non già a tendenze antisemite, trattandosi di un contrasto non razziale ma cristologico ed ecclesiologico, imperniato sulla messianicità di Gesù e sul diritto della chiesa a collocarsi nella continuità delle promesse veterotestamentarie.

Infatti il criterio con cui l'evangelista presenta la chiesa come il vero Israele chiamato a «fare discepole tutte le genti» è la presenza del Cristo, suo Signore in mezzo ad essa (Mt 18,20) di cui non finirà mai di scoprire il volto umano e divino. Essa si sviluppa e cresce nella speranza di essere riunita al Risorto nel regno del Padre (Mt 26,29) ed è chiamata nella storia a «testimoniare» in mezzo alle persecuzioni la propria fedeltà al vangelo del Regno e alla sua missione universale. Il rifiuto della generazione di fronte all'appello salvifico di Dio (Mt 12,39; 16,4) richiama la storia passata di Israele (Mt 13,14-15) di cui si denuncia la stessa ostilità ed incredulità. Matteo rilegge probabilmente l'esperienza storica della propria comunità, che si trova ad affrontare l'ostilità farisaica, sullo sfondo della vicenda di Gesù nel suo rapporto con i Giudei, nella responsabilità della sua fine (Mt 27,24-25), trovandovi una notevole continuità. La svolta decisiva viene determinata dalla volontà di Dio di togliere il Regno ad Israele per affidarlo ad un «nuovo popolo che lo farà fruttificare» (Mt 21,41.43), non più identificato con una nazione o con un gruppo etnico, ma formato da ebrei e pagani i quali nell'adesione al vangelo si impegnano a perseguire la giustizia superiore mediante il servizio, l'amore e la comunione di vita.

La prospettiva ecclesiologica del vangelo matteo pone in relazione la chiesa con il regno dei cieli senza identificarli né sovrapporli. L'intenzione retrospettiva e progressiva dell'evangelista colloca il «regno dei cieli» già nel presente, operante nella storia, ma non ancora raggiunto nella sua piena rivelazione ed attuazione: solo nella *parusia* (venuta finale) del «figlio dell'uomo» (Mt 25,31-46) il progetto salvifico di Dio si compirà nella sua pienezza. La Chiesa vive in questo «tempo intermedio» in attesa di entrare nel regno del Padre e nel suo cammino di purificazione e di speranza sperimenta l'esistenza di «buoni e cattivi», l'opera dei figli del regno come degli operatori di scandali e di iniquità (Mt 13,41.47.48; 22,10).

L'immagine della chiesa in Matteo è posta nel realismo del tempo presente e nel cammino di fedeltà verso il compimento futuro, che chiede a tutti i credenti perseveranza (Mt 16,27), accoglienza disinteressata e generosa dei fratelli (Mt 10,40-42), umiltà e semplicità (Mt 18,3-4), amore trasparente ed solidale (Mt 5,13-16).

²¹ Cf. S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia nel Vangelo di Matteo*, Bologna 1994.

Fabris evidenzia nella dimensione ecclesiale la centralità delle relazioni di fraternità ispirate dal modello cristologico e trinitario: «La chiesa come comunità messianica è lo spazio in cui si vivono questi rapporti di fraternità alimentati da un amore misericordioso e attivo che ha il suo modello e la sua fonte nell'amore salvante di Dio così come Gesù lo ha rivelato ed attuato»²².

La traiettoria etica

Diversi autori hanno evidenziato come l'impianto matteo di tutti e cinque i discorsi è fortemente caratterizzato dal contenuto etico, sorretto dall'annuncio minaccioso del giudizio finale: dall'autopresentazione del Cristo come «colui che è venuto a portare compimento» alla legge (Mt 5,17-19) al discorso escatologico che si completa nel grandioso affresco del giudizio universale (Mt 25,31-46)²³. In realtà la reinterpretazione cristologica della legge, pur implicando il superamento di alcune norme mosaiche (cf. Mt 5,21-48; 15,1-20; 19,1-9), riceve una interpretazione originaria (Mt 19,8) basata sul concetto di amore misericordioso (Mt 9,13; 12,7) e manifesta tutta la radicalità delle sue esigenze etiche. Fusco ha fatto notare come l'istanza etica rappresenti il tema dominante che attraversa e filtra la riflessione teologica mattea, tanto da subordinare a sé tutti gli altri temi²⁴. Benchè la presentazione di Gesù sia fatta attraverso l'uso di vari titoli cristologici, prevale la designazione di «Maestro» che lascia emergere un'immagine etica, comprensiva del «legislatore» e del «giudice».

L'evangelista propone la figura di Gesù-maestro superiore ai maestri d'Israele e allo stesso Mosè (Mt 5,21-48; 7,28-29), elimina certe annotazioni marciiane sulla psicologia umana del Cristo (cf. Mt 12,12 con Mc 3,5; Mt 16,1-2 con Mc 8,12; Mt 13,58 con Mc 6,6; Mt 26,37 con Mc 14,33) e aggiunge tre piccoli elementi che caratterizzano l'atteggiamento di coloro che si accostano a Gesù in veste di maestro: il fermarsi a distanza in attesa di essere ammessi, l'inchinarsi profondamente e l'uso prevalente del titolo «Signore» da parte dei discepoli, mentre gli estranei preferiscono denominare Gesù come «Rabbi». Parimenti i racconti di passione segnano la continuità etica dell'interpretazione cristologica mattea: in Matteo la passione è interpretata come estrema tentazione (cf. Mt 27,40.43 con 4,3.6), superata nell'adesione piena alla volontà del Padre (Mt 26,42) e persino il risorto conserva la fisionomia del Maestro, che invia i discepoli a «fare discepoli» tutte le genti, «insegnando così ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19s). Nella stessa direzione si colloca l'interpretazione ecclesiologica, su cui pesa la stessa logica del giudizio escatologico del premio e del castigo finale. Chiamata a vivere in una giustizia più radicale di quella degli scribi e dei farisei (Mt 5,20) e a tendere alla stessa perfezione del Padre celeste (Mt 5,48), la chiesa ha sostituito Israele condannato alla sua sterilità, perché a sua volta possa portare frutto (cf. Mt 21,43).

Non è quindi sufficiente appartenere alla chiesa per ottenere la salvezza e sedersi al banchetto del regno (cf. Mt 22,1-14), ma occorre aderire alla volontà di Dio in modo fattivo (Mt 7,21), nella consapevolezza che «qualunque cosa avrete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,45). Emerge con evidenza come l'esperienza cristiana si traduca in tutta la sua tensione etica in rapporto con il regno e la sua giustizia.

La traiettoria escatologica

Il complesso degli elementi etici evidenziati, le esigenze radicali richieste dal discorso della montagna (Mt 5-7) e da quello ecclesiastico (Mt 18) hanno come motivazione ultima la dimensione escatologica.

²² R. FABRIS, *Matteo*, 34.

²³ cf. J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Freiburg 1977, 284-350.

²⁴ V. FUSCO, *Matteo*, 932.

Già nella finale del primo discorso matteoano risuona il motivo escatologico dell'impossibilità di salvarsi senza praticare le opere richieste da Gesù (Mt 7,21-23). In questo senso la parabola finale della casa fondata sulla roccia possiede un innegabile carattere escatologico e si connette a quella del giudizio universale (Mt 25,31-46), facendo passare il giudizio dal singolo credente alla comunità intera. Si nota la connessione tra aspetto etico ed escatologico soprattutto nel monito alla vigilanza (Mt 24,42ss) e dal momento che si ignora l'ora della fine (Mt 24,36), ciascun credente dovrà farsi trovare pronto ed operoso nella volontà di «colui che sta per ritornare» (cf. le tre parabole di Mt 25). La visione escatologica matteaana sottolinea con toni forti il «non ancora» del giudizio incombente sull'umanità. L'espressione etica della retribuzione finale mediante il premio e castigo divino vengono illustrati con grande ricchezza di formulazioni e di immagini, sia nei discorsi che nelle parabole: la ricompensa eterna, la palingenesi, la gioia futura, la vita eterna, il castigo, la geenna, il fuoco inestinguibile, l'espulsione nelle tenebre e lo stridore di denti. L'impegno etico sembra influenzare grandemente la traiettoria escatologica della predicazione di Gesù e dello stesso mandato missionario affidato alla chiesa, in cui si ribadisce l'imperativo di «osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,20). La prospettiva della finale matteaana con la sua formula battesimale (Mt 28,18-20) è da considerarsi una chiave di lettura che apre verticalmente lo sguardo verso il mistero trinitario ed orizzontalmente la missione verso tutti i popoli, nella consapevolezza che il Signore risorto continua sulla terra la sua presenza salvifica nella comunità dei discepoli, fino a quando riapparirà «figlio dell'uomo» a giudicare la storia.

Il vangelo secondo Marco

Il contesto

La svolta degli studi sulla teologia marciiana fu dovuta alla reinterpretazione compiuta da W. Wrede in polemica con l'esegesi liberale ottocentesca, che riteneva ingenuamente di poter ricostruire con facilità la vita di Gesù, una volta riconosciuto in Marco il vangelo originario, fonte degli altri sinottici. Partendo dalla constatazione che il vangelo rivela delle costanti tematiche in modo insistente, quali la proibizione di svelare l'identità di Gesù (Mc 1,34; 3,11s; 8,30; 9,9), il divieto di divulgare alcuni miracoli più grandi (Mc 1,44s; 5,43; 7,36; 8,26), la dialettica comprensione-incomprensione costruita sul linguaggio enigmatico delle parabole, spiegate in privato solo ai discepoli (Mc 4,1-34; 7,14-23), l'evidenziazione dell'inintelligenza dei discepoli (Mc 4,13; 6,52; 7,18; 8,14-21; 9,9s.31s), Wrede ipotizzò un preciso schema teologico che l'evangelista avrebbe utilizzato per mostrare come la vera identità di Gesù non poteva essere compresa durante la sua vita terrena, ma solo «dopo che il Figlio dell'uomo sarebbe risuscitato dai morti» (Mc 9,9). Dal punto di vista storico, la riscoperta della dimensione escatologica fece riaprire il dibattito sulla messianicità di Gesù, espressa fin dal suo ministero prepasquale; dal punto di vista letterario, si pose il problema di come conciliare gli aspetti discontinui e misteriosi della cristologia marciiana in confronto con gli altri due sinottici²⁵.

La posizione di Wrede, le cui conclusioni furono respinte dalla maggior parte degli studiosi ed oggi ritenute datate, contribuì tuttavia a rivalutare la prospettiva teologica del secondo vangelo sia dal punto di vista storico (la messianicità di Gesù, l'escatologia, la situazione di crisi della comunità marciiana, ecc.) che dal punto di vista letterario (l'impiego del materiale pre-marciiano e l'impianto strutturale). Nel dibattito sulla teologia di Marco si inserì R. Bultmann, che mediante il metodo morfologico, rilevò senza poter spiegare il fenomeno, la fusione tra il *kerygma* pasquale e le tradizioni sul Gesù prepasquale, maestro e taumaturgo.

²⁵ Cf. DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 182-199.

La medesima tensione tra storia e *kerygma* venne evidenziata da M. Dibelius, il quale definì il vangelo secondo Marco «libro delle epifanie segrete», tentando di individuare nella discontinuità dei racconti, un processo di «storicizzazione del *kerygma*». Un primo tentativo di sintesi fu formulato da H.J.Ebeling che propose di risolvere la tensione tra storia e *kerygma*, cercando di dimostrare come il ruolo della proclamazione della salvezza si rifaceva al «presente» comunitario e non alla storia di Gesù. Secondo questo autore i divieti raccomandati da Gesù sulla sua identità messianica e taumaturgica non troverebbero una spiegazione nel contesto prepasquale del ministero di Gesù, bensì nella luce pasquale della sua gloria, per sottolineare la trascendenza del mistero divino, che resta tale anche dopo la sua piena rivelazione alla comunità credente.

In questa prospettiva emerge la valenza del disegno teologico di Marco, che non intende ricostruire il passato di Gesù, bensì proclamarne la divinità sottolineandone l'inarrestabile processo di rivelazione contenuto nel *kerygma*. Fu W. Marxen, mediante il metodo dell'analisi redazionale, a rielaborare le conclusioni di Ebeling, attribuendo non già al livello del *kerygma*, ma all'evangelista stesso l'opzione teologica secondo cui il Gesù marciano, a differenza degli altri due sinottici, sarebbe fin dall'inizio il Risorto in cammino verso la *parusia* con la sua comunità. Il dibattito di questi ultimi decenni in particolare sulla cristologia ha conosciuto numerose altre posizioni, soprattutto centrate sulla valenza soteriologica dell'impianto marciano (E. Schweizer) e sul bisogno di costruire una visione cristologica unitaria in grado di congiungere l'evento pasquale con il ministero terreno di Gesù (M. de Tillesse, D.A.Koch, K. Stock, V. Fusco).

La cornice

Numerosi autori ritengono che Marco rifletta nella sua composizione letteraria una dualità stilistica: da una parte la lettura del vangelo sembra evidenziare lo stile di un testimone vivente e dall'altra il riporto di una tradizione schematica ripetuta. La questione ha conosciuto un ampio dibattito sul piano letterario a partire dall'utilizzazioni delle fonti primitive del vangelo. A noi compete unicamente illustrare alcuni indizi che aiutano a cogliere la singolarità della cornice letteraria. A differenza del vangelo secondo Matteo, nella lettura dei testi marcani colpisce la brevità dei discorsi riportati (solo due vengono menzionati: il discorso in parabole di Mc 4,1-34; e il discorso escatologico: Mc 13) e nello stesso tempo la frequenza con cui questi discorsi vengono menzionati senza un adeguato sviluppo, come in Mt e Lc (cf. Mc 3,23-30; 4,21-25; 7,6-23; 8,34-9,1; 12,38-40).

Al contrario dei discorsi, nello scritto marciano vengono maggiormente sviluppati i racconti: alcuni sono molto corti ed abbreviati (Mc 1,12s; 1,16-20; 2,13-3,5), altri invece risultano grandemente sviluppati (Mc 2,1-12; 5,1-17.21-43; 6,17-29; 9,14-29) e arricchiti di particolari presi dal vivo. Talvolta sembra che l'evangelista abbia condensato certi racconti, come ha fatto per i discorsi (cf. Mc 9,33 con Mt 17,24-25; 27,24s). Secondo Taylor la scelta dei materiali operata da Marco farebbe presupporre che fin dall'inizio i testi sarebbero stati trasmessi già raggruppati, oltre al racconto della passione, che formò fin dall'inizio un'unità a se stante.

Nella sua ricerca Taylor ha distinto: a) gruppi di passi presentati da qualche testimone (Mc 1,21-38; 4,35-5,43; 6,30-56); b) gruppi di provenienza catechistica (Mc 2,1-3,6; 3,20-35; 4,1-34; 7,1-23; 1,27-12,44; 13,1-37); c) gruppi di racconti più vaghi (Mc 1,1-13; 3,13-19; 6,6-13; 9,30-10,52; 11,1-25); d) sommari e suture principali (1,14-15; 3,7-12). L'analisi letteraria dei materiali marcani evidenzia due serie di indizi utili per la composizione della teologia del secondo vangelo:

- a) l'evangelista, a differenza di Matteo, non tende a comporre le sue fonti, ma le giustappone inserendo alcuni sommari che sottolineano il progredire del racconto (Mc 1,14; 3,7; 6,6);
- b) l'impianto dottrinale del vangelo è chiaramente segnato dalla professione di fede di Pietro (Mc 8,27-30) che indica una svolta: prima della confessione si esige gelosamente di mantenere il segreto sull'identità di Gesù, dopo l'episodio di Cesarea Marittima si apre la rivelazione non più sulla missione, ma sulla stessa sorte di Gesù.

«Sembra dunque che Mc abbia voluto distinguere nella rivelazione del vangelo due periodi, il mistero del messia, il mistero del figlio dell'uomo, col secondo che approfondisce il primo»²⁶.

Questi rilievi consentono di cogliere in termini più chiari la cornice marciana. Essa si delinea fin dalle prime parole-chiavi del vangelo: «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» (Mc 1,1), unitamente all'epilogo (Mc 16,1-8) che come unico filo conduttore, costituiscono insieme il centro della trama narrativa e il nucleo della professione di fede cristiana, proiettano una luce indispensabile sull'intero dramma, formando la prospettiva teologica della sua interpretazione (una simile cornice può essere vista in Rom 1,1-17)²⁷.

Le dichiarazioni espresse nel prologo preludono ad altre due grandi tappe del riconoscimento di Gesù: la confessione di Pietro (Mc 8,29) e quella del centurione (15,39). Infine l'improvvisa conclusione del vangelo (Mc 16,8 e le diverse finali aggiunte vv. 9-20) rimangono aspetti enigmatici dell'opera e continuano a porre numerose questioni sia sul piano teologico che su quello redazionale e testuale.

La struttura

L'impianto strutturale del secondo vangelo è centrato sull'identità di Gesù proclamata nella piena luce cristiana: egli è il Cristo (Mc 1,1), il «Figlio prediletto in cui il Padre si compiace» (Mc 1,11), il vincitore di Satana (Mc 1,12s). Nondimeno l'intero vangelo riporta la predicazione del regno di Dio (Mc 1,14-15) e tende a manifestare l'autorità della parola e dei miracoli di Gesù, il quale impone il silenzio sulla sua persona. Il vangelo propone quindi un'itinerario catecumenale basato su una struttura cristologica, rivelativa ed escatologica. Dopo il prologo (Mc 1,1-13) il testo si divide verosimilmente in due parti: nella prima parte Gesù si rivela progressivamente come messia (Mc 1,13-8,26); nella seconda parte, dopo la svolta di Cesarea, viene svelato il mistero del «Figlio dell'uomo» (Mc 8,27-16,8).

In modo più specifico, nella prima parte si intravedono tre archi narrativi: nel primo (1,14-3,6) si pone in primo piano il rapporto tra Gesù e il giudaismo del tempo, descritto dapprima come «stupito e meravigliato» di fronte all'operato del Signore (Mc 1,21-45) e dopo in termini di opposizione e di ostilità (Mc 2,1-3,6); nel secondo arco (Mc 3,7-6,6a) si presenta la figura di Gesù che insegna ed opera miracoli in Galilea, che culmina con il rifiuto del suo ministero da parte dei suoi connazionali (Mc 6,1-6a); nel terzo arco (6,6b-8,30) è collocata la «sezione dei pani» che culmina con il miracolo della moltiplicazione dei pani, l'espressione di fede della donna siro-feniciana (Mc 7,24-30) e la progressiva rivelazione di Gesù in mezzo all'incredulità e alla cecità dei suoi interlocutori (Mc 8,14-21).

Nella seconda parte si apre un'ampia sequenza (Mc 8,27-10,52): alla confessione petrina segue il triplice annuncio pasquale e il cammino di Gesù con i suoi discepoli. Lo scenario ripetutamente sottolineato è quello della via (Mc 8,27; 9,33s; 10,17.32.46.52) e della sequela del Cristo crocifisso (Mc 8,34; 10,21.28.32.52). Dopo l'ingresso a Gerusalemme si possono distinguere nei racconti degli ultimi giorni, il discorso escatologico (Mc 13) e la narrazione della passione e risurrezione (Mc 14-16).

Il motivo dominante che lega i racconti degli ultimi giorni è dato dal passaggio dall'antico al nuovo tempio spirituale, aperto a tutti i popoli (Mc 11,15-19; 14,58; 15,29.38) e particolarmente evidenziato dal grido del centurione pagano che riconosce nell'uomo morto sulla croce, il Figlio di Dio (Mc 15,39). Il racconto della risurrezione in Mc 16,1-8 può essere considerato un epilogo del vangelo in cui le parole del messaggero (Mc 16,6-7) servono da conclusione e da congedo.

Le prospettive teologiche

²⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Vangelo secondo Marco*, Roma 1980, 45.

²⁷ Cf. B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Bregues 1978, 41-106.

Alcuni autori di inizio secolo sostennero una forte dipendenza di Marco dalla teologia paolina, tanto da ammettere l'esistenza di un «paolinismo dottrinale in Marco» (A. Loisy; M.J. Lagrange). In risposta a questa tendenza A. Schweitzer e M. Werner dimostrarono l'estraneità di tale supposta relazione e l'assenza di categorie e di idee paoline in Marco, mentre rilevarono la presenza di temi propri del cristianesimo primitivo. In realtà alcuni tratti del vocabolario farebbero pensare che l'autore del vangelo è vissuto in un ambiente paolino e forse potrebbe aver conosciuto alcune lettere (1 Tess; Rom).

In modo particolare la finale redazionale del vangelo (Mc 16,9-20) presenta punti di contatto con le lettere dell'Apostolo, ma l'intero impianto teologico marciano non sembra derivare da Paolo, bensì dal genere stesso del «vangelo» e dal proprio contesto formale e redazionale (X. Léon-Dufour). In effetti la difficoltà di ricostruire i tratti teologici marciani è motivata sia dal fatto che il vangelo in quanto tale, essendo fonte degli altri due sinottici non possiede un termine di confronto, sia per la natura narrativa e descrittiva dell'opera composta prevalentemente di racconti. Rileva Fabris: «L'opera di Marco, che si basa sulla tradizione dell'attività di Gesù e delle sue parole, non pretende di essere un capolavoro letterario e neppure una sintesi cristologica originale ed approfondita.

Marco è un testimone della tradizione cristiana su Gesù all'interno di una comunità cristiana che cerca di capire *chi è Gesù*, per riscoprire le radici della propria identità ed impegno»²⁸. Per questa ragione, essendo la composizione marciana una vicenda drammatica unitaria, richiede una lettura dinamica della sua proiezione teologica.

A ben vedere i due poli intorno ai quali ruota l'unità teologico-narrativa del testo sono costituiti dal processo di rivelazione e di riconoscimento di Gesù come «messia sofferente» e dalla dinamica della proclamazione del Regno e del conseguente discepolato. Limiteremo a questi due aspetti essenziali la presentazione teologica del secondo vangelo.

Mistero e rivelazione del Messia sofferente

Più che negli altri sinottici, in Marco Gesù rivela il «mistero» (il singolare è solo in Mc 4,11) della sua persona in due tempi principali: un primo tempo è segnato dall'imposizione del segreto e un secondo tempo dalla piena manifestazione (cf. Mc 4,21-22). Inoltre la presentazione del messaggio evangelico in Marco incontra numerosi ostacoli: se Gesù rivela il «mistero del Regno» a coloro che lo circondano, per gli altri che non vivono questa esperienza l'incontro con Gesù diviene un enigma. Di fronte all'annuncio del Regno, gli uditori si dividono in coloro che si ostinano nel rifiuto (scribi e farisei) e in coloro che aderiscono nella fede divenendo discepoli.

In entrambi i gruppi, ben definiti, resta il problema dell'identità di Gesù che domina come filo conduttore l'intero racconto. Quando Gesù comincia a predicare (Mc 1,14-15) il messaggio esplicitamente riguarda solo l'approssimarsi del Regno e l'urgenza della conversione, mentre l'identità del proclamatore viene taciuta.

Alla domanda esplicita o implicita su chi è Gesù risuona come contrappunto l'invito a tacere e a non divulgare i miracoli: così nelle parole rivolte al lebbroso (Mc 1,44), nella guarigione del sordomuto (Mc 7,36), del cieco (Mc 8,26), nell'episodio della risurrezione della figlia di Gairo (Mc 5,43). Con maggiore insistenza Gesù ordina di tacere agli spiriti demoniaci che proclamano apertamente la sua identità di Figlio di Dio (Mc 1,25.34; 3,12) e agli stessi discepoli (Mc 8,30; 9,9); ma nonostante le raccomandazioni al segreto, coloro che hanno fatto l'esperienza dell'incontro salvifico ne parlano a tutti.

²⁸ R. FABRIS, *Introduzione alla lettura dei vangeli sinottici e degli Atti degli Apostoli*, 55.

Di fronte all'autorità manifestata attraverso le parole e i gesti si ripete variamente lo stesso interrogativo: «che cos'è tutto questo? (Mc 1,27), «perché costui parla così?» (Mc 2,7), «chi è dunque costui?» (Mc 4,41), «da dove gli vengono queste cose...» (Mc 6,2-3), «con quale autorità fai questo?» (Mc 11,28). Gli uomini danno risposte diverse: «è fuori di sé...ha un demone» (Mc 3,21-22; cf. Gv 10,20); «il Battista redivivo» (Mc 6,14), «Elia o uno dei profeti...» (Mc 8,27s). Occorre rilevare che all'imperativo del segreto imposto dal Signore si contrappone l'invito pasquale di proclamare il Cristo a tutti gli uomini (Mc 13,10; 14,9). Il contrasto appare stridente anche perché va tenuta presente l'indole dei destinatari, i quali erano già al corrente dell'identità di Gesù come messia e figlio di Dio (Mc 1,1-13). Alla luce di tali considerazioni la domanda teologica si sposta da Gesù, all'intenzionalità cristologica che l'evangelista sottende alla sua opera. Tale dinamica fortemente accentuata dall'abilità narrativa di Marco, che si traduce in una tensione tra segreto e rivelazione, ha spinto a definire lo scritto marciano «libro delle epifanie segrete». Tuttavia la tensione non è più solo dal passato verso il presente, ma anche dal presente verso il passato ed in questa nuova luce il ministero terreno del Cristo appare non come una preistoria oramai superata, ma come un punto fermo verso il quale la comunità marciana deve volgersi per rivitalizzare la propria fede cristiana.

Tale analisi ha storicamente associato fin dagli inizi del nostro secolo l'impianto della teologia marciana all'ipotesi del «segreto messianico», formulata nel 1901 da W. Wrede e alla sua evoluzione (M. Dibelius; H.J.Ebeling; G. Minnette de Tillesse). Senza entrare nel merito dell'ampia discussione seguita alla tesi di Wrede²⁹, il segreto messianico rappresenta la realtà del mistero della persona di Gesù che Marco ha voluto ricostruire concentrando la riflessione cristologica in Mc 8,27-9,13 e proseguendola nella prospettiva *kerygmatica* dell'evento pasquale. Infatti dal momento della professione messianica di Pietro (Mc 8,29-30), Gesù fa trasparire il mistero della propria identità in modo graduale: dapprima limita il segreto al tempo prepasquale (Mc 9,9); in seguito si fa acclamare «figlio di Davide» (Mc 10,47-52; 11,9; 12,12) e parla apertamente di messia (Mc 9,41; 12,35-57; 13,21; 14,61; 15,2.9.32)³⁰.

La rivelazione del mistero di Gesù, la sua messianicità e la sua filiazione divina verranno proclamate soltanto nella prospettiva pasquale della passione e risurrezione del «figlio dell'uomo», messia sofferente (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34). La cristologia marciana intende rileggere l'intera vicenda storica di Gesù sotto il segno della croce per ricostruirne la credibilità mediante la riscoperta del cammino di speranza che illumina il senso della passione del Cristo e la fede pasquale della comunità. Occorre riconoscere che sotto il profilo cristologico il racconto evangelico raggiunge il suo punto culminante nel preciso istante della morte del Cristo (Mc 15,37), attraverso lo squarciarsi del velo del tempio (Mc 15,38) e l'affermazione di fede del centurione pagano (Mc 15,39). Il completo «disvelamento» del mistero si compie nel crocifisso proclamato «figlio di Dio», titolo che non era stato finora mai attribuito a Gesù dagli uomini, ma solo dal Padre (nel battesimo: Mc 1,11; nella trasfigurazione (Mc 9,7), anticipando in modo simbolico la proclamazione postpasquale della chiesa.

La visione cristologica è supportata ed unita a quella ecclesiologica: la defezione del gruppo dei discepoli di fronte alla morte violenta del «Figlio di Dio» si collega con il racconto del Risorto e il suo incontro in Galilea (Mc 16,7), già preannunziato con tono profetico da Gesù prima della sua passione (Mc 14,27s), che l'evangelista considera già evento realizzato e creduto dalla comunità. L'evangelista sembra distinguere con una certa chiarezza due livelli temporali costituiti dal «passato» dell'evento di Gesù e dal «presente» comunitario (Strecker; Roloff) senza creare una separazione, ma rafforzandone la continuità proprio a partire dall'evento pasquale.

²⁹ Cf. G. MINNETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, Paris 1968; J. GNILKA, *Vangelo secondo Marco*, Brescia 1982, 167-170.

³⁰ Cf. M. HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie*, Münster 1969.

In tal modo il racconto del messia sofferente e risorto viene completato nello scritto evangelico, pur rimanendo incompiuto nel vissuto della chiesa, che resta in attesa della sua *parusia*. La cristologia marciana diventa leggibile alla luce del mistero pasquale nell'unità indissolubile tra l'evento della morte e risurrezione e la stessa persona del messia sofferente. Dall'esordio evangelico, passando per la rivelazione di Cesarea, l'intera esperienza prepasquale dei discepoli si illumina e si autocomprende nel segreto svelato dalla croce e dalla resurrezione che a sua volta rinviano restrospectivamente al Gesù terreno e alla comunità dei suoi discepoli. In tal senso il *kerygma* pasquale in Marco appare fortemente caratterizzato dalla proclamazione del regno e dalla singolare impronta della sequela messianica e del discepolato.

La proclamazione del Regno e il discepolato

Un secondo tema proprio della teologia marciana è costituito dalla proclamazione del Regno di Dio, in quanto «credere al vangelo significa riconoscere ed accogliere Dio che viene a instaurare il suo Regno» (J. Delorme). Anche se in Marco si rileva un minor numero di attestazioni del termine «regno di Dio» rispetto agli altri sinottici (*basileia tou theou*: su 20 menzioni, solo 14 si riferiscono al Regno di Dio), gli autori hanno concordemente riconosciuto nella predicazione del Regno una «nozione chiave» del secondo vangelo, contrassegnata da una gradualità di significati. J. Auneau ha evidenziato l'evoluzione teologica del termine "regno", secondo «tre atti narrativi del dramma» emergenti nella progressione della lettura.

Nel primo atto la proclamazione del Regno è strettamente congiunta al contenuto del Vangelo di Dio: la buona notizia è appello alla conversione e alla fede in vista della prossimità del Regno (Mc 1,14-15). Esso designa la regalità e la forza irresistibile e segreta di Dio, che esclude in sé ogni divisione (Mc 3,24), senza confondersi con gli intrighi del potere umano (il modello di Erode, cf. Mc 6,23), cresce fino al suo definitivo compimento (Mc 4,26-32) e rimane comunque mistero consegnato gratuitamente ai discepoli (Mc 4,11). Nel secondo atto è Gesù stesso ad insegnare la via al Regno mediante la fede nella sua persona: condizione per accedervi è la sequela del Cristo e della sua croce (Mc 8,34), la resa incondizionata della vita per il vangelo (Mc 8,35), confidando nell'imminenza della sua regalità (Mc 9,1), rinnegando se stessi per essere liberi di servire (Mc 9,35), semplici come bambini (Mc 9,36-37), alieni da ogni malvagità, schiavitù e scandalo (Mc 9,42-50).

Il terzo atto precisa la modalità della sua instaurazione e la prospettiva escatologica del suo definitivo compimento: esso non si confonde con regni umani (Mc 11,10), perché nel tempo conosciuto solo dal Padre (Mc 13,32), mentre i regni umani si solleveranno l'uno contro l'altro (Mc 13,8), apparirà la potenza del Figlio dell'uomo per raccogliere tutti gli eletti (Mc 13,24-27). E' questa attesa escatologica, anticipata da Gesù nel banchetto pasquale (Mc 14,34) che caratterizzerà i discepoli e la loro predicazione. Diversi autori hanno rilevato come la predicazione del regno in Marco sia contestualizzata da un'accentuazione escatologica ed apocalittica, centrata in modo specifico in Mc 13 (J. Dupont; G. Segalla). Infatti il tempo della fine e del compimento del Regno rimangono un mistero nascosto in Dio, nonostante alcune affermazioni facciano pensare ad una fine imminente (cf. Mc 13,30; 14,62).

L'irruenza del Regno viene ripresentata in Marco dalla potenza (*exousia*) con cui Gesù opera: l'inizio della sua vita pubblica è segnato dalla lotta contro il demonio (Mc 1,12-13), così il suo ministero pubblico (Mc 1,39; 3,11) è contrastato dalla calunnia degli scribi (Mc 3,22-28), fino a tradursi in un vero combattimento contro satana (Mc 5,1-20).

Tale potenza contro i demoni viene conferita anche ai suoi discepoli (Mc 3,15; 6, 7-13) e mostra come nell'opera taumaturgica e vittoriosa di Gesù si manifesta il compimento del Regno. «Con lui quindi inizia una nuova era, piena di speranze e di rosee aspettative, ma anche foriera di lotta escatologica contro il parossismo del male, che aumenterà sempre più fino alla *parusia*» (G. Segalla, *DTI*, 3, 378).

L'intero discorso escatologico di Mc 13 affidato ai suoi discepoli evidenzia attraverso il contatto con il genere apocalittico la certezza del trionfo finale di Dio e proietta la comunità marciata nell'avventura dell'evangelizzazione e nella speranza dell'aldilà annunciata da Gesù stesso nell'ultima cena (cf. Mc 14,25). Lo scandalo della croce, che mostra l'apparente prevaricazione delle forze del male (cf. Mc 14,41), si rivela come la necessaria condizione per accedere al Regno e divenire discepoli del Cristo; infatti chi si vergognerà della via della passione sarà escluso dalla vita e condannato nel giorno del giudizio (Mc 8,38). In tal modo si evince una circolarità presente nella narrazione della vicenda di Gesù: il Regno è legato all'annuncio del vangelo e la predicazione di Gesù è intimamente centrata sull'imminenza del Regno, il cui segreto è rivelato ai discepoli, per i quali solo alla fine, nell'istante stesso della morte del Cristo, viene vinta la cecità e l'incomprensione e si dischiude simbolicamente l'annuncio pasquale.

Strettamente unito alla proclamazione del Regno è il tema della sequela e del discepolato. L'accentuazione è data dall'importanza della definizione dei ruoli nell'ambito della sequela di Cristo fatta dall'evangelista, che distingue il gruppo dei «discepoli» (*mathêtai* 43 volte in Mc), da quello più ristretto degli «apostoli-dodici» (*oi apostoloi- dodeka*: 11 volte in Mc). Riassumendo i dati principali è possibile individuare tre aspetti del discepolato che insistono maggiormente nel secondo vangelo.

Il primo aspetto è costituito dalla vocazione e dalla sequela dei discepoli che si riuniscono intorno a Gesù e formano la sua comunità, la cui caratteristica è data dai racconti di vocazioni dei discepoli (Mc 1,16-20; 2,14; 10,17-22). Gesù li chiama a sé ed essi rimangono presso di lui e lo accompagnano in tutti i suoi itinerari; affascinati dalla figura e dall'autorità del Cristo, essi sono invitati ad abbandonare la vita passata per orientarsi unicamente alla persona di Gesù (Mc 10,21.29), a «credere ed appartenere a Lui» (Mc 9,41-42). Ripetutamente l'evangelista menziona i discepoli come «accompagnatori» di Gesù (Mc 2,15; 3,7; 6,1; 8,10.27; 10,46), il quale è circondato nel cammino missionario dai suoi seguaci a tal punto che la gente non lo incontra mai solo. Il secondo aspetto è costituito dalla relazione intima e dalla volontà esplicita da parte di Gesù di affidare ai discepoli i «misteri del Regno di Dio» (Mc 4,11s.; 7,17-23; 9,28s.; 10,10-12), comunicando loro in modo programmatico la loro destinazione: accogliere il Regno nella fede. È proprio la dinamica incredulità-fede a contrassegnare in questo secondo aspetto la relazione Gesù-discepoli: essi sono chiamati ad accogliere il Regno accompagnando Gesù per la sua strada, mentre sono spinti a interrogarsi sulla sua identità e sul paradosso della sua consegna lucida e volontaria al destino di umiliazione e di morte (Mc 8,34-35).

Il compito dei discepoli è quello di «capire» leggendo i fatti e di «credere» seguendo nella radicalità la persona del Cristo. Un terzo aspetto che si registra particolarmente nella sezione centrale di Mc 8,27-10,52 è dato dall'istruzione di Gesù nella prospettiva ecclesiologicala, che ha come centro la comunione intima e totale con il mistero del Cristo, che offre se stesso per ottenere loro la salvezza. L'evangelista distingue nell'ambito della cerchia dei discepoli il gruppo dei «Dodici», direttamente istituiti dal Signore «...chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con Lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demòni» (Mc 3,12-15). Essi saranno i testimoni di Gesù e della sua missione nel mondo (Mc 6,6b-13.30-31), segno di continuità del vangelo narrato con la «nuova comunità», nata dalla Pasqua e protesa operosamente verso il futuro escatologico.

R. Fabris sottolinea come in Marco la tensione narrativa sviluppata nel decorso del vangelo ma soprattutto nel racconto della passione, evidenzia il tema della «speranza di Gesù», che costituisce una importante chiave di lettura teologica per la comunità marciata, probabilmente in crisi a motivo delle persecuzioni. L'intento dell'evangelista che sorregge l'unità del messaggio teologico sembra essere quello di «ricostruire le ragioni della speranza», sapendo «vedere oltre» il momento della crisi e della prova l'evento della risurrezione e della fede pasquale. In questo senso la tensione tra «epifania e mistero», tra passato e presente comunitario si risolve unicamente nella riaffermazione catecumenale della fede centrata nella persona di Gesù crocifisso e risorto, il cui annuncio *kerygmatico* viene perciò stesso riconsegnato alla chiesa primitiva nelle sfide del proprio tempo.

Il contesto

Lo studio della teologia lucana deve tener presente l'unità e la continuità del vangelo con il libro degli Atti, che completa l'opera dell'evangelista in cui si esprime l'evento cristiano dalle origini fino alla missione universale della Chiesa³¹. Il dibattito che ha interessato il terzo evangelista è di gran lunga il più ampio e complesso dei sinottici soprattutto per due questioni fondamentali poste fin dal secolo scorso alla teologia lucana: a) il problema del ritardo della *parusia* segnalato da F. Overbeck (1837-1905), che finì per collocare l'opera lucana nella traiettoria della «mondanizzazione» a fronte di un modello di cristianesimo delle origini antimondano e interpretato in prospettiva escatologica; b) il problema della identificazione della teologia lucana nel confronto con il giudaismo (petrinismo) e l'ambiente delle comunità etnico-cristiane (paolinismo) secondo le prospettive indicate inizialmente da F.C.Baur, fondatore della scuola di Tubinga, e riprese sotto varia forma da alcuni autori recenti.

Un'ulteriore questione che ha radicalmente influenzato il dibattito sull'opera lucana è data dalla ricerca sulla giusta relazione tra ruolo storico e ruolo teologico in Luca. A partire dagli anni '50 da una valutazione «storica» si è passati ad una interpretazione teologica radicalmente critica degli scritti lucani, soprattutto alla luce del confronto con il modello paolino proposto dall'evangelista nel libro degli Atti. Senza la pretesa di ripercorrere il lungo itinerario del contesto interpretativo, conviene segnalare gli aspetti prevalenti del cammino che ha portato all'attuale valutazione della teologia lucana.

Autori di rilievo come W.Gasque, M. Rese, F. Bovon, E. Rasco concordano nel ritenere che ad inaugurare il ripensamento teologico dell'opera lucana furono gli studi di E. Käsemann (1949), Ph. Vielhauer (1950) e di H. Conzelmann (1952;1954).

E. Käsemann rilevò la singolarità dell'ecclesiologia lucana caratterizzata da una insistente «teologia della storia» (soprattutto in Atti) formulata in termini edificanti, in cui lo «scandalo della croce» veniva attenuato dal glorioso intervento di Dio nella Pasqua. A sua volta Ph. Vielhauer contrappose la figura del «Paolo lucano» con quella del «Paolo storico», evidenziando la grande diversità che ricorre tra la teologia del libro degli Atti e quella di Paolo nelle sue lettere maggiori (Rom, 1-2Cor, Gal). Senza dubbio fu H. Conzelmann ad imporsi nell'orizzonte degli studi lucani mediante l'applicazione del metodo redazionale, relegando l'opera lucana nell'ambiente della terza generazione cristiana segnata dal «protocattolicesimo», da una forte accentuazione ecclesiologica e dal ritardo della *parusia*.

In questo senso, secondo Conzelmann, Luca avrebbe costruito una teologia caratterizzata da tre aspetti: a) la presentazione dello svolgersi attuale (l'«oggi») della «storia della salvezza»; b) la sua realizzazione in tre epoche o tempi, secondo Lc 16,16: il tempo di Israele che si conclude con Giovanni il Battista; il tempo di Gesù, «centro» della storia e il tempo della Chiesa, in cui è operante lo Spirito Santo; c) la centralità della Chiesa e del suo compito, chiamata a prolungare l'opera di Dio e a vivere nell'attesa operosa il suo servizio al mondo. Le posizioni di questi autori provocarono un notevole confronto tra gli studiosi, suscitando una enorme fioritura bibliografica con esiti rilevanti³².

Sintetizzando il quadro complessivo delle problematiche, W.G. Kümmel riassume in cinque punti il quadro delle obiezioni mosse alla teologia di Luca: 1) Luca ignora l'attesa della venuta imminente del regno di Dio e compensa il ritardo della *parusia* ricorrendo alla storia della salvezza articolata in tre tempi; 2) nell'opera lucana viene manifestamente attenuata la portata salvifica della morte di Gesù (*theologia crucis*) in funzione della sua risurrezione (*theologia gloriae*);

³¹ Cf. DE VIRGILIO, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 199-234.

³² Cf. F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Paris 1978.

3) in Luca si evidenzia con forza la problematica del «proto-cattolicesimo», che mira a relegare in un tempo passato la vita di Gesù e a conferire valore assoluto alla tradizione apostolica e alla vita ecclesiale; 4) la tendenza lucana a fornire garanzie di «storicità» nei racconti ha come conseguenza l'esclusione del senso *kerygmatico* della stessa tradizione di Gesù; 5) scrivendo la storia della comunità primitiva, dopo aver narrato della morte e risurrezione di Cristo, l'evangelista dimostra di misconoscere il valore del *kerygma* e di rinunciare al suo messaggio escatologico.

Nondimeno in questi ultimi venti anni si deve registrare una valutazione maggiormente positiva dell'opera teologica di Luca. Fusco rileva come l'interesse oggi si va spostando dal vangelo al libro degli Atti, dal Paolo missionario al Paolo prigioniero che difende la continuità fra la fede cristiana e la fede d'Israele. Sembra essere proprio questo il problema principale della teologia lucana, la continuità tra Israele e la chiesa, mentre le altre obiezioni sono facilmente risolvibili: la valorizzazione del tempo della chiesa non appartiene solo alla teologia lucana, ma si trova presente in Marco e in Paolo (Mc 13,10; Rm 10,18; 11,15.25-27; 15,14-32) e quindi la valorizzazione positiva della chiesa si fonda su motivazioni cruciali presenti fin dall'inizio e non spiegabili come rimedio al ritardo della *parusia* (O. Cullmann).

La cornice

La singolarità dell'opera lucana è anzitutto annunciata dalla cornice che presenta in parallelo i rispettivi prologhi del vangelo e degli Atti (Lc 1,1-4; At 1,1-5). I due libri sono intimamente uniti e progettualmente collegati: la conclusione del vangelo (Lc 24) si apre alla seconda opera, gli Atti, i quali riprendono il discorso interrotto attraverso il racconto dell'ascensione (Lc 24,50-53; At 1,6-11). Da Gesù alla Chiesa, da Nazaret a Gerusalemme, fino agli estremi confini della terra (At 1,8), la cornice dei due libri contiene alcune importanti costanti letterarie e teologiche. In primo luogo emerge la collocazione degli avvenimenti, caratterizzata dalla preoccupazione «storica» di contestualizzare i racconti (es. i sincronismi introduttori in Lc 2,1-13; 3,1-2; le precisazioni di cronologia relativa, cf. Lc 8,22; 22,66); inoltre si ravvisa il criterio di organizzare e modellare i racconti in funzione di un personaggio principale o di un evento importante (es. Giovanni Battista, Lc 3,19s.; la scena nella sinagoga di Nazaret, Lc 4,16-30; la vocazione di Simon Pietro, Lc 5,1-11; la purificazione del tempio, Lc 19,45s.; l'ultima cena, Lc 22,14-38; il rinnegamento di Pietro, Lc 22,54-62).

L'evangelista intende comporre un racconto continuo degli avvenimenti (Lc 1,3) utilizzando con versatilità l'artificio delle transizioni (Lc 4,1; 5,1.36; 9,34-37; 19,28.36.47; 20,1) e di alcune notazioni che preparano gli avvenimenti successivi (cf. Lc 4,13 collegato con 22,3.53; Lc 1,80 collegato con 3,1-3; Lc 3,20 collegato con 9,9; Lc 5,33 collegato con 11,1; Lc 20,19 collegato con 22,2; Lc 9,9 collegato con 23,8; ecc.).

La cornice narrativa è caratterizzata da una fitta rete di correlazioni interne al testo, che evidenziano la padronanza narrativa e stilistica dell'evangelista, il quale centra l'intero itinerario evangelico su Gerusalemme, semplificando al massimo la mappa della predicazione e dell'attività taumaturgica del Signore. Dal confronto sinottico è possibile verificare come Luca omette il viaggio alla periferia della Galilea (cf. Mc 6,45-8,26), la menzione di Cesarea di Filippo e Galilea (cf. Mc 8,27; 9,30), l'appuntamento in Galilea (cf. Mc 14,28; 16,7; Lc 24,6s.).

La cornice del vangelo (cf. Lc 1,5; 24,52) rivela la volontà di concentrare su Gerusalemme l'intera azione drammatica del ministero del Cristo, richiamata nel decorso della narrazione (Lc 2,22-38; 4,9-12. 41-45), soprattutto nella grande interpolazione (Lc 9,51-18,14), in cui parole e racconti sembrano essere raggruppati in modo artificiale ed assumono l'aspetto di una solenne salita di Gesù verso la città santa.

In Lc 18,31 viene ripresa la trama marcia del cammino di Gesù, indicando con precisione la città di Gerico (Lc 18,35; 19,1) e la vicinanza a Gerusalemme (Lc 19,11), a cui segue la solenne descrizione dell'ingresso nella città e nel tempio (Lc 19,28s.45).

A Gerusalemme era iniziato il vangelo e nella stessa città si chiude: Gesù vi ritorna in trionfo, pernotta sul monte degli ulivi, è arrestato e recluso in carcere, viene giudicato, condannato e crocifisso. Dopo la sua risurrezione i discepoli ritorneranno a Gerusalemme (Lc 24,33-53), rivelando la sua apparizione e lodando Dio.

Dalla stessa città santa si apre il secondo libro lucano, caratterizzato da una serie di parallelismi con il vangelo e segnato da una progressiva universalizzazione della «parola di Dio» che si diffonde dalla Pentecoste al concilio di Gerusalemme (At 2,1-15,35) e dal concilio di Gerusalemme fino all'arrivo di Paolo a Roma (At 15,36-28,31). E' possibile così sistematizzare la cornice dell'intera opera lucana nei seguenti parallelismi principali³³: il prologo del vangelo è in correlazione con quello degli Atti (Lc 1,1-4; At 1,1-5); l'inizio della storia di Gesù è in correlazione con l'inizio della vita della chiesa (Lc 1,5-2,52; At 1,6-2,47); la predicazione iniziale in Galilea è in parallelo con quella ecclesiale a Gerusalemme e nelle regioni vicine (Lc 4,1-9,50; At 3,1-12,25); il viaggio di Gesù verso la sua passione è parallelo all'ultimo viaggio di Paolo a Gerusalemme nella tribolazione (Lc 9,51-19,28; At 19,21-21,17); l'ingresso di Gesù nella città santa e nel tempio è posto in correlazione all'esperienza di Paolo (Lc 19,45-48; At 21,26); la cena, l'arresto e il giudizio di Gesù si collega con l'esperienza dell'Apostolo (Lc 22,19-23,49; At 27,35-28,28), mentre la morte di Cristo può essere avvicinata al martirio di Stefano (Lc 23,34-46; At 7,55-60). La conclusione presenta il ministero del Risorto come compimento della Scrittura (Lc 24,1-27) parallelamente all'epilogo della narrazione di At 28,25-31.

La struttura

Dall'analisi proposta si evince con chiarezza la natura del procedimento compositivo di Luca e la possibilità di individuare a grandi linee il piano della sua opera senza pretendere di ritrovare una struttura troppo precisa e dettagliata.

La maggioranza degli autori concorda nel riconoscere il ministero di Gesù articolato in tre momenti: a) l'annuncio del regno a tutto Israele, cominciando dalla Galilea (Lc 4,14-9,50); b) il viaggio verso Gerusalemme (Lc 9,51-19,28); c) gli ultimi giorni a Gerusalemme, la passione e la risurrezione (Lc 19,29-24,53).

L'intero impianto è preceduto da due «preludi» che culminano entrambi nella città santa: i racconti dell'infanzia di Gesù (Lc 1,5-2,52) il cui epilogo è costituito dal ritrovamento nel tempio e l'inizio dell'attività pubblica del Cristo che consta di tre episodi: la presentazione del Battista, del battesimo al Giordano e il racconto delle tentazioni, di cui l'ultima, secondo la redazione lucana, avviene a Gerusalemme. La caratteristica della struttura lucana è data proprio dalla sottolineatura della linearità geografica e dal tema del «camminare»: il cammino di Gesù verso il proprio destino e il compimento pasquale della salvezza in Gerusalemme.

Tale linearità riflette l'esigenza di mostrare la gradualità del ministero di Gesù da Israele verso tutte le genti (Lc 2,29-32; 4,16-30), mediante un'apertura e una partecipazione universale alla salvezza rivolta a tutti, che potrà realizzarsi solo dopo la sua resurrezione, a partire dall'ascensione così come viene descritto nel libro degli Atti.

È proprio la categoria fondamentale del «cammino» a segnare l'unità strutturale e tematica dei due libri, in quanto principio redazionale dell'intera opera (G.C.Bottini). E' stato rilevato che l'idea del cammino comporta in sé una connotazione topografica e temporale (H. Conzelmann): sul piano topografico la tappa iniziale è la Galilea, quella centrale è Gerusalemme, mentre il punto di arrivo è costituito dagli «estremi confini della terra»; sul piano temporale l'inizio del ministero di Gesù in Galilea (Lc 4,14-15,31) si collega con l'inizio della predicazione apostolica in Gerusalemme (Lc 24,47; At 1,8), il tempo del ministero di Gesù, fa da spartiacque tra l'antico tempo di Israele e il nuovo tempo della chiesa.

³³ Cf. G.C.BOTTINI, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, Jerusalem 1992, 39-75.

L'evangelista presenta la predicazione apostolica come il compimento della promessa fatta dal padre, annunciata da Gesù e da lui stesso realizzata mediante l'effusione dello Spirito negli «ultimi giorni» (Lc 24,49; At 1,4.6-7). Un ulteriore elemento che sorregge il cammino del Signore e in seguito quello della chiesa è costituito dal richiamo frequente alla necessità del compimento del piano di Dio (il celebre uso lucano dell'espressione «è necessario», in greco: *dei*), che ricorre non meno di 40 volte in Lc-At: in riferimento alla necessità della passione (Lc 9,22; 17,25; 21,9; 22,37a cf. Is 53,12; At 14,22), al dovere di compiere la volontà di Dio per realizzare il suo progetto (Lc 2,49; 4,43; 13,16.33; 19,5), la cui rilettura è particolarmente significativa nei racconti di apparizione (Lc 24,6-7.25-26.44-49). In definitiva l'impianto generale dell'opera lucana presenta una struttura dinamica e progressiva, che ha come centro l'apertura missionaria ed universalistica della salvezza ed è caratterizzata da una serie di temi e di prospettive che si intrecciano in modo unitario nei racconti evangelici e parallelamente si richiamano negli Atti degli Apostoli.

Le prospettive teologiche

Il dibattito intorno alla teologia lucana tra livello storiografico e livello teologico si è rivelato insufficiente e generico per individuare la peculiarità dell'opera dell'evangelista e la sua profonda intenzionalità. Occorre aggiungere che la problematica «temporale» sollevata da E. Käsemann e da H. Conzelmann circa il ritardo della *parusia* e la divisione lucana del «tempo della salvezza» secondo uno schema ternario, pur avendo influenzato notevolmente gli orientamenti della ricerca, non ha contribuito a cogliere il tema portante della relazione tra la chiesa e Israele, che sta alla base del pensiero teologico dell'evangelista. Rileva il Fusco: «il problema che sta a cuore a Luca e ai suoi lettori sembra essere quello della legittimità di una chiesa che si proclama erede delle speranze d'Israele, ma nella quale di fatto entrano i pagani e restano fuori i giudei»³⁴.

Il fulcro che muove il pensiero teologico lucano è determinato dal permanente confronto tra la fede d'Israele e il messaggio cristologico e soteriologico, tra la continuità della «storia della salvezza» già vissuta dal popolo eletto e l'apertura del vangelo al nuovo popolo dei pagani. In questa chiave di lettura è possibile configurare anche la giusta relazione tra la dimensione storica e quella teologica contenute nell'opera di Luca, in quanto solo attraverso la ricostruzione «storica» degli avvenimenti e la loro reinterpretazione «teologica» alla luce delle Scritture e dell'evento pasquale risulta chiara e credibile il ruolo salvifico della missione di Gesù e della predicazione ecclesiale. Vorremmo sintetizzare in tre traiettorie teologiche le istanze emergenti dall'opera lucana: a) la traiettoria cristologica; b) la traiettoria soteriologica; c) la traiettoria escatologica.

La traiettoria cristologica

È l'evangelista stesso ad affermare la centralità del pensiero cristologico nella propria opera (cf. At 1,1.8; 28,30-31) e a porre al centro Gesù come protagonista principale del «cammino della salvezza» e unico mediatore (At 4,12). La presentazione della persona del Cristo è svolta da Luca in una doppia forma: a) gli aspetti umani e trascendenti; b) la designazione dell'identità di Gesù mediante l'uso di titoli cristologici.

a) In primo luogo vengono descritte le fasi della vita, la nascita (Lc 2,4-7), la ricostruzione genealogica (Lc 1,27; 2,4; 3,24ss.), la sua esperienza familiare a Nazaret (Lc 4,16); vengono sottolineati i tratti umani del suo comportamento, ispirato alla dolcezza e alla misericordia (Lc 5,13; 6,10; 7,36-50; 15,1-2; 18,16; 19,1-10; 23,34.43; At 10,38) e la grandezza del suo animo nella preghiera (tema cristologico caro a Luca: cf. Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28; 11,1; 22,31.39s.; 23,34; cf. At 4,24-31) e nell'abbandono fiducioso alla volontà del Padre (Lc 2,49; 10,21-2; 2,42; 23,46).

³⁴ Cf. V. FUSCO, *Atti degli Apostoli*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 135.

Tuttavia si evidenzia come l'opera di Gesù sia stata segnata da «miracoli, segni e prodigi» (At 2,22), unendo ai tratti umani gli aspetti trascendenti della sua persona: la concezione verginale (Lc 1,34-35), l'influsso dello Spirito Santo dall'infanzia, attraverso il suo ministero pubblico (Lc 1,15.41.67; 3,21-22; 4,1.14.18; 10,21; At 10,38) fino a culminare nel racconto della risurrezione e della ascensione, espresso mediante un linguaggio ricco e vario (Lc 24; cf. At 2,24.32; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.33.37; 26,23), con accenni alla *parusia* (Lc 21,27.36; At 1,11; 3,20-21).

b) Un ulteriore sviluppo cristologico è fornito dalla ricchezza dei titoli attribuiti alla persona di Gesù³⁵, di cui menzioniamo: «Cristo» (12 volte nel vangelo e 25 in Atti), «Signore» (40 volte nel vangelo e 20 in Atti); «Salvatore» (esclusivo in Luca: Lc 2,11; At 5,31; 13,23), «Figlio di Dio» (13 volte nel vangelo e 2 in Atti), «Figlio dell'uomo» (25 volte nel vangelo ed 1 in Atti), ««Servo»» (4 volte in Atti), «Profeta» (5 volte nel vangelo e 3 volte in Atti), «Re» (2 volte nel vangelo e 1 in Atti), «figlio di Davide» (2 volte nel vangelo), «Santo» (1 volta nel vangelo e 4 in Atti), «Giusto» (1 volta nel vangelo e 3 in Atti), «maestro» (13 volte nel vangelo), «Capo» (6 volte nel vangelo). Tra i vari titoli che delineano la centralità del Cristo nella storia lucana spiccano due in modo evidente: Gesù come «profeta» e Gesù come «Signore e Salvatore».

Per Luca Gesù è anzitutto il «servitore della parola», lui solo ne descrive il messaggio come «Parola di Dio» (Lc 5,1; 8,11.21; 11,28) e viene designato sette volte con il titolo di «profeta» più che negli altri evangelisti (5 in Mt e 3 in Mc); è Gesù stesso a chiamarsi con questo nome (Lc 4,24; 13,33), ma anche la folla (Lc 7,16.39) e i suoi discepoli (Lc 24,19). Diversi autori (F.Gils, F. Schnider, J. Coppens, G. Segalla) hanno evidenziato l'aspetto della coscienza profetica di Gesù, reinterprestando i tratti principali della teologia lucana soprattutto nel battesimo, nel discorso di Nazaret, nella trasfigurazione e nei racconti di passione.

La persona di Gesù viene posta a confronto con le tipologie veterotestamentarie di Elia, Eliseo, Mosè e dei profeti escatologici. Infatti il discorso programmatico di Nazaret (Lc 4,16-30) evoca due episodi profetici legati ai cicli di Elia ed Eliseo (cf. 1Re 17,8s.; 2Re 5,14), a cui si farà allusione nel miracolo di Nain (Lc 7,11-17), nel richiamo alla sequela radicale (cf. Lc 9,62) e nel racconto dell'assunzione (At 1,2.11-12, cf. 2Re 2,11).

Nella predicazione di Gesù si compongono armonicamente i tratti caratteristici del nuovo ministero profetico, in cui si compie la rivelazione della salvezza, la cui prosecuzione è svolta nel libro degli Atti mediante la designazione del Cristo come «il profeta» escatologico³⁶. Egli fu «profeta potente in opere e parole» (Lc 24,19.21; At 7,22-35) e come tale unico evangelizzatore ed interprete delle Scritture, servo obbediente della volontà di Dio fino alla morte³⁷.

«Gesù appare così al centro della storia della salvezza, preparata dall'AT. È il profeta che interpreta e porta a compimento ciò che era stato annunciato dai profeti e lo proietta nel futuro»³⁸. Il secondo titolo è costituito dal binomio «signore-salvatore» (*kyrios-sôter*). L'evangelista applica in tutta la sua unicità il titolo di «signore» per designare la persona di Gesù non solo nelle solenni professioni di fede, ma anche nei contesti narrativi (Lc 7,19; 10,1; 11,39; 12,42; 17,5s.). Occorre riconoscere che l'impiego del titolo «signore» è introdotto in una varietà di contesti: applicato al Re-Messia (Lc 19,31; At 2,36), al Salvatore (Lc 2,10s.; At 5,11), al Signore della Chiesa (Lc 10,1; At 9,1) e al Signore risorto (Lc 24,3; At 1,21s.) ed intende spiegare sia la realtà di Gesù e della sua missione, sia il carattere trascendente della sua risurrezione³⁹. La definizione di «salvatore» usata da Luca a Gesù nei racconti dell'infanzia (Lc 1,47; 2,11) e in At 5,31; 13,23 mira a presentare il ruolo centrale dell'opera salvifica di Cristo nella storia umana, rilevando l'importanza della dimensione cristologica e la sua connessione con la dimensione soteriologica del suo messaggio.

La traiettoria soteriologica

³⁵ Cf. C. GHIDELLI, *Atti degli Apostoli*, Roma 1978, 226-228.

³⁶ Cf. C.F.D.MOULE, *Studies in Luke-Acts*, Nashville-New York 1966, 162.

³⁷ Cf. V. FUSCO, *La morte del messia (Lc 23,26-49)*, in AA. VV., *Gesù e la sua morte*, Brescia 1984, 51-73.

³⁸ Cf. G. SEGALLA, «La teologia dei sinottici», 381.

³⁹ Cf. L. SABOURIN, *Il vangelo di Luca. Introduzione e commento*, Roma 1989, 33.

Nella nota opera di H. Conzelmann «*Il centro del tempo*» è stato evidenziato l'interesse di Luca per il tema della «salvezza», data anche la preminenza quantitativa dei diversi termini che ad essa vengono riferiti (L. Sabourin ne conta 16 nel vangelo e 27 negli Atti). Diversi autori (M.-Lagrange, W.C. van Unnik, S. Zedda, E. Lohse, H.I.Marshall, R.F. O'Toole) hanno sostenuto e rilevato unitamente alla tematica cristologica, la priorità soteriologica della teologia lucana, asserendo che «...l'idea della salvezza fornisce la chiave della teologia di Luca. Non la storia della salvezza, ma la salvezza stessa è il tema che occupava la mente di Luca in ambedue le parti della sua opera»⁴⁰. Luca è colui che tra gli evangelisti usa maggiormente i termini «salvatore», «salvezza» e «salvare»; quest'ultimo verbo viene impiegato in senso spirituale (a differenza di *diasôzein* che indica una guarigione fisica dallo scampato pericolo).

Nei racconti dell'infanzia il cantico di Zaccaria allude al dono della salvezza attesa da Israele (Lc 1,67-71.77); nell'annuncio natalizio degli angeli il Bambino viene definito «salvatore» (Lc 2,11) e nell'episodio della presentazione al tempio Simeone benedice l'Onnipotente per aver potuto vedere «la salvezza di Dio» prima di morire (Lc 2,30). Solo Luca, presentando la predicazione del Battista (Lc 3,5-6) riporta per intero la citazione di Is 40,5 dove si trovano le espressioni «salvezza» e «ogni carne».

Nella sinagoga di Nazaret, menzionando Is 61,1-2, il Signore presenta ai suoi connazionali il contenuto della salvezza (Lc 4,18) e annuncia l'evangelizzazione dei poveri, la liberazione dei prigionieri, la guarigione dei ciechi, la libertà agli oppressi e la proclamazione di un anno di grazia esteso a tutti. Tale discorso programmatico si riveste di una forte prospettiva ermeneutica e permette di comprendere l'intero progetto teologico lucano (J. Dupont; E. Rasco). Due caratteristiche compongono il «vangelo lucano della salvezza»: l'attività taumaturgica che anticipa nei segni il grande dono della redenzione (cf. i due racconti di risurrezione in Lc 7,11-17; 8,40-56) ed annuncia l'imminenza del Regno (Lc 11,20); l'apertura messianico-escatologica del dono gratuito della salvezza universale per i peccatori e i poveri (Lc 19,9-10; 23,43).

Il cammino di Gesù verso la sua passione è un richiamo insistente all'evento della redenzione per la quale si esige l'adesione al pieno compimento della volontà del Padre (Lc 2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 21,9; 22,37; 24,7.26.44). In questa linea soteriologica vanno correttamente rilette le prospettive filantropiche presenti nel terzo vangelo: Gesù diventa «amico» dei peccatori (Lc 7,34) e non teme di avere contatti con loro (Lc 5,27.30; 15,1-2), rivelando che essi sono i privilegiati di Dio in virtù del loro pentimento (Lc 15,1-32) e della longanimità divina (cf. Lc 13,6-9 con Mt 21,18-22) e proponendo come modello del credente la sincera conversione del cuore e la giusta ed intima relazione con Dio nella preghiera (Lc 18,10-14). E' sempre alla luce della salvezza - e non per facile irenismo - che Gesù accorda il perdono non solo al paralitico (Lc 5,20), ma anche alla peccatrice (Lc 7,36-50) e ai responsabili della sua morte (Lc 22,61); il suo sguardo misericordioso commuove e converte Pietro (Lc 22,61), strappa dalla morte il ladrone pentito (Lc 23,39-43), mentre le folle si battono il petto dopo aver assistito al dramma del Calvario (Lc 23,48). Un ulteriore aspetto soteriologico deve essere visto nell'attenzione alla povertà, contraddistinta in Luca non solo dall'aspetto spirituale, ma anche per la sua analisi sociale (Lc 1,46-55; 6,20-26; 16,19-31). E' Gesù stesso ad essere presentato da Luca in contesti di povertà: alla sua nascita lo adorano i pastori (Lc 2,8), al tempio Maria e Giuseppe fanno l'offerta degli umili (Lc 2,24), nella sua missione egli non possiede nulla (Lc 9,58). Nella predicazione Gesù definisce «beati» i poveri e infelici i ricchi: i primi entreranno nel Regno mentre i secondi verranno esclusi, perché tesaurizzano per se stessi e non in vista di Dio (Lc 12,21). In questa ottica ciascun discepolo del Signore deve potersi confrontare con la beatitudine della povertà e saper mettersi nello stato dei poveri per seguire fino in fondo il Cristo, liberandosi dei propri averi (Lc 14,33; 18,22), perché è impossibile servire Dio e mammona (Lc 16,13).

⁴⁰ Cf. H.I. MARSHALL, *Luke Historian and Theologian*, Exeter 1979, 92.

Una ulteriore specificazione della categoria della salvezza è data dalla distinzione tra salvezza individuale e collettiva. La salvezza individuale può essere escatologica (Lc 9,24b; 13,23-30) o presente (Lc 8,48; 23,37.39). Lo sviluppo soteriologico ha seguito nel libro degli Atti in cui, pur registrando numerosi sommari e racconti di guarigioni, solo in due casi si incontra il riferimento alla salvezza individuale, la cui interpretazione va oltre la dimensione corporale del miracolo (At 4,9; 14,9).

Il tema della salvezza collettiva è molto accentuato nel pensiero lucano secondo una duplice articolazione: l'allusione alla «salvezza d'Israele» sia nel passato (Lc 1,46-47.69; At 7,25) che nel presente (Lc 2,11; Lc 4,21 «oggi»; At 2,40; 4,11-12) e il dono della salvezza estesa ai pagani (Lc 2,32; 3,6; 13,46-47; At 16,17; 28,28). In definitiva l'evento salvifico compiuto da Gesù si esplica come liberazione dal peccato, dalla malattia, dalla morte e dal potere diabolico, ma perché questo possa realizzarsi è necessaria la fede personale che nasce dall'incontro con il Cristo risorto.

La traiettoria soteriologica in Luca rivela come la salvezza cristiana non è solo una realtà escatologica, ma essa è già presente nel singolo credente e nella comunità attraverso l'esperienza dello Spirito Santo e l'esercizio della carità; essa si caratterizza per la sua universalità, che chiama alla fede sia Israele che l'intera umanità, a cominciare dagli umili, dai poveri e dai peccatori.

È importante cogliere la connessione tra la salvezza e il dono dello Spirito Santo, a cui l'evangelista attribuisce un ruolo di primo piano. Lo Spirito rappresenta il dono che il Padre concede a coloro che lo pregano (Lc 11,13) ed è il protagonista che anima la storia della salvezza fin dagli inizi (Lc 1,15.35), mediante il ministero profetico del Signore (Lc 4,18; 10,21) e dei discepoli perseguitati (Lc 12,12); la sua caratteristica è la forza (*dynamis*) per la quale si compiono le guarigioni (Lc 4,17; 5,17; 6,19; 9,1) ed insieme l'ardore missionario che nella Pentecoste viene effuso sulla comunità apostolica (At 2,4), la quale rilegge nella prospettiva escatologica l'intera storia delle promesse profetiche realizzatesi nel mistero pasquale (At 2,16-21).

La traiettoria escatologica

Una terza traiettoria costituita dalla prospettiva escatologica emerge dalla lettura dell'opera lucana accanto a quella cristologica e soteriologica. L'ampio dibattito che ha caratterizzato l'escatologia lucana in questi ultimi anni è andato gradualmente attenuandosi, mostrando come la problematica storico-temporale non è più considerata oggi il centro della questione lucana⁴¹. Sempre più studi teologici rilevano come i concetti di «escatologia» e «storia della salvezza» appaiono in relazione tra di loro e non in alternativa (H. Conzelmann), in quanto l'evangelista costruisce dialetticamente il rapporto tra presente e futuro, focalizzando la propria riflessione sulla centralità del Cristo e della salvezza⁴².

In questo senso riteniamo che anche la traiettoria escatologica vada letta ed interpretata in stretta relazione con la cristologia e la soteriologia e pur costituendo distinti centri di interesse nell'elaborazione lucana, le traiettorie si collegano e si intrecciano in un unico sviluppo narrativo. La composizione del messaggio escatologico in Luca è espressa attraverso alcuni principali temi generatori, quali il regno di Dio, la *parusia*, il giudizio ultimo e la risurrezione dei morti. La visione lucana di «regno di Dio» (il termine *basileia tou theou* ricorre 32 volte nel vangelo e 6 volte negli Atti) è caratterizzata dalla dipendenza dell'evangelista dalla tradizione precedente. Dal confronto sinottico il tema del Regno fa la sua comparsa in Luca relativamente tardi, solo in Lc 4,43, dopo che Gesù ha proclamato la sua missione a Nazaret e ricompare nei contesti cristologici di Lc 13,18.20 (dopo aver compiuto alcuni miracoli di liberazione), in Lc 19,11 e nei due discorsi escatologici (Lc 17,20-21; 21,29-33).

⁴¹ Cf. F. BOVON, *Luc le théologien*, 19-84.

⁴² Cf. G.C. BOTTINI, *Introduzione*, 136.

In Atti si verifica uno spostamento di contenuto rispetto al vangelo: la menzione del Regno fa da inclusione al libro (At 1,3; 28,31) e l'accostamento tra l'insegnamento di Gesù e l'annuncio del Regno appaiono come contenuto della stessa predicazione apostolica (At 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31). Nell'opera lucana si individuano cinque testi sul Regno, di cui tre detti di Gesù (Lc 7,28; 11,20; 17,20-21) e due parabole (il granellino di senapa: Lc 13,18; il lievito: Lc 19,20-21). Dall'analisi complessiva dei testi si evidenzia come in Luca il Regno appare come una realtà già presente e in secondo luogo protesa verso il futuro: presente in quanto il Regno si compie con la persona di Gesù e futura in virtù della prospettiva dell'attesa escatologica. Nondimeno a differenza degli altri sinottici, Luca sembra collegare storia ed escatologia, connettendo avvenimenti e predizioni storiche in stretto rapporto con il compimento finale: la necessità della sofferenza del Cristo e il rifiuto di «questa generazione» (cf. Lc 17,20-37) e la perdizione e la fine di Gerusalemme (cf. 21,20-24).

Secondo diversi autori tale concezione escatologica legata al Regno e al «ritardo della parusia» potrebbe essere una risposta dell'evangelista nei riguardi della comunità, con l'intento di suscitare la fede e di motivare la vigilanza continua. È stato osservato come l'interpretazione dell'espressione antitetica «il regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17,20), che presenta notevoli problemi letterari, mira ad evidenziare la contrarietà di Gesù nei riguardi di una concezione spettacolare della venuta del Regno e della conseguente attesa della fine del mondo (cf. J. Schlosser); infatti Luca non si attarda a descrivere il Regno futuro, ma lo associa a temi ed immagini quali il ritorno di Gesù, il banchetto escatologico, l'annuncio della salvezza universale. Non c'è dubbio che anche per il terzo evangelista il tema del Regno costituisce il centro del messaggio escatologico a cui si collegano gli altri temi. In connessione con la prospettiva escatologica annunciata si evidenzia una seconda categoria, costituita dall'attesa della «seconda venuta» del Signore alla fine dei tempi, l'evento della parusia.

L'interpretazione della parusia, ampiamente dibattuta tra gli studiosi, è articolata nell'opera lucana attraverso alcuni passaggi:

a) la menzione dei segni premonitori della fine, che in Luca sono simboleggiati prevalentemente dai «segni celesti» (cf. Lc 21,11.25-26), mentre si evita di presentare la figura tipica di Elia, profeta escatologico;

b) l'affermazione del «ritorno stesso del Signore», mediante l'identificazione del «figlio dell'uomo» con il Cristo terrestre e glorioso (Lc 9,26; 12,8-9; 17, 24.26.30; 21,27; At 2,2 [= Gl 3,4]; 3,19-21); c) la questione del «tempo della parusia» presentata in termini ambivalenti: vi sono alcuni testi in cui non sembra prevalere la preoccupazione del ritorno del Signore (Lc 12,35-48.40-46; 17,22-33; At 1,7), si contesta l'idea di una fine imminente (Lc 19,11; 21,8) e sembra attenuarsi la tensione escatologica, prospettando una parusia lontana nel tempo; tuttavia un minor numero di altri testi sembra indicare una direzione opposta: si annuncia l'imminenza dell'evento finale che sarà perfino visto dagli stessi uditori del Signore (Lc 9,27) e contestualizzato alla generazione presente (Lc 21,32).

Un ulteriore sollecitazione nell'orientamento di una parusia imminente proviene dall'epilogo della parabola del giudice disonesto e della vedova importuna, che richiama l'imminenza dell'intervento di Dio (Lc 18,8), collocata dall'evangelista in un contesto di carattere escatologico (cf. Lc 17,20-18,8). La proposta del Conzelmann, secondo cui Luca avrebbe concepito il «tempo della Chiesa» distinto da quello di Gesù, come un nuovo modo di Cristo di essere presente e trionfante in mezzo ai cristiani, per il ritardo della parusia, trova sempre maggiori difficoltà alla luce di una valutazione più ampia della riflessione escatologica lucana. Lo sviluppo della prospettiva escatologica comporta l'idea del giudizio ultimo e l'evocazione della risurrezione dai morti. Il tema del giudizio ultimo è ampiamente attestato nella tradizione sinottica attraverso le immagini paraboliche sulla necessità della retribuzione finale (cf. Lc 9,24 e parr.; Lc 10,12-15 parr.; Lc 11,31-32 parr.; Lc 12,8-9 parr.).

Vi sono testi propri di Luca (Lc 10,20; 18,6-8; 21,36) che confermano la realtà del giudizio escatologico, sia di tipo individuale che universale. Di quest'ultimo si fa riferimento in due discorsi degli Atti (At 10,42; 17,31), i quali accostati a Lc 18,8 e 21,36 rivelano un tratto caratteristico in Luca che consiste nel sottolineare esplicitamente il ruolo di Gesù come giudice escatologico ultimo. L'esito del giudizio escatologico potrà essere la condanna (cf. Lc 3,9.17; 9,24-25; At 2,23; 24,25) o la salvezza finale.

È soprattutto quest'ultima, già contestualizzata nella traiettoria soteriologica, a prevalere nella teologia lucana mediante l'immagine del banchetto molto cara all'evangelista (Lc 13,28-29; 14,15-24; 22,18) e il tema della «vita eterna», variamente espresso nei testi evangelici (Lc 10,25; 17,33; 18,18.30; 20,38) e negli Atti (At 3,15; 5,20; 11,18; 13,46.48).

Un ultimo accenno va riservato all'annuncio della risurrezione dei morti, che soggiace nel tema del giudizio finale (cf. Lc 11,31-32) e viene evocato nell'ambito della diatriba sulla resurrezione (Lc 20,27-40); nei diversi contesti della predicazione apostolica esso trova numerose menzioni (At 4,2; 17,8; 23,6; 26,8.23) che permettono di reinterpretare l'intero messaggio lucano verso una pienezza di vita per l'uomo, di cui la risurrezione di Gesù è intesa come realizzazione anticipata.

Conclusione

La complessa lettura dei sinottici ha fatto emergere la ricchezza delle prospettive teologiche di ciascun vangelo ed insieme la convergenza armonica delle principali prospettive *kerygmatiche*. La formulazione di un quadro d'insieme della teologia sinottica postula un processo unitario di lettura che si autocomprende attraverso un triplice aspetto: il carattere dinamico delle narrazioni evangeliche, il carattere circolare dell'interpretazione, il carattere complementare e convergente delle prospettive teologiche.

Il carattere dinamico delle narrazioni evangeliche mostra come il divenire dei testi presuppone l'interpretazione *kerygmatica* degli eventi e la loro rielaborazione comunitaria. In questo senso la teologia sinottica non può essere considerata nell'ottica di un impianto statico dottrinale, bensì va riletta nel vivo di un processo dinamico e progressivo di autocomprensione della fede attraverso gli eventi e degli eventi in vista della fede.

Tale istanza implica il carattere circolare della comprensione teologica: dall'esistenza storica e dal messaggio di Gesù Cristo testimoniato dalla prima comunità dei discepoli alla fede ecclesiale proclamata, condivisa e vissuta nell'arco delle prime tre generazioni di credenti (30-100 dC). Emerge con chiarezza come il quadro teologico presuppone la connessione di tutti gli elementi che concorrono geneticamente alla nascita e alla formazione del pensiero cristiano delle origini.

Qualora si recidesse tale circolarità, si ostacolerebbe lo stesso processo vitale della comprensione teologica, viziando la ricerca teologica ed assolutizzando ideologicamente alcuni aspetti su altri (es. l'esclusivizzazione del testo, della ricerca delle fonti e del processo redazionale, della storiografia o della sociologia, della teologia o del culto, il dogmatismo o il mitismo, ecc.). Infine la teologia sinottica si definisce e si determina proprio a partire dalla natura complementare e convergente dei testi, nel rispetto della loro unicità, sia all'interno dei vangeli che nella relazione con le altre parti del Nuovo Testamento.

Infatti non esiste altro caso in tutta la Scrittura che possa essere paragonato al fenomeno sinottico e alla sua natura teologica: la cristologia trova nei suoi titoli fondamentali la convergenza nella definizione di Gesù, «figlio di Dio Padre»; la soteriologia evidenzia la centralità dell'opera della salvezza che culmina nel mistero pasquale di Cristo, «morto e risorto»; l'interpretazione ecclesiologica emerge dalla stessa relazione di Gesù con i suoi discepoli e dallo stile del discepolato che alimenta la conseguente esperienza della vita cristiana, incidendo nel tessuto della società del tempo; l'escatologia, seppure influenzata da un pluriforme contesto ermeneutico, rimane caratterizzata da una permanente tensione tra presente e futuro, realtà e mistero, impegno nella storia ed attesa della *parusia*.

Per ultimo occorre riconoscere alla teologia dei sinottici un ruolo decisivo per l'esito della teologia biblica neotestamentaria: da una parte essa si collega all'importante teologia paolina soprattutto per via dell'elaborazione del *kerygma* che implica la tradizione storica dei racconti di passione proposti nei sinottici e in Giovanni; dall'altra essa apre la strada allo sviluppo teologico che troverà nella letteratura giovannea la sua piena maturità, mediante alcune connessioni più evidenti con l'opera lucana (cristologia, antropologia) ed alcuni tratti del primo vangelo. Segalla afferma che «la teologia dei sinottici comunque rimane il punto di riferimento più importante per Paolo e per Giovanni, perché irradia da un'esperienza storica più immediata».

Appunti ad uso esclusivo degli studenti