

Parte prima

INTRODUZIONE GENERALE
AI SINOTTICI

VITTORIO FUSCO

1. IL MOMENTO ATTUALE

Rispetto a qualche anno fa, il panorama si presenta più in movimento. Tra gli studiosi, come nota il recente bilancio di A. Lindemann, aumenta la polarizzazione; venuta meno l'egemonia della «Storia delle forme», ci si muove in direzioni diverse, a volte diametralmente opposte. Ma anche al di fuori della cerchia degli «addetti ai lavori» esplodono vivaci critiche all'esegesi moderna,¹ e soprattutto per i Vangeli si registrano acute tensioni, che hanno il loro nodo decisivo nel rapporto fra le due dimensioni: *presente/passato, messaggio/storia, lettura dei testi/ricostruzione degli eventi*. Da una parte, ansietà per il valore storico dei Vangeli, ritenuto minacciato; dall'altra, una quasi completa indifferenza a questa problematica, una polarizzazione sull'esperienza spirituale che il racconto racchiude e dischiude, riscoperte entusiastiche di altre forme narrative, come il *midraš*, diverse e alternative rispetto alla storia.

In questo clima, riecheggiano ingigantite e deformate notizie di scoperte sensazionali che finalmente assicurerebbero un passaggio quasi immediato dalla bocca di Gesù alle pagine evangeliche: nuovi frammenti papiracei,² radicali revisioni di tutta la cronologia neotestamentaria,³ retroversioni che ci riavvicinerebbero agli originali semitici...⁴ Dal fronte opposto, non meno rumorosamente, frammenti «segreti» che ci restituirebbero il vero Gesù, apocrifi che si rivelerebbero

¹ In concreto, soprattutto l'esegesi dei Vangeli: cf E. VALLAURI, *Il metodo storico-critico alla sbarra*, Laur. 30 (1989) 174-223; V. FUSCO, *Esegesi e fede: quale riconciliazione?*, RasT 27 (1986) 375-381 [recensione di: R. LAURENTIN, *Come riconciliare l'esegesi e la fede*, Queriniana, Brescia 1986]; F. LAMBIASI, *La verifica storica dei vangeli*, RClerIt 70 (1989) 340-351.

² In questo caso il sensazionalismo non va addebitato allo studioso (cf J. O'CALLAGHAN, *Verso le origini del Nuovo Testamento*, CivCatt 139 [1988] IV, 269-272), ma a certe divulgazioni: cf per esempio T. RICCI, *7Q5: eppur si muove*, Trenta giorni 9 (1991) n. 6, pp. 10-14: «...una vera e propria "bomba" dalle conseguenze imprevedibili... scoperta dalle implicazioni rivoluzionarie...»; addirittura «...segna l'inizio del declino del metodo interpretativo critico-storico, che con le sue pregiudiziali razionaliste domina il campo esegetico ormai da decenni...». Per una buona puntualizzazione recente cf G. GIBERTI, *Marco a Qumran?*, ParVi 37 (1992) 126-132; C. FOCANT, *7Q5 = Mk 6,52-53: A Questionable and questioning Identification?*, in B. MAYER (ed.), *Christen und Christliches in Qumran?* (Eichstätter Studien, n.F., 32), Pustet, Regensburg 1992, pp. 11-25.

³ J.A.T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, SCM, London 1976; cui consente anche F. SPADAFORA, *Data di composizione degli evangeli*, Div. 30 (1986) 78-84; parzialmente E.E. ELLIS, *Dating the New Testament*, NTS 26 (1979-80) 487-502; vedi anche L. MORALDI, *Cronologia neotestamentaria*, Henoch 1 (1979) 123-131. Per una puntualizzazione cf C. FOCANT, *La chute de Jérusalem et la datation des évangiles*, RTL 19 (1988) 17-37.

⁴ Molto rumore hanno suscitato lo scritto polemico di C. TRESMONTANT, *Le Christ hébreu. Le langage et l'âge des Évangiles*, O.E.I.L., Paris 1983; e quello, più sereno, del compianto J. CARMIGNAC, *La nascita dei Vangeli sinottici*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985 (orig. francese 1984). Cf J. DUPONT, *Évangiles et Tradition apostolique*, RTL 15 (1984) 462-467; J. SCHLOSSER, *Réflexions critiques sur «Le Christ hébreu» de Claude Tresmontant*, L'Église en Alsace 1984, n. 2, 2-36; E. RASCO, *Deformación y formación de los Evangelios. De Claude Tresmontant a Pierre Grelot*, Greg. 67 (1986) 329-339; P. GRELOT, *L'origine dei Vangeli. Controversia con J. Carmignac*, Ed. Vaticana, Roma 1989 (orig. francese 1986). I semitismi nei detti di Gesù non dimostrano l'origine semitica dei Vangeli come tali: cf P. SACCHI, *I Sinottici furono scritti in ebraico? Una valida ipotesi di lavoro*, Henoch 8 (1986) 67-78. Indebita confusione fra datazione e storicità, oltre al consueto sensazionalismo, in: A. SOCCI, *Scandalo a Parigi per il caso Carmignac*, Il Sabato 15 (1992) n. 5 (1.2.1992) pp. 54-58.

più antichi e attendibili dei testi canonici;⁵ più in generale, tutta una tendenza (che porta all'estremo l'impostazione abbozzata da Walter Bauer nella sua opera del 1934 su «Ortodossia ed eresia nel cristianesimo antico») a rivalutare i vangeli gnostici, non solo come documenti da inquadrare in una ricostruzione d'insieme delle «traiettorie» teologiche del cristianesimo antico, ma come fonti di pari valore: tendenza in cui, come ha notato R.E. Brown, si fa sentire un impulso dogmatico anche se di segno rovesciato.⁶ Per molti evidentemente, su entrambi i fronti, l'affannosa ricerca del «quinto evangelio» non è solo una geniale metafora come nel romanzo di Mario Pomilio. Ma per capire la problematica attuale, è indispensabile uno sguardo alle vicende precedenti.

2. L'EREDITÀ DELL'OTTOCENTO

a. Quadro generale

Lo studio storico-filologico dei testi evangelici comincia già nella Chiesa antica (cf c. II); con la Riforma comincia a trovarsi di fronte al problema del rapporto fra unità e pluralità nel NT; con l'Illuminismo viene legato al progetto di un cristianesimo «entro i limiti della ragione», suscitando la diffidenza dei credenti ma determinando anche tutta una serie di scoperte rivelatesi poi accettabili anche da loro.

Fino alla crisi modernista, esplosa nei primi anni del Novecento, il mondo cattolico latino, soprattutto italiano, ne resta a lungo tagliato fuori, come annotava Giovan Battista Montini, «...anche per lo scarso interesse della nostra cultura per i grandi problemi religiosi e per il particolare indirizzo didattico (piuttosto speculativo e consuetudinario) degli studi ecclesiastici ordinari...».⁷ Il centro propulsore degli studi neotestamentari si colloca nel protestantesimo tedesco. In connessione col problema teologico-filosofico di Gesù e del cristianesimo comincia a emergere a poco a poco anche la problematica più propriamente storico-letteraria dei Vangeli.

⁵ M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge 1973; J.D. CROSSAN, *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*, Chapman, Minneapolis 1985; R. CAMERON (ed.), *The Apocryphal Jesus and Christian Origins* (Semeia 49), Scholars Press, Atlanta 1990. Per la critica, cf H. MERKEL, *Auf den Spuren des Urmarkus? Ein neuer Fund und seine Beurteilung*, ZThK 71 (1974) 123-144; R.E. BROWN, *The Relation of the «Secret Gospel of Mark» to the Fourth Gospel*, CBQ 36 (1974) 466-485; ID., *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority*, NTS 33 (1987) 321-343; F. NEIRYNCK, *The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark*, in J.-M. SEVRIN (ed.), *La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif* (BETHL 86), University Press, Leuven 1989, pp. 123-175.

⁶ J.M. ROBINSON - H. KÖSTER, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Philadelphia 1971; H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM Press - Trinity Press, London - Philadelphia 1990; J.M. ROBINSON, *Jesus: From Easter to Valentinus (or to the Apostle's Creed)*, JBL 101 (1982) 5-37; ID., *The Study of the Historical Jesus after Nag Hammadi*, Semeia 1988, n. 44, 45-55; analoga tendenza anche in E. PAGELS, *Vangeli gnostici*, Mondadori, Milano 1981 (orig. inglese 1979). Cf W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (BHTh 10), Mohr, Tübingen 1964 (1934).

⁷ G.B. MONTINI, *Introduzione allo studio di Cristo*, Studium, Roma 1934, p. 25.

Il filo conduttore di tutta questa tormentata vicenda è stato ben individuato nella difficoltà a tenere insieme, in Gesù, il *Logos* e la *carne*, o, come si esprimeva Vito Fornari, la «verità» e la «persona»;⁸ di qui la continua oscillazione tra due tendenze contrapposte: ricostruirlo come personaggio storico interamente racchiuso nei limiti del suo tempo e della sua cultura; o viceversa salvaguardarne la perennità staccandolo dalla concretezza della storia, de-ebraicizzandolo, riducendolo a portatore di valori universali.

Chiara espressione della prima tendenza furono i frammenti di Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) pubblicati postumi da Lessing tra il 1774 e il 1778, nei quali Gesù è visto come uno dei tanti pretendenti messianici ebrei miseramente falliti, e i Vangeli come una maldestra falsificazione dei discepoli. La tendenza opposta trionfa invece, nel clima dell'idealismo, con la scuola di Tubinga, fondata da Ferdinand Christian Baur (1792-1860), che fa di Gesù l'antesignano di quei valori spirituali, come la libertà, cui la coscienza moderna è pervenuta ora per via razionale. David Friedrich Strauss (1808-1874) nella sua prima *Vita di Gesù* (1835-1836) riduce a simbolo la figura stessa di Gesù. Gli altri tubingiani non lo seguono in questo; anch'essi tuttavia considerano i Vangeli documenti essenzialmente teologici, che rifletterebero le tendenze dei vari gruppi cristiani: Matteo quella giudaizzante o «petrinismo»; Luca-Atti quella etnico-cristiana emancipata dalla Legge, o «paolinismo», mentre la tendenza conciliativa, che trionferà col cattolicesimo, sarebbe rappresentata soprattutto da Giovanni, ma anche da Marco (ancora considerato un'abbreviazione di Matteo, anzi, secondo l'ipotesi settecentesca di J.J. Griesbach, un'abbreviazione e conflazione di Matteo e Luca).

Nella seconda metà dell'Ottocento, declinando l'egemonia della filosofia idealistica e prevalendo come spiegazione della questione sinottica l'ipotesi delle due fonti (Marco e Q fonti di Matteo e Luca: cf c. IV), la scuola di Tubinga entrò in crisi, e una sintesi più accettabile tra storia e messaggio sembrò realizzarsi con l'esegesi «liberale», che avrà in Adolf von Harnack (1851-1930) il suo esponente più noto.

b. Gesù e i Vangeli nell'esegesi liberale

Messo da parte Giovanni proprio perché più teologico, essa era convinta di poter ricostruire dai Sinottici, soprattutto dal più antico di essi, Marco, completato dalla *Quelle*, i lineamenti di un Gesù «storico» ma al tempo stesso carico di valori etico-religiosi decisivi anche per l'uomo moderno. Notare la doppia valenza dell'aggettivo «storico», che può ingenerare ambiguità: Gesù come *ogget-*

⁸ V. FORNARI, *Della vita di Gesù Cristo*, Desclée, Lefebvre & C., Roma 1901 (1891), I, 12. Sul problema cf H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia. Abbozzo*, Morcelliana, Brescia 1964 (orig. tedesco 1950); ID., *Teodrammatica*, III. *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 57-95 (orig. tedesco 1978); J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Querimiana, Brescia 1969, pp. 152-157 (orig. tedesco 1968); B. SESBOÛÉ, *Histoire et foi en christologie. Parcours historique d'une alternance*, NRT 101 (1979) 3-23; A. MILANO, *Alétheia. La concentrazione cristologica della verità*, FilTeo 4 (1990) 13-45.

to di storia, ricostruito coi soli strumenti della razionalità storiografica mettendo da parte completamente la fede, la tradizione e il dogma; Gesù come *soggetto* di storia, portatore di un progetto, di una serie di valori trasmessi attraverso il suo insegnamento, la sua azione storica. Per Harnack l'«essenza» del cristianesimo si ricapitolava nei tre grandi valori: paternità di Dio - fraternità tra gli uomini - valore infinito della persona umana. Gesù infatti, pur facendo qualche concessione verbale alle categorie ebraiche, come quella del Regno (eventualmente anche quella del «Messia»), le avrebbe reinterpretate in un senso completamente nuovo, come rapporto interiore col Padre e rinnovamento spirituale da immettere nella storia umana.⁹

Le innumerevoli *Vite di Gesù* pubblicate dai liberali — celeberrima in Francia e in Italia quella di Ernest Renan — ma anche quelle ad esse contrapposte dai credenti, partivano dal tacito presupposto dell'identificazione dei Vangeli con documenti storico-biografici, per esempio sul tipo delle memorie su Socrate raccolte dai suoi discepoli. I liberali certo non ne accettavano completamente la storicità, rifiutando il soprannaturale. Pensavano però di poterlo ridurre a un minimo, considerando i racconti soprannaturali (miracoli, risurrezione...) quasi incrostazioni depositate qua e là dalla fede dei primi cristiani, rimosse le quali era facile recuperare un fondo storico inalterato. Facevano largo ricorso, all'occorrenza, a ipotesi soprattutto di tipo psicologico, miranti a rendere plausibili i successivi sviluppi dell'attività di Gesù. Per un verso dunque i Vangeli erano documenti storici, per un altro verso non lo erano; il criterio però più che storico o letterario era di indole filosofica.

c. Crisi dell'esegesi liberale

Insieme a questa fragilità metodologica legata al mancato approfondimento della natura dei Vangeli, l'altro grosso fattore di crisi dell'esegesi liberale fu la *riscoverta dell'escatologia*, soprattutto con Albert Schweitzer (1875-1965), grazie a una migliore ricostruzione del giudaismo contemporaneo che fa da sfondo alla predicazione di Gesù. Nell'utilizzazione dei Vangeli Schweitzer resta legato al metodo liberale, tanto da ritenere di poterne ricavare l'evoluzione avvenuta in Gesù: dapprima egli avrebbe inviato i discepoli a proclamare la fine (Mt 10,23), vistili poi tornare senza che nulla fosse accaduto, avrebbe compreso la necessità di affrettarla attraverso il suo sacrificio. Tracciando tutta la storia di più di un secolo di ricerche sulla vita di Gesù, Schweitzer non intese affatto suonare la campana a morto su questa ricerca come tale, ma solo su quella liberale, messa

⁹ L'interpretazione liberale è rimasta presente nella nostra cultura. Vedi per esempio il *Perché non possiamo non dirci cristiani* di B. CROCE; il *Cristo si è fermato a Eboli* di C. LEVI («Cristo non è mai arrivato qui, né vi è arrivato il tempo, né l'anima individuale, né la speranza, né il legame tra le cause e gli effetti, la ragione e la Storia...»); *L'avventura di un povero cristiano* di I. SILONE («...messaggio del Padre ai figli, a tutti i figli, limpida luce naturale scoperta nascendo, bene comune, verità universale, evidente, irresistibile a ogni intelligenza in buona fede... un cristianesimo demitizzato, ridotto alla sua sostanza morale...»); o ancora: I. MAGLI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 1982 (cf C. MARUCCI, *Il «Gesù» di Ida Magli*, *RasT* 24 [1983] 154-164; P. SACCHI, *Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia*, *Henoch* 6 [1984] 65-80 [criticabile il criterio della Magli: è di Gesù solo ciò che non è ebraico!]).

in crisi non dall'impossibilità della ricostruzione, ma dal suo inatteso approdo a un Gesù *fin troppo* «storico», diverso da quello cercato, troppo legato al suo ambiente ebreo per corrispondere alle esigenze spirituali dei moderni.

Validi spunti per un ripensamento della natura dei Vangeli vennero invece, in quegli anni, da personaggi assai diversi, come Franz Overbeck (1837-1905), l'ex-teologo divenuto amico di Nietzsche e aspro avversario del cristianesimo, il teologo luterano Martin Kähler (1835-1912) e il giovane esponente liberale William Wrede (1859-1906).

F. Overbeck denunciò l'immagine liberale di Gesù come un'ingenua modernizzazione, legata anche a un fraintendimento della natura degli scritti neotestamentari. Il cristianesimo, benché destinato a una graduale e inarrestabile mondanizzazione, era sorto come movimento animato da una carica violentemente anti-mondana; i suoi primi scritti, di livello *infraletterario*, estranei a ogni pretesa estetica, biografica, storiografica, erano destinati solo ad alimentare la fede delle prime comunità.

M. Kähler sottolineò bene come nei Vangeli la cosa più importante non sia l'insegnamento ma *la passione*; l'ampiezza con cui viene narrata e la tensione verso di essa che anima sin dall'inizio tutto il racconto ci autorizzano a definire i Vangeli non «biografie di Gesù» bensì «Racconti della passione con un'estesa introduzione» (*Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung*). Ma anche la risurrezione proietta la sua luce su tutto il racconto. È dello stesso Kähler il paragone con un prato cosparso di rugiada, in cui ogni gocciolina pur nella sua piccolezza riflette tutta intera l'immagine del sole: così in ogni pericope si fa incontro al lettore l'immagine di Gesù come Signore e salvatore: la singola pericope è essa stessa «vangelo», e non solo un frammento da sommare agli altri per ottenere una biografia.

W. Wrede approfondì il problema del *segreto messianico*, che precedentemente era stato spiegato caso per caso con motivazioni di gradualità pedagogica o di cautela contro fraintendimenti politici. A suo avviso invece la continua insistenza sulla proibizione di proclamare l'identità di Gesù come Messia e Figlio di Dio (Mc 8,30 par.; 9,9 par.) e l'incapacità da parte dei discepoli di percepirla riflettono uno schema sistematico, alla cui base sta il convincimento dei primi cristiani che la vera comprensione di Gesù poté aversi soltanto con la Pasqua. Il racconto evangelico dunque non è un semplice resoconto, non è affatto «neutrale», ma tutto permeato dalla fede.

S'impondeva dunque una più approfondita riflessione sulla natura dei Vangeli e in particolare sul loro rapporto con la Chiesa.

3. L'EREDITÀ DEL NOVECENTO

a. Anni Venti: la «storia delle forme»

Questi e altri stimoli che erano ormai nell'aria portarono vari studiosi, autonomamente, a delineare un'impostazione nuova nota come «storia delle forme» (in tedesco: *Formgeschichte*; in inglese: *Form Criticism*). Furono soprattutto Martin Dibelius (1883-1947), Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) e Rudolf Bultmann (1884-1976), divenuto poi più famoso per la «demitizzazione», che è erroneo però identificare con la *Formgeschichte* come tale.¹⁰

Il punto essenziale che li contrappose all'impostazione liberale è che il materiale evangelico è tutto permeato dalla fede cristiana; esso infatti, prima di essere messo per iscritto, veniva utilizzato oralmente non per esigenze di tipo storiografico analoghe a quelle che solitamente si creano intorno ad altri personaggi storici, ma per le molteplici necessità della fede e della vita delle comunità che proclamavano Gesù come il Signore risorto.

Pur concentrando il loro interesse su questa fase intermedia, di cui avevano scoperto l'importanza, essi non omisero di studiare anche il punto di partenza, Gesù, e quello di arrivo, i Vangeli. Sia Dibelius che Bultmann hanno scritto anche uno *Jesus*. La frase di Bultmann, spesso fraintesa, «...non possiamo saperne più nulla...» si riferiva solo alla sua «personalità» in senso psicologico, la sua evoluzione interiore, in polemica con le «Vite di Gesù» ottocentesche; non intendeva affatto escludere la possibilità di ricostruire «ciò che egli ha voluto», l'azione storica, i contenuti della predicazione. Pur estendendo un radicale dubbio metodologico a tutto ciò che di lui narra la comunità postpasquale, la ricostruzione può far leva sul criterio della «discontinuità»: attribuire a Gesù quei detti o fatti che risultano in contrasto con le tendenze, i modi di dire e di fare sia del giudaismo contemporaneo che della comunità cristiana (cf c. VI, § 2). Il Gesù storico ricostruito da Bultmann non è un qualsiasi maestro religioso (come per i liberali), ma il profeta del Regno di Dio ormai imminente (con Schweitzer), privo però (con Wrede) di una coscienza messianica.

¹⁰ In questa confusione cade per esempio V. MESSORI nella sua *Prefazione* alla riedizione di G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, Milano 1989 (1941), pp. V-XIII e nel suo libro *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, SEI, Torino 1992; cf V. FUSCO, *Le trombe del concordismo*, *Il Regno-attualità* 38 (1993) 249-253, e i successivi interventi: V. MESSORI, *Interpretazione non è manipolazione*, *Jesus* (giugno 1993) 36-40; V. FUSCO *risponde a Messori*, *ivi* (luglio 1993) 10. — Per la critica a Bultmann sotto il profilo filosofico-teologico ricordiamo alcuni interventi italiani: BETTI, *L'ermeneutica*, 70-88; L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, PUG, Roma 1961; I. MANCINI, *Sulla cristologia di R. Bultmann*, in R. BULTMANN, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 7-93; ID., *Oltre Bultmann*, in R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1970, pp. 7-100; ID., «Demitizzazione», *NDT*, pp. 294-306; ripresi in ID., *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977; A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*, AVE, Roma 1972; P. A. SEQUERI, *La storia di Gesù e la ragione teologica*, in V. MELCHIORRE (ed.), *Icona dell'invisibile. Studi per un'interpretazione simbolica di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 221-259; ripubblicato in C. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, pp. 235-275; altre indicazioni in V. FUSCO, *Gesù storico e Gesù terreno*, *RasT* 24 (1983) 205-218; A. MODA, *La ricezione della teologia di Rudolf Bultmann in Italia*, *StPat* 39 (1992) 283-362.

ESSENZIALMENTE HANSEN 1972

Quanto al punto d'arrivo, pur considerando gli evangelisti solo come raccoglitori del materiale già esistente in forma orale, non trascurarono del tutto il problema delle ragioni di questo passaggio dall'oralità alla scrittura. A questa problematica della «forma vangelo» sia Dibelius che Bultmann dedicarono il capitolo conclusivo, e Karl Ludwig Schmidt un importante articolo. Tutti e tre sono d'accordo nell'escludere l'equiparazione alle opere letterarie in genere, e in specie alle biografie, anche di tipo più popolare, e nel collegarli strettamente alla fede e al culto della Chiesa primitiva. Con Wrede vedono nel «segreto messianico» lo schema che permise di inserire nell'orizzonte del kerygma pasquale anche le tradizioni del Gesù terreno, trasformandole così in una «espansione» o «illustrazione» di esso; Bultmann anzi, modificando la definizione di Kähler, definì i Vangeli: «narrazioni liturgiche ampliate» (*erweiterte Kultuslegenden*): narrazioni cioè culminanti nella passione e nella risurrezione come evento da cui nasce la Chiesa. Non riuscirono però a spiegare in maniera convincente il perché di questa espansione narrativa di cui il kerygma all'inizio non aveva avuto bisogno. E difficilmente avrebbero potuto spiegarlo, dopo aver scavato tra narrazione e fede un solco così profondo: soprattutto Bultmann, che con la «demitizzazione» e «interpretazione esistenziale» del kerygma non lo considera più legato — se non per il nudo fatto (il *daß*) della morte sulla croce — alla vicenda terrena di Gesù. In questa maniera egli si contrappone non solo al Gesù «storiografico» dei liberali, ma anche al Gesù «terreno», Gesù come soggetto consapevole e libero dell'opera redentiva, ritenuto essenziale da tutta la tradizione cristiana.

Entrambi i problemi pertanto — il problema di Gesù e il problema dei Vangeli — erano destinati a riesplodere vivacemente nella generazione postbultmanniana.

b. Anni Cinquanta: la «nuova ricerca del Gesù storico» e la «storia della redazione»

Da quanto detto è già chiaro perché questi due sviluppi postbultmanniani, anche se l'uno «più a monte» e l'altro «più a valle», vadano considerati intimamente connessi.

La «nuova ricerca del Gesù storico»

La dizione riflette chiaramente il punto di vista della scuola bultmanniana, dato che per chi non ne condivideva i presupposti quella ricerca non era mai venuta meno. Come sua data di nascita è indicata la celebre conferenza: «Il problema del Gesù storico», tenuta da Ernst Käsemann al convegno del 1953 degli ex-alunni di Marburgo. «Nuova» rispetto a Bultmann anche per i risultati storici, in quanto recuperava di nuovo parole e gesti salvifici e almeno implicitamente messianici («cristologia implicita»: cf c. VI); «nuova» però, soprattutto per l'impulso teologico che la animava: non più quello di puntare sul Gesù storico contro il kerygma (come nell'esegesi liberale), o sul kerygma contro il Gesù storico (come in Bultmann), ma quello di coglierne in qualche modo la continuità, il rapporto. Senza il riferimento alla vicenda terrena di Gesù — è questo uno

dei punti su cui più fa leva Käsemann — è il kerygma stesso a svuotarsi e a vanificarsi: il Signore glorioso diventa senza volto, se il suo volto non è quello del Nazareno. E diventa inspiegabile, tra l'altro, come mai la fede cristiana abbia trovato la sua massima espressione proprio in scritti eminentemente narrativi quali i Vangeli.

In questo ritorno a Gesù appassionatamente propugnato da Käsemann, non sempre è ben chiaro, in verità, di quale Gesù si tratti, se del Gesù «terreno» della tradizione cristiana o di un Gesù «storiografico», posto come misura della fede stessa, con una ricaduta nell'impostazione liberale. Equivoco che si aggraverà ulteriormente in altri esponenti della «Nuova ricerca», entrerà a volte anche nella teologia cattolica (H. Küng), e farà sentire il suo influsso anche al di fuori delle cerchie teologiche, come in certi fenomeni di massa del mondo giovanile e non di esso soltanto.

La «storia della redazione»

L'altro importante sviluppo, simultaneo alla «nuova ricerca del Gesù storico» e ad essa per molti aspetti intrecciato, è stato la *Redaktionsgeschichte*: lo studio cioè, come dice il termine, dell'attività redazionale, del lavoro svolto dagli evangelisti sul materiale trasmesso loro dalla tradizione: studio avviato da Bornkamm per Matteo già nel bell'articolo del 1948 sulla tempesta sedata, poi da Marxsen per Marco e da Conzelmann per Luca-Atti. Nomi di studiosi che, al pari di quelli di G. Strecker, E. Schweizer, S. Schulz, J.M. Robinson e altri, non a caso sono tutti di discepoli di Bultmann o di Dibelius e sono gli stessi che animano il dibattito sul Gesù storico. La *Redaktionsgeschichte* infatti non nasceva tanto dall'esigenza di offrire un panorama più completo delle teologie neotestamentarie, constatando che anche gli evangelisti hanno le loro diverse prospettive teologiche (constatazione tutt'altro che nuova: si pensi alla Scuola di Tubinga), quanto piuttosto da quella di spiegare l'enigma, lasciato insoluto dalla *Formgeschichte*, del passaggio dalla tradizione orale alla forma scritta «vangelo».

Di fatto poi ebbe un più largo sviluppo, forse anche perché offriva un campo di studio più facile e interessante. Col tempo poté registrare anche un notevole affinamento metodologico, soprattutto liberandosi dall'iniziale impostazione unilateralmente diacronica, troppo polarizzata sullo sforzo di isolare gli elementi redazionali da quelli tradizionali (quasi che questi ultimi non facessero parte anch'essi del testo finale!), e spesso basata su criteri piuttosto fragili applicati un po' meccanicamente, come la frequenza statistica dei vocaboli (come se la maggior frequenza in un autore ne escludesse l'uso da parte di altri) con conclusioni sempre più ipotetiche e divergenti. Avendo restituito comunque agli evangelisti la dignità di «autori», ne è seguito il recupero dell'approccio sincronico, della lettura cioè del testo attuale come totalità, strutturata dall'insieme di tutti i suoi elementi.

Rapporto con la «storia delle forme»

Per il momento i due nuovi sviluppi, lungi dal rimettere in questione la *Formgeschichte*, parvero semplicemente affiancarsi ad essa per completarla «in avan-

ti» e «all'indietro»: dando luogo a tre momenti di studio corrispondenti ai tre momenti di formazione dei testi evangelici («Gesù - tradizione orale - redazione scritta»).¹¹ In termini analoghi si esprimeva anche la Pontificia Commissione Biblica nell'Istruzione *Sancta mater ecclesia* del 21 aprile 1964; dopo le iniziali riserve, che poi erano venute man mano attenuandosi,¹² suscitando le vivaci polemiche romane degli anni precedenti, gli esegeti cattolici venivano invitati a utilizzare anche la *historia formarum*, pur facendo attenzione a non accogliere insieme al metodo come tale anche una serie di elementi inaccettabili presenti nei suoi fondatori.¹³ A questo documento rinvia poi la *Dei Verbum* promulgata dal Concilio l'anno successivo.¹⁴ A prima vista dunque la *Formgeschichte* sembrava avviarsi verso un trionfo sempre più completo.

c. Anni Settanta: la *Formgeschichte* tra crisi e rilancio

Ben presto tuttavia anche nella sua stessa patria, dopo le prime constatazioni di una certa «stagnazione» e «scolasticizzazione», subentrarono dubbi più radicali, sfocianti a volte nel rigetto, o almeno nell'istanza di un profondo ripensamento.

All'interno, al cuore stesso della *Formgeschichte*, a far problema è proprio la tesi più specifica, la correlazione fra «forma» linguistica e utilizzazione ecclesiale (*Sitz im Leben*) sulla quale già Dibelius e Bultmann erano arrivati a risultati divergenti e da essi stessi riconosciuti insoddisfacenti (cf c. V, § 4). È significativo, al riguardo, che gli autori più impegnati nel suo rilancio si muovano in direzioni opposte: c'è chi, come Klaus Berger, valorizza ulteriormente le «forme», offrendone una classificazione più dettagliata, però non più in connessione con l'aspetto sociologico: sono le forme della retorica antica¹⁵ piuttosto che forme

¹¹ Così per esempio U. WILCKENS, *Recensione di: M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums* 1959, ThLZ 86 (1961) 272-276 (completare la Storia delle forme «in avanti» e «all'indietro»).

¹² Cf per esempio la valutazione piuttosto negativa in E. FLORIT, *La «Storia delle forme» nei Vangeli in rapporto alla dottrina cattolica*, Bib. 14 (1939) 212-248, con quelle man mano più positive di P. BENOIT, *Riflessioni sul metodo della Storia delle forme*, in Id., *Esegesi e teologia*, I, Paoline, Roma 1964, pp. 11-61 (orig. francese 1961 [1947]); e poi di R. SCHNACKENBURG, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*, ZKTh 85 (1963) 16-32; A. VÖGTLE, *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung*, ZKTh 86 (1964) 385-417.

¹³ *Instructio de historica evangeliorum veritate*, AAS 56 (1964) 712-718; testo latino e versione italiana in AA.VV., *La costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1967, pp. 468-485. Tra i commenti ricordiamo: L. RANDELLINI, *Riflessioni marginali alla istruzione della Pontificia Commissione Biblica sui Vangeli del 21 aprile 1964*, RivB 13 (1965) 255-287. Cf ora il nuovo documento della Pont. Comm. Biblica, *Bibbia e cristologia*, in *Ench. Vaticanum*, IX, Ed. Dehoniane, Bologna 1987, pp. 1174-1283; commento: J. FITZMYER, *Bible and Christology. A Statement of the Biblical Commission, with a Commentary*, Paulist Press, Mahwah NY 1986.

¹⁴ Forzata la contrapposizione del Concilio all'*Instructio* sostenuta da F. SPADAFORA, *Origine apostolica e storicità degli Evangelii nella «Dei Verbum»*, Renovatio 2 (1967) 563-587: cf J. DUPONT, *Storicità dei Vangeli e metodo storico dell'esegesi nella Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, in AA.VV., *A venti anni dal Concilio*, OFTES, Palermo 1984, pp. 51-73; J. CABA, *Storicità dei Vangeli (DV 19): Genesi e frutto del testo conciliare*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, I, 270-288.

¹⁵ Su una linea analoga alcune forme del cosiddetto «Rhetorical Criticism»: J. MUILENBURG, *Form Criticism and Beyond*, JBL 88 (1969) 1-18; D. GREENWOOD, *Rhetorical Criticism and Formgeschichte: Some Methodological Considerations*, JBL 89 (1970) 418-426. Cf il bilancio di J. LAMBRECHT, *Rhetorical Criticism and the New Testament*, Bijdr. 50 (1989) 239-253.

usate in connessione coi vari momenti di vita di un gruppo sociale. Altri viceversa — come Gerd Theissen — sviluppano, con risultati molto interessanti, l'aspetto sociologico, però più sotto un profilo genericamente storico che sotto il profilo propriamente linguistico.

All'esterno, per così dire, fa problema la continuità tra le tre fasi in se stesse (Gesù - tradizione - testi) o fra i corrispondenti momenti di studio (ricerca storica su Gesù, *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte*). Gli esiti sono assai diversi: alcuni concludono a una irriducibile *discontinuità*, altri puntano sull'uno o l'altro elemento: alcuni su Gesù, altri sui testi. Ricordiamo qui solo alcune posizioni più critiche nei confronti della *Formgeschichte*; altri contributi che cercano di correggerla anziché respingerla totalmente saranno citati ai cc. V e VI.

Discontinuità irriducibile tra kerygma e storia

Contrapponendo radicalmente kerygma e storia, ricostruzione del passato e proclamazione della salvezza nel presente, già Bultmann aveva visto nell'opera lucana, che vuol essere storiografica, una deviazione sia rispetto alla tradizione che agli altri Vangeli, Matteo e Marco e soprattutto Giovanni. Anche E. Käsemann, che pur critica Bultmann per questa contrapposizione fra kerygma e storia, rimprovera a Luca di aver legato salvezza e storia in maniera troppo stretta, cadendo così nell'«incipiente cattolicesimo» (*Frühkatholizismus*). W. Marxsen estende questo rimprovero anche a Matteo; altri, come S. Schulz o W. Schenk, a tutti e quattro i Vangeli.

Il conflitto però si sposta ancor più a monte, all'interno delle tradizioni. Se Bultmann parlava ancora di «kerygma» al singolare, e assegnava alle tradizioni sul Gesù terreno solo una posizione subordinata e sussidiaria accanto ad esso, molti suoi discepoli ammettono una pluralità, anzi una conflittualità non solo di tradizioni e di teologie, ma di veri e propri «credo», «confessioni», *kerygmata*. Facendo leva sul fatto che la fonte Q (cf c. IV) non menziona la passione e la risurrezione, si è pensato a un gruppo che avrebbe considerato Gesù solo come maestro e profeta; dai miracoli si è voluto ricavare un'altra immagine di Gesù come taumaturgo, secondo il modello ellenistico del *theios anēr*; la tradizione kerygmatica incentrata sulla morte e la risurrezione sarebbe soltanto una fra le altre (ipotesi ripresa da E. Schillebeeckx nella sua cristologia). In questo quadro di accentuata pluralità vengono inseriti anche i testi non canonici, come punto d'arrivo di «traiettorie» risalenti in qualche modo anch'esse alle prime comunità e a Gesù stesso: così per esempio la fonte Q e poi il Vangelo di Tommaso valorizzerebbero di Gesù l'aspetto di maestro sapienziale, rivelatore (vedi sopra, nota 6).

Negazione della tradizione evangelica (Schmithals)

Tra tanta abbondanza di tradizioni però proprio quella data per presupposta dalla *Formgeschichte* addirittura non sarebbe mai esistita: è questa la conclusione cui arriva un altro discepolo di Bultmann, Walter Schmithals.¹⁶ A suo avviso

¹⁶ Analogo scetticismo sulla tradizione anche in H.M. TEEPLE, *The Oral Tradition that never existed*, JBL 89 (1970) 56-68.

esisteva da una parte una tradizione, come quella attestata da Paolo, incentrata solo sulla morte e risurrezione; dall'altra, come attestato da Q, quella del Gesù terreno visto solo come maestro e profeta; nessuna traccia invece di una tradizione *narrativa* e *kerygmatica* al tempo stesso: un materiale come quello dei miracoli di Marco non si può dimostrare che abbia mai avuto una preesistenza orale e un'utilizzazione ecclesiale: può essere spiegato soltanto (ritornando all'ipotesi di Gustav Volkmar, un esponente della scuola di Tubinga) come *creazione di un unico autore individuale*, di capacità teologico-letterarie non inferiori a Giovanni, il quale, partendo unicamente dalla fede nel Risorto, le avrebbe dato forma narrativa con una serie di episodi del Gesù terreno.

Autonomia degli scritti (Güttgemanns, Kelber)¹⁷

E. Güttgemanns, attraverso la rivista da lui fondata, *Linguistica biblica*, è tra i pionieri dell'applicazione degli studi linguistici e letterari moderni ai testi neotestamentari. Teologicamente si colloca sulla linea di Bultmann contro il ritorno al Gesù storico propugnato da Käsemann: in sostanza egli pratica sui testi quella operazione di demitizzazione e interpretazione esistenziale che Bultmann praticava sul kerygma e altri postbultmanniani sul «Gesù storico». Nel suo discorso, assai ricco e complesso, sembra potersi cogliere un certo sviluppo.

Inizialmente, in nome del principio che il testo è una totalità, qualcosa di più della somma dei singoli elementi, ha criticato *Formgeschichte*, *Redaktionsgeschichte* e Nuova ricerca del Gesù storico per la loro pretesa di andare al di là dei testi risalendo fino alle tradizioni o agli avvenimenti. In questo modo però sembra forzare il principio suddetto, rispetto a come viene correntemente inteso negli studi letterari, trasformando la priorità della sincronia in esclusione della diacronia, quasi fossero incompatibili.

Ha fatto leva anche sul fatto che *narrazione*, *narratività* non è sinonimo di storia; c'è tutta una ricchezza di significati che il narrare stesso può dischiudere, a prescindere da qualsiasi corrispondenza con una realtà extra-narrativa (in tal senso in un articolo, provocatoriamente, metteva a confronto la trama dei Vangeli con quella del *Flauto magico*). Ma a questo modo di vedere — che si ritrova anche in certe forme di «teologia narrativa» — si deve obiettare che esistono anche narrazioni che intendono rinviare ad avvenimenti; è normale, anzi, supporre questo rinvio, tant'è vero che è l'assenza di esso, il carattere fittizio del racconto, che deve essere segnalato dal testo stesso.¹⁸

¹⁷ Posizione analoga in VORSTER (cf anche gli altri suoi studi citati al c. III).

¹⁸ Cf R. SCHOLES - R. KELLOGG, *La natura della narrativa*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 85s (orig. inglese 1966); H. WEINRICH, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, Il Mulino, Bologna 1978, pp. 118-123 (orig. tedesco 1971). Per la problematica del rapporto narrazione/storia, cf P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, 3 voll., Jaca Book, Milano 1986-1988 (orig. francese 1983-1985). Troppo indifferenziata l'affermazione di C. MOLARI, *Tranelli del linguaggio*, *RasT* 28 (1987) 105-117, a p. 116: «... la verità dell'evento è il contenuto di rivelazione che trasmette, è il complesso dei valori che lascia trasparire, è la dimensione di esistenza che consente di vivere...».

Giustamente perciò in alcuni interventi più recenti Güttgemanns passa a un discorso più concreto di confronto coi modelli letterari. Propone infatti un accostamento dei Vangeli a quel tipo di narrativa ebraica (*mašal, midraš*, racconti chassidici...) che è del tutto libera dalla preoccupazione della storicità, e di Luca-Atti a un tipo di retorica ellenistica che mirerebbe non tanto a ricostruire degli eventi quanto a muovere gli animi, trasmettere certi atteggiamenti. Accostamenti sulla cui validità o meno dovremo ritornare quando studieremo il genere letterario dei Vangeli (c. III).

Parzialmente analoga è la posizione di Werner Kelber, che si appella ai molti elementi di discontinuità fra oralità e scrittura sottolineati dagli studi moderni, tra cui quelli assai validi di W.J. Ong,¹⁹ che mettono in luce la profonda incidenza che le diverse tecnologie utilizzate (parola orale, scrittura, stampa, immagine...) vengono ad avere anche sui contenuti trasmessi. Questi studi però, a parte l'osservazione che essi riguardano principalmente le culture a oralità «primaria», quelle cioè ancora prive della scrittura, non pongono tra questa e la oralità, in linea generale, una conflittualità così radicale come quella che Kelber pone tra Marco e la tradizione premarciana, fondandosi in ultima analisi sulla ipotesi esegetica di Kelber stesso e di altri, di una polemica di Marco contro i discepoli.

Tradizione «a sé stante» (Riesenfeld, Gerhardsson, Riesner)

Al polo opposto si collocano quegli studiosi che da Gesù ai testi vedono una ininterrotta continuità, assicurata proprio dalla tradizione orale, concepita però in maniera molto diversa da come la concepiva la *Formgeschichte*: una tradizione «a sé stante», inalterata, trasmessa unicamente come insegnamento ricevuto da Gesù, non per i bisogni della comunità. Si fa leva sulle analogie con la tradizione rabbinica: se già questa possedeva così bene l'arte di trasmettere accuratamente le tradizioni sull'interpretazione della Legge, sfruttando anche apposite tecniche mnemoniche ben collaudate, a maggior ragione i cristiani, che avevano riconosciuto in Gesù la rivelazione definitiva. E in effetti il materiale evangelico rivela chiare tracce di tecniche di questo tipo: parallelismo, strofe con un loro ritmo o addirittura con la rima, e via dicendo.

A questa impostazione vengono fatte essenzialmente due obiezioni. Per quanto riguarda la tradizione cristiana, non aver tenuto abbastanza conto del ruolo decisivo che assume in essa la svolta segnata dalla risurrezione e dal dono dello Spirito. Per quanto riguarda la tradizione ebraica, averne tracciato un quadro troppo uniforme, retrodatando all'epoca apostolica metodi rabbinici posteriori. È interessante notare che Jacob Neusner fa l'operazione inversa applicando la *Formgeschichte* al materiale rabbinico e riducendone notevolmente la presunta assoluta fissità.²⁰ Di queste critiche hanno tenuto conto sia gli interventi più recenti

¹⁹ Cf W.J. ONG, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986 (orig. inglese 1982).

²⁰ Per un bilancio della discussione cf P.H. DAVIDS, *The Gospels and Jewish Traditions: Twenty Years after Gerhardsson*, in R.T. FRANCE - D. WENHAM (ed.), *Gospel Perspectives*, I, Academic Press, Sheffield 1980, pp. 75-99; A.F. ZIMMERMANN, *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der*

di B. Gerhardsson, sia il grosso studio di R. Riesner. A nostro avviso tuttavia restano ancora legati a un modello piuttosto rigido di tradizione concepita essenzialmente come trasmissione «verbale»; aiutano a capire l'inizio della tradizione, messa in moto dall'insegnamento affidato ai discepoli da Gesù; non altrettanto però tutto il suo cammino successivo; non riescono a estendere il discorso a tutto il materiale, in particolare poi a quello narrativo e a tutta la tradizione giovannea.

Seppure con esiti radicalmente contrapposti, la difficoltà di fondo è sempre quella di tenere insieme le due dimensioni: il passato e il presente, la storia e il messaggio, Gesù e la comunità. Si tratta dunque di due dimensioni conflittuali, o non piuttosto di due dimensioni che coesistono? E in che modo? In che cosa va corretta la *Formgeschichte*? Cosa sono, dunque, i Vangeli?

διδάσκαλοι im frühen Urchristentum (WUNT II/12), Mohr, Tübingen 1984, pp. 12-27. Su J. Neusner cf. M. PESCE, *Jacob Neusner: l'occhio critico su Mishnah e Talmud*, Il Regno-attualità 33 (1988) 114-116; ID., *Jacob Neusner e l'ebraismo: tradizione, religione, modernità*, Il Mulino 37 (1988) 157-170; v. anche A.J. SALDARINI, «Form Criticism» of Rabbinic Literature, JBL 96 (1977) 257-274.

CAM
châtel 19
sches Pro
cato in I
JACQUIER
1911.191
(WUNT
thieu sur
F. NEIRY
versity P
Ihre pole
I), Mohr
MICHEL C
the Gosp
ted the In
Hope, TH
and Life
Erfahrung

Pur
su quell
più esse
non add
particol
questi s
mento d
pretazio
delle «r
do più

1 Cf
réception
ges pour