

aumento in ogni parte del mondo (43), mentre ultimamente tale aumento si è allentato nei Paesi dove prima cresceva di più. E se accanto a motivi genetici vi sono quelli ambientali, ecco che le «capacità moderne di generalizzare, astrarre, immaginare situazioni ipotetiche» sono fattori positivi per tale effetto (45). Infine, l'aumento del QI e del PIL sono strettamente legati (47): e siccome non possiamo e forse non potremo mai sapere tutto dell'intelligenza, è sbagliato affermare di non sapere che cosa sia, specialmente per quanto riguarda la varietà della sua realizzazione non limitata a quella strettamente umana (56). Occorre, dunque, superare la «fallacia antropocentrica» – di cui spesso non ci accorgiamo finendo come «antropologi della domenica» (57) – che viene attribuita al nostro «narcisismo umano troppo umano» (61), e che dunque costituisce uno degli elementi della nostra stupidità. Se la stupidità allora non consiste nell'assenza dell'intelligenza, ma nelle sue scorciatoie *contra rationem*, ciò caratterizza la nostra cultura anche nell'utilizzo delle nuove tecnologie – l'A. è infatti preoccupato dalla crescente polarizzazione del dibattito tecnologicamente mediato che porta all'accentuazione della «natura tribale umana» (88). E mentre la tesi della *filter bubble* è difficilmente dimostrabile, essa riguarda solo la polarizzazione *intragruppo* e non quella *intergruppo*, che invece, sempre secondo Zafrilla, è indubitabile (89). Inoltre, la *cancel culture* si contraddistingue per l'utilizzo massiccio delle «bugie blu» che, pur essendo evidentemente assurde, servono a rinsaldare l'identità e l'appartenenza all'interno di un gruppo (98), contribuendo all'accennato nuovo «tribalismo» (125). Una politica che, adoperando tale meccanismo rende tutti i problemi emergenziali, contribuisce, allo stesso modo dei media che preferiscono le notizie cattive a quelle buone, alle «*défaillances*» della ragione pubblica (104). Assecondando la tendenza di credere che tutto vada verso il tramonto, essi propagano una

«concezione iperdrammatica del mondo» (111). Ecco perché la correzione delle *fake news* non è mai così potente come esse stesse (106).

Esistono ancora, così il lettore ormai preoccupato potrebbe chiedersi dopo una quantità illuminante di analisi e approfondimenti, delle piste per far valere culturalmente l'intelligenza? Cercando qualche risposta, la quarta parte (141-192) sviluppa, a partire dal metodo di Galileo Galilei, la prospettiva che quello che sa è molto lento a pronunciare una propria opinione, mentre i giudizi veloci appartengono agli ignoranti illusi di sapere (146). Il problema, dunque, è la «precipitazione del giudizio», avvertita già da Cartesio (153) che non a caso ha introdotto quel metodo moderno del dubbio scettico che – anche a differenza della scempi greca – ha reso possibile la scienza moderna (38, 148). Si potrebbe anche chiamarli, in sinergia con Kahneman, «pensieri lenti» (154).

La stupidità, quindi, consiste perlopiù nella superficialità (155). Ciò che serve è la «capacità di liberarci dei nostri più radicati pregiudizi, dalla pigrizia e dalla tendenza ad autoingannarci» (172). Pertanto, non c'è alternativa a tornare a trasmettere alla prossima generazione educazione e «saperi critici» (114). E la cultura filosofico-teologica è chiamata, in tale contesto, a svolgere un ruolo epocale e a preparare le nuove generazioni ad affrontare tale sfida: un vero e proprio compito di rivedere i programmi accademici in questa direzione.

Markus KRIENKE

M. MUNARI, *La questione sinottica non è un problema* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 96), Terra Santa, Milano 2024, pp. 200, € 28,50.

La provocazione di un simile titolo è evidente e pure ardita. Infatti da almeno due secoli i neotestamentaristi discutono la «questione sinottica», ovverosia la genesi dei tre racconti canonici di Matteo, Marco e Luca.

Considerate le loro somiglianze e le loro differenze si può formulare un'ipotesi della loro formazione? Matteo Munari, frate minore e docente di esegesi del Nuovo Testamento presso lo *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme, prende il toro per le corna e sostiene una tesi che ribalta una lunga tradizione critica. Punto di partenza del saggio è la cosiddetta "teoria delle due fonti": Matteo e Luca, componendo i loro Vangeli, oltre al materiale proprio, hanno utilizzato il racconto di Marco e una raccolta di detti del Signore, detta Q (dal tedesco *Quelle*, "fonte"). Ricorda, non senza ironia, Munari: «In genere si ammette che tale teoria presenta alcuni punti deboli ma, fatta questa premessa, l'insegnante pronuncia l'antica antifona che viene ripetuta di generazione in generazione: "nonostante i problemi che restano tuttora irrisolti, la teoria delle due fonti è quella che meglio spiega la relazione tra i vangeli sinottici"» (7). Insomma, un'ipotesi a proposito della formazione dei Sinottici è diventata una tesi che si perpetua e si insegna, senza discuterla. A parere dell'esegeta gerosolimitano il mantenimento della teoria delle due fonti «è funzionale al raggiungimento di diversi obiettivi. Il primo potrebbe essere alimentato dal desiderio di difendere la storicità dei vangeli, almeno nelle sue fonti. Di fronte a chi nega qualsiasi tipo di attendibilità storica dei vangeli canonici, la fonte Q potrebbe rappresentare l'ultimo baluardo nel quale trovare qualche dato "storico" su Gesù di Nazaret» (8). L'affermazione, francamente, sorprende un po' in quanto i criteri per stabilire la storicità (molteplice attestazione, imbarazzo, etc.) si applicano ai Vangeli, come pure a Q (lo abbiamo dimostrato nello studio *Il documento Q e il Gesù storico*, in C. BAZZI – G. BIGUZZI [a cura di], *Cantiere aperto sul Gesù storico* [Percorsi culturali n.s. 22], Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2012, 177-201), né si può ignorare che l'ipotetica ricostruzione di Q mostri almeno tre strati redazionali e sia un testo retori-

camente elaborato. Il secondo obiettivo – afferma Munari – è «ricostruire un Gesù storico adatto ai propri assunti confessionali» (8). Anche a questo proposito il dubbio è lecito, in quanto lo storico procede applicando più o meno coerentemente una metodologia, senza essere il paladino di un gruppo. Che la ricerca conosca episodi di partigianeria è sicuro, ma ciò non inficia il principio che lo storico non debba difendere posizioni previe.

L'esegeta francescano muove una critica ferrata alla teoria delle due fonti e anticipa la sua ipotesi: «La metodologia impiegata dagli avvocati di Q è spesso rigorosa e apparentemente coerente ma il problema di fondo è che il ragionamento, il più delle volte, è fondato su premesse mai dimostrate e tra queste la principale è che Lc non abbia mai avuto a sua disposizione il vangelo di Mt. Si tratta di una precomprensione spesso utilizzata anche come conclusione del ragionamento e da qui emerge il pericolo di un pensiero circolare. Di fatto, una lettura attenta dei testi mostra segni piuttosto chiari della conoscenza di Mt da parte del terzo evangelista» (12). Aggiunge poi un'osservazione a proposito di quella che definisce una "spina nel fianco" della teoria: «Tale spina è costituita dall'insieme dei numerosi "accordi (o concordanze) minori" (*minor agreements*) tra Mt e Lc contro Mc» (12). E aggiunge: «Secondo la teoria delle due fonti infatti Mt e Lc, nel comporre i loro vangeli, utilizzarono Mc, la fonte dei detti del Signore (Q) e aggiunsero infine materiale proprio (M e L). Lc quindi non ebbe la possibilità di leggere il vangelo di Mt e Mt non lesse quello di Lc. In altre parole, uno dei noti pilastri della teoria delle due fonti è l'indipendenza tra primo e terzo vangelo, sia in una direzione che nell'altra. Se questo pilastro crollasse, l'intero edificio rischierebbe di crollare» (12-13). Munari stigmatizza pure la posizione di coloro secondo cui «Lc conserverebbe (a loro giudizio) una versione più antica rispetto a quella di Mt» (15). In realtà si assiste ad un'al-

tenanza: in alcuni casi Matteo conserverebbe una formulazione più antica, mentre in altri sarebbe Luca maggiormente vicino all'originale. Ma, dichiara lo studioso, «[s]e Lc dipendesse da Mt invece, la forma dei detti nel primo vangelo dovrebbe costantemente apparire più antica» (15).

Capitale nell'argomentazione è l'analisi del proemio lucano (cfr. *Lc* 1,1-4). Tre sono i rilievi fondamentali: la congiunzione iniziale *epeidéper* può avere non solo valore causale, ma pure temporale; anzi, «probabilmente l'aspetto causale e quello temporale sono combinati» (25). Per capire i «molti» (*polloi*) occorre ipotizzare l'esistenza di un altro testo narrativo accanto a Marco: «Oltre a Mc, almeno un altro vangelo (Mt?) con una vera e propria narrativa doveva esistere, altrimenti il prologo di Lc non avrebbe alcun senso» (26). Infine, quanto al verbo *epecheíresan*, esso esprimerebbe un «giudizio implicito sugli altri vangeli[; ...] questi non erano adatti in tutto o in parte a consolidare la fede di Teofilo, forse perché incompleti o culturalmente troppo distanti dal mondo del destinatario reale o ideale dello scritto» (28). Insomma, la ricerca è in sintonia con l'ipotesi comunemente chiamata «di Farrer» (e revisori). L'obiettivo della trattazione è mostrare la plausibilità della conoscenza di Matteo da parte di Luca.

Due sono i grandi capitoli analitici. Il primo prende in esame gli «accordi minori» fra Matteo e Luca nella tripla tradizione. Di fatto Munari ha scelto di condurre un'analisi sistematica degli accordi nei passi paralleli a *Mc* 1, per continuare poi con alcuni sondaggi. Dei vari passi (per esempio *Mc* 1,2-6 e *Mt* 3,1-6 e *Lc* 3,1-6; *Mc* 1,7-8 e *Mt* 3,7-12 e *Lc* 3,7-17; etc.) Munari mette in luce gli accordi minori, seguendo molto attentamente l'ottimo strumento di F. Neirynck (*The Minor Agreements in a Horizontal-Line Synopsis* [Studiorum Novi Testamenti Auxilia 15], Leuven University Press – Peeters, Leuven 1991), poi propone un commento per mostrare somi-

glianze e differenze, infine conclude valorizzando la sua ipotesi: Luca conosce Matteo ed è inutile ipotizzare Q. A proposito del Battesimo scrive: «Ciò che appare come un'esperienza personale di Gesù (Mc), si trasforma gradualmente in una testimonianza rivolta a tutti. In Mc Gesù vede i cieli squarciati, lo Spirito scendere come una colomba e ode la voce dal cielo rivolta a lui. In Mt si aprono i cieli (tutti vedono?), Gesù vede lo Spirito scendere come una colomba ma la voce non sembra essere per lui dal momento che parla del Figlio in terza persona. In Lc, mentre Gesù prega, si aprono i cieli (tutti vedono?), lo Spirito Santo scende in forma corporale di colomba (quindi tutti lo vedono), la voce è in seconda persona ma i cambiamenti precedenti hanno già indicato che non si tratta di una esperienza personale di Gesù» (52). Non si capisce perché una formula identificativa («Tu sei...») sia da intendere come una formula di identificazione («Questi è...»), cioè pubblica e non personale. Poi l'esegeta aggiunge: «Se Lc ha avuto sotto gli occhi Mt, egli ha probabilmente considerato il dialogo tra Gesù e Giovanni (Mt 3,14-15) di difficile comprensione per il suo lettore, ideale o reale che sia. Questo non sarebbe l'unico caso nel quale l'evangelista cercato di eliminare ciò che poteva essere un ostacolo nella comprensione del suo lettore» (53). Francamente ci pare troppo sbrigativo liquidare la soppressione del dialogo fra Giovanni e Gesù, affermando unicamente che «poteva essere un ostacolo al suo lettore». A proposito dell'episodio delle tentazioni (*Mc* 1,12-13; *Mt* 4,1-11; *Lc* 4,1-13) l'esegeta fa notare i mutamenti introdotti da Luca rispetto alla scarna narrazione di Marco e a quella più ampia di Matteo: «La libertà con cui il terzo evangelista modifica l'ordine delle tentazioni è la stessa che egli usa nell'eliminare ogni riferimento alle apparizioni del risorto in Galilea al fine di concentrare gli eventi post-pasquali in Gerusalemme. Il guadagno di tipo narrativo apportato da Lc nel racconto delle tentazioni

ha avuto tuttavia un prezzo. Diversi legami intratestuali tra il racconto del battesimo e quello delle tentazioni sono andati perduti, così come la logica della narrazione ha in un certo senso perso parte della sua forza. È strano infatti che, dopo la richiesta di prostrazione rivolta al figlio di Dio dal diavolo, possa continuare una sorta di dialogo tra i due; sarebbe più logico che quest'ultimo scoprisse le sue carte mostrando le proprie intenzioni soltanto alla fine del gioco. Queste considerazioni depongono a favore della priorità della versione matteana delle tre tentazioni e alla dipendenza di Lc da quest'ultima» (62-63). Anche a questo proposito: indubbiamente Luca è intervenuto con una sua precisa redazione, coerente con la sua teologia; ciò basta per dire che abbia conosciuto Matteo? Il dubbio è lecito.

Nel secondo capitolo sotto la lente del riflettore sono i detti di Gesù nella duplice tradizione. Anche a proposito dei detti Munari ribadisce la sua ipotesi: «[S]e Mt è stato la fonte di Lc per la duplice tradizione, la versione matteana di ognuno dei detti deve sempre avere la forma più antica rispetto a quella di Lc» (99). Poi, molto opportunamente aggiunge: «Detto questo, è necessario ammettere che il confronto della duplice tradizione è molto più complesso e meno probatorio rispetto a quello della triplice tradizione. Ogni ragionamento può essere facilmente rovesciato a seconda del presupposto dal quale si parte» (100).

Insomma, bisogna dare atto a Matteo Munari di aver osato e molto con questo saggio esemplare. Eliminare Q, una pura ipotesi di studio, è davvero affascinante. Tuttavia i casi che con molta acribia ha studiato non convincono fino in fondo. Soprattutto resta interamente inesa una domanda: se Luca avesse conosciuto Matteo, perché ha inteso impostare un racconto così differente? I tre criteri individuati (universalismo, semplificazione intesa come rimozione degli ostacoli comunicativi e centralità di Gerusalemme) sono del tutto condivisibili, ma non

riescono a dare ragione della differenza fra l'intero terzo e l'intero primo Vangelo. Invece danno perfettamente ragione della differenza del materiale condiviso con Matteo, cioè Q. Siamo grati a Munari per questo percorso che obbliga a considerare i testi molto attentamente, senza dare nulla per scontato; come pure gli riconosciamo notevole coraggio a pubblicare un testo *extra chorum*. Come ricorda icasticamente Meier nel secondo volume del suo *Un ebreo marginale*: «Contrariamente a numerosi autori che parlano oggi del documento Q, mi sento obbligato a cominciare il mio studio sottolineando che l'esistenza di questo documento nel corso delle prime due generazioni cristiane è un'ipotesi e solo un'ipotesi» (J.P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume Two: Mentor, Message, and Miracles* [ABRL], Doubleday, New York 1994, 177).

Matteo CRIMELLA

M. VALENZISI, *Matrimonio e celibato. Per una teologia nuziale del cristiano* (Balthasariana 9), Cantagalli – Eupress FTL, Siena – Lugano 2024, pp. 349, € 23.

Il volume *Matrimonio e celibato. Per una teologia nuziale del cristiano*, frutto del lavoro di dottorato condotto da Manuel Valenzisi, esplora gli *stati di vita* nella Chiesa. Lo studio apporta due principali contributi, che ci apprestiamo a enunciare e illustrare.

Il primo guadagno dell'indagine istruita da Valenzisi riguarda l'*articolazione* tra *stato* e *forme* di vita. Lo studio si apre con la disamina storica del concetto di stato di vita, che l'A. propone di rivisitare nella prospettiva battesimale, invitando a riconoscere «un solo e unico *status*, quello del battezzato, fondamento di ogni forma di vita cristiana» (139). Come insegna la teologia cristocentrica elaborata da Giacomo Biffi, a cui Valenzisi ha dedicato la tesi di licenza (*Lo straordinario disegno di Dio. La teologia inattu-*