

a.a. 2005-2006

Letteratura cristiana antica A

Modulo 1

Introduzione al Nuovo Testamento e allo studio dei Vangeli*

docente: Clementina Mazzucco

Presentazione

Incominciamo con alcune considerazioni sulla presenza della Bibbia nella scuola e nella cultura contemporanee e sui metodi che caratterizzano uno studio scientifico di essa.

1. La Bibbia nella scuola e nella cultura

1.1. La presenza della Bibbia nell'Università italiana

Nell'Università italiana in generale non è molto lo spazio che viene attribuito allo studio della Bibbia, che non ha per lo più autonomia, ma, per quanto riguarda l'Antico Testamento (= AT), è compreso nel settore di Ebraica; per quanto riguarda il Nuovo Testamento (= NT), nel settore di Letteratura cristiana antica, che riguarda anche, e soprattutto, la produzione patristica, l'agiografia, ecc.

Del resto l'introduzione della Letteratura cristiana antica (intesa come letteratura patristica) nell'Università italiana, come cattedra ufficiale, è relativamente recente: risale a una cinquantina di anni fa, nel 1948, e si è verificata proprio a Torino, ad opera di Michele Pellegrino. E' significativo che Pellegrino fosse un sacerdote (diventerà negli anni '60 vescovo di Torino) e sacerdoti fossero prima di lui i pionieri di questo insegnamento, Paolo Ubaldi e Sisto Colombo, che incominciarono a tenere, sempre a Torino, corsi liberi di Letteratura cristiana all'interno degli insegnamenti di Letteratura greca e Letteratura latina, rispettivamente fin dal 1909 (Ubaldi) e dal 1925 (Colombo). Di fatto la prima cattedra di Letteratura cristiana antica in Italia fu istituita nell'Università cattolica di Milano, nel 1924, e fu Ubaldi il primo a ricoprirla. Una proposta, avanzata dal Consiglio della Facoltà di Lettere di Torino già nel 1913, di istituire una cattedra specifica di Letteratura greco-cristiana, fu bocciata senza giustificazioni dal Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione: i tempi non erano maturi perché in un'Università di Stato si insegnasse la letteratura cristiana.¹ In ogni caso, anche quando fu istituito ufficialmente l'insegnamento, gli stessi promotori, tra cui il famoso storico della letteratura latina, Augusto Rostagni, non erano affatto convinti che la letteratura cristiana potesse stare sullo stesso piano delle altre letterature e che i testi cristiani potessero essere studiati al di fuori dell'ottica storica e teologica...

* Queste pagine sono scaricabili da internet tramite il sito web **Christianismus** – Studi sul cristianesimo (<http://www.christianismus.it>) nella sezione “Download – Dispense universitarie”.

¹ Sulla situazione attuale degli insegnamenti universitari di letteratura cristiana antica, e di Filologia ed esegesi neotestamentaria, in Italia, c'è un volume: *La letteratura cristiana antica nell'Università italiana. Il dibattito e l'insegnamento*, a cura di M.P. Ciccarese, Firenze, Nardini, 1998.

In Italia ha pesato, e non si può dire del tutto superata, l'antica frattura tra il mondo dell'Università di Stato e le discipline di carattere religioso, che si è prodotta nel 1873, quando nelle Università di Stato fu abolito l'insegnamento della teologia, che da quel momento divenne appannaggio esclusivo dei Seminari e delle Scuole teologiche. Di fatto oggi è particolarmente nei Seminari, nelle Facoltà di Teologia, nelle Università Pontificie, in primo luogo nel Pontificio Istituto Biblico, negli Atenei Salesiani, negli Istituti Superiori di Scienze Religiose, e così via, che si trovano insegnamenti specifici sulla Bibbia.

Attualmente all'Università di Torino è possibile accostarsi alla Bibbia attraverso moduli dei settori di Ebraico, Letteratura cristiana antica, Storia del cristianesimo.

1.2. *La presenza della Bibbia nella scuola*

Forse più che di "presenza" si dovrebbe parlare di "assenza". Non sembra che la Bibbia abbia occupato finora molto spazio nella cosiddetta "ora di religione", di competenza della Confessione cattolica e gestita dalle Curie, e non si è riusciti ad organizzare un insegnamento laico e scientifico, simile a quello delle altre materie. Neppure nelle altre materie viene in genere dedicata attenzione ai temi religiosi, se non per certi aspetti particolari (ad esempio, nell'ambito della storia, per la Riforma protestante); sarebbe interessante farne la verifica sui manuali in uso nelle scuole. Comunque tale carenza della Scuola secondaria risale a molto tempo addietro e si ripetono nel corso del tempo le deprecazioni anche da parte di rappresentanti del pensiero laico.

Più di un secolo fa era lo storico della letteratura Francesco De Sanctis ad affermare: "Mi meraviglio come nelle nostre scuole, dove si fanno leggere tante cose frivole, non sia penetrata un'antologia biblica, attissima a tener vivo il sentimento religioso, ch'è lo stesso sentimento morale nel suo senso più elevato".² E per parte sua spiegava il grande effetto che provò lui e provarono i suoi allievi quando, volendo trattare della lirica, affrontò da profano ("Non avevo mai letto la Bibbia, e i giovani neppure") anche la lirica ebraica (il libro di Giobbe, il cantico di Mosè, i salmi, i profeti): "Rimasi atterrito. Non trovavo nella mia erudizione classica niente di comparabile a quella grandezza". Più recentemente (1989) il semiologo Umberto Eco si è domandato sulle pagine di un periodico popolare: "Perché i ragazzi debbono sapere tutto degli dei di Omero e pochissimo di Mosè? Perché debbono conoscere la Divina Commedia e non il Cantico dei Cantici (anche perché senza Salomone non si capisce Dante)?"³ Qualche anno fa (1993) è stato pubblicato un libro, risultato di un convegno precedente, a cura del Comitato Bibbia Cultura Scuola, dal titolo emblematico: *Bibbia: il libro assente* (ed. Marietti). Recentemente Brunetto Salvarani ha scritto, richiamandosi a quel volume, *A scuola con la Bibbia. Dal libro assente al libro ritrovato* (Bologna, EMI, 2001), in cui, nonostante il nuovo titolo, si sostiene che la Bibbia è ancora troppo assente nella cultura italiana, specialmente scolastica, e si

² F. De Sanctis, *La giovinezza*, Milano, Garzanti, 1981, p. 193. Il testo fu pubblicato postumo e De Sanctis morì nel 1883.

³ Su "L'Espresso" del 10 settembre 1989. Gli fa eco R. Uglione, in *L'insegnamento della Letteratura cristiana antica nella Scuola media superiore*, in AA.VV., *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi. Atti dei Colloqui di Torino e Roma, 30-31 ottobre 1991*, Torino, Sei, 1992, pp. 20-21: "E' mai ammissibile che ci siano docenti di latino e greco che sanno tutto sulla questione omerica e nulla sulla questione sinottica? Ben consci che i poemi omerici non sono dei poemi scritti a tavolino nell'VIII secolo a.C. da un poeta chiamato Omero, e nel contempo convinti, invece, che i Vangeli siano la vita di Gesù scritta a tavolino da quattro biografi di nome Marco, Matteo, Luca, Giovanni?".

suggeriscono idee per illustrare l'importanza della Bibbia in tanti ambiti culturali moderni.

Suscitò scalpore alcuni anni fa la dichiarazione dell'ex ministro dell'istruzione, Tullio De Mauro, fatta in un'intervista al periodico "Famiglia cristiana" e pubblicata il 10 settembre 2000. Egli manifestava il desiderio di imporre la Bibbia come libro di testo nelle scuole e, all'obiezione dell'intervistatore: "Ma come, lei, ministro 'comunista' ...", giustificò tale proposta dicendo: "Dal punto di vista didattico la Bibbia è una bomba conoscitiva. Non si capisce la nostra storia, né l'arte, senza Bibbia". Alla successiva domanda: "Dovrebbe essere il libro di testo dell'ora di religione?", rispose: "E perché no? L'ho detto anche al cardinale Ruini e ai suoi collaboratori esperti di problemi di scuola ... E il discorso è finito sull'insegnamento delle religioni". Osservò inoltre che in base a una verifica fatta dal ministero sull'ora di religione risultava che "quell'ora non è occupata al meglio".⁴

Commentando la battuta del ministro, una studiosa ebrea, esperta e divulgatrice di cultura ebraica, Elena Loewenthal (su "La Stampa" del 12 settembre 2000: copia dell'articolo è allegata tra i documenti) di nuovo rilevava la contraddizione insita nel fatto che "il corpus della letteratura biblica sta alla base della civiltà europea non meno della cultura classica. Eppure la Bibbia è il libro assente per eccellenza nei piani educativi nazionali". Giustamente poi ella notava che "il fatto che gli studenti liceali abbiano tanta - e benedetta - dimestichezza con la levità dei lirici e il carico esistenziale dei tragici greci, senza nulla sospettare del fatto che nella lingua di aoristi e spiriti molesti s'esprimono anche gli abissi apocalittici di Giovanni e il ritmo lento e primitivo dei Vangeli sinottici, ha profonde radici storiche e culturali". E richiamava il fatto che in Italia, a differenza dell'Inghilterra e della Germania, è mancata una traduzione in lingua corrente del testo sacro, al di fuori di quella di G. Diodati (1607), che era un calvinista proveniente da una famiglia italiana esule a Ginevra: per questi motivi la sua traduzione non ebbe vasta diffusione al di fuori dell'ambito protestante e non contribuì a diffondere la lettura della Bibbia nella popolazione. In Italia "nella formazione religiosa comune si è badato sempre più al dogma che alla conoscenza, alla catechesi piuttosto che al racconto e alla ricerca dentro il testo sacro". Solo le minoranze religiose, ebrei e protestanti, posseggono una certa familiarità con la Parola sacra.

1.3. *I cattolici e la Bibbia*

I cattolici, anche quelli praticanti (che sono poi una piccola minoranza della popolazione: 15 %?), non possono vantare conoscenze davvero soddisfacenti per quanto riguarda la Bibbia, sebbene siano stati fatti enormi progressi a partire dal Concilio Vaticano II (40 anni fa circa), in particolare dalla costituzione dogmatica *Dei verbum* (1965). La riforma liturgica, se non altro, ha introdotto letture bibliche durante la Messa che, seguendo cicli triennali, consentono di accostarsi a numerosi testi dell'AT e del NT. E tuttavia si tratta di letture frammentarie, non sempre seguite da un commento adeguato nelle omelie, e che perciò difficilmente vengono comprese e ricordate. Inoltre chiaramente il commento è di tipo pastorale ed edificante. Un accostamento diretto e più approfondito ai testi è affidato ad eventuali gruppi biblici, o ad ancora più eventuali letture personali, e in questo caso crea difficoltà la mancanza di strumenti critici e di metodo, e continua a prevalere l'attualizzazione ("ciò che il testo mi dice") rispetto all'analisi del significato che i testi originariamente potevano avere.

⁴ In questo anno 2005 *Biblia*, un'associazione laica di cultura biblica, ha promosso un'iniziativa per sollecitare le istituzioni, e in specie il Ministero della Pubblica Istruzione, affinché venga proposta una maggiore conoscenza della Bibbia nella scuola.

Tale situazione poco rosea è dovuta al fatto che la Chiesa cattolica non ha favorito, fino, appunto, a tempi molto recenti, la conoscenza della Bibbia nei fedeli. Oggi è in corso un deciso cambiamento di rotta, come segnalano le numerose iniziative degli organi ufficiali della Chiesa: l'istituzione, a partire dal 1988, di un settore di "Apostolato biblico" a livello nazionale; la promozione, a partire, dal 1993, di una collana apposita, "Bibbia. Proposte Metodi", presso la LDC, Leumann, Torino, destinata ad accogliere studi pertinenti; un documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993 su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*; la Nota pastorale della Commissione episcopale per la dottrina della fede e la catechesi su *La Bibbia nella vita della Chiesa*, nel 1995 (in occasione del trentennale della costituzione conciliare *Dei verbum* dedicata appunto alla Bibbia); il Sinodo dei vescovi italiani sulla Bibbia, tenuto nel 1997, dichiarato dal Giovanni Paolo II "anno della Bibbia" (di questo sinodo sono usciti nel 1998, nella collana sopra menzionata, gli Atti: *La Bibbia nel Magistero dei Vescovi italiani*). In tutti questi documenti e iniziative è ben viva la consapevolezza del ritardo da recuperare in vista della diffusione della conoscenza della Bibbia.

La radice storica risale alla questione della Riforma protestante e della polemica tra cattolici e protestanti. I protestanti ponevano la Bibbia al centro della loro fede in modo esclusivo ("Sola Scriptura" era il loro slogan), a scapito anche della tradizione, e incoraggiavano l'accostamento diretto al testo con traduzioni. Il timore che letture bibliche a ruota libera facessero incorrere i fedeli in fraintendimenti ed errori dogmatici è prevalso a lungo nella chiesa cattolica: ancora nel '700 si ribadivano i divieti di leggere individualmente la Bibbia e di tradurla in lingua moderna. Ma anche la ricerca scientifica sui testi biblici fu vista per molti secoli con diffidenza: solo con l'enciclica *Divino afflante Spiritu* del 1943 fu ufficialmente approvata l'applicazione del metodo storico-critico alla Bibbia. E non si può dire che tale diffidenza sia del tutto superata oggi.

Il senso di tante cautele si può capire: la Bibbia è un testo sacro, è il testo fondante della religione cristiana (l'AT lo è anche, e ancor prima, per la religione ebraica), è considerata "parola di Dio", ispirata da Dio. In una prospettiva religiosa, che le è propria, non si può abbandonarla all'arbitrio di ciascuno. Si può notare che già all'interno dei libri biblici è presente la preoccupazione di salvaguardare l'integralità del testo da possibili manipolazioni: da un capo all'altro della Bibbia risuonano minacce in questo senso: cfr. Dt 4,2: "Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla"; Ap 22,18-19: "Dichiaro a chiunque ascolta le parole profetiche di questo libro: a chi vi aggiungerà qualcosa, Dio gli farà cadere addosso i flagelli descritti in questo libro; e chi toglierà qualche parola di questo libro profetico, Dio lo priverà dell'albero della vita e della città santa, descritti in questo libro". E, per quanto riguarda le traduzioni, già la traduzione latina di Gerolamo, quella che divenne la versione ufficiale della Chiesa, la Vulgata, suscitò agli inizi perplessità e critiche da parte di Agostino (possediamo un interessante carteggio tra i due a questo proposito), il quale temeva che le variazioni apportate alla forma del testo, che era divenuta familiare ai fedeli attraverso le versioni latine correnti, potesse provocare in loro sconcerto e confusione.

E oggi rimane aperta la discussione sulla possibilità di una lettura davvero laica e aconfessionale della Bibbia. C'è chi afferma che la Bibbia stessa esige una lettura in chiave di fede, e ne deduce che perciò debba essere esclusa una lettura diversa; c'è chi invece ritiene - e noi siamo tra questi - che possa essere studiata come qualsiasi altro libro, tenuto conto che è, sì, parola di Dio, ma espressa attraverso le parole di uomini, con un linguaggio e secondo schemi culturali propri del suo tempo. La risposta di fede è un'esigenza degli autori biblici, è un effetto possibile della lettura, che però va condotta in prima istanza secondo metodi critici, per penetrare a fondo nel messaggio

del testo. Altrimenti il rischio - oggi presente in molti gruppi e sette - è quello di una lettura "fondamentalista", ossia strettamente letterale, che è il peggiore di tutti, anche in un'ottica di fede, come denuncia il recente documento della Pontificia Commissione Biblica dedicato a *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Città del Vaticano 1993, pp. 62-65).

1.4. *La Bibbia nella cultura contemporanea*

Allargando ulteriormente lo sguardo, potremmo rilevare che la divaricazione e la separazione tra cultura religiosa e cultura laica si verificano anche nei campi dell'editoria (una stampa cattolica distinta), delle librerie, ecc. Si direbbe che la religione sia concepita come una faccenda per "addetti ai lavori", per una élite di appassionati e che la Bibbia e i testi della tradizione cristiana siano cose "da preti" e basta.

La conseguenza è che nella cultura comune contemporanea, a tutti i livelli, l'aspetto religioso risulta alquanto marginale, ed è venuta meno la conoscenza dei fondamenti della religione cristiana, e in specie della Bibbia, che precedentemente era invece patrimonio comune e alimento di tutta la produzione culturale, dalle arti figurative (pittura, miniatura, scultura, ecc.),⁵ alla letteratura, al teatro, alla musica, ma anche alla filosofia, al diritto, ecc.⁶ C'è chi fa notare che ignorare la Bibbia significa non rendersi conto dell'enorme debito che tutto il pensiero del nostro mondo occidentale ha verso di essa; per citare solo alcuni aspetti: la centralità della storia, l'idea di progresso, la secolarizzazione, il pluralismo culturale, che ci appaiono caratteristici della modernità, hanno radici nella Bibbia e nel cristianesimo, e non nel mondo classico. Il saggio famoso di un critico nordamericano, Northrop Frye, intitolato *Il grande codice* (tr.it., Torino, Einaudi, 1986) ha sottolineato come siano di derivazione biblica i modelli e gli archetipi del mondo di immagini, miti e metafore che è l'essenza della letteratura anglosassone (ma non solo di quella letteratura). Un interessante contributo di Fortunato Pasqualino, uscito nell'ottobre '98 sulla rivista "Studi cattolici", segnalava come nelle opere di Verga si registri "un numero di metafore e di modi di dire biblici maggiore" che in Manzoni.

Ignorare la Bibbia fa perdere perfino il senso di numerosi modi di dire che ne derivano, come, "essere il beniamino", "folgorato sulla via di Damasco", "vendersi per un piatto di lenticchie", "il vitello d'oro", "una babele", "sepolcri imbiancati", ecc. Certamente il linguaggio delle generazioni passate, soprattutto a livello popolare, ne era più fortemente impregnato di quanto non avvenga oggi, grazie alla mediazione della liturgia ecclesiale (che oggi è diventata evanescente rispetto all'influsso della televisione): di recente un bel saggio di G.L. Beccaria ne ha illustrato la ricchezza e la complessità.⁷ Eppure non c'è dubbio che tracce del patrimonio biblico sopravvivano

⁵ Sul Supplemento a "Il Sole 24 ore" di domenica 3.10.1999 veniva riportato il testo di una conferenza del critico d'arte Federico Zeri, in cui si raccontava il caso curioso di un quadro attribuito al Botticelli e intitolato *La derelitta*. Con fatica venne scoperto che si tratta in realtà di una figura maschile che appartiene alla storia di Ester e Assuero, narrata nel libro biblico di *Ester*. Solo la familiarità con la Bibbia permette di comprendere la stragrande maggioranza dei dipinti della nostra tradizione.

⁶ Per una panoramica sulla presenza della Bibbia nelle varie espressioni culturali del mondo contemporaneo, si veda *Le monde contemporain et la Bible*, a cura di C. Savart e J.-M. Aletti, nella collana "Bible de tous les temps" 8, Paris, Beauchesne, 1985, con saggi sull'arte, sulla musica, sul cinema. I curatori constatano una scarsa presenza della Bibbia, soprattutto nella cultura di massa e nelle conoscenze dell'uomo comune.

⁷ Cfr. G.L. Beccaria, *Sicut erat. Il latino di chi non lo sa: Bibbia e liturgia nell'italiano e nei dialetti*, Milano, Garzanti, 1999. Si veda anche l'articolo di Beccaria (*Aspetti la manna dal cielo...*) del 2002, allegato a queste dispense.

ancora nella comunicazione corrente, come indicano espressioni usuali nel linguaggio giornalistico (almeno dei giornalisti più acculturati) e perfino certi vezzi di politici, che cercano di nobilitarsi con reminiscenza bibliche. Anche qui, come già avveniva nei tempi passati, non di rado i riferimenti si intrecciano alle deformazioni. Parafrasando un detto famoso di Benedetto Croce ("non possiamo non dirci cristiani"), potremmo dire: "non possiamo non dirci eredi della Bibbia", ma siamo eredi che non conoscono, o conoscono poco, la loro eredità e, per il fatto di non conoscerla abbastanza, la stanno dilapidando.

Perso il contatto con le fonti autentiche, che cosa danno al pubblico comune oggi i mezzi di comunicazione di massa, quando capita che inseriscano nel loro tritacutto anche materiale biblico? Attraverso i film e gli sceneggiati televisivi, la cui fiamma non accenna ad esaurirsi (sono recenti i film su san Paolo, Maria Maddalena, Gesù),⁸ filtra un mondo biblico hollywoodiano e mistificante, in cui i personaggi della storia sacra (Abramo, Salomone, Davide, ecc.)⁹ sono raffigurati in modo non molto diverso dai vari Rambo, Indiana Jones, e così via, in un enorme *pastiche* che tutto appiattisce, fatto per solleticare curiosità superficiali e per soddisfare grossolanamente il gusto dell'avventuroso e del fantastico. Qualche anno fa la pubblicità ricorreva a episodi e frasi bibliche facendo di Dio e di Gesù dei *testimonial* commerciali: estrema e beffarda degenerazione di una familiarità perduta nella sua serietà.¹⁰ Adesso la moda porta in auge nella produzione libraria i romanzi del filone fanta-biblico, di cui l'insuperato campione è *Il codice da Vinci* di Dan Brown, *bestseller* del 2004 che continua a rimanere nei primi posti delle classifiche di vendita, nonostante i numerosi tentativi di smascherare le falsità di cui è intriso.

Qualche anno fa (settembre 2001) il quotidiano "La Stampa" dedicò notevole spazio ai manoscritti di Qumran, che furono scoperti in grotte vicino al Mar Morto, in Palestina, tra il 1946 e il 1947, e che, dopo essere stati pubblicati e tradotti (ma alcuni non sono ancora editi e divulgati), continuano a suscitare curiosità e interesse per i possibili rapporti della comunità, a cui tali manoscritti appartenevano, con la figura di Gesù e con le concezioni cristiane primitive. Il modo in cui l'argomento veniva trattato sulle pagine del giornale rivela una buona dose di approssimazione, la tendenza ad esagerare e il gusto del sensazionale (già nei titoli: "dai manoscritti di Qumran la vera voce di Gesù"; "Cadrà l'ultimo mistero sulla vita di Cristo", "I misteri di Gesù svelati nei Rotoli"). Di nuovo vediamo come la trattazione di temi attinenti alla Scrittura vengano trattati con la stessa impostazione con cui si presentano le notizie scandalistiche sui fatti del giorno, senza alcuna preoccupazione di correttezza e rigore documentario.

⁸ Si pensi in particolare al successo, nel 2004, del film *The Passion* di Mel Gibson, già regista di *Braveheart*.

⁹ Per una presentazione del ciclo di film televisivi sull'AT si veda E. Bernabei, *La Bibbia sul piccolo schermo*, in *Il cinema e la Bibbia*, a cura di Biblia, Brescia, Morcelliana, 2001, pp. 193-197.

¹⁰ E. Benedetto, in un articolo dal titolo *Dio? ora fa il testimonial*, su "La Stampa" del 19.10.1997, p. 22, che a sua volta commentava la pubblicazione di un volume di R. Walbaum e J. Cottin, *Dieu et la pub*, Cerf-Pbu, mostrava che gli episodi più citati nella pubblicità risultavano quelli della creazione dell'uomo, del Paradiso terrestre, del frutto proibito (la mela). Per quanto riguarda le frasi di Gesù, era celebre lo slogan "Chi mi ama mi segua" della Jesus jeans, ma interessante risultava anche il "Venite, tutto è pronto", che era l'invito del padrone di casa nella parabola del banchetto e divenne lo slogan delle Olimpiadi di Atlanta. Da citare la campagna "Beati i citroënisti", che sfruttava la formula delle Beatitudini evangeliche. Sull'argomento dell'attualità del linguaggio biblico-evangelico e sul rapporto tra spiritualità e mezzi di comunicazione di massa si svolse nel settembre 1998, a Roma, un convegno internazionale dal titolo "Dio è morto in televisione", con la partecipazione di esperti dei media, di cinema, di linguistica.

Si possono ancora segnalare due recenti collane di volumi, promosse dalle case editrici Einaudi e Mondadori (Oscar), dedicati a libri della Bibbia: i libri sono presentati in traduzione italiana, con introduzione e note integrative. Il tentativo è quello di offrire prospettive laiche e moderne, di presentare i libri della Bibbia come "romanzi". I volumetti di Einaudi si caratterizzano per il fatto che le introduzioni (piuttosto brevi) sono affidate a scrittori contemporanei italiani e stranieri, che portano le loro impressioni e le loro suggestioni.

2. Come leggere la Bibbia

2.1. Per uno studio scientifico della Bibbia: il metodo storico-critico

A livello scientifico, è oggi considerato fondamentale, o comunque importante, dagli studiosi, dagli esegeti e dai teologi, il metodo storico-critico. Questo metodo non è invece abbastanza conosciuto e praticato nelle letture correnti dei gruppi o dei singoli.

E' in realtà un complesso di metodi, che si sono costituiti gradualmente in tempi moderni, e oggi appaiono tra loro complementari e organici. Ma già ne esistevano i presupposti nel mondo antico.

Risponde all'esigenza di leggere la Bibbia in modo laico, razionale, scientifico, adottando i procedimenti che si applicano agli altri scritti antichi. Si contrappone alle letture fondamentalistiche o letterali e alle letture spiritualistiche e soggettive.

Il termine "critico" fa riferimento all'esigenza di leggerla senza dipendere da autorità precostituite, dalla tradizione e dalla consuetudine, ma cercando di verificare i dati con criteri oggettivi. Il termine "storico" fa riferimento all'esigenza di collocare l'opera, nel caso specifico i vari libri che costituiscono la Bibbia, nel loro tempo di composizione, di ricostruirne l'autore, la cultura, l'ambiente, il lavoro di composizione, le fonti, i modelli, gli obiettivi, i destinatari, per poter comprendere la formazione, le intenzioni e i significati originari dei testi.

Il metodo è debitore soprattutto nei confronti di alcune fasi culturali della nostra storia: dell'umanesimo, che è stato caratterizzato dalla riscoperta e dallo studio dei testi originali dell'antichità; della Riforma, che ha posto al centro la Scrittura cercando di trarre direttamente da essa il suo statuto (il metodo in effetti si è formato soprattutto ad opera di studiosi protestanti); dell'illuminismo, con la sue rivendicazioni di razionalità; del positivismo, per la sua esigenza di fondarsi su dati sperimentali e scientifici, ecc.

Ha incontrato difficoltà in ambienti di fede, soprattutto in ambito cattolico, perché appariva sconvolgere molte idee e letture assodate (ad es., attribuzioni tradizionali di paternità di libri), essere in contrasto con una certa idea di ispirazione, di profezia, intaccare il valore dei miracoli, la credenza nella verginità perpetua di Maria, ecc. Ma nel corso del '900 una serie di documenti del magistero ha favorito l'accettazione del metodo: soprattutto, come già si è detto, l'enciclica *Divino afflante Spiritu* del 1943, il documento *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (1966) e il recente opuscolo (1993) elaborato dalla Pontificia Commissione Biblica dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, dove il metodo storico-critico è ormai considerato il cardine dell'esegesi. Un motivo positivo per accreditarlo da parte cattolica è che un tale metodo che mette in evidenza gli aspetti dell'elaborazione umana della Scrittura è conforme all'idea stessa di incarnazione, all'idea che la parola di Dio si comunica attraverso le parole degli uomini. Ora il metodo non è più sentito in contrasto con una lettura di fede, ma propedeutico ad essa, utile a comprendere il messaggio in modo corretto. Il pericolo vero viene visto nelle letture fondamentaliste. Di recente, sono stati evidenziati anche nell'ambito laico alcuni limiti del metodo e la necessità almeno di integrarlo.

Il metodo verrà illustrato più avanti; presentiamo qui alcuni aspetti importanti di una lettura corretta, ossia scientificamente fondata, della Bibbia, partendo dalle esigenze più concrete.

2.2. Cautela nell'uso delle traduzioni

Se vogliamo andare a verificare un passo nell'originale, facilmente ci serviremo di traduzioni, o perché non conosciamo le lingue antiche in cui sono stati scritti i libri della Bibbia (l'ebraico o l'aramaico per quasi tutti i libri dell'AT, il greco per tutti i libri del NT e una parte dei libri dell'AT), o per maggiore comodità. Ebbene, occorre servirsi delle traduzioni con prudenza: tutte le traduzioni sono necessariamente imprecise e infedeli e rientrano già nell'ambito delle interpretazioni, anche se si deve pure distinguere tra traduzioni volutamente libere e adattate al linguaggio moderno (come la Traduzione interconfessionale in lingua corrente) e traduzioni maggiormente letterali (quelle che per lo più sono presenti nei Commenti di esegeti italiani). La traduzione italiana più diffusa, quella curata dalla Cei (= Conferenza episcopale italiana),¹¹ non si può dire che sia sempre letterale; in qualche caso travisa il testo. Facciamo qualche esempio.

In un passo importante del Vangelo di Marco, quello in cui Gesù per la prima volta annuncia ai suoi discepoli che dovrà subire la passione e Pietro si ribella a questa idea, le parole conclusive di Gesù a Pietro (u{page ojpiwsw mou, satana', traslitt.: *hypaghe opìso mu, satanâ*) vengono tradotte dalla Cei con "Lungi da me, satana!" (Mc 8,33), secondo un'interpretazione molto diffusa, che intende la frase come un gesto di allontanamento del discepolo. Nella traduzione latina di Gerolamo, la cosiddetta Vulgata, le parole suonano: "*Vade retro me, satana!*", che è versione letterale del greco, ma è diventata un modo di dire, ancora ricorrente, nella forma "Vade retro", col senso appunto di una presa di distanza, di una condanna accompagnata da orrore.¹² In realtà Gesù non intende qui scacciare malamente Pietro, ma "metterlo in riga", risospingerlo alla posizione naturale del discepolo, che è quella di stare dietro a Gesù, di seguirlo ripercorrendone le stesse orme. Anche se Pietro, con il suo rifiuto di accettare la passione di Gesù, si è mostrato un "satana", ossia un tentatore, Gesù non lo rinnega come discepolo. Bene hanno fatto i revisori Cei a rendere l'espressione, nell'ultima edizione: "Va' dietro a me, satana!". E' possibile che il passo sia stato assimilato a quello delle tentazioni che si trova in Mt 4,10, dove Gesù alla fine dice a satana: u{page, satana', "Vattene, satana" (traslitt.: *hypaghe opìso, satanâ*): qui, secondo la forma meglio testimoniata dalla tradizione manoscritta, manca il complemento "dietro di me" e in questo caso effettivamente Gesù scaccia satana.

Un altro esempio, tratto dal Vangelo di Matteo: nella scena finale del Vangelo, quando avviene l'incontro tra il Risorto e i suoi discepoli su un monte, la traduzione Cei presenta i discepoli così: "Quando lo videro, gli si prostrarono innanzi; alcuni però dubitavano" (Mt 28,17). Ma quell'"alcuni" è una forzatura rispetto all'originale; nell'ultima edizione si dà la versione corretta: "essi però dubitarono". Tutti i discepoli, non solo alcuni, continuano a nutrire dubbi, pur esprimendo nel contempo adorazione

¹¹ E' in corso una revisione della traduzione della Bibbia curata dalla Cei nel 1971 e sempre ristampata. E' uscito, nel 1997, il volume sul NT (Roma, Libreria editrice Vaticana), mentre si sta ancora lavorando per la revisione dell'AT. Tuttavia anche la traduzione riveduta del NT è sottoposta a ulteriori correzioni. Si veda F. Festorazzi, *La revisione della Bibbia della Cei*, in "Parole di vita" 44,4 (1999), pp. 47-48.

¹² Secondo Beccaria, *Sicuterat*, cit., p. 208 è anche "formula di scongiuro contro una tentazione, usata spesso in tono scherzoso".

verso Gesù. L'"alcuni" si rivela un tentativo di attenuare la durezza di tale notazione e di riabilitare almeno in parte i discepoli.

Un altro esempio che fa trasparire un orientamento ideologico: in un passo famoso della I Lettera ai Corinzi che riguarda l'imposizione del velo alle donne che profetizzano nell'assemblea liturgica, Paolo, dopo aver addotto una serie di motivi a giustificazione del precetto, afferma: "Per questo la donna deve portare sul capo un (segno di) *exousiva*, a motivo degli angeli" (1 Cor 11,10). La frase risulta per vari motivi oscura: tuttavia il termine *exousiva* ha un significato preciso: indica autorità, potere. Invece la trad. Cei 1971 rende con "un segno della sua dipendenza"; solo in nota si spiega che il significato originario è diverso. La traduzione è evidentemente condizionata dal pregiudizio della subordinazione della donna all'uomo, a cui Paolo stesso non si sottrae in molte affermazioni. Ma perché escludere che qui egli voglia invece proprio suggerire che il velo costituisca per la donna un segno di autorità nei confronti degli angeli (presenti nell'assemblea)? Nel contesto Paolo parla della donna come motivo di "gloria" per l'uomo (v. 7) e del legame necessario che li lega reciprocamente (vv.11-12). In effetti la revisione 1997 dà: "un segno dell'autorità".¹³

In conclusione: si possono usare, sì, le traduzioni, ma sempre controllandole e confrontandole col testo originale; anzi, è senz'altro un lavoro utile quello di confrontare le traduzioni, per valutare il grado di correttezza. Non potendo fare direttamente il controllo, occorre informarsi sull'affidabilità della traduzione che si usa. All'interno del nostro corso, forniremo traduzioni letterali dei passi da commentare, rilevando occasionalmente le imprecisioni delle traduzioni correnti.

Tra le traduzioni "raccomandabili", oltre a quella della Cei (1972), riprodotta in molte edizioni (ad es., nella "Bibbia di Gerusalemme", nella "Bibbia TOB (Traduction Oecuménique de la Bible)", ci sono la "Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali" delle ed. Paoline (1983, 1991), la "Versione nuova riveduta" della Società Biblica e Britannica di Roma (1994-1997). Sconsigliata invece, per l'uso scientifico, la "Traduzione interconfessionale in lingua corrente" (1985), troppo libera.

2.3. *Il ricorso ai testi originali e ad edizioni critiche*

E' evidente che il modo più corretto per comprendere un testo è quello di leggerlo nella lingua in cui è stato scritto. Nel caso del NT, la lingua è il greco, il greco quale si usava nel I sec. d.C. (diverso dal greco "classico") e secondo le peculiarità specifiche di ogni autore.

Non solo: occorre affidarsi a edizioni scientifiche. Questo principio vale in genere per tutti i testi, anche quelli moderni. Ma vale soprattutto per i testi antichi. Dei testi antichi infatti non possediamo più gli originali, ma solo copie di copie e la filologia fornisce gli strumenti per tentare di ricostruire nel modo più esatto possibile, non tanto l'originale, quanto la copia più antica da cui tutti i testimoni esistenti dipendono (il cosiddetto "archetipo"). Nel caso dei libri del NT, esistono migliaia di copie, e pertanto i problemi della ricostituzione dei testi sono acuiti. Ne consegue l'importanza di utilizzare, per uno studio corretto dei testi antichi, e del NT in particolare, un'edizione critica, ossia un'edizione che sia frutto di un lavoro di analisi della tradizione manoscritta e che lo documenti nell'apparato critico, dove vengono riportate le informazioni essenziali sulle varianti presenti nella tradizione. Nessuna edizione è definitiva e il lettore avveduto deve avere la possibilità (e deve approfittare

¹³ In questo caso sulla revisione della traduzione ha influito l'attenzione che di recente l'esegesi femminista ha prestato alle manifestazioni di androcentrismo presenti sia negli autori biblici sia nei traduttori ed esegeti.

della possibilità) di ridiscutere le scelte fatte dall'editore, di fronte a lezioni differenti. Inoltre, anche quando la scelta sia sicura, i cambiamenti e gli errori apportati dai copisti risultano spesso utili indicatori delle difficoltà del testo e informano sul modo con cui è stato letto e interpretato.

In qualche caso i problemi presenti nella tradizione testuale comportano la possibilità di interpretazioni nettamente diverse del testo ed è fondamentale esserne consapevoli. Uno di questi casi è la situazione della finale del Vangelo di Marco, cap. 16,9-20. Il fatto che molti manoscritti, e i più autorevoli, non riportino questi versetti è il primo argomento, e il più importante, per ritenere che non siano della stessa mano del resto del Vangelo.¹⁴ Eliminarli significa che il Vangelo non si conclude con le apparizioni del Risorto, come gli altri, ma con la scena della tomba vuota da cui le donne fuggono spaventate: una conclusione, a dir poco, sconcertante, che dà un significato diverso anche al racconto precedente. Ebbene, le traduzioni correnti riportano anche questi versetti (che sono molto antichi e sono stati accolti nel "canone") per lo più senza segnalare alcuna cesura: invece un'edizione critica consente sia di essere avvertiti della situazione reale (attraverso segni grafici nel testo o almeno le indicazioni nell'apparato critico) sia di valutare, attraverso l'apparato critico, le varianti: nel caso specifico, esistono anche altre finali tramandate.

Un altro caso rilevante è l'episodio dell'adultera, che si legge normalmente nel Vangelo di Giovanni, in 7,53-8,11. Anche qui la discordanza della tradizione manoscritta, per cui il brano non viene riportato da tutti i testimoni della tradizione e, quando viene riportato, viene talora collocato in posizioni diverse (ad esempio, alla fine del Vangelo, ma anche dopo Lc 21,38), indica che il brano non appartiene al Vangelo di Giovanni. E' un brano genuino della tradizione antica, ha ottenuto autorità ed è stato conservato, ha valore canonico, ma non è della mano dell'autore che ha scritto il Vangelo. Non va pertanto preso in considerazione, qualora si cerchi di interpretare questo Vangelo in sé e per sé.

Anche in singole espressioni molte volte le migliori edizioni moderne presentano casi in cui è non è possibile accertare con sicurezza quale fosse il testo originale e le diverse scelte comportano variazioni significanti nell'interpretazione. Avremo occasione, quando affronteremo i metodi di analisi dei Vangeli, e in particolare la critica testuale, di presentare alcuni esempi significativi.

Oggi l'edizione migliore, ossia quella più aggiornata (il lavoro di revisione è tuttora in corso), è quella del Nestle-Aland, giunta alla 27ª ed. nel 1993, e più volte ristampata. E' disponibile anche con il testo latino della Vulgata a fronte oppure con la trad. ital. della Cei a fronte. Testo greco del Nestle-Aland, tr. it. Cei, note dell'ed. it. della TOB si trovano nel volume *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, a cura di B. Corsani-C. Buzzetti, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1996.

Non potendo ricorrere ai testi originali e alle edizioni critiche, è opportuno usare traduzioni che almeno in nota segnalino i problemi testuali più importanti.

2.4. *Inquadramento storico, culturale e critico dei testi*

Per leggere e comprendere un testo del Nuovo Testamento, occorre inoltre possedere anche nozioni storiche e culturali su aspetti che erano famigliari ai lettori contemporanei e che pertanto i testi danno per scontati, mentre a noi possono risultare oscuri.

¹⁴ Intervengono però anche altri motivi: linguistici (i vocaboli usati in questo passo non sono quelli comunemente usati nel resto del Vangelo), stilistici (lo stile è anch'esso diverso), contenutistici (il passo contiene una serie di apparizioni di Gesù risorto che risultano semplici riassunti dei racconti degli altri Vangeli).

Facciamo alcuni esempi di nozioni necessarie per la comprensione di vari passi dei Vangeli: bisogna sapere quale fosse la disistima che accompagnava le figure dei "pubblicani" (ossia degli esattori o appaltatori delle imposte) o dei "samaritani" per comprendere il valore dell'atteggiamento di Gesù nei loro confronti e dello scandalo che tale atteggiamento suscitava nell'opinione dei pii giudei del tempo; bisogna sapere quale fosse la normativa relativa ai lebbrosi secondo il Levitico per capire il senso della "guarigione" del lebbroso (cfr. Mc 1,40-45 e paralleli); bisogna aver presente la situazione politica dei giudei, le vicende relative alla città di Gerusalemme e al tempio per cogliere il valore di gesti e parole di Gesù, ecc.

Anche una conoscenza della geografia dei luoghi a cui i testi fanno riferimento è utile per comprendere i numerosi riferimenti: per i Vangeli le indicazioni geografiche e gli spostamenti di Gesù si accompagnano a connotazioni di carattere simbolico e teologico che non possono essere ignorate (ad es., diversa è la valutazione religiosa dei territori e degli abitanti di Galilea, Samaria, Giudea); per gli Atti degli Apostoli e le lettere di Paolo sono importanti le ricostruzioni degli itinerari percorsi da Paolo durante la sua missione.¹⁵

Possiamo considerare utili inoltre le questioni che riguardano: l'identificazione degli autori; la datazione delle opere; l'unità o il carattere composito delle opere, ecc. Si tratta di questioni che possono essere rilevanti. Ad esempio, per quanto riguarda l'AT, è stato possibile accertare che Mosè non è l'autore dell'intero Pentateuco, come la tradizione affermava, né Davide è l'autore dei Salmi. Il libro di Daniele non è stato scritto dal profeta del VI sec., ma da un autore del II sec. che si è servito del nome dell'antico personaggio per accreditare il suo messaggio (si tratta quindi di pseudonimia), e parla di fatti a lui contemporanei. Il lungo libro di Isaia non appartiene in realtà ad un unico autore, ma è costituito da tre scritti di tre diversi autori che si succedono nel tempo e risentono di vicende storiche successive: si parla di un Protoisaia per i capp. 1-39, che sono databili prima dell'esilio, di un Deuteroisaia per i capp. 40-55, che risalgono al tempo dell'esilio, di un Tritto Isaia per i capp. 56-66 che sono del post-esilio. Per il NT si deve pensare che le lettere attribuite a Paolo solo in parte sono dell'apostolo, altre provengono probabilmente dalla mano di discepoli e riflettono una situazione ecclesiale più tarda.

2.5. *La pratica dell'esegesi*

Gli studi filologici e storici aiutano ad avvicinarsi al testo, ma restano alla periferia del senso del testo (del resto molte questioni non sono neppure risolvibili in modo decisivo): è l'esegesi che cerca e offre i mezzi per interpretare i testi, e in particolare i testi del NT. Con il termine "esegesi" si deve intendere un'interpretazione che mira a recuperare le intenzioni e i significati originari dei testi, quelli voluti dall'autore e recepiti da lettori che appartenevano al medesimo ambiente culturale e al medesimo periodo storico.

L'esegesi praticata oggi dagli studiosi del NT (ma anche dell'AT) si fonda su procedimenti di tipo storico-critico, che sono stati elaborati negli ultimi tre secoli e che tendono a ricostruire la storia dell'elaborazione del testo nelle sue diverse fasi a partire dalle fonti e dai materiali primitivi per arrivare alla redazione finale (tali metodi sono definiti come "Storia delle fonti" o "Storia delle tradizioni", "Storia delle forme" o "Storia dei generi letterari", "Storia della redazione").

¹⁵ In appendice a questi appunti sono allegate trattazioni e cartine sull'ambiente geografico del NT e sul contesto storico, sociale e religioso del NT.

La Storia delle fonti cerca nei testi la presenza di fonti scritte o di tradizioni orali partendo da indizi letterari (incoerenze, ripetizioni, doppioni, variazioni linguistiche e stilistiche), ne analizza le caratteristiche, anche attraverso il confronto con documenti simili, anche di altre culture religiose, e tenta di individuare quale può essere l'ambiente di origine. Esempi di indagini di questo tipo sono, per l'AT, l'ipotesi documentaria, ossia la tesi che il Pentateuco (i primi cinque libri della Bibbia) si fondi su quattro fonti principali (jahvista, elohista, sacerdotale, deuteronomista); per il NT, è rilevante l'indagine sui rapporti tra i Vangeli e in particolare sulla "questione sinottica" (ossia sui rapporti tra Matteo, Marco e Luca). Anche se i risultati non sono sicuri, queste ricerche forniscono indicazioni utili. Ad es., può essere importante riconoscere l'esistenza in Gen 1-2 di due racconti della creazione che derivano da tradizioni diverse, appartenenti a tempi diversi. Per quanto riguarda i Vangeli è un'operazione in ogni caso produttiva confrontare le versioni parallele di un brano, accertare quali siano gli elementi comuni, quali le differenze, chiedersi se ci possa essere dipendenza reciproca e discutere chi abbia modificato, aggiunto o omesso.

La Storia delle forme (ma si parla anche di "Storia dei generi letterari") è un metodo che consiste innanzitutto nell'individuare nel testo le parti che corrispondono a unità letterarie, nell'esaminarne i caratteri e le strutture formali, nel classificarle, nel compararle con generi e forme corrispondenti di altre letterature e culture religiose, nel cercare i modelli, nello stabilire eventuali dipendenze. Il metodo ha dato risultati importanti per la comprensione dell'AT: ad esempio, riconoscere che i racconti iniziali della Genesi appartengono al genere epico o mitico porta a ridimensionare le questioni storiche relative alla creazione del mondo, al diluvio, ecc. Per il NT la "Storia delle forme" si è concentrata sui Vangeli e ha cercato di ricostruire la storia e le origini delle varie "forme" di parole (detti di Gesù, parabole) e racconti (racconti di miracolo, dispute, racconti di chiamata, ecc.) individuabili nei Vangeli, con l'intento di definire le circostanze in cui ogni forma potrebbe essere sorta e quello in cui si sarebbero verificate modifiche e adattamenti, prima dell'inserimento nel contesto attuale.

Il metodo della Storia delle forme è un aspetto importante dello studio della Bibbia: spinge a lavorare sui testi, a capire la funzione letteraria svolta dai vari elementi, a confrontare brani simili interni al medesimo scritto o di altri scritti. È importante, per esempio, analizzare il genere del "racconto di miracolo" e vedere come viene utilizzato dai diversi autori (come viene usato nell'Esodo, nei libri dei Re, in Marco, in Matteo, ecc.), se ci sono dei rapporti o delle dipendenze tra i racconti evangelici e quelli dell'AT o di testi apocrifi. È importante paragonare il Vangelo con il genere letterario della biografia in uso nelle letterature classiche per individuare somiglianze e differenze. Pone difficoltà definire il "genere apocalittico" e precisare i rapporti tra i vari scritti classificati come apocalittici, ma è utile confrontare l'Apocalisse di Giovanni col libro di Daniele, con le Apocalissi apocrife.

La Storia della redazione integra la Storia delle forme, perché si occupa di individuare e valutare gli elementi appartenenti al redattore finale (all'"evangelista"), al quale si devono addebitare la scelta e l'ordinamento dei materiali (tradizioni orali, documenti scritti) a lui pervenuti, la cucitura dei materiali per mezzo di formule e indicazioni, i tratti, spesso geografici e temporali, di cornice, certe spiegazioni, inserzioni di citazioni, ecc. Spinge ad analizzare con cura gli usi linguistici e lo stile del redattore, sul piano formale, e porta a delineare la prospettiva teologica secondo cui ogni libro biblico è stato redatto.

Questo fattore dell'autonomia e specificità di ogni scritto nella forma in cui è stato consegnato alla tradizione è rilevante, perché, ad esempio, impone anche a un cristiano di leggere i libri dell'AT innanzitutto nella loro prospettiva originaria, di non appiattirli sulla prospettiva cristiana. Per quanto riguarda i Vangeli, l'attenzione alla

redazione come elemento significativo ha portato gradualmente a pensare che non siano soltanto raccolte di documenti, come spesso si è creduto, e a leggerli non più come resoconti di fatti, ma come interpretazioni guidate da un punto di vista di fede. Questo può modificare alcune questioni: ad esempio, diventa meno importante cercare di conciliare le incongruenze storiche tra i Vangeli, se è possibile ricondurre le diverse indicazioni a visioni particolari.

A questi metodi prevalentemente di tipo diacronico (cioè che esaminano i testi guardando al loro sviluppo nel tempo), negli anni più recenti si sono aggiunti nuovi metodi che invece fanno perno su letture sincroniche dei testi, cioè sui testi nella forma in cui ci sono pervenuti, con l'applicazione di criteri più propriamente letterari. Di qui l'analisi retorica, l'analisi narrativa, l'analisi semiotica, l'analisi strutturalista, e così via. Ma compaiono anche letture sociologiche, antropologiche, psicanalitiche, ecc. Si avverte, cioè, oggi, l'esigenza di far parlare di più il testo così com'è, di sviscerarlo in tutte le sue potenzialità.

Però i nuovi metodi (almeno alcuni) spesso finiscono con lo staccarsi dai testi ed entrare nell'"ermeneutica", intesa come un modo di interpretare più soggettivo e attualizzante. Talora viene trascurato del tutto l'aspetto storico e culturale e si trattano i testi come se fossero stati scritti direttamente, senza mediazioni, per un lettore di oggi. E questo è sbagliato e pericoloso.

2.6. Alcuni consigli metodologici

Non esiste un solo metodo valido, ma occorre di volta in volta applicare i suggerimenti dei diversi metodi. Certo va esclusa la lettura letterale e fondamentalista, che è purtroppo ancora molto seguita, soprattutto negli ambienti settari (ma non solo), e può avere risvolti gravi. E' di qualche mese la fa la notizia che la corte di giustizia del Colorado ha condannato la prassi di alcuni giurati di addurre passi della Bibbia in appoggio alla legittimità della condanna a morte.

In particolare bisogna:

- cercare di leggere ogni testo con particolare attenzione alle parole del testo stesso, alle indicazioni che chi scrive fornisce, ai richiami interni al testo, sia per individuare la costruzione dell'insieme sia per cogliere i punti su cui l'autore insiste, la sua concezione;
- collocare ogni passo nel suo contesto; evitare di estrapolare singole affermazioni attribuendo loro un significato che in origine non avevano. Solo così è possibile poi "attualizzare" in modo corretto;
- cercare di cogliere gli indizi sugli obiettivi polemici, apologetici, catechetici, presenti nel testo, le allusioni ai possibili destinatari: non si possono trattare i testi come se fossero stati scritti direttamente per un lettore di oggi;
- individuare i punti di riferimento: i modelli, i richiami, le citazioni, soprattutto per riconoscere come sono stati usati e reinterpretati. Assolutamente essenziale per la lettura del NT è l'attenzione ai riferimenti, espliciti o impliciti, a figure, immagini, episodi dell'Antico Testamento, che sono il punto di riferimento costante dei nostri autori.¹⁶

¹⁶ Per questo si chiede di leggere, a integrazione della materia, dieci libri della Bibbia, tra AT e NT. Un elenco di libri consigliati è allegato tra i documenti.

Introduzione al Nuovo Testamento

Bibliografia

Oltre al manuale di O. Cullmann, *Introduzione al NT*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1968 (ed. orig. Paris 1966), rist. 1992, molto sintetico, disponiamo di numerose trattazioni più sviluppate. Tra le più recenti in lingua italiana:

A. George-P. Grelot (a cura di), *Introduzione al NT*, tr. it., 9 voll., Roma, Borla, 1976-1992 (ed. orig. Paris 1976-1991); i vari volumi sono dedicati a: 1. il mondo greco-romano e i giudei al tempo di Gesù; 2. i Vangeli sinottici e gli Atti degli apostoli; 3. le lettere di Paolo e le altre lettere del NT; 4. gli scritti attribuiti all'apostolo Giovanni (Vangelo, Lettere e Apocalisse); 5. la formazione e la tradizione del NT; 6. Vangeli e storia; 7. pe parole di Gesù; 8. omelie sulla Scrittura in età apostolica; 9. la liturgia nel NT.

A. Wikenhauser-J. Schmid, *Introduzione al NT*, tr. it., Brescia, Paideia, 1981 (ed. orig. Freiburg im Breisgau 1973); si tratta di una trattazione molto ampia e documentata, da consultare più che da leggere sistematicamente;

G. Segalla, *Panorama letterario del NT*, Brescia, Queriniana, 1986; è incentrato sugli scritti del NT, con un inquadramento relativo alla produzione letteraria (ellenistica, romana e giudaica) contemporanea;

O. Battaglia, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Assisi, Cittadella Editrice, 1998; di impronta un po' apologetica e confessionale.

Opere recenti, ampie: *Introduzione al NT* di R.E. Brown, tr. it., Brescia, Queriniana, 2001 (ed. orig. New York 1997), 1130 pagine; *Introduzione al NT*, a cura di D. Marguerat, tr. it., Torino, Claudiana, 2004 (ed. orig. 20012), 800 pagine.

E' in corso di stampa "Logos. Corso di studi biblici", sotto la direzione di F. Masetto e altri, 8 voll. previsti per AT e NT, Leumann (Torino), LDC, 1994- : sono già usciti e interessano il NT i voll. 1° (*Introduzione generale alla Bibbia*, a cura di R. Fabris e collab., 1994), 5° (*Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, a cura di M. Làconi e collab., 1994), 6° (*Lettere paoline e altre lettere*, a cura di A. Sacchi e collab., 1996); 7° (*Opera giovannea*, a cura di G. Ghiberti e collaboratori, 2003).

In corso di stampa è anche un'altra *Introduzione allo studio della Bibbia*, pubblicata a Brescia dalla Paideia, ma si tratta di traduzioni italiane di opere straniere; sono previsti 10 voll., 5 per l'AT e 5 per il NT, più alcuni supplementi. Sono usciti, tra quelli relativi al NT, i voll. 6° (*Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, a cura di R.A. Monasterio e A.R. Carmona, 1995; ed.orig. 1992) e 8° (*Scritti giovannei e lettere cattoliche*, a cura di J.O. Tuní-X. Alegre, 1997; ed.orig. 1995). Tra i supplementi, sono usciti due saggi di B.M. Metzger, *Il testo del NT*, 1996 (ed.orig. 1992) e *Il canone del NT*, 1997 (ed.orig.1989).

Per una trattazione storica: W.G. Kümmel, *Il NT. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 1976 (ed. orig. Freiburg-München 1970).

Di impostazione pratica (contiene esercizi), ma invecchiato: H. Zimmermann, *Metodologia del NT. Esposizione del metodo storico-critico*, tr. it., Torino, Marietti, 1971 (ed.orig. Stuttgart 1967).

1.II Nuovo Testamento all'interno della Bibbia

Il NT rinvia necessariamente all'AT come due parti di un'unica opera: la Bibbia. Quando nasce il NT esisteva già il complesso di libri che costituiscono l'AT. Nel canone cristiano cattolico l'AT annovera 46 libri, il NT 27, in tutto la Bibbia consta di 73 libri.

1.1. L'Antico Testamento

L'AT, sempre nel **canone cristiano cattolico**, è costituito dai seguenti libri,¹⁷ raggruppati per generi:

¹⁷ Tra parentesi vengono indicate le abbreviazioni dei libri biblici adottate dalla Bibbia di Gerusalemme e usate comunemente.

- il Pentateuco, ossia i primi cinque libri (*pentè* in greco significa cinque, *teuchos* significa libro), che formano un complesso unitario, quello della "legge": Genesi (Gen), Esodo (Es), Levitico (Lv), Numeri (Nm), Deuteronomio (Dt);

- i Libri storici: Giosuè (Gs), Giudici (Gdc), Rut (Rt), I e II Libro di Samuele (1 e 2 Sam), I e II Libro dei Re (1 e 2 Re),¹⁸ I e II Libro delle Cronache (1 e 2 Cr),¹⁹ Esdra (Esd), Neemia (Ne), Tobia (Tb), Giuditta (Gdt), Ester (Est), I e II Libro dei Maccabei (1 e 2 Mac);

- i Libri poetici e sapienziali: Giobbe (Gb), Salmi (Sal), Proverbi (Pr), Qoelet o Ecclesiaste (Qo o Eccle), Cantico dei Cantici (Ct), Sapienza (Sap), Siracide o Ecclesiastico (Sir o Eccli);

- i Libri profetici: Isaia (Is), Geremia (Ger), Lamentazioni (Lam), Baruc (Bar), Ezechiele (Ez), Daniele (Dn), i 12 profeti minori: Osea (Os), Gioele (Gl), Amos (Am), Abdia (Abd), Giona (Gn), Michea (Mi), Naum (Na), Abacuc (Ab), Sofonia (Sof), Ageo (Ag), Zaccaria (Zc), Malachia (Ml).

Ma la consistenza e la disposizione dei libri dell'AT riconosciute nel canone cristiano cattolico non coincide con quelle del canone cristiano protestante e con quelle del canone ebraico. Esistono più canoni, che comportano una valutazione differente dei diversi libri (si veda la tavola comparativa allegata).

Gli ebrei hanno nel loro canone (**canone ebraico**) un minor numero di libri e li raggruppano in tre categorie principali, con ordine differente: *Torà* (Legge), *Neviìm* (Profeti), *Ketuvìm* (Scritti):²⁰

- la *Torà* (Legge) sta al primo posto e comprende gli stessi libri del canone cristiano (sia cattolico sia protestante), ma con titoli diversi, che coincidono con le prime parole dei libri stessi: *Bereshit*, "In principio" (= Gen), *Shemot*, "Nomi" (= Es), *Wa-jkrà*, "E chiamò" (= Lv), *Ba-midbar*, "Nel deserto" (= Nm), *Devarìm*, "Parole" (= Dt). I nomi dei libri del canone cristiano derivano da quelli attribuiti dalla traduzione greca dei LXX.

- i *Neviìm* (Profeti) sono articolati in anteriori (che corrispondono grosso modo ai Libri storici del canone cristiano) e posteriori (che corrispondono ai Libri profetici del canone cristiano).

Fanno parte dei Profeti anteriori: Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re. Non sono presenti in questo gruppo i libri di Rut, 1 e 2 Cronache, Esdra, Neemia, Tobia, Giuditta, Ester, 1 e 2 Maccabei, che fanno parte dei Libri storici del canone cattolico. I protestanti a loro volta omettono, o relegano in appendice, i libri di Tobia, Giuditta, 1 e

¹⁸ Nella traduzione greca dei Settanta (o, in numeri romani, LXX, o, in latino *Septuaginta*) e nella Vulgata (la trad. latina elaborata da Gerolamo verso la fine del IV sec. e diventata la forma più diffusa in cui la Bibbia venne letta in occidente) i Libri di Samuele e quelli dei Re sono tutti denominati Libri dei Re: pertanto i due libri di Samuele diventano 1 e 2 Re e i due libri dei Re diventano 3 e 4 Re.

¹⁹ Sono detti Paralipomeni nei Settanta e nella Vulgata.

²⁰ A partire dall'acronimo di *Torà*, *Neviìm* e *Ketuvìm* gli ebrei chiamano la Bibbia *TaNaK*. Tale triplice ripartizione viene riecheggiata nell'espressione "Legge, profeti e salmi", usata da Luca per indicare globalmente la Scrittura (24,44); per lo più i primi cristiani parlano però di "Legge e profeti" (cfr. Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40).

2 Maccabei, che considerano deutero canonici (ossia di canonicità secondaria) o anche apocrifi (non canonici).

Fanno parte dei Profeti posteriori Isaia, Geremia, Ezechiele, i 12 profeti minori, ma non Lamentazioni, Baruc e Daniele. Anche i protestanti omettono Baruc.

- i *Ketuvim* (Scritti) corrispondono parzialmente ai Libri poetici e sapienziali. Coincidono i Salmi, i Proverbi, Giobbe, il Cantico dei Cantici, il Qoelet (che fanno pure parte del canone protestante); ma vengono relegati in questa categoria, che per gli ebrei è di grado inferiore rispetto a quelle della *Torà* e dei *Neviim* anche alcuni libri che nel canone cristiano fanno parte dei Libri storici (Rut, Ester, Esdra, Neemia, 1-2 Cronache) e altri che nel canone cristiano fanno parte dei libri profetici (Lamentazioni, Daniele).

Il numero dei libri dell'AT nel canone ebraico è di 22 o 24, perché sono considerati come un solo libro i 2 libri di Samuele, Re, Cronache, un solo libro i 12 profeti minori, ecc. Il numero 22 è considerato dagli ebrei particolarmente significativo, perché corrisponde al numero delle lettere dell'alfabeto ebraico.

Nella Bibbia ebraica non compaiono 7 libri: Tobia, Giuditta, 1 e 2 Maccabei, Baruc, Siracide, Sapienza, nonché i capp. 13-14 di Daniele (che contengono la storia di Susanna e la storia di Bel e il drago) e alcune parti del libro di Ester, che sono tardi (di età ellenistica, III-II sec. a.C.). Alcuni di questi libri (ad es. 2 Maccabei, la Sapienza, il Siracide) furono composti direttamente in greco, mentre gli altri libri dell'AT sono stati scritti in ebraico, anche se di alcuni conosciamo solo la traduzione greca (ad es. Tobia, Giuditta, 1 Maccabei).

La scoperta dei manoscritti di Qumran nel 1947 ha portato un notevole contributo per la ricostruzione del testo ebraico di quasi tutti i libri dell'AT, anche se contengono notevoli varianti rispetto ai manoscritti medievali utilizzati comunemente.

Per quanto riguarda le traduzioni greche, la più importante è quella che fu redatta in età ellenistica, ad Alessandria di Egitto, in un periodo che va dal III sec. al I a.C.: è la cosiddetta traduzione dei "Settanta", cioè attribuita, secondo la leggenda, a settanta studiosi ebrei a cui il sovrano di Egitto avrebbe affidato il compito di elaborarla e che lo avrebbero fatto, indipendentemente l'uno dall'altro, con perfetto accordo.²¹ Da notare che questa traduzione contiene i libri tardi non compresi nella Bibbia ebraica. E' soprattutto attraverso questa traduzione greca che l'AT fu letto e conosciuto dai cristiani, già dagli autori del NT. Ma esistettero anche altre traduzioni greche, più tarde: di Aquila, Simmaco, Teodoziona (quest'ultima fu la più diffusa per quanto riguarda il libro di Daniele).

Sappiamo che il cristiano Origene, maestro della Scuola esegetica e teologica di Alessandria nella prima metà del III sec., aveva fatto un'edizione critica dell'Antico Testamento su sei colonne parallele (dove il titolo *Héxapla*: da *hex*, "sei" in greco), contenenti il testo ebraico, la traslitterazione dei caratteri ebraici in greco e quindi le traduzioni greche dei Settanta, di Simmaco, di Aquila e di Teodoziona. Per la sua monumentalità non venne però trascritta e quindi andò perduta, tranne che per qualche citazione.

Un aspetto significativo della ripartizione canonica dei libri, e che differenzia notevolmente il canone ebraico da quello cristiano (ma già dal canone greco o alessandrino, che fu elaborato dagli ebrei della diaspora), è l'inversione dell'ordine tra Libri profetici e Scritti/Libri sapienziali: la collocazione dei libri profetici alla fine del

²¹ Su questa tradizione che fa capo a un documento giudaico, la *Lettera di Aristeo*, cfr. Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* III,21,2 (= Eus., *Hist. Eccl.* V,8,11-15).

canone ha significato, specialmente per i cristiani, il gettare un ponte verso l'annuncio della venuta del Messia che era profetizzato in quei libri.

1.2. *Il Nuovo Testamento*

Il NT, così come lo troviamo nelle edizioni e traduzioni correnti, è costituito da 27 scritti, che compaiono secondo il seguente ordine:

4 Vangeli: di Matteo (Mt), Marco (Mc), Luca (Lc), Giovanni (Gv);

gli Atti degli Apostoli (At);

13 lettere attribuite a Paolo: ai Romani (Rm), I e II ai Corinzi (1 e 2 Cor), ai Galati (Gal), agli Efesini (Ef), ai Filippesi (Fil), ai Colossesi (Col), I e II ai Tessalonicesi (1 e 2 Ts), I e II a Timoteo (1 e 2 Tm), a Tito (Tt), a Filemone (Fm); più la Lettera agli Ebrei (Eb), la cui attribuzione a Paolo è stata contestata fin dall'antichità;

7 lettere dette "cattoliche": di Giacomo (Gc), I e II di Pietro (1 e 2 Pt), I, II e III di Giovanni (1, 2 e 3 Gv), di Giuda (Gd);

l'Apocalisse (Ap).

Tra le lettere di Paolo si distinguono le lettere indirizzate a chiese specifiche (Rm, 1 e 2 Cor, Gal, Ef, Fil, Col, 1 e 2 Ts) e le cosiddette "pastorali", rivolte cioè a pastori di chiese (1 e 2 Tm, Tt); c'è inoltre una lettera inviata a una persona particolare (Fm). Quattro lettere (Ef, Fil, Col, Fm) sono spesso designate con il titolo di "lettere della prigionia" o "della cattività" (prigionia in latino si dice *captivitas*), perché in esse Paolo stesso dice di scrivere mentre si trova in carcere.

Le lettere "cattoliche" (la denominazione risale già all'antichità) furono dette così perché sono rivolte non a una chiesa particolare, come per lo più quelle di Paolo, ma alla Chiesa in generale (la parola greca *catholikòs* significa "universale"). In realtà non è così per tutte: ad es., non è così per 2 e 3 Gv, che però sono molto brevi e sono state anche meno lette e considerate nell'antichità.

Il numero degli scritti del NT e il loro ordine sono conseguenti a scelte operate dalle comunità cristiane delle origini e hanno avuto una storia, che si è sviluppata per tutti i primi quattro secoli (lo stesso discorso si potrebbe fare per l'AT).²²

Il nome stesso di "Nuovo Testamento" compare come denominazione di una raccolta di scritti (non necessariamente la stessa che ora possediamo) solo a partire dalla fine del II secolo. "Nuovo Testamento" o "Nuovo Patto" (in greco *Kainh; Diaqhvkxh*, traslitt. *Kainé Diathéke*, in latino *Novum Testamentum*)²³ è un'espressione usata dai Settanta e ripresa dai più antichi scrittori cristiani, a partire da Paolo (cfr. 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6),²⁴ per indicare la nuova alleanza tra Dio e l'uomo che viene

²² Per l'AT si può dire che una definizione di canone, non rigida, venne stabilita verso la fine del I sec. d.C.

²³ Il termine latino *Testamentum*, da cui deriva il nostro Testamento, acquista pertanto un'accezione nuova, in rapporto col significato del termine greco, a sua volta traduzione dal termine ebraico *berit*, che significava "patto, alleanza".

²⁴ Avvertenza: la ripartizione dei testi di tutti i libri della Bibbia in capitoli e versetti non è originaria, ma fu instaurata molto più tardi: la ripartizione in capitoli in età medievale (dall'inglese Stefano Langton

instaurata dall'opera redentrice di Gesù Cristo e che sostituisce, o rinnova, l'alleanza antica (Palaia Diaqhvkx, translitt. *palaià diathéke*) stabilita da Dio col popolo ebraico. Con questa espressione, dalla fine del II secolo, si denomina pure la raccolta degli scritti sacri cristiani, per distinguerli, ma anche per metterli alla pari, rispetto a quelli dell'"Antico Testamento", che originariamente avevano rappresentato, anche per i cristiani, la "Scrittura" per eccellenza. Un testo interessante, che documenta il nuovo uso dell'espressione "Nuovo Testamento", è quello di un anonimo scrittore antimontanista citato da Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* V,16,3),²⁵ e che probabilmente scrisse intorno al 190; egli afferma: "Temevo ed evitavo che a qualcuno sembrasse che io volessi aggiungere o imporre qualcosa alla parola del Nuovo Testamento evangelico, alla quale chi ha scelto di vivere secondo il Vangelo non può aggiungere o togliere niente". Prima di questo periodo si usavano altre espressioni: ad esempio, verso il 150 si indicavano l'AT e il NT come "i libri e gli apostoli".

Oggi la denominazione di AT in contrapposizione a NT viene contestata negli ambienti che promuovono il dialogo tra cristiani ed ebrei, perché si sente in essa una sfumatura spregiativa (ancora più forte nella denominazione di "Vecchio Testamento", che non è quasi più usata), e perciò c'è chi cerca di diffondere un'altra forma: "Primo Testamento" e "Secondo Testamento". Ma le forme "Antico" e "Nuovo" Testamento hanno valore storico: erano usate già dai primi cristiani, che si rifacevano a loro volta ad espressioni usate nel NT, nel senso di Antico e Nuovo Patto (cfr. 2 Cor 3,6.14).

Per quanto riguarda l'ordine, si tenga presente che non è in genere di carattere cronologico, neanche all'interno degli scritti appartenenti allo stesso genere letterario.

Gli scritti del NT sono presentati nella raccolta canonica a blocchi omogenei per genere letterario: vangeli, atti, lettere, apocalisse, e secondo una successione di valore: al primo posto i Vangeli, che parlano direttamente di Gesù e contengono le sue parole,²⁶ poi gli Atti, che descrivono la missione degli apostoli e gli inizi della storia della Chiesa, poi le lettere degli apostoli, che forniscono insegnamenti alle comunità primitive, quindi l'Apocalisse, l'unico libro profetico e "apocalittico" del NT, letto probabilmente come una profezia del futuro.²⁷ Questa ripartizione a blocchi comporta qualche inconveniente: ad esempio, gli Atti vengono separati dal Vangelo di Luca, di cui costituiscono, nel progetto originario dell'autore, un'unica opera. Cronologicamente, le lettere di Paolo (almeno quelle sicuramente sue) sono, per quello che riusciamo oggi a ricostruire, gli scritti più antichi tra tutti quelli del NT, mentre l'Apocalisse non è certo l'ultimo: potrebbe essere anteriore al Vangelo di Giovanni.

nel 1228), quella in versetti nel '500 (dal francese Roberto Estienne, detto latinamente Stephanus, nel 1551). Non sempre è rispettosa dello sviluppo logico dei testi, ma è utile per identificare con esattezza e sinteticamente i passi. Di norma, nelle citazioni, per i nomi dei libri biblici si usano sigle e subito dopo si indicano, con numeri arabi, i capitoli e i versetti. Ad es. 1 Cor 11,25 significa che si tratta del capitolo 11 e del versetto 25 della I Lettera ai Corinzi. Con l'indicazione 1 Cor 11,25-28 si fa riferimento al passo contenuto nei versetti dal 25 al 28. Con 1 Cor 11, 25.28 si fa riferimento ai singoli versetti 25 e 28. Con 1 Cor 11,25; 12,3 si indicano due versetti di due distinti capitoli: il v. 25 del cap. 11 e il v. 3 del cap. 12. In questi casi è essenziale la punteggiatura!

²⁵ La *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, composta tra gli ultimi anni del III sec. e i primi del IV, risulta un'opera fondamentale per la ricostruzione della formazione del NT e della questione del canone, perché riporta espressamente una ricca documentazione su questo argomento, e in particolare testimonianze che non ci sono altrimenti pervenute. Eusebio aveva a disposizione la biblioteca di Cesarea fondata da Origene, tra le più fornite a quel tempo.

²⁶ I Vangeli erano sentiti come un tutto unitario, tanto che si parlava comunemente di Vangelo secondo Mt, secondo Mc, secondo Lc, secondo Gv.

²⁷ Si può anche notare che nel complesso della Bibbia, secondo il canone cristiano, l'Apocalisse, l'ultimo libro, richiama la Genesi, il primo libro (ad es., la Gerusalemme celeste descritta nell'ultimo capitolo ingloba gli elementi essenziali dell'eden).

L'ordine attuale dei Vangeli, che risale al periodo più antico, come testimonia l'importante documento costituito dal *Canone* o *Frammento Muratoriano*, la prima lista di libri "canonici", databile verso il 180 (il testo è allegato e ce ne occuperemo più avanti), potrebbe dipendere, almeno per il primo posto conferito a Matteo, dall'opinione della sua anteriorità cronologica rispetto a Marco, che si trova esplicitamente a partire da Origene (in Eus., *Hist. Eccl.* VI,25,3-5), verso la metà del III sec., ma già affiora in Clemente Alessandrino (prima metà del III sec.: cfr. Eus., *Hist. Eccl.* VI,14,5). Ma un diverso ordine dei Vangeli compare in alcuni manoscritti appartenenti all'ambiente occidentale, e databili al V-VI sec. (D, W): Mt, Gv, Lc, Mc. Forse quest'ultimo ordine dipende da un criterio di importanza: in effetti i Vangeli di Matteo e Giovanni erano attribuiti ad apostoli e furono fin dagli inizi i più diffusi nella Chiesa e i più commentati, mentre Luca e Marco non potevano essere attribuiti ad apostoli ed ebbero minore considerazione rispetto agli altri due; Marco poi sembra essere stato quasi ignorato da questo punto di vista.²⁸

L'ordine delle lettere di Paolo corrisponde probabilmente a criteri di lunghezza e di valore per le 13 principali (Rm, 1 e 2 Cor, che stanno all'inizio, sono le lettere più lunghe e ritenute particolarmente importanti dalla tradizione, mentre Fm, che sta alla fine, è pure la più breve), mentre Eb è all'ultimo posto (pur essendo molto estesa e importante), in quanto è attribuita a Paolo, ma la sua paternità fu discussa vivacemente già in tempi antichi con propensione ad escludere che fosse stata davvero scritta in greco dalla mano di Paolo (c'è chi pensava a Luca o a Clemente Romano come redattori), e fu definitivamente inserita nel canone solo tardi. Però nella tradizione manoscritta più antica viene spesso riportata tra le lettere di Paolo, e talora tra le più importanti: in un papiro (P⁴⁶) tra Rm e 1 Cor; nei manoscritti onciali, cioè scritti in maiuscolo (i più antichi documenti, dopo i papiri), tra 2 Ts e 1 Tm; fu collocata alla fine, dopo Fm, soprattutto nei manoscritti bizantini e nella Vulgata.

Nel NT della chiesa greca le lettere cattoliche precedono quelle paoline, nella chiesa latina seguono: anche qui dipenderà da criteri di importanza. Anche l'ordine delle lettere cattoliche (Gc, 1 e 2 Pt, 1, 2 e 3 Gv, Gd) è probabilmente in rapporto ad una gerarchia nel prestigio delle figure apostoliche a cui vengono attribuite: Giacomo fu il capo della prima comunità cristiana, Pietro era il capo degli apostoli, Giovanni era l'apostolo che accompagnava Pietro, Giuda si presenta come fratello di Giacomo.

L'Apocalisse è alla fine forse anche perché anch'essa stentò a entrare nel canone: per questo motivo fu anche trascritta meno rispetto a Vangeli e lettere paoline.

Per quanto riguarda il numero degli scritti, è possibile rilevare l'importanza simbolica del numero 7: 7 sono le lettere cattoliche, 7 sono le comunità a cui Paolo scrive, 14 sono le lettere complessivamente attribuite a Paolo, compresa la lettera agli Ebrei. Del resto anche all'interno dell'Apocalisse sono riportate 7 lettere alle chiese. Già il *Canone Muratoriano* rileva un rapporto tra le 7 chiese a cui scrive Paolo e le 7 chiese dell'Apocalisse: "Lo stesso beato apostolo Paolo, in ciò seguendo la regola del suo

²⁸ Mentre possediamo per Giovanni e Matteo, e in misura minore per Luca, una vasta e importante produzione esegetica nella patristica, già a partire dal II-III secolo, e per Luca una produzione significativa, seppure di minore estensione, nel III-IV sec., per Marco a malapena troviamo una decina di omelie di Gerolamo (fine del IV secolo) su alcuni passi del Vangelo e solo più tardi (dal VI sec.) qualche commento sparuto. Era diffusa l'opinione che Marco fosse posteriore a Matteo e dipendente da esso: Agostino, nel *De consensu evangelistarum* (I,2), discutendo del rapporto tra i Vangeli e del problema delle discordanze tra essi, lo disse un po' sprezzantemente "valletto e compendiatore" di Matteo: *Marcus eum* (sc. *Matthaeum*) *subsecutus est tamquam pedisequus et breviator*. Tale giudizio negativo ebbe un grande e deleterio influsso sulla tradizione successiva. In corrispondenza con la minore valutazione di questo Vangelo si ebbe nel corso del IV secolo anche uno scambio tra i simboli attribuiti ai Vangeli e un "declassamento" di Marco (da aquila a leone): su questo punto ritorneremo più avanti, nel capitolo sulla questione del canone.

predecessore Giovanni [autore dell'Apocalisse], scrive nominativamente a sole sette chiese". Dalle stesse lettere di Paolo si deduce che egli aveva scritto altre lettere (ad es. ai Corinzi), ma non le possediamo e questo fatto risulta molto difficile da spiegare. Non si può escludere in assoluto che anche il criterio numerico abbia avuto la sua influenza: il numero 7 indica nell'aritmologia biblica la pienezza e la perfezione. Cullmann suppone che l'inserimento di 2 e 3 Gv, lettere molto brevi, sia stata suggerito dall'intenzione, appunto, di arrivare a 7, per le lettere cattoliche.²⁹

Al numero 4 dei Vangeli attribuisce molta importanza l'eresiologo della fine del II sec. Ireneo di Lione (*Adv. Haer.* III,11,8: il passo è allegato e ce ne occuperemo più avanti): egli insiste a sottolineare che i Vangeli possono essere solo 4, né di meno né di più: 4 come i punti cardinali e i venti, 4 come i Viventi dell'Apocalisse (cfr. Ap 4). E con ciascuno dei Viventi trova una precisa corrispondenza per ciascuno dei Vangeli determinando un'attribuzione di simboli che rimarrà costante nella tradizione: lo vedremo meglio più avanti.

2. La formazione del NT e la questione del canone (dal II al IV sec.)

Bibliografia

Su questo punto molto ricco di informazioni è soprattutto il manuale del Wikenhauser; un volume specifico è quello di Metzger, *Il canone del NT*, cit.

La formazione del NT, ossia il processo attraverso cui si è arrivati all'attuale numero e disposizione di scritti, è strettamente connessa con la questione del canone. Su questo argomento esistono molte trattazioni, tuttavia per lo più l'impostazione è di tipo teologico e confessionale e dà molto spazio a concetti come quelli di ispirazione o di rivelazione. Noi cercheremo di affrontare l'argomento in modo più storico, anche se è comunque un dato inconfutabile che il NT si è costituito secondo criteri ecclesiali e di fede.

La fissazione del canone del NT è il processo, di durata secolare, con cui si è stabilito che certi libri dovevano essere considerati "normativi" per i cristiani (canone deriva da *kanwvn*, traslitt. *kanòn*, canna, regolo del muratore, righello; norma, regola), dovevano quindi far parte della Sacra Scrittura, al pari dell'AT. Al tempo di Paolo e degli autori del NT, ma ancora oltre (almeno fino ad Ireneo di Lione), con "Scrittura" si intendeva solo l'AT. Nella Chiesa cattolica il processo si può dire definitivamente concluso solo con il Concilio di Trento (1545-1563), ma una fase decisiva è già quella che si sviluppa nei secoli II-IV. La ripercorriamo prestando particolare attenzione ad alcuni importanti documenti.

Occorre preliminarmente tener conto del fatto che nel periodo in cui gli scritti del NT furono composti (tra seconda metà del I sec. e inizio del II sec.), e successivamente, fiorì una vasta produzione di scritti simili per denominazione o genere (vangeli, lettere apostoliche, atti di apostoli, apocalissi) a quelli del NT: saranno definiti poi "apocrifi", cioè, alla lettera, nascosti, segreti, perché molti, provenienti da gruppi dissidenti o ereticali, presentavano rivelazioni intenzionalmente riservate a pochi eletti; successivamente il termine apocrifo diventerà equivalente a "non canonico".³⁰ Nel medesimo periodo, inoltre, vengono composti altri scritti di ispirazione biblica, che più tardi saranno raccolti sotto la denominazione di "Padri apostolici": la *Didachè*, la

²⁹ Cfr. Cullmann, pp. 108 e 126 n.3.

³⁰ Già Origene (metà del III sec.) usa il termine "apocrifo" per indicare la produzione degli gnostici; Gerolamo lo usa per indicare tutte le opere escluse dal canone biblico. Esistono apocrifi sia dell'AT sia del NT; a volte se ne parla complessivamente come di "letteratura intertestamentaria".

lettera di Clemente Romano, le sette lettere di Ignazio, la lettera di Policarpo, la lettera dello Pseudo-Barnaba, il *Pastore* di Erma. Possiamo constatare che nei primi secoli della Chiesa la valutazione sulla canonicità e non canonicità è oscillante per quanto riguarda scritti appartenenti a tutti questi ambiti, per cui alcuni scritti oggi entrati nel canone non erano universalmente accettati, mentre scritti oggi esclusi (apocriefi o Padri apostolici) venivano considerati come Sacra Scrittura.

2.1. *La prima metà del II sec.*

Fino almeno alla metà del II secolo non si pone direttamente la questione di fissare distinzioni precise. Ciò che si può ricavare dai testi di questo periodo è che le prime collezioni parziali di scritti riconosciuti autorevoli dalle comunità cristiane hanno riguardato le lettere di Paolo (alcune) e i Vangeli.

Si può osservare che già la *II Lettera di Pietro* (datata dopo il 100) presuppone una collezione nota di lettere di Paolo: in 3,15-16 dice: "Giudicate come salvezza la magnanimità del Signore nostro come vi ha scritto il nostro caro fratello Paolo, secondo la sapienza a lui concessa (da Dio), come risulta in tutte le lettere in cui parla di questi argomenti: in esse ci sono alcune cose difficili da capire e le persone ignoranti e deboli le travisano, al pari delle altre Scritture, per la propria rovina". Da questo passo risulta chiaramente che era conosciuto un *corpus* di lettere paoline considerato pari alle altre Scritture.³¹ Ma già si rileva l'esistenza di difficoltà interpretative e di false interpretazioni.

Un altro documento interessante di questo periodo è la cosiddetta "finale canonica" del Vangelo di Marco, ossia Mc 16,9-20, che costituisce molto probabilmente un'aggiunta al Vangelo composta nei primi decenni del II secolo: è denominata "finale canonica", per distinguerla da altre finali che ci sono pervenute e perché questa venne riconosciuta come ispirata nella definizione tridentina del canone. E' possibile riconoscere che il contenuto di questa pericope è costituito da riassunti dei racconti di apparizione del Risorto contenuti negli altri Vangeli e da cenni che trovano riscontro negli Atti degli apostoli: se ne deduce che l'autore di questa finale "conosceva un *corpus* contenente i quattro Vangeli e gli Atti. L'autorità di questo *corpus* era riconosciuta da lui come dai suoi lettori, in una data che può esser fissata verso il primo terzo del II secolo".³²

Tra le lettere paoline particolare prestigio sembra aver goduto la I Lettera ai Corinzi, come si evince dalle allusioni contenute nella lettera di Clemente Romano (datata verso il 96) e nelle lettere di Ignazio di Antiochia (datate verso il 110) Tra i Vangeli, è molto letto e utilizzato il Vangelo di Matteo ³³ (o tradizioni che confluiscono in questo Vangelo): lo dimostrano scritti molto antichi come Ignazio e la *Didaché* (di datazione controversa: secondo alcuni sarebbe già del I sec.). I detti di Gesù contenuti in questo Vangelo sono considerati "Scrittura" già dalla *Lettera di Barnaba* e dalla *II Lettera* di Clemente Romano e l'intero Vangelo è considerato "Scrittura" a partire da Giustino, intorno alla metà del II secolo.

³¹ Da Col 4,16 si ricava che le lettere paoline erano "circolari": inviate a singole chiese, erano destinate ad essere lette anche da altre comunità.

³² P. Grelot, in A. George-P. Grelot, *Introduzione al NT*, vol. 5, p. 153.

³³ Su questo punto si veda l'ampio studio di É. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Leuven 1986.

Giustino afferma che le "Memorie degli apostoli", ossia i Vangeli, erano lette in chiesa alla domenica insieme agli scritti dei profeti, ossia all'AT (*I Apol.* 67,3), prima della cena eucaristica.

Ma per questo periodo possediamo un importante documento, tratto da uno scritto del vescovo **Papia di Gerapoli**, intitolato *Esegesi, o spiegazione, dei detti del Signore*, che conosciamo solo indirettamente, soprattutto attraverso le citazioni di Eusebio di Cesarea. L'opera dovrebbe risalire ai primi decenni del II secolo. Da questo documento ricaviamo le prime, preziose, informazioni sulla composizione del Vangelo di Marco e del Vangelo di Matteo. La notizia più ampia e particolareggiata riguarda il Vangelo di Marco e dimostra che già a quel tempo nascevano dibattiti intorno all'identità dell'autore e alle circostanze della composizione del Vangelo e si mettevano a confronto i Vangeli per valutarne l'attendibilità.

Ecco la traduzione del testo di Eusebio (*Hist. Eccl.* III,39,14-17):³⁴

14. (Papìa) trasmette nella propria opera anche altre spiegazioni delle parole del Signore appartenenti al già citato Aristione e tradizioni del presbitero Giovanni: ad esse rinviamo coloro che desiderano conoscerle. Dobbiamo però ora aggiungere alle parole di lui prima citate una testimonianza che riporta a proposito di Marco, autore del Vangelo, e che suona così:

15. "Anche questo diceva il presbitero (= l'Anziano): 'Marco, divenuto interprete (eJrmhneuthv", traslitt. *hermeneutés*) di Pietro, scrisse accuratamente (ajkribw~, traslitt. *akribôs*), ma non certo in ordine (tavxei, traslitt. *tàxei*) quanto si ricordava di ciò che il Signore aveva detto o fatto'. Infatti non aveva ascoltato direttamente il Signore né era stato suo discepolo, ma in seguito, come ho detto, era stato discepolo di Pietro. Questi svolgeva i suoi insegnamenti in rapporto con le esigenze del momento, senza dare una sistemazione ordinata ai detti del Signore. Sicché Marco non sbagliò affatto trascrivendone alcuni così come ricordava. Di una cosa sola infatti si preoccupava: di non tralasciare nulla di quanto aveva udito e di non dire nulla di falso in questo".

Questo è quanto viene esposto da Papìa a proposito di Marco.

16. A proposito di Matteo dice questo:

"Matteo raccolse i detti in lingua ebraica, e ciascuno li interpretò (eJrmhvneusen, traslitt. *herméneusen*) come poteva".

(Papìa) si è servito personalmente di testimonianze ricavate dalla Prima Lettera di Giovanni e parimenti dalla Prima Lettera di Pietro. Ha riportato anche un altro racconto, contenuto nel *Vangelo secondo gli Ebrei*, a proposito della donna accusata di molti peccati davanti al Signore. E questo è quanto dovevo aggiungere al già detto.

Come possiamo notare, Eusebio cerca e riporta tutta una serie di notizie che ritiene significative ai fini della canonicità degli scritti del NT, non stabilita ancora definitivamente ai suoi tempi (è questo uno dei grandi temi della sua *Storia ecclesiastica*). In questo capitolo 39 del libro III ha dato, nei paragrafi precedenti, particolare rilievo alla questione dell'autore dell'Apocalisse, che è per lui molto spinosa (vi ritorneremo più avanti), ma subito dopo dà uno spazio discreto a Marco, mentre accenna appena a Matteo, alla I Lettera di Giovanni e alla I Lettera di Pietro e al *Vangelo secondo gli Ebrei* (scritto poi ritenuto apocrifo).

L'importanza delle notizie di Papìa deriva dal fatto che, non solo si tratta di un autore antico, ma riporta a sua volta notizie di un "presbitero" Giovanni a lui anteriore: forse, come si ricaverebbe da Ireneo, l'apostolo stesso o, come pensa Eusebio (non del tutto degno di fede su questo punto), un personaggio della generazione immediatamente

³⁴ Una traduzione di G. Del Ton è allegata agli appunti, ma contiene alcune inesattezze. Su questa testimonianza di Papìa e su altre, sempre di Papìa, su cui avremo occasione di tornare, si veda ora l'importante lavoro di E. Norelli: Papìa, *Spiegazioni degli oracoli del Signore. I frammenti*, "Lecture cristiane del primo millennio", Milano, Ed. Paoline, 2005, con i passi in greco e in traduzione, un'ampia introduzione e un ampio commento.

successiva. In ogni caso saremmo in un'epoca pressoché contemporanea a quella della composizione del IV Vangelo.

Tuttavia la notizia presenta alcuni elementi poco chiari, soprattutto per quanto riguarda i termini usati da Papia che suscitano difficoltà di comprensione, a cominciare dal termine essenziale che qualifica il rapporto tra Marco e Pietro, *εἰρμηνεύων* (traslitt. *hermeneutés*): è stato inteso sia nel senso di "traduttore", "portavoce" (Pietro avrebbe parlato in ebraico e Marco avrebbe tradotto in greco), sia nel senso di "interprete" vero e proprio, cioè di chi spiega e commenta, con allusione appunto all'opera di rielaborazione dell'insegnamento di Pietro fatta nel Vangelo. Quest'ultimo sembra il significato più adatto, sia perché è difficile supporre che Pietro, nato in Galilea, in una regione ai margini della Palestina, a stretto contatto con genti pagane, non fosse bilingue, sia perché questo significato si adatta meglio al contesto, in cui si parla di un lavoro di ricostruzione dei ricordi lasciati dall'insegnamento di Pietro.

Il primo aspetto della notizia verte dunque sullo stretto rapporto tra Marco e l'apostolo Pietro, a proposito della composizione del Vangelo, un dato che rimarrà acquisito in tutta la tradizione successiva.³⁵ Se ne coglie meglio il risvolto apologetico da quanto Papia aggiunge, notando che Marco non fu discepolo diretto di Gesù, ma fu discepolo di Pietro, l'apostolo di Gesù.

Un secondo aspetto che salta agli occhi è ancora di tipo apologetico: l'implicita risposta a un'obiezione sul contenuto del Vangelo, che evidentemente appariva ad alcuni non sufficientemente ordinato nell'esposizione delle parole e dei fatti del Signore. Il presbitero sente il bisogno di compensare la mancanza di ordine con un elogio per l'"esattezza", "accuratezza", del racconto. Una giustificazione può già essere quell' *ὅσα εἰρμηνεύων* (traslitt. *hosa emnemòneusen*, "quanto ricordò"), che fa riferimento a un lavoro di memoria, non necessariamente completo. Papia a sua volta sviluppa questo punto e aggiunge qualcosa di suo: scagiona Marco e attribuisce a Pietro stesso un certo disordine nel suo insegnamento, che viene presentato come un po' "occasionale", privo di preoccupazioni di sistematicità. In qualche modo, per lui il disordine di Marco diventa un pregio, una garanzia di maggiore fedeltà all'insegnamento di Pietro, che era appunto disordinato. Esplicitamente sostiene che "Marco non sbagliò" riportando "alcuni" di questi insegnamenti sulla base di quanto ricordava. Papia rivendica comunque a Marco l'esattezza ("non tralasciò nulla") e l'autenticità ("non mentì"), per quanto riguarda l'esposizione degli insegnamenti di Pietro.

A proposito delle critiche rivolte a questo Vangelo, si può pensare che il confronto fosse stabilito con il Vangelo di Matteo o con quello di Giovanni, i due vangeli di origine strettamente apostolica che a quel momento e in Oriente (dove vivono il presbitero Giovanni e Papia) avevano più prestigio. Dalle parole di Papia si potrebbe ricavare che la critica riguardasse già l'incompletezza dell'esposizione, dato che si osserva che Marco trascrisse "alcuni" dei detti del Signore. Inoltre si accenna ad un'esposizione (che Papia fa risalire a Pietro stesso) forse cronologicamente e logicamente non rigorosa, ma "occasionale", e addirittura ad "errori". Queste critiche possono adattarsi al confronto con Matteo, che si caratterizza, rispetto a Marco, per una ricchezza molto maggiore di "detti" del Signore (tipici sono i suoi cinque grandi discorsi), e inoltre presenta un racconto più completo, dato che inizia dalla nascita di Gesù. Ma si adattano anche al confronto con Giovanni (e pensiamo che queste critiche

³⁵ Già Giustino (metà del II sec.) si riferiva al Vangelo di Marco chiamandolo "Memorie di Pietro" (*Dialogo con Trifone* 106). Ireneo di Lione, verso il 180, scrive: "Dopo la loro (= di Pietro e Paolo) dipartita, Marco, il discepolo e interprete di Pietro, ci trasmise anche lui per iscritto quanto veniva annunciato da Pietro" (*Adv. Haer.* III,1,3: cfr. Eus., *Hist. Eccl.* V,8,3). Tale notizia viene ripresa e variamente modificata poi da Clemente Alessandrino, Origene, ecc.

sembrano circolare in ambiente giovanneo), che si differenzia molto da tutti e tre i sinottici già per la ricostruzione cronologica della vita di Gesù (tre, ad esempio, sono in questo vangelo i viaggi a Gerusalemme, e non uno solo; anche la ricostruzione della settimana della Passione varia) e poi per l'impostazione, che è incentrata prevalentemente proprio sull'insegnamento di Gesù, rispetto al quale i fatti sono secondari. Giovanni inizia addirittura il suo Vangelo parlando della preistoria divina del Logos. C'è anche chi pensa che il confronto valga per entrambi i Vangeli o per la tradizione orale nota.

Per quanto riguarda la notizia di Papia su Matteo, bisogna ammettere che è piuttosto enigmatica. Si può ricavarne, implicitamente, che sia data per scontata l'attribuzione del Vangelo all'apostolo, e quindi anche la canonicità. E' invece oscura l'informazione relativa a una raccolta di detti in ebraico (o aramaico), che sarebbe poi stata interpretata (o tradotta) variamente: verrà costantemente ripetuta nella tradizione antica, mentre gli studiosi moderni discutono sul suo significato e ne traggono conclusioni differenti (vi ritorneremo a proposito della questione dell'attribuzione).

Oggi le notizie di Papia su Mc e Mt vengono rivalutate da una parte della critica.

2.2. La seconda metà del II sec.

In questo periodo abbiamo invece i primi tentativi di fissare liste "canoniche". Questi tentativi sono dovuti ai dibattiti provocati dalla nascita di movimenti dissidenti ed ereticali (gnostici, montanisti), che non solo compongono propri scritti propagandistici, ma prendono posizione sugli scritti circolanti nell'ambiente ecclesiale.

Sembra che il primo canone sia stato opera dell'eretico Marcione, verso il 150: egli, che rifiutava tutto l'AT, in quanto espressione di un Dio diverso e inferiore rispetto a quello della nuova economia, accettava come "Scrittura" solo gli scritti cristiani che meno erano influenzati dall'AT, quindi Paolo (10 lettere, escluse le pastorali e Eb) e il Vangelo di Luca, discepolo di Paolo (ma con tagli: ad esempio, dei primi 2 capitoli e delle parti in cui comparivano riferimenti all'AT): ne parla Ireneo (*Adv. Haer.* I,27,2).

Anche per reazione a questo canone, opera di un eretico, la Chiesa ha accelerato la fissazione di un canone ufficiale. Però le motivazioni devono essere state molte e complesse, e può aver influito anche la definizione del canone palestinese dell'AT, che è avvenuta verso la fine del I sec. d.C. (ma l'influsso può essere stato reciproco).

La prima lista ufficiale, databile nella seconda metà del II sec. (tra 165 e 185),³⁶ è il Canone o Frammento Muratoriano, che conosciamo in latino (forse una traduzione dal greco) e che forse proveniva da Roma. Il nome di *Frammento Muratoriano* dipende dal fatto che il testo ci è pervenuto frammentario (è mutilo all'inizio) e che fu scoperto nel 1740, nella Biblioteca Ambrosiana di Milano, da Ludovico Antonio Muratori. Una traduzione del testo viene allegata in appendice. Il Canone enumera 23 scritti del NT: i 4 Vangeli nell'ordine attuale,³⁷ gli Atti, 13 lettere di Paolo (esclusa Eb), 3 lettere cattoliche (Gd e due di Gv, non Gc, non 1 Pt), l'Ap di Giovanni, ma anche l'Apocalisse di Pietro (un apocrifo).

³⁶ Per la datazione è decisivo il riferimento contenuto verso la fine del documento al vescovo Pio, ossia al papa Pio I, che risale al periodo tra il 140 e il 155.

³⁷ Parla di Lc come del 3° Vangelo e di Gv come del 4°, sicché si deve supporre che precedentemente, nella parte oggi mancante, egli avesse menzionato Mt come 1° e Mc come 2° (le parole iniziali del frammento sembrano appunto riferirsi a Mc, perché riecheggiano un'informazione che conosciamo da Papia: Mc avrebbe trascritto nel suo Vangelo la predicazione di Pt a cui aveva assistito).

L'autore fornisce brevi informazioni sui Vangeli sinottici, soffermandosi sul Vangelo di Luca e, presumibilmente, su quello di Marco, che non sono stati scritti da apostoli, ossia da testimoni diretti. Per quanto riguarda Marco si può supporre, dalla frase frammentaria che ci è stata conservata, che si adducesse il rapporto di sequela di Marco verso Pietro (conformemente alla notizia di Papia); per quanto riguarda Luca si stabilisce un rapporto con un altro apostolo accreditato, Paolo.³⁸

L'ampiezza e il carattere apologetico della trattazione dedicata al Vangelo di Giovanni indicano che esistevano più gravi discussioni intorno a questo Vangelo. L'autore giustifica la composizione del Vangelo adducendo interventi soprannaturali (pretende che il Vangelo sia stato composto in base ad una rivelazione) e sottolineando l'autorizzazione degli altri apostoli; nega energicamente che esistano discordanze sul piano della fede, nonostante le differenze tra i Vangeli e le particolarità del Vangelo di Giovanni rispetto agli altri e fa appello esplicitamente all'argomento dell'ispirazione: "sebbene diversi princìpi siano insegnati nei singoli libri dei Vangeli, ciò non costituisce però una differenza per la fede dei credenti, essendo tutte le cose spiegate dall'unico e normativo Spirito". Sottolinea poi il valore di testimonianza oculare proprio degli scritti giovannei, citando l'inizio di 1 Gv ("Ciò che abbiamo visto con i nostri occhi e udito con le nostre orecchie..."). Un ulteriore motivo di diffidenza nei confronti del Vangelo di Gv a quel tempo è il fatto che esso fu particolarmente apprezzato dagli gnostici e proprio da uno gnostico, Eracleone, era stato commentato verso la metà del II sec.: si tratta del primo commento a un libro del NT che sia stato composto (a Eracleone risponderà parecchi decenni dopo Origene nel suo *Commento a Giovanni*).

A proposito degli Atti degli apostoli, mette in evidenza il valore di testimonianza diretta del racconto: dice che Luca scrive di cose "fatte in presenza sua" e omette invece cose di cui non ha esperienza diretta (il martirio di Pietro, la partenza di Paolo da Roma per la Spagna).

Per le lettere di Paolo, fornisce brevi cenni ai contenuti di Rom, Gal e 1 e 2 Cor, delle quali parla singolarmente mostrando di attribuire ad esse la maggiore importanza. Si sofferma, come abbiamo visto, sul valore totalizzante del numero sette delle chiese a cui Paolo scrive. Accenna anche a lettere falsamente attribuite a Paolo (una ai Laodicesi, una agli Alessandrini) e provenienti dalla setta di Marcione. Non menziona la Lettera agli Ebrei.

Delle lettere cattoliche menziona solo quella di Giuda e due di Giovanni, omette Gc, 1 e 2 Pt, 3 Gv; appare particolarmente strana l'omissione di 1 Pt, riconosciuta invece, oltre che da Ireneo, da quasi tutti i Padri del tempo: Tertulliano, Clemente Alessandrino, Ippolito.

Riconosce l'Apocalisse di Giovanni, ma anche quella di Pietro, che sarà esclusa dal canone definitivo.

Contesta esplicitamente la canonicità del *Pastore* di Erma, libro di composizione recente, che invece il contemporaneo Ireneo accoglie: "Conviene che sia letto - dice -, però non si può leggere pubblicamente nella chiesa del popolo, né tra i profeti il cui numero è completo, né tra gli apostoli della fine dei tempi".

Si noti che in un documento martirologico del 177, la *Lettera dei martiri di Lione e Vienne*, che conosciamo da Eusebio, l'Apocalisse viene citata come "Scrittura" (*Hist. Eccl.* V,1,58).

Un altro autore importante per questo periodo è Ireneo di Lione, che verso il 180 scrive un trattato antieretico, in cinque libri, dal titolo *Esposizione e confutazione*

³⁸ Paolo non fa parte del gruppo dei dodici apostoli, ma fu considerato l'Apostolo per eccellenza. Torneremo su questo punto nel capitolo sulla questione dell'attribuzione.

della *falsa gnosi*, ma citato per lo più come *Adversus Haereses*, "Contro le eresie". In questa opera troviamo riconosciuti come Scrittura i 4 Vangeli, 13 lettere di Paolo (compresa Eb, ma esclusa Fm), gli Atti, 1 Pt (non 2 Pt), 1 e 2 Gv (non 3 Gv, non Gc e non Gd), l'Ap; inoltre viene accolto anche il *Pastore* di Erma (un Padre apostolico).

Un passo molto importante, per quanto riguarda i Vangeli, è quello tratto da **Ireneo, Adv. Haer. III,11**, soprattutto i paragrafi 7-9, di cui riportiamo la traduzione in allegato.

Nel paragrafo 7 sono interessanti le notizie che mostrano come i vari gruppi dissidenti ed ereticali si appropriassero di un Vangelo o dell'altro, sentito come più affine alle proprie concezioni e adatto quindi ad avvalorarle: gli Ebioniti³⁹ ricorrevano a Matteo; Marcione a Luca (amputato di alcune parti); altri, non nominati esattamente, ma per il modo di pensare imparentati con i doceti,⁴⁰ a Marco; i Valentianiani a Giovanni. Ireneo esprime la convinzione che gli stessi Vangeli, a cui gli eretici fanno appello, in realtà li confutino.

Nel paragrafo 8, il più famoso, Ireneo afferma energicamente che i Vangeli non possono essere né più né meno di quattro e trova molti argomenti tratti dal mondo naturale (i quattro punti cardinali, i quattro venti), dal carattere universale della Chiesa (fondata su quattro colonne), dalla Scrittura (i quattro cherubini di Ez 1,6.10 e i quattro viventi di Ap 4,6-8), dalle fasi principali della storia della salvezza (età dei patriarchi, legge, incarnazione, invio dello Spirito) e dalle alleanze tra Dio e umanità (Adamo, Noè, Mosè, Gesù). In particolare Ireneo collega gli aspetti dei quattro cherubini, che ritornano nei quattro viventi (leone, vitello, uomo, aquila)⁴¹ con i caratteri dei diversi Vangeli prendendo spunto dall'inizio di ciascuno dei Vangeli. Mette Gv in rapporto col leone, per l'immagine di regalità, divinità e potenza che emerge dal prologo a proposito del Logos; Lc in rapporto col toro o vitello, perché incomincia con il sacrificio di Zaccaria nel tempio, ma anche perché nella parabola del Figliol prodigo si parla di un vitello sacrificato (sarebbe un'immagine di Cristo); Mt in rapporto con l'uomo, perché parte dalla genealogia umana di Gesù; Mc in rapporto con l'aquila perché pone all'inizio un'ampia citazione profetica.⁴²

Nel paragrafo 9 Ireneo polemizza con le tendenze degli eretici o a moltiplicare o a ridurre il numero canonico dei Vangeli. A proposito della tendenza all'accrescimento, menziona i Valentianiani e in particolare la composizione recente da parte loro di un "Vangelo di verità", che si dimostra in contrasto, per il contenuto, con l'insegnamento degli apostoli; per quanto riguarda la tendenza alla riduzione, fa riferimento a

³⁹ Gli Ebioniti, il cui nome probabilmente dal termine ebraico *ebjonim*, "poveri", erano una setta giudeo-cristiana, credevano che Gesù fosse un semplice uomo su cui la potenza di Dio sarebbe scesa solo al momento del battesimo; vedevano in lui soprattutto un profeta e un maestro, mentre non attribuivano valore salvifico alla sua morte; nella pratica seguivano la Legge giudaica e applicavano la comunione dei beni.

⁴⁰ I "doceti" traggono il loro appellativo dal greco *dokei'n* (traslitt. *dokèin*), "sembrare, apparire": essi infatti pensavano che Gesù Cristo solo apparentemente avesse avuto una nascita corporea e avesse subito la passione e la morte. Il docetismo, più che un'eresia autonoma, era un aspetto caratteristico di varie eresie, soprattutto dello gnosticismo. Sorge molto presto e già scritti del NT (di Paolo, di Giovanni) reagiscono ad esso.

⁴¹ Con la differenza che ciascuno dei cherubini di Ezechiele possiede i quattro aspetti mentre i viventi dell'Apocalisse ne possiedono solo uno ciascuno.

⁴² Queste corrispondenze, almeno per quanto riguarda Mc e Gv, cambieranno con Gerolamo (fine del IV sec.- inizio del V): il simbolo del leone sarà attribuito a Mc, l'aquila a Gv. Di qui deriverà il simbolismo iconografico della tradizione successiva. Ma in ambienti orientali sopravvive fino all'età moderna l'antica associazione di Marco con l'aquila.

Marcione, che accettava solo Lc, ma allude anche ad altri che rifiutavano il Vangelo di Giovanni e Paolo, perché ostili al dono dello Spirito, valorizzato sia da Gv sia da 1 Cor.

La trattazione di Ireneo è importante almeno da due punti di vista. La valorizzazione della pluralità e delle differenze dei Vangeli appare in contrasto con la tendenza, che si afferma al suo tempo, di armonizzare tra loro i Vangeli, combinandoli insieme in un unico racconto: proprio tra il 170 e il 180 abbiamo il prototipo di un genere letterario che avrà una certa fortuna: l'opera *Diatessaron* (Dia; tessavrwn, "per mezzo dei quattro", sottinteso: Vangeli) di Taziano. La segnalazione di ostilità e critiche al Vangelo di Giovanni, che concorda con quanto emergeva indirettamente anche dal *Canone Muratoriano*, conferma notizie che possediamo anche da altre fonti eresiologiche (Ippolito, Epifanio) su gruppi (Alogi) e figure (il presbitero romano Gaio) di questo stesso periodo, che contestavano la canonicità del Vangelo di Giovanni e dell'Apocalisse e arrivavano addirittura ad attribuire i due scritti all'eretico Cerinto.⁴³

Possiamo ancora considerare la testimonianza del vescovo Serapione di Antiochia, databile tra la fine del II sec. e l'inizio del III (è allegata), interessante perché dimostra come intervenga, ai fini dell'accettazione di un documento, il criterio della correttezza dottrinale del contenuto, al di là dell'attribuzione al nome di un apostolo e anche del fatto che lo scritto venga letto e usato da alcune comunità. Nel caso specifico Serapione si ricrede sulla canonicità del Vangelo di Pietro, perché dopo averlo letto ha dovuto constatare che esso "in gran parte ha sul Salvatore un insegnamento giusto, ma alcune cose sono nuove", cioè estranee all'insegnamento apostolico.

Tenuto conto delle testimonianze dei Padri, si può concludere che verso il 200 in Occidente è ormai solido il nucleo costituito dai 4 Vangeli, dagli Atti, da 13 lettere di Paolo, dall'Apocalisse di Giovanni, mentre vi è incertezza sulla Lettera agli Ebrei, per la quale era contestata la paternità paolina, e sulle lettere cattoliche.

2.3. Il III secolo

Decisive sono le posizioni dei rappresentanti della "Scuola Alessandrina", ossia Clemente, Origene, Dionigi; alla fine del secolo si segnala il contributo di Eusebio di Cesarea, particolarmente interessato alla questione del canone.

Di Clemente (inizio del III sec.) Eusebio (*Hist. Eccl.* VI,14,1-2) riporta che utilizzava come Scrittura la Lettera di Giuda e le altre lettere cattoliche, ma anche la Lettera di Barnaba e l'Apocalisse di Pietro. Clemente riteneva che la Lettera agli Ebrei fosse stata scritta da Paolo in ebraico e tradotta in greco da Luca. Confermava la notizia di Papii sul rapporto tra Marco e Pietro.

Origene (prima metà del III sec.) - figura particolarmente autorevole perché grande editore, critico e commentatore della Bibbia - secondo quanto trasmette di nuovo Eusebio (*Hist. Eccl.* VI,25), ammetteva i quattro Vangeli, nell'ordine divenuto poi canonico, che secondo lui era anche un ordine cronologico, e collegava ciascun Vangelo, direttamente o indirettamente, ad apostoli, secondo una tendenza già affermata prima di lui. Per quanto riguarda le lettere, riconosceva le 13 paoline,

⁴³ Sull'ostilità degli Alogi (un gruppo alquanto misterioso) nei riguardi del Vangelo di Giovanni ci informa l'eresiologo Epifanio, *Panarion* 51; la notizia sull'attribuzione di tale Vangelo e dell'Apocalisse a Cerinto è riportata da uno scritto *Sull'Apocalisse* attribuito ad Ippolito di Roma: cfr. E. Prinzevalli, *Gaio e gli Alogi*, in "Studi storico religiosi" 5,1 (1981), pp. 55-56. Per l'attribuzione a Cerinto dell'Apocalisse si veda anche quanto afferma Dionigi Alessandrino, a proposito di suoi predecessori, nella testimonianza riportata da Eus., *Hist. Eccl.* VII, 25,2 e allegata, di cui si parlerà tra poco.

ammetteva 1 Pt, ma dubitava dell'attribuzione a Pietro di 2 Pt; analogamente, ammetteva 1 Gv, dubitava di 2 e 3 Gv. A proposito della Lettera agli Ebrei, riconosceva che il contenuto era paolino, non lo stile, e supponeva che l'autore potesse essere o Clemente Romano o Luca. Riconosceva senza discussione l'Apocalisse come opera dell'apostolo Giovanni.

Da Origene sono interessanti anche le considerazioni, che fa nella I Omelia su Luca sul carattere ispirato dei quattro Vangeli, che li distingue dai Vangeli composti da eretici. Egli parte dal prologo del Vangelo di Luca (1,1) in cui si menzionano numerosi predecessori che "hanno tentato" di scrivere Vangeli e commenta: "L'espressione 'hanno tentato' contiene un'accusa occulta a coloro che si sono lanciati a scrivere Vangeli a prescindere dalla grazia dello Spirito Santo. Invero Matteo, Marco, Giovanni e Luca non 'hanno tentato' di scrivere, ma hanno scritto i Vangeli sotto l'impulso dello Spirito Santo. [...] La Chiesa possiede quattro Vangeli, l'eresia moltissimi, tra i quali ce n'è uno secondo gli Egiziani, un altro secondo i Dodici Apostoli. Anche Basilide osò scrivere un Vangelo e intitolarlo al suo nome. 'Molti hanno tentato' di scrivere, ma solo quattro Vangeli sono stati riconosciuti, ed è da essi che si devono ricavare gli insegnamenti sulla persona del Signore e Salvatore nostro. So di un certo Vangelo che si chiama secondo Tommaso, e di uno secondo Mattia e ne leggiamo molti altri, [...]".

Nonostante il parere autorevole di Origene, il vescovo **Dionigi Alessandrino** (poco dopo la metà del secolo) esprime forti riserve sull'origine apostolica, se non sulla canonicità dell'Apocalisse, rinfocolando un dibattito a cui anche Eusebio darà un suo contributo. Importante è un ampio passo tratto da un suo scritto in due libri *Sulle promesse* che ci è trasmesso da Eusebio (*Hist. Eccl VII,25*) e di cui viene allegato un ampio stralcio in appendice.

Da vero filologo, quale si addice a un rappresentante della Scuola alessandrina, Dionigi fa una trattazione sistematica della questione, molto abile, ma anche abbastanza chiaramente ostile all'accettazione dello scritto. Adduce le contestazioni di vari predecessori, che attribuivano l'opera al millenarista Cerinto; asserisce di non voler negare l'ispirazione, ma dice anche che gli risulta del tutto oscura, incomprensibile. Propende per negare che l'autore sia l'apostolo Giovanni, autore del Vangelo e della I Lettera, e attraverso un serrato confronto tra i vari scritti, ne evidenzia le differenze di contenuti, di lingua e di stile. Ipotizza che autore dell'Apocalisse sia un altro Giovanni di Efeso e adduce come prova il fatto che a Efeso, secondo un'opinione diffusa, si trovavano due tombe intestate a un Giovanni. Importante, per comprendere la posizione di Dionigi, è il fatto che la discussione sulla paternità dello scritto si inserisca in una discussione più ampia che riguarda un movimento millenarista che si richiamava alla figura del vescovo Nepote di Arsinoe, il quale si appoggiava per le sue idee sull'Apocalisse e aveva scritto un trattato in proposito. Contro questo movimento, che aveva provocato scismi e apostasie di intere chiese, Dionigi aveva sostenuto anche una disputa verbale di tre giorni, di cui l'opera *Sulle promesse* rende conto. E' evidente che la questione relativa all'Apocalisse si intreccia alla questione del millenarismo.⁴⁴

⁴⁴ Il millenarismo o chiliasmo (da *civlia*, traslitt. *chilia*, "mille" in greco) era una credenza nell'avvento alla fine dei tempi di un regno di mille anni dei giusti con Cristo sulla terra, un regno caratterizzato da beni di vari genere (materiali e/o spirituali). Molti millenaristi traevano spunto per le loro concezioni dalle descrizioni del regno millenario di Ap 20 e della Gerusalemme celeste di Ap 21-22. La loro idea che il regno millenario dovesse essere instaurato dopo la distruzione di tutti i regni esistenti implicava un atteggiamento critico verso l'impero romano contemporaneo. Non poteva trovare consenso in quei cristiani, come Dionigi e ancor più come Eusebio (che divenne consigliere dell'imperatore Costantino), favorevoli a una conciliazione tra cristianesimo e impero e preoccupati per i risvolti disciplinari interni alle strutture ecclesiastiche provocati dai gruppi millenaristi (scismi, apostasie). Il millenarismo,

Le osservazioni linguistiche e stilistiche di Dionigi sono oggi tenute in considerazione dai numerosi studiosi che ritengono l'Ap opera di un autore diverso da quello del IV Vangelo e dall'apostolo.

Si può dire che sulla linea di Dionigi proceda lo stesso **Eusebio di Cesarea** (tra la fine del III sec. e l'inizio del IV), che documenta tutta una tradizione ostile all'Apocalisse e inoltre la corrobora con argomenti propri. Il passo più significativo è quello di *Hist. Eccl.* III,39,1-13, di cui riportiamo in allegato la traduzione (dei paragrafi principali). Eusebio prende spunto dal proemio dell'opera di Papia di Gerapoli, che, parlando degli apostoli e degli anziani dai quali aveva ricavato informazioni sulle tradizioni relative ai detti del Signore, menziona due volte il nome di Giovanni, la prima volta in una lista di presbiteri (ovvero apostoli) e subito dopo in coppia con Aristione e con l'appellativo di presbitero (par. 4). Eusebio ne deduce che effettivamente dovevano essere esistiti due Giovanni distinti, e che era probabilmente il secondo Giovanni ad aver scritto l'Apocalisse. Sarebbe sempre questo secondo Giovanni ad aver avuto rapporti con Papia. Non sarà un caso che di Papia Eusebio menzioni in tono sprezzante le idee millenaristiche: è sottintesa, per lui come per Dionigi, una connessione tra la condanna del millenarismo e l'atteggiamento ostile alla canonicità dell'Apocalisse, un testo che era utilizzato appunto dai millenaristi.

Anche l'idea di Eusebio dell'esistenza di un Giovanni presbitero distinto dall'apostolo Giovanni e della possibile attribuzione a lui dell'Ap trova oggi un buon credito tra gli studiosi.

Di Eusebio è però importante anche la definizione che egli dà del canone vigente al suo tempo in *Hist. Eccl.* III,25: anche questo testo è allegato in traduzione.

Eusebio ripartisce gli scritti del NT in 3 o 4 gruppi, con qualche oscillazione che, come si può notare, di nuovo tocca il problema dell'Apocalisse. Il primo gruppo è quello degli scritti accettati da tutte le chiese senza contestazione: in questo gruppo vengono collocati i quattro Vangeli, gli Atti degli apostoli, le lettere di Paolo, 1 Gv e 1 Pt. Un secondo gruppo comprende gli scritti accettati dalla maggior parte, ma oggetto di alcune contestazioni, e sono Gd, 2 Pt, 2 e 3 Gv per queste due ultime ipotizza che possano non essere del Giovanni evangelista). Un terzo gruppo è detto degli scritti spurii, apocrifi: Eusebio vi include scritti che saranno effettivamente definiti apocrifi, non canonici, come gli Atti di Paolo, l'Apocalisse di Pietro, il Vangelo degli ebrei, e scritti dei cosiddetti Padri apostolici, come il *Pastore* di Erma, la *Lettera di Barnaba* e la *Didachè*. Strano, un po' tendenzioso, è il comportamento che Eusebio dimostra verso l'Apocalisse: propone di collocarla o nel primo gruppo oppure nel terzo (si sarebbe potuto collocarla più opportunamente nel secondo). Successivamente, in modo alquanto contorto, Eusebio menziona altri scritti di provenienza e contenuti ereticali, mai riconosciuti dagli scrittori ecclesiastici: Vangeli di Pietro, di Tommaso e di Mattia, e di altri, Atti di Andrea, di Giovanni e di altri: sarebbero apocrifi anche questi, ma da rigettare più nettamente rispetto ai precedenti.

Per quanto riguarda l'Apocalisse, va detto che la posizione critica di Eusebio influirà sulla tradizione ecclesiastica orientale determinando forti riserve a leggere e usare l'Ap nella liturgia.

2.4. Il IV secolo

variamente modificato, è sopravvissuto in età medievale, rinascimentale e moderna ed è oggi fiorente in molte sette e movimenti protestanti.

In Occidente la Lettera di Giacomo entra definitivamente solo verso il 350; la Lettera agli Ebrei viene riconosciuta solo verso il 380, perché non era attribuita generalmente a Paolo. Comunque i concili africani di Ippona (393) e Cartagine (397 e 419) già propongono un canone identico a quello che sarà riconosciuto ufficialmente a Trento.

Un uso estensivo di libri canonici, in Oriente, è testimoniato anche da alcuni codici biblici antichi, come il Sinaitico (Å, 'alef), del IV sec., e l'Alessandrino (A), del V sec.: contengono, insieme ai libri che oggi appartengono al NT, scritti come la Lettera dello Pseudo-Barnaba, il *Pastore* di Erma (Å), le due lettere attribuite a Clemente Romano (A).

Il primo canone concluso in Oriente è quello di Atanasio di Alessandria e data al 367: enumera i 27 scritti del NT, e ammette che si usino nella catechesi (ma non nelle letture liturgiche ufficiali) anche *Didachè* e Erma.

Ma alcune lettere cattoliche e l'Ap continuarono ad essere rifiutate in alcune parti dell'Oriente: tra le lettere cattoliche 2 Pt, 2 e 3 Gv, Gd furono accolte in Siria solo nel V-VI sec.; lunga fu l'emarginazione dell'Ap, che durò fino al VI-VII sec. e oltre. Ancora oggi l'Apocalisse non è inserita tra gli scritti liturgici della chiesa greca.

2.5. I criteri di fissazione della canonicità

Nel mondo antico

Riassumendo le acquisizioni che si possono trarre dai documenti di questo periodo (II-IV sec.), in particolare da quelli analizzati, possiamo dire che i criteri che prevalsero per l'inserzione nel canone furono principalmente tre:

1. l'apostolicità, cioè l'attribuzione degli scritti, direttamente o indirettamente, ad apostoli;
2. il consenso delle chiese: cioè il fatto che fossero stati accolti e letti durante la liturgia in tutte o quasi tutte le comunità ecclesiali;
3. la conformità all'insegnamento ecclesiale trasmesso oralmente dagli apostoli, per quanto riguarda il contenuto. Perciò scritti pur attribuiti ad apostoli sono stati rifiutati.

Per quanto riguarda il criterio dell'apostolicità, possiamo notare come la tradizione ecclesiale dei primi secoli abbia operato, soprattutto a proposito degli scritti che erano stati trasmessi senza indicazione del nome dell'autore (la maggior parte), nel senso di collegarli strettamente a figure di apostoli.

La situazione oggi

In tempi moderni il criterio di apostolicità si è modificato, nel senso che non dipende più rigorosamente dall'attribuzione specifica ad apostoli, ma dal fatto di trasmettere i contenuti dell'annuncio apostolico. Ossia, oggi si ammette che si deve tener conto delle acquisizioni di carattere filologico-storico, senza che queste interferiscano sulla questione della canonicità. Questo ha comportato che nessuna attribuzione sia stata esente da verifiche e contestazioni.

Le categorie di "canonico" e "apocrifo" sono di tipo dogmatico e possono anche variare. E' possibile notare che il canone dell'AT non è il medesimo per gli ebrei e per i cristiani: alcuni libri, composti tardi, non vennero inseriti nella Bibbia ebraica, mentre furono accolti dalla traduzione greca dei Settanta e poi dai cristiani: sono perciò definiti "deuterocanonici" dai cattolici e "apocrifi" dai protestanti, che li relegano al fondo dell'AT. Si tratta di Tobia, Giuditta, I e II Libro dei Maccabei, Baruc, Siracide, Sapienza, nonché i capp. 13 e 14 di Daniele e Ester 10,4-16,24.

Anche per il NT abbiamo dei deuterocanonici: sono quei libri che Eusebio di Cesarea (all'inizio del IV sec.) riteneva ancora di discussa canonicità e che Lutero inizialmente inserì in appendice alla sua traduzione tedesca del NT. Si tratta della Lettera agli Ebrei, delle lettere di Giacomo e Giuda e dell'Apocalisse.

Per la chiesa cattolica il canone biblico si può dire definitivamente stabilito solo con il Concilio di Trento (1545-1563). Furono riconosciute canoniche anche parti; come la finale lunga del Vangelo di Marco (Mc 16,9-20) e l'episodio dell'adultera (Gv 7,53-8,11), che invece i protestanti o omettono o inseriscono tra parentesi. In generale però il NT si presenta oggi sostanzialmente identico nelle Bibbie protestanti e in quelle cattoliche.

Dal punto di vista storico va detto che la produzione apocriфа riveste una notevole importanza, per la ricostruzione del contesto culturale e religioso in cui anche gli scritti canonici sono sorti. Inoltre, mentre in passato si tendeva a considerare gli scritti apocriфи generalmente come dipendenti dai canonici, oggi si ammette che in essi siano presenti tradizioni antiche in modo indipendente da un possibile rapporto con gli scritti canonici.

3. Questioni critiche relative al NT, ieri e oggi

Uno degli aspetti del metodo storico-critico è l'attenzione alle questioni relative all'identità dell'autore (o degli autori) dei vari libri biblici, alla data e al luogo di composizione, all'unità o frammentarietà dei singoli scritti, a forme di rielaborazione o riedizione, ai caratteri linguistici, e così via. Si tratta di questioni che possono essere rilevanti.

Per quanto riguarda il NT sono state messe in discussione le attribuzioni e le datazioni di tutti gli scritti.

3.1. Problemi di attribuzione

Per quanto riguarda i Vangeli, si presentano come scritti anonimi e l'attribuzione a determinate figure dovette avvenire in un secondo tempo, in base a tradizioni orali, che vennero ridiscusse, quando la circolazione di molti vangeli richiese di selezionare quelli accettabili dalle chiese. L'attribuzione a Matteo e a Giovanni del primo e dell'ultimo Vangelo non creò difficoltà nella chiesa antica, perché fanno parte della lista ufficiale dei dodici apostoli trasmessa dai Vangeli stessi (Mc 3,18 e par.). Per Marco e Luca si trovarono collegamenti con figure autorevoli di apostoli.⁴⁵ In tempi moderni però tutte queste attribuzioni sono state oggetto di critica serrata e l'atteggiamento prevalente è quello di rifiutarle. Ma vediamole singolarmente.

3.1.1. Il Vangelo di Matteo: è dell'apostolo Matteo?

Gli antichi identificavano senz'altro l'evangelista Matteo con l'apostolo Matteo, che fa parte dei dodici in tutte le liste ufficiali (Mt 10,3; Mc 3,15; Lc 6,15; At 1,13). Si veda in particolare la testimonianza di Tertulliano, all'inizio del III sec.: "Ci trasmettono la fede, tra gli apostoli, Giovanni e Matteo, la ribadiscono, tra i discepoli degli apostoli, Luca e Marco" (*Adv. Marc.* IV,2,2). E intendono che sia quell'apostolo

⁴⁵ Quasi tutte le testimonianze antiche sui Vangeli sono riportate in appendice alle Sinossi dei quattro Vangeli (cfr. quella di K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart 1978¹¹, pp. 531-548).

che Mt definisce "pubblicano" (Mt 10,3); si veda quanto afferma Origene nel I libro del suo *Commento a Matteo*: "Ho appreso che innanzitutto è stato scritto il Vangelo secondo Matteo, colui che un tempo fu pubblicano e poi divenne apostolo di Gesù Cristo" (in Eus., *Hist. Eccl.* VI,25,3-4).⁴⁶ Di un pubblicano di nome Matteo l'evangelista Matteo (9,9) racconta l'episodio della chiamata da parte di Gesù; Gerolamo (*Vir. ill.* 3), che nota come il medesimo pubblicano nei paralleli di Marco (2,14) e Luca (5,27) sia chiamato Levi (si veda la Sinossi allegata), afferma che Levi era il soprannome di Matteo ("Matteo, detto anche Levi, da pubblicano divenuto apostolo, per primo compose il vangelo di Cristo ...").

Su di lui gli antichi forniscono altre informazioni. La più oscura è quella di Papia, vescovo di Gerapoli (si veda la testimonianza riportata sopra e in allegato), che letteralmente suona: "Matteo raccolse i detti in lingua ebraica (JEbrai?di dialevktw, translitt. *hebraidi dialèkto*), e ciascuno li interpretò (hJrmhvneusen, translitt. *herméneusen*) come poteva". Tutta la tradizione successiva la ripete, intendendo che Matteo avrebbe pubblicato un Vangelo scritto in lingua ebraica.⁴⁷ Alcuni aggiungono che egli proveniva dalla Giudea e avrebbe scritto in Giudea, per credenti provenienti dal giudaismo.⁴⁸ Gerolamo (*Vir. ill.* 3) aggiunge che non si sapeva chi poi avesse tradotto il Vangelo ebraico in greco; egli afferma che questo Vangelo originario in ebraico si era conservato fino ai suoi tempi nella biblioteca di Cesarea, e che egli aveva potuto trascriverlo (ma, come vedremo, si sbaglia) e osserva che in esso l'AT viene citato a partire dal testo ebraico e non dalla traduzione greca dei Settanta.

La tradizione antica non fornisce molti altri particolari intorno a Matteo. Ireneo dice che il Vangelo sarebbe stato scritto al tempo in cui Pietro e Paolo a Roma annunciavano il vangelo e fondavano la Chiesa" (*Adv. Haer.* III,1,1), ed è convinzione comune degli antichi che sia il primo Vangelo ad essere stato composto. E' curiosa la notizia di Eusebio (*Hist. Eccl.* V,10,3) sulla diffusione del Vangelo ebraico perfino in India, ad opera dell'apostolo Bartolomeo.

Ma i moderni dubitano dell'identificazione dell'autore con il Matteo apostolo. Mettono in rilievo innanzitutto il fatto che Mc al pubblicano chiamato da Gesù dà il nome di Levi e non di Matteo (Mc 2,14). Si chiedono se il personaggio avesse due nomi, come capita a molti altri (Saulo-Paolo, Simone-Pietro, Giovanni Marco, ecc.); c'è anche oggi chi pensa di sì: Levi potrebbe aver ricevuto il nuovo nome in occasione della chiamata, come Simon Pietro. Però non è mai documentato per lui questo doppio nome; alcuni rilevano che i due nomi Matteo e Levi sono entrambi semitici, mentre

⁴⁶ Cfr. anche il Prologo antimarcionita al Vangelo di Matteo: "La sua chiamata a Dio avvenne a partire dalla professione di pubblicano". I cosiddetti "prologhi antimarcioniti" furono composti a introduzione del testo e delle versioni di ciascun Vangelo, per fornire dati essenziali sull'autore e la composizione del Vangelo. Alcuni di questi prologhi manifestano un'intenzione polemica contro Marcione, donde il titolo che oggi viene loro attribuito. In passato li si è ritenuti molto antichi, mentre oggi si tende a datarli verso il IV secolo.

⁴⁷ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* III,1,1 (in Eus., *Hist. Eccl.* V,8,2): "Matteo pubblicò tra gli Ebrei nella loro lingua anche un Vangelo scritto..."; Orig., *Comm. Mt.* (in Eus., *Hist. Eccl.* VI,25,4): "egli lo pubblicò per i credenti provenienti dal giudaismo, dopo averlo composto in lingua ebraica"; Gerol., *Vir. ill.* 3: "Matteo..., per primo compose il vangelo di Cristo, in lettere e parole ebraiche". Cfr. Eus., *Hist. Eccl.* V,10,3, che parla di un Vangelo di Matteo scritto nella lingua degli ebrei portato dall'apostolo Bartolomeo in India.

⁴⁸ Cfr. il Prologo antimarcionita: "Matteo proveniente dalla Giudea, così come è al primo posto nell'ordine (dei Vangeli), così scrisse per primo il vangelo in Giudea"; Gerol., *Vir. ill.* 3: " ... compose il vangelo di Cristo, in lettere e parole ebraiche, in Giudea, per i circoncisi che si erano convertiti alla fede".

solitamente i due nomi erano l'uno semitico, l'altro greco. Un'ipotesi accreditata è che l'evangelista Mt stesso abbia operato la sostituzione di Matteo a Levi nell'episodio della chiamata, perché Levi non compare nella lista dei dodici apostoli (e non compare più nel resto del Vangelo), mentre gli altri episodi di chiamata narrati per esteso nel Vangelo riguardavano apostoli (Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni: Mt 4,18-22). Il rilievo conferito all'apostolo Matteo dal Vangelo potrebbe dipendere da un effettivo collegamento dell'evangelista con le tradizioni che facevano capo a tale apostolo.

Un argomento addotto oggi contro l'idea che l'autore fosse un apostolo è che il Vangelo si dimostra chiaramente dipendente dal Vangelo di Marco, che non era un apostolo: che bisogno avrebbe avuto un apostolo, un testimone oculare, di ricorrere alla documentazione di uno che testimone oculare non era stato?

La testimonianza di Papia relativa all'esistenza di un Matteo ebraico o aramaico (argomento che indirettamente va a favore di uno scritto di mano apostolica) è stata sottoposta a una serrata critica da parte degli studiosi, che sollevano interrogativi mai del tutto risolti. Recentemente, uno studioso come J. Carmignac⁴⁹ ha rivalutato molto tale testimonianza, nel significato che le ha attribuito la tradizione antica, perché gli consente di riconoscere, dietro ai Vangeli attuali, tradizioni, o addirittura già Vangeli antecedenti, molto più antichi, scritti originariamente in ebraico. Ma oggi si tende per lo più a rifiutare l'idea che sia esistito un primitivo Vangelo di Matteo in ebraico o aramaico, poi tradotto in greco, perché il Vangelo che possediamo appare scritto direttamente in greco, in un buon greco; in esso risultano anzi eliminati molti aramaismi presenti in Marco; per di più l'autore, quando cita l'AT, ricorre più volentieri alla traduzione greca dei LXX e non all'ebraico. La notizia di Gerolamo che presume di aver visto coi suoi occhi il Vangelo in ebraico viene oggi ritenuta frutto di un equivoco: Gerolamo probabilmente lo confondeva col Vangelo apocrifo dei Nazareni o degli Ebrei, che fu scritto in ebraico-aramaico e attribuito a Matteo, ma che risulta posteriore al Mt greco: ne è un libero adattamento. Non si ritrova il presunto Mt ebraico neppure in altri Vangeli apocrifi, come il Vangelo degli Ebioniti, che si richiama pure a Matteo: è stato scritto originariamente in greco.⁵⁰

Oggi molti commentatori tentano tuttavia di recuperare l'affermazione di Papia traducendola e interpretandola diversamente dalla tradizione antica. C'è chi suppone che Papia parli non di un Vangelo vero e proprio, ma di una raccolta di detti di Gesù, che potrebbe essere stata opera dell'apostolo Matteo, poi tradotta e riutilizzata come fonte dall'evangelista, e da altri. C'è invece chi intende che Papia parli effettivamente del Vangelo a noi pervenuto e dica che Matteo avrebbe "coordinato" (messo in ordine, composto ordinatamente) "i detti" (compresi però anche i racconti) relativi a Gesù "in una lingua, o uno stile, ebraizzante"; altri avrebbero poi "interpretato", commentato (non tradotto) il Vangelo in vari modi: Papia alluderebbe in particolare a se stesso.⁵¹

3.1.2. Il Vangelo di Marco: Marco era discepolo di Pietro?

Nell'antichità la prima testimonianza importante che possediamo sui Vangeli, quella di Papia, si sofferma ampiamente proprio sul Vangelo di Mc (mentre dà una breve informazione su Matteo e non parla di Luca e di Giovanni): abbiamo dato sopra una traduzione di questa testimonianza, che è inoltre allegata in appendice.

⁴⁹ J. Carmignac, *La nascita dei Vangeli sinottici*, tr. it., Milano, Ed. Paoline, 1986 (ed. orig. Paris 1984), in part., pp. 61 ss. Ne ripareremo più avanti, a proposito delle questioni di cronologia.

⁵⁰ Cfr. R. Fabris, *Matteo*, Roma, Borla, 1982, p. 25.

⁵¹ Per questa tesi cfr. A. Mello, *Evangelo secondo Matteo*, Magnano (Bi), Comunità di Bose, Qiqajon, 1995, pp. 13-14.

A parte le difficoltà di intendere esattamente il significato del passo, come abbiamo sopra accennato, è chiaro che Papia intende presentare Marco come un discepolo di Pietro e un testimone diretto della sua predicazione, che avrebbe poi trascritto fedelmente nel suo Vangelo. Si può ipotizzare che per stabilire questo collegamento Papia pensasse alla I Lettera di Pietro, che, come si vede da Eusebio (*Hist. Eccl.* III,39,17), egli conosceva. Questa lettera petrina nei saluti finali ha: "Vi salutano la chiesa, che è stata eletta come voi e dimora a Babilonia, e Marco, mio figlio" (1 Pt 5,13). Si può ricavarne che Marco fosse figlio spirituale di Pietro, essendo forse stato convertito da lui e diventato suo discepolo. Egli si sarebbe trovato accanto a Pietro a Roma, definita Babilonia in senso polemico, apocalittico.

In ogni caso il collegamento con il Marco della lettera di Pietro sarà fatto esplicitamente in seguito, a partire da Clemente Alessandrino e da Origene,⁵² e qualche studioso pensa che non si tratti di notizie indipendenti, ma tutte derivate da quella di Papia, perché non sarebbero esistite altre fonti, ma tutti avrebbero attinto da lui ampliando e sviluppando quanto ricavavano dalla sua testimonianza. Anche la composizione a Roma del Vangelo di Marco verrà indicata più esplicitamente da testimonianze posteriori (Ireneo, Clemente Alessandrino).⁵³

Il tempo in cui Marco avrebbe scritto il suo Vangelo non risulta indicato chiaramente da Papia, anche se l'indicazione che aveva scritto "quanto ricordò" sembra suggerire un periodo posteriore alla morte di Pietro. Le fonti posteriori cercheranno di precisare, ma in modi divergenti: Ireneo afferma chiaramente che sarebbe stato composto dopo la partenza (e[xodo", traslitt. *éxodos*), ossia dopo la morte, di Pietro;⁵⁴ Clemente Alessandrino invece presenta la composizione del Vangelo come avvenuta durante la vita dell'apostolo e anzi da lui approvata e ratificata.⁵⁵

Eusebio riporta a proposito di Marco due informazioni molto dubbie che creeranno confusione nella tradizione successiva.

La prima (*Hist. Eccl.* II,16,1) è che Marco sarebbe stato mandato in Egitto a predicarvi il Vangelo, che già aveva scritto, e qui avrebbe fondato chiese ad Alessandria. La notizia viene ripresa e avvalorata da Gerolamo (*Vir. ill.* 8). Ma ci sarà

⁵² Clemente Alessandrino parla del Vangelo di Marco commentando 1 Pt 5,13 (cfr. sotto n. 56), evidentemente perché identifica l'autore del Vangelo col Marco menzionato da Pietro nella Lettera. Origene scrive in *Comm. Mt.* I (in Eus., *Hist. Eccl.* VI,25,5): "Poi (= dopo il Vangelo secondo Matteo) è stato scritto il Vangelo secondo Marco, che fece come Pietro gli indicò e che da lui fu riconosciuto come figlio nella lettera cattolica in questi termini: Vi saluta la chiesa eletta che dimora in Babilonia e Marco, mio figlio (1 Pt 5,13)". Più esplicito nell'identificare Babilonia con Roma è Gerolamo (*Vir. ill.* 8): "Di Marco fa menzione anche Pietro nella sua prima lettera dove, sotto il nome di Babilonia, designa metaforicamente Roma".

⁵³ In Ireneo si ricava indirettamente, perché afferma che Matteo scrisse il suo Vangelo mentre a Roma Pietro e Paolo predicavano e subito dopo continua dicendo che dopo la loro dipartita Marco trasmise la predicazione di Pietro (Eus., *Hist. Eccl.* V,8,2-3). Clemente invece è esplicito: "Quando Pietro ebbe annunciato pubblicamente a Roma la Parola e predicato il vangelo secondo lo Spirito, i presenti, che erano molti, invitarono Marco, in quanto lo aveva seguito da tempo e ricordava le cose dette, di trascrivere le sue parole. Questi lo fece e consegnò il Vangelo a coloro che glielo chiedevano" (*Ipotiposi* VI, in Eus., *Hist. Eccl.* VI,14,6); ancora in un altro passo (*Adumbrationes* ad 1 Pt 5,13): "Marco, seguace di Pietro, allorché Pietro predicava pubblicamente il vangelo a Roma, alla presenza di certi cavalieri di Cesare, [...] scrisse, sulla base di quanto Pietro aveva detto, il Vangelo chiamato di Marco".

⁵⁴ Ireneo in Eus., *Hist. Eccl.* V,8,3.

⁵⁵ In due testimonianze, contenute nel libro VI delle sue *Ipotiposi*, Clemente sviluppa la notizia. Dopo aver detto che Marco trascrisse la predicazione di Pietro su richiesta di alcuni ascoltatori, in un caso (in Eus., *Hist. Eccl.* VI,14,7) riporta: "Quando lo venne a sapere, Pietro non usò esortazioni né per impedirlo né per incitarlo"; invece nell'altro passo (ivi II,15,2): "Dicono che l'apostolo, quando seppe, attraverso una rivelazione diretta dello Spirito, ciò che era avvenuto, si compiacque dell'ardore di quelle persone e convalidò il testo scritto perché fosse letto nelle chiese".

chi, come Giovanni Crisostomo, crederà che Marco avesse scritto il Vangelo ad Alessandria; e chi, come Epifanio, cercherà di combinare questa informazione con le altre dicendo che Marco sarebbe stato mandato da Pietro in Egitto, dopo aver scritto il Vangelo. La notizia ha scarse probabilità di essere autentica, dato che proprio gli autori alessandrini (Clemente, Dionigi, Origene) non ne parlano.

La seconda informazione (*Hist.Eccl.* II,24) è che il suo successore nell'episcopato ad Alessandria avrebbe iniziato il ministero nell'ottavo anno di Nerone (= 62), il che dovrebbe significare anche (e fu inteso nel senso) che in quell'anno Marco sarebbe morto. Ma il dato non si concilia con le altre notizie sul rapporto con Pietro (e Paolo) a Roma, perché il 62 è anteriore all'anno della morte dei due apostoli (che sarebbero morti martiri durante la persecuzione neroniana, tra 64 e 68). Tuttavia Gerolamo lo riprenderà e lo tramanderà, proprio come dato relativo alla morte di Marco (ad es., in *Vir.ill.* 8). Di qui nasce la tradizione che è alle origini della Basilica di S. Marco a Venezia: i Veneziani nell'828 avrebbero trafugato ad Alessandria le reliquie di S. Marco e le avrebbero portate a Venezia: per custodirle avrebbero quindi edificato la Basilica intitolata a lui.⁵⁶

Alcuni studiosi moderni danno credito alla tradizione antica.⁵⁷ Molti ritengono che Marco si possa inoltre identificare col Giovanni Marco (talora chiamato soltanto Marco o soltanto Giovanni), di cui parlano abbastanza spesso gli Atti degli apostoli e alcune lettere di Paolo.⁵⁸

Anzi, da questi cenni, si traggono elementi per ricostruire una vera e propria "vita" di Marco,⁵⁹ una vita non priva di avventure. In Atti 12,12 si racconta che Pietro, dopo essere uscito di prigione a Gerusalemme, si recò alla casa di Maria, "la madre di Giovanni chiamato Marco, dove erano radunati in preghiera un buon numero di persone". Di qui si ricaverebbe che Marco doveva essere un personaggio ben noto e di famiglia benestante, dato che la sua casa era abbastanza grande per ospitare le riunioni della comunità cristiana. Le altre informazioni desumibili dagli Atti e dalle lettere di Paolo, fanno pensare che Marco fosse cugino di Barnaba (Col 4,10) e avesse partecipato per un periodo all'attività missionaria di Paolo e Barnaba come loro "aiutante", durante un viaggio in Asia Minore (At 12,25; 13,5). Ma a Perge, in Panfilia, Giovanni Marco li lasciò e ritornò a Gerusalemme (At 13,13). Questo abbandono dovette irritare profondamente Paolo, tanto che, quando decise di intraprendere con Barnaba un secondo viaggio missionario e questi voleva ancora portare con sé Giovanni Marco, Paolo entrò in dissidio aperto con Barnaba e preferì separarsi anche da lui: si scelse un altro collaboratore, mentre Barnaba partì per diversa meta col cugino (At 15,36-41). Se si tratta sempre del medesimo Marco, si può supporre che Paolo si fosse riconciliato poi con lui, dato che in alcune lettere scritte durante la prigionia (a Roma?) lo menziona come collaboratore al suo fianco (Col 4,10; Fm 24) e, più tardi, in 2 Tm 4,11, quando Marco non si trova più accanto a lui, chiede al destinatario (che forse è a Efeso) di condurglielo. A Roma avrebbe seguito anche Pietro durante la sua predicazione, trascrivendola nel suo Vangelo.

Sicché si dovrebbe dedurre che Marco fosse stato prima in contatto con Pietro a Gerusalemme, poi con Paolo e infine ancora con Pietro, e la complessità di una tale vicenda desta qualche perplessità.

⁵⁶ Cfr. F.M. Uricchio-G.M. Stano, *Vangelo secondo Marco*, Torino, Marietti, 1966, p.3 n.5; V. Taylor, *Marco*, tr. it., Assisi, Cittadella ed., 1977, pp. 26-31.

⁵⁷ Recentemente, uno studioso come J. Carmignac (*La nascita dei Vangeli sinottici*, cit.) ha rivalutato molto la testimonianza di Papia, oltre che per Mt, anche per Mc: nel caso di Mc, intende *eJrmhvneusen* (traslitt. *herméneusen*) nel senso di "tradusse" (e non "interpretò") e ipotizza l'esistenza di un Vangelo di Pietro, che Mc avrebbe tradotto in greco (dall'ebraico o aramaico).

⁵⁸ Ma già Gerolamo, nel *Commento alla Lettera a Filemone*, aveva ipotizzato che il Marco menzionato in Fm 4 fosse l'autore del Vangelo: cfr. Uricchio-Stano, *Vangelo secondo Marco*, p. 2 n. 4; Taylor, *Marco*, p. 26. Gerolamo però non fa cenno a questa ipotesi nel *De viris illustribus*.

⁵⁹ Cfr. in particolare Uricchio-Stano, *Vangelo secondo Marco*, cit., pp. 1-4, paragrafo intitolato: "Cenni biografici su Marco"; Battaglia, *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., pp. 91-92.

Per lo più i moderni tendono a svalutare la testimonianza di Papia e la tradizione che ne dipende, sia per il carattere leggendario di altre informazioni di Papia che Eusebio riporta pure, sia per il carattere apologetico delle sue affermazioni sul Vangelo di Marco. Però il fatto che l'autore si chiamasse Marco ha qualche probabilità di essere autentico perché si tratta di un personaggio sconosciuto e la tendenza ecclesiastica antica è quella opposta: di attribuire gli scritti a personaggi molto famosi e importanti.

Anche i dati ricavabili dal Vangelo stesso non sono ritenuti dalla maggior parte degli studiosi moderni utili a confermare le notizie della tradizione per quanto riguarda il rapporto di discepolato tra Marco e Pietro e la composizione del Vangelo come trascrizione della predicazione di Pietro. Gli studiosi che difendono la validità della tradizione adducono il rilievo dato dall'evangelista alla figura di Pietro in molti casi, ma anche, talora, il fatto che proprio Pietro nel Vangelo di Marco non di rado faccia una "brutta figura" (indizio dell'umiltà di Pietro stesso!); la vivacità descrittiva di molti episodi che presupporrebbe il racconto di un testimone oculare, perfino la "spontaneità dello stile", ecc. Ma non sono in realtà elementi determinanti, perché non si può dimostrare che Pietro abbia nel Vangelo di Marco un ruolo maggiore rispetto agli altri Vangeli, anzi: sono omessi alcuni episodi importanti, come il primato di Pietro (cfr. Mt 16). La ricerca, poi, nel Vangelo, di tracce di una "teologia petrina", così come di una "teologia paolina", non dà frutto, anche perché una "teologia petrina" non esiste e le eventuali affinità con la teologia di Paolo, che invece conosciamo, si limitano a concetti non caratteristici. Gli studiosi adducono inoltre, come elemento negativo, il fatto che l'autore del Vangelo non sembra conoscere esattamente i luoghi della Palestina, fatto che contrasterebbe con l'ipotesi che i racconti provenissero da un testimone come Pietro (e anche da un abitante di Gerusalemme come Giovanni Marco). Ma questo è un punto che meriterebbe una discussione particolare: certe "inesattezze" geografiche non sempre sono indizio di ignoranza e andrebbero interpretate.

In ogni caso, quand'anche Marco avesse effettivamente attinto ai ricordi di Pietro, oggi si tende a pensare che non siano questi l'unica fonte utilizzata da Marco, sebbene, essendo il primo Vangelo (come oggi viene riconosciuto) e non avendo quindi termini di confronto, sia difficile scervere nel Vangelo le diverse possibili fonti. Qualcuno ha supposto che Marco sia stato presente ad alcuni fatti della vita di Gesù e che parli di se stesso quando riporta lo strano episodio, non ripreso dagli altri Vangeli, del giovinetto che al momento dell'arresto di Gesù prima si mette al suo seguito avvolto in un lenzuolo, poi fugge nudo (Mc 14,51-52).⁶⁰ Ma si tratta di un'ipotesi priva di fondamento e del tutto improbabile. L'episodio si deve spiegare piuttosto tenendo conto della concezione che Marco esprime nell'intera scena dell'arresto.⁶¹

Per quanto riguarda l'ambientazione a Roma del Vangelo,⁶² le conferme interne al testo potrebbero essere i frequenti latinismi (kenturivwn, translitt. *kentyrion* = *centurio*; kodravnth", translitt. *kodrantes* = *quadrantes*, ecc.), certe spiegazioni di costumi ebraici (cfr. 7,1-4 sulle usanze di purità), le traduzioni di termini aramaici (cfr. 5,41; 15,34, ecc.), che sembrerebbero presupporre un pubblico non giudaico e non palestinese. Si pensa normalmente che il Vangelo di Marco, a differenza di quello di

⁶⁰ Battaglia, *Introduzione al NT*, p. 91, afferma perentoriamente: "Questa annotazione storica originale ed esclusiva di Marco si spiega solo se quel ragazzo anonimo è lui stesso". Si veda la Sinossi dell'episodio dell'arresto, allegata.

⁶¹ Su questo episodio cfr. C. Mazzucco, *L'arresto di Gesù nel Vangelo di Marco (Mc.14,43-52)*, in "Rivista Biblica" 35 (1987), pp. 257-282. Si deve tener conto della fuga precedente di tutti i discepoli e del rapporto, dapprima antitetico, ma alla fine simile, del comportamento di questo giovinetto rispetto a quello dei discepoli. Con questa scena aggiunta Marco sottolinea più intensamente la solitudine e l'abbandono di Gesù nel momento in cui entra nella passione.

⁶² Per la datazione vedi paragrafo seguente.

Matteo, più nettamente di carattere giudaico, si rivolgesse a fedeli di provenienza pagana. Tuttavia, neppure tutti questi elementi sono univoci: ad esempio, i latinismi, in quanto termini tecnici del gergo militare, giuridico ed economico erano diffusi in tutto l'impero e non implicano necessariamente che l'autore scrivesse a Roma o in occidente. Più forti sono gli indizi relativi a un pubblico non giudaico.

Invece si può dire che la convinzione di un'estrema fedeltà dell'evangelista Mc alla tradizione, già presente in Papià, sia tra le più diffuse ancora oggi, e anzi si sia rafforzata dal momento in cui si arrivò a supporre che questo Vangelo fosse il primo. Più recentemente però viene rivalutato il Marco teologo e scrittore.

3.1.3. Il Vangelo di Luca e gli Atti degli apostoli: Luca era un compagno di Paolo?

E' ben chiaro alla tradizione antica, come alla critica moderna, che il Vangelo di Luca e gli Atti sono dello stesso autore.

Sul Vangelo di Lc le prime testimonianze antiche risalgono alla fine del II secolo e sono quelle di Ireneo (*Adv. Haer.* III,1,1) e del *Canone Muratoriano*: entrambe queste fonti accreditano l'opinione che Luca fosse il compagno di viaggio di Paolo e suo collaboratore. Ireneo si limita a dire: "Luca, compagno di Paolo, fissò nel suo libro il vangelo da lui annunziato". Il passo del *Canone Muratoriano*, che appare molto corrotto nel testo latino,⁶³ ribadisce comunque le stesse informazioni, precisando che è il "medico", e aggiungendo alcuni altri particolari: che scrisse dopo l'ascensione del Signore, non conobbe direttamente il Signore, e scrisse a partire dalla nascita di Giovanni Battista, in base a quanto poté appurare. L'autore del *Canone* risulta perciò più preoccupato del fatto che Luca non era stato un testimone oculare diretto.

E' probabile che queste affermazioni si fondino su passi di lettere paoline in cui è menzionato un Luca, medico, come suo collaboratore: cfr. Col 4,14: "Vi salutano Luca, il caro medico, e Dema"; Fm 23-24: "Ti saluta Epafra ... con Marco, Aristarco, Dema e Luca, miei collaboratori"; 2 Tm 4,11: "Solo Luca è con me".

La tradizione successiva procede, come già era avvenuto per Marco, stringendo ulteriormente i rapporti tra il Vangelo di Lc e Paolo.

Tertulliano riferisce che nella chiesa si era soliti attribuire il Vangelo di Lc all'apostolo Paolo (*Adv. Marc.* IV,5,3: *Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent*): in questo caso Paolo sarebbe addirittura autore del Vangelo.

Origene, nel I libro del *Commento a Matteo* (in Eus., *Hist. Eccl.* VI,25,6) precisa che il Vangelo "fu lodato da Paolo", cioè approvato e garantito da lui e aggiunge che "fu composto per quanti provenivano dal paganesimo". Probabilmente, dicendo che questo vangelo fu lodato da Paolo, egli allude a 2 Cor 8,18, in cui Paolo si esprime così: "Con lui (= con Tito) abbiamo inviato pure il fratello che riceve lode in tutte le chiese per il suo vangelo". Infatti Gerolamo, in *Vir. ill.* 7, citerà esplicitamente proprio questo passo. Tuttavia il testo paolino viene letto con una certa forzatura, perché qui "vangelo" non indica ancora un testo scritto, ma il messaggio predicato.

Eusebio (*Hist. Eccl.* III,4,6-7) raccoglie le varie notizie a sua disposizione e ne dà di nuove: dice, ad esempio, che Luca era originario di Antiochia di Siria (un dato che ritornerà nella tradizione successiva) e che avrebbe conosciuto altri apostoli (oltre a Paolo). E' probabile che egli deduca tali notizie dagli scritti di Luca (Vangelo e Atti), non senza intenti apologetici.

⁶³ Particolarmente difficile l'espressione che definisce Luca nella frase "Questo medico, Luca, preso con sé da Paolo come esperto di diritto (*iuris studiosum*)...": c'è chi corregge in *itineris studiosum* ("esperto del viaggio" o "conoscitore della via", nel senso di "conoscitore della dottrina"), o in *litteris studiosum* ("persona istruita"), o in *itineris sui socium* ("compagno di viaggio").

Nel Prologo antimarcionita al nostro Vangelo, che conosciamo sia in una versione greca, sia in una latina, si arricchiscono le notizie su Luca: si dice che seguì Paolo fino al suo martirio, che non ebbe moglie né figli e che morì a 84 anni in Beozia.⁶⁴ Dice che compose il suo Vangelo in Acaia, per i pagani, per distoglierli dalle "favole" dei giudei e degli eretici. Si può supporre che tali notizie, come già in altri casi, derivino dalla lettura del Vangelo stesso: il fatto che Luca non avrebbe avuto né moglie né figli concorda con una tendenza ascetica che è particolarmente presente nel Vangelo,⁶⁵ mentre l'attività in Acaia (= Grecia) concorda con la speciale conoscenza della lingua e della cultura greca che Luca dimostra nei suoi scritti.

Queste notizie ricompaiono (talora con corrispondenza letterale, ma anche con qualche confusione) anche in Gerolamo: nel Prologo ai quattro Vangeli e nella Prefazione alla versione latina del Vangelo di Lc. Ci sono alcune variazioni: ad es., Gerolamo dice che Luca morì a 74 anni e non a 84 (ma la tradizione sui numeri è soggetta facilmente a variazione, quando erano indicati con lettere); Luca avrebbe scritto in Acaia e Beozia, sarebbe morto in Bitinia.

La scheda che Gerolamo dedica a Luca nel suo *De viris illustribus* (cap. 7),⁶⁶ raccoglie sistematicamente i dati della tradizione antecedente, ma esprime un certo spirito critico, quando sembra dubitare del fatto che Paolo, parlando del suo "vangelo", parlasse del Vangelo di Lc. Vi aggiunge inoltre deduzioni personali: dice, ad es., che gli Atti furono probabilmente composti a Roma, perché si concludono con il soggiorno di Paolo a Roma. Dà infine notizia della sepoltura e della traslazione delle reliquie di Luca a Costantinopoli, un tema che acquista molto rilievo nel IV secolo.

Successivamente al IV secolo la leggenda si impadronirà di Luca, come di altri autori: si dirà che era uno dei 70 discepoli inviati da Gesù (Lc 10,1 ss.), oppure il discepolo innominato di Emmaus (Lc 24,18); si dirà, dopo il VI sec., che fosse un pittore.⁶⁷

⁶⁴ Tuttora a Tebe, in Beozia, esiste una tomba di Luca e un culto a lui dedicato. Oggi Padova vanta il possesso delle spoglie di Luca, in realtà solo del corpo, perché il cranio si trova attualmente a Praga, essendo stato là trasferito in età medievale. Proprio in questi anni si stanno facendo ricerche sull'autenticità di tali spoglie: cfr. G. Leonardi, *Sulle orme dell'evangelista Luca e visita alla sua tomba*, in *O odigos - La guida* 18 (1999), pp. 7-11.

⁶⁵ In tutti i Vangeli viene sottolineato che diventare discepoli di Gesù comporta lasciare tutto: famiglia, beni, ecc., ma solo Luca in questi contesti aggiunge la moglie tra i parenti da cui occorre staccarsi; nella parabola del banchetto solo lui introduce, tra le scuse ritenute non valide per rifiutare l'invito, quella di aver preso moglie (cf Lc 14,20.26).

⁶⁶ "Luca, medico di Antiochia, come indicano i suoi scritti, non inesperto della lingua greca, seguace dell'apostolo Paolo e suo compagno in tutti i suoi viaggi, scrisse il Vangelo, di cui lo stesso Paolo dice: «Abbiamo mandato con lui il fratello di cui è lode in tutte le chiese a motivo del vangelo» (2 Cor 8,18), e ai Colossesi: «Vi saluta Luca, medico carissimo» (4,14), e a Timoteo: «Solo Luca è con me» (2 Tm 4,11). Pubblicò anche un altro libro eccellente, che è noto col titolo di Atti degli apostoli, e il cui racconto arriva fino al soggiorno a Roma per due anni di Paolo, cioè fino al quarto anno di Nerone. Da ciò comprendiamo che il libro fu composto nella medesima città. Pertanto dobbiamo annoverare tra i libri apocrifi i Viaggi di Paolo e Tecla e tutta la favola del leone battezzato. [...] Certuni suppongono che, ogni volta che Paolo nelle sue lettere dice 'secondo il mio vangelo' (Rm 16,25), voglia parlare del libro di Luca e che Luca abbia appreso il vangelo non solo dall'apostolo Paolo, che non era stato con il Signore incarnato, ma anche dagli altri apostoli. E questo lo dichiara egli stesso nel proemio del libro dicendo: 'Come ci trasmisero coloro che fin dall'inizio furono testimoni oculari e ministri della Parola' (Lc 1,2). Pertanto scrisse il Vangelo in base a testimonianze orali; invece compose gli Atti sulla base di ciò che aveva visto personalmente. Fu sepolto a Costantinopoli, dove le sue ossa furono trasportate nel ventesimo anno di Costantino, insieme alle reliquie dell'apostolo Andrea".

⁶⁷ Un quadro di R. van der Weyden (1440) presenta Luca intento a dipingere Maria (probabilmente si allude all'attenzione con cui Luca nel suo racconto dell'infanzia parla di Maria). Ancora oggi si ritiene che alcune icone di Maria siano opera di san Luca (ad es., quella della chiesa di san Luca, a Bologna). Luca è diventato il santo protettore di pittori e artisti.

Gli studiosi moderni - almeno alcuni - non solo dubitano di queste notizie tarde e leggendarie, ma anche di quelle più antiche e comunemente accettate, che fanno di Luca il compagno di viaggio di Paolo e il medico. Ne dubitano soprattutto per il carattere apologetico dei tentativi di collegare i Vangeli a figure di apostoli: essi suppongono che tali collegamenti siano stati "inventati" servendosi di dati ricavabili dagli scritti lucani stessi e dall'epistolario paolino. I primi cristiani, cioè, non conoscendo chi fosse l'autore di questo Vangelo e degli Atti, o conoscendo solo il nome Luca, avrebbero recuperato dagli scritti di cui disponevano informazioni utili a fare di questo personaggio sconosciuto un compagno e collaboratore degli apostoli (innanzitutto di Paolo, protagonista degli Atti), in grado di avere informazioni di prima mano o personali su quanto raccontava.

Per quanto riguarda la notizia che il Luca autore dei nostri scritti fosse medico, in passato furono fatte ricerche per trovare riscontri e si ritenne che Vangelo e Atti testimonino effettivamente una conoscenza specifica della materia e della terminologia medica (ad es., a proposito della descrizione di malattie); ma oggi si tende a riconoscere che in realtà non ci sia nei testi nulla di più di quanto una normale persona colta di quel tempo poteva sapere.

Anche il fatto che l'autore del Vangelo e degli Atti fosse il compagno di Paolo nei suoi viaggi non è più dato per scontato. Oggi non tutti ritengono che i passi degli Atti in cui l'autore usa la prima persona plurale (sono: 16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16) indichino necessariamente una sua presenza ai fatti narrati: potrebbe essersi servito del diario di altri senza modificarlo. In realtà la questione è estremamente complessa e suscita varie difficoltà: come mai solo ogni tanto compare questo "noi" e quasi esclusivamente in occasione di viaggi per mare? Però forse le critiche sono un po' troppo arzigogolate. Del resto, come supporre che un autore come Lc, così abile come scrittore, si sia dimostrato tanto trasandato da non adattare al proprio racconto quei passi, se erano stati scritti da altri? A maggior ragione l'obiezione vale se Lc si è servito di racconti orali di testimoni (anche perché eventuali diari scritti dovettero andare perduti nel grande naufragio che avvenne nel mare di Malta). Perché non pensare che, dati i suoi scrupoli di esattezza documentaria, abbia voluto mettere in rilievo la propria presenza ad alcuni episodi?

Altri dubbi nascono se si confrontano le idee di Luca con quelle di Paolo, partendo dal presupposto che, se Luca è stato tanto a contatto con Paolo, dovrebbe risultarne influenzato; a maggior ragione se, come vuole Ireneo, ha trasmesso il vangelo, ossia la predicazione e l'insegnamento, di Paolo. A una verifica, risulta che le affinità di pensiero tra i due autori (universalità della salvezza, importanza della fede, amore di Dio per i peccatori, ecc.) non vanno oltre le idee più comuni ai cristiani delle origini. Mentre non compaiono, o compaiono in modo del tutto marginale, in Luca idee caratteristiche di Paolo, come il valore espiatorio della morte di Gesù Cristo, il problema del rapporto tra fede e opere, legge e vangelo. Incuriosisce però il fatto che Lc (22,15-20) e Paolo (1 Cor 11,23-25) siano vicini quando riportano le parole che Gesù pronuncia nell'istituzione dell'eucaristia, e in questo caso Lc si stacchi da Mc (14,22-25), che risulta affine a Mt (26,26-29): in particolare, solo in Lc e Paolo ricorre il comando di Gesù "fate questo in memoria di me", che ha avuto tanta importanza nella tradizione successiva. Questa somiglianza tra Lc e Paolo viene spiegata con la dipendenza da una tradizione comune, escludendo una dipendenza di Lc da Paolo.

Per quanto riguarda gli Atti, stupisce il fatto che l'autore, pur parlando molto di Paolo, non menzioni le sue lettere e non le utilizzi: un vero mistero, che finora nessuno

è riuscito a spiegare. Varie difficoltà derivano dalle divergenze tra At e Gal 2 a proposito della presentazione dei rapporti tra Paolo e Pietro e a proposito del "concilio di Gerusalemme": l'opinione comune è che le divergenze dipendano dalle diverse prospettive ecclesiali dei due autori.

In conclusione: conservano tutto il loro peso l'accordo e l'antichità delle notizie che ci parlano dell'autore del Vangelo, e degli Atti, come del medico, compagno di Paolo, di cui Paolo stesso fa menzione nelle sue lettere. Il contenuto dei due scritti conferma, inoltre, l'opinione che l'autore abbia una buona formazione classica, sia probabilmente un cristiano proveniente dal paganesimo, e scriva a un pubblico abbastanza colto.

In particolare risulta significativo il prologo del Vangelo di Luca (Lc 1,1-4: è allegato), che manifesta la competenza dell'autore nell'uso della lingua greca e anche nei riferimenti ai luoghi comuni della retorica classica, in specie alla storiografia; presuppone l'esistenza di altri Vangeli (si può pensare innanzitutto a quello di Marco), mostra di rifarsi alla tradizione degli apostoli e di essersi accuratamente documentato; si rivolge a un pubblico già cristiano, di cui si sente membro.

3.1.4. Il Vangelo di Giovanni è dell'apostolo Giovanni?

L'attribuzione del IV Vangelo all'apostolo Giovanni, figlio di Zebedeo fu accettata quasi unanimemente dalla tradizione antica, a partire da Ireneo, fonte autorevole perché a contatto con l'ambiente giovanneo.⁶⁸

Ma anteriormente non dovettero mancare dubbi: lo stesso Ireneo (*Adv. Haer. III,11,9*) accenna a un gruppo ereticale, non meglio identificato, che rifiutava questo Vangelo, in polemica con movimenti che esaltavano il dono dello Spirito di cui Gv parla (probabilmente i montanisti). Conosciamo da testimonianze antiche l'esistenza, intorno alla fine del II sec., di figure e movimenti (il presbitero romano Gaio, gli "Alogi") ostili al Vangelo di Giovanni: Gaio arrivava ad attribuire il Vangelo all'eretico Cerinto.⁶⁹ Ireneo (*Adv. Haer. III,11,1*) afferma, al contrario, che Giovanni avrebbe scritto il Vangelo per combattere proprio Cerinto; e la notizia viene ripresa da Gerolamo, che la rafforza: "scrisse un Vangelo contro Cerinto ed altri eretici, ma soprattutto contro l'eresia allora diffusa degli Ebioniti" (*Vir. ill. 9*).

In tempi moderni, a partire dall'800, l'attribuzione del Vangelo all'apostolo Giovanni è stata fortemente contestata, con una critica sistematica di tutte le testimonianze e del Vangelo stesso, dove troviamo nel cap. 21, v. 24, un accenno, in terza persona, all'autore come al "discepolo" amato da Gesù: ma questo capitolo sembra essere stato redatto da una mano diversa rispetto al resto del Vangelo e la figura del discepolo amato da Gesù, che compare più volte nel Vangelo, a partire dall'episodio dell'ultima cena (13,23-26), non si può identificare con sicurezza con l'apostolo Giovanni. Anche l'esame dei contenuti teologici, della lingua e della struttura del Vangelo ha indotto a ritenere che non possa essere opera dell'apostolo Giovanni, ma di un altro.

Di recente è stata sostenuta la tesi che il redattore finale sia "il presbitero Giovanni", distinto dall'apostolo, ma appartenente alla sua cerchia, di cui parla la tradizione antica, in primo luogo Papia, vescovo di Gerapoli, secondo la lettura che ne

⁶⁸ Cfr. Iren., *Adv. Haer. III,11,1*; Tert., *Adv. Marc. IV,2,2*; Clem. Al., *Hypot.* (in Eus., *Hist. Eccl.*, VI,14,7); Eus., *Hist. Eccl. III,24,11*; Gerol., *Vir. ill. 9*.

⁶⁹ Cfr. sopra, nel capitolo sulla questione del canone, n. 43.

dà Eusebio ⁷⁰ (si veda la scheda allegata su Eusebio e l'Apocalisse e quanto è stato detto nel paragrafo 1.2.3).

3.1.5. Le lettere di Paolo sono tutte di Paolo?

Per quanto riguarda le lettere di Paolo, non ci fu discussione nell'antichità, in quanto Paolo stesso si nomina all'inizio delle sue lettere e si definisce "apostolo" (cfr. Rm 1,1; 1 Cor 1,1, ecc.). Sente di essere apostolo - sebbene "l'infimo tra gli apostoli, indegno di essere chiamato apostolo" (1 Cor 15,9) in quanto un tempo fu persecutore dei cristiani - perché, come i dodici, è stato reso degno di conoscere direttamente Gesù Cristo in una rivelazione e perché, come loro, è stato inviato ad annunciare il vangelo ai pagani da Gesù stesso (cfr. Gal 1,12.16; cfr. At 9,5.15; 22,8.21), ed è dotato dei medesimi carismi degli apostoli (cfr. 2 Cor 12,12). Si noti che i dodici apostoli erano stati scelti da Gesù, secondo la tradizione sinottica, innanzitutto proprio per essere inviati ad annunciare il vangelo (cfr. Mc 3,15 e par.). Anche gli Atti, pur non chiamando per lo più Paolo "apostolo", gli attribuiscono un prestigio pari, se non superiore, a quello di Pietro, tanto da farne il protagonista assoluto di tutta la seconda parte dell'opera. E la tradizione successiva, fin dai primi secoli, chiama Paolo "l'Apostolo" per antonomasia.

Solo nella Lettera agli Ebrei il mittente non si presenta col nome di Paolo, e questo è stato uno, e il principale, degli elementi che hanno fatto dubitare della paternità paolina di essa. Altri elementi sono stati di tipo linguistico e stilistico.

I moderni comunque, a partire dal sec. XIX, hanno sottoposto a critica l'autenticità di tutte le lettere paoline, arrivando talora a negarla per tutte. Si può dire che la paternità paolina sia stata generalmente ammessa per Rm, 1 e 2 Cor, Gal; oggi si tende ad ammetterla anche per 1 Ts, Fil e Fm, mentre gravano sospetti su 2 Ts e soprattutto su Col, Ef e Pastorali (1 e 2 Tm, Tt). I sospetti nascono spesso dal fatto che si riconoscono incongruenze storiche e contraddizioni di contenuto tra queste ultime lettere e i testi più sicuramente paolini; talora si mettono innanzi ripetizioni, discordanze stilistiche e linguistiche, non sempre con criteri solidi e oggettivi. Per Ef i dubbi nascono anche dal problema filologico dell'intestazione, in cui la menzione dei destinatari manca nella maggior parte della tradizione manoscritta. Le Pastorali sono generalmente ritenute scritte tardi perché riflettono un'organizzazione delle comunità ecclesiali più avanzata, con la presenza di diaconi, vescovi o presbiteri, regole per la loro elezione, ecc. Inoltre sembra che siano state conosciute più tardi rispetto alle altre: pare che Marcione le ignorasse. Ma neppure questo è un argomento molto forte: si potrebbe osservare che le lettere di Ignazio, che risalgono al secondo decennio del II secolo, talora mostrano somiglianze significative proprio con queste lettere.

Per le lettere la cui attribuzione a Paolo risulta dubbia si pensa all'opera di discepoli di Paolo. Si tratterebbe, cioè, di opere pseudoepigrafe o pseudonime. La pseudoepigrafia era un'usanza piuttosto comune nella letteratura ellenistica e in quella giudaica: si tendeva, cioè, specialmente nell'ambito di scuole filosofiche o mediche o religiose, ad attribuire ai fondatori o alle personalità più insigni della scuola anche opere composte da discepoli e seguaci, senza che questo implicasse un'intenzione di falsificazione vera e propria. Già in ambito biblico gruppi omogenei di scritti erano attribuiti a singole figure autorevoli: il Pentateuco a Mosè, la letteratura sapienziale (Pr, Sap, Ct, Qo, Sir) a Salomone, i Salmi a Davide. L'intera letteratura apocalittica, a partire dal libro canonico di Daniele e poi con i vari apocrifi (Apocalisse di Baruc,

⁷⁰ Cfr. M. Hengel, *La questione giovannea*, tr. it., Brescia, Paideia, 1998.

Apocalisse di Esdra, ecc.), è pseudonimica. L'usanza continuerà in ambito cristiano (cfr. la Lettera di Barnaba, uno degli scritti dei Padri apostolici).

3.1.6. **Le lettere cattoliche: le questioni sull'identità degli autori**

Per quanto riguarda le lettere cattoliche, si è cercato, nell'antichità, di ricondurle a figure di apostoli, anche quando gli autori non si nominano esplicitamente.

Le lettere di Pietro, almeno la prima, non hanno suscitato difficoltà, e lo stesso le lettere di Giovanni, almeno la prima: Pietro e Giovanni sono apostoli; e l'autore di 1 Gv rivendica con forza il proprio ruolo di testimone oculare (cfr. 1,1), in modo analogo all'autore del IV Vangelo (19,35; 20,25).⁷¹

Giacomo fu identificato con l'apostolo Giacomo figlio di Alfeo (cfr. Mc 3,18 e par.), detto anche Giacomo minore per distinguerlo da Giacomo fratello di Giovanni e figlio di Zebedeo, che pure fa parte della lista ed è più noto (cfr. Mc 3,17). Questo Giacomo minore veniva identificato dai Padri col Giacomo fratello di Gesù (cfr. Mc 6,3).

Giuda è Giuda Taddeo (cfr. Mc 3,18), fratello di Giacomo minore, come lui stesso si definisce nell'intestazione della lettera.

Tutte queste attribuzioni sono state contestate in tempi moderni. Soprattutto è contestata l'attribuzione a Pietro della 2 Pt. Delle lettere di Giovanni si pensa che siano del medesimo autore del IV Vangelo.

3.1.7. **L'Apocalisse: di quale Giovanni è?**

Per l'Apocalisse, l'autore stesso si denomina più volte come "Giovanni" (cfr. 1,9; 22,8), ma che fosse l'apostolo Giovanni è una questione che fu talora discussa già nell'antichità: si è accennato sopra ai dubbi di Dionigi Alessandrino e di Eusebio, che riporta inoltre anche altre opinioni contrarie alla paternità giovannea, ad esempio quella di Gaio che la attribuiva all'eretico Cerinto (millenarista!). Tuttavia l'Apocalisse fu anche accettata come opera dell'apostolo ed evangelista da molti autori di prestigio: da Giustino, da Ireneo, da Clemente Alessandrino, da Origene, da Gerolamo.

Oggi la questione del suo autore si inserisce nel complesso dibattito che riguarda tutti gli scritti giovannei.

3.2. *Problemi di datazione*

Globalmente gli scritti del NT si possono collocare nell'arco di cento anni, tra il 50 e il 150 d.C.⁷²

Ma la cronologia dei singoli scritti del NT è stata discussa in tempi moderni ed è tuttora oggetto di ripensamenti, perfino di tentativi di completa revisione.

Le difficoltà nascono dal fatto che sono scarse e imprecise le notizie esterne e talora contrastanti: ad es., per il Vangelo di Mc, come abbiamo visto, alcune testimonianze (Papia, Ireneo) suppongono che sia stato composto dopo la morte di

⁷¹ Invece per le altre due lettere di Giovanni si dubitava dell'attribuzione all'apostolo: ad esempio Gerolamo (*Vir. ill.* 9 e 18) propendeva per attribuirle al Giovanni presbitero di cui parla Papia nel prologo della sua opera.

⁷² Invece l'AT copre un arco cronologico ben più ampio: tra il 1000 e il 100 a.C. (o anche più tardi).

Pietro, altre (Clemente Alessandrino) quando era ancora in vita. Quanto ai dati interni, si prestano a interpretazioni non univoche.

3.2.1. Le date dei Vangeli e degli Atti degli apostoli

Nell'antichità il Vangelo di Matteo venne datato da Ireneo (*Adv. Haer.* III,1,1 = Eus., *Hist. Eccl.* V,8,2-3) al tempo in cui Pietro e Paolo predicavano a Roma (a metà degli anni 60), cioè, implicitamente, prima del Vangelo di Marco, che fu scritto, secondo lui, dopo la loro partenza, o dipartita (= morte). La tradizione antica ripete spesso, a partire da Origene (*Comm. Mt* I, in Eus., *Hist. Eccl.* VI,25,3), che il Vangelo di Matteo fu scritto per primo. Clemente Alessandrino anticipa la composizione del Vangelo di Marco durante la vita di Pietro, ma rimane convinto che il Vangelo di Matteo sia anteriore (cfr. Eus., *Hist. Eccl.* VI,14,5.7). Egli ritiene che siano stati scritti prima degli altri i Vangeli con le genealogie: dunque, oltre al Vangelo di Matteo, anche quello di Luca; ma non è un'opinione comune.

E' invece opinione comune degli antichi che il Vangelo di Giovanni sia stato composto per ultimo, per completare il racconto degli altri Vangeli, che egli avrebbe conosciuto; e si cerca di attenuare le discordanze rispetto ai sinottici.⁷³ Sempre secondo la tradizione antica, Giovanni sarebbe stato relegato al tempo della persecuzione di Domiziano nell'isola di Patmos, dove avrebbe composto l'Apocalisse; dopo la morte di Domiziano sarebbe tornato a Efeso, dove sarebbe vissuto ancora a lungo, fino al tempo di Traiano (98-117).⁷⁴

I moderni tentano datazioni più precise.

Per quanto riguarda i sinottici la cronologia oscilla tra prima e dopo il 70, l'anno della distruzione di Gerusalemme e del tempio ad opera dei Romani, in base alla presenza o all'assenza nei Vangeli di allusioni a questo avvenimento cruciale. Spesso si analizza da questo punto di vista il discorso escatologico, o "apocalisse sinottica" (si trova in Mt 24, Mc 13 e Lc 21), che prende spunto proprio dall'annuncio della distruzione del tempio ("non rimarrà pietra su pietra"). E se ne deduce che Mc sia anteriore al 70, perché la profezia nel suo Vangelo risulterebbe più generica, mentre Mt e Lc sarebbero posteriori, sia perché contengono riferimenti abbastanza precisi agli eventi storici legati all'assedio e alla distruzione della città (cfr. Mt 22,7; 24,15; Lc 19,43-44; 21,20.24), sia perché mostrano di dipendere da Mc. In sostanza, per Mt e Lc si pensa a una data tra il 70 e l'80, per gli Atti tra l'80 e il 90.

Per il Vangelo di Giovanni, si è d'accordo sul fatto che sia il più tardo (tra il 90 e il 100). Due frammenti papiracei, databili tra il 115 e il 125, che riportano versetti di Giovanni, confermano tale ipotesi di datazione e impediscono di andare oltre il 100.

Ma in tempi recenti da più parti si è tentato di rivedere, ed anticipare, la datazione dei Vangeli, sulla base di alcuni argomenti: la scoperta di papiri presunti di Mt e Mc che sarebbero anteriori al 68; l'ipotesi che Mt e Mc siano traduzioni di Vangeli precedenti scritti in ebraico.

Per quanto riguarda la scoperta di papiri, abbiamo avuto negli anni '70 gli studi di J. O' Callaghan su un frammento papiraceo rinvenuto in una grotta di Qumran (scoperta nel 1947), la settima grotta (dove la sigla di **7Q5** per il frammento): lo studioso arrivò ad identificare il passo riportato (in tutto neanche una ventina di lettere

⁷³ Cfr. Clem. Al., *Hypot.* (in Eus., *Hist. Eccl.* VI,14,7); Orig., *ivi* VI,25,6; Eus., *Hist. Eccl.* III,24,7-13; Gerol., *Vir. ill.* 9.

⁷⁴ Cfr. Iren., *Adv. Haer.* V,30,3; II,22,5; III,3,4; Eus., *Hist. Eccl.* III,18,1; 23,1-4; Gerol., *Vir. ill.* 9.

disposte su cinque righe) con Mc 6,52-53 ⁷⁵ e, in base al fatto che la grotta dovrebbe essere stata chiusa nel 68 (nel periodo della guerra giudaica), suppose che il Vangelo di Marco fosse stato composto anteriormente. Anzi, la forma della scrittura, attestata in altri documenti databili tra il 50 a.C. e il 50 d.C., induceva ad anticipare a prima del 50. Fece molto scalpore questa datazione, che contraddiceva l'opinione dominante, ma anche il fatto che in queste grotte, dove si sono trovati scritti giudaici e veterotestamentari, e che sono state collegate con una comunità essena, risultasse presente uno scritto cristiano. Se ne discusse molto e ancora se ne discute. Successivamente, anche riagganciandosi a questa scoperta, data per certa, abbiamo avuto gli studi di C.P. Thiede su tre frammenti presunti di Mt (*Papiro Magdalen greco* o P ⁶⁴), che appaiono simili a 7Q5 e quindi databili nello stesso periodo: è significativo il titolo del volume apparso di recente, per mano di Thiede, in collaborazione con M. D'Ancona: *Testimone oculare di Gesù* (Casale Monf., Piemme, 1996).

Contro queste ipotesi sono però state sollevate obiezioni, che mettono in dubbio sia l'identificazione stessa del frammento 7Q5 col passo di Mc (sono molto poche le lettere di lettura sicura, quasi soltanto kaiv, traslitt. *kài*, "e"), sia la datazione della scrittura (potrebbe essere stata usata anche dopo il 50), sia il fatto che la grotta sia stata effettivamente chiusa nel 68 e non più utilizzata: esistono indizi di una sua utilizzazione posteriore, e inoltre questa grotta presenta troppe peculiarità rispetto alle altre: contiene solo frammenti greci, mentre tutte le altre contengono testi in ebraico.⁷⁶

Abbiamo già avuto occasione di menzionare le tesi di J. Carmignac, che rivaluta le testimonianze antiche, in particolare quella di Papia.⁷⁷ Nel suo studio del 1984 su *La nascita dei Vangeli sinottici*, egli arriva alle seguenti conclusioni (pp.103-104):

- è certo che Mc, Mt e i documenti utilizzati da Lc sono stati redatti in una lingua semitica (probabilmente l'ebraico e non l'aramaico);
- è molto probabile che il nostro Vangelo di Mc sia stato composto in lingua semitica dall'apostolo Pietro;⁷⁸
- è possibile che l'apostolo Matteo abbia redatto una raccolta di discorsi utilizzata dagli evangelisti Mt e Lc;
- la redazione greca del Vangelo di Lc è verosimilmente da collocare intorno al 58-60, quella semitica di Mt nello stesso periodo, quella semitica di Mc intorno al 50;
- ma, se si può riferire a Lc (come fanno alcuni antichi) l'accento di 2 Cor 8,18-19 al "fratello, la cui lode, a motivo del vangelo, è diffusa in tutte le chiese" e che viene designato ad accompagnare Paolo nel suo viaggio, intendendo che Paolo pensi al Vangelo scritto, e non solo a quello predicato, allora la redazione di Lc risalirebbe al

⁷⁵ Si vedano in allegato la fotografia del frammento e delle grotte e la fotocopia della p. 35 del manuale di A. Passoni dell'Acqua, *Il testo del NT*, Leumann (To), LDC, 1994, dove viene riprodotto, in trascrizione, il testo del frammento e a fianco la ricostruzione del passo di Mc.

⁷⁶ Per una breve rassegna dei problemi e delle soluzioni intorno a 7Q5 cfr. G. Ghiberti, *Marco a Qumran?*, in «Parole di vita» 37 (1992), n.2, pp.126-132. Per una critica delle tesi di Thiede cfr. G. Ravasi, *Matteo fu davvero testimone oculare?*, in «Il Sole 24 ore. Domenica» 2.6.1996, p.21. Sull'argomento si veda inoltre la recente raccolta di studi dedicata appunto a "Il Vangelo di Marco e Qumran" in *Marco e il suo Vangelo. Atti del Convegno internazionale di studi "Il vangelo di Marco". Venezia, 30-31 maggio 1995*, a cura di L. Cilia, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1997, pp.117-156, con contributi di J. O'Callaghan, C.P. Thiede, G. Ghiberti, J. Carrón e J.G. Núñez.

⁷⁷ Cfr. sopra, nota 49.

⁷⁸ A proposito dei Vangeli di Mt e Mc Carmignac (insieme ad altri) utilizza la presenza di semitismi, ossia di costrutti che non appartengono alla lingua greca, ma risentono della struttura della lingua ebraica, per dedurre l'ipotesi che si tratti di traduzioni dall'ebraico o dell'aramaico. Ma la presenza dei semitismi può essere spiegata anche in altri modi: come traccia del fatto che l'autore ha l'aramaico come lingua madre; come risultato di una cosciente imitazione dello stile della traduzione dei Settanta, che ricalca volutamente l'ebraico, per fedeltà al testo sacro.

50-53, e lì vicino quella definitiva di Mt, mentre il Mc semitico si collocherebbe nel 42-45;

- il Vangelo semitico di Pietro sarebbe stato tradotto in greco da Mc, a Roma, verso il 63 (Carmignac interpreta in questo modo la notizia di Papia sopra analizzata);

- è verosimile che il traduttore greco di Mt abbia utilizzato Lc.

Ma tutte queste ipotesi non hanno finora potuto scalzare le tesi più tradizionali e rimangono pure ipotesi. Una confutazione sistematica di queste tesi, con rilettura di tutta la documentazione, è stata elaborata da P. Grelot e pubblicata in italiano nel 1989.⁷⁹

3.2.2. Le date delle lettere di Paolo

Solo per Paolo abbiamo oggi informazioni più precise, grazie agli Atti degli apostoli che forniscono a proposito delle sue vicende giudiziarie i nomi di magistrati romani noti per altra via e consentono di fissare un punto di partenza cronologico, e grazie ad altre informazioni tratte dalle lettere paoline (in particolare da Gal 1-2), che permettono di tracciare uno schema della sua attività e della sua vita, e quindi una cronologia relativa.

Il principale punto di riferimento cronologico è il proconsolato di Gallione in Acaia: davanti a lui Paolo fu portato in giudizio durante il primo soggiorno a Corinto (At 18,12-17), che durò un anno e mezzo (At 18,11). Da un'iscrizione trovata a Delfi nel 1905 si può dedurre che Gallione fosse proconsole d'Acaia nel 51-52 o 52-53; quindi Paolo dovette essere a Corinto tra il 50 e il 53. Meno sicuro è il riferimento alla sostituzione del procuratore romano di Palestina Felice con Festo, davanti al quale Paolo doveva comparire, quando era prigioniero a Cesarea (At 24,27): le date possibili oscillano tra il 55 e il 60.

Attraverso gli Atti e le lettere siamo in grado di ricostruire con buona approssimazione le vicende della vita di Paolo, le cui tappe principali sono: la conversione sulla strada di Damasco, la visita a Gerusalemme, tre viaggi missionari, l'arresto a Gerusalemme, la prigionia a Cesarea, il trasferimento e la prigionia a Roma.⁸⁰

Quasi tutte le lettere pervenute risalgono al 2° e al 3° viaggio missionario,⁸¹ databili, rispettivamente, tra il 49/50 e il 52/53 (il 2°) e tra il 53/54 e il 57/58 (il 3°): perciò tutte le lettere devono essere state composte tra il 50/51 e il 58, in un arco di tempo piuttosto breve. Le oscillazioni di due anni nelle date proposte dipendono dall'oscillazione della data di partenza.

La cronologia delle singole lettere viene stabilita in base a dati forniti dalle lettere stesse: così, ad es., i cenni di 1 Ts 2,2 e 13,1 inducono a collocare la I Lettera ai Tessalonicesi dopo la persecuzione subita a Filippi e di cui parlano At 16,19-24; secondo 1 Cor 16,8 la I Lettera ai Corinzi è stata scritta a Efeso prima della Pentecoste; 2 Cor 11,7-9 presuppone un soggiorno precedente a Corinto; 2 Cor 8,10 e 9,2 (confrontati con 1 Cor 16,1) indicano che è passato meno di un anno dall'invio di 1 Cor, ecc.

⁷⁹ P. Grelot, *L'origine dei Vangeli. Controversia con J. Carmignac*, Città del Vaticano, Libreria ed. Vaticana, 1989.

⁸⁰ Del martirio di Paolo a Roma, insieme a Pietro, parlerà più tardi la *I Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano.

⁸¹ In genere, nel risvolto di copertina delle edizioni critiche del NT, o nelle pagine finali delle traduzioni, si trovano piantine con l'indicazione degli itinerari di questi viaggi. Ne alleghiamo una copia alle dispense.

Secondo l'ordine di composizione, all'inizio, intorno al 50/51 o al 51/52 (2° viaggio missionario), dovremmo porre 1 e 2 Ts, scritte a Corinto. Più complessa è la situazione di Gal, che deve essere stata scritta a Efeso tra il 54 e il 58 (3° viaggio missionario). A questo soggiorno a Efeso si fa risalire anche 1 Cor, databile tra il 54 e il 56 o nel 57; 2 Cor invece è stata scritta dopo la partenza da Efeso, in Macedonia (fine del 57). Da Corinto, in un secondo soggiorno, è stata scritta Rm, del 58 (ma c'è chi la data nel 55/56 o nel 57). Le "lettere della cattività", ossia Col, Fm, Ef, Fil, tradizionalmente vengono collocate a Roma, tra il 60/61 e il 63, ma c'è chi pensa che risalgano, almeno in parte, alla prigionia di Cesarea (57-59 o 58-60), o, preferibilmente, al periodo del soggiorno a Efeso, quindi verso il 55, anche se è dubbio che Paolo sia stato allora in prigione. La data di Ef può essere posticipata, anche di molto, se non la si ritiene autentica (cioè scritta da Paolo).

Le Pastoralì, autentiche o no che siano, sono comunque le più tarde, e la Lettera a Tito dovrebbe precedere le due lettere a Timoteo: i dati interni, che non trovano conferma altrove (non c'è corrispondenza negli Atti), rinviano a un periodo posteriore alla liberazione di Paolo dalla prigionia romana. C'è poi chi fa notare che queste lettere presuppongono una organizzazione ecclesiastica avanzata rispetto alle precedenti e la presenza di eretici di tipo gnostico (che si diffusero nel II sec.).⁸²

La Lettera agli Ebrei, ritenuta generalmente non di Paolo né di un suo discepolo, era già citata da Clemente Romano e quindi dovrebbe essere anteriore al 96.

3.2.3. Le date delle Lettere cattoliche

Ancora maggiori sono i problemi di cronologia delle lettere cattoliche, intrecciati peraltro coi problemi di attribuzione.

La datazione della Lettera di Giacomo è una delle questioni critiche più controverse del NT. C'è chi pensa che sia posteriore a Paolo, perché sembra in polemica con lui (a proposito del valore delle opere in rapporto a quello della fede). Le proposte di datazione, rese incerte dai dubbi sull'identità di questo Giacomo, vanno dal 40 (sarebbe in tal caso lo scritto più antico del NT) al 60, al 100 e oltre.

Non si può fissare una data precisa per la I Lettera di Pietro, la cui attribuzione a Pietro non è accettata da tutti; qualora si accetti la paternità petrina, potrebbe essere stata scritta nel 64 a Roma. La II Lettera di Pietro invece, che generalmente non è ritenuta petrina, viene datata tardi, tra 70 e 100, ma anche tra 100 e 180 (sarebbe l'ultimo degli scritti del NT). Risulta dipendere dalla Lettera di Giuda, di cui sono incerti autore e data. Ma c'è chi inverte il rapporto.

Per le tre Lettere di Giovanni la questione della data dipende da quella dell'autore: è il Giovanni evangelista? E questi è l'apostolo? Si può comunque pensare a un periodo tra 90 e 100.

3.2.4. La data dell'Apocalisse

Per quanto riguarda l'Apocalisse, nell'antichità tende a prevalere la tesi del periodo di Domiziano. Ireneo di Lione, che attribuiva lo scritto all'apostolo Giovanni, affermava che la rivelazione sarebbe avvenuta "al tempo della nostra generazione, alla fine del regno di Domiziano" (*Adv. Haer.* V,30,3 = Eus., *Hist. Eccl.* III,18,3; V,8,6). Eusebio specifica l'anno: il 14° del regno di Domiziano (94-95), dato che verrà ripetuto da Gerolamo (*Vir. ill.* 9). Ma ci sono altre datazioni proposte nel mondo antico:

⁸² Però l'identificazione, da parte di C.P. Thiede, di un frammento di Qumran (7Q4) con 1 Tm 3,26-4,1,3 ha rimesso in discussione anche l'opinione del carattere tardo di questa lettera.

Tertulliano la colloca al tempo di Nerone (54-68), Epifanio di Salamina al tempo di Claudio (41-54).

Oggi è pure prevalente l'opinione che l'opera sia stata scritta verso il 96, in tempo di persecuzione, dato che l'autore dichiara di aver ricevuto la visione mentre si trovava nell'isola di Patmos" a causa della parola di Dio e della testimonianza resa a Gesù" (1,9) e questa dichiarazione viene interpretata nel senso che Giovanni fosse stato relegato là dalle autorità pagane in quanto cristiano. Questa persecuzione viene identificata con quella di Domiziano, dato che nello stesso anno sarebbe stata composta la *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano, che accenna pure a una persecuzione in atto e ne conosce una più antica, quella in cui sarebbero morti martiri Pietro e Paolo, dunque quella di Nerone. Anche altri dati relativi alla situazione delle chiese d'Asia sembrano confermare la datazione alla fine del I sec. Ma c'è anche chi ritiene che certe parti dell'Ap possano essere più antiche, già del tempo di Nerone.

4. I principali metodi per lo studio dei Vangeli

Esaminiamo ora le principali articolazioni del metodo storico-critico, che riguardano più da vicino lo studio dei Vangeli, anche se si applicano più in generale ai libri della Bibbia: la critica testuale, la critica delle fonti, la critica storica, la storia delle forme e la storia della redazione. In seguito esamineremo alcuni nuovi metodi.

4.1. Il metodo storico-critico

4.1.1. La critica testuale

Bibliografia. Sulla critica testuale, a parte i capitoli pertinenti contenuti nelle introduzioni al NT citate (tra cui va segnalato il contributo di R. Dupont-Roc nel manuale curato da D. Marguerat), abbiamo saggi specifici:

- K. e B. Aland, *Il testo del Nuovo Testamento*, tr. it., Genova, Marietti, 1987;
- A. Passoni dell'Acqua, *Il testo del Nuovo Testamento. Introduzione alla critica testuale*, Leumann (Torino), LDC, 1994;
- B.M. Metzger, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione*, ed. it., "Introduzione allo studio della Bibbia". Suppl. 1, Brescia, Paideia, 1996 (ed.orig., Oxford 1992).

La critica testuale è la base del metodo storico-critico, perché riguarda l'accertamento dell'affidabilità dei testi: vale per i Vangeli come per ogni altro libro del NT. Viene esercitata in forma specifica dai filologi che operano sulla tradizione manoscritta e discutono in modo specifico i problemi delle varianti per arrivare ad approntare le edizioni critiche; tuttavia interessa in qualche misura anche i lettori, ai quali può capitare di trovarsi di fronte a qualche questione rilevante per l'interpretazione.

I criteri piuttosto sofisticati con cui oggi si affrontano le questioni testuali sono il risultato di secoli di ricerche⁸³. La Bibbia è stata la prima opera ad essere pubblicata dopo la scoperta della stampa, ma inizialmente si tendeva ad attenersi al testo più

⁸³ Già nell'antichità era praticata la critica del testo: abbiamo il caso di Ireneo di Lione che discute sulla variante 616 rispetto al numero 666 della Bestia dell'Apocalisse (13,18), in *Adv. Haer.* V,30,1; abbiamo Origene, che compone un'edizione dell'AT su sei colonne (dove il titolo *Hexapla* da *hex*, "sei"), contenenti testo ebraico, traslitterazione dell'ebraico in lettere greche, traduzione greca dei Settanta e altre tre traduzioni greche, e segnala a margine le varianti; abbiamo Gerolamo, autore della versione latina più diffusa della Scrittura, la "Vulgata", e che discute nei commenti di problemi critici, ecc.

facilmente reperibile e ritenuto più affidabile. A livello scientifico, la critica testuale è sorta nel 1800 per incrinare la rigidità del *textus receptus*, ossia della forma del testo più diffusa e autorevole, che si era imposta fino al '700, e per contrastare le resistenze a modificarlo. C'è stato un imponente lavoro di verifica su gran parte della documentazione manoscritta pervenuta, ossia papiri, manoscritti, lezionari, traduzioni antiche, citazioni patristiche; tale documentazione si è inoltre arricchita per effetto di scoperte importanti: pensiamo ai rotoli di Qumran, per l'AT, che hanno consentito di accedere a copie molto più antiche di quelle prima possedute, che erano di età medievale; pensiamo alle raccolte di papiri per il NT, che si costituiscono tra fine '800 e inizio '900. C'è stato, soprattutto a partire dalla metà dell'800, un affinamento dei criteri di scelta tra le varianti, per l'adozione dei criteri filologici invalsi nell'ambito classico (K. Lachmann).⁸⁴

Oggi, nonostante i progressi, non si è ancora arrivati a risultati definitivi su tutti i punti dubbi, date alcune caratteristiche che sono proprie alla trasmissione del NT.

4.1.1.1 I testimoni del testo

I libri del NT furono copiati molto di più di qualsiasi altro testo antico e questo significa che il numero dei testimoni della tradizione manoscritta è molto grande e ha continuato ad arricchirsi anche nel nostro secolo grazie a ricerche più accurate: oggi risultano oltre 5500. Il grande numero di testimoni comporta un grande numero di varianti, e quindi un grande numero di scelte da compiere, non sempre facili.

Quando si parla di "testimoni" del testo del NT si intendono alcuni tipi distinti di documenti che riportano il testo del NT, che sono:

- i papiri (ossia i testi scritti sui fogli prodotti a partire dalla pianta omonima);
- i manoscritti (scritti su pergamena), distinti, a seconda della forma di scrittura usata, in maiuscoli e minuscoli;
- i lezionari, che contengono i passi biblici usati nella liturgia secondo il calendario liturgico;
- le traduzioni nelle varie lingue antiche (latino, siriano, copto, ecc.) che conosciamo attraverso manoscritti ed edizioni;
- le citazioni bibliche riportate dagli autori cristiani antichi nelle loro opere.

Al momento attuale (cioè sulla base dei dati forniti da R. Dupont-Roc nel 2004) il numero dei primi tre tipi di testimoni è: 115 papiri, 309 manoscritti maiuscoli, 2862 minuscoli, 2412 lezionari.⁸⁵ Non tutti questi testimoni sono stati letti, valutati e confrontati adeguatamente.

Nelle edizioni critiche (si veda in particolare quella del Nestle-Aland,⁸⁶ che risulta oggi la più aggiornata) l'apparato critico posto a fondo pagina, che mira a fornire

⁸⁴ K. Lachmann era un filologo classico, ma applicò la sua metodologia anche al NT, di cui pubblicò nel 1831 un'edizione.

⁸⁵ Si consideri che tale numero è enormemente maggiore che per qualunque altro testo antico: dell'Iliade, la "bibbia" dei greci antichi, abbiamo 457 papiri, 2 mss. (= manoscritti) maiuscoli e 188 minuscoli; di Euripide, tra i più letti: 54 papiri, 276 mss., quasi tutti bizantini. Di molti autori la documentazione è minima, anche un solo ms.

⁸⁶ L'ed. Nestle-Aland ha una lunga storia. Iniziò Eberhard Nestle con la sua ed. del 1898, comparsa a Stoccarda, presso la Württembergische Bibelanstalt. Si fondava sulle grandi edizioni allora esistenti, ossia l'8ª di C. von Tischendorf e quelle di B.F. Westcott-F.J.A. Hort e di R.F. Weymouth (1886), quest'ultima sostituita con l'ed. B. Weiss (1894-1900) a partire dalla 3ª ed. del 1901. Le edizioni di riferimento venivano messe a confronto e si sceglieva la lezione adottata da due edizioni su tre. Il lavoro editoriale passò al figlio, Erwin Nestle, a partire dalla 13ª ed. (1927). Dal 1952 fu associato all'impresa K. Aland, e si incominciò a collazionare direttamente manoscritti e papiri. Una nuova edizione, ormai Nestle-Aland, si ebbe con la 25ª del 1963, più volte ristampata e diventata una sorta di nuovo *textus*

il maggior numero possibile di informazioni sullo stato della questione intorno ai passi che presentano varianti tra i testimoni, per ogni variante indica i testimoni in ordine di importanza: prima i papiri, poi i manoscritti maiuscoli, poi quelli minuscoli, poi i lezionari, poi le traduzioni, e alla fine i Padri.

Per i papiri la sigla usata è P (talora scritta in carattere gotico: così nel Nestle-Aland) seguita da un numero in esponente che corrisponde al numero d'ordine dato da C.R. Gregory: ad es., P⁴⁶, P⁶⁵, ecc.

I manoscritti in maiuscola sono indicati in modi differenti, perché risentono dei criteri adottati nelle varie epoche e adeguati di volta in volta alla crescita del loro numero. Quelli scoperti per primi vengono tuttora indicati con lettere maiuscole dell'alfabeto latino (A,B,C,D, ecc.) oppure, con lettere maiuscole dell'alfabeto greco (Q, D, ecc.), che vennero introdotte quando le prime risultarono insufficienti. Il famoso codice Sinaitico, scoperto da C. von Tischendorf nel 1859, fu da lui designato con la prima lettera dell'alfabeto ebraico, *Å*, 'alef' (così compare anche nel Nestle-Aland, mentre l'editore Merk lo cita con S). Ma per i manoscritti maiuscoli si usa anche indicarli con numeri arabi preceduti da uno zero (0233, 0250, ecc.), ulteriore espediente adottato quando le lettere dei due alfabeti furono esaurite; tale numerazione è stata applicata anche ai manoscritti indicati comunemente con lettere, sicché negli elenchi generali i primi manoscritti hanno una doppia sigla (ad es., A è anche 02, B è anche 03, ecc.).⁸⁷

I manoscritti in minuscola sono indicati tutti con numeri arabi.

I lezionari sono indicati con una *l* corsiva seguita dal numero d'ordine dato da chi li ha classificati (Gregory).

Le traduzioni sono indicate con abbreviazioni in lettere latine minuscole: it (= Itala, antiche versioni latine anteriori alla Vulgata), vg (= vulgata), latt (= tutte le versioni latine), sy (= traduzioni siriane), co (= traduzioni copte), ecc. Sempre con lettere latine minuscole sono indicati singoli manoscritti delle versioni latine più antiche (a, b, c, ecc.).

Le citazioni patristiche sono indicate con abbreviazioni dei nomi latini dei Padri: Ir (= Ireneus), Or (= Origenes), ecc.

receptus. La fortuna di questa edizione era dovuta al fatto che rendeva accessibili, in un volume molto maneggevole ed economico, le più importanti acquisizioni critiche sul testo del NT e, con un sistema essenziale di segni grafici, consentiva di fornire in apparato, in uno spazio concentrato, una ricchezza straordinaria di informazioni. A partire dalla 25^a ed., l'ed. Nestle-Aland diventa una vera edizione critica e la più aggiornata sul mercato. Nel 1979 si ha una 26^a ed., a cura di una *équipe* costituita, oltre che da K. Aland, da M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren. In essa vengono apportati numerosi cambiamenti in apparato, perché si tiene conto del progresso degli studi, e cambiamenti si hanno anche nelle scelte delle varianti del testo rispetto all'ed. precedente. Di questa ed. del 1979, curata dalla Deutsche Bibelgesellschaft, a Stoccarda, si sono avute anche edizioni bilingui, in greco-inglese (1981), greco-tedesco (1986) e greco-latino (con la Neovulgata: 1983). Una 27^a ed. ha avuto luogo nel 1993, ma ha riguardato in questo caso soltanto la sistemazione dell'apparato. Il testo greco di quest'ultima ed. Nestle-Aland è stato pubblicato, con trad. it. a fronte, a cura di B. Corsani e C. Buzzetti, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 1996; una pagina di questa ediz., quella relativa al Prologo di Lc, è allegata. Anche l'ediz. di A. Merk, un tempo la più diffusa in Italia (con testo greco e Vulgata a fronte), ma ormai ferma alla 9^a ed. del 1964, è stata di recente ristampata con la segnalazione in nota delle variazioni al testo apportate dall'ed. Nestle-Aland.

⁸⁷ Questo sistema risulta molto più pratico di quello adottato inizialmente: i manoscritti in maiuscola erano indicati con denominazioni che facevano riferimento al luogo di provenienza (*Codex Alexandrinus* [oggi A o 02]: proveniente da Alessandria) o al luogo di conservazione (*Codex Vaticanus* [oggi B o 03]: della Biblioteca Vaticana; di norma si aggiunge anche il numero di catalogazione), o al nome del proprietario (*Codex Bezae* [oggi D o 05]: trovato e acquistato da Teodoro Beza) o a particolarità (*Codex Ephraemi rescriptus* [oggi C o 04]: palinsesto, ovvero manoscritto del NT raschiato e riutilizzato per trascrivere l'opera di Efrem).

Oggi viene attribuita una grande importanza ai papiri, nonostante che per il loro carattere frammentario riportino quantità ridotte di testo, perché in qualche caso sono databili ai primi decenni del II secolo. Tra i papiri abbiamo infatti il testimone più antico del NT, P⁵², che è datato al 125 e contiene un frammento di Gv (18,31-33.37-38). Verso il 200 sono datati P⁴⁶, che contiene nove epistole paoline, e P⁶⁶, di ben 104 pagine, contenente alcune parti di Gv (i primi sei capitoli e i capp. 6-14). P⁴⁶ e P⁶⁶ appartengono a due importanti collezioni che sono state costituite nel XX secolo, rispettivamente quella Chester Beatty di Dublino e quella Bodmer di Ginevra.⁸⁸

I manoscritti maiuscoli, o onciali, sono tutti anteriori al IX secolo, dato che posteriormente venne introdotta la scrittura minuscola e non si usò più quella maiuscola. Meno di un centinaio contengono più di due fogli, ma alcuni arrivano a contenere l'intera Bibbia, AT e NT. Sono pochissimi quelli anteriori al IV secolo (cinque in tutto), mentre al IV secolo risalgono 14 mss., e poi ne abbiamo 8 tra IV e V sec., 36 del V, ecc. I più importanti sono:

- Å (o S) o 01 o codice Sinaitico: è del IV sec. e originariamente conteneva tutta la Bibbia greca; ora contiene comunque tutto il NT: è l'unica copia completa del NT greco in caratteri maiuscoli. Anche per la qualità è ritenuto di fondamentale importanza.

- A o 02 o codice Alessandrino: è del V sec. e contiene AT e NT con lacune: per il NT manca quasi tutto Mt. E' di qualità varia, a seconda dei libri, che furono copiati da mano diverse. E' importante per l'Apocalisse.

- B o 03 o codice Vaticano: è del IV sec. e contiene AT e NT con lacune: per il NT mancano alcune lettere paoline e l'Apoc. E' il primo codice che contenga una suddivisione del testo. E' importante.

- D o 05 o codice di Beza o *Cantabrigiensis* (si conserva a Cambridge): è del V sec. ed è bilingue, con greco e latino a fronte. Presenta i Vangeli nell'ordine Mt, Gv, Lc, Mc. Ha la caratteristica di riportare numerose e significative varianti, sia con omissioni sia con aggiunte, e non solo di parole o espressioni, ma di intere frasi. Negli Atti degli apostoli D è più lungo di circa un decimo rispetto al testo comunemente tramandato e presenta, talora insieme ad altri testimoni del cosiddetto "testo occidentale", alcune correzioni che rivelano un atteggiamento misogino: ne parleremo più avanti.

I manoscritti minuscoli sono molto più numerosi dei maiuscoli, ma anche più tardi; appaiono in generale più corrotti, ma possono contenere lezioni valide. Sono classificati in varie categorie, a seconda del periodo in cui furono trascritti: i più antichi sono quelli tra IX e XIII sec. (*vetustissimi*, IX-X, *vetusti*, X-XII), mentre si dicono *recentiores* quelli tra XIII e XV sec. e *novelli* quelli copiati dopo l'invenzione della stampa. Solo 58 minuscoli contengono tutto il NT. Alcuni gruppi di mss. minuscoli risultano così strettamente imparentati in base al tipo di errori che contengono, da essere classificati unitariamente: sono le famiglie indicate con *f*¹ (cinque mss.) e *f*¹³ (una dozzina di mss.).

I lezionari sono manoscritti di uso liturgico: contengono i passi usati per le letture, secondo il calendario liturgico. Una particolarità dei lezionari è che non riportano mai testi dell'Apocalisse, perché, a causa delle controversie sulla sua canonicità, non entrò nell'uso liturgico della chiesa greca. La maggior parte dei lezionari pervenuti non è anteriore al IX sec.; a differenza degli altri mss., continuarono ad essere trascritti in maiuscola, almeno fino all'XI, anche quando ormai era invalso l'uso della minuscola. Il lezionario più antico che possediamo è *l*¹⁵⁹⁶, del V sec. Due lezionari del IX sec. (*l*⁹⁶¹ e *l*¹⁵⁶⁶) sono tra i pochi testimoni della finale "intermedia" di Mc.

Le traduzioni nelle varie lingue antiche possono essere di grande rilievo come testimoni del testo originale, perché risalgono ai primi secoli, ma comportano anche difficoltà, sia perché la struttura linguistica cambia, rispetto a quella del greco, sia perché non sempre si tratta di traduzioni rigorosamente letterali. Non interessano la critica testuali traduzioni che non siano state fatte direttamente a partire dal greco o rivedute sulla base del greco. Le traduzioni più importanti sono quelle latine, siriane e copte, ma abbiamo anche traduzioni armene, georgiane, etiopiche, gotiche, paleoslave, ecc.

Il NT fu tradotto in latino già a partire dal II sec. nell'Africa del Nord, e poi in Italia, Gallia, ecc.⁸⁹ Queste versioni latine anteriori alla fine del IV sec. risultano molto letterali, e quindi particolarmente preziose per la ricostituzione dei testi greci da cui dipendono. Ma le versioni che conosciamo presentano molte differenze tra loro: sotto la denominazione di *Vetus latina* si indica pertanto, non una singola traduzione, ma il complesso delle traduzioni latine anteriori alla *Vulgata* di Gerolamo (e talora si distinguono l'*Afra*, l'*Itala*, ecc.). Possiamo ricostruire queste versioni sia attraverso le citazioni letterali fatte dai Padri latini del III-IV sec. (a partire da Tertulliano), sia attraverso i mss., che in genere riportano ciascuno solo parti del NT (Vangeli oppure Atti, oppure lettere di Paolo, oppure l'Apocalisse). Tra i mss. della *Vetus latina* il più importante è il *codex Bobbiensis* (proveniente dal

⁸⁸ Le collezioni prendono nome dai primi acquirenti.

⁸⁹ Fino a tutto il II sec. era diffuso anche in occidente, nella liturgia, l'uso del greco, che tuttavia era poco compreso a livello popolare.

monastero di Bobbio, ora alla Biblioteca Nazionale di Torino), indicato con la lettera k: fu scritto in Africa verso il 400, contiene circa metà di Mt e Mc ed è l'unico ms. del NT latino che riporti la finale "intermedia" di Mc. Non possediamo ancora un'edizione critica completa della *Vetus latina*.

Col termine *Vulgata* (ossia "diffusa") si indica la traduzione latina del NT, attribuita a Gerolamo, e databile verso il 380; è incerto però se Gerolamo abbia effettivamente riveduto tutto il NT, o solo i Vangeli. Comunque questa traduzione divenne la più diffusa nella chiesa romana a partire dal VII sec. e fu riconosciuta come quella ufficiale con le edizioni promosse da Sisto V (1590) e Clemente VIII (1592): nelle sigle con cui si citano le attestazioni della Vulgata (vg), il Nestle-Aland indica in esponente, con s e cl, appunto queste edizioni (vg^s e vg^{cl}). In tempi moderni abbiamo avuto due edizioni della Vulgata: quella pubblicata a Oxford tra 1898 e 1954, da J. Wordsworth, H.J. White e H.F.D. Sparks (= vg^{ww}) e quella pubblicata a Stuttgart nel 1969, 1983³ (= vgst). Paolo VI ha promosso una revisione della Vulgata sulla base dei testi originali, perciò dal 1979 (e in 2° ed. dal 1986) abbiamo la neo-Vulgata, che viene riprodotta a fronte del testo greco nelle edizioni bilingui del NT.

Delle traduzioni siriache del NT esistono cinque tipi, a parte la versione siriana del *Diatessaron* di Taziano, che conosciamo attraverso le citazioni di Efreem (un Padre siriano che fece un commento al *Diatessaron*):

1. la *Vetus syra*, che è la più antica; la conosciamo principalmente attraverso due mss., uno della fine del IV sec., trovato sul Monte Sinai, e perciò detto siro-sinaitico (sigla: sy^s), l'altro, del V sec., trovato in Egitto da W. Cureton, e perciò detto siro-curetoniano (sigla: sy^c);
2. la *Peschitta* o Vulgata siriana (sigla: sy^p), la versione ufficiale, ancora oggi, della chiesa siriana: non contiene alcune lettere cattoliche né l'Apoc. Ne possediamo molti mss. ed è in corso l'ed. crit.;
3. la versione detta filosseniiana (sigla: sy^{ph}), perché promossa dal vescovo Filosseno di Mabbug all'inizio del VI sec.;
4. la versione detta harclense (sigla: sy^h), perché opera del vescovo Tommaso di Harqel, che compì una revisione della versione filosseniiana sulla base di alcuni mss. greci, nel 616;
5. la versione siro-palestinese, poco nota: la testimonianza più estesa è quella di un lezionario dei Vangeli giunto in mss. dell'XI-XII sec.

Importanti sono anche le traduzioni copte: sono almeno una mezza dozzina le forme dialettali del copto: le più antiche e importanti sono il sahidico (sigla: sa) e il bohairico (sigla: bo), poi abbiamo il medioegiziano (sigla: mae), l'achmimico (sigla: ac), ecc. Per la conoscenza di queste versioni è stata fondamentale la scoperta di molti papiri.

Le citazioni dei Padri sono utili da molti punti di vista: per il loro numero e la loro estensione, consentono di ricostruire quasi tutto il NT; permettono di localizzare e datare i tipi di testo documentati nei mss. e nelle versioni; quando discutono esplicitamente di varianti documentate nei mss. a loro disposizione o esprimono opinioni sul testo. Presentano anche problemi, che dipendono sia dalla difficoltà di accertare se citino in modo letterale o libero, sia da possibili fenomeni di armonizzazione intervenuti nel corso della tradizione manoscritta delle opere stesse dei Padri. Sono particolarmente importanti le citazioni (letterali) dei Padri tra II e IV sec. (Ireneo, Origene, Cipriano, Eusebio di Cesarea, ecc.).

4.1.1.2. *Principi di critica testuale*

Molte volte ci si trova di fronte a lezioni differenti senza che sia possibile scegliere con certezza la lezione "giusta". Negli ultimi 150 anni si è molto lavorato per stabilire dei criteri scientifici in questo senso. E si è lavorato in due direzioni principali: cercando di valutare attentamente le caratteristiche dei testimoni per accertarne l'affidabilità e cercando di fissare regole per scegliere tra diverse lezioni (o varianti) quella che più plausibilmente è quella originaria. Oggi si parla di "prove esterne" per quanto riguarda le considerazioni sul valore dei testimoni, di "prove interne" per quanto riguarda le considerazioni sulle singole varianti.

Le prove esterne. Un primo elemento da prendere in considerazione è l'affidabilità dei singoli testimoni: sono generalmente ritenuti più importanti i testimoni più antichi. Ma non si tratta di un principio assoluto: ciò che conta realmente è la qualità dei singoli testimoni (la cura nella trascrizione e quindi un minor numero di errori meccanici), ma anche il fatto che una lezione sia attestata da più testimoni validi. Non è decisiva la quantità: il fatto che una lezione sia riportata dal maggior numero dei

testimoni esistenti non rende la lezione più raccomandabile, anzi. Un problema di grande rilievo, per la critica testuale del NT, è stato, ed è ancora, quello di riconoscere i rapporti di parentela tra i codici, per determinare, non solo quali singoli codici siano affidabili, ma anche quali famiglie di codici lo siano.

La filologia moderna, seguendo il metodo elaborato da K. Lachmann nell'800, ha in genere per i testi antichi cercato di stabilire i rapporti di parentela tra i codici, fissando uno *stemma codicum*, o albero genealogico, che ha al proprio vertice l'archetipo, cioè quel codice, che non possediamo più, ma che è all'origine di tutta la tradizione manoscritta esistente di una data opera e a cui si può tentare di arrivare nella ricostituzione del testo. Nel caso del NT però questa operazione non è possibile, sia per il grande numero dei testimoni, che non sono stati neppure tutti presi in considerazione, sia per quei fenomeni di contaminazione,⁹⁰ che si verificano anche per altri testi e che sconvolgono la linearità dei rapporti.

Tuttavia, a partire dal sec. XVIII, ma soprattutto dal XIX, gli studiosi del testo del NT hanno constatato che è possibile, in base al tipo di varianti dei codici, raggruppare i codici in famiglie e riconoscere che in vari periodi e zone si sono determinate recensioni particolari del testo (tipi testuali). Anche se la scoperta di nuovi documenti ha portato a modificare le valutazioni, si è d'accordo nel distinguere tra i testimoni tre o quattro gruppi o famiglie, a cui sono state attribuite dai diversi studiosi denominazioni diverse.

Semplificando, possiamo dire questo.

1. Al primo posto, almeno quantitativamente, si pone il cosiddetto testo bizantino o *koiné*, che è quello rappresentato dalla grande maggioranza dei mss antichi (tra cui, per i Vangeli, A, W, Y, ecc.) e di quelli minuscoli. Prevalse nella chiesa greca e fu il più usato fino al XVI sec.; venne stampato per primo,⁹¹ diventando il *textus receptus*, cioè quello universalmente accolto. E' il più corrotto, perché ha subito numerose revisioni e tentativi di rendere il testo scorrevole e accettabile, anche dogmaticamente, e di armonizzare i Vangeli. E' un gruppo complesso, con vari sottogruppi. La scoperta dei papiri, che in taluni casi presentano lezioni comuni a questo tipo testuale, ha portato a rivalutarlo, in quanto risulta così che non si tratta soltanto di una recensione tarda.

⁹⁰ La contaminazione avviene quando un copista non copia semplicemente da un codice, ma da più codici contemporaneamente, seguendo ora l'uno ora l'altro.

⁹¹ Fu il cardinale di Toledo, Francisco Ximenes de Cisneros a promuovere per primo, nel 1502, l'edizione a stampa del NT greco, all'interno di un'edizione in più volumi di tutta la Bibbia, che fu pubblicata nelle diverse lingue (ebraico, aramaico, greco e latino) ad Alcalà, vicino a Madrid, in latino *Complutum*, donde il nome di questa edizione della Bibbia: la Poliglotta Complutense. Il NT, che costituiva il V volume dell'opera, venne pubblicato per primo, nel 1514, ma solo nel 1522 avvenne la diffusione dell'intera opera, e quindi la pubblicazione ufficiale. Non si sa quali codici siano stati utilizzati, perché Ximenes, nella lettera di dedica a papa Leone X, si limita ad affermare che erano stati usati codici molto antichi provenienti dalla Biblioteca Vaticana. Di fatto, la prima edizione che andò sul mercato fu un'altra, curata dal celebre umanista olandese Erasmo da Rotterdam, che ne aveva avuto l'idea, ma si decise all'impresa nel 1515 per sollecitazione dello stampatore J. Froben, che aveva fiutato l'affare di pubblicare per primo il NT greco. Erasmo procedette in gran fretta, usando i mss. che aveva a disposizione a Basilea, ossia una mezza dozzina di minuscoli, alcuni di qualità molto scadente. La stampa del testo, accompagnato dalla versione latina del medesimo Erasmo a fronte, avvenne tra l'ottobre del 1515 e il febbraio 1516 (1° marzo 1516 è la data ufficiale dell'edizione). Risultò piena di errori tipografici, oltre che debole criticamente. Erasmo non aveva trovato mss. completi per tutto il NT, ma ne aveva usati diversi per le diverse parti, mss. alquanto scorretti, che aveva cercato di emendare alla meglio, ma in modo insufficiente. Addirittura, poiché per l'Apocalisse disponeva di un codice lacunoso, che mancava del foglio finale, con gli ultimi sei versetti del libro, e che in altri punti risultava confuso, fece lui stesso, per questi passi, una retroversione dal latino della Vulgata in greco, producendo un testo che spesso non trova riscontro in alcun ms. esistente.

A questo tipo testuale si devono, ad es., alterazioni dottrinali come quelle di Mt 24,36 (omissione di "neppure il Figlio") e di Lc 2,33.43 (correzioni delle denominazioni di Giuseppe come padre di Gesù).

2. Anteriore al testo bizantino è il cosiddetto testo occidentale, in realtà diffuso, già nel II sec., in Oriente e in Occidente; si affermò soprattutto in Occidente. E' rappresentato dai due mss. del V e VI sec. indicati con la sigla D (e contenenti, l'uno, Vangeli e Atti, l'altro lettere paoline), da alcune versioni latine (la *Vetus Latina*) e dalle citazioni dei Padri occidentali, ma anche da versioni siriane. Ha la tendenza a parafrasare, omettere, ampliare, soprattutto armonizzare. E' importante per le varianti degli Atti e di Lc: per il testo degli Atti il tipo occidentale fornisce un testo più lungo quasi del 10 % rispetto a quello riportato da altri tipi testuali.

E' curioso, ed è stato studiato, l'atteggiamento misogino che manifesta in alcuni passi, soprattutto degli Atti:⁹² in Atti 1,14 aggiunge alla menzione delle donne che si riunivano in preghiera con gli apostoli nel cenacolo: "e i figli", in modo che si pensi alle "mogli" degli apostoli stessi e non a donne indipendenti; in 17,12, nella menzione della conversione di donne e uomini nobili, inverte l'ordine dei termini "donne e uomini"; in 17,34 cancella il nome di Damaris; in 18,26 pospone il nome di Priscilla a quello del marito Aquila. In Col 4,15 abbiamo un caso simile: D intende il nome Ninfa come maschile (il Merk ha anche lui la forma maschile Numfa'n invece che Nuvmfan) e sostituisce il pronome *aujth*" (di lei) con *aujthou'* (di lui). E' stata riscontrata anche una tendenza antigudaica nella riproduzione del testo degli Atti.⁹³

3. Il tipo testuale più apprezzato è quello "alessandrino" detto anche "neutrale", perché ritenuto il più genuino e indipendente, e dunque quello che più di tutti ha conservato le lezioni autentiche. Oggi però si ammette che neppure questo gruppo conserva il testo originale puro. E' rappresentato principalmente dai codici Sinaitico (A) e Vaticano (B), del IV sec., ma anche dal rescritto di Efrem (C), e da alcuni papiri molto antichi (P⁶⁶ e P⁷⁵ soprattutto).

4. Nel '900 è stato individuato il testo cesariense o palestinese, così definito perché è testimoniato nelle opere composte a Cesarea di Palestina da Origene e nelle opere di Eusebio di Cesarea. Ma è possibile constatare che compare già in opere origeniane composte ad Alessandria. E' un testo misto, che somiglia in parte all'alessandrino e in parte all'occidentale. E' ancora oggetto di studi e non tutti ne ammettono l'esistenza. I suoi rappresentanti più caratteristici sono P⁴⁵, Q e le famiglie di minuscoli f¹ e f¹³.

Di norma, di fronte a varianti testimoniate da più manoscritti, si tende a trascurare le lezioni riportate dalla *koiné* e a preferire le lezioni del testo alessandrino; autorevole è ritenuta una lezione documentata da tipi testuali distanti geograficamente: perciò l'accordo tra testo occidentale e testo alessandrino risulta spesso decisivo.

Tuttavia oggi si ha minor fiducia nei criteri esterni e non si esclude che anche la *koiné* o il testo occidentale possano conservare lezioni genuine. Neppure i codici minuscoli, i più tardi, debbono essere accantonati.

In ogni caso le prove esterne vanno confermate dalle prove interne.

Le prove interne. Sono i criteri specifici che guidano a scegliere tra le varianti, sia tenendo conto delle tendenze più comuni nei copisti sia tenendo conto dello stile dell'autore stesso.

Per quanto riguarda l'opera dei copisti, si cerca di rispondere alla domanda: che cosa è probabile che i copisti abbiano fatto di fronte al testo? E quindi si procede in senso inverso.

- Poiché la tendenza comune dei copisti è quella di rendere più facile e comprensibile il testo dove presenta difficoltà, tra diverse varianti si sceglierà la *lectio difficilior*, cioè la lezione più ostica, dal punto di vista linguistico, grammaticale, stilistico, contenutistico. A meno che sia una *lectio impossibilis*!

⁹² Cfr. B. Whitherington, *The anti-feminist tendencies of the "western" text in Acts*, in «Journal of Biblical Literature» 103 (1984), pp.82-84. Questo aspetto è preso in considerazione da Metzger, nell'appendice di aggiornamento al suo manuale sul testo del NT, pp. 269-270.

⁹³ G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, I, tr. it., Brescia, Paideia, 1985, p. 230 n. 82.

- Poiché la tendenza comune dei copisti è quella di ampliare il testo, per chiarirlo e migliorarlo, tra diverse varianti si sceglierà la *lectio brevior*, a meno, ovviamente, che non si possa riconoscere una omissione per omeoteleuto o per motivi dottrinali.

- Poiché la tendenza comune dei copisti è quella di armonizzare i passi coi paralleli o, in caso di citazioni, con i testi originali e la versione dei Settanta, tra diverse varianti si sceglierà quella che presenta discordanze rispetto ai paralleli e ai testi citati.

Per quanto riguarda l'autore del testo, si cerca di rispondere alla domanda: che cosa è probabile che l'autore abbia scritto? Perciò si esamina l'*usus scribendi* dell'autore e si preferisce la variante che più concorda con le caratteristiche linguistiche e stilistiche dell'autore e del testo e con il contesto immediato e remoto dell'opera.

Conclusione. La critica testuale è più un'arte che una scienza esatta e, anche se esistono delle regole utili, nessuna va applicata in modo meccanico. Ogni caso va attentamente considerato secondo tutti i criteri. In genere una buona strada è quella di scegliere, tra le varianti, quella che spiega meglio l'origine delle altre. La congettura, o *divinatio*, ossia la correzione di un presunto errore in base a un'ipotesi propria, è quasi sempre da evitare e gli editori migliori non vi ricorrono se non in casi disperati: nell'edizione Nestle-Aland risultano in tutto circa 200.

Nel Nestle-Aland sono poste tra parentesi quadre ([]) le lezioni (singoli termini o frasi) per le quali risulta al momento impossibile decidere con sicurezza se facessero parte del testo originale. Le doppie parentesi quadre ([[]]) sono usate per passi autorevoli per antichità e importanza storica, ma sicuramente non autentici.⁹⁴

4.1.1.3. *Alcuni esempi*

Esaminiamo tre casi, tratti dai Vangeli, di lezioni dubbie, che hanno rilievo ai fini dell'interpretazione dei passi relativi. In allegato si trovano le fotocopie dei testi secondo l'ed. Nestle-Aland, con apparato critico e traduzione a fronte.

4.1.1.3.1. Mt 27,16-17: Barabba o Gesù Barabba?

Incominciamo con un esempio che riguarda il caso di un problema testuale ritenuto dall'editore difficile da risolvere e segnalato pertanto con le parentesi quadre.

Siamo alla fine dell'episodio del processo davanti a Pilato, al momento in cui il procuratore propone alla folla di scegliere un prigioniero da liberare per l'amnistia di Pasqua. Nel racconto di Matteo due volte la tradizione manoscritta diverge a proposito del nome di Barabba: una parte dei testimoni (il codice maiuscolo Q, un gruppo di minuscoli, ossia *f*¹ e 700, una versione siriana, ma anche alcuni codici noti a Origene) lo designa come Gesù Barabba: "Avevano allora un prigioniero famoso detto [Gesù] Barabba. Mentre dunque erano riuniti Pilato disse loro: Chi volete che vi liberi: [Gesù il] Barabba o Gesù detto il Cristo?".

Le traduzioni normalmente omettono in entrambi i casi "Gesù". Nell'ediz. allegata, una nota in calce alla traduzione segnala la variante.

Qui è evidente che la forma "Gesù Barabba" costituisce una *lectio difficilior*: a nessun copista sarebbe venuto in mente di aggiungere "Gesù" se non lo avesse trovato nel testo. Commenta Gnilka: "Si raccomanda la lezione j̄l̄hsou'n Barabba'n [traslitt.

⁹⁴ Altri segni critici inseriti nel testo e ripresi in apparato segnalano omissioni (di una parola: ^o, di più parole: ^o ;), integrazioni (T), varianti (di una parola: G , di più parole:), mutamenti di ordine delle parole (), varianti di punteggiatura (:). Tali segni vengono elencati e spiegati nell'Introduzione all'ed. Nestle-Aland.

Iesùn Barabbàn], ovvero *Ἰ. τοῦ Β.* Può apparire scandaloso che Barabba si chiami anche Gesù. Per questo fu cancellato nella grande maggioranza dei manoscritti". Commenta anche A. Mello:⁹⁵ "'Gesù Barabba' è lezione conservata solamente da una piccola famiglia di manoscritti, ma ha un'alta probabilità di essere quella originaria, poiché più difficile. Era già nota a Origene, il quale la esclude per il motivo che nessun peccatore può portare il nome di Gesù: i copisti devono aver fatto altrettanto, per gli stessi motivi reverenziali (l'evangelo di Matteo è l'unico in cui la variante si sia conservata). Dunque, per Matteo, l'alternativa di Pilato è molto netta: 'Chi volete che vi rilasci: Gesù Barabba o Gesù chiamato il Messia?' (v. 17). Matteo non colora Barabba a tinte fosche, come Mc 15,7 (un sedizioso, un rivoltoso, un omicida): dice solo che era 'famoso', e l'aggettivo non comporta un giudizio negativo.⁹⁶ Si tratta di scegliere tra due 'Gesù' [...], uno dei quali è 'chiamato Messia': tutto il peso della scelta consiste in questo riconoscimento messianico".

4.1.1.3.2. Mt 8,7: Una domanda o un'affermazione?

Qui siamo all'interno dell'episodio del centurione e la questione verte sulla punteggiatura da adottare alla fine della battuta pronunciata da Gesù dopo le parole del centurione, che ha riferito le gravi condizioni in cui versa il suo servo, prostrato in casa dalla paralisi. Il problema in questo caso non riguarda la tradizione manoscritta, che per lo più non riporta la punteggiatura, ma gli editori moderni. Secondo alcuni Gesù risponde: "Io verrò e lo guarirò", secondo altri: "Dovrei io venire e guarirlo?". E' evidente che cambia molto il significato della frase in base alla diversa punteggiatura scelta: nel primo caso Gesù si dichiara senz'altro disponibile ad assecondare la preghiera implicita del centurione, nel secondo caso dubita di doverlo fare, esprime perplessità.

L'edizione allegata di Nestle-Aland e la traduzione Cei adottano la forma affermativa; in nota alla traduzione viene però segnalata la forma interrogativa come scelta di altre traduzioni. Gnilka è nettamente favorevole alla forma interrogativa e la spiega così: "Il versetto va letto come una domanda. Soltanto così emerge l'irritazione di Gesù, ebreo, che è invitato a entrare nella casa di un pagano" (II, p. 802). Anche nel commento al passo (I, p. 444) insiste sul fatto che Gesù si comporta da giudeo, in base alla norma per cui a un giudeo non era concesso entrare nella casa di un pagano. Convalida questa tesi richiamando l'episodio della cananea (15,24 ss.), dove abbiamo un altro caso di incontro con una persona pagana e Gesù si dimostra effettivamente restio ad assecondare le richieste della donna.

Ma quello che vale per la cananea vale anche per il centurione? E' difficile decidere. Forse il contesto immediato farebbe propendere per un atteggiamento di disponibilità di Gesù: precedentemente egli non ha esitato a lasciarsi avvicinare da un lebbroso, a toccarlo e guarirlo, un comportamento che non era neanche questo ammesso per un giudeo. Gesù sembra manifestare una decisa volontà di salvezza, soprattutto nei confronti delle persone ai margini, escluse dalla vita sociale e religiosa della comunità giudaica (prima il lebbroso, ora il centurione, subito dopo una donna: la suocera di Pietro).

4.1.1.3.3. Lc 23,34: Gesù ha detto: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno"?

⁹⁵ Mello, *Evangelo secondo Matteo*, pp. 472-473.

⁹⁶ Invece per Gnilka (II, p. 664) il termine deve significare "famigerato", proprio perché sintetizza il giudizio di Marco.

Qui abbiamo un altro esempio, tratto dal Vangelo di Luca, di lezione difficile da accertare, ma teniamo conto del fatto che l'edizione Nestle-Aland usa addirittura le doppie parentesi quadre, manifestando la convinzione che si tratti di lezione sicuramente non autentica (come sono i casi, a cui abbiamo accennato all'inizio del corso, della finale di Mc e dell'episodio dell'adultera in Gv). Invece Merk non accennava neppure a dubbi e la maggior parte dei traduttori e commentatori è favorevole ad accogliere le parole attribuite a Gesù.

Le parole "Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno" sono state omesse da testimoni antichi e autorevoli (il papiro 75, il primo correttore del Sinaitico, il Vaticano, la prima mano del codice D, altri manoscritti maiuscoli, alcuni minuscoli e un codice della versione latina antica e alcune versioni siriane). Riportano invece la frase altri autorevoli testimoni: la prima mano e il secondo correttore del Sinaitico (la curiosa serie di cambiamenti in questo manoscritto indica una grande incertezza già nell'antichità), l'Alessandrino (con qualche piccola differenza nelle parole), il codice maiuscolo C, la seconda mano di D (altro caso di incertezza), altri codici maiuscoli, la maggior parte dei minuscoli, una parte delle versioni latine e siriane, la versione latina di Ireneo.

Se giudichiamo in base alla prova esterna, dovremmo forse considerarla a favore dell'omissione, per l'autorità del papiro, del Vaticano e della prima mano del cod. D. Abbiamo per l'omissione l'accordo di testimoni sia del testo alessandrino (o neutrale) sia del testo occidentale.

Per quanto riguarda le prove interne, la situazione è più complessa, perché ci sono sia elementi a favore della frase, sia contro.

Contro:

- la frase interrompe il racconto, che prima e dopo si occupa del comportamento dei crocifissori;

- non sembra essere questo il luogo più adatto: più avanti, subito prima di morire, Gesù di nuovo parla (23,46: "Padre, nelle tue mani pongo il mio Spirito"; cfr. At 7,59: "Signore Gesù, accogli il mio spirito"), proprio nel momento in cui anche nei Vangeli paralleli parla;

- il fatto che in At 7,60 siano attribuite al martire Stefano parole simili ("Signore, non imputare loro questo peccato") potrebbe aver suggerito a qualche copista dotto di inserire il passo in Lc per accentuare il parallelismo tra Gesù e Stefano, che risulta chiaro in Lc 23,46 e At 7,59, ora citati. In effetti questa sembra essere l'opinione di Nestle-Aland, che la segnalano in apparato con la sigla *p* (= influsso di un passo parallelo).

A favore:

- il medesimo passo parallelo di At 7,60, combinato con altri passi coincidenti (At 3,17: Pietro riconosce che i giudei uccisori di Gesù hanno agito per ignoranza) e altri tratti che la tradizione attribuisce a Gesù (il comando di pregare anche per i nemici: cfr. Mt 5,44) o al Servo sofferente di Isaia, che è il modello del racconto della passione (cfr. Is 53,12: "Intercedeva per i peccatori");

- consonanza col ritratto di Gesù delineato da Luca: un Gesù propenso al perdono (cfr., nello stesso contesto, l'episodio del buon ladrone crocifisso accanto a Gesù, a cui viene promesso il paradiso in virtù delle parole di pentimento che pronuncia: 23,40-43; della peccatrice, a cui sono rimessi i peccati: 7,36-50);

- si può spiegare l'omissione pensando che sia avvenuta in tempi di più nette divisioni e rancori tra cristiani e giudei, quando non era accettato facilmente che potessero essere perdonati i responsabili dell'uccisione di Gesù.

In definitiva è veramente difficile decidere, ma forse la bilancia pende un po' di più verso l'ipotesi che la frase mancasse nel testo originario: è più facile che qualcuno l'abbia introdotta, se non c'era, piuttosto che qualcuno l'abbia tolta, se c'era.⁹⁷

4.1.1.3.4. Mc 1,41: Un Gesù "impietosito" o "adirato"?

Qui abbiamo il caso di una variante, che non è presa in seria considerazione dagli editori (anche il Nestle-Aland la segnala soltanto) e dai traduttori, ma viene invece discussa dai commentatori, con esiti diversi da quelli a cui inducono editori e traduttori.⁹⁸ Si veda la nota alla traduzione italiana nell'ediz. Nestle-Aland curata da Corsani-Buzzetti. La valutazione del problema richiede un'accurata ricognizione della tradizione manoscritta, ma soprattutto del contesto e del punto di vista di Marco.

La questione riguarda il comportamento di Gesù nell'episodio della purificazione del lebbroso secondo la versione di Mc (1,40-45): subito dopo l'incontro col lebbroso che lo supplica di purificarlo (la traduzione rende con "guarirlo"), il testo dice che Gesù *splagnisqeiv*" (traslitt. *splangniszèis*), "mosso a compassione", stese la mano, lo toccò e gli dice: "Lo voglio, sii purificato". Ma esiste una variante: *ojrgisqeiv*" (traslitt. *orghiszèis*), "incollerito, adirato", al posto di *splagnisqeiv*" E' una variante che non vale la pena di prendere in considerazione o merita qualche attenzione? E' abbastanza strana a tutta prima.

Se guardiamo alla prova esterna, ossia alla situazione dei testimoni delle due lezioni, constatiamo che la stragrande maggioranza riporta *splagnisqeiv*"; solo pochi attestano *ojrgisqeiv*": il codice D e codici dell'antica versione latina, dunque tutti testimoni del testo occidentale. Possiamo dire che la prova esterna è a favore della lezione *splagnisqeiv*".

Se consideriamo gli elementi interni, possiamo dire che a favore di questa lezione c'è il fatto che in molti casi di miracolo viene attribuita a Gesù la compassione, espressa con questo medesimo termine (cfr. Mt 14,14; 15,22; Mc 9,22; Lc 7,13) o con altri, mentre non sarebbe attestata una reazione di collera. Alcuni studiosi suppongono che la variante *ojrgisqeiv*" sia stata introdotta per indicare una reazione negativa di Gesù alla violazione della legge compiuta dal lebbroso nel momento in cui si avvicina a Gesù (per lo statuto di esclusione del lebbroso cfr. Lv 13-14). Si adduce il fatto che nello stesso episodio Gesù si mostra osservante della legge, quando invia il lebbroso risanato dal sacerdote a compiere il rito prescritto da Mosè (1,44).

Ma ci sono in realtà elementi molto forti per preferire *ojrgisqeiv*": innanzitutto il fatto che si tratta inequivocabilmente di una *lectio difficilior*, perché si può ben immaginare che qualcuno abbia sostituito la compassione alla collera, proprio perché la compassione sembra adattarsi meglio alla figura di Gesù; è molto più difficile supporre che qualcuno abbia introdotto la collera se nel testo c'era la compassione. Una conferma in questo senso viene dall'omissione del participio in Matteo e Luca: se avessero trovato l'annotazione sulla compassione l'avrebbero certamente conservata, mentre si

⁹⁷ Su questo problema testuale pochi si sono soffermati con ampiezza. Brown (*Introduzione al NT*, p. 98) pone l'esempio tra i casi in cui è difficile decidere e bisogna cercare di penetrare nella mente dei copisti: "Ad es., è stato un pio copista ad aggiungerle (= le parole) al testo originale di Luca, in cui mancavano, convinto che Gesù certamente doveva pensare in questo modo? Oppure, un copista le ha cancellate dall'originale perché perdonavano i nemici giudei di Gesù, e i padri della Chiesa andavano insegnando che non era possibile perdonare coloro che avevano messo a morte il figlio di Dio?".

⁹⁸ Per una discussione sistematica cfr. C. Mazzucco, *Un Gesù impietosito o adirato? Il problema testuale e interpretativo di Mc 1,41*, in "Quaderni del Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica 'A. Rostagni'" 2000, pp. 191-203;

spiega che abbiano tralasciato la collera, più ostica da accettare nella situazione specifica di incontro con un sofferente. Ma Marco attribuisce la collera a Gesù anche in un'altra situazione di miracolo: nell'episodio della guarigione dell'uomo dalla mano inaridita (3,5: guarda i presenti "con collera", *met j ojrhg*) (traslitt. *met'orghés*); e l'annotazione è conforme all'atteggiamento tenuto da Gesù di fronte al lebbroso: nell'episodio abbiamo un altro suo gesto analogo: egli scaccia il lebbroso "sbuffando, con sdegno" (*ejmbrimhsavmeno*) [traslitt. *embrimesàmenos*] 1,43).

Come nel caso dell'uomo dalla mano inaridita, dove è chiaro l'intento di Gesù di polemizzare con un gruppo di avversari che guardano con ostilità il fatto che Gesù guarisce di sabato, così si può supporre che Gesù manifesti un intento polemico anche a proposito del lebbroso, soprattutto della condizione di emarginazione sociale e religiosa a cui era sottoposto a causa della sua impurità, secondo la normativa legale contenuta nel Levitico. Egli, non solo non condanna il gesto del lebbroso di avvicinarsi a lui, ma lo tocca con la sua mano, violando a sua volta la legge; e quando invia il lebbroso purificato dal sacerdote lo fa "a testimonianza per loro" (1,44), ossia come atto dimostrativo nei confronti dell'intera categoria sacerdotale: per far vedere che è possibile eliminare radicalmente il male della lebbra, e non limitarsi a stilare certificati di impurità o purità, come prevedevano le norme. Di qui il suo sdegno, la sua irritazione, che ovviamente non sono dirette al lebbroso, ma alla condizione din cui si trova e a quanti applicano la legge in modo rigido, a scapito dell'umanità e della misericordia.

4.1.2. La Critica delle fonti

La Critica delle fonti è nata dall'esigenza di ricostruire il retroterra dei libri biblici, di individuare le fonti, i documenti scritti o le tradizioni orali che sono confluiti nel testo. Per il NT ha assunto un rilievo particolare l'indagine sulle fonti dei Vangeli e sui rapporti reciproci.

4.1.2.1. La "questione sinottica"

Nell'elaborazione di un metodo scientifico di studio degli scritti del NT una fase iniziale è stata quella in cui si è affrontata la questione dei rapporti tra i Vangeli, per spiegare analogie e differenze e cercare di definire se ci sono stati contatti e quali.

Pur all'interno di un genere comune, infatti, i Vangeli si differenziano tra loro e la valutazione di queste differenze ha da sempre suscitato discussioni e ipotesi. La difficoltà viene sentita soprattutto in quanto le differenze sono un ostacolo per la ricostruzione storica dei fatti e sembrano contraddire il principio della veridicità della Scrittura.

L'antichità aveva tentato diverse soluzioni: le "armonie" evangeliche, ossia testi che combinano i quattro Vangeli in un unico racconto, di cui il *Diatessaron* (Dia; tessavrwn, "attraverso i quattro", sottinteso "Vangeli") di Taziano (verso il 180) è il prototipo; studi come il *De consensu evangelistarum* di Agostino, che difende l'accordo sostanziale dei Vangeli; le interpretazioni allegoriche dei passi più difficili e contrastanti col resto. Si riteneva anche che ogni evangelista avesse conosciuto e utilizzato il precedente: Mc avrebbe sintetizzato Mt, Lc avrebbe usato Mc e Mt.

La critica moderna, a partire dal XVIII sec., ha assunto un orientamento nuovo. Ha riconosciuto innanzitutto una netta distinzione tra il Vangelo di Gv, da una parte, e

gli altri tre Vangeli, dall'altra, che vengono definiti "sinottici" (da J.J. Griesbach, 1774), in quanto è possibile, ponendoli su tre colonne in parallelo, avere una *synoyi*" (tralitt. *synopsis*) o "visione di insieme". Mt, Mc e Lc presentano infatti forti somiglianze. Seguono essenzialmente una struttura comune, che prevede alcune tappe: la preparazione del ministero di Gesù culminante col battesimo, il ministero in Galilea, il viaggio a Gerusalemme in occasione della Pasqua, la passione e la risurrezione. Anche all'interno di queste sezioni concordano in molti racconti di episodi, miracoli e discorsi di Gesù.

Invece il Vangelo di Gv, che pure ha elementi in comune con gli altri, soprattutto nel racconto della settimana della passione, segue un piano diverso, in cui è ridotto lo spazio del ministero in Galilea, mentre a Gerusalemme Gesù si reca quattro volte in occasione di festività religiose (2,13; 5,1; 7,10; 12,12), e in un caso vi rimane circa sei mesi; per la Pasqua va almeno due volte (2,13; 12,12). Perciò anche la durata complessiva del ministero di Gesù risulta più ampia: due o tre anni invece che un anno. Inoltre in Gv i racconti sono quasi soltanto un pretesto per grandi discorsi che trattano uno o più temi in forma di dialogo. Mancano in Gv elementi essenziali per i sinottici: le parabole, l'invio dei Dodici in missione, la Trasfigurazione, il discorso escatologico, le guarigioni di lebbrosi e indemoniati (in genere i miracoli sono pochi), l'istituzione dell'eucarestia (sostituita dalla lavanda dei piedi), ecc. Alcuni episodi hanno una collocazione molto diversa: ad esempio, la purificazione del Tempio avviene all'inizio invece che alla fine dell'attività di Gesù. Molto materiale è soltanto suo: le nozze di Cana, l'incontro con la Samaritana, la risurrezione di Lazzaro, ecc.

Ma anche tra i sinottici, accanto alle somiglianze, ci sono numerose differenze, che sono state attentamente osservate e interpretate (esiste in proposito una "questione sinottica").

Mc, il più breve, ha 661 versetti (a parte 16,9-20, che rappresentano la "finale canonica", aggiunta posteriormente al testo originario), di cui solo una trentina risultano senza paralleli negli altri due: ad es., la parabola del seme che cresce da sé (4,26-29); la guarigione del sordomuto (7,31-37); la guarigione del cieco di Betsaida (8,22-26); l'episodio del giovinetto che fugge nudo al momento dell'arresto di Gesù (14,51-52).

Sia in Mt sia in Lc una buona parte del testo trova riscontro in Mc (600 versetti circa su 1068 in Matteo, 314 su 1149 in Luca); però Lc omette molto di Mc: è significativa la cosiddetta "grande omissione" di tutta la sezione di Mc 6,45-8,26, che comprende la seconda parte dell'attività di Gesù in Galilea (con numerosi trasferimenti in territori pagani). Mt e Lc hanno poi 230-240 versetti di materiale comune a entrambi, tra cui sette parabole (la pecora smarrita, il banchetto, i talenti o le mine, ecc.) e in genere molti discorsi (il discorso della montagna, che in Lc è il discorso della pianura, il Padre nostro, la testimonianza di Gesù sul Battista, ecc.), la guarigione del servo del centurione, ecc. Solo Mt e Lc presentano il racconto dell'infanzia di Gesù, che però ha pochi elementi comuni. Infine ciascuno, e più ampiamente Lc, presenta materiale proprio, senza paralleli negli altri Vangeli (315 versetti circa Mt, 548 versetti Lc). Mt ha otto parabole sue (zizzania, operai della vigna, vergini sagge e vergini stolte, ecc.) e varie parti (ad es., la descrizione del giudizio finale nel discorso escatologico, la morte di Giuda, ecc.). Lc ha cinque miracoli (risurrezione del figlio della vedova di Naim, guarigione della donna curva, guarigione di un idropico, ecc.), sedici parabole (il buon samaritano, il ricco insensato, il figliuol prodigo, l'amministratore disonesto, il ricco epulone e il povero Lazzaro, il fariseo e il pubblicano, ecc.), vari episodi (Marta e Maria, Zaccheo, i discepoli di Emmaus, ecc.).

I due evangelisti distribuiscono in modi diversi, all'interno dello schema fondamentale fornito dal Vangelo di Mc, il materiale proprio e quello comune a entrambi. Mt tende a concentrare le parole di Gesù in grandi discorsi, che sono la sua

caratteristica più vistosa (discorso della montagna, istruzioni agli apostoli, discorso in parabole, regola della comunità, discorso contro scribi e farisei, discorso escatologico); invece Lc concentra il materiale non marciano in alcune sezioni, che interrompono la struttura di Marco e perciò sono definite dagli studiosi "interpolazioni", la piccola interpolazione (6,20-8,3) e la grande interpolazione (9,51-18,14). Anche nelle parti comuni (comuni a tre o a due), i sinottici presentano, accanto a somiglianze, talora letterali, differenze, sia nella collocazione, sia nel contenuto, sia nella forma, e questo anche all'interno del medesimo episodio.

Ad es., il racconto di Gesù nel deserto, che in Mc è estremamente laconico (1,12-13), viene sviluppato in tre tentazioni specifiche da Mt (4,1-11) e Lc (4,1-13), che però le presentano in ordine differente (si veda la Sinossi allegata). Le beatitudini, presenti sia in Mt (5,3-12) sia in Lc (6,20-23), sono nove in Mt, quattro in Lc, che le fa seguire, solo lui, da quattro "guai". Sia Mt sia Lc danno una genealogia di Gesù, ma Mt la dà all'inizio del suo Vangelo (1,1-17) e parte da Abramo per arrivare a Gesù, Lc invece la pone dopo il battesimo (3,23-38) e risale da Gesù fino ad Adamo. I racconti dell'infanzia sono molto diversi nei contenuti specifici. Mt parla del fidanzamento di Maria e di Giuseppe e dei dubbi di Giuseppe sulla sua sposa incinta, dubbi fugati da un sogno; si sofferma sulla visita dei magi al bambino, sulla fuga in Egitto e sulla strage degli innocenti. Lc invece incomincia dall'annuncio della nascita di Giovanni Battista a Zaccaria e dall'annuncio della nascita di Gesù a Maria, narra la visita di Maria a Elisabetta, la nascita di Giovanni Battista e la profezia di Zaccaria; racconta la nascita di Gesù e l'annuncio ai pastori, la presentazione al tempio e le profezie di Simeone e Anna, l'episodio di Gesù tra i dottori.

Talora analogie e differenze formali si alternano nello stesso episodio: per questo confronto sono essenziali le "Sinossi", manuali in cui i testi dei Vangeli (quelli greci originali o traduzioni) vengono stampati su colonne parallele.⁹⁹ Alcuni esempi interessanti sono: il Padre nostro (Mt 6,9-13; Lc 11,1-4); la guarigione del paralitico (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26); l'esorcismo del Geraseno (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,26-39); la parabola dei vignaioli omicidi (Mt 21,33-46; Mc 12,1-13; Lc 20,9-19); l'arresto di Gesù (Mt 26,47-56; Mc 14,43-52; Lc 22,47-53; Gv 18,2-12).¹⁰⁰

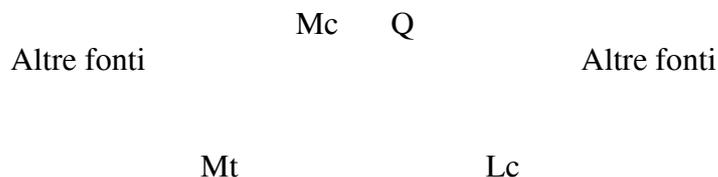
Le spiegazioni che sono state tentate di questi fenomeni, a partire dal XVIII secolo, sono numerosissime e talora molto complicate. La difficoltà deriva dal fatto che si deve presupporre un processo graduale di formazione dei Vangeli a partire da tradizioni precedenti, orali e scritte, ma non abbiamo una documentazione su questo processo: lo si può ricostruire, e in forma soltanto ipotetica, attraverso il confronto e l'analisi dei testi evangelici stessi. Si è pensato a dipendenza da un vangelo primitivo, scritto in aramaico e più volte rielaborato; oppure a dipendenza da varie raccolte di miracoli, di discorsi, di fatti relativi alla passione, ecc.; oppure a dipendenza dalla tradizione orale; oppure a dipendenza reciproca (in varie combinazioni: di Mc da un proto-Mt aramaico; di Mt greco da Mc e di Lc da entrambi; di Mc da Mt e Lc o di Mc da Mt e di Lc da Mc; di Mt e Lc da Mc. Le diverse tesi non sono sempre alternative, anzi si tende ad accoglierne contemporaneamente più di una.

La tesi che ha avuto maggiore fortuna è la cosiddetta "teoria delle due fonti", secondo la quale Mt e Lc, l'uno indipendentemente dall'altro, dipenderebbero entrambi da Mc, ma anche da una seconda fonte (la cosiddetta fonte Q, dall'iniziale di *Quelle*,

⁹⁹ Una Sinossi in edizione critica è quella di K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung: l'11ª ed. del 1978 è stata redatta sulla base dell'ed. 26ª del Nestle-Aland. Esiste anche una sinossi in italiano, o in greco e italiano insieme, a cura di A. Poppi, Padova, Ed. Messaggero, 1993 ¹¹ (*Sinossi dei quattro vangeli*).

¹⁰⁰ Di questo episodio è allegato il testo sinottico e l'analisi viene riportata come esempio più avanti.

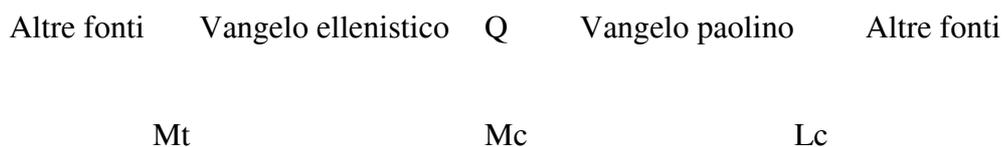
"fonte" in tedesco), consistente in una raccolta di detti del Signore, presumibilmente scritta e in greco;¹⁰¹ questa fonte sarebbe rimasta sconosciuta a Mc. E' possibile ipotizzare anche altre fonti, scritte o orali, ed è stato supposto che Mt e Lc usino, non il Mc attuale, ma un proto-Mc o, in tedesco, *Ur-Markus*.



Oggi la teoria delle due fonti non soddisfa più completamente, perché non spiega certi fenomeni, come le concordanze tra Mt e Lc quando, pur dipendendo da Mc, se ne distaccano (cfr. Mt 9,20 e Lc 8,44, che parlano entrambi di "frangia" del mantello, mentre Mc 5,27 solo del mantello); e come i passi in cui Mc sembra fondere Mt e Lc, e quindi dipenderne (cfr. la doppia notazione cronologica di Mc 1,32, che combina Mt 8,16 e Lc 4,40).

Sono state quindi proposte delle correzioni alla teoria. Una nuova ipotesi che aggiorna e integra la "teoria delle due fonti" cercando di rispondere ai punti insoddisfacenti è quella proposta nel 1984 da Ph. Rolland. Egli suppone l'esistenza di tre fonti principali per i tre Vangeli, che avrebbero operato tutti indipendentemente l'uno dall'altro. Alla base ci sarebbero due diverse "edizioni" di un Vangelo originario ("Vangelo dei dodici"), che avrebbero portato a un Vangelo ellenistico e a un Vangelo paolino; in più ci sarebbe la fonte di detti Q. Mc avrebbe utilizzato entrambi i preevangeli (talora fondendoli); Mt avrebbe utilizzato il Vangelo ellenistico, Q e altre fonti proprie; Lc avrebbe utilizzato il Vangelo paolino, Q e fonti proprie.

Vangelo dei dodici



Altre teorie proposte risultano assai complicate, perché introducono molti documenti e moltiplicano gli stadi di passaggio della tradizione. Si può dire che non si sia arrivati a una spiegazione davvero soddisfacente. E si deve pure aggiungere che alcuni studiosi, benché pochi, non credono all'esistenza della fonte Q, ma pensano che Mt e Lc dipendano, a parte Mc, da tradizioni orali o scritte non sistemate in un documento unitario, e che l'elaborazione personale di ciascun evangelista sia stata più grande di quanto normalmente si pensa.

Attraverso le ricerche condotte per accertare i rapporti di dipendenza letteraria tra i Vangeli, e in particolare per accertare quale Vangelo sia il più antico, si è arrivati almeno ad appurare che i vangeli sinottici rappresentano lo stadio finale di un lungo

¹⁰¹ Si badi bene: la fonte Q di cui si parla noi non la conosciamo direttamente; la sua esistenza viene supposta sulla base delle concordanze tra Mt e Lc nelle parti in cui non dipendono da Mc; il suo contenuto viene ricostruito mettendo insieme questi elementi comuni a Mt e Lc, che risultano essere soprattutto parole (detti, parabole, discorsi) di Gesù.

sviluppo a più fasi: una fase di trasmissione orale; una fase di messa per iscritto di racconti o insegnamenti singoli, poi di raccolte di racconti e detti, forse originariamente in aramaico, poi tradotti in greco; una fase di redazione dei Vangeli.

4.1.2.2. Applicazione della Critica delle fonti

Nella pratica corrente si procede, brano per brano, al confronto tra i paralleli sinottici per verificare di volta in volta come si configurano i rapporti reciproci. Si rilevano sia le somiglianze, sia le differenze, per appurare se ci siano dipendenze e chi dipenda da chi. Se è infatti possibile accertare concordanze molto strette, letterali, si può ipotizzare un contatto diretto tra i testi; mentre le differenze servono a individuare quale testo sia stato usato come modello.

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

4.1.2.2.1. **Un esempio: Chiamata di Levi e convito coi pubblicani**

(Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32)¹⁰²

Confronto tra Mt e Mc

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

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

- l'uso di termini e nessi che compaiono solo qui in tutto il Nuovo Testamento: telwvñion (traslitt. *telòñion*), "banco delle imposte", ijscuvonte" (traslitt. *ischùontes*) "sani"; l'espressione "pubblicani e peccatori" (il binomio si trova solo qui in Mt e Mc);
- l'uso di tempi, modi e costrutti, che avrebbero potuto essere diversi: ad es., in Mt 9,9 e Mc 2,14 "e gli dice" al presente (Lc ha "disse"); in Mt 9,11 e Mc 2,16 "dicevano" + dativo (Lc 5,30 ha "mormoravano ... dicendo" seguito dal costrutto pro;" (traslitt. *pros*) "a", + accusativo);
- l'identità di intere frasi in Mt 9,12; Mc 2,17 ("non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati") e Mt 9,13; Mc 2,17 ("non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori").

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

¹⁰² Viene allegata la sinossi dei passi in traduzione e in greco. Si noti che la Sinossi già evidenzia con segni grafici i rapporti tra i testi paralleli: usa il corsivo per segnalare le concordanze di tutti e tre i sinottici, usa il tondo per le differenze, il maiuscolo per le concordanze tra Mt e Lc. L'esempio della chiamata di Levi è commentato in Zimmermann, *Metodologia*, pp. 74-88; 157-160; 208.

- miglioramenti stilistici: ad es., in 9,10, Mt presenta un genitivo assoluto (tradotto con "mentre egli era a tavola...") al posto dell'infinito (tradotto con: "che egli si trovasse a tavola"), che risulta essere una costruzione più difficile, e introduce un *ijdouv* (traslitt. *idù*), "ecco", per mettere in rilievo la dichiarazione successiva, secondo un uso che gli è familiare (questa espressione compare 62 volte in Mt contro 7 volte in Mc); soprattutto è notevole il fatto che, mentre Mc in 2,17 usa la congiunzione *kai*; (traslitt. *kài*), "e", Mt in 9,12 introduce la classica particella greca *dev* (traslitt. *de*), con valore avversativo ("ma") o continuativo ("poi"): anche questo è caratteristico: Mt usa nel Vangelo *dev* 491 volte contro 160 di Mc, mentre il *kaiv* è prediletto da Mc, che lo usa più di 400 volte, evitato da Mt che se ne serve solo 250 volte; anche la sostituzione di "disse" a "dice", in Mt 9,12 è un miglioramento stilistico che corrisponde a un procedimento consueto in Mt. In 9,11 Mt per indicare "perché?" usa la forma classica *dia; tiv* (traslitt. *dià tí*) al posto dell'*o{ti* (traslitt. *hoti*) di Mc 2,16, che è ambiguo: potrebbe avere valore dichiarativo. Il personaggio incontrato da Gesù viene prima definito genericamente "uomo", poi denominato, solo in Mt (9,9);
- chiarimenti: in 9,9 Mt nomina esplicitamente il soggetto "Gesù"; anche in 9,11 introduce il soggetto: "il vostro maestro";
- abbreviazioni e aggiustamenti: Mt in 9,9 omette Mc 2,13 e introduce l'avverbio "di là" per collegare l'episodio più strettamente con l'episodio precedente (guarigione del paralitico); in 9,11 dopo "vedendo" omette la dichiarativa di Mc 2,16 "che mangiava con i peccatori e i pubblicani", poiché risulta una ripetizione rispetto alla frase successiva. Probabilmente anche l'omissione in Mt 9,10 della frase di Mc 2,15 "perché erano infatti molti e lo seguivano" è dovuta all'intento di evitare una ripetizione (era già stato detto che i pubblicani e i peccatori erano molti). Mt semplifica in 9,11 l'espressione non del tutto chiara di Mc 2,17 "gli scribi dei farisei" (in Mc si trova solo qui: già la tradizione manoscritta corregge) in "i farisei";
- modificazioni interpretative: il personaggio è chiamato Matteo invece che Levi in Mt 9,9 per farlo coincidere con uno dei dodici apostoli, di cui si dice esplicitamente in 10,3 che era *telwvnh*" (traslitt. *telònes*) "gabelliere, pubblicano": è questo un caso che mostra più chiaramente il rapporto di dipendenza di Mt da Mc, perché l'inverso - una correzione del nome Matteo in Levi - risulta molto più difficile da spiegare: Levi non compare altrove nel Vangelo: perché sostituirlo a un personaggio noto e importante?
- sviluppi teologici: il più rilevante, e caratteristico di Mt, è l'introduzione in 9,13 della citazione della Scrittura (qui Osea 6,6: "Misericordia voglio e non sacrificio"), che assume una funzione centrale e perciò la conclusione è subordinata ad essa con un "perché". Naturalmente anche molti degli altri cambiamenti possono avere un valore teologico.

Conclusione: è probabile che il testo di Mc sia stato la fonte di Mt per le numerose e strette somiglianze, così come risulta chiaro che Mt è intervenuto sul testo per migliorarlo, chiarirlo e integrarlo, in funzione della propria prospettiva.

Confronto tra Lc e Mc

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

- Lc 5,27 e Mc 2,13-14a: coincidono "uscì"; il nome Levi; l'espressione che lo qualifica ("seduto al banco delle imposte"); il comando di Gesù "seguimi";
- Lc 5,28 e Mc 2,14b: è comune l'espressione che descrive la reazione di Levi: "alzatosi";

- Lc 5,29 e Mc 2,15: in entrambi c'è "nella sua casa";
- Lc 5,30 e Mc 2,16: è particolarmente significativa l'identità del nesso "pubblicani e peccatori", perché Lc non aveva menzionato i "peccatori" in 5,29 ("pubblicani e altri");
- Lc 5,31 e 32 e Mc 2,17: c'è identità quasi completa nei detti di Gesù riportati.

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

- miglioramenti stilistici: Lc evita il presente storico e sostituisce il "dice" di Mc con "disse" in 5,27 e 31; in 5,31 aggiunge "rispondendo"; due volte (5,30 e 31) preferisce al dativo, dopo verbi di dire, il pro;" (traslitt. *pros*), "a" + accusativo. Come Mt, sostituisce in 5,30 l'o{ti (traslitt. *hoti*) di Mc con dia; tiv (traslitt. *dià tí*) "perché". Potrebbero essere miglioramenti stilistici anche l'uso, nel medesimo versetto, di "mormoravano (ejgovgguzon, traslitt. *egòngyzon*) dicendo", al posto del più banale "dicevano" di Mc, e il cambiamento, in 5,31, di ijscuvonte" (traslitt. *ischùontes*), tradotto con "sani", ma lett. "forti", in uJgiaivnonte" (traslitt. *hyghiànontes*) "sani, quelli che stanno bene";
- una chiarificazione, rispetto a Mc 2,16 ("gli scribi dei farisei"), è il nesso, in Lc 5,30, "i farisei e gli scribi";
- abbreviazioni con omissione di particolari secondari o ripetitivi (come in Mt): si veda in 5,29 l'omissione di "erano infatti molti..." di Mc 2,15, e in 5,30 di "che mangia con i peccatori e i pubblicani" di Mc 2,16. L'omissione in 5,27 della qualificazione di "figlio di Alfeo" attribuita a Levi risolve una difficoltà: nel catalogo degli apostoli di Mc 3,18 (ripreso da Lc 6,15) si parla di un Giacomo figlio di Alfeo, mentre non si sa nulla di un Levi figlio di Alfeo:¹⁰³ Lc ne fa un personaggio più generico e perciò più esemplare;
- collegamenti più precisi: come Mt, Lc collega più strettamente l'episodio col precedente (guarigione del paralitico) con l'espressione "dopo queste cose"; omette perciò anche il primo versetto di Mc: Mc 2,13 (il cui contenuto del resto aveva già presentato in 5,1); ma anche all'interno dell'episodio collega più strettamente la chiamata alla sequela con il banchetto spiegando che è Levi a organizzare il banchetto (5,29), mentre in Mc (e Mt) la situazione risulta non del tutto chiara: di chi era la casa? Da Mc potrebbe sembrare che fosse quella di Gesù stesso;
- modificazioni e sviluppi teologici: tra i più significativi c'è l'aggiunta, in 5,28, di "lasciando tutto", che accentua il valore esemplare del gesto, e l'aggiunta, in 5,32, di "per la conversione", che specifica e delimita il valore dell'invito subordinandolo, appunto, alla conversione.¹⁰⁴ Ma interessanti, e da considerare in questa prospettiva, sono anche altre correzioni: il rimprovero dei farisei si rivolge in Lc 5,30 ai discepoli e non più a Gesù direttamente; il fatto che sia Levi, e sicuramente non Gesù, l'ospitante, attenua l'aspetto scandaloso dell'invito rivolto a pubblicani e peccatori, ecc.

Conclusione: anche per Lc vale quanto già si è detto per Mt: deve aver avuto a disposizione un testo che è quello di Mc o a lui molto vicino e deve averlo modificato in vista di una maggiore precisione ed efficacia, nonché per mettere in evidenza concetti a lui cari. Per quello che si riesce a capire i due, Mt e Lc, potrebbero aver operato indipendentemente l'uno dall'altro. L'unico accordo tra loro che si differenzia da Mc è il mutamento della forma di "perché": *dià tí* invece che *hoti*, ma potrebbe essere casuale, dato che *dià tí* è la forma più comune.

¹⁰³ Si noti che già la tradizione manoscritta denuncia la difficoltà: una parte di questa tradizione sostituisce appunto a "Levi" "Giacomo".

¹⁰⁴ L'aggiunta è stata sentita dalla tradizione tanto necessaria che molti copisti l'hanno inserita anche nei testi di Mt e Mc.

Si tenga però conto che, secondo altre ipotesi sinottiche, è possibile che i rapporti tra i Vangeli non siano stati diretti, ma che ci siano state già fonti scritte antecedenti a Mc, oppure che Mt e Lc abbiano conosciuto una redazione di Mc diversa, almeno parzialmente, dall'attuale, ecc. Le osservazioni precedenti mantengono il loro valore, purché non le si leghi rigidamente all'opinione che Mt e Lc avessero di fronte esattamente questo testo di Mc.¹⁰⁵

4.1.2.2. Un altro esempio: Le tentazioni di Gesù

(Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13)¹⁰⁶

Il brano consente di accostarsi al caso di un episodio che, pur presente nei tre sinottici, non si può spiegare soltanto con la dipendenza di Mt e Lc da Mc, ma postula l'esistenza di una fonte comune a Mt e Lc, la cosiddetta fonte Q, per quanto riguarda lo sviluppo del dialogo tra Gesù e il diavolo.

Confronto tra i tre Vangeli

Sono comuni ai tre Vangeli:

- il fatto che fu lo Spirito a guidare Gesù nel deserto;
- la permanenza di Gesù nel deserto per quaranta giorni;
- la tentazione ad opera del diavolo/satana.

Si può supporre che Mt e Lc riprendano da Mc i tratti comuni.

Differenze: già nel racconto di cornice cci sono almeno due elementi presenti in Mt e Lc che non ci sono invece in Mc: il digiuno (Mt) o il non mangiare nulla (Lc) e la fame. Questi elementi dovevano comparire nell'altra fonte, nella quale non è escluso che comparissero anche altri elementi pure presenti in Mc: il deserto, la tentazione del diavolo.

Solo in Mc si parla di convivenza con le fiere.

Solo Mt riprende da Mc, alla fine, il servizio degli angeli.

Gli elementi comuni a Mt e Lc (fonte Q)

Dalla fonte Q Mt e Lc riprendono il triplice dialogo tra il diavolo e Gesù e anche, alla fine, l'annotazione della partenza del diavolo, che manca in Mc. Le tre tentazioni, quella del pane, quella della sicurezza del soccorso divino, quella del potere mondano, sono sviluppate da Mt e da Lc con numerosi particolari comuni e identità formali, che riguardano soprattutto le citazioni della Scrittura.

La principale differenza è nell'ordine delle ultime due tentazioni che è invertito in Lc (prima il potere, poi il soccorso divino). E' difficile stabilire chi dei due abbia modificato l'ordine della fonte. Molti studiosi ritengono più originario l'ordine di Mt, che ha un carattere ascendente (deserto, tempio, monte) e pensano che potrebbe essere stato Lc a modificarlo per collocare alla fine il tempio, secondo un suo specifico interesse per Gerusalemme (Lc pone Gerusalemme e il tempio anche all'inizio e alla fine del Vangelo). C'è chi vede una progressione di importanza in Mt (il culmine è il potere), ma c'è anche chi la vede in Lc (il culmine è la fede miracolistica).

¹⁰⁵ Una rassegna recente della questione si trova in A. Poppi, *La questione sinottica e la neutralità delle sinossi*, in «Rivista Biblica» 44 (1996), pp. 75-112.

¹⁰⁶ Si veda la sinossi allegata. Per un commento della versione di Mt cfr. J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo*, I, tr. it., Brescia, Paideia, 1990 (ed. orig. Freiburg im Br. 1986), pp. 134-151; per un commento della versione di Lc cfr. J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, I, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1985 (ed. orig. Regensburg 1977), pp. 212-221.

Le variazioni in Mt e Lc rispetto a Q

Ciascuno introduce inoltre piccole variazioni stilistiche e contenutistiche.

Mt in 4,2 parla di quaranta giorni e quaranta notti forse per alludere alla situazione di Mosè sul Sinai prima di ricevere la Legge (Es 34,28; Dt 9,9.18); inoltre il riferimento preciso al digiuno può risultare importante in Mt, che dedica spazio a questa pratica (cfr. 6,16-18; 9,14 s.): Gesù appare come un modello per il credente. In 4,4 Mt amplia la citazione di Dt 8,3 rispetto a Lc, per offrire anche l'aspetto positivo del precetto, secondo un intento didascalico e catechetico che gli è proprio. Si può chiedersi se siano integrazioni volute quelle della "Città Santa" in 4,5 e del "monte assai alto" in 4,8: potrebbero anche essere indicazioni presenti nella fonte, che Lc avrebbe cambiato: Lc in 4,9 parla infatti di Gerusalemme al posto di "Città Santa" (e forse il nome Gerusalemme è più conforme al suo pubblico di cristiani provenienti dal paganesimo) e, invece che di un monte, in 4,5 parla genericamente di un luogo alto e aggiunge "in un attimo di tempo".

Lc inoltre usa in 4,1 l'espressione "pieno di Spirito Santo" e specifica che Gesù "ritornò dal Giordano" per ricollegare l'episodio al battesimo, avendo inserito in mezzo la genealogia; inoltre l'espressione "pieno dello Spirito Santo" è a lui cara (cfr. Lc 1,41; At 7,55). Soprattutto, in 5,6 specifica con connotazioni negative il legame tra il potere (Mt parlava di regni) e il diavolo ("è stato consegnato a me e lo do a chi voglio") e sottolinea il senso di possesso del ricevente ("sarà tutto tuo"): probabilmente vuole mettere in guardia il suo pubblico da questo tipo di tentazione.

Conclusioni: è possibile supporre un'altra fonte comune a Mt e Lc, oltre a Mc, ma non dimentichiamo che non tutti accettano l'idea dell'esistenza di questa fonte: alcuni pensano piuttosto a tradizioni orali.

4.1.3. La Critica storica

Anche se la denominazione di "critica storica" può essere intesa in molti modi, qui ne parliamo intendendo il metodo che si occupa di chiarire il senso letterale dei testi, indagando sul significato specifico di termini, usi e costumi, luoghi, ecc. Questo metodo tiene conto del fatto che i testi biblici sono stati composti in un determinato contesto storico, in una determinata cultura, in una determinata lingua. Non si possono leggere come se si trattasse di libri scritti oggi.

La stragrande maggioranza degli autori neotestamentari si suppone che fosse di origine ebraica. E' dunque necessario poter valutare in che misura conoscano il giudaismo e in che prospettiva si pongano di fronte ad esso. Un'altra questione deriva dal fatto che questi autori hanno scritto in greco, ma si può chiedersi se il greco fosse la loro lingua madre oppure lo fosse l'ebraico o l'aramaico, e in che misura ne siano influenzati scrivendo in greco. Altre questioni: leggono la Scrittura in ebraico o secondo la traduzione dei Settanta? o secondo altre traduzioni? Conoscono direttamente i luoghi di cui parlano gli autori dei Vangeli e degli Atti? A quali destinatari si rivolgono? E quali elementi interni agli scritti abbiamo per individuarli?

Ad es., in Mc 7,11-12, all'interno della polemica con scribi e farisei sul puro e sull'impuro, Gesù osserva: "Voi andate dicendo: Se qualcuno dice al padre o alla madre: 'Quanto tu potresti avere come sostegno da me sia invece *qorban*, vale a dire, dedicato a Dio, non concedete loro alcuna possibilità di fare alcunché per il padre e la madre". Ma a quale usanza fa riferimento? Quale logica sta dietro queste espressioni? Per capire il ritratto che Mc fa di Gesù e del suo comportamento qui, occorre prendere

in considerazione tali questioni e altre analoghe.¹⁰⁷ Qorban è una formula di giuramento con cui un individuo, secondo un'istituzione giudaica, dichiarava dono sacro a Dio un bene di sua proprietà, e in questo modo lo sottraeva al diritto di usufrutto che avevano i suoi genitori; poteva dar luogo ad abusi per aggirare l'obbligo di assistenza nei loro confronti.

Per quanto riguarda espressioni caratteristiche, si può notare, ad es., l'uso prevalente in Mt dell'espressione "regno dei cieli" al posto di "regno di Dio": la prima ha un'intonazione più nettamente giudaica ed evita di menzionare il nome di Dio in ossequio al comandamento della Legge (Es 20,7: "non pronuncerai il nome di Dio invano").

La Critica storica si è talora inaridita nella ricerca della documentazione, delle fonti e delle circostanze storiche, trascurando il messaggio teologico. Va quindi utilizzata senza perdere di vista l'obiettivo che è quello di spiegare il testo.

Nel caso dell'episodio della **chiamata di Levi**, le nozioni che devono essere tenute presenti riguardano, da una parte, il discredito che colpiva nella società giudaica i pubblicani, ovvero gli esattori delle imposte, da una parte, e le posizioni dei farisei e degli scribi, che facevano invece parte delle autorità religiose, dall'altra, nonché le concezioni sul puro e sull'impuro che regolavano la vita del pio giudeo e i suoi rapporti con gli altri.

I "pubblicani" erano malvisti, non solo perché, avendo appaltato la riscossione delle imposte, tendevano ad approfittarne a proprio vantaggio, e quindi potevano essere considerati degli strozzini e dei ladri, ma anche perché, per i loro contatti con monete e persone non giudee, erano più facilmente "impuri". Anche la categoria dei "peccatori" comprendeva tutti coloro che non erano osservanti della Legge e delle norme di purità. Viceversa, gli scribi erano gli esperti e i tutori della Legge e i farisei si atteggiavano a giudei particolarmente rigorosi nell'osservanza. La condivisione della mensa era un momento molto delicato e foriero di discriminazioni, proprio perché esistevano norme precise sui cibi puri e impuri e sulla necessità di praticare i precetti di purificazione prima di andare a tavola (cfr. Mc 7,2-5): chi aveva contatti con persone impure si contaminava automaticamente.¹⁰⁸ Per rendersi meglio conto dell'importanza della questione, che è perdurata anche nella comunità cristiana primitiva, si tenga presente l'episodio del centurione Cornelio negli Atti degli apostoli, capp. 10-11, dove sorgono problemi e polemiche a proposito del fatto che un cristiano di origine giudaica (nel caso specifico l'apostolo Pietro) fosse entrato in casa di pagani e avesse mangiato con loro.

Si può accennare anche alla Critica storica come metodo che indaga la storicità dei fatti raccontati nella Bibbia, ricorrendo all'archeologia, a fonti esterne, a tutti i documenti disponibili, e applica le metodologie moderne proprie della ricerca storica. Non è da tutti inclusa, in questo significato, nel metodo storico-critico.

Ha assunto uno sviluppo particolare la questione del Gesù storico ¹⁰⁹ che ha portato ad elaborare criteri utili per individuare gli elementi più sicuramente storici. Nell'indagine sulla figura storica di Gesù sono state attraversate diverse fasi caratterizzate da impostazioni diverse. I principali criteri oggi ritenuti validi sono:

¹⁰⁷ Cfr. Brown, *Introduzione al NT*, pp. 57, 75 ss.

¹⁰⁸ Si vedano su questi punti i paragrafi dell'Appendice sulle pratiche giudaiche e sui gruppi religiosi giudaici.

¹⁰⁹ Su tale questione, tra gli studi più recenti si possono citare: G. Theissen, *Il Gesù storico. Un manuale*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1999 (ed. orig. Göttingen 1999²); G. Barboglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna, EDB, 2002.

- il criterio della discontinuità: ovvero si tende a riconoscere l'autenticità di fatti che non appaiono in armonia con le idee e le credenze che si sono affermate nella tradizione cristiana successiva; si presuppone quindi che non possano essere stati inventati appunto per convalidare tali posizioni;
- criterio della molteplicità di attestazioni indipendenti, ossia si accreditano i dati presenti in più testi e documenti autonomi;
- criterio della coerenza con l'ambiente, ossia si accolgono gli elementi che sono in sintonia con l'ambiente giudaico a cui Gesù apparteneva.

4.1.4. La Storia delle forme e la Storia della redazione

La critica del '900 ha sviluppato, sempre nell'ambito dello studio sulla storia antecedente alla redazione ultima e definitiva dei Vangeli,¹¹⁰ due metodologie particolari, denominate alla tedesca (perché tedeschi sono stati i promotori) *Formgeschichte*, ossia "Storia delle forme", e *Redaktionsgeschichte*, ossia "Storia della redazione".

4.1.4.1. La Storia delle forme

La "Storia delle forme", che fa capo agli studi di M. Dibelius (1919) e R. Bultmann (1921),¹¹¹ si è interessata della formazione e della trasmissione dei materiali confluiti nei Vangeli a partire dalle singole unità primitive. E' partita dalla constatazione che si possono riconoscere nei testi attuali dei Vangeli piccole unità o "pericopi" (= passi che si possono ritagliare),¹¹² talora non ben connesse col contesto e sistemate in modi diversi nei diversi Vangeli (quando si ritrovino in più Vangeli). Ha quindi studiato ognuna di queste unità o "forme" cercando di classificarla (cosa non sempre facile e sicura), e poi di ricostruirne la forma originaria, eliminando gli elementi che, anche attraverso il confronto con i paralleli, risultino essere delle aggiunte; quindi ha cercato il suo significato e la sua funzione nella situazione in cui fu elaborata (*Sitz im Leben*, "collocazione nel contesto vitale") e poi anche la sua storia successiva con gli adattamenti e le modificazioni legate a nuove situazioni e nuovi bisogni della comunità cristiana.

Per quanto riguarda la classificazione,¹¹³ le forme sono state distinte innanzitutto in due categorie: quella delle "parole" e quella della "storia" o dei racconti.

Le **parole** si possono raggruppare essenzialmente in:

- detti profetici. Ad es. Mc 13,30; Mt 24,34: "In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute";
- detti sapienziali. Ad es. Mc 6,4: "Un profeta non è disprezzato che nella sua patria, fra i suoi parenti e nella sua casa"; cfr. Mt 13,57: "Non c'è profeta disprezzato se non nella patria e nella sua casa";
- precetti. Ad es. Mc 10,11: "Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei..."; cfr. Mt 19,9: "Chi ripudierà la propria moglie,

¹¹⁰ Il metodo è però stato applicato anche agli Atti e, in parte, alle lettere del NT.

¹¹¹ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (La Storia delle forme del Vangelo), Tübingen 1919, 1966 ⁵; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (La storia della tradizione sinottica), Göttingen 1921, 1961 ⁵, *Ergänzungsheft* 1962 ³.

¹¹² Un'unità letteraria si riconosce per una serie di indizi formali o contenutistici: a volte ci sono esplicite formule ("dopo questo", "allora", "in quel tempo"), cambiamenti di luogo e di tempo, cambiamento di personaggi, di azioni, ecc.

¹¹³ Cfr. Zimmermann, *Metodologia*, pp. 125-140.

tranne che in caso di fornicazione (porneiva/, traslitt. *pornèia*), e ne sposterà un'altra, commette adulterio".;

- parabole. Sono spesso introdotte dagli avverbi wJ", w{sper (traslitt. *os, osper*) "come": ad es. Mc 4,31: "Esso - ossia il Regno - è come un granellino di senapa che..."; o da espressioni come oJmoiva ejstivn (traslitt. *homòia estìn*), "è simile a ...": ad es. Mt 13,31: "il regno dei cieli è simile a un granello di senapa che..."; ma anche da espressioni come "nessuno": ad es. Mc 2,21: "Nessuno cuce una toppa di panno grezzo su un vestito vecchio..."; cfr. Mt 9,16;¹¹⁴

- detti-io o detti cristologici. Sono per lo più introdotti dalle formule "sono venuto per", o "non sono venuto per", + infinito: ad es. Mc 2,17; Mt 9,13: "Non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori"; ma talora hanno come soggetto "il Figlio dell'uomo": ad es. Mc 10,45; Mt 20,28: "Il figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire..."; ecc.

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

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

Si può parlare di paradigmi (secondo la denominazione di Dibelius) o apoftegmi (secondo Bultmann), nel caso di racconti esemplari, anche di miracoli, che hanno il loro punto focale in un detto di Gesù: ad es., gli episodi di guarigione del paralitico, in Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; dell'uomo dalla mano inaridita, in Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; dell'unzione di Betania, in Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; vengono distinte, tra i paradigmi, le storie di chiamata (es.: Mc 1,16-20; 2,14; Mt 4,18-22; 9,9).

E' possibile poi distinguere (secondo Zimmermann, ma né Dibelius né Bultmann distinguevano dal gruppo precedente) le dispute. C'è quella sulla spigolatura di sabato, in Mc 2,23-28; Mt 12,1-8; ce ne sono cinque in Mc, tra 11,27 e 12,37 e in Mt tra 21,23 e 22,46: sull'autorità di Gesù, sul tributo a Cesare, sulla risurrezione, sul più grande comandamento, sul Messia. Talora si presentano come dialoghi dottrinali: ad es. Mc 7,1-23; Mt 15,1-20 sul puro e sull'impuro. Presentano una sorta di schema fisso: un comportamento strano di Gesù o dei suoi discepoli suscita una critica degli avversari, segue la risposta di Gesù, che per lo più 'spiazza' gli interlocutori e li zittisce.

I racconti di miracoli si distinguono dai racconti di miracoli classificati come paradigmi, in quanto non sono tanto orientati a evidenziare una parola di Gesù, quanto a dimostrare la sua potenza divina. Ad es., guarigione della suocera di Pietro, in Mc 1,29-31; Mt 8,14-15; guarigione dell'emorroissa, in Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; guarigione del cieco di Gerico, in Mc 10,46-52; Mt 20,29-34 (qui due ciechi); ecc. Gli episodi della trasfigurazione, in Mc 9,2-10; Mt 17,1-9, e di Gesù che cammina sulle acque del lago, in Mc 6,45-52; Mt 14,22-33, si possono includere in questa serie, e sono definibili più specificamente come miracoli-epifanie (perché sono miracoli finalizzati alla rivelazione dell'identità divina di Gesù). Anche nel caso di racconti di miracoli si può rilevare la presenza di elementi fissi: descrizione di una situazione di bisogno, richiesta a Gesù di intervenire, intervento di Gesù che risolve la situazione, constatazione degli effetti dell'intervento, stupore dei presenti. Si possono distinguere ulteriormente nei racconti di miracolo sottogeneri: guarigioni, esorcismi, miracoli sulla natura (moltiplicazioni di pani, tempesta sedata), ecc. C'è chi parla di miracoli-dono

¹¹⁴ Sulla forma della parabola, che ha avuto uno sviluppo particolare di studi, vedi la Nota più avanti.

(moltiplicazioni dei pani), miracoli-salvataggio (tempesta sedata, cammino sull'acqua), miracoli-legittimazione (guarigione del paralitico, guarigione dell'uomo dalla mano inaridita), ecc. Ciascun sottogenere ha caratteristiche sue.

Una narrazione storica a parte viene considerata, in Marco, quella della morte di Giovanni Battista (Mc 6,17-29; Mt 14,3-12), che nel suo nucleo originario sembra quasi autonoma rispetto alla storia di Gesù.

Un complesso indipendente e ben fissato nelle sue linee essenziali, probabilmente il più antico come composizione unitaria, è la storia della passione (Mc 14-15; Mt 26-27).

Anche per il materiale narrativo si ipotizza l'esistenza di raccolte primitive, ma non tutti sono d'accordo sull'identificazione di queste raccolte: ad esempio, alcuni pensano che sia esistita una raccolta premarcana di miracoli (corrispondente all'incirca ai racconti della tempesta sedata, dell'indemoniato di Gerasa, della risurrezione della figlia di Giairo, della guarigione dell'emorroissa, che si trovano in successione continua in Mc 4,35-5,43; Lc 8,22-56),¹¹⁵ altri lo negano.

La Storia delle forme ricerca inoltre il Sitz im Leben (la situazione vitale) di ciascuna delle forme individuate, nelle varie fasi della sua trasmissione, a partire dagli inizi. Normalmente questo Sitz im Leben viene ritrovato nelle varie circostanze della vita della comunità cristiana: annuncio missionario, predicazione, catechesi, liturgia, polemica con avversari, ecc. Si ritiene, cioè, che i singoli testi abbiano avuto origine e siano stati usati da cristiani che svolgevano un determinato ruolo ecclesiale, si rivolgevano a un determinato pubblico in circostanze specifiche e per rispondere a bisogni specifici, e si cerca quindi di ricostruirli. Poiché, inoltre, la Storia delle forme pensa di poter rintracciare nei Vangeli gli indizi di adattamenti successivi del medesimo materiale, la ricerca riguarderà non un solo Sitz im Leben, ma tanti Sitze im Leben quanti sono gli strati ricostruibili della storia del brano. Anche ogni Vangelo nel suo complesso deve aver avuto un proprio Sitz im Leben.¹¹⁶

La Storia delle forme mette dunque in secondo piano l'aspetto della storicità e si concentra sulla parte che ha avuto la comunità cristiana nell'elaborazione della tradizione evangelica. Questo atteggiamento, soprattutto nel modo in cui si è espresso con le ricerche di Bultmann, ha suscitato in passato perplessità e difficoltà a chi pensava che fosse minacciato il fondamento della fede. Oggi invece il metodo viene accettato comunemente e integrato nell'analisi, senza problemi. Viene anzi riconosciuto utile per tentare di ricostruire gli ipsissima verba Iesu, ossia "le stessissime parole di Gesù", quelle che ha sicuramente pronunciato con la sua bocca.

4.1.4.1.1. Nota sulle parabole

La forma della "parabola" ha suscitato moltissimo interesse e molti studi, soprattutto perché ci fa conoscere da vicino lo stile della predicazione di Gesù che, secondo Mc (4,34), "non parlava se non in parabole". Si è molto discusso sui suoi caratteri peculiari e in particolare sulla presenza in essa di elementi allegorici. Oggi si tende a ritenere che gli eventuali tratti allegorici non costituiscano l'essenza della parabola, che ha invece un carattere dialogico-argomentativo,¹¹⁷ cioè è uno strumento

¹¹⁵ Mt segue questo ordine in 8,23-9,26, ma inserisce nella sequenza altri episodi.

¹¹⁶ Per la "forma" del Vangelo si veda più avanti il cap. sui Generi letterari presenti nel NT.

¹¹⁷ Cfr. in particolare il saggio di V. Fusco, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma, Borla, 1983.

di cui Gesù si serve in determinate situazioni, quando deve indurre qualcuno, specialmente qualche avversario, a cambiare la sua mentalità. Ricorrendo a un racconto e inducendo l'interlocutore a staccarsi per un momento dalla propria situazione e a identificarsi col protagonista della parabola, egli evita di esprimere direttamente una critica, col rischio di provocare subito reazioni negative nel destinatario, ma lo porta gradualmente, senza che egli se ne renda conto, a formulare personalmente un giudizio, che successivamente risulterà riguardare proprio lui.

Per capire bene la struttura e la funzione della parabola, occorre dunque conoscere e tener conto del contesto in cui viene raccontata, della situazione a cui risponde e con cui ha dei punti in comune. Un esempio significativo si ha nell'AT, con la parabola che il profeta Natan racconta al re Davide (2 Sam 12,1-14), allorché questi aveva sottratto a un mercenario al suo servizio la moglie, Betsabea, di cui si era innamorato, ed era giunto al punto di provocare la morte del marito di lei, Uria. Ma Davide non era pienamente consapevole della sua colpa. Allora Natan, per incarico del Signore, che vuole indurlo al pentimento, gli narra la storia di un ricco proprietario di bestiame che, dovendo allestire un pranzo per un ospite, sottrasse a un povero l'unica pecora che egli aveva e che trattava come una figlia. In questo modo provoca immediatamente un giudizio di condanna da parte di Davide nei confronti del ricco ("chi ha fatto questo merita la morte") e quindi gli dice: "Tu sei quell'uomo!", spiegandogli come egli si fosse comportato in modo analogo a quello del ricco, poiché, pur godendo dei favori di Dio e avendo a disposizione molte donne, si era impadronito della moglie di Uria e lo aveva addirittura fatto uccidere.

Nel NT solo raramente abbiamo la possibilità di conoscere quale fosse il contesto originale delle parabole, perché probabilmente le parabole erano state trasmesse come racconti isolati e gli evangelisti non erano più in grado di ricostruire i contesti. Così capita che le riportino in contesti diversi: ad es., nel caso della parabola del banchetto (Mt 22,1-10; Lc 14,16-24), possiamo notare che Mt la riporta nei capitoli finali, quelli del soggiorno a Gerusalemme e della polemica di Gesù con le autorità giudaiche, che rifiutano di riconoscere la sua autorità e si preparano a catturarlo ed ucciderlo (cfr. 21,46); invece Lc la inserisce in una serie di insegnamenti sulla condotta che si deve tenere quando si è invitati e quando si invita a pranzo (cfr. 14,7-14).

Solo in Lc 7,36-50, abbiamo una parabola "contestualizzata": la parabola dei due debitori raccontata da Gesù a un fariseo che lo aveva invitato a pranzo, ma si era poi scandalizzato quando era entrata nella sala una donna, notoriamente una peccatrice, che aveva manifestato amore a Gesù con gesti di omaggio (gli aveva profumato i piedi con unguento prezioso, ecc.). La parabola parla di due uomini che dovevano alla medesima persona, l'uno 500 denari e l'altro 50 e si vedono condonare i rispettivi debiti dal creditore. Gesù chiede al fariseo: "chi di loro lo amerà di più?". La risposta è obbligata e mira a indurre il fariseo a rendersi conto che anche lui è debitore, come la donna, verso Dio (ossia è peccatore), anche se probabilmente il suo debito è inferiore, ma ciò che conta è la risposta d'amore che comporta il sapersi liberati dal debito (ossia il sapere che Dio ci ha già perdonati). La donna ha dimostrato un amore grande, mentre il fariseo neanche quel poco che dovrebbe.¹¹⁸ Alla fine le parti sono così rovesciate.

Normalmente il contesto originario si può solo ricostruire ipoteticamente, a partire dal contenuto della parabola e dalle situazioni conosciute della missione di Gesù.

¹¹⁸ Secondo R. Meynet (*Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, tr.it., Roma, Ed. Dehoniane, 1994, pp. 246-248) la frase di Lc 7,47, tradotta dalla Cei: "Invece quello a cui si perdona poco, ama poco", dovrebbe essere tradotta: "Invece quello a cui si perdona poco, ama un po' (= dovrebbe amare almeno un po')".

Per il suo carattere dialogico e per lo scopo di spingere l'interlocutore ad esprimere un giudizio, spesso la parabola rimane aperta: ad es., si conclude con una domanda o non presenta l'esito di una controversia.

4.1.4.2. La Storia della redazione

La "Storia della redazione", che si è sviluppata soprattutto dagli anni '50 in poi (uno studio fondamentale è quello di W. Marxsen del 1956 ¹¹⁹), ha integrato la "Storia delle forme", in quanto ha posto l'accento sulle caratteristiche e sugli apporti del redattore finale del Vangelo, che gli studi precedenti tendevano a ignorare o sottovalutare.

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

- la cornice, con cui si intendono essenzialmente le parti di introduzione e di conclusione delle pericopi, che dovrebbero appunto essere di mano dell'evangelista. Ogni evangelista ha un suo modo di legare e introdurre i brani: si può notare che Mc spesso si limita a giustapporre, mentre gli altri collegano per lo più con espressioni generiche che indicano un rapporto temporale, di contemporaneità o di successione (Mt con "allora", "in quel tempo"; Lc e Gv con "dopo queste cose"). Importanti sono le indicazioni geografiche e cronologiche, che in gran parte devono essere attribuite ai redattori e che acquistano spesso un valore simbolico: normalmente gli studiosi pensano che Mc ne abbia fatto uno scarso uso personale (per lo più avrebbe riportato indicazioni della tradizione), mentre Mt e soprattutto Lc le avrebbero sviluppate: si sottolinea a questo proposito il significato che ha la Galilea in Mt e quello che ha Gerusalemme in Lc;¹²⁰ inoltre, anche indicazioni come monte, mare, ecc., dovrebbero essere intese secondo una valenza simbolica e non semplicemente topografica;

- sono per lo più opera dei redattori i "sommari", ossia brani, spesso di collegamento o conclusione, in cui viene descritto in termini riassuntivi e generali il comportamento abituale di Gesù in un certo periodo della sua attività: cfr. Mc 1,39: "E andò per tutta la Galilea predicando nelle loro sinagoghe e scacciando i demòni".

- la scelta del materiale. Si suppone che valga per tutti i Vangeli l'ammissione che fa Gv, in 20,30, di non aver scritto tutto: in questo caso si tratta di scelta nel senso di omissione di una parte del materiale a disposizione; talora, invece, l'evangelista aggiunge, rispetto a un altro, materiale attinto da altra fonte. Ad es., nella controversia sul divorzio, Mt, in 19,3-12, aggiunge, rispetto a Mc 10,2-12, un detto sul farsi eunuchi per il regno dei cieli che cambia profondamente il significato del brano;

- la disposizione e la strutturazione del materiale: è in gran parte opera degli evangelisti il collegamento di brani che nella tradizione comparivano isolati. E' possibile constatare che ciascun evangelista colloca diversamente dagli altri singoli

¹¹⁹ *L'evangelista Marco. Studi sulla storia della redazione del Vangelo*, tr. it., Casale Monferrato, Piemme, 1994 (ed. orig., Göttingen 1956).

¹²⁰ La Galilea è in Mc regione di confine e quindi terra di contatti e di passaggio verso i pagani; Gerusalemme è in Lc la città santa dei giudei e conserva per i cristiani il valore di continuità con l'antica alleanza, è la sede della passione, ma anche della risurrezione di Gesù, luogo del compimento delle promesse con la discesa dello Spirito e della prima comunità cristiana, ecc.

brani o parti di un brano, e in questo modo conferisce loro un diverso significato. Ad es., in Mc il primo gesto taumaturgico di Gesù riguarda un indemoniato in una sinagoga (Mc 1,21-28), invece Mt omette questo episodio e inaugura l'attività miracolistica di Gesù con la purificazione del lebbroso (Mt 8,1-4), che in Mc era collocata più avanti (1,40-45);

- le modificazioni, di vario genere, apportate al materiale tramandato. Sono il repertorio più ampio.

Appartengono a questo ambito le correzioni stilistiche: modificazioni dei tempi dei verbi, della struttura sintattica, di termini, ecc. Si veda come es. Mt 22,41-46 che trasforma in dialogo articolato con gli avversari quella che in Mc 12, 35-37 era una questione posta da Gesù a proposito della definizione del Messia come Figlio di Davide.

Vengono talora introdotte spiegazioni di termini o concetti che risultano, in una nuova situazione, poco chiari: ad es., Mc introduce, in 7,3-4, una spiegazione sulle usanze purificatorie dei giudei, evidentemente rivolgendosi a un pubblico pagano, che non le conosce; nel parallelo di Mt manca tale spiegazione.

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

Significative sono le omissioni di frasi o di espressioni ritenute difficili: ad es., nell'episodio del lebbroso, Mt 8,3 e Lc 5,13 omettono il termine *ojrgisqev*" (traslitt. *orghiszèis*) "adiratosi", di Mc 1,41, probabilmente perché lo sentono come troppo forte e inadatto per Gesù: anche la tradizione manoscritta di Mc registra varianti a proposito di questo termine (ne abbiamo parlato sopra nel paragrafo sulla critica testuale). L'affermazione di Mc 13,32 e Mt 24,36 secondo cui "neanche il Figlio" conosce il giorno o l'ora (della venuta del Figlio dell'uomo e dell'instaurazione del Regno) è stata omessa da Lc 21,33-34, perché teologicamente inaccettabile. Anche in questo caso la difficoltà è segnalata dalle omissioni della tradizione manoscritta di Mc e di Mt.

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

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

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

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

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

4.1.4.3. L'esempio della Chiamata di Levi e del convito coi pubblicani

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

Applicazione della Storia delle forme

Dopo che il confronto sinottico fatto sopra ha portato come conclusione più probabile che sia il testo di Mc quello più antico, l'analisi storico-formale si concentra su di esso per identificare il materiale tradizionale che è stato utilizzato.

E per far questo, cerca, innanzitutto, di distinguerlo dagli interventi redazionali dell'evangelista. Si suppone che siano redazionali i moduli e le espressioni che ritornano più frequentemente in questo Vangelo, a differenza che negli altri; tuttavia non c'è accordo tra gli studiosi nella specificazione di ciò che appartiene alla mano dell'evangelista e di ciò che appartiene alla tradizione a lui antecedente.

Nel caso presente, risulta a tutti chiaro che in Mc 2,13-17 abbiamo una frase di cornice, probabilmente redazionale (2,13) e due racconti collegati tra loro (il principale elemento di collegamento è il riferimento ai pubblicani e al fatto che Gesù li accoglie con sé). Questi brani si possono classificare, rispettivamente, come "storia di chiamata" (2,14), un sottogenere del paradigma, e come "disputa" (2,15-17). All'interno della disputa abbiamo poi due detti di Gesù, di cui uno ha la forma del proverbio o detto sapienziale ("non hanno bisogno del medico i sani..."), l'altro è un detto-io o detto cristologico o giudizio sulla propria missione ("non sono venuto a chiamare..."). Sono i due racconti che interessano alla Storia delle forme perché ci si può chiedere se abbiano avuto un'esistenza autonoma.

La storia di chiamata (2,14) presenta strette analogie con le precedenti storie di chiamata di Mc 1,16-20; si veda in particolare il parallelo con 1,16-18 (chiamata di Simone e Andrea):

1,16-18	2,14
<u>e passando lungo</u> il mare della Galilea	<u>e passando</u>
<u>vide Simone e Andrea</u> , fratello di Simone,	<u>vide Levi</u> figlio di Alfeo
<u>intenti a gettare</u> le reti in mare:	<u>seduto al banco</u> delle imposte
erano infatti pescatori	
<u>e disse loro</u> Gesù: <u>venite dietro di me</u>	<u>e gli dice: seguimi</u>
e vi farò diventare pescatori di uomini.	
<u>e subito</u> , lasciate le reti, <u>lo seguirono</u> .	<u>e, alzatosi, lo seguì</u> .

La storia di chiamata segue uno schema comune:

- la descrizione di Gesù che passa in un luogo;
- vede delle persone;
- queste persone vengono indicate col nome e con il rapporto di parentela;
- si specifica il loro comportamento in quel momento che è in rapporto al loro lavoro;
- si riportano le parole di Gesù, che indicano una cosa sola: il comando di seguirlo;
- si sottolinea la pronta esecuzione dell'ordine: lo seguono;
- si mostra pure che viene lasciato ciò che si stava facendo.

Questo tipo di racconto illustra in rapidi tratti due elementi principali: la modalità della chiamata di Gesù, che arriva improvvisa nelle circostanze della vita quotidiana, durante il proprio lavoro, e la modalità con cui il vero discepolo risponde

alla chiamata, ossia la pronta e incondizionata obbedienza che impone il distacco immediato dalla vita precedente. Lo scopo del racconto è quello di fornire un esempio di comportamento per colui che si accosta alla fede in Cristo.

Il *Sitz im Leben* originario potrebbe essere stato quello della predicazione.

L'episodio del banchetto (2,15-17) si caratterizza come disputa tra Gesù e i farisei a proposito del suo mescolarsi con pubblicani e peccatori, ritenuti persone corrotte e impure dai giudei e quindi da evitare.

Esso segue lo schema ordinario di altre dispute, articolate in tre momenti:

- 1- un insolito comportamento di Gesù
- 2- provoca una domanda di rimprovero degli avversari,
- 3- a cui segue una risposta decisiva di Gesù che li fa tacere.

Esempi analoghi di dispute ritroviamo in Mc 2,1-12 (cfr. Mt 9,2-8): Gesù assicura al paralitico che gli sono rimessi i suoi peccati, alcuni scribi protestano increduli, Gesù dimostra loro il suo potere guarendo il paralitico; in Mc 3,22-27; Mt 12,24-29: dopo alcuni esorcismi di Gesù, gli scribi lo accusano di essere lui stesso indemoniato, Gesù risponde loro con una parabola su satana; in Mc 7,1-23; Mt 15,1-20: alcuni farisei e scribi che hanno notato come i discepoli di Gesù non si lavino le mani prima di mangiare ne fanno rimprovero a Gesù, che a sua volta li critica aspramente e poi parla della vera impurità, ecc.

Il *Sitz im Leben* di questo brano viene identificato in un momento in cui erano vive all'interno della comunità cristiana le polemiche col giudaismo a proposito dell'accoglienza verso i "peccatori", ossia, soprattutto, i pagani, ma anche altre categorie considerate impure. Già Paolo (cfr. Gal 2,12) e gli Atti (11,1-3) testimoniano le difficoltà che sorgevano in alcune comunità a proposito della partecipazione a pasti comuni tra ex ebrei ed ex pagani.¹²¹

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

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

Tuttavia, va rilevato pure che nella ricerca di ciò che è tradizionale e ciò che appartiene alla mano del redattore restano molti punti incerti. Alcuni studiosi (Taylor, Zimmermann, Gnilka) ritengono che entrambi i brani derivino dalla tradizione, altri (Pesch) invece pensano che il primo sia stato elaborato da Mc (e quindi sia redazionale), solo il secondo sarebbe antecedente, altri (Bultmann) al contrario suppongono che sia una composizione di Mc la scena del banchetto. Secondo Pesch il brano del banchetto farebbe parte della raccolta premarciana di dispute che si estende

¹²¹ Gal 2,12: "Prima che giungessero [ad Antiochia] alcuni da parte di Giacomo, egli [Pietro] prendeva cibo insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta cominciò a evitarli e a tenersi in disparte, per timore dei circoncisi"; At 11,2-3: "E quando Pietro salì a Gerusalemme, i circoncisi lo rimproveravano dicendo: 'Sei entrato in casa di uomini non circoncisi e hai mangiato insieme con loro'".

da Mc 2,15 a 3,6 e contiene, oltre a questa disputa, quella sul digiuno e quelle sul sabato.¹²²

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

Applicazione della Storia della redazione

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

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

Molti elementi utili si possono trarre dalle ricerche della Critica delle fonti (là dove considera le "differenze" tra i Vangeli) e della Storia delle forme (là dove cerca di separare il materiale tradizionale da quello redazionale): ma la finalità è qui diversa, perché la Storia della redazione mira, non a stabilire i rapporti tra i Vangeli, non a ricostruire la storia dell'elaborazione dei Vangeli, ma, secondo le parole di un esponente autorevole del metodo,¹²³ mira a "spiegare l'opera nella sua forma attuale".

Marco

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

Sottolinea più volte il gran numero dei seguaci di Gesù (2,13 e 15), facendo supporre che, tra questi seguaci, fossero molti proprio "i pubblicani e i peccatori". Eppure, dal suo testo si può ricavare che fosse Gesù stesso a invitarli alla sua mensa, così come lui stesso aveva chiamato al suo seguito il pubblicano Levi. La comunione alla mensa, che già nella mentalità comune era il segno di una comunanza di vita e di sentimenti, acquista in un contesto religioso un alto valore simbolico: è comunione alla salvezza. Il comportamento di Gesù risulta dunque tanto più "scandaloso" rispetto a

¹²² Altri (cfr. J. Schmid, *L'Evangelo secondo Marco*, tr. it., Brescia, Morcelliana, 1966³, ed. orig. Regensburg 1955) pensano che anche la disputa di Mc 2,1-12, che riguarda il potere di rimettere i peccati, facesse parte della raccolta premarciana.

¹²³ H. Conzelmann, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, tr. it., Casale Monferrato, Piemme, 1996 (ed. orig. Tübingen 1954, 1977⁶), p. 1, citato da Zimmermann, *Metodologia*, p. 199.

quello che risulta da Lc. L'indignazione degli avversari viene accresciuta dalla ripetizione dell'espressione "mangia con i pubblicani e i peccatori", in 2,16, prima come oggetto del "vedere" da parte degli scribi, poi come oggetto della critica espressa oralmente da loro. Si noti l'inversione dei due termini nel primo caso: mentalmente gli scribi considerano quelle persone prima "peccatori", poi "pubblicani", dimostrando così il loro pregiudizio.

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

Matteo

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

Il nome Matteo si ritrova nella lista dei dodici apostoli che Mt dà in 10,3 e si può pensare che l'evangelista abbia voluto qui presentare la chiamata specifica di un apostolo, come già in 4,18-22 aveva parlato della chiamata di altri quattro futuri apostoli: Pietro, Andrea, Giacomo e Giovanni. La sostituzione del nome, come osserva un commentatore di Mt,¹²⁴ "corrisponde alla linea ecclesiologicala di Matteo che identifica i discepoli di Gesù con i 'dodici'", attribuisce un ruolo essenziale ai Dodici, che saranno i capostipiti e il fondamento della Chiesa. Altri pensano che sia stata qui accolta una tradizione relativa a quello che si riteneva l'autore del Vangelo stesso (Matteo).

Caratteristica è l'inserzione della citazione biblica, qui Osea 6,6 ("Misericordia voglio, non sacrificio"), che Mt cita pure in un altro passo (12,7), ancora a proposito di una polemica coi farisei, questa volta sul rispetto del sabato. La citazione diventa il perno di tutto il brano in Mt, per cui il comportamento di Gesù, che, in contraddizione con la condotta legalistica dei farisei, frequenta anche i peccatori, anzi li chiama a sé, si dimostra pienamente conforme alla Scrittura.

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

Luca

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

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

Con l'aggiunta "perché si convertano", poi, la chiamata non riguarda più, come in Marco, l'invito a partecipare alla tavola di Gesù come segno della partecipazione di Dio offerta ai peccatori, bensì significa la chiamata alla conversione. Il paradosso di Marco che consiste nel fatto che proprio i peccatori vengono invitati a partecipare al pranzo, è eliminato; la conversione è la condizione per la remissione dei peccati, e con ciò per la comunione con Cristo.¹²⁵ A questa restrizione del senso di "chiamare" (kalei'n, traslitt. *kalèin*), contribuisce anche il fatto che il banchetto è stato chiaramente

¹²⁴ R. Fabris, *Matteo*, Roma, Borla, 1982, p. 217.

¹²⁵ Zimmermann, *Metodologia*, pp. 87-88.

organizzato da Levi, non da Gesù, e quindi non è Gesù che ha invitato direttamente i peccatori.

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

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

4.1.4.4. Altri esempi

(con applicazione di tutti i metodi)

4.1.4.4.1. Il battesimo di Gesù

(Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Gv 1,29-34) ¹²⁶

Ci troviamo di fronte ad un episodio fondamentale, riportato dall'intera tradizione evangelica all'inizio dell'attività pubblica di Gesù.

Applicazione della Critica testuale

Un problema testuale significativo riguarda Mt 3,16: qui nella frase "si aprirono [per lui] i cieli" il pronome *aujtw'* (traslitt. *autô*), "per lui", non è riportato da tutta la tradizione manoscritta, ma viene omesso da alcuni testimoni e nell'ediz. Nestle-Aland è posto tra parentesi quadre, in segno di incertezza.

E' più probabile che sia un'aggiunta introdotta per armonizzare il testo di Mt a quello di Mc. In Mc 1,10 Gesù vede i cieli che si squarciano e lo Spirito che scende in forma di colomba, invece in Mt l'apertura dei cieli avviene prima che Gesù veda lo Spirito. In Mc la visione risulta destinata a Gesù soltanto, mentre in Mt tutto avviene come manifestazione pubblica e la stessa voce celeste si esprime in terza persona, presupponendo appunto che tutti i presenti assistano.

Applicazione della Critica delle fonti

Appare netta la discrepanza tra la versione di Giovanni rispetto a quella dei sinottici: in Giovanni avviene soltanto un incontro tra il Battista e Gesù, manca il battesimo vero e proprio, e tutto è raccontato dal Battista come sua testimonianza. L'unico elemento comune tra Giovanni e i sinottici è la discesa dello Spirito come colomba su Gesù. Non c'è una voce celeste, ma si accenna a una rivelazione divina, rivolta al Battista.

Tra i sinottici sono invece molti gli elementi comuni: il fatto che Gesù viene battezzato, l'apertura del cielo, la discesa dello Spirito come colomba, la voce dal cielo e soprattutto coincidono quasi perfettamente le parole con cui la voce si esprime, che sono una combinazione di passi veterotestamentari.

Le differenze sono consistenti soprattutto tra Mt e Mc: Mt introduce un dialogo tra Giovanni e Gesù che manca in Mc; l'apertura dei cieli precede la visione; la voce dal cielo parla in terza persona, invece che in seconda. Confrontando Mc e Lc si nota, come differenze, il fatto che Lc colloca il battesimo di Gesù sullo sfondo del battesimo

¹²⁶ Si veda la sinossi allegata. Sull'episodio nei sinottici cfr. R. Infante, *Il battesimo di Gesù (Mt 3,13-17 par.)*, in M. Laconi e collaboratori (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, "Logos" 5, Leumann (Torino), LDC, 1994, pp. 199-211.

dell'intero popolo; presenta Gesù subito dopo il battesimo intento alla preghiera; menziona la "forma corporea" dello Spirito Santo.

Sia nel caso di Mt sia nel caso di Lc le differenze fanno pensare al carattere secondario delle particolarità di queste due versioni rispetto a Mc. La versione di Mc, che risulta più breve, si mostra anche più primitiva. Però ci sono accordi tra Mt e Lc, contro Mc (Mt e Lc: "si aprirono i cieli"/ "si aprì il cielo"; Mc: "i cieli squarciati"),¹²⁷ che fanno supporre qualche rapporto diretto tra Mt e Lc e rendono difficile accettare senza discussione la teoria delle due fonti.

Applicazione della Critica storica

Occorre collegare i particolari principali della scena, l'aprirsi dei cieli, la discesa dello Spirito, con i precedenti biblici e giudaici: l'aprirsi dei cieli è un tratto tipicamente apocalittico, che allude a una rivelazione speciale proveniente dal mondo celeste, ultraterreno; la discesa dello Spirito, o il dono dello Spirito, è collegata spesso con la figura del Messia (cfr. Is 11,2). E' invece più difficile spiegare il simbolo della colomba, che viene usato nelle varie fonti, bibliche e giudaiche, con significati differenti.

Fondamentale, poi, è l'identificazione dei testi a cui le parole della voce celeste si richiamano: Sal 2,7; Is 42,1; Gen 22,1 (vedi oltre).

Applicazione della Storia delle forme

Il brano ha una sua unità letteraria, ma è difficile definire esattamente la forma, che risulta composita: c'è racconto di un fatto (battesimo di Gesù) e c'è una visione con audizione. Il senso stesso della visione e delle parole non è univoco: indica una vocazione? una sorta di investitura all'inizio della missione? è una visione interpretativa dell'evento descritto? è una rivelazione teofanico-apocalittica? C'è rivelazione dell'identità di Gesù? Alcuni parlano di un genere letterario particolare.

In ogni caso il fulcro dell'episodio è nella proclamazione celeste, che fondendo passi del Sal 2,7 ("Tu sei mio Figlio"), di Gen 22,2 ("figlio diletto", detto di Isacco), di Is 42,1 ("in te mi sono compiaciuto", detto del Servo sofferente), identifica Gesù:

- col Messia potente destinato a dominare la terra (cfr. Sal 2,7-9: "Egli mi ha detto: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato. Chiedi a me, ti darò in possesso le genti e in dominio i confini della terra. Le spezzerai con scettro di ferro, come vasi di argilla le frantumerai");
- col figlio unico di cui Dio chiede al padre, Abramo, il sacrificio (in tutto l'AT solo per Isacco ricorre l'espressione "il mio figlio diletto");
- col Servo sofferente di Iahvè, sul quale la divinità pone il suo spirito, e che è incaricato di ristabilire la giustizia sulla terra con mezzi pacifici e nonviolenti (cfr. Is 42,1-3: "Ecco il mio servo che io sostengo, il mio eletto di cui mi compiaccio. Ho posto il mio spirito su di lui; egli porterà il diritto alle nazioni. Non griderà né alzerà il tono, non farà udire in piazza la sua voce, non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino dalla fiamma smorta").

Applicazione della Storia della redazione

Marco

¹²⁷ Nella sinossi di A. Poppi allegata tali accordi sono segnalati graficamente col carattere maiuscolo.

Quella di Mc risulta la versione più enigmatica. Il racconto pone l'accento proprio sul fatto del battesimo compiuto per mano di Giovanni, mentre Mt e Lc ne parlano secondariamente. Sia i fenomeni visivi sia quello auditivo sono rivolti a Gesù e non appaiono conosciuti da altri; lo stesso Giovanni sembra rimanere estraneo: nulla suggerisce che egli riconosca Gesù. Si tratta di un colloquio intimo tra Dio e Gesù, attraverso il quale Gesù prende coscienza della propria missione. Si può intuire che egli accetti il battesimo, un battesimo impartito "per la remissione dei peccati" (cfr. 1,4), proprio come il Servo di Is, che si carica dei peccati del popolo (cfr. Is 53,5-6), ma Marco non esplicita il significato dei fatti. Si affida ai contrasti che emergono dal racconto stesso: ad esempio, il contrasto tra le solenni assicurazioni fatte poco prima dal Battista, a proposito del "più forte" che deve "venire" e che deve impartire un battesimo superiore al suo (1,7-8), e la descrizione di Gesù che "venne" da Nazaret di Galilea (località abbastanza malfamata agli occhi dei giudei gerosolimitani)¹²⁸ e fu semplicemente battezzato, senza clamori.

Matteo

Mt rielabora a fondo l'episodio con l'inserzione del dialogo tra i due personaggi (si noti la cornice costituita da due riferimenti al battesimo: v. 13: "per essere battezzato", v. 16: "essendo stato battezzato"). Con questo dialogo rende esplicita la perplessità suscitata dal fatto che Gesù si faccia battezzare come un peccatore qualsiasi. In questo modo viene posta in bocca a Gesù una dichiarazione programmatica: "Ci conviene adempiere così ogni giustizia". Il termine e il concetto di "giustizia" (*dikaioσynh*, traslitt. *dikaioσyne*) sono caratteristici di Mt, che usa il vocabolo sette volte, mentre Mc non lo usa mai, Lc una volta sola e Giovanni due. Inoltre Mt attribuisce ad esso un significato molto forte, come indicano i passi in cui ricorre: cfr. 5,6 ("Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia"); 5,10 ("Beati i perseguitati a causa della giustizia"); 5,20 ("se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli"); 6,1 ("badate di non praticare la vostra giustizia davanti agli uomini per essere ammirati da loro"); 5,33 ("cercate il innanzitutto il Regno e la sua giustizia"); 21,32 ("venne a voi Giovanni nella via della giustizia"): indica l'adempimento pieno della volontà di Dio, l'accettazione incondizionata del suo progetto salvifico, anche nei suoi risvolti più duri e fino alle estreme conseguenze.

Le parole della voce celeste, che sono in terza persona ("Questi è il mio Figlio") e non in seconda, come in Mc ("Tu sei mio Figlio"), diventano un riconoscimento ufficiale, rivolto a tutti, dell'identità di Gesù, un conferimento solenne di autorità divina, un'approvazione esplicita della sua "giustizia".

L'episodio forma "inclusionione" con la parte finale del Vangelo, in particolare con le parole di Gesù che invia i discepoli a battezzare tutte le genti (28,19).¹²⁹ Il comportamento di Gesù si propone quindi anche come una prefigurazione del battesimo cristiano e un esempio da seguire per tutti i credenti. Si può riconoscere una corrispondenza tra il richiamo trinitario del comando a battezzare ("nel nome del Padre,

¹²⁸ Cfr. a questo proposito il dialogo, nel Vangelo di Giovanni (1,45-46) tra Filippo, che ha incontrato Gesù e lo riconosce come Messia, e Natanaele, che sentendo parlare di Gesù di Nazaret ribatte: "Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?". Si veda inoltre, nel medesimo Vangelo (7,41), il dibattito tra una parte della gente che riconosce in Gesù il Cristo e l'altra parte che dice: "Il Cristo viene forse dalla Galilea?".

¹²⁹ L'inclusionione è la ripetizione a distanza di termini, immagini, scene, che determina l'unità letteraria di tutto quanto sta in mezzo: in questo caso, i due riferimenti al battesimo, all'inizio della missione pubblica di Gesù e alla fine, ne determinano l'unità. Dell'inclusionione parleremo ancora a proposito di uno dei nuovi metodi: l'Analisi strutturale.

del Figlio e dello Spirito Santo") e la presenza implicita della Trinità nel racconto del battesimo (il Figlio, la voce del Padre, lo Spirito).

Luca

Lc segue la versione di Mc più da vicino e si permette pochi cambiamenti. Collegando il battesimo di Gesù a quello di tutto il popolo sottolinea la condivisione da parte di Gesù della sorte del popolo peccatore. Introducendo il tema della preghiera (più di tutti Lc menziona la preghiera e presenta Gesù nell'atto di pregare: cfr. 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,41) esalta la comunione tra Gesù e il Padre e fa di Gesù il modello di ogni vero credente. Escludendo la figura di Giovanni, pone al centro la figura di Gesù. Accennando alla forma corporea dello Spirito sottolinea la sua visibilità: anche per Lc, come per Mt, la rivelazione è dunque rivolta, non soltanto a Gesù, ma ai presenti, al popolo.

4.1.4.4.2. L'arresto di Gesù

(Mt 26,47-56; Mc 14,43-52; Lc 22,47-53; Gv 18,2-12) ¹³⁰

Ci troviamo ancora di fronte a un racconto che viene riportato da tutti e quattro i Vangeli ed è a sua volta fondamentale nel racconto della passione.

Applicazione della Critica delle fonti

Per quanto riguarda le somiglianze, possiamo notare che c'è uno schema comune a tutti e quattro i Vangeli: venuta di Giuda con una folla armata, ferimento, da parte di una persona presente, del servo del sommo sacerdote, parole di Gesù, arresto di Gesù.

Ci sono poi somiglianze particolari nella descrizione della scena, più numerose tra Mt e Mc, ma significative anche tra Mt, Mc e Lc (specialmente nelle parole di Gesù alla folla). Si riducono molto nei confronti di Gv, rispetto al quale prevalgono le differenze.

In ogni caso ci sono notevoli differenze tra i quattro, sia nell'ordine, sia nel contenuto dei singoli momenti dell'episodio, sia nelle espressioni usate da Gesù.

A proposito delle differenze, osserviamo che Mt e Mc, in parte Gv, sottolineano subito la composizione e i mandanti della folla armata (sommi sacerdoti, scribi, anziani), Lc ne parla solo in un secondo tempo; inoltre Lc presuppone la presenza dei mandanti stessi.

In Mt e Mc Giuda bacia Gesù, in Lc si accenna solo alla sua intenzione di baciarlo, Gv omette.

In Mt e Mc Giuda si rivolge a Gesù (in Mt lo saluta) e l'arresto avviene subito. In Lc e Gv l'arresto avviene solo alla fine dell'episodio.

In Mt e Lc Gesù risponde a Giuda, ma con parole diverse (Mt: "Amico, perché sei qui?"; Lc: "Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo?"). In Gv Gesù parla ai soldati, anzi dialoga ("Chi cercate?". Gli risposero: "Gesù Nazareno". Dice loro: "Sono io", ecc.), e c'è un intervento prodigioso quando dice: "Sono io" (cadono a terra).

Anche nella scena dell'orecchio tagliato al servo del sommo sacerdote ci sono differenze. In Lc i discepoli chiedono a Gesù se possono colpire con la spada e si precisa che l'orecchio è quello destro. Quest'ultimo particolare torna anche in Gv, il quale precisa pure il nome di chi estrae la spada (Simon Pietro) e il nome del servo (Malco). In Mt, Lc e Gv Gesù interviene a questo punto con parole di critica, che

¹³⁰ Si veda la sinossi allegata.

risultano diverse nei diversi Vangeli. Mt: "Riponi la tua spada al suo posto: tutti coloro che prendono la spada di spada periranno. O credi che io non possa invocare il padre mio, ed egli manderà subito più di dodici legioni di angeli? Ma come si compirebbero le Scritture secondo cui così deve accadere?"; Lc: "Lasciate fin qui (= Smettete. Basta così)"; Gv: "Metti la spada nel fodero. Non devo forse bere il calice che il Padre mi ha dato?". In Lc, e solo qui, Gesù guarisce il ferito.

In Mt, Mc e Lc Gesù a questo punto parla alla folla, per rimproverarla (di arrestarlo come un brigante e di non averlo preso quando insegnava nel tempio), ma anche per esprimere la propria accettazione dell'arresto, e della passione che così inizia (in Mt e Mc con riferimento esplicito alle Scritture, in Lc con riferimento alla "potenza delle tenebre").

Una differenza notevole consiste nel fatto che in Mt e Mc i discepoli fuggono, in Lc no, in Gv Gesù aveva chiesto preventivamente alla schiera di lasciarli andare illesi.

Mc inserisce alla fine (vv. 51-52) un suo episodio, quello del giovinetto che fugge nudo, dopo aver tentato di seguire Gesù ed essere stato a sua volta arrestato.

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

Applicazione della Critica storica

Occorre innanzitutto sapere chi siano all'interno della società giudaica i sommi sacerdoti, gli scribi, gli anziani, che costituiscono le principali autorità religiose, svolgono attività giudiziaria nel sinedrio, dispongono delle guardie del tempio, ecc. (si vedano le informazioni in Appendice).

Può essere utile sapere che il bacio era la forma abituale di saluto tra discepolo e maestro.

Risulta invece poco opportuno cercare a tutti i costi di precisare meglio l'identità del giovinetto nella versione di Mc, come pure si fa (cfr. Taylor).

Applicazione della Storia delle forme e della Storia della redazione

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

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

Ciò che possiamo fare è riconoscere che molti elementi peculiari ai singoli Vangeli risultano coerenti con l'impostazione di ciascuno. Per far questo occorre aver

studiato la fisionomia dei Vangeli. Qui, limitandoci agli aspetti più evidenti, possiamo notare questo.

Marco

La scena in Mc è alquanto enigmatica, per la sua schematicità a laconicità. Risultano però insistiti gli elementi che si riferiscono all'incomprensione dei discepoli: di Giuda si annota la raccomandazione ai soldati a catturare "in modo sicuro" o "con cautela" Gesù (v. 44), quasi che egli supponga l'intenzione, da parte di Gesù, di fuggire e sottrarsi all'arresto; la fuga dei discepoli risulta raddoppiata, ed enfatizzata, per il fatto che, non solo "tutti fuggirono" (v. 50), ma "fuggì" anche quel giovinetto che cercava di seguirlo (v. 52). Anche il gesto di ferire il servo (v. 47), benché attribuito genericamente ad "uno dei presenti", va interpretato come il gesto di un discepolo che non capisce la volontà di Gesù. Mc sottolinea il profondo distacco tra Gesù e i discepoli, distacco spirituale che sfocerà nella separazione fisica, per il fatto che Gesù non parla a nessuno di loro. Incomincia così la solitudine di Gesù che durerà per tutta la passione.

Matteo

Mt sviluppa le parole di Gesù, in modo che egli si mostri anche in questa occasione il maestro che è sempre stato. Gesù non rinuncia a rivolgere un avvertimento, con tono di rimprovero, a Giuda, che chiama "amico" (v. 50: eJtai're, translitt. *hetàire*), un termine che segnala una distanza,¹³¹ ma non esclude del tutto il contatto. L'ampio ammonimento a non usare la violenza ben si inserisce nella tendenza di Mt a sviluppare l'insegnamento morale attraverso i discorsi di Gesù. E' pure una sua caratteristica la sottolineatura che tutto avviene perché si compiano le Scritture: nel nostro brano Gesù ripete due volte il concetto, sia a proposito della condanna della violenza (v. 54: "Come dunque si adempirebbero le Scritture ...?"), sia a proposito dell'arresto in generale (v. 56: "perché si adempissero le Scritture": in questo caso dipende da Mc). Il risultato finale è però, come in Mc, quello di un clima generale di incomprendimento nei riguardi di Gesù, abbandonato da tutti i discepoli.

Luca

In Lc Gesù manifesta premura verso i discepoli: rivolge parole di ammonimento a Giuda, quasi a invitarlo a pentirsi del gesto che sta compiendo (v. 48), rimprovera quello che ha dato il colpo di spada (v. 51). Ma anche i discepoli risultano meno staccati dal Maestro: Giuda non arriva a baciarlo (v. 47: si avvicina solo per farlo), forse per un'estrema forma di rispetto; gli altri gli chiedono se debbano colpire con la spada (v. 49) e alla fine non si dice che fuggano. Gesù si mostra misericordioso nei riguardi del ferito guarendolo (v. 51): egli è il Salvatore per eccellenza. Lc inoltre sembra attenuare la responsabilità umana nella passione facendo intervenire le potenze oscure, ossia demoniache (v. 53: "Questa è la vostra ora e il potere delle tenebre").

Giovanni

In Gv compaiono tratti suoi tipici: Gesù manifesta la sua potenza divina nel momento in cui la schiera cade a terra (v. 6); si rivela come Dio: la formula "Io sono", ripetuta tre volte (vv. 5, 6, 8), riecheggia l'autodefinizione di Dio nell'AT. Egli si sente unito al Padre ed è pienamente cosciente della sua missione e padrone degli eventi (v. 11). Manifesta anche l'amore per i discepoli, di cui chiede il rilascio (v. 8: "lasciate

¹³¹ Il termine viene usato solo da Mt nel NT e ricorre soltanto altre due volte nel Vangelo, in occasione di due parole: in entrambe le occorrenze è il padrone che si rivolge a un subordinato che non si comporta correttamente (20,13; 22,12).

andare costoro") e l'evangelista sottolinea appunto la sua volontà di salvarli (in un senso più ampio rispetto alla salvezza fisica) richiamando parole sue precedenti (v. 9: "non ho perduto nessuno di loro"; cfr. 6,39). Giovanni istituisce un rapporto più stretto e personale tra Gesù e i discepoli isolando e mettendo in primo piano Pietro: è lui che colpisce con la spada, è lui che riceve il rimprovero (vv. 10-11). Anche l'attribuzione di un nome proprio, Malco, al servo (v. 10) sembra voler evitare l'astrazione e la genericità: anche quel servo è un individuo preciso.

4.1.5. Limiti del metodo storico-critico

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

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

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

4.2. I nuovi metodi

Bibliografia.

Una panoramica ampia sulle nuove metodologie si può trovare nel documento recente della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1993, ristampato, con ampio commento di un'équipe di studiosi, in Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Commento a cura di G. Ghiberti e F. Masetto, Leumann (Torino), LDC, 1998. Si può ricorrere a quest'ultimo volume per un'illustrazione dei singoli metodi e per indicazioni bibliografiche;

Si veda inoltre nella recente ediz. it. dell' *Introduzione al NT* di R.E. Brown (Brescia, Queriniana, 2001), le pp. 60-66; 85-88.

Abbiamo anche applicazioni di varie metodologie a singoli brani biblici. Alcuni volumi esemplari da questo punto di vista sono: AA. VV., *Analisi strutturale ed esegesi biblica*, tr. it., Torino, Sei, 1973, su Gen 32,23-33 e Mc 5,1-20; AA.VV., *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, par F. Bovon et G. Rouiller, Neuchâtel-Paris 1975.

4.2.1. Metodi di analisi letteraria

Bibliografia

A. Pitta, *Nuovi metodi di analisi letteraria*, in Pont. Comm. Bibl., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, a cura di G. Ghiberti e F. Masetto, cit., pp. 145-161.

Alcuni dei nuovi metodi mirano ad approfondire gli aspetti letterari dei testi procedendo oltre la Storia della redazione, che già aveva abituato a una visione complessiva, non frammentaria, dei Vangeli. Sono l'Analisi (o Critica) retorica, l'Analisi narrativa (che si applica, ovviamente, ai testi narrativi della Bibbia), l'Analisi semiotica o strutturalista.

I metodi strutturalisti e semiotici analizzano le strutture e le relazioni profonde che si instaurano tra gli elementi interni ai testi e spesso si servono di formule matematiche o logiche per evidenziare gli schemi soggiacenti. Possono risultare talora molto complicati e perfino astrusi; sono discutibili, quando pretendono di escludere totalmente l'aspetto storico.

L'Analisi retorica prende in considerazione gli elementi retorici e formali dei testi o attingendo alla retorica classica o ricorrendo alla retorica biblica.

L'Analisi narrativa presta attenzione agli elementi caratteristici di ogni racconto: personaggi e ruoli svolti, intreccio, tempo, spazio.

Su questi metodi ci soffermeremo tra poco.

4.2.2. Metodi o approcci basati sulla Tradizione

Bibliografia

F. Masetto, *Approcci basati sulla tradizione*, in Pont. Comm. Bibl., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, a cura di G. Ghiberti e F. Masetto, cit., pp. 162-194.

I principali sono: Approccio canonico; Approccio mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche; Approccio attraverso la storia degli effetti del testo.

Il Metodo canonico presta attenzione alla funzione che i singoli libri svolgono nel complesso della Bibbia così com'è stata definita dal Canone. E' un metodo (già presente nell'esegesi patristica) che è stato avviato in tempi moderni da studiosi dell'AT e sta acquistando sempre maggiore importanza, perché guarda all'intenzione di chi ha ordinato i libri della Bibbia stabilendo un collegamento e un rapporto tra essi, oppure tenendo conto di un rapporto tra essi che già esisteva. Non sostituisce il metodo storico-critico, ma lo completa. Questo tipo di lettura varia a seconda dei canoni: non può essere la stessa se si parte dal canone ebraico o da quello cristiano. E' il metodo favorito in una prospettiva di fede.

Il Ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche ha assunto un rilievo specifico soprattutto dopo la scoperta dei rotoli di Qumran che ha portato all'attenzione la complessità del mondo giudaico in cui è vissuto Gesù e si è formato il cristianesimo. Di qui l'esigenza di approfondire la conoscenza della documentazione giudaica, delle tradizioni giudaiche, della letteratura giudaica biblica e apocrifa, dell'esegesi giudaica, come sfondo e termine di confronto per una migliore comprensione dell'AT e del NT.

Il metodo della Storia degli effetti (in tedesco *Wirkungsgeschichte*) analizza la fortuna e il riuso dei libri biblici o di singole sue parti, nella tradizione culturale successiva, sia religiosa, sia laica: nella letteratura, nell'arte, nella musica, ecc. Mette in

evidenza il ruolo del lettore nella comprensione dell'opera, e le trasformazioni intervenute nel corso del tempo per quanto riguarda il tipo di lettura che un'opera ha avuto. Questo metodo può avere una funzione utile anche per sgombrare il campo da preconcetti, preletture che si sono imposte e talora si sono sovrapposte ai testi.

Su questo aspetto cfr. in particolare A.-M. Pelletier, *La Bibbia e l'Occidente. Letture bibliche alle sorgenti della cultura occidentale*, tr. it., Bologna, Ed Dehoniane, 1999 (ed. orig. Paris 1995); B. Salvarani, *A scuola con la Bibbia. Dal libro assente al libro ritrovato*, Bologna, Ed. Missionaria Italiana, 2001, e i vari Atti dei convegni dell'Associazione Biblia su: *Dante e la Bibbia; La musica e la Bibbia; L'arte e la Bibbia; Il teatro e la Bibbia*.

Ma dedicano spazio a questo aspetto anche i volumi di G. Ravasi, *Il racconto del cielo. Le storie, le idee, i personaggi dell'Antico Testamento*, Milano, Mondadori, 1995; *La Buona Novella. Le storie, le idee, i personaggi del Nuovo Testamento*, Milano, Mondadori, 1996.

4.2.3. Metodi o approcci attraverso le scienze umane

Bibliografia

M. Pesce, *Approccio secondo le scienze umane*, in Pont. Comm. Bibl., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, a cura di G. Ghiberti e F. Mosetto, cit., pp. 195-221.

I principali sono: Approccio sociologico; Approccio antropologico; Approcci psicologici e psicanalitici.

L'Approccio sociologico tiene conto del fatto che i testi nascono in specifici ambienti culturali e sociali, per rispondere a problemi e aspettative di quegli ambienti, e riflettono quindi i caratteri della società e della cultura del loro tempo. Anche se questo punto di vista non era certo estraneo al metodo storico-critico, negli ultimi anni l'interesse si è sviluppato particolarmente e ha utilizzato le nuove acquisizioni delle ricerche sociologiche moderne. Si guarda in particolare alle istituzioni, all'economia, ma anche ai vari aspetti della vita concreta. Tra gli aspetti che attirano l'attenzione ci sono, ad es., per quanto riguarda l'AT, le forme di organizzazione del popolo ebraico antico nelle sue varie fasi; le legislazioni delle società orientali coeve come punto di riferimento per capire meglio il senso di tante norme legali di Israele. Per il NT interessa definire meglio il movimento carismatico itinerante di Gesù e dei suoi discepoli, le strutture delle comunità paoline, ecc.

L'Approccio antropologico (o meglio: l'Approccio attraverso l'antropologia culturale) è affine a quello sociologico, ma prende in considerazione particolarmente le varie manifestazioni culturali che caratterizzano i popoli: la lingua, l'arte, i riti religiosi, le tradizioni, i rapporti di parentela, i valori culturali, ma anche l'abbigliamento, le feste, le danze, i calendari, le leggende, i tabù, la posizione della donna, e in genere tutto ciò che rientra nell'attuale etnografia. Si costituiscono su queste basi delle tipologie e dei modelli culturali.

Come esempio di questo tipo di studi si possono citare due volumi di A. Destro-M. Pesce: *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari, Laterza, 1995; *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Bari, Laterza, 2000.

Gli Approcci psicologici e psicanalitici (nelle varietà delle scuole) cercano di applicare alla lettura dei testi biblici le nuove cognizioni relative alla psicologia e, per quanto riguarda in particolare la psicanalisi, relative all'inconscio (un aspetto che è strettamente legato alla religione). Trovano un campo fertile di ricerca nella vasta sfera dei simboli, delle immagini, dei riti, dei sogni e delle visioni.

Per l'approccio psicanalitico si vedano: l'imponente commento sul Vangelo di Marco di E. Drewermann, *Das Markus Evangelium*, 2 voll., Olten-Freiburg i.B. 1987 (1989⁴)-1988, ora tradotto in

parte in italiano, e F. Dolto e G. Sévérin, *Psicanalisi del Vangelo*, tr. it., Milano, Rizzoli, 1978 (ed.orig. Paris 1977). L'approccio di Drewermann è stato ampiamente discusso da C. Marcheselli Casale, *"Il caso Drewermann". Psicologia del profondo: un nuovo metodo per leggere la Bibbia?*, Casale Monferrato, Piemme, 1991.

Per un approccio psicologico cfr. F. Monuschi-G. Cirignano, *La personalità di Paolo. Un approccio psicologico alle lettere paoline*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1996.

4.2.4. Metodi o approcci contestuali

Bibliografia

G. Segalla, *Approcci contestuali: ermeneutica liberazionista e femminista*, in Pont. Comm. Bibl., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, a cura di G. Ghiberti e F. Mosetto, cit., pp. 222-242.

Sotto l'etichetta di Metodi contestuali (o di Critica contestuale) si intendono due metodi in particolare: l'Approccio liberazionista e l'Approccio femminista. Si tratta di metodi che nascono da esigenze concrete e urgenti di ambienti e strati sociali emarginati e pongono domande alla Bibbia per trovare indicazioni utili a cambiare la situazione. La lettura della Bibbia è qui determinata dal "contesto" sociale e politico in cui si trovano i lettori ed ha obiettivi pratici. Inoltre è una lettura che rifiuta espressamente la neutralità, ma presuppone una precisa scelta di campo (l'opzione per i poveri). Più che di nuovi metodi si deve parlare di nuovi punti di vista (alcuni parlano di ermeneutiche), dato che è presupposto l'uso del metodo storico-critico.

L'Approccio liberazionista è in rapporto con la teologia della liberazione, che è nata e ha avuto sviluppo soprattutto in America latina, ma si è propagata poi anche in Africa, in Asia, soprattutto tra le popolazioni povere e sfruttate. Viene utilizzato in funzione delle attuali lotte di liberazione e quindi guarda soprattutto alle parti della Bibbia in cui sono in primo piano i temi della salvezza del popolo oppresso ad opera di Dio, della giustizia, del favore di Dio verso gli umili, ecc. Suscita diffidenza negli ambienti ecclesiastici perché rischia di risultare parziale e adotta talora l'ideologia materialista.

L'Approccio femminista nasce all'interno del movimento femminista, che ha pure uno scopo pratico: quello di combattere le condizioni di subordinazione della donna nelle società patriarcali, e anche all'interno delle Chiese.

Su questo metodo ci soffermiamo tra poco.

4.2.5. *Illustrazione delle metodologie letterarie*

4.2.5.1. L'analisi strutturale

Bibliografia

Per una presentazione del metodo cfr. J. Radermakers, *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, tr. it., Bologna, Ed. Dehoniane, 1981² (ed. orig. Bruxelles 1974), pp. 23-26.

Commenti che si ispirano all'analisi strutturale: cfr. J. Radermakers, *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, tr. it., Bologna, Ed. Dehoniane, 1981² (ed. orig. Bruxelles 1974); J. Delorme, *Lettura del Vangelo di Marco*, tr.it., Assisi, Cittadella, 1987.

L'analisi strutturale applica allo studio dei testi le acquisizioni tratte dalle ricerche sulla lingua di F. De Saussure¹³², mira soprattutto a esaminare il testo da un punto di vista "sincronico", in contrapposizione alle metodologie storiche, che invece lo indagano "diacronicamente". Punto di vista sincronico significa attenzione alle

¹³² Fondamentali sono i suoi appunti raccolti e pubblicati postumi nel *Cours de linguistique générale*, 1916 (tr. it., Bari, Laterza, 1957).

molteplici correlazioni interne al testo, ricerca del principio dinamico di unità che costituisce la sua coerenza interna. Il presupposto è appunto che ogni Vangelo (come ogni opera letteraria) sia un organismo vivente dotato di una propria coerenza e intenzionalità, non un insieme composito di pezzi staccati tra loro. Il procedimento seguito mira pertanto a riferirsi costantemente all'insieme del testo. Si tratta, perciò, di una prospettiva opposta a quella della ricerca storico-critica tradizionale, che invece operava sui Vangeli come raccolte di materiali indipendenti e li apprezzava tanto più quanto meno risultavano influenzati dalla visione unitaria del redattore finale.

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

Un particolare tipo di ripetizione che serve a delimitare unità interne al testo è l'"inclusione", che si verifica con la riproduzione di uno o più termini caratteristici all'inizio e alla fine di uno sviluppo che l'autore considera come un tutto. Ad esempio, in Mt 1,23 e 28,20 abbiamo una grande inclusione, che abbraccia l'intero Vangelo: la ripetizione all'inizio e alla fine dell'idea di Gesù come colui che è "con noi": nel primo passo si parla di lui come dell'Emmanuele, che significa "Dio con noi", nel secondo passo è Gesù che promette ai discepoli: "sarò con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo". Ma abbiamo anche inclusioni più circoscritte: si veda il sommario che ritorna, quasi uguale, in Mt 4,23 e 9,35, a racchiudere la prima sezione programmatica delle parole (discorso della montagna) e delle azioni (miracoli) di Gesù.

Analoga, ma estesa a piccoli brani, è la tecnica detta "a sandwich", per la quale un episodio risulta incastonato all'interno di un altro, che viene presentato in due parti, una prima e una dopo il brano centrale: ne abbiamo numerosi esempi nel Vangelo di Marco, tanto che si può considerarla una tecnica a lui particolarmente cara: 3,20-35 (l'episodio dei parenti di Gesù è interrotto dalla disputa con gli scribi a proposito del potere di scacciare satana); 5,21-43 (la guarigione dell'emorroissa è inserita all'interno del racconto della risurrezione della figlia di Giairo: viene conservata da Mt 9,18-26 e Lc 8,40-56); 11,12-25 (l'episodio della maledizione del fico senza frutti è spezzato in due momenti dalla cacciata dei mercanti dal tempio); 14,53-72 (il processo di Gesù nel sinedrio è inserito in quello del rinnegamento di Pietro), ecc. Non si tratta né di adesione ad un ordine dei fatti né di un semplice artificio, ma di un'indicazione precisa che spinge a interpretare unitariamente i due episodi intrecciati, quello interno, alla luce di quello esterno e viceversa: non tenerne conto compromette la possibilità di comprendere il messaggio voluto dall'autore.

Questo fatto risulta particolarmente evidente nell'**episodio del fico** che, letto a sé, appare assurdo, mentre acquista valenze simboliche e profetiche se messo in collegamento, come appunto vuole l'autore, con il tema del tempio: la mancanza di frutti del fico è in rapporto con il fatto che il tempio, che avrebbe dovuto essere "casa di preghiera per tutte le genti", è stato trasformato dai capi religiosi in "spelunca di ladri". Gesù "maledice" il fico così come condanna la corruzione del tempio: entrambi sono diventati sterili. Più avanti a questo episodio si riconnetteranno la parola dei vignaioli omicidi, che pure rifiutano di consegnare al padrone della vigna i frutti dovuti (12,1-12), e le parole di Gesù sulla distruzione del tempio nel discorso escatologico (cap. 13).

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

4.2.5.2. L'analisi retorica

Bibliografia

Per un'illustrazione del metodo secondo la retorica biblica cfr. R. Meynet, *L'analisi retorica*, tr.it., Brescia, Queriniana, 1992 (ed.orig. Paris 1989); di carattere più elementare e pratico: Id., *"E ora, scrivete per voi questo cantico". Introduzione pratica all'analisi retorica*, Roma, Ed. Dehoniane, 1996.

Commenti che si ispirano all'analisi retorica: secondo la retorica classica, cfr. B. Standaert, *Il Vangelo secondo Marco. Commento*, tr. it., Roma, Borla, 1984 (ed. orig. Paris 1983); secondo la retorica biblica, cfr. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, tr. it., Roma, Ed. Dehoniane, 1994 (ed. orig. Paris 1988).

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

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

L'analisi retorica è stata applicata anche alle lettere di Paolo, nelle quali sono state individuate corrispondenze con le orazioni della retorica classica anche nella struttura.

Proponiamo come esempio di analisi retorica quella che R. Meynet applica all'episodio della **guarigione del cieco di Gerico**, Bartimeo, in Mc 10,46-52, messo in rapporto con l'episodio della richiesta dei due figli di Zebedeo, in Mc 10,35-40.¹³³

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

L'episodio è carico di simbolismo: in Bartimeo si intravede il modello del discepolo che, alla chiamata da parte di Gesù, non esita a lasciare tutto quello che ha e si mette a seguire Gesù (cfr. gli episodi di chiamata di discepoli: 1,16-20; 2,13-14). Questo significato profondo viene ulteriormente sottolineato se si mette l'episodio in rapporto con quello, precedente, dei due discepoli, Giovanni e Giacomo, i figli di Zebedeo (10,35-40), come fa Meynet nella seconda scheda. Qui è evidenziata la ripetizione nei due episodi di una situazione in cui i personaggi "chiedono" qualcosa, e

¹³³ R. Meynet, *Un'introduzione ai Vangeli sinottici*, Bologna, Centro edit. dehoniano, 2000, pp. 44-49; 82-85. Vengono allegati alle dispense i testi dei passi (in traduzione) riprodotti da Meynet in modo da evidenziare graficamente gli elementi di richiamo interni (ad es., i parallelismi).

soprattutto è messa in rilievo la domanda di Gesù che a sua volta chiede: "Che cosa volete/vuoi che io faccia per voi/per te?". Ma i figli di Zebedeo chiedono posti di prestigio nella gloria del Regno, senza sapere quello che chiedono, e non lo ottengono, mentre il figlio di Timeo chiede di poter riavere la vista, lo ottiene e segue Gesù sulla strada, quella che lo porta a Gerusalemme e alla passione. Bartimeo è più vicino al discepolo ideale delineato da Gesù: quello che è disposto a seguirlo portando la croce (cfr. 8,34); Giacomo e Giovanni invece ne sono molto lontani, perché non pensano affatto alla passione e al momento dell'arresto fuggiranno.

4.2.5.3. L'analisi narrativa

Bibliografia

Per una presentazione del metodo cfr. B.M.F. van Iersel, *Leggere Marco*, tr.it., Milano, Edizioni Paoline 1989 (ed.orig. Boxtel 1986), pp. 13-19.

Commenti che si ispirano all'analisi narrativa: cfr. B.M.F. van Iersel, *Leggere Marco*, cit.; Id., *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, tr. it., Brescia, Queriniana, 2000 (ed. orig. 1998); J.D. Kingsbury, *Matteo*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1998 (ed. orig. Philadelphia 1988²); S. Grasso, *Matteo. Il vangelo narrato*, Milano, Paoline, 2000; J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1991 (ed. orig. Paris 1989); Id., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, tr. it., Roma, Ed. Dehoniane, 1996.

Anche D. Marguerat, in *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli apostoli*, tr. it., Cinisello Balsamo (Milano), Ed. San Paolo, 2002 (ed. orig. Paris 1999) utilizza i nuovi strumenti dell'analisi narrativa.

L'analisi del racconto, che prende le mosse dall'analisi strutturale e dalle ricerche sulle fiabe russe di V. Propp¹³⁴ e ha i suoi pionieri in A. Greimas e R. Barthes,¹³⁵ presta particolare attenzione alle "funzioni", sia come azioni che determinano lo sviluppo della narrazione sia come indicazioni qualificanti (ad es., le indicazioni geografiche e cronologiche), e ai ruoli svolti dai personaggi, inoltre ricerca all'interno del testo ciò che il testo dice di se stesso. Si accosta insomma al Vangelo come ad una narrazione.

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

Esaminato secondo queste metodologie, l'episodio di Levi e del banchetto coi pubblicani (Mc 2,13-17), viene innanzitutto inserito nel complesso delle cinque dispute galilaiche che si estende in Marco da 2,1 a 3,6:

1. Mc 2,1-12 (guarigione del paralitico): la disputa verte sul perdono dei peccati;
2. Mc 2,13-17 (chiamata di Levi e banchetto coi pubblicani): la disputa è sul mangiare coi pubblicani;
3. Mc 2,18-22: disputa esplicita sul digiuno;
4. Mc 2,23-28: disputa esplicita sul mangiare spighe di sabato;

¹³⁴ Fondamentale è la sua *Morfologia della fiaba*, tr.it., Torino, Einaudi, 1966 (ed.orig. 1928), in cui riconosce che i vari racconti popolari, al di là delle differenze, presentano un'identica struttura di base e un'identica sequenza di "funzioni" o atti narrativi (allontanamento, lotta, vittoria, ecc.). Anche i ruoli svolti dai personaggi sono limitati e costanti (eroe, antagonista, aiutante, ecc.).

¹³⁵ A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966 (tr.it., Milano, Rizzoli, 1968); R. Barthes, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, in AA.VV., *L'analisi del racconto*, tr. it., Milano, Bompiani, 1969, 1977³ (ed. orig. Paris 1966), pp. 5-46; una sintesi del loro metodo è presentata da F. Bovon in AA.VV., *Analisi strutturale ed esegesi biblica*, cit., pp. 18-24.

5. Mc 3,1-6 (guarigione dell'uomo dalla mano inaridita): disputa sul guarire di sabato.

Questo complesso vede una progressione drammatica per cui l'ostilità degli avversari, che dapprima è tacita (2,6), si esprime nel nostro brano con una battuta rivolta ai discepoli (2,16), quindi con critiche rivolte direttamente a Gesù (2,18 e 24) e infine con un atteggiamento provocatorio che induce Gesù a smascherarli, ma nel contempo sfocia nella decisione radicale di costoro di provocarne la morte (3,1-6).

Standaert (pp. 49-50) ritrova in questo complesso altre corrispondenze e analogie, che mostrerebbero una disposizione concentrica dei cinque elementi: il primo e l'ultimo sono racconti di guarigione e terminano con le reazioni dei presenti, prima positiva (2,12), poi negativa (3,6); le tre controversie centrali (di cui la nostra è la prima) menzionano la presenza dei discepoli (2,15; 2,18; 2,23), si concludono con parole sentenziose di Gesù (2,17; 2,22; 2,27), ma non con reazioni di altri. La controversia sul digiuno (2,18-22) sarebbe il perno di tutta la sezione con il primo cenno allusivo da parte di Gesù alla propria morte ("lo sposo sarà tolto").

Ancora più precisi sono i parallelismi che trova J. Dewey¹³⁶ tra il nostro episodio e quello dei discepoli che colgono e mangiano spighe di sabato, all'interno di una sezione di dispute che presenta lo schema ABCB'A'. Essa nota, ad esempio, che anche formalmente i due episodi si assomigliano, in quanto sono costituiti da una disputa che si conclude con un proverbio ("Non hanno bisogno i sani..."; "Il sabato è fatto per l'uomo...") e con un detto cristologico ("Non sono venuto per..."; "Il Figlio dell'uomo è padrone del sabato"). Entrambi hanno per tema il mangiare, un mangiare che contrasta con la "legge", in entrambi viene in primo piano il "bisogno" (i malati hanno bisogno del medico; Davide, secondo l'esempio citato da Gesù, ebbe bisogno di mangiare).

Van Iersel (p. 46) ritrova un parallelismo tra la sezione 1,21-3,30 (ambientata in Galilea), in cui Gesù manifesta la sua autorità ai seguaci e alla folla e suscita l'opposizione degli avversari, e la sezione 11,12-12,40 (ambientata a Gerusalemme), in cui abbiamo pure cinque controversie e attacchi all'autorità di Gesù da parte di avversari.

Caratteristico è il suo commento (pp. 73-111), che non si sofferma sui singoli episodi e sui singoli versetti, ma esamina l'intera sezione 1,14-3,35, soffermandosi sugli spostamenti di Gesù, sui vari tipi di personaggi che compaiono (sostenitori e collaboratori, avversari, malati, folla), sulle notazioni di tempo, sulle allusioni all'Antico Testamento, sullo sviluppo del racconto, sui commenti del narratore, sull'imposizione del silenzio da parte di Gesù a proposito della sua identità. Dal punto di vista del racconto coglie la "tattica del dilazionamento", per cui un esito atteso (la conclusione dei piani ostili degli avversari) non ha subito luogo, e l'ambiguità del comportamento di Gesù che proprio quando ha più successo impone il segreto.

Conclusioni

Anche le metodologie strutturaliste e narratologiche presentano i loro rischi e i loro difetti. Hanno pretese di oggettività e scientificità, ma non sempre evitano il pericolo dell'arbitrarietà e questo avviene quando si pretende di imporre ai testi schemi e corrispondenze che non ci sono. Un'altra manchevolezza di questi metodi, quando siano applicati "puri" e senza integrazioni, è quella di ignorare programmaticamente il contesto storico e culturale, pretendendo di leggere l'opera antica senza mediazioni (talora anche soltanto in traduzione e senza sussidi filologici), come se fosse stata

¹³⁶ *The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2,1-3,6*, in W. Telford (ed.), *The Interpretation of Mark*, pp. 109-118.

scritta per il lettore moderno oppure per un lettore astratto, né antico né moderno. Ma questa posizione si rivela spesso insostenibile, perché per capire occorre per lo più rifarsi alle nozioni presupposte dal testo e note ai suoi lettori primitivi; perciò obbliga a incoerenze. E' questo un limite del commento di van Iersel.

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

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

4.2.6. *Illustrazione dei metodi contestuali*

4.2.6.1. **L'esegesi femminista**

Bibliografia

Per una presentazione del metodo cfr. E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, tr.it., Torino, Claudiana, 1990 (ed.orig. New York 1983).

Per una rassegna di contributi cfr. *Interpretazione femminista della Bibbia*, a cura di L.M. Russel, tr. it., Assisi, Cittadella, 1991 (ed. orig. 1985). Si vedano anche M. Bührig, *Donne invisibili e Dio patriarcale. Introduzione alla teologia femminista*, tr. it., Torino, Claudiana, 1989 (ed. orig. Zürich 1987), pp. 27-44; M.-T. van Lunen-Chenu e R. Gibellini, *Donna e teologia*, Brescia, Queriniana, 1988, pp. 125-134.

Per una valutazione più aggiornata: M. Perroni, *Una valutazione dell'esegesi femminista: verso un senso critico integrale*, in "Studia Patavina" 43 (1996), pp. 67-92.

Oggi alcune riviste di teologia ed esegesi biblica (ad es., "Concilium") dedicano una sezione specifica alla produzione femminista.

Per un commento femminista a più voci della Bibbia cfr. *La Bibbia delle donne. Un commentario*, a cura di C.A. Newsom e S.H. Ringe, 3 voll., tr. it., Torino, Claudiana, 1996-1999 (ed. orig. Westminster 1992-1998)

L'esegesi femminista è sorta recentemente sulla scia delle ricerche sviluppate dal movimento femminista, prima negli ambienti anglosassone e tedesco, e oggi si sta estendendo anche in Italia. Le sue origini si fanno risalire alla pubblicazione della "Bibbia delle donne" (*The Woman's Bible*) ad opera dell'americana E; Cady Stanton nel 1895 (oltre un secolo fa).

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

Di conseguenza, l'esegesi femminista, al di là delle differenziazioni interne, si propone fundamentalmente, da una parte, di far riemergere una presenza femminile che nelle fonti risulta marginale, ma che vari indizi consentono di rivalutare, dall'altra parte, di dimostrare il carattere androcentrico di molti testi. E' fortemente influenzata dall'esigenza di favorire una coscienza "femminista" nelle donne di oggi e quindi è portata a partire dai problemi dell'oggi e a sviluppare l'attualizzazione dei testi, a farne degli strumenti per la moderna lotta di liberazione femminista. Negli studi finora usciti, perciò, l'interesse non è tanto rivolto ai singoli scritti biblici, quanto agli elementi che nei vari scritti consentono di ricostruire un quadro storico più adeguato (per quanto

riguarda le figure di donne, ma non solo) o di puntualizzare la deformazione tendenziosa dei racconti. Grande spazio hanno, in questa esegesi, l'esperienza e la sensibilità femminile di chi si accosta ai testi, e non di rado, quindi, anche un certo soggettivismo. Ma è fondamentale, soprattutto, una lettura in filigrana dei testi, perché si tratta per lo più di sfruttare piccoli indizi, anche i silenzi, di leggere tra le righe, di porre domande nuove ai testi; la Schüssler-Fiorenza parla di "ermeneutica del sospetto": l'idea ispiratrice è che i testi sono parziali (per quanto riguarda le indicazioni sulle donne) e bisogna prestare un'attenzione speciale per cogliere e far emergere i segni di questa parzialità.

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

In effetti, accenni presenti nei testi mostrano che un atteggiamento nuovo di Gesù nei riguardi delle donne e una loro presenza rilevante nella comunità primitiva hanno creato incomprensione e imbarazzo già nei discepoli, scontrandosi con una mentalità, una cultura e una condizione sociale che invece poneva la donna su un piano di inferiorità. Questa situazione affiora chiaramente già nei Vangeli: si veda l'episodio della Samaritana, in Giovanni 4, dove i discepoli mostrano meraviglia e disagio per il fatto che Gesù parla apertamente con una donna (4,27). I problemi che emergono nelle comunità cristiane a questo proposito si riflettono poi nelle lettere di Paolo, che oscillano tra il riconoscimento pieno dell'uguaglianza dei sessi in Cristo (Gal 3,18: "Non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo e donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù"), e le riserve sul piano pratico: si pensi all'obbligo per le donne di portare il velo e di tacere in assemblea (1 Cor 11,2-16; 14,34-36). Le lettere pastorali, le più tarde, mostrano un adeguamento delle comunità cristiane alle norme tradizionali su questo punto, con il pieno recupero del precetto della sottomissione della moglie al marito nei vari "codici domestici" (cfr. Col 3,18; Ef 5,24; Tt 2,5; 1 Pt 3,1.5), con l'inasprimento dell'obbligo del silenzio fino al divieto di insegnamento (1 Tm 2,11-12), ecc.). Perfino la tradizione manoscritta fa trapelare la difficoltà, coi tentativi, in certi casi, di correggere i testi allo scopo di ridimensionare la presenza femminile.¹³⁷

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

Come esempio di silenzi relativi a donne si può considerare il comportamento degli evangelisti a proposito del gruppo delle "discepole" di Gesù: solo Lc ne parla trattando della fase galilaica dell'attività di Gesù (8,1-3); invece Mc e Mt vi accennano, retrospettivamente, solo quando menzionano la presenza delle donne al momento della morte di Gesù (cfr. Mc 14,40-41; Mt 27,55-56). Dalle parole dell'angelo alle donne nella tomba, secondo le versioni di Mc (16,7) e Lc (24,6-8), si potrebbe dedurre che le donne erano state presenti anche durante l'ultima cena, quando Gesù predisse che avrebbe incontrato ancora i discepoli in Galilea (Mc 14,28), e già in occasione delle

¹³⁷ Abbiamo accennato sopra, nel paragrafo sulla Critica testuale, all'atteggiamento misogino che manifesta il codice D e altri testimoni della tradizione manoscritta occidentale.

predizioni della passione (Lc 9,22.44), luoghi in cui i testi evangelici avevano parlato genericamente di discepoli.

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

Negli studi femministi, specialmente quando si tratta di raccogliere materiale per ricostruire la situazione alle origini del cristianesimo, il Vangelo di Marco viene preferito per la sua maggiore antichità, per il fatto che contiene tradizioni più antiche. Però, anche l'impostazione dell'evangelista suscita interesse dal punto di vista dell'atteggiamento verso le donne. Episodi più volte commentati, e messi a confronto con la redazione degli altri Vangeli, sono quelli della donna di Betania, che unse il capo a Gesù (14,3-9)¹³⁸ e della Sirofenicia (7,24-30).¹³⁹ Ma anche la presentazione del gruppo delle seguaci di Gesù è molto studiato (cfr. 15,40-41).¹⁴⁰

Per quanto riguarda Matteo, c'è apprezzamento per alcune figure femminili presenti soltanto in questo Vangelo: la madre dei figli di Zebedeo (20,20-21; 27,56), la moglie di Pilato (27,19),¹⁴¹ oltre che interesse per i racconti di episodi che ricorrono già in Mc (donna di Betania: 26,6-13; Cananea, corrispondente della sirofenicia: 15,21-28).

Più controversa è la valutazione della posizione di Luca: c'è chi guarda positivamente al gran numero di donne presenti nella sua opera, ai vari episodi solo lucani in cui sono protagoniste donne (la vedova di Nain, la donna curva guarita di sabato, la vedova e il giudice, la donna che aveva perso una dracma, Marta e Maria, ecc.; in particolare le figure di Elisabetta, di Maria e di Anna, nel racconto dell'infanzia),¹⁴² e alle notizie che dà sull'esistenza di un gruppo di "discepoli" di Gesù fin dall'inizio della sua missione (cfr. Lc 8,1-3), ma c'è anche chi, analizzando i singoli passi, ritiene che Lc in realtà riproponga un'immagine della donna molto tradizionale, addirittura repressiva.¹⁴³

Un passo come quello della chiamata di Levi e il banchetto dei pubblicani, più volte qui analizzato, benché non parli di donne, viene preso in considerazione dalla Schüssler-Fiorenza¹⁴⁴ perché, come altre interpreti femministe della Bibbia, è interessata a recuperare tutti gli aspetti di liberazione ed egualitarismo inerenti al movimento creato da Gesù, anche quelli relativi ai poveri, ai malati, ai pubblicani, ai peccatori e alle prostitute. Essa nota, appunto, che anche le prostitute, i peccatori e i pubblicani facevano parte della sua comunità riunita intorno alla mensa. Nota che

¹³⁸ Cfr. E. Moltmann-Wendel, *Le donne che Gesù incontrò*, tr.it., Brescia, Queriniana, 1989 (ed.orig. Gütersloh 1985⁵), pp. 103-115; A. Lissner, *Storia di un amore senza parole. L'unzione a Betania, in Donne alla riscoperta della Bibbia*, a cura di K. Walter-M.C. Bartolomei, Brescia, Queriniana, 1988 (ed.orig. Freiburg i.B. 1986), pp. 89-95. La Schüssler-Fiorenza (pp. 153-154) cerca di ricostruire quello che doveva essere il racconto originario, trasmesso dalla tradizione più antica.

¹³⁹ Cfr. S.H. Ringe, *La storia di una donna pagana*, in *Interpretazione femminista della Bibbia*, cit., pp. 88-100. La Schüssler-Fiorenza (pp. 163-165) tenta anche qui di ricostruire il nucleo originario del racconto.

¹⁴⁰ Cfr. Schüssler-Fiorenza, pp. 347-355; Moltmann-Wendel, pp. 117-128.

¹⁴¹ Si vedano gli studi della Moltmann-Wendel (*Le donne che Gesù incontrò*) e di L. Sebastiani (*Donne dei Vangeli*, Milano, Ed. Paoline 1994).

¹⁴² Cfr. Sebastiani, *Donne dei Vangeli*, che commenta con simpatia le figure di Maria, Elisabetta, Anna, della vedova di Nain, della donna curva, di Marta e Maria.

¹⁴³ Cfr. J. Schaberg, *Luca*, in *La Bibbia delle donne*, cit., vol. III, pp. 51-81. In realtà questa studiosa talora interpreta in modo forzato e tendenzioso i testi, senza tener conto della prospettiva degli evangelisti: ad esempio, ritiene che la definizione che Maria fa di se stessa come "serva del Signore" fornisca un'immagine di donna passiva, "l'antitesi di una donna liberata" (p. 67).

¹⁴⁴ Cfr. *In memoria di lei*, pp. 151 ss.

queste categorie definiscono una classe sociale povera, perché dedita a professioni disonorevoli. I "peccatori" potevano indicare vari tipi di persone: i trasgressori della Legge, i criminali, gente che esercitava mestieri sconvenienti o servizi considerati impuri, anche i pagani. Si trattava sempre, comunque, di emarginati, molti dei quali erano donne. Ebbene, proprio costoro, da ultimi diventano primi, da esclusi invitati. In questo modo "nel ministero di Gesù Dio viene sperimentato come amore che non esclude nessuno", come "Dio di grazia e di bontà che accetta tutti e porta giustizia e benessere per tutti, senza eccezioni".¹⁴⁵

4.3. *Considerazioni finali sui metodi*

Innanzitutto crediamo più opportuno partire dalle esigenze di unitarietà e organicità di lettura affermate dalle metodologie letterarie, in quanto sembrano corrispondere meglio alle caratteristiche e alle intenzioni stesse dei testi evangelici, che sono stati trasmessi come libri unitari, appunto, e libri che hanno l'andamento di racconti.¹⁴⁶ Anche se gli autori hanno usato materiali a loro antecedenti, occorre tener ferma la convinzione che essi li hanno comunque fatti propri e li hanno inseriti in un insieme in cui acquistano una nuova funzione e un nuovo significato per le relazioni interne che si instaurano tra i brani e tra le parole. E' opportuno però cercare di evitare, nella ricerca delle strutture e delle corrispondenze presenti nel testo, schematismi troppo rigidi e superficialità.

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

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

Bisogna lavorare molto proprio sul testo, leggendo innanzitutto "Marco con Marco", "Matteo con Matteo" (un principio che già i filologi alessandrini avevano formulato per lo studio di Omero: "leggere Omero con Omero"), prestando molta attenzione alle parole che ciascuno usa,¹⁴⁷ ai richiami che egli stesso inserisce nel testo, e tenendo presente la sua cultura biblica.

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

¹⁴⁵ Ivi, p. 156.

¹⁴⁶ Per Luca il richiamo al "racconto" è esplicito già nel prologo (Lc 1,1).

¹⁴⁷ Uno strumento essenziale sono da questo punto di vista le Concordanze del Nuovo Testamento (ad esempio, quelle di A. Schmoller), che forniscono per ogni vocabolo tutte le ricorrenze.

5. I generi letterari presenti nel NT

Gli scritti del Nuovo Testamento rientrano in tre generi letterari: il genere propriamente narrativo, rappresentato dai Vangeli e dagli Atti degli apostoli, il genere epistolare e il genere apocalittico.

5.1. I Vangeli: originalità di un genere letterario

La definizione del genere letterario dei Vangeli deve innanzitutto misurarsi con la questione del rapporto che essi hanno con la storia. A lungo si è voluto leggerli come opere storiche o biografiche e ricostruire, attraverso di essi, una "vita di Gesù" con criteri cronachistici di tipo scientifico. Ma c'è stata poi anche la tendenza opposta a vanificarne ogni fondamento storico e a ridurli al livello di leggende o racconti mitici.

Confrontati con le opere storiche o biografiche o memorialistiche tradizionali, i Vangeli si differenziano per contenuti, scopi e forme. Non si manifesta in essi un interesse spiccato per la vita, il carattere, la formazione, gli avvenimenti specifici relativi a Gesù e ai suoi discepoli. Mancano in effetti descrizioni psicologiche (pensiamo al caso del tradimento di Giuda), manca generalmente una cronologia dettagliata e una topografia precisa. E questo lo si può dire nel complesso anche per il Vangelo di Luca, che pure è quello che più somiglia a un'opera storiografica: lo indicano il prologo, impostato letterariamente, secondo i canoni delle prefazioni classiche (qui l'autore, che si rivolge a un destinatario, Teofilo, manifesta l'intenzione di mettere ordine nelle tradizioni esistenti per dare un solido fondamento alla verità e si rifà a scritti precedenti), e la tendenza a collocare la storia di Gesù nella storia universale ricorrendo alcune volte (2,1-2; 3,1-2) alle datazioni con menzione dei magistrati romani in carica.

In realtà queste indicazioni cronologiche lucane, che dovrebbero essere considerate insieme a quella di Lc 1,5, svolgono, non tanto una funzione cronachistica, quanto una funzione letteraria e teologica. Si può notare che c'è una progressione: in 1,5 troviamo: "nei giorni di Erode, re della Giudea"; in 2,1-2: "in quei giorni uscì un decreto da parte di Cesare Augusto secondo cui si doveva fare il censimento di tutto il mondo abitato. Questo censimento avvenne per la prima volta mentre governava la Siria Quirinio"; in 3,1-2: "nell'anno 15 del dominio di Tiberio Cesare, mentre governava la Giudea Ponzio Pilato, era tetrarca della Galilea Erode, Filippo, suo fratello, era tetrarca dell'Iturea e della Traconitide, Lisania era tetrarca dell'Abilene; al tempo in cui era sommo sacerdote Anna e Caifa ...". Mentre la prima indicazione cronologica fa riferimento soltanto al governatore locale, la seconda invece si riferisce alle cariche politiche più generali (imperatore, governatore della Siria) e la terza combina tutti i possibili riferimenti, politici (imperatore, governatore della Giudea, tetrarchi delle varie regioni), e religiosi (sommi sacerdoti). La prima indicazione, più ristretta e pertinente alla sola Giudea, ben si adatta a un fatto che riguarda la figura di Giovanni Battista (l'annuncio della sua nascita), che rimane legato all'economia giudaica; invece la nascita di Gesù viene collocata su uno sfondo universalistico (impero, Siria), e l'inizio vero e proprio della missione è caratterizzato da indicazioni sia profane sia religiose perché la missione di Gesù riguarda entrambe le sfere.

D'altra parte, il fondamento storico è presupposto dai Vangeli, per il fatto stesso che si vuole presentare, non una dottrina astratta, ma un avvenimento che si è svolto nel tempo, l'esistenza storica di una persona che si è articolata in tappe e momenti. Un puntello storico preciso viene fornito da tutti collegando la passione con la figura del procuratore romano Ponzio Pilato (il suo nome rimarrà nella formula del Credo).

Oggi si tende a ritenere che il "vangelo" sia una creazione cristiana originale, e lo si definisce un "genere storico-kerygmatico" (da khvrugma, traslitt. *kèrygma* = annuncio), in quanto è il racconto di una storia che parla al presente, è una

testimonianza di fede che mira a suscitare e rafforzare la fede. Si può estendere a tutti i Vangeli la dichiarazione che l'autore del IV Vangelo fa alla fine dell'opera (nella sua prima edizione, che doveva concludersi col cap. 20): "Queste cose sono state scritte perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e credendo abbiate vita nel suo nome" (**Gv 20,31**).

Gli evangelisti scrivono non semplicemente per conservare e tramandare il ricordo di Gesù, non semplicemente per ricostruire una vicenda, ma cercando di cogliere e trasmettere il significato profondo di essa: ciascun evangelista prospetta, in un'ottica particolare, una interpretazione teologica dei fatti.

E' Mc che definisce, indirettamente, la sua opera *eujaggevlion*, traslitt. *euanghélion* (1,1) e crea il tipo del "vangelo". Il termine, molto usato da Paolo, ma già di uso classico, originariamente significava "ricompensa per una buona notizia" e quindi "buona notizia" (soprattutto notizia di eventi fausti relativi agli imperatori, come la nascita, le vittorie). Nell'accezione più propriamente religiosa, documentata anche nella traduzione greca dell'AT (soprattutto, però, a proposito del verbo *eujaggelivzesqai*, traslitt. *euanghelizestai*, "annunciare"), era arrivato a significare "annuncio della salvezza": ad es., nel passo messianico di Is 61,1-2 citato in Lc 4,18-19: "Lo Spirito del Signore è su di me; ... mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio...". Il termine *eujaggevlion* entra nell'uso comune dei cristiani, per indicare il vangelo scritto, nel II secolo, prima solo al singolare, poi (con Giustino, *I Apol.* 66,3) anche al plurale; ma per lo più si intende che c'è un solo Vangelo, in varie versioni (secondo Matteo, secondo Marco, ecc.).

La struttura di base dei Vangeli corrisponde all'intenzione di dimostrare, o piuttosto di "annunciare", che la passione di Gesù, nucleo del vangelo, rientra nella volontà di Dio, è il compimento delle promesse contenute nell'AT; che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio. Si può notare che nello sviluppo della tradizione evangelica si è partiti da un annuncio che originariamente era incentrato su passione, morte, sepoltura, risurrezione (cfr. 1 Cor 15) e via via si è ampliato il quadro, mantenendo tuttavia come nucleo fondamentale quello di passione-morte-risurrezione: con Marco il racconto incomincia dal battesimo in età adulta e dall'attività pubblica; e questo schema viene conservato sostanzialmente da Giovanni, che però vi premette un prologo relativo all'esistenza metastorica di Gesù come Logos. Con Matteo e Luca si parte dalla nascita e dall'annunciazione della nascita, e ci si avvicina di più alla forma biografica. Con la letteratura apocrifia si svilupperanno molto i racconti sull'infanzia di Gesù, ma anche sulla vita dei genitori, soprattutto sulla vita di Maria.

I Vangeli non si presentano come creazioni individuali, opere originali di singoli scrittori, ma come voci della comunità cristiana che vogliono restare anonime e farsi trasmettitori e interpreti della tradizione ecclesiale. Solo Lc e Gv hanno una maggiore coscienza "letteraria" e personale e si rivolgono talora in prima persona ai loro lettori. (per Lc cfr. il prologo: "ho deciso anch'io di fare ricerche accurate... e di scriverne..."; per Gv cfr. 20,30-31, in parte sopra citato; cfr. anche 21,24-25). Gli evangelisti scrivono inoltre alla comunità cristiana, a determinate e concrete comunità, per rispondere agli interrogativi attuali di queste comunità e per gli usi della predicazione, dell'insegnamento e del culto.

Affinità con generi della letteratura profana del tempo si possono riscontrare per singole parti (racconti di miracoli, aneddoti, dispute, detti, ecc.), non per il Vangelo nel suo complesso.

5.2. Gli Atti degli apostoli e la storiografia

Gli Atti risultano essere, già dal prologo, una seconda parte del Vangelo di Lc, a cui si richiamano esplicitamente: sono dedicati allo stesso personaggio (Teofilo) e cominciano là dove finisce il III Vangelo (con l'ascensione di Gesù); presentano precise riprese concettuali e terminologiche.

Il titolo "Atti degli apostoli", in greco *Pravxei* tw'n ajpostovlwn (traslitt. *Pràxeis ton apostòlon*), probabilmente non è originario: è stato applicato successivamente, forse quando l'opera è stata separata dal Vangelo di Lc per l'inserimento del IV Vangelo. Si riferisce al fatto che nel libro si parla di azioni e detti dei primi capi della Chiesa, soprattutto Pietro e Paolo; ma non è del tutto adeguato, perché l'attenzione non è in realtà concentrata sulla vita e le azioni di questi personaggi. Del resto, gli Atti degli apostoli non hanno molto a che fare con gli "Atti" (*Pravxei*) del mondo ellenistico, come gli *Atti di Alessandro* di Callistene o gli *Atti di Annibale* di Sosilo, che trattavano delle grandi gesta di un personaggio.

Si può dire degli Atti quello che si è detto dei Vangeli: che non sono e non vogliono essere un libro di storia: non c'è interesse specifico per la psicologia degli eroi, non c'è cura per ricostruire scrupolosamente i fatti (benché gli Atti siano l'opera del NT che più dà spazio a figure e fatti storici, ad indicazioni cronologiche). La storicità dei fatti è presupposta, ma il racconto è in funzione della riflessione teologica.

Il contenuto e l'impostazione dell'opera si possono dedurre dalle parole che Gesù rivolge agli apostoli dopo la risurrezione e prima dell'ascensione, parole che sono poste programmaticamente all'inizio: "Ricevete la potenza dello Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino alle estremità della terra" (1,8). Non tanto gli apostoli in sé sono i veri protagonisti, dunque, quanto l'azione dello Spirito Santo e l'espansione universalistica del vangelo: gli apostoli ne sono solo lo strumento.

Visti nel loro stretto legame con il Vangelo di Lc, si coglie meglio il significato degli Atti. Essi presentano una "storia religiosa" nella linea delle storie bibliche: la storia di Gesù e la storia della Chiesa da lui fondata proseguono la storia antica del popolo di Dio. C'è unità e continuità nella storia della salvezza, per cui è anche possibile stabilire parallelismi tra le figure degli apostoli e dei ministri della prima Chiesa (Stefano, Pietro, Paolo), da una parte, e la figura di Gesù, dall'altra, ma anche tra queste e figure dell'AT. Tutto avviene secondo il piano indefettibile di Dio; lo Spirito, che si è espresso nelle profezie, continua a manifestarsi nella testimonianza degli apostoli e interviene inoltre prodigiosamente (ad esempio, con visioni, sogni, apparizioni di angeli). Costantemente si constata l'avverarsi delle Scritture, il compiersi delle profezie.

E' questo quadro teologico e provvidenzialistico, in cui è centrale l'idea della necessità che l'annuncio evangelico si estenda dai giudei ai pagani, più che criteri di successione temporale, a spiegare meglio in certi punti l'ordine e la collocazione dei fatti. Ad es., la collocazione della conversione del centurione Cornelio, con la conseguente fondazione della chiesa di Antiochia, che viene descritta alla fine della sezione su Pietro (capp.10-11) - mentre potrebbe essere posteriore -, serve a preparare l'azione di Paolo presso i pagani, secondo uno schema che prevede appunto la successione giudei-pagani nell'estensione del messaggio evangelico.¹⁴⁸

Gli Atti degli apostoli sono dunque essenzialmente una sorta di catechesi destinata all'istruzione religiosa dei credenti. Secondariamente è possibile pensare anche a motivazioni apologetiche nei confronti del mondo romano o a proposito di Paolo.

¹⁴⁸ Cfr. Ch. Perrot, in A. George-P. Grelot, *Introd. al NT*, II, p.270.

Anche per quest'opera sono state colte analogie con la letteratura classica: ad esempio, l'importanza attribuita ai discorsi (occupano ben un terzo del libro), secondo un modulo tipico della storiografia pagana; il tema della *synkrisis*" (traslitt. *synkrisis*) o confronto, piuttosto insistito nel caso di Pietro e Paolo (con numerosi parallelismi in miracoli compiuti, situazioni di persecuzione, ecc.), e che potrebbe determinare, secondo una proposta di ripartizione, la struttura di tutto il libro, divisibile in due parti (capp.1-12: Pietro; 13-28: viaggi di Paolo; oppure; 1-12: Pietro; 13-15: assemblea di Gerusalemme e incontro di Pietro e Paolo; 16-28: Paolo).

Ma occorre anche rilevare che eventuali elementi comuni alla letteratura classica vengono profondamente modificati. Ad esempio, sarebbe alquanto approssimativo valutare come semplice *synkrisis*" il parallelismo tra Pietro e Paolo, se teniamo conto del significato che aveva originariamente questo *topos*: serviva, secondo la precettistica delle scuole di retorica, a mettere in rilievo l'importanza di un personaggio, che risultava sempre superiore ai personaggi insigni del mito o della storia con cui veniva confrontato. Ma negli Atti il significato è diverso. E' possibile che si voglia attribuire a Paolo, che non era propriamente un apostolo, la medesima importanza del primo degli apostoli, ma, a parte questo eventuale scopo apologetico, le somiglianze tra i due vanno viste anche come risultato dell'imitazione dell'unico modello che è Gesù Cristo. Questo aspetto è di fondamentale importanza, non solo negli Atti, ed è in rapporto con l'uso, tipicamente cristiano, della "tipologia": come Gesù fa rivivere figure fondamentali della storia antica (è il nuovo Adamo, il nuovo Mosè, il nuovo Giosuè, ecc.), così i suoi discepoli e i cristiani a loro volta riproducono i tratti della figura di Gesù. Già gli scritti neotestamentari si servono della tipologia nella descrizione dei personaggi (si veda, in At 6-7, anche la figura di Stefano, il cui martirio richiama da vicino la Passione), ma poi questo modulo ritorna in modo caratteristico in tutta la narrativa cristiana (nella letteratura martirologica, nelle biografie, nelle storie monastiche).

5.3. Le Lettere: le modificazioni cristiane del genere epistolare

La lettera è il genere più rappresentato nel NT: su 27 scritti, 21 sono qualificati come lettere, ma ci sono lettere anche negli Atti e nell'Apocalisse.

Il genere era ben noto nel mondo ellenistico, sia nella forma della lettera privata o di circostanza, che conosciamo attraverso i ritrovamenti papiracei, sia nella forma dell'epistola, cioè di composizione letteraria, con contenuto polemico o filosofico, indirizzata a un pubblico generico, ma colto, e destinata alla pubblicazione (ad es., le epistole di Seneca). La maggior parte delle lettere paoline e cattoliche sono vere lettere di circostanza inviate a destinatari precisi, e non epistole. Alcune sono biglietti a persone private (ad esempio, 3 Gv e in parte Fm), ma per lo più sono lettere rivolte a comunità o rappresentanti di comunità, hanno carattere pubblico e autoritativo. Talora dovevano essere lette nelle assemblee liturgiche. Paolo insiste qualche volta perché le sue lettere siano lette a tutti (cfr. 1 Ts 5,27) e passino di comunità in comunità (cfr. Col 4,16). Rispondono a situazioni e problemi concreti, pur superando il contingente nell'insegnamento. Lo scopo è religioso, secondo un genere molto conosciuto nel mondo giudaico (cfr. Ger 29,1-23: lettera ai deportati; 2 Mac 1 e 2: tre lettere ai giudei di Egitto).

Confrontando il procedimento degli autori neotestamentari con quello corrente in età ellenistica, possiamo appurare che le formule epistolari vengono modificate e cristianizzate. Normalmente, nell'uso greco l'intestazione comprendeva nome dello scrivente (al nominativo), nome del destinatario (al dativo) e il saluto (per lo più *caivrein*, translitt. *chàirein*, "salve"). Questa forma si trova in lettere riportate in At 15,23; 23,26 e in Gc 1,1. Il formulario semitico-orientale dava invece per saluto un'espressione come "pace a voi". Paolo adotta il formulario orientale (il suo saluto diventa per lo più "grazia a voi e pace"), ma lo amplia con titoli di intonazione cristiana per il mittente e i destinatari e vi aggiunge quasi sempre (tranne che in Gal, 1 Tm e Tt) un ringraziamento, una specie di lunga preghiera eucaristica in cui sono già annunciati i motivi della lettera.

La formula conclusiva era normalmente "state bene" (ε[rrwsqe, traslitt. *érrosthē*: cfr. At 15,29); Paolo introduce una benedizione di origine liturgica, come "la grazia del Signore nostro Gesù Cristo sia con voi". Egli adatta inoltre le formule ai singoli destinatari e alle singole circostanze.

Come mittenti talora Paolo presenta anche suoi collaboratori (Silvano e Timoteo in 1 e 2 Ts; Sostene in 1 Cor, ecc.). Risulta che egli si serviva di un segretario a cui dettava (questi si nomina come Terzio in Rm 16,22), ma firmava di suo pugno (cfr. 1 Cor 16,21). In Fm 19 Paolo di aver scritto invece personalmente tutta la lettera.

L'importanza di questo genere letterario è legata, da una parte, alla situazione della missione itinerante, in cui è forte, e permane, il bisogno di mantenere il contatto tra comunità e apostolo, dall'altra, al profondo senso di unione tra le comunità di credenti.

Il contenuto delle lettere è vario e comprende elementi di genere diverso, anche appartenenti al patrimonio della tradizione: profetici, catechetici (formule e professioni di fede), omiletici, liturgici (formule eucaristiche, battesimali, preghiere, dossologie, inni), parenetici (cataloghi di virtù e vizi, "codici familiari", precetti per vescovi, presbiteri, vedove, ecc.), esegetici, ma anche autobiografici, narrativi, ecc.

Non tutte le lettere del NT però appartengono effettivamente al genere epistolare.

La Lettera agli Ebrei ha solo la finale propria della lettera (13,22-25); all'inizio invece mancano i nomi dell'autore e dei destinatari e la formula di saluto. Anche nel corpo dello scritto sono assenti elementi epistolari (appelli diretti ai destinatari); presenta un'intonazione oratoria. E' stata definita un'epistola e talora è stata ritenuta un trattato apologetico o un'omelia: sembra che fosse effettivamente un sermone, prima pronunciato oralmente davanti a un'assemblea, poi inviato per iscritto a una comunità con un biglietto di invio (l'attuale finale): sarebbe il solo sermone che il NT ci abbia conservato integralmente. Ha un'organizzazione più rigorosa ed accurata rispetto ad una lettera ed è un vero testo di prosa letteraria.

Non è una vera lettera neppure la Lettera di Giacomo, che offre, della lettera, solo il saluto iniziale. Contiene esortazioni morali universali che la apparentano al genere della parenesi, quale si ritrova sia nella diatriba cinico-stoica (Seneca, Epitteto) sia in scritti giudaici (Tobia, Proverbi, Testamenti dei XII Patriarchi, ecc.).

Caratteri anomali rispetto a quelli del genere epistolare sono presenti anche nelle due lettere di Pietro, nella I di Giovanni e nella Lettera di Giuda: si pensa anche per queste lettere a forme omiletiche o trattatistiche.

5.4. L'Apocalisse e il genere apocalittico

La definizione del genere letterario di questo libro è più difficile che per altri generi. La critica moderna ha tratto il termine "apocalittico" dall'inizio dello scritto canonico, che comincia con jApokavluyi" jIhsou' Cristou' (traslitt. *Apokàlypsis Iesù Christù*) ossia "Rivelazione di Gesù Cristo" (ma "Apocalisse" è già usato come titolo nel *Canone Muratoriano*), ma ha poi individuato i caratteri del genere apocalittico soprattutto a partire da una serie di altri scritti, per lo più apocrifi giudaici del periodo intertestamentario (II sec. a.C.-II d.C.): *Libro di Enoc*, *Assunzione di Mosè*, *IV Libro di Esdra*, *Apocalisse di Baruc*, ecc., ma anche il libro di Daniele e sezioni di altri profeti veterotestamentari (Is 24-27; Ez 37 e 40; Zc 9-10), presupponendo una stretta

parentela, formale e contenutistica, con l'Ap giovannea,¹⁴⁹ che non si può invece dare per scontata. Questa associazione tra Apocalisse canonica e apocalissi apocrife comporta gravi conseguenze per l'interpretazione del libro giovanneo, che è tuttora molto discusso (le divergenze incominciano fin dall'antichità). In realtà, non è possibile dimostrare un rapporto di dipendenza reciproca tra apocrifi giudaici e Ap; molte somiglianze formali si possono in realtà spiegare con la dipendenza comune dall'AT, e non si può neppure escludere che l'Ap utilizzi elementi propri degli apocrifi in senso polemico.

Rispetto agli apocrifi l'Ap presenta alcune analogie formali, ma anche differenze. Sono comuni la descrizione di rivelazioni (da parte di un autore che si presenta lui stesso come veggente) attraverso visioni o audizioni, la penetrazione in regioni celesti sotto la guida di angeli, l'accentuato simbolismo (di oggetti, animali, vesti, colori, numeri, ecc.) con le connesse spiegazioni. E' comune anche l'interesse per la storia della salvezza concepita come lotta e distruzione delle potenze del male da parte di Dio e dei suoi seguaci, avvento della beatitudine per i giusti. E' comune il convergere dell'attesa verso la venuta del Messia, il compimento del giudizio divino e l'instaurazione del Regno.

Ma ci sono poi differenze significative. Ad esempio, mentre per lo più gli autori degli apocrifi (ma anche di Daniele) si celano sotto la pseudonimia, cioè il nome di un grande personaggio biblico del passato (Enoc, Mosè, Baruc, Esdra, ecc.), è dubbio che Giovanni sia uno pseudonimo. Mentre negli apocrifi l'interesse per la fine dei tempi e il rivolgimento escatologico della storia si esprime spesso nel tentativo di prevederne e calcolarne il momento in rapporto con la durata complessiva del mondo, e si accompagna talora a speranze millenaristiche, mancano nell'Ap speculazioni e calcoli sulla fine. Anche i cenni al regno di mille anni, secondo interpretazioni recenti accreditate,¹⁵⁰ più che in senso millenaristico dovrebbero essere intesi come una sorta di critica e correttivo al millenarismo: per l'autore il compimento della storia della salvezza, l'*èschaton* atteso fin dalle origini del mondo, la realizzazione del giudizio di Dio sul mondo si sono già avuti con l'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, che ha messo fine all'economia antica.

L'Ap stessa si presenta come "profezia" (cfr. 1,3; 22,7) e attinge ampiamente al materiale profetico dell'AT: ora, la profezia veterotestamentaria è fondamentalmente interpretazione della parola di Dio, rivelazione del mistero divino che si realizza unitariamente nella storia, è spiegazione degli oracoli divini in rapporto al presente e al passato più che al futuro, è richiamo alla fedeltà a Dio. Letta secondo questa chiave di lettura, che appare la più appropriata, l'Ap si mostra consonante con l'orientamento di tutti gli altri scritti del NT, dove è centrale la dimostrazione che Gesù è il Messia, la sua vita e la sua morte sono conformi alle Scritture e al piano di Dio e rappresentano il culmine della storia della salvezza. L'uso dei simboli (tutti derivati dall'AT o dalla tradizione giudaica) non corrisponderebbe, allora, all'intenzione di coprire di oscurità le rivelazioni, ma rinvierebbe a concetti e immagini note, reinterpretandole. L'Ap sarebbe, sostanzialmente, un'opera di esegesi, come gran parte del NT.

Si può anche discutere e rivedere il rapporto dell'Ap con tempi di persecuzione, rapporto che molti hanno ritenuto caratteristico di tutto il genere apocalittico: questa produzione avrebbe lo scopo di sostenere la speranza e la resistenza dei fedeli spiegando il senso della prova, promettendo la fine dei persecutori e di tutti i malvagi,

¹⁴⁹ Uno studio tradizionale in questo senso è quello di W. Schmithals, *L'apocalittica*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1976.

¹⁵⁰ Cfr. E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, Sei, 1980, rist. 1993; Id., *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Torino, Sei, 2002; ma anche M. Simonetti, *L'"Apocalissi" e l'origine del millennio*, in «*Vetera Christianorum*» 26 (1989), pp. 337-350.

la restaurazione della pace e della prosperità. Di conseguenza, quando nell'Ap si parla di uccisi per la testimonianza (marturiva, traslitt. *martyria*), si pensa comunemente ai martiri cristiani. Ma, secondo Corsini, i cenni alla persecuzione (qli'yi", traslitt. *thlipsis*) non sarebbero sempre da leggere in rapporto con una situazione contemporanea, ma, quando si parla di "grande persecuzione", si alluderebbe all'attacco sferrato contro Gesù dai suoi avversari fino alla condanna a morte.

Problemi analoghi riguardano anche l'altro materiale "apocalittico" presente nel NT e che è costituito dal "discorso escatologico" dei sinottici o "apocalisse sinottica" (Mc 13, Mt 24, Lc 21), con cui l'Ap mostra affinità strutturali e tematiche. C'è chi ha pensato che la mancanza di questa sezione nel IV Vangelo sia compensata appunto dall'Ap, composta dal medesimo autore o nella stessa cerchia.

5.5. Conclusione sui generi letterari del NT

I generi letterari presenti nel NT, anche quelli che sono comuni alla letteratura ellenistica (come il genere epistolare), tendono a differenziarsi e a rinnovarsi: manifestano maggiori affinità con la letteratura ebraica e giudeo-ellenistica, con cui hanno in comune la forte impronta religiosa.

E' stata notata l'importanza che ha in tutto il NT la narrativa: non solo vi appartengono pienamente due generi (Vangeli e Atti), ma ne è influenzato anche il genere epistolare.¹⁵¹ Si parla oggi di struttura narrativa come dimensione fondamentale del NT.¹⁵² In effetti il messaggio che tutti i testi del NT vogliono trasmettere è incentrato su un evento storico, quello dell'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, e questo evento storico è a sua volta inserito in una storia più ampia, che abbraccia tutta la durata del mondo.

Un altro aspetto caratterizzante del NT è quello di leggere gli avvenimenti della vita di Gesù e del presente alla luce della Scrittura antica, come compimento degli avvenimenti e dei personaggi dell'AT, che sono considerati perciò "tipi" e prefigurazioni di quelli. L'esegesi, e con essa il simbolismo biblico, l'allusività biblica, diventano un metodo generale di concepire la realtà e anche di comunicare e scrivere.

Tutti i generi letterari del NT hanno trovato sviluppo nella letteratura apocrifia, che però li ha anche modificati, per influenza di altri generi della letteratura profana (specialmente del romanzo, dell'aretologia, ecc.) e per interessi di propaganda settaria. Successivamente invece la sorte dei vari generi si diversifica.

Può essere significativo il fatto che la prevalenza del genere epistolare continua anche nei cosiddetti Padri apostolici (scrittori che si collocano nel periodo immediatamente successivo a quello degli apostoli, tra fine I sec. e prima metà del II sec.): su 13 opere dei Padri apostolici 11 sono lettere (in verità la *Lettera di Barnaba* sembra piuttosto una predica, ma questo vale anche per alcune lettere del NT). E per tutta la letteratura cristiana il filone epistolare rimarrà costante.

Per gli altri generi, possiamo notare che il genere apocalittico continua, tra i Padri apostolici, con il *Pastore* di Erma, ma poi tende a sparire, anche in conseguenza dell'ostilità verso le concezioni a cui era legato (in particolare il millenarismo). Elementi tipici di esso, però (visioni, profezie, simboli), ritorneranno nella letteratura cristiana, soprattutto nelle forme narrative (passioni di martiri, biografie, ecc.).

¹⁵¹ Cfr. R. Penna, *Aspetti narrativi della Lettera di S. Paolo ai Romani*, in «Rivista Biblica» 36 (1988), pp. 29-45.

¹⁵² Cfr. G. Ravasi, "*Ciò che abbiamo udito ... lo narremo*" (Sal 78,3-4). *Narrazione ed esegesi*, in «Rivista Biblica» 37 (1989), pp. 343-350.

Spariscono i vangeli e gli atti degli apostoli, troppo legati a un contenuto di valore unico, ma non senza influenzare direttamente alcuni generi: così il racconto della passione e quello del martirio di Stefano negli Atti influenzano la letteratura martirologica. Vangeli e Atti sono pure i modelli del genere biografico cristiano. Anche la storiografia cristiana, a partire da Eusebio di Cesarea, risente del precedente degli Atti. L'esegesi biblica cristiana trova un iniziatore in Paolo, e così via.

6. *Lingua e stile degli scritti del NT*

Il NT è tutto scritto in greco; anche i Vangeli, che pure probabilmente riutilizzano, oltre a fonti in greco, materiali trasmessi, oralmente o forse già per iscritto, in aramaico, non risultano essere versioni dirette di testi aramaici o ebraici. Rimane minoritaria l'opinione di chi, come Carmignac di cui abbiamo parlato a proposito della datazione, ritiene invece che almeno Mt e Mc possano essere traduzioni.

Il greco di questi scritti si differenzia da quello classico e da quello profano del periodo neotestamentario: lo notavano già gli antichi, e ne erano sconcertati i pagani colti, che lo accusavano di povertà e barbarie, ma anche molti cristiani di formazione classica trovavano difficoltà al primo accostamento. Un problema non completamente risolto è costituito dalla presenza di numerosi semitismi.

In tempi recenti è stato possibile appurare che la lingua di base del NT non è che la *koiné* (lett. "[lingua] comune"), ossia la lingua volgare dell'epoca ellenistica, quale è testimoniata da papiri, iscrizioni, *òstraka* (= cocci usati come schede), ma anche da opere letterarie di carattere tecnico, non influenzate dall'atticismo. Non è dunque vero che gli scrittori neotestamentari siano incolti e trascurati nel linguaggio, anzi, mostrano di possedere molto bene la lingua greca. I semitismi sembrano derivare soprattutto dall'influenza del greco dei Settanta, che ne contengono molti, in quanto vogliono essere una versione molto letterale dell'ebraico e ricalcano le forme ebraiche; in qualche caso si può pensare ad influenza della lingua materna degli autori, che doveva essere l'aramaico. Ma, in generale, la lingua del NT risente parecchio del precedente dei Settanta, che è un punto di riferimento obbligato e intenzionale: nelle innovazioni semantiche di molti vocaboli di uso classico, il cui significato si modifica a contatto con termini ebraici corrispondenti (ad esempio, *dovxa* [traslitt. *dòxa*], "opinione, fama", assume il valore di *kabôd* e viene a significare "gloria, potenza, maestà divina"; *diakhvkh* [traslitt. *diathèke*], "testamento", acquista l'accezione di "alleanza, patto" propria di *berît*, ecc.), in modi espressivi (ad esempio, *o[noma* [traslitt. *ònoma*], "nome", al posto del pronome personale) e costrutti grammaticali (ad esempio, il genitivo qualificativo di un nome con funzione aggettivale).

Inoltre il linguaggio neotestamentario non è affatto omogeneo, ma varia a seconda dei singoli autori. Il greco di Mc è il più vicino alla *koiné* non letteraria e allo stile orale (prevalenza di paratassi, della congiunzione *kaiv*, "e", del presente storico o dell'imperfetto, dei diminutivi; uso di *asindeto*, di *anacoluti*, ecc.). Gli altri due sinottici usano il greco con maggiore proprietà e raffinatezza (sostituiscono *dev* al *kaiv* di Mc, l'aoristo all'imperfetto, usano espressioni più eleganti e costrutti più complessi); soprattutto Lc, in quanto autore del Vangelo e degli Atti, mostra di possedere una formazione letteraria di buon livello e una vera e propria preoccupazione stilistica. Su questo piano solo l'autore di Eb, tra gli autori del NT, gli sta alla pari. Gv, sia nel Vangelo sia nelle lettere, si caratterizza per il ritmo monotono e insieme solenne, per la povertà del vocabolario e la continua ripetizione di termini teologicamente importanti, come *ajlhvqeia* (traslitt. *alètheia*), "verità"; *zwhv* [traslitt. *zoè*], "vita"; *dovxa* [traslitt. *doxa*], "gloria", ecc., per le numerose espressioni di natura dualistica (luce e tenebre,

verità e menzogna, vita e morte, ecc.), per la valenza simbolica di molti vocaboli (luce, vite, acqua, pane, ecc.). Molti suoi termini ed espressioni importanti riecheggiano elementi della cultura non cristiana (platonismo, gnosticismo, giudaismo ellenizzato, ecc.).

Il linguaggio di Paolo è originale soprattutto nello stile. Usa un lessico ricco e anche figure retoriche, ma non disdegna forme volgari e mira soprattutto all'efficacia. Talora introduce neologismi e forza la sintassi, ad esempio con anacoluti. Ricorre anche alla terminologia dell'etica filosofica popolare. Tali caratteristiche vengono meno nelle lettere pastorali. Più vicine alla *koiné* letteraria sono le lettere cattoliche; soprattutto 2 Pt mostra tendenza ad un linguaggio elevato, addirittura ampolloso.

Invece il greco dell'Ap si distingue per un gran numero di "errori" di grammatica: mancata concordanza di aggettivo e sostantivo in caso obliquo, i sostantivi neutri trattati come maschili, verbo all'infinito o al participio invece che in modo finito, ecc. Sembra che molte di queste irregolarità possano dipendere dall'influenza dell'ebraico. Tuttavia non si può neppure negare all'autore la capacità di usare bene il greco, e nella preferenza per alcuni termini teologicamente importanti (lovgo" [traslitt. *logos*], "parola", zwhv [traslitt. *zoè*], "vita", ajlhqinov" [traslitt. *alethinòs*], "veritiero", marturiva [traslitt. *martyria*], "testimonianza") mostra affinità con gli altri scritti giovannei.

Per valutare correttamente lo stile e le tecniche compositive degli autori del NT, occorre tener presente che il modello da loro seguito è essenzialmente quello dell'AT e che la retorica biblica ha sue peculiarità: la preferenza per il parallelismo, per la ripetizione, talora in forma di "inclusione", per le strutture concentriche e chiasmiche, ecc.

Inoltre, come ha riconosciuto E. Auerbach,¹⁵³ gli autori del NT, in generale, rappresentano una rottura rispetto alle regole formali tradizionali di tipo classico, che prevedevano rigorose distinzioni di stile in rapporto con i diversi argomenti, perché mescolano il quotidiano e il sublime, che prima apparivano inconciliabili, e applicano uno stile umile a un soggetto elevato (talora tragico), sia in conformità col punto di riferimento tematico centrale, che è l'Incarnazione e la Passione, massime espressione di "umiltà", e con il livello sociale modesto dei protagonisti, sia per adeguarsi a un pubblico, che si vuole il più ampio possibile e comprensivo anche degli strati più bassi.

Anche dal punto di vista linguistico e stilistico, il NT ha a sua volta influenzato il linguaggio dei cristiani successivi, e non solo quello dei greci, ma anche dei latini, per un processo, analogo a quello che si era verificato per i Settanta, di aderenza letterale e di imitazione dei moduli espressivi caratteristici del testo greco.

7. Caratteristiche dei singoli scritti

Pur a partire da una base culturale e da intenti fondamentalmente comuni, gli scrittori del NT, anche all'interno del medesimo genere letterario, lavorano in modi diversi e ottengono risultati letterari e teologici diversi, anche se non sempre si è riusciti a valutarli correttamente.¹⁵⁴

¹⁵³ Cfr. E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità e nel Medioevo*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1974 ³; *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, tr.it., Torino, Einaudi, 1984 ¹¹, soprattutto vol. I, cap. 2.

¹⁵⁴ Soprattutto per questa parte è utile integrare gli appunti con il manuale del Cullmann, che dedica tutta la seconda parte agli scritti del NT (pp. 31-134).

7.1. Il Vangelo di Marco

Un caso tipico, tra i Vangeli, è quello di Mc, a lungo considerato il più semplice, ingenuo, quasi privo di elaborazione formale e di riflessione teologica propria, o anche il più vivace, concreto e pittoresco, espressione di un fertile gusto per il racconto. Questo perché Mc spesso sembra soltanto giustapporre i materiali della tradizione, preferisce i fatti ai discorsi e descrive alcuni episodi (soprattutto miracoli) con maggiore ampiezza e ricchezza di particolari rispetto agli altri evangelisti. Ricerche più recenti riconoscono che è invece un Vangelo costruito con cura ed efficacia, sia nella struttura generale, sia nelle singole parti, ma pure che è un Vangelo enigmatico, spesso oscuro e laconico, tutt'altro che immediato e semplicistico. Molti fatti vengono presentati con tratti paradossali e sconcertanti e non ricevono spiegazioni.

Si veda, come esempio, l'episodio della chiamata dei primi discepoli: "E passando lungo il mare della Galilea, vide Simone e Andrea, fratello di Simone, mentre gettavano le reti in mare: erano infatti pescatori. E Gesù disse loro: 'Venite dietro di me e vi farò diventare pescatori di uomini'. E subito, lasciate le reti, lo seguirono. E andando un poco oltre, vide Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello sulla barca, mentre riassetavano le reti. E subito li chiamò E, lasciato il loro padre Zebedeo sulla barca con i garzoni, andarono dietro di lui" (1,16-20). Tutto è descritto con estrema sobrietà, e quasi in forma stilizzata, sicché ne risulta evidenziata la paradossalità del contenuto. Siamo proprio all'inizio della missione e Gesù passa come uno sconosciuto, ma, al suo improvviso ordine di seguirlo, tutte queste persone rispondono prontamente lasciando tutto. Nulla ci fa comprendere le ragioni di questa decisione: siamo messi di fronte alla paradossalità della fede.

Il Vangelo di Mc è composto come un dramma a forti tinte. Le tappe fondamentali sono costellate da manifestazioni crescenti di ostilità degli avversari e di incomprendimento anche da parte dei discepoli. L'interrogativo, insistentemente riproposto, su chi sia Gesù riceve solo una parziale risposta da parte di Pietro, che riconosce in Gesù il Cristo (questo episodio è una sorta di spartiacque del Vangelo), ma rifiuta subito dopo la realtà della passione. Gesù stesso sembra voler custodire il segreto della sua messianicità, perché impone più volte il silenzio ai demòni che sanno chi è e ai miracolati. Il riconoscimento più completo si ha solo alla fine, ad opera di un pagano, il centurione, che vede in Gesù morente il Figlio di Dio. Descritta con toni intensamente drammatici è tutta la passione, con la solitudine, l'angoscia e quasi la disperazione di Gesù. Anche la conclusione è sconcertante, perché il Vangelo termina con l'episodio delle donne che, dopo l'annuncio dell'angelo nella tomba vuota, fuggono spaventate senza dire nulla a nessuno; non ci sono apparizioni del Risorto. L'aggiunta della "finale canonica" (16,9-20) e della finale intermedia indicano che già i primi lettori hanno sentito il bisogno di modificare il finale troppo strano di Marco.

In vari modi gli altri due sinottici tendono ad omettere od attenuare gli aspetti più urtanti della presentazione di Mc (ad esempio, dànno un ritratto meno negativo dei discepoli, concludono diversamente il vangelo).

7.2. Il Vangelo di Matteo

Il Vangelo di Mt ha un carattere prevalentemente didattico e catechetico. Lo indicano già lo spazio dedicato all'insegnamento di Gesù e la costruzione ordinata del corpo del Vangelo (dopo la sezione introduttiva) come un complesso di cinque parti principali, ognuna incentrata su un grande discorso: 1. discorso della montagna (capp. 5-7); 2. discorso missionario o apostolico (cap. 10); 3. discorso sulle parabole (cap. 13);

4. discorso comunitario o ecclesiastico (cap. 18); 5. discorso escatologico (cap. 24). Forte è anche l'aspetto polemico nei confronti delle istituzioni e delle autorità giudaiche: sua è la lunga invettiva (cap. 23) contro i farisei, dominata dalla formula "Guai a voi, scribi e farisei ipocriti".

Nella composizione delle singole parti Mt mostra di amare la precisione, la chiarezza e le strutture armoniose (suoi numeri preferiti, per i raggruppamenti di elementi, sono sette e tre). Inoltre Mt esplicita con insistenza il fatto che tutti gli avvenimenti relativi a Gesù sono conformi alle profezie antiche e che con Gesù trova compimento e superamento l'AT, attraverso citazioni dirette e formule del tipo "Questo è accaduto perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore...", che gli sono peculiari. Secondo una tecnica tipica della predica e della catechesi, egli ricorre in generale a formule e quasi a ritornelli (ad esempio, "fuori nelle tenebre, là sarà pianto e stridore di denti", che ritorna almeno sei volte) e riprende più volte detti e sentenze. Un tono ieratico e solenne è conferito dall'uso di espressioni fisse e da un certo schematismo nei racconti (che sono in genere più brevi rispetto a quelli di Mc).

7.3. Il Vangelo di Luca e gli Atti degli apostoli

L'opera di Luca comprende Vangelo e Atti e si caratterizza proprio per questa visione complessiva della storia della salvezza, che abbraccia unitariamente la vicenda di Gesù e quella della Chiesa. Un tema unificante è Gerusalemme, il centro e il simbolo di tutte le attese di Israele: è posta all'inizio del Vangelo, con la scena del sacerdote Zaccaria nel tempio ed è il punto di arrivo di Gesù, il luogo della sua morte e risurrezione; non solo, nell'ultima scena gli apostoli, dopo la scomparsa di Gesù, si radunano nel tempio. Negli Atti è la sede della prima comunità cristiana e il punto di partenza dei missionari; là torna dopo i suoi viaggi Paolo per esservi arrestato e imprigionato. Gran parte del materiale proprio del III Vangelo viene raccolto all'interno del "viaggio verso Gerusalemme", che inizia col cap. 9 e si rivela essere una costruzione letteraria e un motivo teologico e spirituale peculiari di Lc. Al centro della sezione del viaggio (che termina nel cap. 19) Lc pone due capitoli di parabole (14-15), che sono tra i materiali suoi più tipici. In particolare tipiche le cosiddette parabole della misericordia (pecorella smarrita, dracma smarrita, figliol prodigo), che sono una delle espressioni della predilezione di Lc per la figura di Gesù come "salvatore" dei peccatori, dei poveri, degli esclusi.

Negli Atti, per i quali Lc non aveva più precedenti a cui ispirarsi, assume maggior rilievo l'arte del narratore, capace di alternare brani cronachistici a racconti avventurosi (si pensi al racconto della tempesta e del naufragio del cap. 27), drammatici (scene di rivolta popolare), umoristici. Per una parte, soprattutto per i viaggi di Paolo, l'autore riporta testimonianze oculari, forse proprie: sono caratterizzate dall'uso del pronome di prima persona plurale e si definiscono le "sezioni-noi". Un esempio dell'apporto originale di Lc come scrittore si devono considerare le differenze con cui viene raccontata, in tre occasioni diverse, la conversione di Paolo (9,3-19; 22,6-12; 26,6-16) Costruzioni lucane sono fundamentalmente i discorsi (missionari, apologetici), che servono soprattutto a illustrare il significato dei fatti narrati.

7.4. Il Vangelo di Giovanni

Il Vangelo di Gv è quello che dà maggior spazio alla riflessione teologica attraverso i numerosi discorsi posti in bocca a Gesù ed è opera, sia letterariamente, sia concettualmente, complessa, difficile da definire e che proprio per questo ha suscitato dubbi anche sulla sua unità compositiva. Ha suscitato perplessità in particolare il

procedimento ripetitivo, apparentemente confuso e disordinato. Risulta evidente che l'opera originariamente si concludeva con il cap. 20 e che il cap. 21 è stato composto successivamente, forse per mano di un discepolo; ma si ipotizza che ci siano stati anche altri interventi all'interno del testo o forse redazioni successive o fonti diverse. Sicuramente non giovannea, come testimonia la tradizione manoscritta, è la famosa pericope dell'adultera (7,53-8,11). Tuttavia il Vangelo appare anche fortemente omogeneo e unitario.

Caratteristica del IV Vangelo è la lettura spirituale, simbolica, dei fatti, attraverso i quali si colgono i misteri divini: i miracoli, e più in generale le azioni di Gesù, sono "segni" (shmei'a, traslitt. *semèia*) che fanno intravedere la realtà di Gesù e del Padre. Ai segni sono connessi i discorsi, che sono diversi da quelli dei sinottici: non raccolte di detti, ma sviluppi graduali e unitari intorno a singoli temi, con alternanza tra dialogo (famosi i dialoghi di Gesù con la samaritana, nel cap. 4; con il cieco nato, nel cap. 9; con Marta, nel cap. 11) e monologo (si pensi alla lunga preghiera eucaristica di Gesù del cap. 17). Il tono del Vangelo è dato già dal prologo, di carattere innico, con la sua profonda meditazione sulla natura metafisica del Logos incarnato. Significativa è la tendenza ad attualizzare e interiorizzare il messaggio evangelico.

Ma Giovanni è anche un grande narratore: basti leggere il drammatico racconto, di andamento teatrale, del processo davanti a Pilato (capp. 18-19). Sua tipica è l'"ironia tragica", in base alla quale capita che certi personaggi dicono senza volerlo la verità (cfr. Caifa in 11,49).

7.5. L'Apocalisse

Un legame tra IV Vangelo e Ap è rappresentato, oltre che dall'uso comune di alcuni termini e concetti teologici basilari (tra cui centrale è l'immagine dell'agnello), dallo sfondo liturgico presente in entrambi e anche da un analogo modo di comporre, basato sulla ripetizione e la ripresa via via più approfondita dei medesimi temi: tutta la struttura dell'Ap poggia infatti su quattro settenari (lettere, sigilli, trombe e coppe), che costituiscono ciascuno una ripresa e uno sviluppo del precedente, con un procedimento a spirale. Ma anche nel caso dell'Ap spesso questo procedimento ha fatto difficoltà e suscitato ipotesi di interpolazioni e stratificazioni.

La suggestione del testo è dovuta soprattutto al fascino di alcuni simboli, entrati nella storia letteraria e nella cultura successive: i quattro cavalieri, il settimo sigillo, i centoquarantaquattromila segnati, la donna vestita di sole, la grande prostituta, il dragone, la nuova Gerusalemme, e così via. Una lettura attenta mostra che l'elemento simbolico è trattato con maggiore organicità e sistematicità di quanto sembri ed è funzionale al messaggio: si pensi alla figura femminile, che si presenta come donna incinta perseguitata dal dragone nel cap. 12, poi come prostituta a cavalcioni della bestia e sua alleata nel cap. 17, infine come sposa dell'Agnello nel cap. 21.

Una chiave di interpretazione è il riconoscimento del collegamento di molte scene e simboli con l'AT: con la Genesi (la donna, il giardino), con l'Esodo (il monte, le piaghe), con i profeti, soprattutto con Ezechiele (cherubini, descrizione del tempio escatologico), Daniele (le quattro bestie, il Figlio dell'uomo), Zaccaria (i cavalli di diversi colori).

7.6. Le lettere di Paolo

Dal punto di vista letterario, spicca, tra gli autori del NT la personalità di Paolo quale conosciamo attraverso le lettere più sicuramente sue: "il più grande scrittore del cristianesimo delle origini", è stato definito da M. Dibelius. Ma anche chi, come E.

Norden, nutre perplessità di fronte al suo stile così diverso da quello dei classici greci, ammette la sua "veramente unica originalità".¹⁵⁵ La sua arte non va tanto ricercata nell'organicità della composizione, dato il carattere spesso necessariamente frammentario della lettera: su alcune sue lettere, poi, specialmente le due ai Corinzi, gravano sospetti di mancanza di unità e di inautenticità di alcune parti. Tuttavia non mancano neppure lettere ben costruite, come quella ai Romani. Colpiscono comunque l'uso molto libero ed efficace delle risorse della lingua e della retorica, la grande varietà dei toni (contemplativo, didattico, polemico, ironico, lamentoso, supplichevole, e così via), il *pathos* e l'energia che pervadono il suo discorso. Per il ricorso frequente alla forma dialogica l'epistolario paolino mostra affinità con la diatriba cinico-stoica.

Paolo si mostra sempre direttamente coinvolto, anche emotivamente, nelle vicende delle comunità a cui si rivolge (è continuo il passaggio dal noi/io al voi) e nella sorte del vangelo da lui predicato: con esso tende addirittura a identificarsi. Di qui i tratti apologetici e autobiografici non rari nelle sue lettere. La passionalità lo porta poi ad usare un linguaggio spesso iperbolico, ricco di immagini e di toni forti, sia nell'entusiasmo sia nella critica o nella recriminazione. Paolo ama le antitesi (libertà/schiavitù, spirito/carne, ecc.) e le espressioni paradossali (la follia della croce, che è sapienza di Dio; la debolezza, che diventa forza in Cristo, ecc.). Il suo periodare alterna frasi ampie e complesse a frasi concise; è talora tortuoso e oscuro. Addirittura ridondante, di "stile asiatico", appare Ef, di cui però è incerta la paternità paolina.

Paolo parla raramente delle vicende concrete della vita di Gesù, mentre si sofferma soprattutto su temi dottrinali ed etici. Alcuni temi gli sono peculiari: il contrasto tra opere e fede, la giustificazione per fede, la libertà del cristiano nei confronti della legge, la potenza della carità, la centralità della croce, la chiesa come corpo di Cristo, il cristiano come uomo nuovo, ecc.

Passi giustamente famosi, anche dal punto di vista letterario, sono le apologie di se stesso che Paolo presenta nel cap. 9 di 1 Cor (che comincia: "Non sono forse libero, io? Non sono un apostolo?...") e nei capp. 10-11 di 2 Cor (in particolare la sintesi finale, vv. 11,21-33); il celeberrimo cosiddetto "inno della carità" contenuto nel cap. 13 di 1 Cor ("Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. ..."); l'inno all'amore di Dio di Rm 8,31-39; l'"inno cristologico" di Fil 2,6-11, ecc.

7.7. La Lettera di Giacomo

Diversa stilisticamente e concettualmente dalle lettere paoline, ma pure altrettanto efficace, anche per l'uso brillante del dialogo fittizio, è la lettera di Gc, che deve essere stata scritta da un ellenista colto. Un passo interessante è in particolare quello sulla fede senza le opere, retoricamente molto abile: "Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse quella fede può salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano, e uno di voi dice loro: 'Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi', ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? ..." (2, 14-26).

¹⁵⁵ Cfr. E. Norden, *La prosa d'arte antica dal VI sec. a.C. all'età della rinascenza*, tr. it., I, Roma, Salerno, 1986, pp. 488-519 (sui cristiani).

Appendice I

L'ambiente geografico del Nuovo Testamento

1. La Palestina

Sul quadro geografico relativo alla Palestina qualche cenno si trova in Daniel-Rops, *La vita quotidiana in Palestina al tempo di Gesù*, "Oscar", tr. it., Milano, Mondadori, 1986, I.1.

Si veda la cartina della Palestina al tempo del NT che viene allegata.

E' importante avere ben presente la conformazione della Palestina al tempo di Gesù perché i Vangeli fanno molti riferimenti a precise località e gli spostamenti di Gesù durante la sua missione, che è missione itinerante, sono un elemento centrale del racconto. Chi scrive presuppone la conoscenza dei luoghi, anche se talora (ad esempio in Marco) certi itinerari hanno più un significato teologico che non geografico in senso stretto.

Le regioni che hanno il maggior rilievo nei Vangeli sono la Galilea, a nord, e la Giudea, a sud, con la capitale Gerusalemme. La Samaria, al centro, viene menzionata marginalmente e ed è legata alla valutazione spregiativa che ne davano i giudei ortodossi: si vedano a questo proposito gli episodi della donna samaritana in Giovanni 4, o del Buon Samaritano in Lc 10. Ma anche la Galilea, che si trovava ai confini con i territori pagani, era considerata un po' "contaminata" dal punto di vista religioso: "Galilea delle genti" era definita già da Isaia (8,23), un passo che Matteo cita (4,15) per connotare la scelta di Gesù di trasferirsi in Galilea ed iniziare lì la sua missione. La Giudea era tradizionalmente la parte più sacra del paese, anche grazie al possesso del luogo santo per eccellenza che è il Tempio di Gerusalemme, unico tempio ufficiale di tutti i giudei, che vi si recavano almeno una volta all'anno in pellegrinaggio. Il tempio samaritano sul Monte Garizim era considerato "eretico".

Cafarnao, sulle rive del lago di Tiberiade o di Genesaret, sarà il luogo abituale di residenza di Gesù durante la sua attività pubblica in Galilea: qui c'era la casa di Simone-Pietro, il primo dei discepoli da lui chiamati, e Gesù si rifugerà comunemente lì. Era però Nazaret, una città più a sud, ma sempre in Galilea, la sua "patria", perché lì aveva trascorso l'infanzia, l'adolescenza e gran parte della giovinezza, fino ai trent'anni. Ma Gesù non trova poi a Nazaret buona accoglienza da parte dei suoi concittadini, quando vi ritorna: poiché conoscono bene la sua famiglia, rimangono perplessi davanti alle sue parole e ai suoi miracoli; secondo Luca (c. 4) tentano quasi subito di ucciderlo. Di Nazaret era la madre di Gesù, come riferisce Luca. Egli era però nato a Betlemme, un villaggio a una decina di chilometri da Gerusalemme, in Giudea, perché Giuseppe, lo sposo di Maria, era di stirpe davidica e Betlemme era la "città di Davide", essendo il luogo da cui proveniva il padre di Davide, Iesse. In occasione di un censimento ordinato da Augusto - dice Luca - tutti dovettero recarsi nella sede di origine per farsi registrare e Giuseppe vi si recò con Maria, che era incinta e ormai prossima al parto. Ma il fatto risultò importante perché Betlemme, come sottolinea Matteo, era proprio la città dove doveva nascere il Messia in base ad una celebre profezia di Michea.

Nel racconto dei sinottici Gesù concentra quasi tutta la sua attività in Galilea. Matteo parla di numerosi miracoli avvenuti a Cafarnao, Corazin e Betsaida.¹⁵⁶ Anche secondo il racconto di Giovanni Gesù opera il suo primo miracolo a Cana, città galilaica la cui localizzazione non è sicura: la cartina suggerisce due possibilità col

¹⁵⁶ Per Betsaida esiste un problema: conosciamo una Betsaida non galilaica, che stava sulla riva opposta del mare e dove Gesù, in Marco, spinge i suoi discepoli a recarsi in barca (6,45). Esisteva anche una Betsaida in Galilea, come suggerisce Giovanni (12,21)?

punto interrogativo. Di Magdala, sulla riva del lago, era Maria Maddalena (= di Magdala). Nain è la città della vedova il cui figlio morto Gesù risuscita nel Vangelo di Luca. Gesù spesso si reca sulle rive del lago della Galilea, che viene per lo più definito "mare": è sulla riva del mare, ad esempio, che Gesù chiama i primi discepoli (Simone, Andrea, Giacomo e Giovanni); pronuncia il discorso in parabole, ecc. Ma numerosi sono anche gli spostamenti al di là del lago, sulla riva non giudaica (almeno questo risalta in Marco). In occasione di traversate burrascose (ma il mare è sempre sentito come un elemento minaccioso, potenzialmente demoniaco) si verificano il miracolo della tempesta sedata e il cammino di Gesù sull'acqua. Sull'altra riva avviene l'esorcismo sull'indemoniato geraseno o, come dice Matteo, sui due indemoniati gadareni: se guardiamo la cartina, Gerasa risulta al di là del Giordano, molto a sud rispetto al lago, e questo rende inverosimile il racconto che parla di un branco di porci che si precipitarono nel lago, dopo che i demoni cacciati entrarono dentro di loro; Gadara si trova più vicina.

Un altro spostamento fuori dalla Galilea è quello nel territorio di Tiro e Sidone, in Siria, a nord della Galilea: qui avviene l'incontro di Gesù con la sirofenicia (Marco) o cananea (Matteo: ma in Matteo non è chiaro se Gesù abbia veramente varcato il confine). Fuori dalla terra giudaica, a Cesarea di Filippo, nella Iturea, si svolge la famosa "confessione" di Pietro di cui parlano i sinottici, ossia il primo riconoscimento da parte di un discepolo della messianicità di Gesù. E forse sul monte Hermon, vicino a Cesarea, avviene la Trasfigurazione di cui parlano i tre sinottici, subito dopo l'episodio della "confessione di Pietro". Meno probabile risulta l'identificazione del monte con il Tabor, in Galilea, a sud-ovest del lago: già la tradizione antica vi propendeva e alcuni moderni la accettano, ma il Tabor, alto appena 200 metri circa, difficilmente può essere definito un "monte alto", come dicono i sinottici, e inoltre il racconto evangelico farebbe propendere per una collocazione vicina a Cesarea.

Secondo i sinottici Gesù si reca una sola volta, in età adulta, a Gerusalemme, per la Pasqua, ed è quando subisce la passione e la morte. Invece Giovanni menziona più viaggi a Gerusalemme in occasione anche di altre festività. Il viaggio verso Gerusalemme viene enormemente dilatato da Luca. Una tappa importante è Gerico, dove avviene la guarigione di uno (Mc, Lc) o due (Mt) ciechi. Nelle vicinanze di Gerusalemme si trova Betania: ed è lì che Gesù arriva prima di entrare in Gerusalemme; lì inoltre, nei primi giorni del soggiorno a Gerusalemme (una settimana, secondo Marco), prima dell'arresto, Gesù si trasferisce per passare la notte, dopo aver passato la giornata ad insegnare nel tempio. A Betania avviene l'episodio della donna che unge di profumo prezioso il capo (Mc, Mt) di Gesù. Secondo la versione di Giovanni, di Betania erano Maria, Marta e Lazzaro, tre fratelli amici di Gesù, e la donna che rende omaggio a Gesù è Maria, durante un banchetto di festeggiamento per la risurrezione di Lazzaro. Fuori dalla città è il Monte degli Ulivi: qui Gesù si ferma prima di entrare in Gerusalemme a cavallo di un asino e qui si reca, dopo l'ultima cena, per pregare in un podere detto Getsemani. Dal Monte degli Ulivi si godeva una vista diretta degli imponenti edifici del Tempio, come si vede dalla pianta di Gerusalemme stampata a sinistra della cartina della Palestina, nella medesima fotocopia. Proprio stando sul Monte degli Ulivi e guardando al Tempio Gesù pronuncia il famoso discorso escatologico, o discorso sulla fine, riportato dai tre sinottici. Fuori dalle mura, sul Golgota, o Calvario, Gesù viene crocifisso; e nelle vicinanze viene seppellito. Poco fuori da Gerusalemme doveva trovarsi il villaggio di Emmaus dove si recano i due discepoli che Gesù incontra dopo la risurrezione, nel racconto di Luca.

In Giudea, sulle rive del Giordano, che segna il confine orientale della Palestina, in zona desertica, opera Giovanni Battista e viene battezzato Gesù. E' un luogo carico di memorie antiche, perché proprio il passaggio del Giordano, al tempo di Giosuè, aveva

segnato il passaggio nella Terra promessa. Anche per Gesù c'è un passaggio del Giordano, quando decide di andare in Giudea, a Gerusalemme (cfr. Mc 10,1; Mt 19,1).

Non menzionato dai Vangeli, ma importante storicamente, è il Mar Morto, sulle cui rive, a nord, in territorio giudaico, visse la comunità secessionista di Qumran (la loro biblioteca, consistente in numerosi rotoli papiracei custoditi in grotte, fu ritrovata fortunatamente nel 1947). Masada, a ovest del Mar Morto, e Macheronte, a est, erano due fortezze che opposero la maggiore resistenza alla fine della guerra giudaica: a Masada ci fu un lungo assedio e i suoi difensori si suicidarono collettivamente prima della resa, nel 74.

2. I viaggi di Paolo

La duplice cartina allegata consente di seguire il tracciato probabile dei tre viaggi missionari di Paolo e del viaggio della prigionia a Roma, secondo il racconto che ne danno gli Atti degli apostoli.

Il primo viaggio fu circoscritto: Paolo, partito da Antiochia, in Siria, si recò nell'isola di Cipro e successivamente sulla costa meridionale dell'Asia Minore, nella zona della Panfilia, proseguì verso la Pisidia e fece tappa ad Antiochia di Pisidia, quindi andò ad Iconio, Listra, Derbe, per poi far ritorno ad Antiochia di Siria (At 13-14).

Il secondo viaggio missionario mirava a visitare le comunità già fondate, e pertanto Paolo, ripartito da Antiochia di Siria, si diresse inizialmente verso nord, attraversando la Siria e la Cilicia, ripassò da Derbe, Listra, Iconio, e poi si diresse in Galazia, ma fu indotto da rivelazioni a cambiare rotta. Svoltò verso occidente, andò verso la Misia e scese a Troade, si imbarcò per Samotracia, e quindi per Neapoli, diretto in Macedonia, a Filippi, dove fece tappa. Altre tappe successive: Tessalonica e Berea. Poi Paolo si recò ad Atene, dove tenne un discorso all'Areopago. Importante fu il soggiorno a Corinto. In seguito fece ritorno, passando per Efeso e andando a Cesarea di Palestina. Dopo una tappa a Gerusalemme, tornò ad Antiochia (At 15,36-18,22).

Il terzo viaggio missionario seguì di poco (18,23). Paolo attraversò la Galazia e la Frigia e si stabilì ad Efeso, sulla costa dell'Asia Minore, dove si ebbero tumulti. L'apostolo quindi si spostò di nuovo verso la Macedonia e la Grecia, e in seguito fece ritorno ripassando dai medesimi luoghi. Una tappa ci fu a Troade, donde il viaggio si compì per mare costeggiando l'Asia Minore. A Mileto Paolo sostò per incontrare gli anziani di Efeso e pronunciare loro un discorso di addio. Con rapida traversata avvenne il ritorno, non più con meta Antiochia, ma Gerusalemme: prima di arrivarvi ci furono brevi soste a Tiro, in Siria, e a Cesarea di Palestina. Da più segni Paolo seppe che lo attendeva l'arresto (At 18,23-21,16).

L'ultimo viaggio Paolo, già rimasto a lungo in prigione a Cesarea, lo compì per recarsi a Roma, dove aveva chiesto espressamente di essere giudicato da Cesare, in quanto cittadino romano. Questo viaggio partì dal porto di Cesarea, fece tappa a Sidone, in Siria, volse verso l'isola di Cipro e quindi verso le coste della Licia. Con una nave diretta in Italia si ripartì; fu costeggiata l'isola di Creta, in condizioni meteorologiche sfavorevoli (autunno). Scoppiò una tremenda tempesta che durò parecchi giorni e provocò il naufragio della nave. Ma i passeggeri e i marinai si salvarono. L'approdo avvenne a Malta, dove Paolo ebbe occasione di compiere alcuni miracoli. Qui si proseguì, prima per mare, poi per terra, alla volta di Roma (At 27-28).

Appendice II

IL CONTESTO STORICO, SOCIALE E RELIGIOSO DEL NUOVO TESTAMENTO

a cura di Andrea Nicolotti ¹⁵⁷

FONTI

Menzioniamo i principali documenti scritti, al di fuori del Nuovo Testamento.

AUTORI GRECI E LATINI ¹⁵⁸:

Strabone di Amasia (64 a.C.-19 d.C. circa) tratta della Palestina nella sua *Geografia* (XVI, 2, 25-48). Giuseppe Flavio ammette di avere usato come fonte un suo scritto storico perduto.

Plinio il Vecchio (23-79), che forse prese parte alla guerra giudaica del 70, descrive la Palestina aggiungendo alcune notizie storiche nella sua *Naturalis historia* (V, 13-17).

Cornelio Tacito (54-119) parla spesso dei Giudei, anche se non sempre a proposito. Dei suoi *Annali* abbiamo solamente conservato quanto riguarda gli anni 14-37 e 47-65, mentre le *Storie* trattano dell'epoca che va dal 69 sino ai primi anni di Vespasiano.

Gaio Svetonio Tranquillo (70-126 circa) nella sua opera *Vita dei dodici Cesari* tratta di argomenti giudaici; egli si è molto servito delle notizie di Flavio Giuseppe.

Plutarco di Cheronea (47-125 circa) scrisse le *Vite parallele*, tra le quali quella di Antonio (inizio del II secolo) è la più ricca di spunti giudaici.

Dione Cassio (155-235 circa), senatore governatore romano, scrisse una monumentale opera storica pervenutaci parzialmente o in epitome. Di quanto è sopravvissuto, è utile al nostro scopo soprattutto il cap. XXXVII, 15-18.

Giulio Solino nel IV secolo compose un'opera geografica dal titolo *Collectanea rerum memorabilium*. (Raccolta di cose memorabili).

Giovanni Zonara a metà del secolo XII scrisse una *Epitome di storia*, servendosi di fonti oggi perdute, tra cui Dione Cassio.

AUTORI E SCRITTI GIUDAICI:

Giuseppe Flavio

Lo storico giudeo Giuseppe Flavio nacque intorno al 37 da famiglia sacerdotale; fu per un certo periodo discepolo dei Farisei, degli Esseni e dell'eremita Banno. All'età di ventisei anni fu inviato a Roma come legato del Sinedrio, e al suo ritorno fu nominato governatore della Galilea e comandante dell'esercito giudaico nella rivolta antiromana del 67. Sconfitto nell'assedio della fortezza di Iotapata, dopo aver predetto il trono imperiale all'allora generale Vespasiano, passò a servizio del nemico ed assunse il nome della dinastia imperiale (Flavio). Le sue opere sono *De bello Iudaico* (La guerra giudaica), composta tra il 75 e il 79, le *Antiquitates iudaicae* (Antichità giudaiche), scritte nel 93-94, il *Contra Apionem* (Contro Apione) del 97-98 e la *Vita* del 95. ¹⁵⁹ I primi due lavori, in particolare, narrano la storia della Palestina

¹⁵⁷ Queste pagine possono anche essere scaricate all'indirizzo web www.christianismus.it

¹⁵⁸ T. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1859; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1974-1984; G. VERMES – M. D. GOODMAN, *The Essens according to the Classical Sources*, Sheffield 1989; W. G. KÜMMEL, *Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh 1973 ss.; L. TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, in P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1997, vol. V.

¹⁵⁹ G. RICCIOTTI, *La Guerra Giudaica*, Torino 1949 ; G. VITUCCI, *La Guerra giudaica*, Milano

da Abramo fino alle rivolte giudaiche del I secolo d.C. Soprattutto per il periodo che ci interessa, egli è solitamente degno di fede, anche perché disponeva di buone fonti; una di esse è lo storico Nicola di Damasco, che operò alla corte di Erode il Grande almeno dal 14 a.C. in poi. Giuseppe morì negli anni tra il 98 e il 104.

Filone d'Alessandria

Nacque intorno al 25 a.C. da una ricchissima famiglia ebrea trapiantata in Alessandria; fu un filosofo di grande erudizione, istruito tanto nelle tradizioni giudaiche quanto nella letteratura e nella storia greca. Essendo suo principale interesse lo spiegare allegoricamente la storia e le leggi dell'Antico Testamento, è scarso di notizie storiche. Restano però due apologie in difesa dei Giudei di Alessandria che illustrano l'impero di Tiberio e Caligola, l'*In Flaccum* (Contro Flacco) e la *Legatio ad Caium* (Ambasceria a Gaio).¹⁶⁰ Filone morì forse nel 25 d.C.

Apocrifi dell'Antico Testamento:¹⁶¹ sono testi scritti in ebraico o aramaico nell'epoca del Secondo Tempio¹⁶² o subito dopo (fino al 100 d.C. circa), tramandatici in antiche traduzioni. Essi sono assai importanti soprattutto per delineare la storia religiosa dell'epoca. Ricordiamo quelli che servono meglio al nostro scopo: i *Salmi di Salomone*, diciotto carmi che alludono alle imprese di Pompeo in Palestina; gli *Oracoli sibillini*, che contengono parti giudaiche e parti cristiane; l'*Assunzione* o *Testamento di Mosè*, che allude ad Erode il Grande e Archelao; il *Testamento dei XII patriarchi*, con richiami al periodo del regno asmoneo, anch'esso con alcune interpolazioni cristiane.

Letteratura rabbinica: contiene alcune notizie relative al tardo Secondo Tempio, pur essendo di epoca recenziore. Fanno parte della letteratura rabbinica: la *Mishnah*, raccolta di tradizioni orali risalenti ai dottori della legge (la più importante raccolta fu compilata verso il 200); la *Tosefta*, ulteriore raccolta che integra la *Mishnah* (è datata verso il 250); i due *Talmudim*, ossia il Talmud di Babilonia e il Talmud di Palestina o di Gerusalemme (completati l'uno verso la fine del V sec., l'altro nella seconda metà del IV sec.): contengono commenti e discussioni sulla *Mishnah*; i *Midrashim*, commenti alle Scritture composti nelle varie scuole rabbiniche; i più antichi riguardano i libri del Pentateuco, ossia la *Torah*; i *Targumim* palestinesi, ossia le traduzioni aramaiche (spesso parafrastiche) del testo ebraico della Scrittura fatte ad uso delle sinagoghe.¹⁶³

I manoscritti di Qumran:¹⁶⁴ sono un complesso di testi di natura religiosa, legale e comunitaria ritrovati nel 1947 sulle rive del Mar Morto, accanto all'insediamento di un particolare gruppo religioso. Si

1974; E. NODÉ, *Les Antiquités Juives*, Paris 1990-1995; G. JOSSA, *Autobiografia*, Napoli 1982; L. TROIANI, *Commento storico al "Contra Apionem" di Giuseppe*, Pisa 1977; F. CALABI, *In difesa degli Ebrei (Contro Apione)*, Venezia 1993.

¹⁶⁰ C. KRAUS, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli 1967 (testo, traduzione e commento delle due opere).

¹⁶¹ L. ROST, *Introduzione agli Apocrifi dell'Antico Testamento*, tr. it., Torino 1980; P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981-2001; DÍEZ MACHO, *Los apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982-1986; J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament pseudepigrapha*, Garden City 1983-1985; H. S. D. SPARKS, *The Apocriphal Old Testament*, Oxford 1984; M. E. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1984; J. H. CHARLESWORTH, *Gli pseudoepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, Brescia 1990.

¹⁶² Per Secondo Tempio si intende il periodo successivo alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme, avvenuta nel VI sec. a.C., dopo l'esilio babilonese.

¹⁶³ V. CASTIGLIONI, *Mishnaïot*, Roma 1962-1964; P. BLACKMAN, *Mishnayoth*, New York
2

1964; J. NEUSNER, *The Mishnah, a New Translation*, New Haven-London, 1988; DEL VALLE RODRÍGUEZ, *La Misna*, Madrid 1981; J. NEUSNER, *The Tosefta Translated from the Hebrew*, New York 1977-1981; M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem*, Paris 1871-1890 (ristampa 1960); I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, London 1946-1949 (ristampa 1960); G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, tr. it., Roma 1995; R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque*, Paris 1978-1981; J. NEUSNER, *Sifre to Numbers*, Atlanta 1986; *Sifre to Deuteronomy*, Atlanta 1987; *Sifra: an Analytical Translation*, Atlanta 1988.

¹⁶⁴ L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986, con ampio commento; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran*, ediz. it. a cura di C. Martone, Brescia 1996, completa e più aggiornata,
2

identificano comunemente gli abitanti di questa regione con gli Esseni descritti dalle fonti giudaiche e classiche coeve. Questo luogo fu abitato dal 150 a.C. al 70 d.C.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

- A. ROLLA – F. ARDUSSO – G. MAROCCO – G. GHIBERTI (a cura di), *Enciclopedia della Bibbia*, Torino 1969-1971 (alle varie voci);
 A. GEORGE - P. GRELOT (a cura di), *Introduzione al NT*, vol. I, *Agli inizi dell'era cristiana*, tr. it., Roma, Borla, 1976;
 E. SCHÜRER – G. VERMES, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, tr. it., Brescia 1985-
 2
 1997 ;
 R. FABRIS e collaboratori (a cura di), *Logos. Corso di studi biblici*, vol. I, *Introduzione generale alla Bibbia*, LDC, Leumann (Torino), 1994;
 O. BATTAGLIA, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Assisi, Cittadella Editrice, 1998.

1. IL CONTESTO STORICO E POLITICO (dal 67 a.C. al 70 d.C.)

Bibliografia specifica

- U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, tr. it., Casale 1950.
 F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, Paris 1952.
 5
 G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele, volume II: Dall'esilio al 135 dopo Cristo*, Torino 1964 ;
 M. NOTH, *Storia d'Israele*, tr. it., Brescia 1975;
 W. D. DAVIES – L. FINKELSTEIN (a cura di), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge 1984-1989;
 J. A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, tr. it., Brescia 1984;
 J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, tr. it., Roma 1989;
 J. MAIER, *Il giudaismo del secondo Tempio. Storia e religione*, tr. it., Brescia 1991;
 P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994.

1.1. La fine del regno di Giudea indipendente

Nel 67 a.C. moriva a Gerusalemme la regina Alessandra Salome, moglie del defunto re e sommo sacerdote Alessandro Janneo (103-76), della dinastia degli Asmonei; fin dal 76 aveva lasciato il titolo di sommo sacerdote al figlio Ircano II, a discapito del figlio minore Aristobulo II. Alla morte della madre, il secondogenito si impadronì del trono gerosolimitano con un esercito di mercenari, deponendo dalla carica il fratello dopo soli tre mesi di regno. La guerra civile che ne seguì fu la causa della fine dell'indipendenza giudaica; infatti, nell'autunno del 63 a.C., i contendenti invocarono l'aiuto del generale romano Gneo Pompeo, che allora si trovava in Oriente, e che sfruttò l'occasione per mettere le mani sulla Palestina.

Entrato a Gerusalemme e invaso sacrilegamente il Tempio, il generale romano si diede al massacro dei sacerdoti, per poi dirigersi verso l'inaccessibile *Sancta*

ma con commento meno ampio. Introduzioni: J. A. SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morto*, tr. it., Roma
 2
 1994 ; J. A. FITZMYER, *Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui Manoscritti del Mar Morto*, Brescia 1994; J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto*, tr. it., Roma 1995; F. GARCÍA MARTÍNEZ - J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran*, tr. it., Brescia 1996.

Sanctorum, che con gran stupore scoprì essere vuoto, ormai privo dell'arca dell'alleanza.

In tal modo, dopo un secolo di lotte, il popolo giudaico perdeva nuovamente la libertà faticosamente acquisita; sconfitto e deportato a Roma Aristobulo, Ircano fu costituito sommo sacerdote ed etnarca, ma senza il titolo di re. Annessi numerosi distretti territoriali alla provincia romana di Siria, recentemente creata, all'etnarca Ircano restarono la Giudea, la Galilea e la Perea, con alcuni distretti dell'Idumea, tutti soggetti a tributo; anche l'etnarchia, pur godendo di autonomia interna, fu messa sotto il controllo del reggente di Siria.

Alla corte asmonea di Gerusalemme, residenza del pontefice Ircano, il potere dell'etnarca già in tal guisa limitato, sempre più cedeva il passo alla crescente influenza dell'intraprendente prefetto di palazzo Antipatro, che anelava al raggiungimento del potere per sé e per i propri figli.

1.2. Erode il Grande (73-4 a.C.)¹⁶⁵

Anche dopo la morte di Pompeo e l'avvento di Giulio Cesare, Antipatro continuò nella sua ascesa al potere; come ricompensa dell'aiuto dato a Cesare nella sua campagna d'Egitto, nel 47 venne nominato procuratore (*epítropos*) della Giudea e cittadino romano. Approfittando del suo strapotere, prima di morire avvelenato, egli assicurò una buona posizione ai suoi figli Fasaele ed Erode, designandoli rispettivamente come governatori (*strategói*) di Gerusalemme e di Galilea. Erode, poi soprannominato "il Grande" da Flavio Giuseppe, ottenne da Caio Cassio Longino anche il titolo di governatore della Celesiria e della Samaria. Una volta sedata una rivolta di Antigono, figlio di Aristobulo, Erode ebbe in sposa la figlia di Ircano Mariamne; per convolare a nozze con essa, dovette ripudiare la prima moglie Doride, con la quale si era precedentemente sposato.

Nel 40 i Parti occuparono la Siria romana e nominarono Antigono re di Giudea; Ircano venne reso inabile al sommo sacerdozio, Fasaele si uccise, ed Erode fuggì a Roma. Quest'ultimo, accordatosi con Antonio ed Ottaviano (Cesare era stato assassinato nel 44), ricevette il titolo di re di Giudea, e con l'aiuto dell'esercito romano riprese il controllo della Giudea nel 37; caso insolito nella storia delle conquiste romane, il re Antigono, privato del trono di Gerusalemme, venne fatto decapitare.

Ottenuto definitivamente tutto il potere nelle proprie mani, Erode fu sempre "amico e alleato" di Roma (per usare un'espressione dello storico di corte Nicola di Damasco), passando dopo la battaglia di Azio (31) dall'alleanza con Antonio a quella con Ottaviano Augusto, che gli concesse grande libertà nel governare.

Erode durante il suo regno (37-4 a.C) si distinse per le numerose opere monumentali di cui disseminò non solo il suo territorio, ma anche le regioni limitrofe: la munificenza del re rifulse soprattutto nell'ampliamento e abbellimento del Tempio di Gerusalemme, i cui lavori iniziarono nel 20 e terminarono solo nel 63; anche i discepoli di Gesù non poterono non ammirare i solidi basamenti dei sacri edifici costruiti da

¹⁶⁵ La nostra fonte privilegiata per la vita di Erode è lo storico Giuseppe Flavio, che dedica a lui quasi quattro libri delle sue *Antichità giudaiche* (XIV-XVII); pur condannando il re per gli enormi delitti, ne riconosce il grande ingegno, la forza, la scaltrezza e la prodigalità. Giuseppe peraltro si rifaceva all'opera dello storico Nicola di Damasco, cortigiano e amico di Erode, che ovviamente gli fu favorevole; le fonti rabbiniche, invece, gli sono del tutto contrarie, senza tentennamenti. Di qui nasce una sorta di dicotomia nei giudizi riportati dalle fonti, che da una parte considerano Erode un folle sanguinario, dall'altra un benefattore. Nell'ambito degli studiosi moderni, il Graetz e il Wellhausen rappresentano bene il risultato di questi due opposti orientamenti delle fonti, trasmessosi anche ai commentatori successivi. L'iniziatore di un tentativo di storiografia più imparziale può essere considerato A. Schalit (*Koenig Herodes*, Berlin 1969); occorre pertanto, nella ricostruzione storica, tener conto di questo punto.

Erode¹⁶⁶. Egli inoltre costruì e abbellì numerose città: Cesarea, in onore di Augusto, ove fece anche costruire un palazzo che divenne la residenza del procuratore della Giudea (cfr. At 23,35¹⁶⁷); Antipatride e Fasaelide, in ricordo del padre e del fratello; Sebaste, Tiro, Sidone, Damasco e Rodi; si spinse a lasciare memoria della propria grandezza sino ad Atene. Grande cura impiegò nell'edificazione e nel restauro di fortificazioni, Ircania, l'*Alexandreion*, Macheronte e Masada.

D'altra parte egli fu anche un re passato alla memoria per la sua ferocia: il ritratto di sovrano sanguinario è già presentato da Giuseppe Flavio, che lo chiama "uomo crudele verso tutti indistintamente, dominato dalla collera"¹⁶⁸ Impressionante la lista delle sentenze di morte da lui pronunciate: nel 37, appena ottenuto il potere, fece assassinare il già ricordato Antigono e quarantacinque aristocratici del suo partito; nel 35 fece affogare in una piscina di Gerico il sommo sacerdote asmoneo Aristobulo, fratello di sua moglie Mariamne; nel 34 fece uccidere lo zio Giuseppe, che era anche marito di sua sorella Salome; nel 30 il vecchio Ircano II; nel 29 sua moglie Mariamne, per un pettegolezzo di corte, e la di lei madre Alessandra, a causa di una congiura; intorno al 25 il nuovo marito della sorella Salome, Kostobar, ed alcuni partigiani degli Asmonei; nel 7, assieme a trecento ufficiali, i suoi figli Alessandro e Aristobulo che tornavano da Roma, nonostante le resistenze di Augusto (l'imperatore ebbe a dire, secondo Macrobio, che "è meglio essere un porco di Erode che un suo figlio"¹⁶⁹); nel 4, cinque giorni prima della morte, anche l'altro suo figlio Antipatro, erede al trono designato, che voleva avvelenarlo. Il Vangelo di Matteo attribuisce ad Erode anche la soppressione dei fanciulli dai due anni in giù nella zona di Betlemme, la cosiddetta strage degli innocenti¹⁷⁰.

Le relazioni di Erode con Roma furono ottime: egli era considerato un re alleato e poté conservare il trono in quanto, come compendia Cicerone, "è sempre stato costume del popolo romano di restituire il regno anche ai vinti"¹⁷¹. Con il tempo, le limitazioni di potere e le imposizioni romane vennero meno: i tributi a Roma sparirono del tutto, le truppe romane abbandonarono la Giudea per non farvi ritorno se non alla morte del re, ad Erode fu data la pienezza dei poteri legislativi, amministrativi e giudiziari (il Sinedrio, depositario di tali poteri, ne venne esautorato e, a quanto pare, fu convocato una sola volta in più di trent'anni di regno).

Tuttavia, come ogni re vassallo di Roma, Erode fu sottoposto ad alcune limitazioni nell'esercizio del potere: non poteva coniare monete auree o argentee con il proprio nome, non aveva il potere capitale sui membri della propria famiglia, doveva sottoporre all'imperatore il nome del suo successore designato, non poteva muover autonomamente guerra. L'obbligo di far giurare ai suoi sudditi fedeltà all'imperatore, a causa dell'empietà di un tale giuramento agli occhi degli Ebrei, gli causò non pochi problemi.

Quanto alla sfera religiosa, Erode fu per lo più rispettoso dei costumi e delle tradizioni giudaiche, e fu estremamente scrupoloso nella costruzione del Tempio,

¹⁶⁶ Mc 13, 1: "Mentre usciva dal Tempio, un discepolo gli disse: «Maestro, guarda che pietre e che costruzioni!»

¹⁶⁷ "Gli disse: «Ti ascolterò quando saranno giunti anche i tuoi accusatori». E ordinò che fosse custodito nel pretorio di Erode".

¹⁶⁸ *Antichità giudaiche* XVII, 191.

¹⁶⁹ "Melius est Erodus porcum esse quam filium" (*Saturnalia* II, 4, 11). I porci, per lo meno, non venivano uccisi perché il giudaizzato Erode non poteva cibarsene.

¹⁷⁰ Mt 2, 16: "Allora Erode, vistosi ingannato dai Magi, si adirò fortemente e mandò ad uccidere tutti i bambini di Betlemme e dei dintorni, dai due anni in giù, in considerazione del tempo preciso indicatogli dai Magi".

¹⁷¹ "Populus romanus etiam victis regibus regna reddere consuevit" (*Pro Sextio* 26).

rispettandone lo stile e le misure tradizionali; non permise che esso fosse violato dall'ingresso di persone non autorizzate ad entrarvi, lui compreso, nemmeno per i lavori (per i quali fece addestrare i sacerdoti stessi); non utilizzò monete con effigi umane né introdusse trofei pagani; seguì la procedura giudaica anche per la pena di morte, limitandosi alla decapitazione, alla forca, al rogo e alla lapidazione, senza servirsi della romana crocifissione.

Tuttavia, nella sua vita personale e specie nelle città lontane da Gerusalemme, ancor più negli ultimi anni del regno, non si fece scrupolo di violare le consuetudini giudaiche: eresse templi pagani, depose e nominò a suo piacimento i sommi sacerdoti, violò la tomba di Davide, introdusse a corte un gran numero di Greci, fece educare due suoi figli a Roma, ebbe almeno dieci mogli, fino ad arrivare all'atto sconsiderato di far collocare contro la legge giudaica un'aquila d'oro sulla porta est del Tempio. Nei suoi ultimi giorni di vita, Mattia e Giuda, che avevano incitato alcuni giovani a rimuoverla, credendo che Erode fosse morto e quindi non più in grado di intervenire, vennero da lui mandati al rogo.

Durante il regno di Erode, la situazione economica conobbe un evidente miglioramento, e non mancarono gli interventi che provocarono il plauso del popolo: oltre al citato programma edilizio, la diminuzione delle tasse per i più poveri, il mantenimento dell'ordine pubblico, la dispensa dal giuramento di fedeltà di alcuni sudditi (tra cui gli Esseni), le opere commerciali e agricole. Si narra inoltre che durante una carestia il popolo venne sfamato e vestito grazie al suo oro personale. Le sue riforme dello stato e trasformazioni sociali lasciarono un segno duraturo; il sistema di riscossione fiscale affidata ai pubblicani, ricordata dai Vangeli, fu da lui organizzato.

Nell'autunno del 5 il re cadde ammalato e dovette trasferirsi a Gerico ove nell'anno successivo, cinque giorni dopo l'uccisione di Antipatro suo figlio, morì. Correva l'anno 750 dalla fondazione di Roma.

1.3. I successori di Erode ¹⁷²

I tre figli maggiori di Erode (Alessandro e Aristobulo nati da Mariamne, Antipatro da Doride) erano stati da lui stesso eliminati; altri figli maschi sopravvissero al padre, tra i quali meritano di essere ricordati Archelao, Erode Antipa e Filippo, e l'Erode Filippo legittimo marito di Erodiade.

Erode il Grande nel suo terzo e ultimo testamento aveva nominato suo principale erede Archelao, figlio della samaritana Malthake, assegnandogli il regno di Giudea, la Samaria e l'Idumea; ad Erode Antipa, fratello di Archelao anche per parte di madre, toccavano la Galilea e la Perea, mentre a Filippo, la cui madre era la gerosolimitana Cleopatra, spettavano le regioni settentrionali, ovvero la Traconitide, la Gaulanitide, la Batanea, l'Auranitide e l'Iturea.

Il testamento del re non poteva applicarsi se non con l'approvazione di Augusto; d'altra parte alla sua esecuzione si opponevano varie persone: Antipa, che nel precedente testamento era stato nominato erede universale, e molti autorevoli Giudei i quali, memori delle vessazioni del padre, avrebbero preferito passare direttamente sotto il governo romano. Subito dopo l'acclamazione di Archelao come successore di Erode, scoppiò la prima di una serie di sommosse che agitarono questo periodo: avendo Archelao rifiutato di allontanare dalla corte quei consiglieri che avevano istigato Erode a mandare a morte Mattia e Giuda per la questione dell'aquila d'oro, i maggiorenti della città organizzarono una rivolta, che Archelao fece soffocare nel sangue, causando tremila vittime.

¹⁷² Sulla famiglia di Erode si veda la tavola allegata.

Archelao, Antipa e Salome, a questo punto, partirono alla volta di Roma per dirimere la questione della successione. Nel frattempo in Giudea scoppiavano altre sommosse, tra le quali quelle capeggiate dal pastore Athrogenes, da un Alessandro che si spacciava per figlio di Erode, da Giuda il Gaulanita, figlio di quell'Eleazaro giustiziato quarantatré anni prima da Erode, e da un certo Simone, che si autoproclamò re. A calmar tutte queste agitazioni, calò dalla Siria Quintilio Varo, legato della Siria, spingendosi persino ad assaltare il Tempio; pare che abbia eretto duemila croci destinate ai sediziosi, lasciando una legione a Gerusalemme prima di ripartire per Antiochia. Tutte queste rivolte, a differenza della prima, erano di matrice popolare; tra gli umili si annoveravano gli unici sostenitori degli Erodi, ma sempre tra di essi scoppiavano le rivolte messianiche: un segno della complessità delle posizioni politiche del tempo.

Nell'Urbe, la lite per la successione era ancora nelle mani di Augusto, quando una ambasceria di cinquanta Giudei, sostenuta dagli Ebrei residenti a Roma, venne a implorare l'imperatore di liquidare la dinastia erodiana e di incorporare tutta la Palestina alla provincia di Siria, onde poter vivere tranquillamente secondo le tradizionali costumanze giudaiche sotto la protezione dell'impero.

Augusto, in prudente attesa di vedere lo sviluppo della situazione, decise di confermare il testamento di Erode; ma ad Archelao non venne riconosciuto il titolo regale, titolo che avrebbe dovuto assumere solamente dopo aver dato saggio della propria indole. A Salome, sorella del defunto Erode, andarono le città di Jamnia, Azoto e Faselide.

Archelao, quindi, ottenne il semplice titolo di etnarca (*ethnárchês*), ed i suoi fratelli Filippo ed Antipa furono confermati, in ossequio al testamento del padre, come tetrarchi (*tetrárchês*)¹⁷³

Filippo (4 a.C. – 34 d.C.)

Il tetrarca Filippo ebbe il comando delle regioni settentrionali, ovvero la Traconitide, la Gaulanitide, la Batanea, l'Auranitide e l'Iturea (cfr. Lc 3,1), regioni abitate in larga misura da pagani.

Il suo regno fu il più tranquillo, caratterizzato da fedeltà a Roma. Anch'egli, come gli altri della dinastia di Erode, si acquistò fama di costruttore e ampliamento di diverse città, tra le quali ricordiamo Cesarea, prima chiamata Paneio; per distinguerla dall'altra Cesarea costruita dal padre (Cesarea di Palestina), verrà detta Cesarea di Filippo, ove avvenne la famosa "confessione" di Pietro¹⁷⁴. Ricostruì anche Betsaida e la chiamò Giulia, in onore della figlia di Augusto.

La moglie di Filippo fu Salome, la giovane che fu causa della decapitazione di Giovanni Battista (cfr. Mt 14,6-12).

¹⁷³ Le fonti, talora, tendono ad assegnare a tutti e tre il titolo regale (*basileus*), che nessuno in effetti possedeva, interscambiandolo con quello corretto: l'evangelista Marco ad esempio chiama Erode Antipa "re" tutte le volte (6, 14); Matteo una sola volta (14, 9), mentre altrove usa il corretto titolo di "tetrarca" (14, 1), e così fa anche Luca (3, 19); Giovanni chiama "reale" l'ufficiale di Antipa (4, 46); Giuseppe Flavio dice che suo padre era nato "nel decimo anno del regno di Archelao" (*Vita* I, 5), ed esplicitamente lo chiama "re Archelao" (XVIII, 93). Tale costume di usare disinvoltamente le differenti designazioni, quasi fossero sinonimi, è espressione della tendenza popolare a conservare la terminologia tradizionale, senza curarsi troppo delle distinzioni. Per cui, nel linguaggio usuale, il termine "re" passa a designare tutti e tre i governanti.

¹⁷⁴ Cfr. Mt 16,13-16: "Giunto poi Gesù nella regione di Cesarea di Filippo, si mise ad interrogare i suoi discepoli: «Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?». Essi risposero: «Chi dice che sia Giovanni il Battista, chi Elia, chi Geremia o uno dei profeti». Dice loro: «Ma voi chi dite che io sia?». Prese la parola Simon Pietro e disse: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente».

Alla sua morte, Tiberio ne annesse il territorio alla provincia di Siria, ma nel 38 per volontà di Caligola esso finì sotto lo scettro di Agrippa I.

Archelao (4 a.C –6 d.C)

Del breve governo di Archelao come etnarca conserviamo poche notizie, poiché a Giuseppe Flavio venne a mancare la sua fonte principale, lo storico Nicola di Damasco. Egli viene menzionato in Mt 2,22: Giuseppe teme di ritornare in Giudea con Maria ed il bambino, quando viene a sapere che è diventato re Archelao al posto del padre Erode¹⁷⁵.

Appena tornato a Gerusalemme da Roma, depose il sommo sacerdote Ioazaro, accusandolo di non essere stato in grado di controllare Gerusalemme durante la sua assenza, e lo sostituì con il di lui fratello Eleazaro; anche questi sarà poi deposto, e sostituito da Gesù figlio di See.

Ripudiò la moglie Mariamne e sposò la cognata Glafira, vedova di suo fratello Alessandro. Rifabbricò sontuosamente la città di Gerico, e più a nord fondò Archelaide.

Inviso a molti, fu accusato innanzi ad Augusto da una commissione di Giudei e di Samaritani, quale re dispotico e crudele; l'imperatore lo convocò a Roma e lo condannò ad andare in esilio a Vienna, in Gallia. La Giudea, annessa formalmente alla provincia imperiale di Siria, e quindi dipendente dal legato a capo di tale provincia, fu materialmente affidata ad un procuratore che abitualmente risiedeva a Cesarea.

Erode Antipa (4 a.C. – 39 d.C.)

Non essendo riuscito a far valere il secondo testamento del padre, Antipa si dovette accontentare della tetrarchia della Galilea e della Perea. Nelle monete, in Giuseppe Flavio e nel Nuovo Testamento, egli è chiamato semplicemente Erode¹⁷⁶, e questa omonimia con il padre diede talora adito a confusioni, già deplorate da Girolamo¹⁷⁷.

Antipa si scelse come capitale della tetrarchia Sefforis, da allora detta Autocratoride o Cesarea, in seguito Diocesarea; più tardi si trasferì nella città da lui edificata sul lago di Genezareth, Tiberiade, in onore del nuovo imperatore Tiberio (14-37).

La moglie legittima di Antipa era una principessa nabatea, figlia del re Areta IV; questa moglie, però, venne da lui messa da parte per sposare Erodiade, una donna che egli aveva incontrato a Roma, forse nel 28, della quale si innamorò, e che fu la causa della sua rovina politica. Erodiade era nipote di Antipa, perché figlia del defunto fratellastro di lui Aristobulo; per giunta, essa era anche sua cognata, in quanto già maritata ad un altro suo fratellastro, di nome Erode Filippo, che era ancora in vita. La legge giudaica non permetteva che Antipa sposasse una sua nipote e cognata, vivente il marito legittimo; ma Erodiade tornò in Galilea al fianco dello zio Antipa assieme a Salome, la di lei figlia, che, andrà poi in sposa al tetrarca Filippo. La legittima moglie di Antipa, risaputa la cosa, fuggì dal padre Areta IV prima di essere ripudiata.

Giovanni Battista fu il solo ebreo che, nello sdegno generale, ebbe il coraggio di accusare pubblicamente Antipa di incesto, e per questo, oltre che per opportunità politica, venne arrestato e imprigionato a Macheronte. Dopo alcuni mesi, secondo i

¹⁷⁵ “Ma quando seppe che in Giudea regnava Archelao, successo ad Erode suo padre, ebbe paura di recarsi là”.

¹⁷⁶ Si veda ad esempio Lc 3, 19: “Il tetrarca Erode”.

¹⁷⁷ *In Matthaeum* II, 22.

racconti degli evangelisti¹⁷⁸, la figlia di Erodiade, Salome, dopo aver danzato per il patrigno, chiese la testa del Battista su un vassoio al tetrarca, il quale le aveva promesso di esaudirla in ogni cosa; e, forse malvolentieri, egli fu costretto ad esaudirla. Anche Giuseppe Flavio parla di questa uccisione, ma la attribuisce piuttosto alla preoccupazione che destava il movimento di folla che si era creato attorno al Battista¹⁷⁹.

Luca (23,6-12) è l'unica fonte che parla di un processo di Gesù davanti a Erode: Pilato avrebbe mandato Gesù da costui, in quanto era galileo e apparteneva quindi alla giurisdizione di Erode, che in quel momento si trovava a Gerusalemme in occasione della Pasqua.

A questo punto, il re nabateo Areta scese in campo a vendicare l'oltraggio subito dalla figlia; sconfisse militarmente Antipa nel 36, ed al tetrarca non rimase che ricorrere a Roma. Tiberio comandò il legato di Siria Vitellio di catturare vivo o morto Areta; ma questi obbediva malvolentieri, ostile come era ad Antipa. Giunto a Gerusalemme, venne a sapere che Tiberio era morto (16 marzo del 37): di qui il pretesto per fermare l'esercito, e non disturbare Areta.

Nel frattempo, il territorio già del tetrarca Filippo era stato assegnato dal nuovo imperatore Caligola (37-41) all'amico Erode Agrippa I, nipote di Antipa e fratello di Erodiade, con il titolo di re; quest'ultima, invidiosa, spinse Antipa a recarsi a Roma per ottenere la medesima dignità. Erode Agrippa, avuto il sentore di un colpo di mano, inviò a sua volta a Roma un liberto, con lettere accusatorie contro Antipa, accusandolo di trattative con i Parti: questi ottenne così non donativi e titoli regali, ma l'esilio a Lione nelle Gallie, assieme alla moglie Erodiade. La Perea e la Galilea, allora, passarono direttamente ad Agrippa.

1.4. Prima amministrazione romana in Giudea (6-41)

A partire dalla destituzione di Archelao, nel 6 d.C., la Giudea, insieme alla Samaria e all'Idumea, fu annessa direttamente all'impero ed affidata al governo di un procuratore o prefetto, subordinato al legato della provincia imperiale di Siria Sulpicio Quirinio¹⁸⁰. Tuttavia, non fu un'annessione piena, ma una subordinazione di poteri, in quanto il *procurator* di Giudea avrebbe governato direttamente, solamente vigilato nel suo operato dal suo vicino superiore. Tale regime si sarebbe mantenuto fino all'insurrezione del 66, con la breve interruzione del regno di Agrippa I (41-44).

¹⁷⁸ Mt 14,3-11: "Ora Erode, dopo aver preso e messo in catene Giovanni, l'aveva gettato in carcere a causa di Erodiade, la moglie di suo fratello Filippo. Diceva infatti Giovanni: «Non ti è lecito tenerla!». Pur volendo metterlo a morte, era trattenuto dal timore del popolo che lo teneva per profeta. Una volta, in occasione del compleanno di Erode, la figlia di Erodiade danzò in pubblico e piacque tanto ad Erode, che con giuramento promise di darle qualunque cosa gli avesse chiesto. Ella perciò, istigata da sua madre, chiese: «Dammi qui, su un vassoio, la testa di Giovanni il Battista». Il re ne fu contristato; ma a causa del giuramento e per riguardo ai commensali ordinò che fosse accolta la sua richiesta e mandò ad uccidere Giovanni nel carcere. La sua testa fu portata su un vassoio e consegnata alla fanciulla e questa la porse a sua madre". Cfr. Mc 6,14-19.

¹⁷⁹ *Antiquitates* XVIII, 118-119: "Temendo Erode la sua grandissima capacità di persuadere la gente, che non portasse a qualche sedizione - parevano infatti pronti a fare qualsiasi cosa dietro sua esortazione - ritenne molto meglio, prima che ne sorgesse qualche novità, sbarazzarsene prendendo l'iniziativa per primo, piuttosto che pentirsi dopo, messo alle strette in seguito ad un subbuglio. E [Giovanni] per questo sospetto di Erode fu mandato in catene alla già citata fortezza di Macheronte, e colà fu ucciso".

¹⁸⁰ È citato da Luca (2,2) in proposito del censimento: "Questo primo censimento fu fatto quando Quirinio era governatore della Siria". Questa notizia fa difficoltà, poiché conosciamo solo un censimento di Quirinio avvenuto nel 6 d.C., anni dopo la nascita di Gesù. Sono state date varie spiegazioni a questo problema (due censimenti diversi, oppure censimento generale di tutto l'impero che in Palestina venne organizzato da Quirinio).

Tra i procuratori che precedettero Pilato, ricordiamo Coponio (6-9), che assieme a Quirinio compì il consueto censimento, che serviva allo scopo di porre le basi per la futura riscossione delle tasse; solo l'intervento del sommo sacerdote Ioazaro, già depresso una volta da Archelao, riuscì a evitare una rivolta contro il censimento. Ma la rivolta che non scoppiò in Giudea scoppiò in Galilea, a causa di un certo Giuda di Gamala che dette il via ad una sommossa di tipo messianico, calando a Gerusalemme e trovando l'appoggio di alcuni farisei, con a capo Saddok. In nome di uno zelo nell'applicazione della legge che doveva ormai necessariamente passare attraverso la lotta armata, costituirono così un movimento di liberazione della Palestina. La repressione che ne seguì fu esemplare.

L'unica altra notizia di questo periodo di procuratorato, è la profanazione del Tempio da parte di alcuni samaritani che vi introdussero delle ossa umane nel giorno di Pasqua, raccontataci da Giuseppe Flavio.

Il procuratore Ponzio Pilato (26-36)

La decennale amministrazione di Pilato e la sua persona sono presentate in cattiva luce sia da Giuseppe Flavio, sia da Filone Alessandrino; i Vangeli sono forse la fonte a lui meno ostile. In Filone abbiamo la descrizione che ne fece il re Agrippa I, dipingendolo come venale, violento, angariatore e tirannico nel suo governo; egli lo biasima innanzitutto per il suo carattere inflessibile, ostinato e crudele, ma ancor di più per le "le innumerevoli e continue uccisioni"¹⁸¹.

Secondo Giuseppe, uno dei suoi primi atti di governo fu l'ordine impartito ai soldati che da Cesarea si recavano a Gerusalemme di entrarvi portando seco, per la prima volta, le insegne con l'effigie dell'imperatore; lo fece nottetempo, per mettere i Giudei davanti al fatto compiuto. Il giorno appresso, costernati da tanta profanazione, molti Giudei corsero a Cesarea per implorare la rimozione delle insegne, "prostrati per cinque giorni e cinque notti"; Pilato, irritato da tale insistenza, li fece circondare dai soldati con le spade sguainate. Ma essi, "come se fossero già d'accordo, si gettarono giù in massa, e inchinato il collo si gridarono pronti a farsi ammazzare piuttosto che trasgredire la legge. Straordinariamente impressionato da così potente religiosità, Pilato comandò di portar subito via le insegne da Gerusalemme"¹⁸².

Più tardi, il governatore si permise di attingere al tesoro del Tempio per finanziare la costruzione di un acquedotto, cosa che provocò diverse manifestazioni di protesta della folla; allora Pilato, travestiti alcuni soldati da Giudei e sparpagliatili tra la gente, fece prendere a randellate i manifestanti¹⁸³.

Un'altra volta, racconta Filone, il governatore espose certi scudi dorati con il nome dell'imperatore al palazzo di Erode a Gerusalemme; ma questa volta i nobili protestarono direttamente con l'imperatore, il quale ingiunse a Pilato di rimuovere gli scudi e farli appendere nel tempio di Augusto a Cesarea¹⁸⁴. Questa arrendevolezza di Tiberio ci fa ipotizzare che ciò sia avvenuto solo dopo la morte di Seiano (31), onnipotente ministro di Tiberio e nemico dei Giudei, e probabilmente anche dopo l'uccisione di Gesù.

Nel processo a Gesù, quale ci è descritto dagli evangelisti, gli accusatori del Sinedrio contavano sulla fedeltà di Pilato all'imperatore, e presentarono Gesù come un

¹⁸¹ *Legatio ad Caium* 302, 4.

¹⁸² *Bellum Iudaicum* II, 174. Cfr. *Antiquitates Iudaicae* XVIII, 55-59.

¹⁸³ *Bellum Iudaicum* II, 175-177; *Antiquitates Iudaicae* XVIII, 60-62.

¹⁸⁴ *Legatio ad Caium* 299-306.

sovversivo che si voleva sostituire a Cesare¹⁸⁵; Pilato invece pare fosse riluttante a condannarlo¹⁸⁶ Egli fa scrivere sulla croce il motivo della condanna, e nonostante la protesta dei sacerdoti, non permette che essa sia modificata¹⁸⁷ Dietro richiesta di Giuseppe di Arimatea, concede il cadavere di Gesù per la sepoltura¹⁸⁸.

Alla fine, Pilato stesso fu la vittima del suo modo di governare; nel 35 uno pseudoprofeta samaritano promise ai suoi seguaci che avrebbe mostrato loro gli arredi del Tempio di Mosè, che si credevano nascosti nel monte Garizim. Il governatore, raggiunta la sommità del monte, fece trucidare un gran numero di presenti, e in seguito mise a morte i più ragguardevoli tra quelli che aveva arrestato. La comunità samaritana, allora, presentò formale protesta al legato di Siria, Vitellio, diretto superiore di Pilato; egli l'accorse con premura, perché i Samaritani erano noti per la loro fedeltà a Roma, destituì Pilato e lo mandò a Roma a discolparsi¹⁸⁹. Correva l'anno 36. Ma quando Pilato giunse a Roma, trovò che Tiberio era morto (16 marzo 37). In che modo finì il condannatore di Gesù, è ignoto alla storia: alcuni lo fanno suicida (stante il vezzo di Caligola di far suicidare i colpevoli, non è impossibile), mentre la successiva leggenda gli attribuì mirabolanti avventure, destinandolo ora all'inferno, ora al paradiso come santo.

1.5. Il regno di Erode Agrippa I (41-44)

A Pilato seguirono altri procuratori, fino al regno di Erode Agrippa. Marco Giulio Agrippa, detto anche Erode Agrippa, nato nel 10 a.C., era nipote di Erode il Grande, figlio di quell'Aristobulo ucciso dal padre nel 7 a.C., e sua madre era Berenice figlia di Salome. Il nonno aveva disposto che fossero educati a Roma, in compagnia di Claudio il futuro imperatore. Caduto progressivamente in povertà, dopo un periodo in Palestina al servizio di Antipa, ritornò a Roma nel 36 e strinse amicizia con Gaio, il futuro Caligola. Alla morte di Tiberio l'amico Caligola, divenuto imperatore, gli assegnò nel 38 la tetrarchia di Filippo e quella di Lisania nella regione di Abila. Giunto in Palestina, avendo suscitato l'invidia di Erodiade moglie di Antipa, che desiderava quei territori per il marito, ottenne in seguito alla di lui deposizione per volontà di Caligola anche la Galilea e la Perea. Sfruttando il momento opportuno, ottenne anche il piccolo regno della Calcide per suo fratello Erode.

Nel 40, tornato a Roma per la questione della statua imperiale, divenne gradito all'imperatore Claudio, che abolì la provincia di Giudea, e la trasferì nei suoi poteri, dotandolo della potestà consolare. Così, il regno di Erode il Grande venne ricostituito nelle mani del suo nipote, nel 41.

Agrippa si diede alla pratica scrupolosa e zelante della religione giudaica, cercando di rendersi gradito alla corrente farisaica; anche la persecuzione della nascente

185 Gv 19,12: "Da quel momento Pilato cercava di liberarlo. Ma i Giudei continuavano a gridare: «Se tu liberi costui, non sei amico di Cesare. Chiunque si fa re, si oppone a Cesare»".

186 Mt 27,23-24: "«Ma che male ha fatto?». Ed essi gridavano più forte: «Sia crocifisso!». Pilato, visto che non otteneva nulla e che, anzi, stava sorgendo un tumulto, prese dell'acqua e si lavò le mani davanti alla folla dicendo: «Sono innocente del sangue di questo giusto: voi ne risponderete»".

187 Gv 19,19-22: "Pilato aveva scritto anche un cartello e l'aveva posto sopra la croce. Vi era scritto: «Gesù il Nazareno, il re de Giudei» [...] I sacerdoti-capi dei Giudei dissero allora a Pilato: «Non lasciare scritto: «Il re dei Giudei», ma scrivi: «Costui disse: sono il re dei Giudei». Rispose Pilato: «Ciò che ho scritto, ho scritto»".

188 Mt 27,57-58: "Quando fu sera, venne un uomo ricco di Arimatea, di nome Giuseppe, il quale era anch'egli discepolo di Gesù; egli andò da Pilato e gli chiese il corpo di Gesù. Pilato ordinò che gli fosse consegnato".

189 *Antiquitates Iudaicae* XVIII, 85-89.

comunità cristiana, culminata con l'arresto di Pietro e l'uccisione dell'apostolo Giacomo (Cfr. At 12,1-3)¹⁹⁰, è forse un modo per accattivarsi la folla. Tuttavia, fuori dalla Giudea, a cominciare dalla sua residenza Cesarea, non si fece scrupolo di erigere statue, istituire *ludi gladiatorii*, edificare un anfiteatro a Beyrouth, battere moneta con effigie umana. Sua è la costruzione del grande muro di Agrippa, che però non fu portato a termine forse a causa di un divieto imposto da Roma. La morte, raccontata da Luca¹⁹¹ e da Giuseppe Flavio¹⁹², lo colse nel 44 a Cesarea. Claudio affidò il governo ad un nuovo procuratore romano, ristabilendo la vecchia provincia, in quanto il figlio di Agrippa era stato giudicato troppo giovane ed inesperto per succedere al padre.

Agrippa II (49-dopo il 92)

Marco Giulio Agrippa II (detto il Giovane) era figlio di Agrippa I. La nomina a re l'ebbe nel 48, come successore dello zio Erode di Calcide, che aveva ottenuto anche la sovrintendenza del Tempio di Gerusalemme e il diritto di nomina del sommo sacerdote; nel 53 fece una vantaggiosa permuta di territorio, restituendo al legato di Siria la Calcide e ricevendo in cambio le tetrarchie di Filippo, di Lisania, e una piccola eparchia posseduta da Varo. A questi territori, Nerone (54-68) aggiunse anche nel 55 altre parti della Galilea e della Perea, ovvero Tiberiade e Tarichea, e Bethsaida Giulia con 14 centri minori; il vassallo si sdebitò subito mutando il nome della capitale Cesarea in Neroniade, ma questo nome cadde presto in disuso.

È assai celebre l'incontro di Agrippa con l'apostolo Paolo a Cesarea, mentre era tenuto in catene per ordine del procuratore Felice: in tale incontro Paolo fece della propria vita e dottrina un'apologia così energica da ben disporre il re (At 25-26). A tale incontro era presente anche la sorella Giulia Berenice, chiamata "grande regina"; essa intratteneva una relazione incestuosa col fratello, di cui si prese gioco persino Giovenale (in seguito ne ebbe un'altra con Tito, che si diceva volesse persino sposarla, ma che invece la ricacciò per ben due volte, sebbene a malincuore).

Alle prime avvisaglie della guerra romana contro i Giudei, Agrippa cercò ed ottenne inizialmente di mantenere la pace; dopo alcuni successi, fu scacciato da Gerusalemme a sassate, per aver esortato il popolo a tollerare ancora il procuratore Floro. Tornato a Cesarea, per aver inviato tremila cavalieri di rinforzo a Gerusalemme, perdette il palazzo reale, incendiatogli dai rivoltosi della sua città.

Scoppiata la guerra, egli si schierò apertamente con i Romani, tanto che gli si ribellarono le città di Tiberiade, Tarichea e Gamala; ma Vespasiano lo aiutò a riconquistarle, e nel 75, a guerra finita, venne ricompensato per la sua fedeltà con la dignità pretoria e aumenti di territorio.

1.6. Seconda amministrazione romana (44-66)

Il secondo periodo di amministrazione procuratoria romana in Giudea, che andò dalla morte di Agrippa I all'inizio della grande guerra giudaica, nel suo insieme fu assai diverso e peggiore del precedente.

Anzitutto il territorio era più esteso, in quanto prima esso comprendeva la vecchia etnarchia di Archelao (Idumea, Giudea e Samaria), mentre le altre parti restavano sotto il governo di Filippo e Antipa; ora, invece, tutto il regno di Agrippa I,

¹⁹⁰ "Verso quel tempo il re Erode prese a maltrattare alcuni membri della Chiesa. Fece morire di spada Giacomo, fratello di Giovanni. Vedendo che ciò era gradito ai Giudei, mandò ad arrestare anche Pietro".

¹⁹¹ At 12, 19-23.

¹⁹² *Antiquitates Iudaicae* XIX, 343-350.

che superava quello di Erode il Grande, fu dato a nuovi procuratori, sempre con residenza a Cesarea. Questo stato di cose perdurò fino al 53, quando i territori di Filippo e Lisania vennero dati ad Agrippa II.

Inoltre, le condizioni del governo erano sempre più difficili, perché da una parte il popolo era sempre più intollerante del giogo straniero, e dall'altra i procuratori non fecero nulla per farsi amare, anzi, indispettirono sempre più i Giudei. Escatologia e messianismo, tensioni religiose e politiche, si univano a formare una miscela esplosiva.

Dei sette procuratori di questo periodo, ricordiamo Cuspio Fado (44-46), che mandò a morte Teuda, un predicatore che aveva promesso ai suoi seguaci di far loro attraversare il Giordano dopo averne diviso le acque, come Mosè nel Mar Rosso (cfr. At 5,36¹⁹³). Antonio Felice (52-60), un liberto (cosa che fu criticata aspramente da Tacito¹⁹⁴) scelto per intercessione del sommo sacerdote Jonathan, si trovò a fronteggiare il partito sempre più attivo degli Zeloti. Suo merito fu la cattura del brigante Eleazaro. Egli esitò altresì a stroncare sul nascere ogni movimento messianico, uno dei quali fu quello dell'egiziano che promise di distruggere con un cenno le mura della città. L'apostolo Paolo verrà scambiato una volta per costui¹⁹⁵. Secondo il racconto degli Atti Felice tenne Paolo in carcere a Cesarea a lungo (At 23,35; 24,23), ma mostrava interesse per la dottrina cristiana (24,24).

Il procuratore perseguì con ogni mezzo gli Zeloti e i Sicari, ma non esitò a servirsene per far assassinare lo stesso pontefice che aveva favorito la sua elezione.

Una disputa tra i Giudei e i Pagani di Cesarea, poiché i primi pretendevano la cittadinanza, finì anche questa volta con massacri e con due delegazioni a Cesare, fatto che procurò la sostituzione di Felice con Porcio Festo (60 è la data più probabile, ma è assai discussa)¹⁹⁶. Festo (60-61,62) trovò la regione a lui affidata in uno stato di semianarchia, e continuò la caccia dei rivoltosi; anch'egli poi ebbe a che fare con predicatori di instaurazione messianica. Ma, tutto sommato, fu governatore corretto: per merito suo andò a buon fine una disputa tra Agrippa II e i sacerdoti a proposito di un muro del Tempio. Con Paolo fu equo, e lo inviò a Roma per l'appello a Cesare¹⁹⁷.

Nell'intervallo tra la morte del procuratore e l'invio del suo successore, il sommo pontefice Anano (Anna), figlio dell'Anna che compare nella passione di Gesù, approfittò della vacanza politica per mandare a morte alcune persone che odiava, tra cui Giacomo il Minore (detto Giacomo fratello del Signore), capo della comunità cristiana di Gerusalemme¹⁹⁸; per questo, il pontefice si meritò la deposizione.

I successori di Festo, Luceio Albino e Gessio Floro, si rivelarono per la Giudea un disastro: l'ultimo oltraggio fu l'imposizione al popolo da parte di Floro di salutare le truppe che uscivano o entravano in città; esso, suo malgrado, si piegò a farlo, ma Floro, desideroso di discordia, ordinò ai soldati di non rispondere altrettanto. Nella rivolta da qui scaturita le truppe ebbero la peggio; molti Giudei si rifugiarono nel Tempio, e lo isolarono dalla fortezza Antonia. Farisei e Sadducei cercavano una mediazione, Zeloti e Sicari volevano la battaglia; la mediazione di Agrippa II, accorso ad implorare la pace, ebbe breve fortuna. Nel contempo, Nerone negava ai Giudei la cittadinanza di Cesarea,

193 “Infatti tempo fa venne fuori Teuda, che si spacciava per un personaggio straordinario, e gli andò dietro un gran numero di uomini, quasi quattrocento. Ma quando fu ucciso, tutti i suoi aderenti furono dispersi e si ridussero a nulla”

194 *Historiae* V, 9.

195 At 21, 38: “Allora non sei quell'Egiziano che in questi ultimi tempi ha sobillato e condotto nel deserto i quattromila ribelli?”

196 Cfr. U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, Casale 1950, pp. 107-112.

197 At 25,12; 26, 31-32.

198 *Antiquitates Iudaicae* XX, 200.

contribuendo in tal modo ad infiammare gli animi. La decisione di non compiere più nel Tempio il quotidiano sacrificio per l'imperatore fu l'offesa che segnò l'inizio delle ostilità.

1.7. La guerra giudaica (66-74)

Nell'ottobre-novembre del 66 Cestio Gallo, legato della Siria, calò in Palestina con la legione XII Fulminata e con altre truppe ausiliari, incendiando alcune città e tentando un assalto al Tempio, fallito; ritiratosi, venne inseguito dai Giudei i quali ad Antipatride uccisero circa seimila soldati, e tornarono in città carichi di preda e trionfanti. La notizia della rotta di Cestio raggiunse nel 67 Nerone; egli sostituì il legato di Siria con Vespasiano, e lo incaricò, coadiuvato dal figlio Tito, di riportare la pace. Vespasiano sbarcò a Tolemaide e avanzò verso la Galilea con circa 60.000 uomini; mentre i gerosolimitani si azzannavano a vicenda, con gli Idumei per un certo periodo accorsi in aiuto degli Zeloti, attese il momento opportuno per il contrattacco; ma il primo luglio del 69 venne proclamato imperatore (lo sarà sino al 79) e partì alla volta di Roma, lasciando in Palestina il figlio Tito. Verso la Pasqua del 70, questi raggiunse Gerusalemme; la fortezza Antonia venne presa, forse il 2 luglio, e rasa al suolo. Contro la volontà di Tito, a causa di un tizzone ardente gettato dentro una apertura, il Tempio venne incendiato e devastato, probabilmente il 6 agosto; Tito fece appena in tempo ad entrare nel Santo dei Santi, come aveva fatto Pompeo un secolo prima. Presa la città bassa, l'esercito si volse alla regione alta, ove si trovava Giovanni di Ghiscala, capo della resistenza giudaica, fuggito con alcuni tesori ed il paludamento pontificale. Catturato, farà parte del corteo trionfale a Roma, riprodotto in bassorilievo sull'arco di Tito. Tito, in seguito, succederà al padre nell'impero (79-81).

La città venne totalmente distrutta; l'offerta al Tempio venne tramutata in offerta al tempio di Giove sul Campidoglio, vennero fatti 97.000 prigionieri venduti come schiavi. La Palestina venne dichiarata proprietà di Vespasiano, che ne distribuì molte terre ai veterani, e la Giudea divenne provincia imperiale. Furono espugnati l'Herodium e la fortezza di Macheronte, e nella primavera del 73 la fortezza di Masada, i cui assediati si diedero la morte l'un l'altro. Degli Zeloti, molti fuggirono in Egitto e a Cirene, continuando le agitazioni, ma vennero messi in breve a tacere.

Una seconda ribellione dei giudei contro Roma si ebbe negli anni 132-135, al tempo dell'imperatore Adriano, che aveva deciso di ricostruire Gerusalemme col nome di *Aelia Capitolina*. La rivolta fu repressa; la città divenne una colonia romana e al posto del Tempio fu eretto un tempio a Giove. La provincia di Giudea divenne provincia di Siria-Palestina.

2. LA VITA SOCIALE ED ECONOMICA

Bibliografia specifica

- P. A. BRUNT, *Procuratorial jurisdiction*, in «Latomus» XXV (1966), pp. 461-489;
 A. MOMIGLIANO, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.C-70 d.C.)*, Amsterdam 1967;
 J. P. LEMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris 1981;
 E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman rule*, Leiden 1981 ;
 H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985.

2.1. Effetti sulla società dell'amministrazione romana

Provincia

Per provincia si intende un territorio fuori d'Italia occupato e amministrato dai Romani. In epoca repubblicana, l'amministrazione delle province minori era affidata ad ex pretori, quella delle maggiori ad ex consoli: di qui il titolo di propretore e proconsole, e la conseguente suddivisione in province pretorie e province consolari. Questi governatori risiedevano in una città della provincia chiamata capitale o metropoli. Nel 27 a.C., in forza di un accordo tra Augusto ed il Senato, le province ebbero una nuova ripartizione: al Senato toccarono quelle interne, tranquille e debolmente presidiate, mentre quelle di frontiera, meno sicure, tumultuose ed esposte agli attacchi dei barbari, l'imperatore le tenne per sé. Di qui la divisione in province imperiali e province senatorie. Nel 23 Augusto si riservò anche un controllo sulle province senatorie, ottenendo il cosiddetto *imperium proconsulare magnum*. Le province senatorie furono governate dai proconsoli, che duravano in carica un solo anno, raramente due, quelle imperiali da legati di Augusto propretori, i quali dipendevano dall'arbitrio dell'imperatore.

La Giudea era una provincia procuratoria, o di terza classe; pur godendo di autonomia, il suo governatore, di classe equestre, era vigilato nel suo ufficio dal *legatus pro praetore* di Siria, che era la più illustre provincia imperiale orientale, e che disponeva di tre e, dal tempo di Augusto, di quattro legioni accampate nella capitale Antiochia. In latino, il governatore di Giudea è detto sia *praefectus* che *procurator*; il titolo di *praefectus* era certamente usato per il governatore della provincia d'Egitto, e in Giudea è documentato per Ponzio Pilato da un'iscrizione scoperta a Cesarea nel 1961. La denominazione di procuratore aveva in origine un carattere d'indole finanziaria, ed esisteva anche nelle province senatoriali; in seguito, almeno dal tempo dell'imperatore Claudio (41-54), tale appellativo prevalse senz'altro su quella di prefetto, eccezion fatta per l'Egitto.

Si è già detto della condizione particolare della Giudea, dotata di un governatore ma sottoposta in qualche modo alla supervisione del legato di Siria: le testimonianze di Giuseppe Flavio in merito, che paiono talora contraddittorie, si spiegano tenendo presente tale situazione. Normalmente la Giudea e il suo procuratore erano autonomi, ma nei casi più delicati, specie in caso di sommosse, il legato della Siria doveva e poteva intervenire. Conosciamo poi vari casi d'intervento del legato di Siria negli affari interni della Giudea, nella nomina dei procuratori Vitellio, Petronio e Quadrato, per esempio. Si tratta di una amministrazione particolare, creata probabilmente per reggere una regione non facile a governarsi.

Esercito

Per la tutela dell'ordine pubblico, in Giudea erano di stanza cinque coorti, in tutto forse tremila uomini, delle quali una, sempre a Gerusalemme, vigilava il tempio dalla fortezza Antonia. Dagli Atti degli Apostoli (10,1; 27,1) abbiamo il nome di due di esse, l'Augusta e l'Italica, nomi confermati dal ritrovamento di alcune iscrizioni. In Atti 23,23 compare anche il termine *dexiolàboi*, comunemente inteso come *guardie di pubblica sicurezza*. Il Vangelo di Marco (6,27), riferendosi ad un periodo precedente al governo romano diretto, nomina uno *speculator* di Erode Antipa, che era nell'esercito romano la sentinella, il portaordini o il carnefice: l'uso di questo termine ci prova che nell'organizzazione militare la dinastia di Erode si conformava all'uso romano. Le truppe al soldo di Agrippa I erano pure esse romane, stante il fatto che dopo la morte del re furono da Claudio trasferite nel Ponto.

Tasse

Quale capo amministrativo, il procuratore presiedeva alla esazione delle imposte e delle gabelle; esse finivano nel *fiscus* o cassa imperiale, mentre le imposte delle province senatorie finivano nell'*aerarium*. Il tributo più importante era il *testatico*, ovvero la tassa personale, dal quale i sinedriti, gli scribi, i sacerdoti e i leviti di Gerusalemme erano esenti fin dal tempo di Antioco III. Le imposte erano di natura fondiaria, personale o di reddito; le gabelle comprendevano diritti diversi, quali dazi, pedaggi, affitti di luoghi pubblici, mercati ed altro.

La Giudea fu divisa in undici distretti fiscali o toparchie, ed un ottimo mezzo di accertamento per l'esazione delle imposte dirette furono i pubblici censimenti periodici (ogni 14 anni, di solito), come quello di Quirinio ricordato dal Vangelo di Luca (3,2). Successivamente entravano in azione i pubblicani, i quali a loro volta avevano come impiegati alle loro dipendenze gli *exactores* (esattori) o *portitores* (gabellieri); anche questi ultimi venivano popolarmente detti pubblicani. Talora, a causa degli abusi, complicati maggiormente da un sistema di appalti e subappalti, essi erano odiati dal popolo, come ci testimoniano non solo i Vangeli, ma anche autori come Luciano di Samosata e Plinio il Vecchio.

Monete

I procuratori avevano diritto di battere moneta con l'effigie dell'imperatore; ma in Giudea, in ossequio al divieto di farsi immagini di esseri animati viventi, le monete coniate dal procuratore non recavano alcuna figura umana, ma solo il nome del regnante e alcuni simboli ammessi. Circolavano tuttavia anche monete con la riprovata immagine, perché coniate fuori dalla Giudea, specie nel territorio delle regioni del nord, abitate da molti pagani (cfr. Mt 22,19).

Giustizia

Per l'esercizio del potere giudiziario il governatore si serviva di un suo tribunale, ed aveva la facoltà di pronunciare sentenze capitali (*jus gladii*). Chi godeva della cittadinanza romana poteva fare appello a Roma, mentre per gli altri non esisteva appello; facendo ricorso a questo diritto Paolo si evitò una frettolosa condanna¹⁹⁹. Circa lo *jus gladii* del procuratore di Giudea, abbiamo l'affermazione di Giuseppe Flavio sul primo di essi, Coponio, che "fu mandato [in Giudea] dopo aver ricevuto da Cesare ogni potere, incluso quello di mettere a morte" (*Bellum Iudaicum* II, 118). Il supplizio più frequente per i delitti di ordine pubblico era la crocifissione.

Invece per i casi ordinari rimasero in funzione i tribunali ebraici preesistenti, in primo luogo quello del Sinedrio di Gerusalemme, secondo il costume romano di lasciare il più possibile in funzione le autorità locali. Il Sinedrio conservò quindi ogni sua prerogativa, eccetto quella della pena capitale: è per questo che i maggiorenti di Gerusalemme, dopo aver pronunciato la condanna di morte per Gesù, si rivolsero al prefetto Ponzio Pilato per l'esecuzione (in Gv. 18, 31 i membri del Sinedrio dicono: "A noi non è consentito mettere a morte alcuno"). Alcuni commentatori, però, hanno difeso il pieno diritto del Sinedrio di infliggere la pena di morte per i delitti di indole religiosa, eseguiti ordinariamente con lapidazione.

La pubblica sicurezza, dunque, era garantita ordinariamente dall'autorità giudaica, e così anche la giustizia ordinaria, amministrata a Gerusalemme dal Sinedrio; fuori della capitale, le medesime funzioni erano assicurate da altri tribunali di anziani.

¹⁹⁹ At 25,11: "Se ho fatto del male e ho commesso qualche cosa degna di morte, non rifiuto di morire, ma se non c'è nulla di vero nelle cose delle quali costoro mi accusano, nessuno può consegnarmi nelle loro mani. Mi appello a Cesare".

Privilegi ed obblighi civili e religiosi

Molti furono i privilegi mantenuti o concessi dai Romani alla nazione giudaica, come attesta Giuseppe Flavio: “Essi non costringono i sudditi a trasgredire le leggi della loro nazione e si contentano di quegli omaggi che gli obblighi religiosi e legali dei loro donatori consentono di dar loro” (*Contra Apionem* II, 73).

Il primo era l'esenzione del culto dall'imperatore, che pure nelle altre province era un atto fondamentale di ordinario governo, perché impossibile ad accettarsi dagli Ebrei; la sola eccezione fu il tentativo di Caligola, nel 40, di far introdurre la propria statua nel Tempio, ma il tentativo fu stornato dall'insistenza dei Giudei e dal buon senso del legato di Siria Petronio.

I Giudei erano pure esentati dal servizio militare per riguardo alla proibizione del sabato e dei cibi vietati, ed Augusto promise “di non lasciarli chiamare in giudizio dal vespro del venerdì a tutto il sabato” (*Antiquitates Iudaicae* XVI, 164).

I Romani si astennero anche dall'introdurre insegne militari in territorio giudaico, che erano di scandalo a causa dei trofei con le immagini dell'imperatore e dei popoli vinti. Tale privilegio era stato ottenuto da Erode il Grande, e fu controvoglia rispettato anche da Ponzio Pilato, che tentò di eluderlo per ben due volte. Quando Vitellio era sul punto di muovere contro gli Arabi, venne implorato dai Giudei di non passare nel loro territorio con le insegne, ed egli accondiscese.

L'ingresso nell'atrio interno del Tempio era stato interdetto sotto pena di morte ai non circumcisi già da Erode il Grande; il servizio di guardia era così assicurato da soldati giudei. Neppure ai portatori di handicap o ad altre categorie considerate indegne era permesso l'ingresso.²⁰⁰ Altro privilegio era la garanzia di un arrivo sicuro dell'oro che i Giudei della diaspora inviavano a Gerusalemme per il Tempio, privilegio deplorato da Cicerone (*Pro Flacco* 67).

Per quanto riguarda le esecuzioni capitali, gli evangelisti ci parlano di un'amnistia pasquale in favore di un condannato scelto dal popolo (cfr. Mt 27, 15: “ Il governatore era solito, per ciascuna festa di Pasqua, rilasciare al popolo un prigioniero, a loro scelta”); non ci sono riscontri in altri documenti, ma solamente un papiro dell'anno 85 attesta che il prefetto d'Egitto risparmiò la flagellazione ad un malfattore, in grazia alle folle. Il fatto che Gesù andò fino al Calvario vestito, e non nudo, secondo l'uso romano, potrebbe indicare un privilegio rispettoso della decenza giudaica. Era poi obbligo per i Giudei che non restassero cadaveri appesi dopo il tramonto, in forza della prescrizione mosaica di Dt 21, 23; tale regola verrà rispettata anche al tempo dell'occupazione romana, come ci testimoniano Filone, Giuseppe Flavio ed i racconti dei Vangeli su Gesù. Alcuni hanno visto un altro privilegio nel cosiddetto rescritto di Nazareth, che per ordine dell'imperatore puniva con la morte i violatori di tombe giudaiche.

Tuttavia, i Giudei dovevano osservare alcune imposizioni anche in campo religioso: innanzitutto il giuramento di fedeltà all'imperatore, introdotto verso la fine del regno di Erode il Grande (causò non pochi fastidi al re), ricordato dalle fonti anche per il 37, quando il legato di Siria Vitellio lo fece pronunciare in favore di Caligola (*Antiquitates Iudaicae* XVIII, 124).

Ogni giorno, nel Tempio, si doveva fare un sacrificio per l'imperatore ed il popolo romano, come dissero una volta i Giudei a Petronio di Siria (*Bellum Iudaicum* II, 197); ma pare che il sacrificio venisse pagato dall'imperatore medesimo (Filone, *Legatio ad Gaium* 157, 6).

²⁰⁰ Cfr. At 3, dove Pietro e Giovanni incontrano fuori dalla porta Bella del Tempio uno zoppo che si aspetta di ricevere da loro dell'oro.

I magistrati romani, seguendo l'esempio di Erode il Grande e Archelao, ebbero a nominare, deporre e a sostituire i sommi sacerdoti, e arrivarono persino a conservare per trent'anni nella fortezza Antonia il loro stupendo paludamento, che quindi andava richiesto e poi riconsegnato per le tre festività dell'anno. Al tempo di Tiberio, quest'ultima usanza venne abbandonata.

Sempre a detta di Giuseppe Flavio, “i soldati romani, per motivi di ordine pubblico, occupavano in armi, durante le solennità giudaiche, i portici del Tempio” (*Antiquitates Iudaicae* XX, 106).

La Giudea governata dai procuratori romani, quindi, non si trovava in condizioni affatto peggiori della Giudea di Erode il Grande; certo, tutto dipendeva dall'indole dei singoli governanti, che non mancarono di commettere atti sconsiderati, specie negli ultimi anni prima dello scoppio delle guerre giudaiche, quando a governare un popolo sempre meno tollerante vennero inviati procuratori sempre meno condiscendenti.

2.2. La società giudaica

I sacerdoti

La celebrazione dei riti sacri, pubblici e privati, spettava ai Sacerdoti “della tribù di Levi, figli di Sadoq” (Ez 44,15), la cui genealogia veniva fatta risalire ad Aronne, fratello di Mosè; essi godevano di numerosi privilegi (ad esempio ricevere parte delle offerte dei fedeli), dovevano essere liberi da difetti fisici, non potevano sposare una donna divorziata e sottostavano a rigide norme di purità. La classe sacerdotale era assai stimata all'epoca del secondo Tempio, sebbene fossero evidenti le differenze tra i sacerdoti benestanti e quelli semplici, che avevano anche altre attività. I sacerdoti più aristocratici ordinariamente erano Sadducei, ma ogni gruppo religioso ne annoverava tra le sue fila. Essi erano divisi in ventiquattro classi, ognuna delle quali prestava servizio a turno nel Tempio per una settimana (cfr. Lc 1). Vivevano nella capitale o dispersi nel paese: in quest'ultimo caso salivano a Gerusalemme per il servizio, che veniva assegnato per sorteggio.

I sacerdoti erano coadiuvati nel loro servizio dai Leviti, il clero inferiore, che però non avevano gli stessi diritti dei sacerdoti, e si occupavano anche della pulizia e della manutenzione del Tempio (ogni giorno occorrevano duecento Leviti per aprire le enormi porte del Tempio); anche essi erano suddivisi in ventiquattro classi.

Il personaggio più autorevole, in età postesilica, era il Sommo sacerdote, le cui incombenze principale erano quelle di entrare una volta all'anno, il 10 di Tishri (giorno dell'espiazione), nel *Sancta Sanctorum* per purificare il popolo (Lv 16) e di vigilare su tutto l'andamento del culto, al quale solitamente partecipava nelle festività maggiori. Speciali norme, poi, gli imponevano una santità particolare.

La cerimonia dell'investitura aveva sostituito l'unzione, dopo la distruzione del Tempio salomonico, a causa della dispersione dell'olio santo. Al sommo sacerdote spettava un ricchissimo paludamento sacrale, del quale ci è stata conservata la descrizione; egli lo indossava nelle sacre cerimonie, eccezione fatta per il giorno dell'espiazione, nel quale egli penetrava nel Santo dei Santi vestito da semplice sacerdote.

Dopo la creazione del Sinedrio, egli ne fu il capo di diritto; inoltre, nel caso di vacanza del potere civile, egli lo assumeva su di sé. Con l'avvento al potere della

dinastia di Erode il Grande, spirò per lui l'obbligo di vegliare sulla legge, la cui interpretazione gli scribi arrogarono a sé. Sotto la dinastia degli Asmonei, i sommi sacerdoti avevano esercitato anche la funzione regale; in seguito, privati del trono al tempo di Erode il Grande, furono quasi sempre eletti tra i membri di alcune famiglie sacerdotali più influenti. Uno degli scopi della rivolta giudaica del 68-73 fu quello di insediare un nuovo «legittimo» sommo sacerdote.

La mercificazione della dignità, il fatto che appartenessero abitualmente al partito dei Sadducei, la durata della loro carica che dipese sempre più dal capriccio dell'autorità civile del momento, e in certi casi la loro avidità e ignoranza, favorì il declino dell'autorità dei sommi sacerdoti presso il popolo, specie nel I secolo d.C.; tuttavia, grazie alla considerazione di cui godeva la carica presso il popolo, essi restavano ugualmente figure influenti e rispettate. I sommi sacerdoti destituiti formavano una specie di aristocrazia sacerdotale.

Nomi famosi di sommi sacerdoti sono quelli di Anna (6-15) e Caifa (18-36), menzionati dai Vangeli (cfr. Lc 3,2; Gv 18,13).

Gli scribi

Il nome *scriba* corrisponde al greco *grammatéus*, scrivente; altri termini usati nel Nuovo Testamento sono *nomikòs* (giurista), *didàskalos* (maestro) o *nomodidàskalos* (dottore della legge). L'origine degli Scribi si ricollega all'esilio babilonese, quando il fallimento dell'antico ideale di istituzione monarchica e sacerdotale, e la lontananza dal Tempio, favorirono la pietà e lo studio della Legge. Questo studio necessitava di una scuola: dopo il ritorno dall'esilio nacque allo scopo il ceto degli Scribi, dei quali parla già Sir 38-39. Essi non solo si erano dedicati allo studio della Scrittura per acquistarne la conoscenza, ma si erano resi capaci di insegnarla ad altri, ed in veste di esperti affiancavano i giudici in tribunale. Gli Scribi insegnavano la legge in scuole da loro fondate o nel cortile del Tempio o in case private, circondati dai loro scolari. Provenivano da classi sociali disparate; c'erano anzitutto membri del ceto sacerdotale, ma la maggioranza di essi era di origine laicale. L'autorità di cui godevano è dimostrata anzitutto dal titolo di *rabbi* (mio maestro) che fu loro attribuito.

I Vangeli e alcuni testi talmudici tendono a inveire contro questa categoria, accusandoli di stretto legalismo e formalismo esteriore, di corporativismo e di tendenza a sentirsi superiori al popolo illetterato; ma questi dati non vanno generalizzati.

Nei Vangeli e nella tradizione giudaica Scribi e Farisei sono continuamente associati, ed è normale, tenendo conto della realtà contemporanea; ma non tutti gli Scribi erano Farisei, come non ogni Fariseo era uno Scriba. Gli Scribi erano gli uomini dedicati allo studio, all'interpretazione, alla conservazione e all'insegnamento della legge, sacerdoti o laici, Sadducei o Farisei; ma essendo per lo più al tempo di Gesù dei laici, seguivano quasi tutti le dottrine farisaiche. Sarebbe però un errore identificarli completamente, anche se in genere gli Scribi propendevano per l'interpretazione farisaica della Legge; d'altra parte, essi esistevano prima della nascita del movimento farisaico, ed alcuni di essi erano sacerdoti sadducei. Anche i Vangeli talora hanno lasciato traccia di questa distinzione.

Gli anziani

Accanto agli Scribi va menzionato il gruppo degli Anziani ai quali i Vangeli alludono spesso (cfr. Mc 15,1; Mt 16,21; Lc 22,52). Non si tratta di Dottori della Legge, ma di patrizi, persone altolocate, indicati dalle fonti come *capi del popolo*, *notabili*, *nobili*. Essi avevano avuto un ruolo predominante nel governo della nazione dopo l'esilio, ma la loro influenza nel Sinedrio al tempo di Gesù era alquanto diminuita.

Il popolo

La popolazione totale della Palestina del I secolo è stata calcolata in poco più di mezzo milione di abitanti, in maggioranza contadini, artigiani o addetti al commercio. Certe professioni erano oggetto di disprezzo, come quella dei conciatori (cfr. At 9,43) o dei tessitori, per via delle impurità legali che comportavano, o quella dei collettori delle imposte o pubblicani, che erano al servizio dei romani. Per questo, le fonti li mettono frequentemente in compagnia dei ladri e dei peccatori.

Gli schiavi

La classe più sfavorita socialmente in Palestina era quella degli schiavi. Un cittadino libero poteva cadere in schiavitù sia come punizione per il reato di furto sia per l'impossibilità di pagare i debiti; un povero poteva anche vendere se stesso e andare a servire. Bisogna però distinguere fra gli schiavi di origine giudaica, protetti da una speciale legislazione nella Bibbia (Es 21; Lv 25,39) e quelli di origine pagana la cui servitù poteva essere a vita: infatti lo schiavo giudeo recuperava la libertà, di norma, alla fine di sei anni servizio.

Considerati come proprietà assoluta del padrone, gli schiavi pagani potevano essere ceduti, venduti ed entrare anche nell'eredità. Non erano al riparo dai maltrattamenti e dai capricci dei loro padroni (cfr. Sir 33,25 ss.), ma se venivano maltrattati o si procurava loro qualche invalidità fisica, il tribunale si riservava il diritto di render loro la libertà (Es 21,26-27). L'uccisione di uno schiavo era punita come un omicidio. Lo schiavo pagano poteva anche essere aggregato al giudaismo, l'uomo tramite la circoncisione, la donna con un bagno che «ne faceva un proselito» (Targum di Dt 21,13); in seguito a ciò non li si poteva più vendere a pagani. Certi maestri del Talmud giunsero a proibire di tenere presso di sé degli schiavi incirconcisi.

Essi erano comunque tenuti a osservare solo una parte degli obblighi religiosi che spettavano ai Giudei, praticando le azioni alle quali erano tenute le donne. Secondo la legge ebraica, allo schiavo giudeo era consentito lavorare non più di dieci ore al giorno, e mai di notte; doveva essere trattato bene e non gli si dovevano imporre servizi considerati disonorevoli, come lavare i piedi al padrone o mettergli i calzari. Non poteva essere obbligato a lavorare di sabato, né essere sottoposto a umiliazioni, o incaricato di svolgere lavori che rivelassero la sua condizione di schiavo, come esercitare il mestiere di sarto, barbiere o servitore nei bagni pubblici. Se fuggiva dal padrone, non era lecito riconsegnarlo.

Le schiave godevano di minori privilegi in confronto ai maschi, ma anch'esse erano protette dalla legge; inoltre, una giovane schiava avvenente, mantenuta come concubina, non raramente poteva anche divenire moglie del padrone.

I Proseliti e i Timorati di Dio

Caratteristica della religione d'Israele è il suo stretto legame con un popolo. Tuttavia, fin dall'AT, troviamo numerose allusioni a una categoria di stranieri che vivono in mezzo al popolo e vi sono religiosamente incorporati: sono i *gherim*, un termine che i Settanta rendono abitualmente con *prosélytoi*. I proseliti prendono parte alla celebrazione delle feste (At 2,11), a esclusione del banchetto pasquale se sono incirconcisi (Es 12,48), e devono rispettare il sabato (Es 20,10). Buona parte della letteratura del giudaismo ellenistico è impregnata di una sorta di propaganda giudaica verso i Gentili, allo scopo di presentare la fede d'Israele come assimilabile ad altre culture. La missione cristiana si troverà spesso ad avere a che fare con dei proseliti (At 6,5; 13,43). In tempi tardivi, questi proseliti circoncisi, che si erano sottomessi alla circoncisione, accompagnata da bagno rituale e da un sacrificio al Tempio, furono chiamati anche *proseliti di giustizia*, in quanto osservanti della giustizia della Legge

giudaica. Gli altri erano chiamati *proseliti della porta* o *di abitazione*, in quanto dimoranti dentro le porte, ossia abitanti d'Israele.

Di norma i proseliti vengono distinti dai *devoti* o *timorati di Dio* che accettavano la fede giudaica, ma non suggellavano la loro adesione con la circoncisione. Vi era una certa oscillazione nelle denominazioni: la lingua del NT (At 13,43), e non solo, mostra che l'espressione «timorati di Dio» era talora impiegata, etimologicamente più che tecnicamente, in modo da comprendere anche i veri proseliti. A costoro, oltre all'adesione dottrinale, si richiedeva solamente l'osservanza del sabato e dei digiuni, qualche contributo al Tempio e alcune prescrizioni sui cibi.

Le donne

Le ragazze di solito si sposavano assai giovani, fra i 12 e i 14 anni. Il matrimonio era giuridicamente valido dal momento in cui il giovane aveva stipulato il contratto ufficiale di fidanzamento con il padre della sposa, davanti a testimoni: se lo sposo promesso veniva a morire nei dodici mesi di fidanzamento, la fidanzata era comunque considerata vedova. Il fidanzamento si poteva rompere solo con una lettera di ripudio²⁰¹. Secondo Dt 24,1 soltanto il marito poteva dare questa lettera alla moglie «se avesse trovato in essa qualcosa di vergognoso»; era invece passibile di morte in caso di adulterio.

Un argomento che doveva essere uno dei temi preferiti nelle controversie di scuola, era certamente l'interpretazione del motivo valido per il ripudio: i dottori discepoli di Hillel si accontentavano di ragioni di poco conto, mentre quelli di Shammai esigevano una colpa grave contro il buon costume e un'infedeltà al marito. Anche Gesù avrebbe avuto poi occasione di pronunciarsi su quest'argomento, interrogato se fosse lecito ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo, domanda alla quale rispose negativamente (Mt 19,3). Il marito doveva versare alla donna dalla quale si separava una somma che era stata determinata nel contratto di matrimonio: questa clausola di ordine economico aveva anche la funzione di limitare il numero dei divorzi. Il fatto di rimanere senza figli era visto come una grande sventura, una vergogna per una donna (cfr. Lc 1,25), addirittura un castigo di Dio; il marito poteva ripudiare la moglie se essa, in capo a dieci anni, non gli avesse dato figli.

Come in genere nell'oriente antico, la donna non partecipava alla vita pubblica (salvo casi eccezionali, come quello della regina Alessandra, 76-67 a.C.); non partecipava attivamente al culto, né poteva valere come testimone nei processi. Al Tempio le donne non potevano oltrepassare il vestibolo a loro riservato, e nella sinagoga non intervenivano né per la lettura della *Torah* né per le preghiere.

Nella diaspora tuttavia, a contatto con le usanze più liberali del mondo pagano, sembra che le donne abbiano goduto di maggiore iniziativa (cfr. At 16,13).

Le donne erano escluse dallo studio della Bibbia; la loro occupazione principale consisteva soprattutto nel disbrigo dei lavori domestici. Uscivano poco, col capo coperto, ed era ritenuto sconveniente rivolgere loro la parola (cfr. Gv 4,27) o anche solo guardarle. La condizione teorica della donna nell'antichità è ben descritta dalla frase di Flavio Giuseppe: «La donna, dice (la Legge), è inferiore all'uomo in ogni cosa» (*Contra Apionem* II,24). Nella pratica, la tradizione garantì alla donna giudea una serie di diritti considerevoli se teniamo presente l'epoca; ad esempio i testi che autorizzavano il padre a vendere la figlia, come schiava o per il matrimonio, furono notevolmente temperati. Il fatto che un gruppo di donne abbia seguito Gesù (Lc 8,1-3; Mc 15,41), in ogni caso, doveva apparire a quel tempo piuttosto insolito.

²⁰¹ Cfr. Mt 1,18-19: «Maria, sua madre, era stata promessa in matrimonio a Giuseppe, ma prima che iniziassero a stare insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo. Il suo sposo Giuseppe, che era giusto e non voleva esporla al pubblico ludibrio, decise di rimandarla in segreto».

3. LE ISTITUZIONI GIUDAICHE

Bibliografia specifica

- G. BONDIRVEN, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo*, tr. it., Torino 1950;
 PARROT, *Le Temple de Jérusalem*, Paris 1954;
 R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, tr. it., Casale 1961 ;
 E. STERN (a cura di), *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, New York 1993;
 F. MANNS, *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*, tr. it., Bologna 1996;
 R. LE DÉAUT, *La vita religiosa e sociale*, in A. GEORGE – P. GRELOT (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol I: *Gli inizi dell'era cristiana*, tr. it., Roma 1977;
 J. A. SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, tr. it., Torino, Claudiana, 2000.

Il Tempio di Gerusalemme

Il centro di ogni pratica religiosa per i Giudei era il Tempio di Gerusalemme. Il primo Tempio era stato concepito dal re Davide, ed edificato dal figlio Salomone; distrutto nel 586 a.C. dal babilonese Nabucodonosor, fu riedificato grazie alle concessioni del persiano Ciro il Grande nel 538. Si tratta del cosiddetto secondo Tempio. All'epoca di Gesù esso era stato completamente rifatto da Erode il Grande, che aveva iniziato i lavori di restauro e ampliamento nel 20-19 a.C., e aveva terminato nel giro di un anno e mezzo il Tempio vero e proprio, rispettando il disegno tradizionale salomonico; ma i lavori sulle parti restanti terminarono solo nel 64 d.C., pochi anni prima della sua definitiva distruzione da parte dell'esercito del generale romano Tito. I Vangeli fanno allusione alla lunghezza di questi lavori, ed all'imponenza delle opere realizzate²⁰².

Non è facile ricostruire quale fosse la disposizione precisa dei vari edifici, ma la struttura generale del santuario ci è nota (vedi piantina). L'intero complesso misurava circa 121.000 metri quadri, circondato da un muro che correva per 256x288x430x443 metri. Sul lato nord il tempio era collegato con la *Fortezza Antonia*, costruita da Erode sulle rovine di una precedente torre, e a sud est si trovava il famoso *Pinnacolo* di cui parlano i vangeli (Mt 4,5; Lc 4,9). L'ingresso principale (vi erano ingressi su tutti i lati, ciascuno con un nome: *Porta nord*, *Porta dorata*, etc.), preceduto da un locale per le abluzioni rituali (*mikveh*), si trovava sul lato sud, ed era costituito da una grande gradinata con due porte, una doppia e una tripla. L'atrio era costituito da portici e gallerie coperte che percorrevano tutto il lato esterno dell'edificio; quello sul lato sud, appunto, era detto *Portico regio*, mentre quello a est si chiamava *Portico di Salomone* (Gv 10,23; At 3,11), e guardava sul torrente Cedron; qui si riunivano i primi Cristiani. Oltrepassati i portici, ci si ritrovava nell'ampio *Atrio dei Gentili*, uno spiazzo accessibile anche ai pagani, occupato da cambiavalute, venditori di animali per i sacrifici, visitatori (Gv 2,14; Mc 11,15), maestri della legge (Gv 18,19); tutti gli stranieri che giungevano a Gerusalemme non mancavano di visitare il Tempio, di cui il

²⁰² Gv 2,20: "Questo Tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?"; Mc 13,1-2: "Mentre usciva dal Tempio, un discepolo gli disse: «Maestro, guarda che pietre e che costruzioni!».

Talmud scriverà: “Colui che non ha visto il Tempio di Erode in vita sua, non ha mai visto un edificio maestoso”.

Al centro dell’Atrio dei Gentili, si ergeva un luogo sopraelevato, separato dal resto con una balaustra di pietra che segnava il limite oltre il quale pagani e incircoscisi non potevano avanzare. Numerose iscrizioni in greco e latino ammonivano gli stranieri, come quella ritrovata nel 1871, che recita: “Nessuno straniero metta piede entro la balaustrata che sta attorno al Tempio e nel recinto. Colui che vi fosse sorpreso, sarà la causa per se stesso della morte che ne seguirà”²⁰³.

Superata la balaustrata, si entrava in un altro atrio, al quale si accedeva tramite nove porte; la più nota era la *Porta bella*, ove stazionavano numerosi mendicanti in attesa di elemosina (At 3,2), e che introduceva nell’*Atrio delle donne*, così chiamato perché ad esse non era permesso superarlo. Quest’area più interna e circoscritta separava i giudei dai pagani, ed era una sorta di luogo d’incontro; in esso si raccoglievano anche le offerte per la tesoreria del Tempio, amministrata dai Leviti, in recipienti a forma di corno (Mc 12,42-44). Sui quattro angoli, c’erano dei locali separati: il deposito della legna, dell’olio e del vino, la camera dei Nazirei e quella per l’ispezione dei lebbrosi.

Tramite la *Porta di Nicanore*, il luogo ove le madri offrivano il sacrificio dopo la nascita del loro primogenito (Lc 2,22), si accedeva all’*Atrio degli Israeliti*.

Il santuario vero e proprio (*naòs*) aveva la pianta del tempio di Salomone: superato il parapetto che introduceva all’*Atrio dei Sacerdoti*, si trovava il grande *Altare degli olocausti*, collocato di fronte all’entrata del Tempio propriamente detto, ed il deposito dell’acqua. L’altare era di pietra grezza mai toccata da strumenti metallici, e gli angoli erano decorati con protuberanze a forma di corno.

Dodici gradini conducevano al *Santo*, separato dall’esterno da un velo o cortina: dentro si trovavano l’altare dei profumi (Lc 1,9) in legno di acacia rivestito di ori, ove il sacerdote offriva due volte al giorno una speciale miscela di aromi (Es 30,1-10 e 34-36; 37,25-28; è l’incenso che offre Zaccaria in Lc 1,9), la tavola dei pani della proposizione (Es 25,23-30; 37,10-16; 40,22) ed il candelabro aureo a sette braccia (*menorah*), con ornamenti a fior di mandorlo, sul quale ardevano lampade ad olio.

Seguiva, isolato da una spessa cortina, il *Santo dei Santi*, un locale cubico di nove metri di lato, spoglio e senza finestre, ove poteva una volta all’anno, nel giorno delle espiazioni, entrare solo il sommo sacerdote, vestito di semplice abito di lino bianco (Lv 16,12). Dopo che l’arca dell’alleanza era scomparsa con la presa di Gerusalemme del 587, il *Santo dei Santi* era vuoto.

Secondo il racconto della passione dei Vangeli sinottici, il velo del Tempio (quello esterno o quello interno?) si squarciò al momento della morte di Gesù (cfr. Mt 27,51).

Il culto del Tempio

Per gli Ebrei, il santuario era luogo e segno della presenza del Dio vivente (Dt 12, 5; 1 Re 8; 9, 3), casa di Dio, luogo purissimo e santissimo (cfr. la denominazione di “luogo santo” in Mt 24,15): per entrarvi erano necessarie preve purificazioni, specie per i sacerdoti.

Come presso tutti i popoli antichi, anche nella religione d’Israele il sacrificio era l’elemento precipuo del culto. Esso consisteva nell’immolazione di una vittima, che veniva sgozzata, ed il suo sangue sparso sull’altare; il resto era macellato, e poi consumato in tutto o in parte col fuoco dell’altare. Vi erano poi offerte di farina, vino o

²⁰³ Edizione a cura di CLERMONT – GANNEAU in «Revue Archéologique» XXIII (1872), pp. 214-234. Cfr. E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Casale 1958, pp. 83-86.

olio (Lv 1-8), il tutto come propiziazione o espiatione dei peccati del popolo o del singolo. Solo animali domestici allevati per il consumo umano erano accettati per i sacrifici, purché privi di qualsiasi difetto.

Mattino e sera si offriva il “sacrificio perpetuo” (*tamid*), l’olocausto di un agnello (Es 29, 42), mentre il sabato non si accettavano offerte dei privati, ma si compivano due sacrifici in più a nome di tutto il popolo. Inoltre, a partire dall’epoca di Augusto, si offriva un sacrificio per l’imperatore e per l’impero, a spese del tesoro romano, fino all’insurrezione del 66. In occasione delle feste, dei sabati e delle *neomenie* (noviluni), il numero dei sacrifici era tale da necessitare di una vera e propria folla di sacerdoti; Giuseppe Flavio calcola a 20 mila unità il numero complessivo degli addetti al Tempio.

Ogni giudeo pagava un’imposta annuale per il Tempio (cfr. Mt 17,24) ed era tenuto a recarvisi per le grandi festività religiose, soprattutto per la Pasqua (cfr. Lc 2,41).

Il Tempio era stato al centro della pietà dell’Antico Testamento specie dalla centralizzazione del culto a Gerusalemme in poi; l’esistenza sporadica di altri templi, ovvero quello di Elefantina nell’Alto Egitto (V sec. a.C.), quello di Onia IV a Leontopoli (164 a.C. circa) e quello samaritano del monte Garizim (330 a.C. circa), non godettero mai presso il popolo del prestigio di cui godeva il santuario di Gerusalemme. Anche le critiche dei profeti nulla tolsero al loro rispetto per l’istituzione culturale, e il Tempio fu per Ezechiele un elemento essenziale del suo progetto di restaurazione (Ez 40,1-44, 9). Certamente numerose erano le aspirazioni a un culto più spirituale, specie nella diaspora, e più di una corrente aveva manifestato certe riserve nei confronti del Tempio; è anche vero che altre attività religiose come la preghiera, il digiuno, le opere di carità e lo studio della Bibbia prendevano sempre più piede: ma non è possibile pensare che i Giudei dell’epoca di cui ci stiamo occupando si fossero alquanto disamorati del Tempio, nella misura in cui lo fossero invece di molti dei suoi sacerdoti. Anche nei movimenti separatisti, quale quello degli Esseni, l’abbandono del Tempio non è che una constatazione di illegittimità sacerdotale e calendariale, da correggere per ripristinare il culto legittimo. La posizione di Gesù è nella linea dei profeti (cfr. Mt 21,13, con citazione di Is 56,7 e Ger 7,11); anche i Cristiani per un certo periodo continuarono a frequentare il Tempio (At 2,46; 21,26). La distruzione del 70 fu sentita dai giudei come una catastrofe e provocò crisi e dibattiti anche tra i cristiani.

La sinagoga

Il termine *sinagoga* è la traslitterazione della parola greca *synagôgè*, che la traduzione greca dell’antico Testamento (quella dei Settanta) usa spesso per rendere l’ebraico *‘edah* (assemblea); passò poi ad indicare il luogo in cui tale assemblea si riuniva, imponendosi su altri termini in uso a partire dal II secolo d.C.

Filone Alessandrino e Giuseppe Flavio, insieme a tutta la tradizione giudaica, attribuiscono l’istituzione delle sinagoghe a Mosè (cfr. At 15,21); più probabilmente sorsero durante l’esilio a Babilonia, per rimediare alla mancanza del culto nel Tempio e offrire al popolo la possibilità di riunirsi per pregare e agli scribi di insegnare la legge. La testimonianza più antica comunque è del III sec. a.C. e ci è conservata da una iscrizione della sinagoga egiziana dedicata a Tolomeo III (246-221 a.C.).

Ogni comunità giudaica, specie della diaspora, certamente aveva la propria sinagoga, e certe città come Gerusalemme, Roma, Alessandria o Antiochia ne possedevano in gran numero; gli scavi, le iscrizioni e le menzioni neotestamentarie (Mt 4,23; 9,35; Lc 4,16-31) ci fanno pensare ad una gran quantità di sinagoghe anche a Gerusalemme ed in Galilea.

Spesso la sinagoga era costruita sul luogo più elevato del centro abitato, anche se, specie nel giudaismo ellenistico a partire dal I secolo, è attestata la loro presenza in prossimità del mare o dei fiumi (At 16,13). L'edificio, di norma rettangolare e orientato verso Gerusalemme, era preceduto da tre portali, ai quali conduceva un porticato o vestibolo per preparare i fedeli all'ingresso per la preghiera e per le abluzioni. In una specie di nicchia era conservato dietro un velo il forziere (o *arca* secondo Gen 6) che custodiva i rotoli della *Torah*. Un pulpito (cfr. Ne 8,4) si ergeva per permettere al lettore di farsi udire dagli astanti, talora seduti dirimpetto su panche di pietra che correivano lungo i muri o su tappeti o seggi mobili riservati per i dignitari e gli scribi (Mt 23, 6). Le donne occupavano delle tribune speciali. I pavimenti erano lastricati, talora decorati a mosaico. Erano poi previsti degli ambienti annessi per l'istruzione dei fanciulli, o anche per il ricovero dei pellegrini; la sinagoga costituiva così luogo di culto, scuola, locanda, centro di adunanza popolare e aula di tribunale.

Il responsabile della sinagoga, scelto democraticamente fra gli anziani, era l'*arcisinagogo* (Mc 5, 22), il *capo della sinagoga*, che si preoccupava di organizzare il servizio liturgico; egli sceglieva tra gli uomini che avessero superato i tredici anni i lettori e i commentatori, e coloro che intonassero le preghiere (At 13,15). In questo era coadiuvato dallo *hazzan* (Lc 4,20), un inserviente che consegnava al lettore i rotoli e dirigeva la preghiera, ma si occupava in altri casi anche dell'istruzione dei giovani e dell'esecuzione delle sentenze di flagellazione pronunciate dall'assemblea. Egli era anche colui che annunciava l'inizio del sabato con il suono del corno.

Il culto sinagogale

Il culto sinagogale segna lo sviluppo sempre maggiore di una liturgia che non dà più alcun posto ai sacrifici cruenti, ma alla preghiera e allo studio della legge. Esso, pur non essendo nato con lo scopo di sostituire od offuscare l'importanza dell'unico Tempio, preparò l'avvento di una religiosità più interiore ed accrebbe l'importanza del fariseismo, con la conseguenza di permettere in tal senso la sopravvivenza del giudaismo rabbinico dopo la distruzione del Tempio.

La recitazione della preghiera dello *Shema*' (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41; cfr. Mc 12,29) e delle *Shemone 'esre* (Diciotto benedizioni), apriva la celebrazione sinagogale, che aveva il suo punto focale nella lettura della *Torah*, seguita da un testo profetico (Lc 4; At 13,15); la lettura avveniva in ebraico, quindi se ne dava una traduzione in aramaico, detta *Targum*, e la si commentava con un sermone. Una benedizione sacerdotale (Nm 6,22-26) solitamente concludeva il rito (unico ruolo speciale dei sacerdoti; ma in loro assenza la preghiera era declamata a voce alta da tutti i presenti). Per la celebrazione del culto sinagogal occorreva un minimo di dieci partecipanti.

Aperta anche ai non Giudei timorati di Dio, la sinagoga fu un punto fondamentale per la predicazione di Gesù e per la predicazione degli apostoli, come risulta dai Vangeli (cfr. Mt 4,23; 9,35) e dagli Atti (9,20; 13,5.14, ecc.)..

Il Sinedrio

Il Sinedrio (*synédrión*) era una sorta di senato giudaico, di cui si fa per la prima volta menzione nel libro dei Maccabei (11,23), il che ci fa pensare ad una istituzione plasmata sul modello governativo delle città ellenistiche; le fonti lo chiamano anche *gherousìa* (senato), *boulè* (consiglio) o *presbytérion* (presbiterio, consiglio degli anziani). Esso teneva le sue riunioni in un'aula nell'area del Tempio.

A capo del Sinedrio stava il sommo sacerdote, ed i suoi membri, che per lungo tempo erano stati di classe sacerdotale e quindi solitamente di classe sadducea, a partire dal regno di Alessandra (76-67 a.C.) vennero reclutati anche tra i Farisei e gli Scribi, o i semplici anziani che ne ottenevano il privilegio; in totale, si trattava di settantun membri, che coll'ascesa di Erode il Grande persero parte della loro sovranità, per poi riacquistarla all'epoca del diretto governo romano. A causa delle differenze tra le varie correnti all'interno del collegio, non mancarono talvolta dibattiti tumultuosi (cfr. At 23, 1-10).

Il Sinedrio era in parte responsabile dell'ordine pubblico e disponeva di un corpo di guardia (Gv 18, 3.12), ma la sua competenza riguardava soprattutto le cause religiose e civili che avevano una qualche relazione con la legge mosaica (cfr. Mt 5,22; Gv 11,47). Le sue decisioni avevano valore di legge e come tali erano accettate dalle autorità romane che potevano eventualmente intervenire per farle applicare; una limitazione in età romana è l'avocazione dello *jus gladii*, ovvero il diritto di mandare a morte, anche se non ci è chiaro quanto questa restrizione venisse praticamente osservata. Ma sono attestati casi di condanne capitali eseguite nella forma della lapidazione, in casi di delitto flagrante (cfr. At 7,57 s.; Gv 8,59; 10,31).

La *Mishnâh* (la prima raccolta di leggi del giudaismo postbiblico completata alla fine del II secolo) menziona dei piccoli sinedri di 23 membri, tribunali locali (Mt 10,17) dai quali potevano essere trasferite al grande Sinedrio le cause più gravi (cfr. Mt 51,21-22). La giurisdizione del Sinedrio, infatti, si estendeva in teoria sul giudaismo di tutto il mondo; ma nella pratica, all'epoca di Gesù, la sua autorità era ordinaria ed efficace in Palestina, straordinaria e fiacca altrove.

4. FESTE E PRATICHE GIUDAICHE

Il sabato

Secondo il *Libro dei Giubilei* gli angeli, oltre a essere circumcisi, non mancavano di osservare il sabato (2,18): di qui si evince quale importanza avesse il riposo sabbatico per gli Ebrei.

La parola *shâbbat* ha la stessa radice del verbo *shâbat*, impiegato spesso nel senso di “cessare”, “smettere di”, e quindi “riposare” (cfr. Gen 2,2-3). Il senso biblico del sabato è dato da Es 20,11 (ricordo del riposo divino dopo la creazione del mondo) e da Dt 5,12-15 (memoriale della uscita dall'Egitto). Esso era il culmine della settimana ebraica, ed incominciava, come ogni giorno, al tramonto del precedente (il venerdì), e durava fino al tramonto successivo. Il venerdì pomeriggio era detto *vigilia del sabato* o *parasceve* (preparazione), per il fatto che in quel pomeriggio si preparava tutto l'occorrente per il sabato, che iniziava dal tramonto e doveva restare inoperoso. Il precetto sabbatico, che permetteva solamente la preghiera ed il riposo consacrati a Dio, imponeva l'astensione da ogni lavoro; di qui la necessità dei Farisei e dei Dottori della legge di interpretare la legge in proposito.

Queste interpretazioni dovettero suscitare, in certi casi, discussioni a non finire, di cui si trova un'eco non solo nel Nuovo Testamento e nella letteratura rabbinica (cfr. i trattati *Shâbbat* ed *Erubin* del Talmud), ma anche presso i Samaritani e negli scritti di Qumran. Ad esempio, si discuteva su quale precetto dovesse avere il sopravvento: quello del sabato o quello della circoncisione (Gv 7, 22)? il riposo sabbatico o la necessità di immolare gli agnelli per la pasqua? Esisteva una codificazione rabbinica di 39 gruppi di azioni con le quali il sabato era violato, tra cui lo sciogliere il nodo di una

fune, spegnere una lampada, eseguire due punti di cucito. Gli aspetti grotteschi non devono però far velo all'essenziale, che è la preoccupazione di una fedeltà scrupolosa alla volontà di Dio: l'osservanza del sabato era diventata a tal punto il marchio di fedeltà d'Israele, che ci furono dei pii Giudei che al tempo della persecuzione di Antioco IV Epifane preferirono farsi massacrare piuttosto che difendersi violando il riposo (1 Mac. 2, 31-38; 2 Mac 6,11). Anche Cristo, pur condannando gli eccessi delle interpretazioni casuistiche (Mt 12,2; Mc 3,4; Lc 13,15), ebbe rispetto del sabato in sé (Mt 24,20; Lc 4,16).

Il sabato era caratterizzato nel Tempio da una liturgia speciale, nelle sinagoghe e nelle case da riunioni di preghiera e di insegnamento, e da una alimentazione particolare.

Le feste

Le feste più importanti erano le tre cosiddette "feste di pellegrinaggio", chiamate così perché ogni israelita maschio giunto ad una certa età era obbligato a recarsi al Tempio di Gerusalemme: la Pasqua, la Pentecoste e i Tabernacoli (o festa delle tende).

La Pasqua. La pasqua giudaica (*pésah*) si celebrava e si celebra la sera del 14 del mese chiamato Nisan (dalla metà del nostro Marzo alla metà di Aprile); poiché il computo giornaliero si compie da tramonto a tramonto, la sera del 14 era in realtà per gli Ebrei l'inizio del 15. Al pomeriggio del 14 nel Tempio avveniva l'immolazione degli agnelli portati da ogni capofamiglia: tale era l'affluenza dei Giudei, che l'atrio del Tempio non era sufficiente a contenerli, per cui venivano stabiliti tre turni d'accesso, mentre nell'intervallo tra di essi le porte del Tempio restavano chiuse. Il sangue delle vittime sgozzate dai medesimi israeliti era raccolto e sparso dai sacerdoti sull'altare degli olocausti, e dopo la preparazione rituale l'agnello veniva portato a casa per essere consumato la sera dopo il tramonto. La cena pasquale si celebrava nella città di Gerusalemme (cfr. Mt 26,17-18) e la Pasqua era la principale occasione per compiersi il pellegrinaggio annuale.

Il pasto cominciava con la benedizione di una coppa di vino presentata a colui che presiedeva; quindi si recavano a tavola pani azzimi, erbe amare e una salsa dentro cui intingerle. Mesciuta la seconda coppa, dopo la celebre domanda convenzionale del fanciullo: "In che cosa questa notte differisce da tutte le altre?", il padre di famiglia o il presidente rispondeva evocando i benefici di Dio verso Israele al tempo della liberazione dall'Egitto. Poi veniva presentata la vittima pasquale, arrostita sul fuoco. La si mangiava, senza spezzarne le ossa (Es 12,46), insieme ad azzimi ed erbe amare, mentre veniva fatta circolare la seconda coppa e si recitava la prima parte dell'*Hallel* (inno costituito dai salmi 113-118). Una benedizione in rendimento di grazie e la lavanda delle mani accompagnavano l'inizio del banchetto vero e proprio. Si mesceva quindi la terza coppa, ed il tutto si concludeva con la recita dell'ultima parte dell'*Hallel* (cfr. Mt 26,30), seguita dalla quarta coppa. Il tutto avveniva proclamando salmi e letture bibliche, in famiglie o gruppi di almeno dieci persone (descrizione del rito nella *Mishnâh*, trattato *Pesahim* X).

Il giorno successivo, il 15, iniziava la festa degli azzimi (*massôt*), che durava dal 15 al 21, nella quale non era permesso consumare pane lievitato, e nella quale si raccoglievano e si offrivano le primizie del raccolto. Fin dalla sera del 13 di Nisan il capofamiglia doveva rovistare in tutti gli angoli e i recessi per eliminare ogni derrata fermentata; si poteva farlo fino all'ora sesta (mezzogiorno) del 14 di Nisan, limite estremo per bruciare i resti di pane fermentato.

Quella degli azzimi era anticamente una festa della comunità agricola, collegata con un pellegrinaggio al santuario locale: con la sedentarizzazione d'Israele la festa degli azzimi e la Pasqua vennero a coincidere, ed in pratica identificate. Di fatto, quindi, in epoca neotestamentaria si trattava da tempo di un'unica solennità che si protraveva per un'intera settimana, chiamata indifferentemente Pasqua o Azzimi (cfr. Mt 26,17).

La **Pentecoste** o festa delle sette settimane (*hag shâbû'ôt*). La parola Pentecoste è una trascrizione del termine greco che indica il *cinquantesimo* giorno dopo la pasqua, nome usato nel giudaismo ellenistico (Tb 2,1; 2 Mac 12,32). In origine era la festa delle messi (Es 23,16), il giorno in cui si offrivano nel Tempio i primi pani frutto della messe raccolta. Il nome di "festa delle settimane" (Es 34,22; Nm 28,26) nasce dal fatto che se ne fissava la data contando "sette settimane complete" dopo l'offerta del primo fascio di orzo "all'indomani del sabato" di Pasqua (Lv 23,15; Dt 16,9). Riguardo a ciò, ai tempi di Gesù, Farisei e Betusiani o Boetiani (un gruppo di sadducei partigiani della famiglia di Boeto) si dividevano sull'interpretazione di Lv 23,15: si doveva intendere "sabato" in senso stretto, o come espressione designante la Pasqua? Così, secondo i primi, il fascio di primizie doveva essere offerto il primo giorno feriale della settimana di Pasqua, e conseguentemente la Pentecoste cadeva in un giorno qualsiasi; secondo i Betusiani, il manipolo di spighe andava offerto sempre nella domenica dell'ottava pasquale, sicché la Pentecoste veniva a cadere in giorno di domenica.

A partire dal secondo secolo della nostra era e forse più tardi la Pentecoste divenne nel giudaismo (come pure nella tradizione samaritana) una celebrazione del dono della *Torah* sul Sinai. La festa di Pentecoste, tuttavia non sembra aver avuto particolare rilievo nell'insieme del giudaismo antico: la stessa *Mishnâh* non le consacra alcun trattato particolare, come fa invece per la Pasqua, i Tabernacoli o il *Kippur* (giorno delle espiazioni). Ha invece rilievo nella prima tradizione cristiana, essendo stata associata alla discesa dello Spirito (cfr. At 2,1 e 20,16).

I **Tabernacoli**. La festa dei tabernacoli o delle tende (*sukkôt*), oppure, meglio, delle capanne, cadeva al 15 del mese di Tishri, ovvero tra la fine di Settembre e l'inizio di Ottobre, e durava otto giorni, concludendosi con grande solennità (cfr. Gv 7,37): essa segnava la fine dei raccolti in autunno. Es 23,16 la chiama "festa del raccolto", in quanto in origine rappresentava l'offerta a Dio dei prodotti del suolo. Ma richiamava anche il soggiorno del popolo ebraico nel deserto sotto le tende (Lv 23,42 s.).

Era una festa popolarissima, nella quale il popolo si costruiva sulle piazze e sulle terrazze capanne, e lì si intratteneva. Ci si recava poi al Tempio recando nella destra un fascetto di palma con mirto e salice (*lulab*), e nella sinistra del cedro (*ethrog*).

Certi riti erano estremamente popolari: la processione dei sacerdoti ogni mattina fino alla fontana di Siloe nel Cedron, per spanderne poi l'acqua lì raccolta sull'altare degli olocausti (cfr. Gv 7,37); il canto del salmo 118; la processione attorno all'altare e, alla sera, l'accensione dei quattro grandi candelieri d'oro nell'Atrio delle donne al Tempio (cfr. Gv 8,12), che illuminavano l'intera Gerusalemme.

Al 10 dello stesso mese di Tishri, pochi giorni prima dei tabernacoli, cadeva il Giorno dell'espiazione (*Jom Kippur*), periodo di riposo e digiuno assoluto. Il sommo sacerdote in persona presiedeva al Tempio a nome del popolo, compiendo la purificazione del santuario con un'aspersione di sangue (era la sola occasione in cui il sommo sacerdote penetrava nel Santo dei Santi) e con l'invio nel deserto del capro espiatorio che portava su di sé tutte le colpe di Israele (Lv. 16, 22).

Sebbene la legge non imponesse ai Giudei il pellegrinaggio, molti ne approfittavano per festeggiare assieme sia il *Kippur* che i tabernacoli.

La festa della dedicazione o delle Encenie (*hānukkâh*), che cade il 25 di Kislew (fine Dicembre) ricorda la riconsacrazione del Tempio da parte di Giuda Maccabeo nel 164 a.C. (1 Mac. 4; cfr. Gv 10, 22). Giuseppe Flavio la chiama “festa dei lumi” per le grandi luminarie che si accendevano.

La festa delle sorti (*pârîm*), il 14 e il 15 del mese di Adar (febbraio-marzo), commemora la liberazione dei Giudei per mezzo delle sorti narrata nel libro di Ester (cfr. 2 Mac 15,36).

La circoncisione

La circoncisione è il segno d'appartenenza alla nazione giudaica, l'attestato di partecipazione alla discendenza spirituale di Abramo e ai vantaggi dell'alleanza da lui stretta con Dio; massimo obbrobrio dei pagani, agli occhi di un Israelita, era l'essere incirconciso. Ne parla dettagliatamente il capitolo 17 della Genesi, attribuito alla fonte P (sacerdotale) del Pentateuco. La circoncisione è la risposta umana all'atto col quale Dio ha stipulato l'alleanza col suo popolo; essa è obbligatoria per ogni maschio della casa, compresi gli schiavi, anche quelli acquistati da stranieri.

Per quanto riguarda le teorie sull'origine di tale pratica, sono molto diffuse la spiegazione igienica, proposta per la prima volta dal filosofo ebreo Maimonide (1135-1204), e quella sociologica, come segno del passaggio dalla pubertà alla condizione adulta; ma allo stato attuale delle ricerche non è possibile identificare gli scopi originari del rito. Certo è che per gli Ebrei e per l'Islam, che da esso lo ha mutuato, la pratica è essenzialmente religiosa.

Il bambino riceve la circoncisione l'ottavo giorno dalla sua nascita (Lv 12,3); l'operazione era compiuta da qualsiasi Giudeo, preferibilmente dal padre dell'infante, e di solito in casa. In questa occasione, egli riceveva anche il nome (cfr. Lc 1-2).

Nel II secolo a.C. l'autore del *Libro dei Giubilei* affermava che anche gli angeli in cielo osservavano la circoncisione (15,27). Le tradizioni rabbiniche sostengono persino che Adamo era stato creato circonciso, ma la sua trasgressione gli fece crescere il prepuzio; anche tutti i grandi personaggi veterotestamentari (tra cui Giacobbe e Mosè) sono ritenuti nati già circoncisi a motivo della loro grande santità.

Le norme di purità

La preoccupazione di consacrare e santificare la vita a Dio spingeva l'Ebreo ad evitare accuratamente tutto ciò che avrebbe potuto in qualche modo far perdere questa santificazione; è la ragion d'essere delle leggi che toccano le impurità e le purificazioni. Il contatto fisico con determinati oggetti, nel pensiero ebraico, produceva in chi li toccava una sorta di macchia, che li rendeva impuri. La legge considerava impure certe funzioni fisiologiche (le escrezioni del corpo e delle ferite, specie il sangue, anche quello del mestruo e del parto), il contatto seppur indiretto di cadaveri umani, di lebbrosi, di persone con imperfezioni fisiche e di diversi animali impuri (cfr. elenco al cap. XIV del Levitico). La *Mishnâh* precisa abbondantemente questa legislazione, dedicando un'intera sezione alla purità (il *Tohorôt*). Il peso delle prescrizioni si faceva particolarmente sentire in tutto ciò che aveva a che fare col Tempio e la sua liturgia. Mezzo di purificazione rituale è innanzitutto l'acqua, che a seconda del grado di impurità poteva anche essere utilizzata come lavacro dell'intero corpo.

Gesù fa osservare alcune regole di purità legale (Mc 1,43 ss.) e sembra condannare dapprima soltanto gli eccessi delle osservanze aggiunte alla legge, giungendo tuttavia a proclamare che l'unica purità è interna (Mc 7,14-23), in polemica con le credenze del tempo.

Altre pratiche

Era prescritta la preghiera individuale in vari momenti della giornata, soprattutto al mattino e alla sera, prima e dopo il pasto, uscendo da casa e rientrando.

La pratica del digiuno era assai diffusa (cfr. Lc 18,12) e suscitò critiche nell'ambiente farisaico il comportamento dei discepoli di Gesù che vi si attevano (Mc 2,18).

Importante era l'elemosina (cfr. Mt 6,2), soprattutto in occasione di feste (Gv 13,29).

5. I GRUPPI RELIGIOSI

Bibliografia specifica

- J. NEUSNER, *The rabbinic tradition about the Pharisees before 70*, Leiden 1971;
 J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Paris 1972;
 S. SAFRAI - M. STERN (a cura di), *Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum. The Jewish people in the first century*, Assen 1974;
 K. SCHUBERT, *I partiti religiosi ebrei del tempo neotestamentario*, Brescia 1976;
 R. LE DÉAUT – J. CARMIGNAC – C. PERROT, *I gruppi religiosi in Palestina*, in A. GEORGE – P. GRELOT (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol I: Gli inizi dell'era cristiana, Roma 1977;
 G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia 1980;
 G. STEMBERGER, *Farisei, Sadducei, Esseni*, Brescia 1993;
 J. A. SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni, feste, cerimonie, rituali*, Torino, Claudiana, 2000.

I Sadducei

Dei Sadducei abbiamo notizie poco dettagliate e spesso a loro avverse, anche a causa della loro sparizione dopo la distruzione del 70 d.C. Il loro nome è il patronimico di Sadoq, sommo sacerdote del Tempio di Salomone, al quale si rifanno anche gli scritti di Qumràn; secondo altri, significa invece *giusti*. Quale partito politico religioso proprio della classe dominante, si distinsero per il loro collaborazionismo col potere romano; ciò non impedì loro atteggiamenti fortemente nazionalisti, come il gesto di Eleazaro che nel 66 a.C. cancellò il sacrificio all'imperatore e diede forza all'insurrezione antiromana.

I Sadducei provenivano soprattutto dalla classe sacerdotale e formavano un partito aristocratico; legati alla tradizione e al servizio del Tempio, erano piuttosto snobbati dal popolo, e non avevano grande autorità al di là di quella derivante dal servizio liturgico. Nel Sinedrio, la presenza degli Scribi e dei Farisei ne limitava assai l'influenza.

Sul piano dottrinale essi si caratterizzavano per l'apprezzamento esclusivo della legge scritta a scapito della tradizione orale, per il rifiuto dell'immortalità dell'anima, della retribuzione personale e della risurrezione (cfr. Mt 22,23), attenendosi all'idea tradizionale dell'aldilà (*sheol*). La negazione dell'esistenza di angeli e spiriti ci è riportato solo dall'evangelista Luca (At 23,8), ma è in linea con il rigetto sadduceo dell'angelologia e della demonologia caratteristiche del medio giudaismo. Essi

rifiutavano anche l'ideale apocalittico di un dualismo bene-male, ed ogni predestinazione delle azioni umane; per la loro avversione al messianismo popolare, furono i primi responsabili dell'esecuzione di Gesù.

I Farisei

Il nome dei Farisei deriva dalla parola ebraica *perûshîm*, ovvero *separati, divisi*, in ossequio al loro ideale di purità; essi si distinguevano dalla gente comune, il "popolo della terra", che tralasciava l'osservanza totale della legge. L'idea di "separazione" è anche riconducibile alla divisione dal movimento asideo avvenuta fra il 160 ed il 150 a.C., da cui presero forma anche gli Esseni; in tale interpretazione, *perûshîm* va interpretato come *dissidenti, secessionisti*. Essi appaiono per la prima volta, in opposizione ai Sadducei, al tempo di Giovanni Ircano, alla fine del II sec. a.C; dopo la distruzione del Tempio del 70, il farisaismo da "secessionista" divenne il giudaismo normativo.

I Farisei, sino almeno alla fine del secolo I d.C., negavano in opposizione agli Asidei ogni attesa apocalittica della prossima fine, ed erano critici verso le forme di messianismo; si tenevano separati da tutto ciò che era non giudaico ed impuro. Essi mostravano massimo rispetto per la *torah*, ovvero il Pentateuco, la legge di Mosè, scritta e da essi interpretata; ma consideravano altrettanto fondamentale la legge o *torah* orale, una tradizione che interpretava e completava l'opera mosaica. Questo è il maggior punto di scontro con i Sadducei, che rigettavano ogni tradizione e interpretazione orale della legge. Tale tradizione orale sarà la fonte della *Mi_nâh* e dei trattati talmudici. Anche Gesù reagisce contro il peso esagerato attribuito dai farisei alla tradizione (cfr. Mt 15,1-20).

I Farisei, così zelanti nell'adempimento della legge, ritenevano che la sua osservanza avesse una funzione escatologica, e anticipasse l'avvento della nuova era della salvezza; essi evitavano i contatti con i peccatori e gli ignoranti, che non potevano conoscere la legge ed essere uomini pii. Inevitabilmente entrarono in polemica con Gesù, che frequentava pubblicani e peccatori, trascurava le purificazioni rituali e i digiuni devozionali. I Farisei ammettevano l'intervento divino nel governo del mondo, senza negare il libero arbitrio umano, tenendo così una posizione intermedia tra i Sadducei, che limitavano enormemente l'azione della provvidenza, e gli Esseni, che negavano del tutto il libero arbitrio e ponevano ogni cosa in mano al destino.

Come i gruppi apocalittici, insegnavano l'immortalità dell'anima e aspettavano la risurrezione dei morti con il corpo, cosa che i Sadducei negavano, come probabilmente non ammettevano altro essere spirituale all'infuori di Dio, secondo la testimonianza di At 23, 8: "I Sadducei infatti affermano che non c'è risurrezione, né angeli, né spiriti; i Farisei invece professano tutte queste cose"; essi credevano nell'esistenza degli angeli, e nella retribuzione eterna personale.

Secondo le fonti, essi erano più clementi nell'infliggere pene, specie capitali (cfr. Gamaliele in At 5,35-39), e causarono l'abolizione di un duro codice penale sadduceo; avevano inoltre alcune differenze liturgiche rispetto ai Sadducei (l'offerta del primo manipolo, la pentecoste, la cena pasquale).

Mentre i Sadducei raccoglievano il consenso dell'aristocrazia, i Farisei erano sostenuti dalla stragrande maggioranza del popolo, che ne ammirava anche la scrupolosa osservanza della legge ed i costumi; per cui nel Sinedrio essi godevano di grande autorità.

Non mancavano le rivalità tra le differenti scuole di pensiero, la più famosa delle quali fu quella tra le scuole dei rabbì Shammai e Hillel. La prima propugnava una rigida interpretazione delle Scritture, la seconda era di tendenze più liberali; la maggior

parte delle discussioni tra i rispettivi aderenti riguardava dettagli dell'osservanza della legge ebraica.

L'atteggiamento di Gesù verso di loro fu di accusa e critica, ma vi furono anche alcuni Farisei con cui strinse rapporti amichevoli (Simeone, Nicodemo, Giuseppe d'Arimatea); d'altra parte, essi erano il partito religioso più vicino all'insegnamento di Gesù. Si noti che l'eccessivo formalismo e legalismo di alcuni Farisei venne talora criticato da certi esponenti del rabinismo, come ci testimonia il Talmud babilonese.

Gli Esseni e la comunità di Qumran

Flavio Giuseppe, nel dividere i partiti religiosi del suo tempo in quattro categorie, mette a fianco dei Farisei, dei Sadducei e degli Zeloti, gli Esseni (*Bellum Iudaicum* II,119). Il nome greco di Esseni o Essei pare derivare da un termine aramaico che probabilmente significa *pii, fedeli* (è il parere di Filone e Giovanni Crisostomo); ma si è proposto anche il senso di *guaritori* o *facitori* (della Torah).

Come i Farisei, anche gli Esseni derivavano dal movimento apocalittico degli Asidei, del quale costituiscono la continuazione radicalizzata, caratterizzata dalla fedeltà alla legge. Già menzionati dalle testimonianze antiche (Filone, Giuseppe Flavio, Plinio il Vecchio e gli eresiologi cristiani tra i quali Ippolito), quasi certamente essi erano gli abitanti dell'insediamento di Qumràn, vicino alla riva nord occidentale del Mar Morto, rinvenuto nel secondo dopoguerra.

Il fondatore della comunità di Qumràn fu un sacerdote sadocita detto Maestro di Giustizia, operante verso la fine del II sec. a.C., che organizzò la vita gerarchica comunitaria, e venne considerato dai suoi seguaci il profeta della fine dei tempi; esso abbandonò (o fu cacciato da) Gerusalemme perché persuaso che il culto colà fosse celebrato da sacerdoti indegni (non sadociti) e secondo un calendario sbagliato (lunisolare). È probabile che egli sia l'autore di parte della *Regola della Comunità*, di alcuni Inni di ringraziamento e della Lettera halakhica (ossia sulla legge) 4QMMT. Il nemico più grande al tempo dell'abbandono di Gerusalemme fu un "Sacerdote empio", forse un sommo sacerdote maccabeo, Gionata I (160-143 a.C.) o suo fratello Simone (143-135 a.C.). A cavallo tra il II e il I secolo altri membri si aggiunsero al gruppo.

Gli Esseni celibi di Qumràn, a differenza di quelli sposati che vivevano nelle città della Palestina, osservavano la comunanza dei beni e si astenevano dal matrimonio; la loro vita monastica nella povertà ed i loro riti celebrati secondo un proprio calendario tenevano il posto di quelli gerosolimitani, in attesa della restituzione e purificazione del Tempio di Gerusalemme, e della liberazione dagli empi Asmonei.

Gli Esseni si sentivano l'unico vero Israele sopravvissuto; al centro della loro vita comunitaria vi era il banchetto rituale in comune presieduto dal sacerdote, preceduto da lavacri rituali. La purità era considerata una condizione imprescindibile, in quanto impurità e peccato, per gli Esseni, erano collegati da un legame fortissimo.

Tipicamente essena è la dottrina dualistica che prevede due potenze, della luce e delle tenebre, in lotta fra loro; la futura vittoria delle prime è descritta con le caratteristiche di una liberazione militare. L'attesa escatologica della fine dei tempi si concretizzava nell'idea di una prossima guerra di vendetta, in cui essi sarebbero stati lo strumento divino per la distruzione del nemico, descritto con accenti inclini all'odio e alla speranza del suo annientamento.

Essi aspettavano la risurrezione dei morti, e avevano un'angelologia molto sviluppata, nella convinzione che angeli e demoni influissero sulla storia, a discapito del libero arbitrio umano; predicavano l'avvento di un Messia sacerdotale e di uno non sacerdote, della stirpe di Davide.

Si ritenevano «uomini santi», che vivevano in una «casa santa»; si definivano «poveri» e «seguaci della Via»; «figli della luce», in contrapposizione ai «figli delle tenebre».

Tra i libri ritrovati a Qumràn, ci sono alcuni pseudoepigrafi giudaici come il *I libro di Enoch* e il *Libro dei Giubilei*, ed altri finora ignoti, attribuiti a Mosè, Giosuè e David.

I membri della comunità di Qumràn erano attivi all'epoca di Gesù, ma nessuna delle testimonianze sopravvissute fa menzione di lui o dei suoi discepoli descritti nel Nuovo Testamento.

La regione di Qumràn venne occupata nel 68 d.C. dalla X legione romana agli ordini di Vespasiano, e la comunità di Esseni lì radunata fu dispersa.

I Terapeuti

Si tratta di una setta che nel I secolo d.C. si era affermata ad Alessandria, secondo quanto ci riporta Filone nel suo *De vita contemplativa*; essi si avvicinavano assai agli Esseni, pur differenziandosene sotto vari aspetti.

I Samaritani

La storia dei Samaritani nasce nel periodo della ricostruzione del Tempio (538), poi sotto Esdra e Neemia, per sfociare nella separazione dal resto del giudaismo con la costruzione di un Tempio alternativo a quello di Gerusalemme sul monte Garizim, verso il 330 a.C. Ci è pervenuta la redazione samaritana del Pentateuco, unica parte dell'Antico Testamento da essi accettata come fonte di rivelazione.

È nota l'avversione reciproca tra i Samaritani e gli altri Giudei, che li vedevano come Ebrei scismatici; per questo Gesù, rivolgendosi ai Giudei, dedica una parabola al buon samaritano (Lc 10,33 ss.), ad indicare un uomo comunemente malvisto.

I Samaritani compivano i loro sacrifici sul monte Garizim (cfr. Gv 4,22), cosa che ancor oggi li caratterizza. Essi attendevano una sorta di Messia simile a Mosè, ed erano attaccatissimi alla lettera della legge.

I movimenti rivoltosi antiromani

I gruppi che si sollevarono contro Roma, detti genericamente da Giuseppe Flavio “briganti”, non possono essere ridotti facilmente ad un'unica denominazione; anzitutto ci sono gli Zeloti (zelanti) e i Sicari (uomini dal pugnale, *sica* in latino), assieme ad altri che condividevano con loro il sostrato ideologico apocalittico (i sostenitori di Giovanni di Giscala e i seguaci di Simone bar Giora). Fin dall'insurrezione di Giuda il Galileo in occasione del censimento del 6 d.C., sino alla disfatta del 70, si distinsero per la loro intransigenza contro il giogo straniero e per il loro assolutismo religioso.

La recente storiografia ha abbandonato l'idea secondo cui tutti i succitati movimenti fossero solo fazioni sviluppatesi entro l'unico partito degli Zeloti, che sarebbe stato fondato da Giuda il Galileo nel 6 d.C.; in realtà, non esistono attestazioni dell'esistenza di un partito zelota prima dell'epoca delle guerre giudaiche. Oggi, quindi, prevale l'opinione secondo cui gli Zeloti sarebbero nati come partito vero e proprio nel 66 d.C., quando nel recinto del Tempio si formò un gruppo di rivoltosi alle dipendenze di Eleazaro.

Gli Erodiani

Nel Nuovo Testamento alcune persone, definite Erodiani, interrogano Gesù assieme ai Farisei (Mc 3,6; 12,3; Mt 20,16). Alcuni padri della Chiesa li descrivono come esponenti di un movimento messianico che vedeva in Erode il Grande il Messia atteso; per Girolamo sono i soldati di Erode Agrippa. Dopo la scoperta di Qumràn, alcuni li hanno voluti identificare con gli Esseni, che non sono menzionati nei vangeli ma che godevano la stima di Erode.

Generalmente, comunque, va evidenziato il legame con il potere regale.

I movimenti battisti

In Palestina esistevano movimenti popolari di risveglio religioso che annunciavano l'imminenza della salvezza escatologica, destinata a tutti senza distinzioni, anche ai pagani (Lc 3,7-14), tramite l'immersione nell'acqua viva; le informazioni su questi movimenti, al di là di quello di Giovanni Battista e di alcuni gruppi mandei dell'Iran e dell'Iraq, sono assai lacunose. Giovanni certamente radunò attorno a sé un gruppo, che divenne a tal punto importante da spingere Erode Antipa ad imprigionarne il fondatore, per timore di tumulti. Gesù pure secondo l'evangelista Giovanni battezza o fa battezzare (cfr. Gv 3,22; 4,1-2), ed i suoi seguaci sono in conflitto con quelli di Giovanni che ricompaiono sulla scena anche dopo la sua morte (cfr. At 18,25 e 19,15). Altri personaggi e movimenti ci sono noti: così il misterioso Banus di cui parla Giuseppe Flavio nel cap. 11 della sua autobiografia, ed i "Battisti del mattino" menzionati dalla Tosefta e dal Talmud; ancora nel II secolo Egesippo menziona degli "Emerobattisti".

Il rito del battesimo (da *baptizein*, immergere) nell'acqua viva è differente dalle abluzioni farisaiche nell'acqua purificata; esso è più direttamente legato all'idea della cancellazione del peccato nell'imminenza dell'era escatologica.

Indice

Presentazione

1. La Bibbia nella scuola e nella cultura
 - 1.1. La presenza della Bibbia nell'Università italiana
 - 1.2. La presenza della Bibbia nella scuola
 - 1.3. I cattolici e la Bibbia
 - 1.4. La Bibbia nella cultura contemporanea
2. Come leggere la Bibbia
 - 2.1. Per uno studio scientifico della Bibbia: il metodo storico-critico
 - 2.2. Cautela nell'uso delle traduzioni
 - 2.3. Il ricorso ai testi originali e ad edizioni critiche
 - 2.4. Inquadramento storico, culturale e critico dei testi
 - 2.5. La pratica dell'esegesi
 - 2.6. Alcuni consigli metodologici

Introduzione al Nuovo Testamento

1. Il Nuovo Testamento all'interno della Bibbia
 - 1.1. L'Antico Testamento
 - 1.2. Il Nuovo Testamento
2. La formazione del NT e la questione del canone (dal II al IV sec.)
 - 2.1. La prima metà del II secolo
 - 2.2. La seconda metà del II secolo
 - 2.3. Il III secolo
 - 2.4. Il IV secolo
 - 2.5. I criteri di fissazione della canonicità
3. Questioni critiche relative al NT, ieri e oggi
 - 3.1. Problemi di attribuzione
 - 3.1.1. Il Vangelo di Matteo: è dell'apostolo Matteo?
 - 3.1.2. Il Vangelo di Marco: Marco era discepolo di Pietro?
 - 3.1.3. Il Vangelo di Luca e gli Atti degli apostoli: Luca era compagno di Paolo?
 - 3.1.4. Il Vangelo di Giovanni è dell'apostolo Giovanni?
 - 3.1.5. Le lettere di Paolo sono tutte di Paolo?
 - 3.1.6. Le lettere cattoliche: le questioni sull'identità degli autori
 - 3.1.7. L'Apocalisse: di quale Giovanni è?
 - 3.2. Problemi di datazione
 - 3.2.1. Le date dei Vangeli e degli Atti degli apostoli
 - 3.2.2. Le date delle lettere di Paolo
 - 3.2.3. Le date delle lettere cattoliche
 - 3.2.4. La data dell'Apocalisse
4. I principali metodi per lo studio dei Vangeli
 - 4.1. Il metodo storico-critico
 - 4.1.1. La critica testuale
 - 4.1.1.1. I testimoni del testo
 - 4.1.1.2. Principi di critica testuale
 - 4.1.1.3. Alcuni esempi
 - 4.1.1.3.1. Mt 27,16-17: Barabba o Gesù Barabba?
 - 4.1.1.3.2. Mt 8,7: Una domanda o un'affermazione?
 - 4.1.1.3.3. Lc 23,34: Gesù ha detto: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno"?
 - 4.1.1.3.4. Mc 1,41: Un Gesù "impetosito" o "adirato"?
 - 4.1.2. La Critica delle fonti
 - 4.1.2.1. La "questione sinottica"
 - 4.1.2.2. Applicazione della Critica delle fonti
 - 4.1.2.2.1. Chiamata di Levi e convito coi pubblicani
 - 4.1.2.2.2. Un altro esempio: Le tentazioni di Gesù
 - 4.1.3. La Critica storica
 - 4.1.4. La Storia delle forme e la Storia della redazione
 - 4.1.4.1. La Storia delle forme
 - 4.1.4.1.1. Nota sulle parabole
 - 4.1.4.2. La Storia della redazione

- 4.1.4.3. L'esempio della Chiamata di Levi
- 4.1.4.4. Altri esempi
 - 4.1.4.4.1. Il battesimo di Gesù
 - 4.1.4.4.2. L'arresto di Gesù
- 4.1.5. Limiti del metodo storico-critico
- 4.2. I nuovi metodi
 - 4.2.1. Metodi di analisi letteraria
 - 4.2.2. Metodi o approcci basati sulla Tradizione
 - 4.2.3. Metodi o approcci attraverso le scienze umane
 - 4.2.4. Metodi o approcci contestuali
 - 4.2.5. Illustrazione delle metodologie letterarie
 - 4.2.5.1. L'Analisi strutturale
 - 4.2.5.2. L'Analisi retorica
 - 4.2.5.3. L'Analisi narrativa
 - 4.2.6. Illustrazione dei metodi contestuali
 - 4.2.6.1. L'esegesi femminista
- 4.3. Considerazioni finali sui metodi
- 5. I generi letterari presenti nel NT
 - 5.1. I Vangeli: originalità di un genere letterario
 - 5.2. Gli Atti degli apostoli e la storiografia
 - 5.3. Le Lettere: le modificazioni cristiane del genere epistolare
 - 5.4. L'Apocalisse e il genere apocalittico
 - 5.5. Conclusione sui generi letterari nel NT
- 6. Lingua e stile degli scritti del NT
- 7. Caratteristiche dei singoli scritti
 - 7.1. Il Vangelo di Marco
 - 7.2. Il Vangelo di Matteo
 - 7.3. Il Vangelo di Luca e gli Atti degli apostoli
 - 7.4. Il Vangelo di Giovanni
 - 7.5. L'Apocalisse
 - 7.6. Le lettere di Paolo
 - 7.7. La Lettera di Giacomo

Appendice I: L'ambiente geografico del Nuovo Testamento

- 1. La Palestina
- 2. I viaggi di Paolo

Appendice II: Il contesto storico, sociale e religioso del Nuovo Testamento

- 1. Il contesto storico e politico (dal 67 a.C. al 70 d.C.)
 - 1.1. La fine del regno di Giudea indipendente
 - 1.2. Erode il Grande (73-4 a.C.)
 - 1.3. I successori di Erode. Filippo (4 a.C.-34 d.C.); Archelao (4 a.C.-6 d.C.); Erode Antipa (4 a.C.-39 d.C.)
 - 1.4. Prima amministrazione romana in Giudea (6-41). Ponzio Pilato (26-36)
 - 1.5. Il regno di Erode Agrippa I (41-44). Agrippa II (49-dopo il 92)
 - 1.6. Seconda amministrazione romana (44-66)
 - 1.7. La guerra giudaica (66-74)
- 2. La vita sociale ed economica
 - 2.1. Effetti sulla società dell'amministrazione romana. Provincia; Esercito; Tasse; Monete; Giustizia; Privilegi ed obblighi civili e religiosi
 - 2.2. La società giudaica. I sacerdoti; Gli scribi; Gli anziani; Il popolo; Gli schiavi; I proseliti e i timorati di Dio; Le donne
- 3. Le istituzioni giudaiche. Il Tempio di Gerusalemme; Il culto del Tempio; La sinagoga; Il culto sinagogale; Il Sinedrio
- 4. Feste e pratiche giudaiche. Il sabato; La Pasqua; La Pentecoste; I Tabernacoli; Altre feste; La circoncisione; Le norme di purità; Altre pratiche
- 5. I gruppi religiosi. I Sadducei; I Farisei; Gli Esseni e la comunità di Qumran; I Terapeuti; I Samaritani; I movimenti rivoltosi antiromani; Gli Erodiani; I movimenti battisti

- Art. di E. Loewenthal, *Gli analfabeti della Bibbia*
- Art. di G.L. Beccaria, *Aspetti la manna dal cielo ...?*
- Elenco dei Libri della Bibbia consigliati
- I canoni dell'Antico Testamento
- La testimonianza di Papia (in Eus., *Hist. Eccl.* III,39, 14-17)
- Il *Canone* (o *Frammento*) *Muratoriano*
- Ireneo di Lione, *Contro le eresie* III, 11,7-9: due pagine
- La testimonianza di Serapione sul *Vangelo di Pietro* (in Eus., *Hist. Eccl.* VI,12,2-6)
- La testimonianza di Dionigi Alessandrino sull'Apocalisse (in Eus., *Hist. Eccl.* VII,25): due pagine
- Eusebio di Cesarea e l'Apocalisse (*Hist. Eccl.* III,39,1-13)
- Il Canone in Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* III,25)
- Il frammento 7Q5 (da *Marco e il suo Vangelo ...*)
- Nota sul frammento 7Q5 (in A. Passoni dell'Acqua, *Il testo del NT*)
- Il prologo del Vangelo di Luca
- Critica testuale (Mt 8,7; 27,16-17; Mc 1,41; Lc 23,34): due pagine
- Sinossi italiana della "Chiamata di Levi/Matteo"
- Sinossi greca della "Chiamata di Levi/Matteo"
- Sinossi delle "Tentazioni di Gesù"
- Sinossi del "Battesimo di Gesù"
- Sinossi dell'"Arresto di Gesù"
- Mc 10,46-52: "Il cieco di Gerico" (da R. Meynet, *Un'Introduzione ai Vangeli sinottici*)
- Mc 10,35-52: "Il cieco di Gerico" nel contesto (da R. Meynet, *Un'Introduzione...*)
- Cartina sui viaggi di san Paolo
- Cartina sulla Palestina e su Gerusalemme
- Piante del Tempio di Gerusalemme
- La famiglia di Erode (albero genealogico)