

La struttura del volume

Gli autori di questo volume, Claudio Gianotto, Enrico Norelli e Mauro Pesce, sono tre esperti della materia, riconosciuti a livello internazionale. Essi hanno animato la tavola rotonda dal titolo *Gesù storico: un enigma?*, organizzata dal Dipartimento di Studi storico-religiosi della Sapienza il 20 dicembre scorso, per iniziativa di Elena Zocca, di Francesca Cocchini e di chi scrive. L'interesse suscitato presso il numerosissimo uditorio ci ha quasi imposto di tradurre quanto prima in un volume i loro contributi, debitamente ampliati e ripensati, alla luce della loro reciproca interazione e delle domande poste in quella sede dal pubblico. I tre interventi si collegano fra loro in un discorso nel quale alla polifonia degli accenti fa da contrappunto la sostanziale condivisione dei presupposti metodologici, sì da costituire veri e propri capitoli di un'opera compatta. Il primo capitolo, scritto da Enrico Norelli, imposta il discorso di metodo, fondamentale per la ricostruzione della figura storica di Gesù, dell'uso delle fonti antiche. Il secondo capitolo, di Claudio Gianotto, incentra l'attenzione sulla fonte apocrifamente tenuta in maggior conto dagli studiosi, il *Vangelo di Tommaso*. Infine Mauro Pesce entra nel vivo del dibattito contemporaneo in Italia e all'estero. Sia Norelli sia Pesce tornano sul nodo problematico del rapporto tra "fede" e "storia".

Naturalmente, nessun libro può pretendere di dare risposta a ogni interrogativo e dunque nemmeno questo, che fa il punto su alcuni aspetti di una ricerca che avrà ancora molti sviluppi affascinanti e non del tutto prevedibili. Appare ancora aperto, ad esempio, il quesito riguardante i motivi per cui proprio i vangeli ascritti a Matteo, Marco, Luca e Giovanni sono stati canonizzati. Ma l'obiettivo principale mi sembra raggiunto: il lettore troverà limpidamente spiegati i termini del dibattito attuale e la ricostruzione dei passaggi salienti della ricerca. Apprezzerà tanto il rigore dell'impostazione critica quanto, nella diversità dei toni dovuti alle diverse personalità di ciascuno, l'argomentata e talvolta appassionata difesa del valore della ricerca storica su Gesù di Nazaret, e le prospettive delineate per il futuro di essa.

Considerazioni di metodo sull'uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù

di Enrico Norelli

I

Breve premessa

Sono una persona che si occupa di testi cristiani antichi. Il mio contributo in questa sede, quindi, non può riguardare che questioni relative ai testi e all'uso che se ne può fare per ricostruire, nella misura del possibile, la figura storica di Gesù. Naturalmente, anche questo è un campo d'indagine immenso. Rinunzio completamente a evocare la storia della problematica relativa al "Gesù storico" in quanto entità distinta dalle rappresentazioni che le fonti forniscono di questo personaggio. Se ne troveranno alcune linee nel contributo di Mauro Pesce al presente volume, e buone sintesi negli studi storici su Gesù¹; per la storia della ricerca sino ai primi anni del Novecento resta lettura fondamentale, oltre che affascinante, il grande libro di Albert Schweitzer², anche se la sua soluzione appare oggi da correggere.

Mi propongo quindi una drastica delimitazione, privilegiando alcune questioni che hanno a mio avviso rilevanti implicazioni metodologiche e che sono attualmente oggetto di vivaci dibattiti.

Procederò dunque in due tempi:

1. Alcune considerazioni metodologiche di carattere generale sulle fonti letterarie relative a Gesù e sul loro uso nella ricerca storica.
2. Alcuni esempi relativi a fonti generalmente non prese in considerazione per la ricostruzione del Gesù storico e che invece, a mio giudizio, dovrebbero esserlo.

1. Una sola indicazione: V. Fusco, *La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives*, in D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet (éds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides (Le monde de la Bible 38), Genève 2003², pp. 25-57.

2. A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986 (ed. or. tedesca 1913).

2

La storia di Gesù non va trattata diversamente da ogni altra storia

2.1. Il "Gesù storico" risulta solo dalle testimonianze di credenti in lui?

Nella discussione attuale sulla ricostruzione della figura storica di Gesù si sentono invocare argomenti che orientano inevitabilmente il dibattito in una certa direzione. Si parte dalla distinzione tra il "Gesù storico" e il "Gesù reale". Per dirla con James Dunn:

il "Gesù storico" è il Gesù costruito dalla ricerca storica. Cionondimeno, tuttavia, l'espressione è usata molto spesso in senso generico per indicare il Gesù di Nazareth che si spostava per i colli della Galilea ed è questo il senso tutto sommato predominante. Oppure, per essere più precisi, l'espressione "il Gesù storico" nel suo uso corrente è una specie di amalgama dei due sensi³.

Ora, questo è giusto, ma, come ogni storico sa o dovrebbe sapere, vale per qualunque personaggio storico. Che s'insista per applicarlo a Gesù, crea il sospetto che si voglia considerare quest'ultimo, e la ricerca su di lui, come un caso speciale. E in effetti, pare proprio che sia così. Infatti, si continua affermando che il materiale disponibile su Gesù «mostra l'influenza (impact) avuta da Gesù»⁴, cioè quel che i testimoni hanno percepito e conservato nella memoria: «il Gesù ricordato» (*the Remembered Jesus*)⁵. Dunn, come Meier, non può non riconoscere che questo avviene per la ricostruzione di tutti i personaggi della storia; ma ciò non impedisce che entrambi continuino a dar l'impressione di trattare Gesù come un caso particolare. Ciò sembra legato all'insistenza che l'impatto esercitato da Gesù produce fede. Naturalmente, viene ammesso che Gesù ha prodotto anche forme di impatto che non furono fede in lui; ma a

3. J. D. G. Dunn, *Christianity in the Making*, vol. 1, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2003, pp. 123-6 (corsivo dell'autore). Per comodità del lettore ho riportato la traduzione italiana dell'opera: *Gli albori del cristianesimo*, 1, 1, *La memoria di Gesù*, Paideia, Brescia 2006, p. 141. Si veda anche, tra molti altri, J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 1, *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York 1991, pp. 21-40, che aveva sviluppato la stessa distinzione. Cfr. la traduzione italiana: *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 1, *Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 31-43.

4. Dunn, *Jesus Remembered*, cit., p. 129 (trad. it. cit., pp. 144-5). Significativamente potrebbe essere stato percepito altrimenti.

5. Ivi, pp. 130-2 (trad. it. cit., pp. 145-7).

ciò Dunn obietta che tali forme, quand'anche le avessimo (per esempio Gesù visto da Pilato, Erode, Caifa ecc.), non consentirebbero di spiegare la nascita del cristianesimo e dunque non avrebbero rilevanza⁶. Sembra chiaro il paralogismo: si decide previamente qual è la sola eredità di un personaggio storico da prendere in considerazione per comprendere il suo impatto, cioè la traccia lasciata da lui, e poi si considerano irrilevanti gli altri tipi di impatto che egli/ella può avere esercitato. In questo modo, che lo si voglia o no, si è già deciso quali fonti sono pertinenti per la ricostruzione del "personaggio storico": quelle appartenenti alla linea che si vuol privilegiare. A questo punto, ogni preteso argomento critico, storico e filologico, addotto in campo per dimostrare che proprio quelle fonti sono da prendere in considerazione, è ridotto al ruolo ancillare di facciata dignitosa per una scelta già fatta in base a criteri altamente dubbi dal punto di vista del metodo storico. Non vi è chi non veda quali sono le conseguenze in occasione dell'applicazione di tali principi alla figura di riferimento di una religione; ma guardiamo più da vicino.

Poiché Gesù è rimasto nella storia come iniziatore del cristianesimo, il criterio sopra menzionato implica necessariamente che le fonti utilizzabili sono tutte ispirate dalla fede in lui. Ne consegue, ovviamente, che una ricostruzione di una figura storica di Gesù distinta dal personaggio descritto come oggetto della fede dei suoi discepoli (intendendo questi ultimi in senso largo) è impossibile e non avrebbe senso: il Gesù che possiamo raggiungere sarebbe sempre e solo quello "della fede" e l'unica soluzione sensata sarebbe allora di ammettere che non ci può essere altro "Gesù storico" che quello. Dunque, non solo un "Gesù ricordato", per riprendere il titolo del libro di Dunn, ma un "Gesù ricordato nella fede". Altri autori mettono spesso in campo sofisticate considerazioni ermeneutiche per concludere nello stesso senso⁷.

Il punto che stiamo toccando è delicato, ma decisivo. Mi sembra che sia soprattutto Dunn a inclinare – sulla base dei principi da lui enunciati e riprodotti qui sopra – verso una sorta di corto circuito. Egli scrive infatti: «è proprio la constatazione che Gesù può essere percepito *soltanto* attraverso gli effetti che ebbe sui primi discepoli (cioè la loro fede) che è

6. Ivi, pp. 131-2 (trad. it. cit., p. 147): «naturalmente sarebbe meraviglioso e affascinante poter immaginare Gesù come lo videro Pilato o Erode, Caifa o la casa di Shammai. Ma per una simile immagine non si hanno testimonianze sufficienti, e anche se ci fossero che cosa direbbero degli inizi del cristianesimo, delle caratteristiche e degli effetti di una missione che trasformò pescatori e gabellieri in discepoli e apostoli?».

7. Per esempio G. Bellia, *Il fatidico mestiere dello storico*, in "Rivista Biblica", 55, 2007, pp. 191-213.

la chiave per una verifica (e una valutazione) storica di quegli effetti⁸. Su questa base, Dunn ritiene che si possa superare la frattura tra storia e fede «perché nel momento o nei momenti storici della creazione della tradizione di Gesù si è davanti a una *fede storica*». Ma che significa «historical faith»? Se vuol dire che la massima parte della memoria relativa a Gesù, della quale disponiamo, è stata composta da persone che credevano in lui, e al fine di formulare, promuovere, perpetuare, aiutare la fede in lui, questo è verissimo. E lo storico deve tener conto di tale carattere delle fonti, se vuole usarle in maniera adeguata. Ma ciò non può in alcun modo significare che una corretta conoscenza storica di Gesù è possibile solo a partire da una posizione di fede in lui. Questo è il punto cruciale: lo storico riconosce la fede che ha ispirato le sue fonti, ma non opera assumendo in proprio tale fede. Qui, anche John Meier mi sembra lasciare un certo spazio all'ambiguità. Da una parte, infatti, riconosce che c'è «una netta distinzione tra ciò che su Gesù conosco mediante la ricerca e la ragione e ciò che sostengo per fede»⁹. Nel suo primo capitolo, si sofferma sulla differenza tra il «Gesù reale» e il «Gesù storico»: il primo significa la realtà totale della persona, qual essa fu, il secondo significa ciò che possiamo conoscerne dalle fonti disponibili. Meier ammette che la «realtà totale di una persona è, in via di principio, inaccessibile – nonostante il fatto che nessuno negherebbe che una tale realtà totale sia esistita»¹⁰. Qui, correttamente, Meier stesso dichiara che in ciò la situazione di Gesù non è diversa da quella di tutti gli altri personaggi della storia. Diciamo che «il Gesù reale» possiamo senz'altro metterlo da parte, per concentrarci sul «Gesù storico». Ora direi che esistono e sono esistiti solo dei «Gesù recepit», e che i ritratti del «Gesù storico» fanno parte dell'insieme dei «Gesù recepit». Credo, peraltro, che Meier abbia ragione di lasciar da parte la distinzione tra un Gesù *historisch* e un Gesù *geschichtlich*¹², dove il primo sarebbe costruito da una somma di dati, il secondo sarebbe quel-

8. Dunn, *La memoria di Gesù*, cit., p. 148 (corsivo dell'autore). L'espressione inglese suona: «the key to a historical recognition (and assessment) of that impact» (ed. or. cit., p. 133).

9. Dunn, *La memoria di Gesù*, cit., p. 148 (corsivo dell'autore).

10. Meier, *Un ebreo marginale*, I, cit., p. 14.

11. Ivi, p. 30. Di fatto, se tale realtà è uguale al complesso di tutto ciò che un personaggio ha detto, fatto o pensato, si può dire che è effettivamente esistita; ma nella misura in cui si tratta della percezione di tale realtà, la quale sola conta, essa non è mai esistita, perché ciascuno di noi ha una percezione parziale persino di se stesso: l'inconoscibilità del personaggio «reale» non è dunque legata alla quantità e qualità delle fonti, ma alla definizione stessa del concetto.

12. Meier usa volutamente la terminologia tedesca, che nel suo anglosassone corrisponde rispettivamente a *historical* e *historic* (pp. 26-31). Ho lasciato in questo caso la terminologia originale, senza confondere il lettore con ulteriori traduzioni italiane.

lo ricostruito a partire dall'interesse che abbiamo per il personaggio. Mi pare che quello che chiamiamo il «Gesù storico» non possa che essere *geschichtlich*.

Ma è proprio qui che bisogna fare la massima attenzione. Mi sembra infatti che, verso la conclusione della sua discussione su questo punto, Meier formuli la sua posizione in modo che si presta a malintesi: «è realmente concepibile che uno studioso nel mondo occidentale – cristiano, ebreo o agnostico – possa accostarsi a uno studio dettagliato del Gesù *historical* (= *historisch*) senza un interesse filosofico o religioso – o un'avversione – verso il materiale sotto osservazione? [...] La nostra ricerca sul Gesù *historical* (= *historisch*) contiene fin dall'inizio un certo interesse per il Gesù *historic* (= *geschichtlich*)»¹³. Questo è perfettamente vero per Gesù come per ogni altro personaggio della storia. Ma è essenziale che non significhi che la fede, o l'assenza di fede, in Gesù condiziona necessariamente il lavoro storico e i suoi risultati. Per tornare al «Gesù recepit», ripeto che il (o meglio: ogni) «Gesù storico» è un Gesù recepit, come lo è il Gesù della fede, ma la maniera della ricezione è diversa. Che la costruzione del Gesù storico si fondi sulla ricezione di Gesù nella fede, è una situazione di fatto, imposta dalla condizione delle fonti; ma la costruzione del Gesù storico si fonda su di una critica delle ricezioni di Gesù nella fede, la quale è un'operazione molto diversa da quelle che hanno guidato la ricezione di Gesù nella fede.

In altri termini, la ricezione di Gesù nella fede è – per definizione – un processo nato da quel che possiamo chiamare un interesse per l'attualità della persona di Gesù; la ricezione di Gesù nel processo di ricostruzione storica nasce anch'essa da un interesse per l'attualità della persona di Gesù; ma ciò non autorizza a sovrapporre le due attività, perché sia gli atteggiamenti nei confronti di Gesù (e della sua attualità) che i modi in cui le due attività hanno luogo sono profondamente diversi tra di loro. A mio parere, dobbiamo stare attentissimi a questa distinzione. In caso contrario, arriveremo facilmente alla conclusione che una «vera» conoscenza storica di Gesù è possibile solo a partire da un atteggiamento di fede, perché sovrapporremo l'«interesse» o la «simpatia» del credente all'«interesse» o alla «simpatia» dello storico, che sono invece diversi tra di loro e operano in maniera diversa. Il primo presuppone la convinzione che Gesù è veramente colui che mette in relazione con Dio e trasmette da parte di quest'ultimo un (anzi: il solo) messaggio capace di dare all'esistenza umana il suo «vero» senso. Il secondo parte dalla consapevolezza che la

13. Meier, *Un ebreo marginale*, I, cit., p. 42.

grandissima maggioranza degli autori delle testimonianze che ci permettono di conoscere Gesù avevano la suddetta convinzione e in base ad essa hanno prodotto quelle testimonianze; ma non l'assume in proprio, perché la pratica storica, per definizione, non si fonda su di essa (il che non significa naturalmente che lo storico non possa essere credente in Gesù, ma questa è un'altra questione). Ora, mi sembra che la «historical faith» menzionata da Dunn, e il contesto in cui egli vi si riferisce, restino aperti a questo equivoco, e che anzi tutto il suo approccio teorico sia in qualche misura condizionato da esso; il che non significa che la sua ricostruzione storica di Gesù, nel seguito del libro, non abbia valore, opera com'è di uno studioso competente e informato. L'approccio di Meier mi sembra più equilibrato, anche se – come ho cercato di mostrare – non mi pare che eviti completamente il rischio di cadere in una posizione che giudico fatale per la ricerca storica su Gesù.

Aggiungo una postilla. Ho ripreso qui sopra, per non complicare il ragionamento, la classica e discussa espressione il «Gesù della fede». Credo sia chiaro in che senso l'ho usata. Ma mi sembra opportuno precisare che la formulazione «il Gesù della fede» porti in sé la traccia eloquente di un condizionamento dogmatico che ha pesato sulla ricerca storica. Se essa serve a distinguere la ricezione nella fede da quella che passa attraverso la critica storica, nella direzione che ho appena specificato, va bene. Ma è pericolosa se veicola l'idea che c'è un Gesù recepito e ricordato nella fede; in realtà, ce ne sono stati molti, come documento la diversità delle immagini di Gesù accolte nel Nuovo Testamento e come prova molto più ampiamente la letteratura non canonizzata. Se si parla di «il Gesù della fede» o di «il Gesù ricordato», ciò suggerisce quasi inevitabilmente che si tratta del Gesù proposto dai testi canonici, o almeno ortodossi, e che tali testi contengano una memoria di Gesù sostanzialmente unitaria¹⁴. Ma questo è un presupposto teologico, generato dall'esigenza di aderire a un gruppo di testi contenenti «verità» lasciando da parte quelli contenenti «falsità». Superfluo ricordare che tali concetti di vero e di falso non pos-

14. Si veda Dunn, *La memoria di Gesù*, cit., p. 147: «per essere personaggi che si sono dimostrati cardini sui quali ha ruotato la storia del mondo, l'interesse maggiore va tutto a questi ultimi» (NB cioè ai pescatori e gabellieri trasformati per l'impatto avuto da Gesù in discepoli e apostoli, su cui cfr. nota 6, rispetto a ciò che potremmo ricavare dalle testimonianze di avversari di Gesù, se le avessimo). Così: «la tradizione sinottica è appunto ciò di cui necessita il nostro obiettivo». Qui va notato 1. che Dunn ha già selezionato la tradizione sinottica come la fonte determinante, prima di discutere il carattere e l'utilizzabilità delle varie fonti, cosa che fu solo nel capitolo seguente; 2. che ciò che considera come il vero «impact» di Gesù, cioè come la sostanza del «Gesù storico», è di fatto quanto si ricava da quella tradizione: in altre parole, sta operando una petizione di principio.

sono essere assunti come tali dalla ricerca storica, e che quest'ultima deve valutare tutti i testi alla stessa stregua e con gli stessi strumenti. Avremo occasione di ritornare su questo punto, ma era opportuno accennarvi qui per segnalare un altro rischio implicito nelle categorie usate nella discussione attuale.

Ma riprendiamo il discorso dalla posizione di Dunn secondo cui le fonti veramente pertinenti su Gesù sono quelle nate dalla fede dei suoi discepoli. A parte il fatto che non si vede la ragione dell'affermazione di principio secondo cui per comprendere la missione nata da Gesù, cioè l'«impatto» della sua figura storica, le testimonianze non nate dalla fede in lui non sarebbero pertinenti¹⁵, è poi vero che non abbiamo affatto testimonianze di tale genere? Soffermiamoci un attimo su questo punto. Che le fonti disponibili su Gesù siano state composte in massima parte da persone per le quali quest'uomo rappresentava il mediatore insostituibile nelle relazioni tra gli umani e Dio, è vero. Ma prima di chiedersi *in recto* quali conclusioni si dovrebbero trarre da tale fatto, vale la pena di notare che non *tutte* le fonti sono di questo genere. In generale, le monografie sulla figura storica di Gesù, in uno dei capitoli introduttivi, dedicano un esame alle fonti non cristiane e quasi costantemente le liquidano in quanto dipendenti da tradizione cristiana o sostanzialmente leggendarie o incapaci di aggiungere alcunché di significativo a quanto sappiamo dalle fonti cristiane. L'unica testimonianza di origine non cristiana che quasi tutti considerano interessante è il cosiddetto *Testimonium Flavianum*, cioè un passo delle *Antichità giudaiche* dello storico ebreo Flavio Giuseppe in cui viene presentata la persona di Gesù. A dire il vero, Giuseppe menziona Gesù in due punti di quest'opera, terminata nel 93-94 della nostra era. In uno (20, 200), evocando la morte di Giacomo, il leader della comunità dei credenti in Gesù a Gerusalemme, Giuseppe lo designa come «il fratello di Gesù detto Cristo». Nell'altro (18, 63-64, appunto il cosiddetto *Testimonium*) egli si sofferma direttamente sulla figura di Gesù, parlando in un modo che ha sollevato infinite discussioni, perché alcune delle sue affermazioni sembrano impossibili sotto la penna di un ebreo che non credeva in lui.

Visse in questo tempo Gesù, uomo sapiente, se pure lo si deve definire uomo. Operò infatti azioni straordinarie e fu maestro di uomini che accolgono con diletto la verità, e così ha tratto a sé molti Giudei e anche molti Greci. Egli era il Cristo. (64) Anche quando per denuncia di quelli che tra noi sono i capi Pilato lo fece crocifiggere, quanti da prima lo avevano amato non smisero di amarlo. Egli

15. Si veda la nota immediatamente precedente, e la nota 6.

apparve loro il terzo giorno di nuovo in vita, secondo che i profeti avevano predetto di lui tutto ciò e mille altre meraviglie. Ancora oggi sussiste il genere di quelli che da lui hanno assunto il nome di Cristiani¹⁶.

Qui non si può analizzare il passo e discuterne i problemi; basterà ricordare che vi sono fondamentalmente tre posizioni tra gli studiosi. Alcuni considerano l'intero passo come un'interpolazione cristiana; altri cercano d'interpretarlo in modo da renderlo interamente plausibile come enunciato da una persona non credente in Gesù¹⁷; la maggioranza ritiene che il brano provenga sostanzialmente da Giuseppe, ma che alcune espressioni siano interpolazioni cristiane¹⁸. Non vi è accordo sull'estensione di queste ultime, ma una posizione minimalista sospetta almeno di due frasi: «se pure lo si deve definire uomo» e «egli era il Cristo». La terza opzione è probabilmente la più ragionevole; essa ammette dunque che Flavio Giuseppe abbia fornito una testimonianza su Gesù. Rimane allora la questione delle sue fonti: nato a Gerusalemme da una famiglia di stirpe sacerdotale pochi anni dopo la morte di Gesù (37-38), benissimo informato sui gruppi religiosi della terra d'Israele e capo militare della Galilea nel 66-67 durante la rivolta contro Roma, aveva avuto ogni possibilità di sentir parlare di Gesù da credenti in lui, ma anche da altri. Qui, in ogni caso, abbiamo una testimonianza su Gesù non redatta da una prospettiva di fede, se si accetta la posizione di chi ritiene sostanzialmente autentico il brano. Ma pare ovvio che non vi è motivo di considerarla meno pertinente di quelle prodotte da credenti in Gesù, e ciò neanche (anzi, a maggior ragione!) nel caso in cui Giuseppe non dipenda da credenti.

Le altre testimonianze di parte ebrea su Gesù, contenute essenzialmente nei Talmudim, sono più tardive e così largamente leggendarie che non se ne può trarre nulla di affidabile; anzi, Johann Maier ha cercato di dimostrare che praticamente nessuna di esse era in origine riferita a Gesù¹⁹. Questa tesi è discussa, ma certamente tali passi non hanno affidabilità storica (taluni di essi possono invece contenere elementi interessanti

16. Ho riprodotto la traduzione di M. Simonetti, *Flavio Giuseppe. Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone* («Antichità giudaiche», libri XII-XX), Mondadori, Milano 2002, pp. 412-3.

17. In questo senso, ad esempio, L. Troiani, *Il Gesù di Flavio Giuseppe*, in A. Pitta (a cura di), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo*, Atti del X Convegno di studi neotestamentari (Foligno, 11-13 settembre 2003) = «Ricerche storico-bibliche», 17, 2005, n. 2, pp. 137-47.

18. Così, per esempio, Meier, *Un ebreo marginale*, 1. cit., pp. 57-93. Si veda anche l'interessante esame linguistico di P. A. Gramaglia, *Il Testimonium Flavianum. Analisi linguistica*, in «Henoch», 20, 1998, pp. 153-77.

19. In italiano, si veda J. Maier, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, Pàdova, Brescia 1994.

sul modo in cui i rabbì vedevano i credenti in Gesù); nella misura in cui si riferiscono veramente a Gesù, dipendono certamente dalla tradizione cristiana, che rileggono e trasformano a fini polemici.

Quanto alle testimonianze su Gesù provenienti da autori non credenti in lui né ebrei, anch'esse sono state esaminate innumerevoli volte²⁰. C'è un largo accordo sulla convinzione che, se da una parte esse confermano (come i passi di Flavio Giuseppe) l'esistenza storica di Gesù, dall'altra dipendono dalla tradizione cristiana e non costituiscono dunque fonti indipendenti per la conoscenza del personaggio. Un riesame che ho svolto qualche anno fa²¹ mi ha portato a concludere che uno solo di questi passi *potrebbe* essere indipendente da testi o tradizioni cristiane (e giudaiche): quello di Tacito, *Annali* 15, 44 (composto verso il 116-117); e che alcune di queste testimonianze sembrano comunque poter offrire indizi sui tipi di ambienti cristiani dai quali esse hanno ricavato le loro informazioni. Quest'ultimo risultato non è indifferente. Infatti, la ricerca contemporanea su Gesù, soprattutto a partire dall'applicazione alle prime fonti cristiane (innanzitutto ai vangeli sinottici) del metodo detto della «storia delle forme» dalla fine degli anni Dieci del Novecento²², ha insistito sul fatto che le tradizioni su Gesù sono state veicolate in determinati contesti tipici dalle comunità dei credenti, le quali le hanno adattate alle proprie esigenze e alle proprie concezioni della salvezza. Se tale connessione tra idee e pratiche delle comunità, da una parte, e immagini di Gesù dall'altra è stata da allora sempre riconosciuta per le testimonianze cristiane, non sembra che si sia dedicata altrettanto attenzione alla possibilità d'identificare i tipi di cristianesimo che hanno trasmesso agli autori «pagani» i ritratti di Gesù che questi hanno inserito nei propri scritti. Se alcuni di questi autori dipendono chiaramente da vangeli scritti, altri dipendono probabilmente solo da fonti orali, e anche i primi sono stati verisimilmente influenzati in qualche misura da informazioni non scritte, provenienti da credenti in Gesù. Rendersi conto di tale fatto significa ottenere una rappresentazione più complessa e articolata dei contesti e delle circostanze che hanno contribuito a formare le varie immagini di Gesù nel I e nel II secolo, acquistando coscienza che tali pro-

20. Rinvio solo a R. E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK) 2000 (trad. it. *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul maestro di Galilea*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2004).

21. E. Norelli, *La presenza di Gesù nella letteratura gentile dei primi due secoli*, in Pitta (a cura di), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo*, cit., pp. 175-215.

22. Su cui si veda anche oltre, p. 62.

cessi non hanno condotto solo, tra i testi che possediamo, a quelli composti da credenti in lui, ma anche a quelli redatti da non credenti.

È allora chiaro che una simile prospettiva ha conseguenze per la questione che ci poniamo in queste pagine. Infatti, anche se dovessimo ammettere che tutte le testimonianze storicamente utilizzabili su Gesù risalgono in ultima analisi a credenti in lui, nella forma in cui ne disponiamo esse provengono sia da credenti che da non credenti (si pensi al *Testimonium Flavianum* e, forse, al passo di Tacito), e le seconde portano i segni dell'atteggiamento che i loro autori ebbero di fronte al personaggio. In altri termini, noi non ci fondiamo esclusivamente su fonti le quali presentano solamente il "Gesù della fede". Ora, va - o dovrebbe andare - da sé che, nell'indagare sulla figura storica di Gesù, non possiamo applicare un metodo diverso nell'esame delle une e delle altre; ma se, quando c'interrogiamo sull'apporto del secondo gruppo (quello dei non credenti) alla nostra conoscenza storica di Gesù, non possiamo, per ovvie ragioni, applicare l'equazione tra Gesù attestato e Gesù della fede, non si vede perché dovremmo farlo quando c'interrogiamo sul primo gruppo.

Ciò ci permette di annotare, di passaggio, un'altra fallacia della posizione sopra accennata. Essa assume (neanche a ragione, come abbiamo visto) un dato di fatto contingente per trarne una conclusione di principio. Ripeto quell'argomento: le fonti che abbiamo su Gesù sono state scritte i. da persone che avevano fede in lui, 2. perché avevano questa fede e 3. a fini legati alla fede (vita delle comunità, istruzione delle comunità, consolidamento della loro identità, annuncio missionario...); *ergo*, il Gesù storico non può essere che il Gesù Cristo ricevuto e tramandato nella fede. Ma è facile vedere che dalla premessa non consegue affatto logicamente la conclusione. Se ammettessimo per un istante l'ipotesi irrealistica che la fede in Gesù fosse stata presto soffocata e che non restasse niente, o quasi, di scritti ispirati dalla fede in lui, ma restassero - poniamo - atti ufficiali del suo processo (che certo non sono mai esistiti) e scritti di suoi avversari, dovremmo ricostruire quel poco che sarebbe possibile della sua figura storica sulla base di fonti per nulla dettate dalla fede. Senza dubbio, il ritratto di Gesù che potremmo allora frammentariamente ricostruire sarebbe molto più povero di quello che possiamo ricavare dalle fonti in realtà disponibili (anch'esso del resto frammentario). Ma non c'è nessun motivo per cui lo *statuto* della figura "storica" di Gesù che ricostruiamo sulla base di testimonianze non dettate dalla fede dovrebbe essere qualitativamente diverso da quello che ricostruiamo di fatto a partire da testimonianze trasmesse nella fede e a causa di essa. In altri termini, non è corretto dedurre, dal *fatto* che abbiamo testimonianze dettate dalla fede, il *principio* (attinente alla filosofia della conoscenza storica) che il Ge-

sù storico non può che essere identico al Cristo della fede. Né vale obiettare che, se abbiamo fonti su Gesù, è perché c'è stata la fede in lui, e dunque il carattere credente di tali testimonianze non è contingente, ma necessario. Infatti, Dunn stesso deve riconoscere (qui sopra, nota 6) che la mancanza di fonti non ispirate dalla fede è un fatto contingente, e del resto abbiamo constatato che tali fonti esistono. Dunque, lo storico deve certo tener conto del fatto che la grandissima maggioranza delle fonti su Gesù nasce dalla fede: ne deve tener conto sia perché ciò dice qualcosa sull'"impatto" di Gesù, sia perché tale consapevolezza è indispensabile per una corretta critica delle fonti. Ma il sofisma consiste nel suggerire che l'unico *impact* di Gesù da tenere in considerazione per comprendere storicamente il personaggio è quello che ha condotto alle origini del cristianesimo; che questa linea è incomprensibile al di fuori della fede; e che dunque il "Gesù storico" è uguale a quello che è oggetto della fede delle comunità. Poi, guarda caso, l'ulteriore esame delle fonti accettabili dimostra che solo quelle divenute ortodosse e canoniche sono pertinenti... Ma per il momento, ribadiamo soprattutto che il carattere delle fonti non può sostenere in alcun modo una proposizione presentata come universale e necessaria, quella per cui il Gesù della storia è, e non può non essere, identico al Cristo della fede venerato dai suoi fedeli.

Ma le fallacie di tale posizione non sono affatto esaurite. In generale, non credo che esistano fonti neutre relative a qualche personaggio della storia, e meno che mai per l'antichità; ora, questo non ci impedisce di cercare di ricostruire le figure dei personaggi storici. Certo, sappiamo che le ricezioni di un personaggio storico, cioè gli effetti che questi ha prodotto nell'immaginazione dei contemporanei, sono importanti per capire il personaggio stesso. Tuttavia, nessuno (suppongo) pensa che la maniera più sicura e più vera per ricostruire la figura di Alessandro il Grande sarebbe assumere senz'altro il suo ritratto quale appariva nelle storie encomiastiche (peraltro perdute, ma usate dagli storici successivi) scritte dai partecipanti alla sua spedizione, come Aristobulo, che era un suo ammiratore (e dunque aveva intensamente percepito il suo *impact*), o come Tolemeo di Lago, al quale si potrebbe applicare il principio sostenuto da Dunn che la sua testimonianza è tra le più atte a ritrovare l'"Alessandro storico" perché (come le testimonianze cristiane su Gesù provengono dal cristianesimo da lui iniziato) proviene direttamente da un risultato istituzionale dell'"impact" di Alessandro, dato che Tolemeo divenne il fondatore di una delle dinastie regnanti sugli stati nati dall'impero di Alessandro. Né si sottovaluterà facilmente che per cogliere il personaggio storico di Napoleone la cosa migliore sia attenersi ai ricordi dei più devoti tra i suoi soldati. In questi casi, come in tutti gli altri, si applicherà alle fonti una rigorosa critica

storica intesa certo a cogliere l'impressione profonda lasciata da tali personaggi su chi li conobbe o conobbe testimoni oculari (perché è vero che tale impressione è parte del personaggio "storico"), ma intesa al tempo stesso a prendere le distanze dalle attestazioni di quell'impressione, proprio perché si è consapevoli che l'operazione storiografica non può identificarsi con l'ascolto di esse. E certamente si prenderanno in seria considerazione le fonti meno influenzate da un atteggiamento di adesione al personaggio studiato. È interessante che il criterio che si vuole applicare alle fonti su Gesù sia opposto a quella che è classicamente ritenuta una buona regola storiografica: diffidare della "tendenza" implicita nelle fonti e dettata dall'adesione o dall'avversione personale degli autori di esse nei confronti del loro oggetto²³. Certo, oggi non crediamo più, con Droysen, che togliendo le tendenze e le intenzioni personali degli autori si possa raggiungere «i fatti esatti, l'esatta e reale situazione di ciò che un tempo è avvenuto», perché abbiamo una comprensione meno oggettiva della storia; ma resta valido il principio che l'adesione o l'avversione del testimone nei confronti della realtà di cui parla tende a orientare la presentazione in un senso che essa poteva avere o produrre, ma che non la esaurisce necessariamente, e che è necessario far giocare l'una contro l'altra le tendenze delle varie fonti per poter valutare in maniera adeguata ciò di cui esse sono testimonianza. Privilegiando invece, nel caso di Gesù, precisamente non solo le fonti che legittimano la propria posizione (e quella dell'istituzione cui appartengono) mediante la loro presentazione dell'oggetto di cui parlano, ma, tra di esse, quelle uscite vincitrici da un conflitto per l'eredità che fonda la loro legittimità, si riduce la possibilità di costruire l'oggetto storico nella maniera più adeguata possibile e se ne deforma grandemente la presentazione, al servizio della posizione della comunità dei credenti.

2.2. Non confondere storia e memoria

L'importante è sapere che nessuna operazione storiografica potrà mai essere né completamente oggettiva, né definitiva (e quella che lo pretendesse sarebbe pessima storiografia) e che tutte le ricostruzioni possono e devono essere costantemente soggette a critica; ma ciò deve avvenire, appunto, mediante gli strumenti comunemente ammessi come atti alla ricostruzione storica e non lasciandosi condizionare dalla "memoria" di individui o gruppi la cui identità si fonda sul richiamo a un'autorità attribui-

²³ Basti rinviare a J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichtsbildung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977 (ed. or. 1934⁷), pp. 140-1 (citazione da p. 141).

²⁴ M. Halbwachs, *La mémoire collective*, édition critique, Albin Michel, Paris 1997, pp. 139-40 (mia traduzione). Per gli sviluppi ulteriori della riflessione, e soprattutto per la nozione di «memoria culturale», assai importante in rapporto con la nostra distinzione, si veda almeno J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997 (ed. or. 1992).

²⁵ Halbwachs, *La mémoire collective*, cit., p. 135, apparato.

ta ai personaggi in questione, o a una loro funzione di modello o di riferimento. Per questo verso, la distinzione tra "storia" e "memoria" mi sembra restare capitale; ma è proprio essa che si oscura nella posizione che stiamo qui discutendo. Senza entrare in una discussione sul tema, basterà qui ricordare la distinzione con le parole di uno dei suoi grandi studiosi, il sociologo alsaziano Maurice Halbwachs:

La storia è un quadro dei cambiamenti, ed è naturale che essa si persuada che le società cambiano incessantemente, perché essa fissa lo sguardo sull'insieme e non passano anni senza che, in una regione di questo insieme, si produca qualche trasformazione. [...] Tale è il punto di vista della storia, perché essa esamina i gruppi dall'esterno e abbraccia una durata abbastanza lunga. La memoria collettiva, al contrario, è il gruppo visto dall'interno, e durante un periodo che non supera la durata media della vita umana, che anzi le è per lo più ben inferiore. Essa presenta al gruppo un quadro di esso il quale, senza dubbio, si sviluppa nel tempo, perché si tratta del suo passato, ma in modo tale che esso si riconosca sempre in queste immagini successive. La memoria collettiva è un quadro delle somiglianze, ed è naturale che essa si persuada che il gruppo resta, è restato lo stesso, perché essa fissa la sua attenzione sul gruppo e che ciò che è cambiato sono le relazioni o i contatti del gruppo con gli altri²⁴.

Dunque la storia è una, universale, e si sforza di essere imparziale, mentre la memoria collettiva, per definizione, non può essere universale: è la "nostra" memoria, e fonda e legittima l'identità di un gruppo. Esiste una pluralità di memorie collettive che non solo si succedono, ma coesistono²⁵. Inoltre, nel caso di Gesù desta sospetti il fatto che il principio in questione sia affermato solo a proposito della figura di riferimento della tradizione cui si appartiene. Facciamo uno o due esempi. Per secoli, presso gli studiosi, la conoscenza della figura del grande fondatore di religione persiana Mani è dipesa essenzialmente dagli scritti degli avversari suoi e della religione da lui fondata. A partire dagli anni Trenta del Novecento, scoperte e pubblicazioni di manoscritti contenenti testi manichei ci hanno permesso una conoscenza ben maggiore di Mani e della sua dottrina; si tratta essenzialmente dei frammenti scritti in parto e in medio persiano provenienti da Turfan nel Turkestan cinese, della biblioteca di opere mani-

chee tradotte in copto scoperta nel 1931 a Medinet Madi nel Fayum egiziano, e del codice greco contenente una vita di Mani, conservato a Colonia e pubblicato per la prima volta nel 1975. Quest'ultimo trattato, intitolato *Sulla nascita del suo corpo*, sembra essere il risultato di una compilazione realizzata, dopo la sua morte, a partire da testi di suoi discepoli e non dettata o comunque controllata da lui stesso²⁶. Il Mani che queste fonti manichee ci fanno conoscere è, per così dire, un personaggio "della fede". Tuttavia, non mi risulta che qualcuno neghi la possibilità di ricostruire, nei limiti che ho detto e che sono ovvi, il personaggio storico di Mani; o che affermi che tale personaggio non può che essere identico al "Mani della fede"; o che consideri un'autentica comprensione storica di Mani come possibile solo a quanti credono nella sua qualità di messaggero divino.

Qualcosa di analogo penso che la massima parte di noi sarebbe pronta a sostenere circa Muhammad; eppure, le fonti per la conoscenza della sua vita sono il Corano e le compilazioni di *hadith*, le tradizioni. Se vogliamo alludere al libro di Dunn sul problema storico di Gesù, certo dovuto a uno studioso molto serio, il Mani o il Muhammad che le fonti ci rendono disponibili sono un "Mani remembered" o un "Muhammad remembered", e ammettiamo pure che ciò significhi – come qualcuno interpretava in un dibattito al quale sono stato presente mesi fa – non solo "ricordato" entro una prospettiva di fede, ma anche "reinscrito come membro" della comunità e della tradizione che questi personaggi hanno iniziato. Ebbene, forse qualcuno che ritenga di prendere sul serio la ricerca storica pensa che, per queste ragioni, i personaggi storici Mani o Muhammad non possono che coincidere con le testimonianze fornite su di loro dai membri delle comunità che nel messaggio di quegli ispirati trovano la propria ragion d'essere, ovvero che solo i membri di tali comunità credenti sono capaci di, e autorizzati a, ricercare quei personaggi, o comunque acquisire un'autentica conoscenza storica di essi? Se non è così, perché allora fare un'eccezione per Gesù? Identificare il Gesù che la critica storica può ricostruire con il "Jesus remembered" significa, precisamente, confondere storia e memoria; il che non può che manipolare l'operazione storica trasformandola in operazione apologetica.

Né varrà obiettare che la critica storica non può mai condurre ad altro che a risultati provvisori e frammentari. Certo che è così. Nessuno, oggi, affermerebbe che l'indagine storica può condurre a una conoscenza

obiettiva, totale, definitiva del passato. Il "fatto storico" è esso stesso una costruzione, e la conoscenza storica è il risultato di un complesso di operazioni culturalmente condizionate, così che essa non cesserà mai di evolversi; il che non significa necessariamente che essa resti sempre arbitraria, una pura costruzione retorica. Ma questo non è un discorso da sviluppare qui. Ci interessa solo ribadire che il carattere perennemente provvisorio della conoscenza storica non è assolutamente un argomento in favore di una confusione tra storia e memoria: perché è vero che entrambe sono costruzioni, ma la prima, a differenza della seconda, può e deve costantemente rendere ragione dei propri procedimenti, in un dibattito continuo fondato su di una critica delle fonti e su altri argomenti che le parti riconoscono come razionali (e che, a loro volta, sono soggetti a critica e a evoluzione). La provvisorietà e l'incompletezza, come pure l'impossibilità di una conoscenza totalmente "oggettiva", sono oggi riconosciuti come caratteri costitutivi del lavoro storico, che in nessun modo lo squalificano; l'essenziale è che esso sia sempre soggetto al controllo prodotto attraverso il confronto tra i soggetti che lo praticano, e alla critica della sua tendenza, sempre in agguato, a produrre ideologia. Cercare una conoscenza "vera" abbracciando il punto di vista della fede che ha ispirato le testimonianze è – quand'anche fosse davvero possibile – una scorciatoia falsa e pericolosa.

2.3. Un pregiudizio duro a morire: il privilegio delle fonti canoniche

Quand'anche fosse possibile, ho precisato sopra; perché, semplicemente, non credo che lo sia. Anche qui scopriamo una fallacia. Dire che si può ricostruire solo il "Gesù della fede", che questo è l'unico Gesù veramente storico perché così è attestato, che la sola ricostruzione legittima del personaggio storico di Gesù è quella che lo identifica con il Gesù "remembered" dai suoi seguaci, questo tipo di atteggiamento si accompagna infatti, significativamente, alla convinzione che le sole fonti attendibili per tentare tale ricostruzione sono quelle divenute canoniche, cioè sostanzialmente i quattro vangeli del Nuovo Testamento e qualche allusione negli altri scritti contenuti nel Nuovo Testamento stesso. Naturalmente, si ammette che le immagini di Gesù nei quattro vangeli non sono identiche; ma le loro differenze sono limitate, e quasi due millenni di canone neotestamentario hanno prodotto e sviluppato una forte tendenza armonizzatrice. In altre parole, non solo si privilegia la "memoria", ma ci si arroga – esplicitamente o meno – il diritto di scegliere solo alcune tra le varie "memorie" di Gesù attestate nel primo cristianesimo. E si afferma di compiere tale scelta sulla base di criteri storiografici. In tal modo si porta al culmine la

26. Per una raccolta seria e facilmente accessibile di fonti manichee si veda G. Gnoli (a cura di), *Il manicheismo*, vol. 1, *Mani e il manicheismo*; vol. II, *Il mito e la dottrina*, Fondazione Valla, Mondadori, Milano 2003; 2006 (sono previsti altri due volumi). Si può vedere anche A. Magris (a cura di), *Il manicheismo. Antologia dei testi*, Morcelliana, Brescia 2000.

confusione: si applicano (o si pretende di applicare) i metodi riconosciuti come adeguati per il lavoro storiografico al fine di poter selezionare alcune "memorie" alle quali attersi, traducendo appunto lo spirito stesso del metodo storico che si è affermato di voler applicare. E, come ho suggerito sopra, ciò avviene inevitabilmente, una volta posto il criterio che le fonti capaci di far comprendere il "Gesù storico" sono quelle appartenenti alle istituzioni che a lui si richiamano.

Inoltre, così si finisce con il presupporre che la "memoria" di Gesù sia sostanzialmente omogenea nella fase più antica e coincida (guarda caso) con quella adottata da una tradizione religiosa che non potrebbe legittimarsi altrimenti che mediante la sua continuità con la persona storica di Gesù. Ecco che il circolo si chiude: 1. il metodo storico permette di concludere che le uniche fonti affidabili per una conoscenza storica di Gesù sono i vangeli canonici (e poco altro materiale anch'esso canonizzato); 2. gli stessi testi contengono anche il Gesù cui si riferisce la fede della comunità cristiana; 3. si afferma il principio che questo Gesù presentato dalla fede degli evangelisti alla fede della comunità s'identifica con il Gesù della storia, o comunque con il solo "Gesù storico" che abbia un senso; 4. si ricostruisce allora il Gesù storico dalle immagini contenute nei quattro vangeli e accettate come sostanzialmente coerenti. È facile vedere il rischio di petizione di principio insito in un tale atteggiamento: un simile procedimento non consentirà mai, per ipotesi, di ricostruire un Gesù storico che non sia in accordo con il Gesù presente alla fede della comunità cristiana. Insomma, la finalità di una tale operazione è, anche troppo scopertamente, quella di mettere al sicuro quest'ultimo Gesù "dimostrando" che esso corrisponde perfettamente a quel personaggio storico Gesù dal quale la Chiesa non potrebbe separarsi senza perdere la propria legittimità.

Evidente paralogismo: l'oggetto selezionato per l'indagine (gli scritti cristiani "ortodossi") crea i criteri che deve adottare l'indagine stessa, i quali non potranno di conseguenza che produrre il riconoscimento della validità dell'oggetto. Ma il vantaggio di un tale paralogismo è che consente, in apparenza, di rispondere alle grandi questioni della modernità: quella dell'autonomia della ricerca storica e quella del grande dubbio gettato sui vangeli canonici come testimoni attendibili del Gesù storico. Esse hanno prodotto un immenso lavoro di ricupero di quest'ultimo con gli strumenti dell'indagine storica, lavoro che è stato per lo più segnato dallo sforzo di difendere il Gesù delle Chiese dimostrando che corrisponde a ciò che tali strumenti possono permetterci di sapere circa il personaggio vissuto in terra d'Israele nei primi decenni della nostra era, o, viceversa, dimostrando che non gli corrisponde affatto e che il Gesù delle Chiese è

una supercheria. Nell'uno e nell'altro caso, il movente – e al tempo stesso la posta in gioco – non è la conoscenza storica, ma la legittimità delle istituzioni che affermano di fondarsi sull'autorità di Gesù, o la delegittimazione delle medesime. Abbiamo appena ricordato che il lavoro storico non può mai pretendere di essere assolutamente obiettivo; esso è condizionato dalle esperienze concrete e dagli orizzonti dei soggetti che lo praticano, esperienze e orizzonti che influenzano le domande da essi poste al passato umano e le tecniche usate per trovare delle risposte; ma abbiamo anche osservato che tale lavoro deve costantemente sottoporre a verifica i propri presupposti e i propri procedimenti. Esso deve sicuramente orientarsi in direzione opposta al condizionamento da parte della preoccupazione di confermare o invalidare delle posizioni teologiche.

Certo, chi opera nel modo che sto cercando di criticare intende sfuggire ai rischi sopra menzionati provando, con argomenti storici e filologici, che solo i quattro vangeli canonizzati contengono (indipendentemente dal loro statuto canonico) materiale che può risalire a Gesù, mentre tutti i testi che non sono finiti nel Nuovo Testamento sono dipendenti da quelli poi divenuti canonici e vi aggiungono praticamente solo sviluppi secondari. Ora, sul piano della logica nulla vieta *a priori* che le Chiese antiche abbiano canonizzato solo i documenti che allo storico odiano, sulla base dei suoi criteri che non sono di certo quelli che hanno presieduto alla canonizzazione, appaiono affidabili per ricostruire la figura storica di Gesù. Tuttavia, nella fattispecie la coincidenza è sufficientemente vistosa perché ci si debba interrogare seriamente su tale conclusione e forse più ancora sui metodi attraverso i quali la raggiungiamo. Vorrei attirare l'attenzione su di un paio di punti.

Il mio collega e amico Claudio Gianotto scrive in questo volume sul *Vangelo secondo Tommaso*, di cui è specialista, e io non mi azzarderò certo ad avanzarmi su quel terreno. Ricordo solo che forse il principale argomento di chi rifiuta di considerare tale scritto come fonte per la ricostruzione del Gesù storico è che esso sembra, in molti casi, dipendere dai sinottici, o almeno da *Matteo* e *Luca* (la dipendenza da *Giovanni* è molto più discussa). Tale è, per esempio, la posizione del libro serio e importante di John P. Meier, *A Marginal Jew*, già più volte ricordato nelle pagine precedenti. Ora, a quanto affermano gli specialisti di questo vangelo, la sua dipendenza da almeno alcuni dei vangeli poi canonizzati è fortemente possibile. Ma questo è sufficiente per liquidarlo senz'altro? Dobbiamo tener presente che verso la metà del II secolo – data alla quale si può ragionevolmente ritenere che il *Vangelo secondo Tommaso* esistesse già – una dipendenza da vangeli poi divenuti canonici non esclude affatto la possibile dipendenza anche da altre fonti o tradizioni. Verso il 115-120, Papià di Hierapolis, auto-

re di una *Esposizione degli oracoli del Signore* in cinque libri, purtroppo perduta tranne alcuni frammenti e poche altre notizie, conosceva con tutta probabilità i vangeli di *Marco* e *Matteo*, di cui discute l'origine, ma non aveva alcun problema a trasmettere parole di Gesù che non si trovavano in essi e alle quali attribuiva grande importanza²⁷, come pure versioni di materiale narrativo su Gesù e sui suoi discepoli ben differenti da quelle contenute in quei vangeli, e addirittura contraddittorie con essi, come nel caso del racconto della morte di Giuda²⁸. Nel II secolo, la circolazione delle parole di Gesù e dei racconti su di lui è ancora fluida, i quattro vangeli che sarebbero poi stati canonizzati guadagnano lentamente terreno rispetto agli altri, ma non godono affatto di autorità esclusiva e nulla sconsiglia di credere – al contrario!²⁹ – che la dipendenza di un testo da uno o anche più di quei quattro escluda, in altri punti, la dipendenza da altri scritti o tradizioni. Dunque, anche se alcune parole di Gesù nel *Vangelo secondo Tommaso* dipendessero dalla forma che esse hanno in qualcuno dei sinottici, ciò non impedisce che quel vangelo contenga anche parole provenienti da altre tradizioni: e di fatto ne contiene un numero rispettabile. Bisognerà allora non mettere da parte senz'altro il *Vangelo secondo Tommaso* dopo aver constatato la dipendenza dai vangeli canonici in certi casi, ma chiedersi, per ognuna delle parole che contiene, se essa non possa risalire (anche nel caso in cui sia stata reinterpretata) a tradizioni antiche, e se queste ultime non vadano prese in considerazione per la nostra comprensione del personaggio Gesù. Ma, ripeto, non voglio entrare nell'analisi di questo scritto.

E anche ammettendo che i detti di Gesù ricevano nel *Vangelo secondo Tommaso* una interpretazione di tendenza gnostica (il che è discusso), tale tendenza è già di per sé sufficiente a mettere da parte tutto ciò che esso contiene? Dopo tutto, i vangeli canonici hanno delle tendenze teologiche, ma questo non impedisce a nessuno di ricercare in essi la forma più antica di determinati detti di Gesù, la quale può essere talora sensibilmente diversa da quella che appare nel vangelo. E soprattutto: la grande maggioranza degli esegeti ammette, in accordo con la teoria delle due fonti, che *Matteo* e *Luca* dipendono da *Marco*; ma, che io sappia, a nessuno

27. Come un discorso di Gesù sui tempi del regno, addirittura ripreso come autentico verso il 190 da Ireneo di Lione, che pure è uno strenuo difensore del valore esclusivo dei quattro vangeli di *Marco*, *Matteo*, *Luca* e *Giovanni*! Per il testo del discorso di Gesù vedi Ireneo, *Contro le eresie* V, 33, 3-4.

28. Per i frammenti di Papia qui evocati si può vedere testo, traduzione e commento in E. Norelli, *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, Paoline, Milano 2005.

29. Ancora Clemente di Alessandria, nei primi anni del III secolo, non avrà problemi a citare parole di Gesù esterne ai quattro vangeli, ai quali pure assegna il primato.

passa per la testa che una tale dipendenza basti a squalificarli come fonte su Gesù. Certo, per il materiale che hanno in comune con *Marco* si può ritenere che la forma più antica (ma già elaborata!) sia quella attestata da quest'ultimo; ma anche in tali casi, si resta aperti alla possibilità che i due sinottici posteriori abbiano avuto accesso ad altre versioni dello stesso materiale, indipendenti da *Marco*³⁰, e soprattutto si esamina indipendentemente il valore storico del materiale che essi hanno in proprio, giungendo talora ad apprezzamenti molto positivi³¹. Peraltro, invocare l'epoca di composizione per privilegiare i vangeli divenuti canonici non basta. Da una parte, infatti, anche all'epoca di composizione dei sinottici vi era già stata una lunga storia di elaborazione e anche di creazione di materiale relativo a Gesù, in parte chiaramente leggendario. Dall'altra, nulla autorizza a credere che tra il 90 e, poniamo, il 120, ma anche il 150, si sia improvvisamente chiusa la possibilità di una trasmissione di parole di Gesù indipendente dai vangeli divenuti canonici.

In altri termini, il trattamento che si accorda ai vangeli divenuti canonici non è paritario rispetto a quello accordato ai vangeli divenuti apocrifi, come sarebbe giusto che fosse, all'inizio dell'indagine.

Lo mostrano già la presentazione e la trattazione della problematica, anche negli studi più seri. La già menzionata, veramente rispettabile, monografia di Meier discute lo statuto delle fonti su Gesù in una serie di capitoli del I volume, dedicati successivamente a «i libri canonici del Nuovo Testamento», Flavio Giuseppe, «altri scritti ebrei e pagani» e infine «gli *agrapha* e i vangeli apocrifi». Ora, sulla separazione in capitoli distinti delle fonti cristiane e delle altre si può anche discutere, benché a mio avviso essa non s'imponga. Ma il fatto di dedicare *a priori* capitoli separati al materiale canonico e a quello apocrifo è, al di là della sicura buona fede dell'autore, altamente significativo. Infatti, dal punto di vista dello storico, quale pertinenza ha il fatto che una parte delle fonti sia – molto tempo dopo la composizione – diventata canonica entro il sistema religioso dei cristiani, e un'altra no? Non traspare qui forse un presupposto più o meno inconscio, che indebolisce in qualche modo la conclusione così formulata dall'autore alla fine della sua disamina: «contrariamente ad alcuni studiosi, non credo che il materiale rabbinico, gli *agrapha*, i vangeli apocrifi e i codici di Nag Hammadi (in particolare il *Vangelo secondo Tommaso*) ci offrano nuova informazione attendibile o detti autentici, indipendenti dal Nuovo Testamento»³², dove non ci si deve lasciar sfuggire la formulazione

30. Caso classico: le parole della cena in Lc 22, 17-20, influenzate da una tradizione liturgica conosciuta anche da Paolo, 1 Cor II, 23-25.

31. Per es. Lc 10, 18, o certe parabole proprie a questo evangelista.

32. Meier, *Un ebreo marginale*, I, cit., p. 155.

finale «indipendenti dal Nuovo Testamento», cioè da un'entità che non esisteva all'epoca della redazione del materiale in questione (salvo quello rabbinico), ma che ben esiste nella testa dello studioso moderno e, evidentemente, lo condiziona. Sembra a me che bisognerebbe analizzare le fonti (penso ora a quelle cristiane) una per una, eventualmente in ordine cronologico o per genere letterario o come si voglia, ma non nell'ordine dettato da una collezione canonica, e che bisognerebbe sottoporle tutte agli stessi criteri, per poi trarre conclusioni che stabiliscano certo gradi diversi di attendibilità e di utilizzabilità delle fonti. Ritrovarsi, alla fine di questo lavoro preliminare, a quello che è sempre stato il punto di partenza dell'apologetica cristiana, non è un risultato impossibile, ma è sufficientemente sospetto da rendere necessario il più rigoroso controllo metodologico, evitando ad esempio l'evidente precomprensione appena segnalata.

3

L'applicazione a testi non canonici di criteri usati nella ricerca del Gesù storico

3.1. Il criterio di attestazione multipla

E qui propongo un esempio a proposito del trattamento paritario cui sottoporre i testi. È noto che sono stati elaborati, applicati e variamente criticati numerosi criteri per tentare di stabilire l'autenticità del materiale relativo a Gesù, e soprattutto delle sue parole³³. Non intendo qui entrare in materia; in generale, mi sembra che la sola cosa sensata sia contemperare, nell'esame di ogni singolo caso, più criteri. Ora, quel che avviene in generale negli studi sul Gesù storico è che si elimina dapprima il materiale considerato non pertinente, come ho appena accennato, e poi si applicano i criteri di autenticità, dunque essenzialmente al materiale canonico (oggi, spesso anche al *Vangelo secondo Tommaso*, quando abbia passato l'esame di ammissione). A prima vista, una simile procedura può sembrare del tutto sensata. Ma lo è veramente? Co-

mincio con un esempio. Uno dei criteri più applicati è quello dell'attestazione multipla, cioè della presenza di un medesimo detto, o di un medesimo motivo, in fonti su Gesù che possiamo considerare come indipendenti tra loro³⁴. In tal caso, infatti, il dato deve risalire a uno stadio più antico della tradizione, dal quale derivano le fonti a nostra disposizione. Naturalmente, l'età delle fonti non è indifferente; ma soprattutto, appunto l'indipendenza reciproca può essere oggetto di discussione, come avviene nel caso del *Vangelo secondo Tommaso* rispetto ai sinottici. Tuttavia, se il criterio è usato con discernimento e insieme con altri, ha certamente un valore. Un caso classico di applicazione è quello del regno di Dio: che tale idea costituisse un elemento importante della predicazione di Gesù viene considerato praticamente certo perché ciò risulta da *Marco*, da *Q*, da Paolo (argomento tanto più forte in quanto, per quest'ultimo, si tratta di un concetto molto trasformato e divenuto marginale), dal materiale proprio a *Matteo*, da quello proprio a *Luca* e, per chi lo ammette all'esame, dal *Vangelo secondo Tommaso*. Il problema è poi di capire in che modo Gesù ne abbia parlato, perché le varie fonti lo interpretano diversamente e in parecchie di esse si parla sia di un regno futuro che di un regno già presente; ma non è questo che m'interessa qui. Certo, questo criterio non implica che una parola di Gesù trasmessa anche da una sola fonte non abbia probabilità di risalire a lui; basterà qui citare l'uso di «Abba» nel rivolgersi a Dio, che nei vangeli canonici appare una volta sola in bocca a Gesù (Mc 14, 36)³⁵, o un detto come Lc 10, 18 «ho visto satana cadere dal cielo come folgore» che non ha altre attestazioni, ma che viene largamente considerato come risalente a Gesù³⁶, a mio parere con ragione. Inversamente, l'ampia attestazione di una parola non ne garantisce ancora l'autenticità, perché resta possibile che si sia creata o attribuita a Gesù, in una fase antica, una parola che ha poi avuto fortuna. Tuttavia, in caso di attestazione multipla si dovrebbe sempre procedere a un esame serio.

34. Per alcuni, come i membri del cosiddetto Jesus Seminar (su cui si vedano in questo volume i contributi di Mauro Pesce e Claudio Gianotto), si tratta del criterio fondamentale: cfr. J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HarperCollins, New York 1992, pp. XXXI-XXXIV. Ritengo però che non vada isolato dagli altri.

35. Si veda per esempio J. Jeremias, *Abba*, trad. it., Paideia, Brescia 1968; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, *Kommentar zu Kapitel 8*, 27-46, 20, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, pp. 390-1.

36. Si veda per esempio J. Becker, *Jesus von Nazaret*, W. De Gruyter, Berlin-New York 1996, pp. 131-3.

33. Bibliografia vastissima e discussione vivace. Ricordo qui solo qualche sintesi: D. G. A. Calvert, *An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus*, in "New Testament Studies", 18, 1971-72, pp. 209-19; G. Theissen, D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997; V. Fusco, *La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives*, in Marguerat, Norelli, Poffet, *Jesus de Nazareth*, cit. pp. 35-57, in particolare pp. 49-56; G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, § 4, 43, pp. 116-20 (trad. it. *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999).

3.2. Un'applicazione "non canonica" del criterio

Ora, ci sono parole che hanno un'attestazione multipla anche abbondante, ma interamente al di fuori del canone, il che finisce con il penalizzarle quando si ricerchi il Gesù storico, perché gli scritti che le trasmettono sono stati preliminarmente scartati come inaffidabili. Un caso evidente è quello di un detto che Clemente di Alessandria cita da uno scritto di un autore encratita del II secolo, Giulio Cassiano, precisando poi che lo si trova nel *Vangelo degli egiziani*:

Chiedendo Salomè quando sarebbero state conosciute le cose di cui aveva domandato, il Signore disse: "Quando calpesterete l'abito della vergogna e quando i due diventeranno uno e il maschio con la femmina né maschio né femmina"³⁷.

Del *Vangelo degli egiziani*, in circolazione nel II secolo, probabilmente di origine egiziana, menzionato da Clemente di Alessandria, poi da Origene (*Omelia 1 su Luca*), dall'autore romano della *Confutazione di tutte le eresie* intorno al 222-225 (5, 7, 8) e da Epifanio di Salamina verso il 377 (*Panarion*, haer. 62, 2), possediamo solo pochi frammenti conservati da Clemente, tutti relativi a un dialogo tra Gesù e una donna di nome Salomè e ispirati a una concezione encratita, cioè avversa alla materia e alla sessualità. In quanto tale, il dialogo in questione non ha alcuna probabilità di essere storico, né appare verisimile (appunto per la contraddizione con le altre fonti antiche) che si possa attribuire a Gesù un atteggiamento propriamente encratita. Ma la stessa parola, sotto forme diverse, appare in altri testi del II secolo e successivi. Leggiamo nel *Vangelo secondo Tommaso* 22:

Gesù vide dei piccoli che succhiavano il latte. Egli disse ai suoi discepoli: "Questi piccoli che succhiano il latte sono simili a coloro che entrano nel regno". Gli dissero: "Allora, diventando piccoli, noi entreremo nel regno?". Gesù rispose loro: "Quando voi farete da due uno, e quando voi farete l'esterno come l'interno e l'alto come il basso, e quando voi farete del maschio e della femmina un solo e medesimo essere, in modo che il maschio non sia più maschio e che la femmina non sia più femmina; quando voi farete degli occhi al posto di un occhio, una mano al posto di una mano, un piede al posto di un piede, un'immagine al posto di un'immagine, è allora che voi entrerete nel regno"³⁸.

³⁷ Clemente di Alessandria, *Stromati* 3, 13, 92, 2: ho riprodotto la traduzione di M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2004, p. 127.

³⁸ Così la traduzione di Claudio Gianotto che traggo da Pesce, *Le parole dimenticate*, cit., p. 573.

Un'omelia composta probabilmente verso la metà del II secolo e impropriamente designata di solito come *Seconda lettera di Clemente Romano ai Corinzi* contiene un'altra forma della stessa parola (12, 1-2):

Il Signore, essendo stato interrogato da uno su quando venisse il suo regno, disse: "Quando i due saranno uno, e il fuori come il dentro, e il maschio con la femmina né maschio né femmina"³⁹.

Nel *Martirio di Pietro*, verisimilmente del II secolo o degli inizi del III, l'apostolo, dalla croce sulla quale è inchiodato a testa in giù, tiene un discorso che interpreta la sua posizione come simbolo della redenzione, e vi afferma tra l'altro:

Il Signore dice in mistero: "Se non farete le cose a destra come quelle a sinistra e quelle a sinistra come quelle a destra e le cose in alto come quelle in basso e quelle dietro come quelle davanti, non conoscerete il regno"⁴⁰.

Verso la stessa epoca, negli *Atti di Tommaso*, in un lungo discorso in cui l'apostolo in prigione, alla vigilia del martirio, rievoca la propria attività, afferma tra l'altro:

Ho reso esterno colui che era interno e <interno> ciò che era esterno, e tutta la tua pienezza è stata resa piena in me"⁴¹.

Nel *Vangelo secondo Filippo*, probabilmente del III secolo, ritrovato in traduzione copta a Nag Hammadi, si legge:

Egli [ha detto]: "Io sono venuto per rendere [le cose di sot]to come le cose [di sopra, e le cose di fu]ori come quelle [di dentro, e per unirle] in quel luogo"⁴².

³⁹ Traduzione di Pesce, *Le parole dimenticate*, cit., pp. 69-171.

⁴⁰ C. 38 degli *Atti di Pietro*; traduzione di Pesce, *Le parole dimenticate*, cit., p. 227.

⁴¹ C. 147; l'edizione del testo greco in R. A. Lipsius, M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II/2, *Acta Philippi et Acta Thomae. Accedunt Acta Barnabae*, ed. M. Bonnet (1903), ristampa Olms, Hildesheim 1959, p. 256, ha: τὸν ἐντὸς ἐκτὸς πεποίηκα καὶ τὸ ἐκτὸς, καὶ πῶν σου τὸ πλήρωμα ἐν ἐμοὶ ἐπληρώθη. Il testo comporta numerose varianti (si veda l'apparato critico), il che documenta come risultasse oscuro ai copisti. La forma edita da Bonnet, in quanto *difficilior*, è da preferire, integrando ἐντὸς dopo il secondo ἐκτὸς.

⁴² NHC II 3: 67, 30-34; parola 69. Segue, nel testo, un'interpretazione, mutila all'inizio, secondo la quale «l'interno» è il Pleroma e «l'esterno» sono «le tenebre esteriori» di altre parole di Gesù (cfr. Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30). L'opposizione alto/basso, interno/esterno è ripresa in un altro passo del *Vangelo secondo Filippo* 79, 3-13 (parola 113), dov'è espresso il principio secondo cui ogni essere si unisce agli altri della sua stessa specie: il lettore è invitato a diventare «uno di quelli che sono in alto» (uomo/spirito/verbo/luce...) e non un «animale» tra «quelli che sono all'esterno e quelli che sono in basso».

Questa parola riceve nel contesto un commento di tipo gnostico, ma – come mostrano i paralleli – essa preesiste. La si ritrova negli *Atti di Filippo* (IV secolo) 140:

Mi disse, infatti, il Signore: "Se non farete il vostro basso alto e le cose di sinistra di destra non entreranno nel mio regno"⁴³.

Ognuno di questi scritti contestualizza e interpreta il detto a suo modo, ma pare chiaro che alla radice c'è un unico *logos*, il quale circolava molto largamente, come parola di Gesù, al più tardi nella prima metà del II secolo, e non era affatto considerato come di origine "eretica"⁴⁴: sono piuttosto dei testi gnostici che lo hanno ripreso da una circolazione che andava molto al di là dei gruppi poi bollati come eretici. Esso è stato più volte studiato, in particolare in un articolo molto dettagliato di Tjitze Baarda⁴⁵. Si tratta di un caso flagrante di attestazione multipla, che in generale non viene preso in alcuna considerazione per il Gesù storico. Ciò dipende certamente dal fatto che è attestato solo al di fuori del Nuovo Te-

43. C. 140; traduzione Pesce, *Le parole dimenticate*, p. 233. Per altre attestazioni della stessa parola si vedano i rinvii di Pesce, p. 617.

44. Nessuno, che io sappia, ha mai considerato eretica la seconda lettera di Clemente. Quanto a Clemente di Alessandria, nel contesto si affretta a precisare «anzitutto noi conserviamo la sentenza non nei quattro vangeli, ma in quello secondo gli egiziani» (trad. G. Pini, Clemente Alessandrino. *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Paoline, Milano 2006, p. 363), ma poi si adopera comunque a interpretare il detto criticandone l'interpretazione di Giulio Cassiano, che sta combattendo. Che la riserva sul *Vangelo degli egiziani* sia, almeno in certa misura, dettata da questa esigenza polemica è quanto mostra *Stromati* 3, 6, 45, 3, dove Clemente cita un altro frammento di dialogo tra Salomè e il Signore, proveniente certo dallo stesso *Vangelo degli egiziani*; qui Clemente – che non cita l'opera dalla quale lo ricava – si adopera a interpretarlo in senso favorevole alla propria posizione contraria all'encratismo, ma non ne contesta né l'autenticità né l'autorità. In *Stromati* 3, 9, 63-66, Clemente commenta alcune citazioni dal *Vangelo degli egiziani* (tra cui quella già riportata in 3, 6, 45, 3), indicando il titolo dell'opera e non sollevando alcuna eccezione di autenticità, ma applicandosi a interpretare tali passi in senso non encratita. Quando Clemente introduce la discussione affermando «dicono infatti che così ha detto il Salvatore in persona» (63, 2), questo può indicare una leggera presa di distanza, ma certamente non un rifiuto dello scritto o della tradizione in quanto tale. Neanche la successiva designazione di quanti adducono tale detto in difesa dell'encratismo come «coloro che tutto fanno piuttosto che tener dietro alla regola evangelica conforme a verità (οἱ πάντα μᾶλλον ἢ τὸ κατὰ τὴν ἀληθειᾶν εὐαγγελικὴν ἀκολουθοῦντες κανὼν)» mi sembra significare che Clemente rigetti senz'altro il valore del testo in questione: ciò che vuol dire è che gli avversari interpretano allontanandosi dalla regola ermeneutica fondamentale, contenuta nel vangelo, che dovrebbe guidare l'interpretazione.

45. T. Baarda, *Clement 12 and the Sayings of Jesus*, in J. Delobel (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Mémoires Joseph Coppens*, Presses universitaires de Louvain, Louvain 1982, pp. 529-56.

stamento, non prima del II secolo, e anche, senza dubbio, dal suo carattere misterioso e dalle interpretazioni fortemente encratite che ne sono state date. Ma, in primo luogo, è evidente che esso circolava come parola di Gesù al più tardi nei primi decenni del II secolo. In secondo luogo, si tratterebbe appunto di stabilire qual è la forma più antica del detto, o, se non si riesce a ricostruirne una sola, almeno quali sono le prime cui si può risalire. Quali tra le opposizioni che contiene (alto/basso, fuori/dentro, maschio/femmina, destra/sinistra) si trovavano nelle sue versioni più antiche, e quali sono amplificazioni, eventualmente destinate a orientarne la comprensione in un senso dato? In terzo luogo, ci si dovrebbe chiedere in quale misura l'encratismo lo avrebbe caratterizzato sin dall'origine e in quale misura appartiene ad alcune delle sue amplificazioni e interpretazioni. Quel che sappiamo, è che Clemente di Alessandria lo ha trovato fortemente interpretato in questo senso entro il *Vangelo degli egiziani*; ma è interessante che si sia sforzato di provare che la vera interpretazione doveva essere un'altra. Tuttavia, una delle citazioni più antiche (quella della *Seconda lettera di Clemente di Roma*) va in tutt'altro senso, e ci si chiede perché questo autore avrebbe dovuto complicarsi la vita riprendendo un detto di Gesù che sarebbe stato già compreso in un senso ben diverso e imbarazzante per l'autore in questione, niente affatto encratita, per piegarlo a una lettura tutta differente. Del resto, anche la forma assai sviluppata del *Vangelo secondo Tommaso* non necessita affatto di un'interpretazione encratita; e meno che mai questo è il caso delle altre.

Insomma: non sto cercando di suggerire che vi sia qui dietro una parola che risale a Gesù. Solo, sarebbe corretto valutare questo detto in maniera totalmente aperta, prendendo sul serio la questione sollevata dalla sua ampia e non troppo tardiva attestazione. Questa appare, a prima vista, molto più ampia di quella della massima parte delle parole attestate nei vangeli divenuti canonici, proprio perché, dalla metà del II secolo in poi, le parole di Gesù presenti in questi ultimi sono per lo più citate a partire da essi e la tradizione indipendente è molto ridotta. Certo, può esservi interdipendenza tra alcune delle fonti qui citate, ma essa dovrebbe essere stabilita, e comunque appare verisimile che, per la maggior parte, esse non dipendano le une dalle altre. In fin dei conti, ciò che sto cercando di suggerire è che dovremmo modificare un paradigma mentale che, in partenza, non ci fa prendere sul serio – quando esaminiamo le fonti per la ricostruzione del Gesù storico – una situazione come quella qui delineata, per le ragioni che ho accennate.

Va senz'altro riconosciuto che si deve essere molto prudenti. Nel suo celebre libretto sulle parole di Gesù esterne ai vangeli canonici, *Unbekannte Jesusworte*, Joachim Jeremias (che ha dedicato gran parte del-

la sua attività di studioso alla ricerca delle parole autentiche di Gesù) considerava una ventina di esse come probabilmente autentiche⁴⁶. Nel primo volume della terza edizione dei *Neutestamentliche Apokryphen* di Edgar Hennecke, curata da Wilhelm Schneemelcher nel 1959, Jeremias scrisse il capitolo sulle «parole isolate di Gesù (*versprengte Jesusworte*)», proponendone undici come verisimilmente autentiche⁴⁷; bisogna aggiungere quelle che considerava autentiche, ma che non incluse in questo capitolo perché non erano isolate bensì inserite in scritti apocrifi, e per identificare le quali bisogna ricorrere al libro menzionato. Ma nel primo volume della quinta edizione della medesima raccolta, pubblicato nel 1987, l'allievo di Jeremias che ha curato il rifacimento del capitolo in questione, Otfried Hofius, riduce le parole possibilmente autentiche a sette, precisando che questa possibilità è più seria solo per tre di esse⁴⁸. Se poi si considera che nel 1889 Alfred Resch considerava come autentiche 74 parole non canoniche di Gesù, che ridusse poi a 36 in seguito alle critiche ricevute (e non conosceva naturalmente ancora il *Vangelo secondo Tommaso*)⁴⁹, si constata che la prudenza nell'ammettere l'autenticità delle parole non canoniche di Gesù non ha fatto che aumentare negli ultimi 120 anni⁵⁰, anche questo aiuta a comprendere la scarsa inclinazione a offrire nuove possibilità ai detti conservati in testi apocrifi. Tuttavia, metodologicamente si dovrebbe mantenere il principio che lo stesso esame critico va applicato a tutta la tradizione su Gesù, indipendentemente dal fatto che una parte degli scritti in cui essa si è depositata sia diventata canonica per i cristiani, gli altri invece no. Alcune testimonianze potranno essere rapidamente messe da parte, altre invece necessiteranno di uno studio severo; e non è affatto scontato che le prime appartengano tutte a scritti non canonizzati, le seconde a scritti canonizzati. Quel che mi pare in ogni caso chiaro – lo ripeto – è l'inammissibilità dell'identificazione

46. J. Jeremias, *Gli apografi di Gesù*, trad. it. dalla III ed. tedesca del 1963, Paideia, Brescia 1965.

47. E. Hennecke, W. Schneemelcher (hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien*, Mohr, Tübingen 1959, pp. 52-5.

48. W. Schneemelcher (hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I. Evangelien*, Mohr, Tübingen 1987, pp. 76-9.

49. Per altri particolari, e per la discussione di alcuni aspetti metodologici relativi allo studio della tradizione delle parole di Gesù, si può vedere E. Norelli, *Une collection de paroles de Jésus non comprises dans les évangiles canoniques*, in "Apocrypha", 17, 2006, pp. 223-44.

50. In certa misura, vi è stata una scossa in senso inverso con il *Vangelo secondo Tommaso*, da parte di chi ha voluto valorizzare il messaggio di Gesù in esso contenuto come prossimo a quello del Gesù storico. Ma essa contribuisce ancor più a spiegare come, per reazione, sia cresciuto lo scetticismo nei confronti delle parole "apocrite".

del Gesù storico con il Gesù di cui si fa memoria in una tradizione religiosa (quale, poi, esattamente?).

4 Tre vangeli apocrifi e la loro diversa utilità per la ricostruzione del Gesù storico

4.1. Come porre la questione dell'uso di testi apocrifi per la conoscenza di Gesù

Facciamo un passo avanti, mediante un'ulteriore osservazione di metodo. La domanda: "gli apocrifi contribuiscono alla conoscenza del Gesù storico?" può sembrare molto aperta e progressista, e forse in un certo senso lo è rispetto alla tradizione degli studi; ma a me sembra sbagliata. Infatti, essa presuppone la categoria "gli apocrifi" come un insieme che ha una sua pertinenza, in quanto insieme, per il problema su cui stiamo riflettendo. Ora, ci sono angoli di osservazione dai quali può essere utile assumere la nozione di "apocrifi" nel suo insieme, anche se essa porta sempre con sé molti problemi. Ma sono convinto che essa non sia affatto pertinente nel caso in questione, non più di quanto lo sia la categoria di "Nuovo Testamento", come ho osservato sopra. Infatti, l'insieme che designiamo come "gli apocrifi" è costituito da scritti le cui epoche e luoghi di composizione, i generi letterari, le idee sono diversissimi tra di loro⁵¹. In prospettiva storica, non ha alcun senso interrogarsi sul contributo "degli apocrifi" alla conoscenza storica di Gesù. Tutt'al più, per cominciare a prendere le distanze dalle posizioni criticate qui sopra, ci si potrebbe domandare: esiste materiale utile per la ricostruzione della figura storica di Gesù, tramandato in testi che non sono stati canonizzati? Ma una simile formulazione privilegia ancora i testi canonizzati, cioè definiti come gruppo da criteri che, agli occhi dello storico, non hanno nulla a che fare con l'affidabilità come fonti sulla figura storica di Gesù. L'atteggiamento davvero corretto sarebbe quello di chiedersi, per ogni testo del primo cristianesimo che pretende di trasmettere tradizione relativa a Gesù, in quale misu-

51. In questa sede è impossibile anche solo toccare la questione di cosa sia un apocrifo cristiano antico. In attesa di trattarne approfonditamente in un lavoro che sto preparando, per quelli che per me ne sono i tratti essenziali (e per l'esigenza di una comprensione dinamica del concetto di apocrifo) rimando a cenni in miei lavori precedenti, in particolare nelle pagine iniziali di un contributo su *Maria nella letteratura apocrifa cristiana antica*, in corso di stampa in E. dal Covolo, A. Serra (a cura di), *Storia della mariologia*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2008, pp. 139-250, su questo punto pp. 141-7.

ra ci fornisca informazioni utilizzabili; che sia apocrifo o canonico, non ha alcuna rilevanza in questa ottica.

Interrogarsi sull'apporto degli apocrifi alla conoscenza del Gesù storico non è solo metodologicamente sbagliato: è ideologicamente fuorviante e intrinsecamente apologetico. Una tale posizione del problema consente infatti di cominciare con il mettere in avanti scritti che con ogni evidenza non hanno nulla da offrire ai nostri fini; poiché sono rappresentanti eminenti della categoria "apocrifi", costituiscono un buon inizio per screditare l'intera categoria. Così, per riprendere un libro di cui, ripeto, ho stima, John P. Meier comincia la sua trattazione su «The Apocryphal Gospels»⁵² con i testi designati dai moderni rispettivamente come *Protovangelo di Giacomo* (propriamente: *Nascita di Maria. Rivelazione di Giacomo*) e *Vangelo dell'infanzia di Tommaso* (propriamente *Storie dell'infanzia del Signore*). Naturalmente, non gli occorrono molte righe per spiegare che da simili scritti non c'è nulla da ricavare per una ricostruzione storica della figura di Gesù. Su questo punto non si può che essere d'accordo; aggiungerei però, di passaggio, che non c'è nulla da ricavare nemmeno dalle narrazioni intorno alla nascita di Gesù in *Matteo* e *Luca*, le quali spesso ricevono, anche nella prospettiva che ci riguarda qui, un trattamento ben più rispettoso di questi due altri libri⁵³. In seguito, Meier passa a considerare quelli che vengono abitualmente designati come vangeli giudeo-cristiani, cioè i frammenti che i moderni distribuiscono tra i vangeli degli ebioniti, dei nazareni e degli ebrei. A proposito di quest'ultimo, tutto quel che ritiene necessario dire è che ne restano solo sette frammenti e che questo scritto «esalta Giacomo, il fratello del Signore, al punto di contraddire ciò che il NT ha da dire a suo riguardo» (p. 116).

Quest'ultima frase mi sembra costituire un ulteriore indizio del peso che la valutazione teologica esercita sui criteri storiografici: non si vede perché, tra le ragioni per le quali uno scritto può essere squalificato come fonte storica, dovrebbe figurare il fatto che contraddice ciò che dice «il NT». Se Gv afferma (7, 5) che i fratelli del Signore non credevano in lui prima della sua morte, e invece il *Vangelo degli ebrei* fa partecipare Giacomo all'ultima cena (torneremo su questo argomento), non possiamo presumere senz'altro che il primo abbia ragione e che dunque il secondo, in quanto lo contraddice, sia falso; non si può escluderlo in partenza, ma si dovranno valutare le due testimonianze alla luce di criteri storiografici e non canonici. Senza contare che — lo ripeto per l'ennesima volta — «il Nuo-

52. Meier, *A Marginal Jew* 1, cit., pp. 114-23.

53. Ma non sempre: così, ad esempio, l'eccellente manuale di Theissen e Merz, *Der historische Jesus*, cit., non presta loro alcuna attenzione.

vo Testamento» non ha alcuna pertinenza per il problema in esame, se non quella di documentare l'influsso, a mio avviso indebito, delle categorie teologiche. E poi, che cosa «il NT ha da dire» su Giacomo? In realtà, c'è il Giacomo presentato dalle lettere di Paolo, quello degli *Atti degli apostoli* e quello della *Lettera di Giacomo*; e tutti e tre sono rappresentazioni parziali e di parte, che, se coincidono — soprattutto il primo e il secondo — su alcuni punti, divergono su altri. Infine, «ciò che il NT ha da dire» su Giacomo ha bisogno di essere verificato e criticato a partire da testimonianze esterne al Nuovo Testamento, in primo luogo quella di Flavio Giuseppe (*Antichità giudaiche* 20, 200).

4.2. «I vangeli giudeocristiani»: una categoria equivoca

Ma queste osservazioni rapide di Meier sui vangeli giudeocristiani mi permettono d'introdurre alcune considerazioni su di essi dal punto di vista che interessa qui. Sotto questa denominazione, gli studiosi riuniscono una serie di frammenti, ripartendoli, come dirò subito, tra diversi scritti, senza essere giunti a un completo accordo. Il fatto di riunire tali scritti sotto una sola etichetta può indurre nei non specialisti l'impressione che essi siano caratterizzati da una certa omogeneità e si trovino più o meno nella stessa situazione per quanto riguarda il loro eventuale statuto di fonti sul Gesù storico. Invece, da questo punto di vista sono profondamente diversi.

Possediamo, dunque, un certo numero di testimonianze e citazioni antiche e medievali relative a vangeli che sarebbero in rapporto con gruppi detti giudeocristiani: ma già il significato di quest'ultimo termine non può essere lo stesso nei vari casi, perché la cristologia e più in generale la dottrina di quei vangeli è molto diversa. Non posso soffermarmi qui sul senso da dare al termine «giudeocristiani», che resta molto controverso. Il tratto forse più pertinente di tale concetto è la coesistenza della fede in Gesù con l'osservanza della legge mosaica; ma in realtà, alcuni gruppi che vengono definiti giudeocristiani hanno operato una selezione all'interno di questa legge, sminuendo il valore di alcuni dei suoi precetti⁵⁴ e giustificando tale posizione con l'idea di interposizioni posteriori operate nella Legge stessa, così che non sempre si può parlare di osservanza integrale.

54. Così, ad esempio, Gesù viene ad abolire i sacrifici secondo il *Vangelo degli ebioniti* (citato da Epifanio di Salamina, *Paraviani* 30, 16, 4-5), nonché secondo le *Ascesi di Giacomo*, che Epifanio, *Paraviani* 30, 16, 7 collega con gli ebioniti, e con il romanzo pseudoclementino (*Riconoscimenti* 1, 39, 1-2; *Omelie* 3, 52, 1). La polemica contro il sacrificio si ritrova ora nel *Vangelo di Gruda* (col. 38-39).

Inoltre, la ripartizione di tali testimonianze tra scritti diversi rappresenta un problema. Alcuni studiosi hanno riferito le testimonianze a un solo vangelo (soluzione oggi abbandonata), altri a due, altri ancora a tre, quelli degli ebioniti, dei nazareni (o nazorei) e degli ebrei. Quest'ultima è la tesi dominante oggi, credo a ragione; ma la ripartizione dei frammenti disponibili tra i tre vangeli resta in parte controversa⁵⁵. I tre titoli, naturalmente, non sono stati dati dagli autori di questi scritti, né da chi li usava, ma piuttosto da chi era esterno ai gruppi che li leggevano.

4.3. Il Vangelo degli ebioniti

Nella sua trattazione sugli ebioniti (*Panarion*, haer. 30), Epifanio di Salamina (verso il 378) cita alcuni passi dal «vangelo che è in uso presso di loro» (30, 13, 6), che egli designa anche come «il vangelo che presso di loro è chiamato secondo Matteo» (30, 13, 2), aggiungendo che «lo chiamano Hebraikon» (*ibid.*). La citazione cui si riferisce questa designazione racconta che Gesù, nella casa di Simon Pietro a Cafarna, evoca la vocazione dei discepoli che ha da poco effettuato; si parla di dodici, ma ne sono qui nominati otto. La citazione s'inizia con la frase «ci fu un uomo di nome Gesù, e aveva circa trent'anni, il quale ci scelse» (Klijn VI = Bertrand I)⁵⁶; il racconto era dunque narrato o dai Dodici, o da uno di loro; questi non è Pietro, come prova l'espressione «entrò nella casa di Simone soprannominato Pietro», ma sembra essere Matteo, come mostra il nome di quest'ultimo che chiude la lista dei nomi e che è introdotto così: «e te, Matteo, ti ho chiamato mentre sedevi al banco dell'esattore, e mi seguisti».

⁵⁵ A titolo di esempio, si possono confrontare tra loro Ph. Vielhauer, G. Strecker, *Jüdenchristliche Evangelien*, in Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, cit., pp. 114-47; A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, E. J. Brill, Leiden 1992; L. Cirillo, *I Vangeli giudeo-cristiani*, in E. Norelli (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I, *Da Gesù a Origene*, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 275-318; D. A. Bertrand, *Evangelie des Nazaréens; Evangelie des Ebionites; Evangelie des Hébreux*, in F. Bovon, P. Geoltrain (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Gallimard, Paris 1997, pp. 433-62. Tutti questi lavori (che forniscono anche la traduzione dei frammenti) ammettono tre vangeli, ma la ripartizione dei frammenti non è la stessa, tranne che per il *Vangelo degli ebioniti*, per le ragioni esposte qui sopra nel testo (Bertrand segue comunque Klijn). Ammette invece due soli vangeli (ebrei ed ebioniti), per esempio, M. Erbetia, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I/1, *Vangeli. Scritti affini ai vangeli canonici; composizioni gnostiche; materiale illustrativo*, Marietti, Casale Monferrato 1975, pp. 11-36.

⁵⁶ Identificherei i frammenti con i numeri d'ordine di Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, cit. (che li numera di seguito, senza distinguere i vangeli, secondo l'ordine cronologico degli autori che li attestano) e di Bertrand in *Écrits apocryphes chrétiens*, I, cit. (che numerava i frammenti separatamente per vangeli); indicherei comunque ogni volta la fonte antica.

Già Ireneo (*Contro le eresie* I, 26, 2; 3, 1, 7) nel descrivere gli ebioniti menziona il loro vangelo di Matteo, che secondo lui è una deformazione e mutilazione del Mt da lui riconosciuto. Non sappiamo però come essi lo designassero, ammesso che gli abbiano dato un nome. Questo blocco è comunque compatto e ben distinto dagli altri frammenti di «vangeli giudeo-cristiani».

Epifanio cita espressamente l'inizio di questo vangelo, che concerne la comparsa di Giovanni Battista (*Panarion* 30, 3, 16; Klijn VIII = Bertrand III): non vi era dunque nulla sulla nascita di Gesù; inoltre, di Giovanni si dice che «il suo cibo era miele selvatico, il cui sapore è come quello della manna, come una focaccia corta nell'olio»; vi è qui un gioco di parole tra ἀλάτις, «cavalletta», e ἐὶς ἡμέρας, «focaccia», che rivela un atteggiamento vegetariano e lascia anche vedere che questo vangelo dev'essere stato composto in greco. Il vegetarianismo traspare anche nella frase di Gesù, quando manda a preparare la cena, «non ho desiderato mangiare con voi con voi in questa Pasqua», a fronte di «ho desiderato mangiare con voi questa Pasqua» di Lc 22, 15 (*Panarion* 30, 22, 4; Klijn XII = Bertrand VII). I frammenti riguardano il battesimo di Gesù, la parola su chi sono sua madre e i suoi fratelli (cfr. Mt 12, 48-50) e un'altra con l'ordine di abrogare i sacrifici, che non ha paralleli veri e propri nella tradizione divenuta canonica. Lo scritto sembra essere stato una sorta di armonia dei tre sinottici, mentre niente lascia vedere un uso di Gv⁷. La dipendenza dai sinottici è dunque evidente, e d'altra parte non impedisce una libera interpretazione della figura e del ruolo di Gesù. I frammenti superstiti non autorizzano comunque a pensare che questo scritto integrasse tradizioni su Gesù indipendenti dai sinottici; il materiale proprio, per quanto si può vedere, consiste in modifiche del testo dei sinottici, orientate nel senso delle idee del gruppo.

Insomma, il *Vangelo degli ebioniti* non sembra fornire materiale utile per una ricostruzione della figura storica di Gesù, in quanto dipende dai tre vangeli sinottici, che possediamo. Anzi, il tentativo stesso di «costruire» un'immagine di Gesù unificando i dati di quei tre vangeli costituisce un'operazione secondaria, che allontana ulteriormente dalle fonti più antiche e rende la testimonianza di questo vangelo ancor meno utile per ritrovare il Gesù storico.

⁵⁷ D. A. Bertrand, *L'Évangile des ébionites: une harmonie évangélique antérieure au Diatessaron*, in «New Testament Studies», 26, 1980, pp. 548-63.

4.4. Gli altri frammenti di "vangeli giudeocristiani"

Le cose stanno probabilmente in altro modo con gli altri due vangeli "giudeocristiani", ciascuno dei quali sembra fornirci un caso diverso in ordine al nostro tema. Non che sia facile distribuire tra di essi i frammenti che ci sono stati trasmessi; vediamo alcuni elementi della questione. La citazione più antica è fornita nei primi anni del III secolo da Clemente di Alessandria, *Stromati* 2, 45, 5 (Klijn I = Bertrand, Ebr IIIA): «Come è scritto anche nel vangelo secondo gli ebrei: Chi si sarà meravigliato regnerà e chi avrà regnato riposerà». Altrove nella stessa opera, Clemente cita una forma un po' diversa del detto, senza precisarne la provenienza: «Lo stesso significato di queste parole hanno quelle (altre): Colui che cerca non cesserà finché non avrà trovato, quando avrà trovato si stupirà, quando si sarà stupito regnerà, quando avrà cominciato a regnare si riposerà» (*Stromati* 5, 96, 3; Klijn II = Bertrand, Ebr IIIB). Ora, questa forma è più vicina a una parola di Gesù contenuta nel *Vangelo secondo Tommaso*, che ci è pervenuta in greco nel Papiro di Ossirinco 654: «Colui che cerca [di] non cessi [di cercare finché non] abbia trovato, e quando avrà trovato [si stupirà, e quando si sarà stupito regnerà, e [quando avrà cominciato a regnare si riposerà]]. Questa parola corrisponde al detto 2 del *Vangelo secondo Tommaso* in copto, che ha però una forma un po' diversa. Insomma, si tratta di un enunciato che circolava largamente, e in forme diverse, nelle comunità cristiane d'Egitto al più tardi nel II secolo; Clemente può averlo conosciuto come parola del Signore, come lascia pensare il fatto che lo ricavi da un vangelo, anche se in tal caso è singolare che non lo presenti come tale. Se Clemente ha ragione – e non abbiamo motivo di dubitare – si trovava nel *Vangelo degli ebrei*, dove non sappiamo se figurasse come parola di Gesù, ancorché, trattandosi di un vangelo, la cosa sia probabile; ma, a quanto sembra, Clemente lo conosce anche da un'altra fonte, che può essere tradizione orale o un altro scritto. Il detto è stato incluso anche nel *Vangelo secondo Tommaso*, e nelle diverse edizioni di questo ha assunto forme differenti⁵⁸. Il detto delinea un itinerario spirituale che va dalla ricerca al riposo, inteso certamente come congiunzione con Dio; tutte le forme greche terminano con la successione meravigliosa-regno-riposo, mentre il copto finisce con la clausola precedente, quella sul regno. Non a caso, il *Vangelo secondo Tommaso* ha inserito il detto verso l'inizio, immediatamente dopo una prima parola di Gesù che invita a trovare l'interpretazione dei detti che seguono; in questo modo, la ricerca menzio-

⁵⁸ Si può ricordare che il papiro di Ossirinco 654 viene datato alla metà del III secolo, il codice II di Nag Hammadi al IV secolo.

nata nel detto n. 2 sembra identificarsi con la meditazione sulle parole di Gesù al fine di trovarne l'interpretazione e di sfuggire alla morte. Quel che è chiaro, è che sia il *Vangelo degli ebrei* che il *Vangelo secondo Tommaso* hanno ripreso e adattato, e senza dubbio contestualizzato diversamente (benché la cosa sia verificabile solo nel *Vangelo secondo Tommaso*) un detto che circolava autonomamente in maniera abbastanza intensiva, almeno in Egitto, e che non figura in alcuno dei vangeli divenuti canonici, nessuno dei quali, comunque, sembra provenire dall'Egitto.

La diffusione del *Vangelo degli ebrei* in Egitto è confermata dalla citazione successiva in ordine cronologico, quella di Origene, *Commento a Giovanni* 2, 12 (Klijn II = Bertrand, Ebr II): «Ma se qualcuno accetta il vangelo secondo gli ebrei, dove il Salvatore in persona dice: Poco fa mia madre, lo Spirito Santo, mi ha preso per uno dei miei capelli e mi ha trasportato sul grande monte Tabor, si chiederà come lo Spirito Santo, venuto all'essere mediante il Logos, possa essere madre di Cristo». La citazione, ma senza la menzione del capello, è trascritta da Origene anche nell'*Omelia su Geremia* 15, 4. Parti di essa sono poi riprodotte in tre casi da Girolamo (*Commento a Michea* 7, 5-7; *Commento a Isaia* 40, 9-11; *Commento a Ezechiele* 16, 13), senza dubbio in dipendenza da Origene; egli l'attribuisce in entrambi i casi al vangelo secondo gli ebrei, ma nel secondo caso precisa: «nel vangelo che, scritto secondo gli ebrei, leggono i nazarei» e nel terzo «nel vangelo che [è] degli ebrei [e che] leggono i nazarei», due precisazioni, come si vede, tutt'altro che chiare⁵⁹. La testimonianza di Origene attesta comunque che si trattava dello scritto che circolava come *Vangelo secondo gli ebrei*, dunque con tutta probabilità dello stesso citato da Clemente, e che era scritto certamente in greco.

La connessione tra un vangelo degli ebrei e la setta giudeocristiana dei nazarei – che ci è nota da altre fonti, in particolare da Epifanio di Salamina, *Panarion* haer. 29 – appare anche altrove in Girolamo. Ora, questi parla ripetutamente di un vangelo di Matteo in lingua ebraica (il che può significare in una qualunque lingua semitica), sulla base di una notizia di Papia di Hierapolis nella sua *Esposizione degli oracoli del Signore* (composta verso il 115), secondo cui Matteo aveva composto i λόγια in lingua ebraica e ciascuno li aveva tradotti secondo le proprie capacità⁶⁰; Girolamo, a differenza di Papia, considera che il testo composto da Matteo fos-

⁵⁹ Testo e traduzione di questi passi in Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, cit., pp. 52-3 (al frammento II), il quale mostra che Girolamo dipende da Origene.

⁶⁰ Eusebio, *Storia ecclesiastica* 3, 39, 16; per testo, traduzione e commento di questo passo tormentatissimo dai teologi antichi e dagli studiosi moderni si può vedere Norelli, *Papia di Hierapolis. Esposizione degli oracoli del Signore*, cit., pp. 238-9, 315-29.

se una forma semitica dello stesso vangelo che circolava in greco (per esempio nella *Epistola* 20, 5 del 383). Non è un'idea inventata da lui: anche Epifanio afferma che i nazarei di Berea possiedono ancora il vangelo di Matteo in lingua ebraica (*Panarion* 29, 9, 4). Nel capitolo su Matteo (3) della sua opera *Gli uomini illustri*, Girolamo afferma che questo vangelo ebraico di Matteo si conservava ancora al suo tempo nella biblioteca di Cesarea e che i nazarei, che lo usano, gli hanno permesso di copiarlo nella città di Berea in Siria. Nel capitolo precedente (2), dedicato a Giacomo il fratello del Signore, Girolamo introduce una citazione importante – su cui torneremo – attribuendola a «il vangelo chiamato secondo gli ebrei e da me recentemente tradotto in greco e in latino, usato spesso anche da Adamanzio [= Origene]» (Klijn XV = Bertrand, Ebr VI). Il cenno a Origene pare rivelatore: piuttosto che credere che Girolamo lo abbia tratto l'informazione da Origene, o forse dall'allievo di questi, Didimo di Alessandria⁶¹. Ma ancora più confusa è l'introduzione di Girolamo alla citazione di altri due frammenti, contenuta in *Contro i pelagiani* 3, 2 (Klijn XXIII = Bertrand, Naz XV): «nel vangelo secondo gli ebrei, scritto in lingua caldaica e siriana, ma in caratteri ebrei, del quale fanno uso sino a oggi i nazareni, (vangelo) secondo gli apostoli, ovvero, come i più ritengono, secondo Matteo, che si conserva anche nella biblioteca di Cesarea». Altrove, Girolamo connette con una descrizione analoga i nazarei e gli ebioniti, ma non il vangelo secondo gli ebrei: «nel vangelo che usano i nazarei e gli ebioniti, che abbiamo recentemente tradotto dall'ebraico in greco e che molti designano come l'originale di Matteo» (*Commento a Matteo* 12, 13; Klijn XVII = Bertrand, Naz X).

D'altra parte, l'esistenza di almeno un vangelo in lingua semitica pare confermata anche dalla notizia di Eusebio sullo scrittore cristiano Egesippo – autore verso il 170 di un'opera intitolata *Hypomnēmata*, «Annotazioni» – il quale «riporta alcune cose dal vangelo secondo gli ebrei e dal (vangelo) siriano, e particolarmente dalla lingua ebraica, mostrando di essere venuto alla fede provenendo dagli ebrei» (*Storia ecclesiastica* 4, 22, 8). Ma è chiaro che Girolamo confonde due scritti: 1. il *Vangelo secondo gli ebrei*, citato da Clemente, Origene e altri; 2. un vangelo in lingua semitica, usato dai nazareni o nazorei nella zona di Berea. Che Girolamo abbia effettivamente avuto una qualche conoscenza di un vangelo in lingua semitica, risulta da una sua annotazione sul difficile termine ἐβραϊστικὸς che

61. Il quale si riferisce al *Vangelo secondo gli ebrei* nel suo *Commento ai Salmi* del 398; Klijn XIII = Bertrand, Ebr VII.

specifica il pane nella preghiera del Padre nostro, Mt 6, 11: «nel vangelo chiamato secondo gli ebrei, invece di "pane necessario all'esistenza", ho trovato maar, cioè "di domani"» (*Commento a Matteo* 6, 11; Klijn XVI = Bertrand V). Ma proprio qui, Girolamo parla solo di «vangelo secondo gli ebrei», cioè dello scritto che, come attestano Clemente, Origene, Didimo ed Eusebio, circolava in greco. Il problema è, insomma, quello di assegnare le citazioni di Girolamo all'uno o all'altro vangelo⁶². Non è qui possibile, naturalmente, rifare questo lavoro; mi attengo ai risultati, nella sostanza convergenti, di Vielhauer-Strecker, Klijn e Bertrand. Questi includono sette frammenti conservati da Girolamo nel *Contro i pelagiani* e nel *Commento a Matteo*⁶³, un frammento di Eusebio di Cesarea trasmesso sotto il titolo *Sulla teofania*, dedicato alle differenze tra la parabola dei talenti in Mt 25, 14-30 e nel nostro vangelo⁶⁴, un'interpolazione nella traduzione latina del *Commento a Matteo* di Origene 15, 14, relativa all'episodio del giovane ricco (Klijn III = Bertrand XVI), nonché un certo numero di differenze di τὸ ἰουδαϊκὸν rispetto al testo di *Matteo*: si tratta di glosse in margine a cinque manoscritti greci di questo vangelo.

4.5. Il *Vangelo dei nazorei*

Nell'insieme, il vangelo che, da osservatori esterni, fu detto dei nazorei (il quale ha circolato in una lingua semitica, senza che possiamo stabilire se si sia trattato della lingua d'origine) doveva essere simile a *Matteo*, sia nella struttura d'insieme (dalla nascita di Gesù alla passione) che nelle singole parti, al tempo stesso, però, con differenze, che sono appunto quelle rilevate nei frammenti di cui disponiamo. Proprio questa attenzione alle differenze attesta indirettamente la prossimità con il vangelo poi divenuto canonico. Mentre non si tratta certamente – come fu talora creduto – dell'originale aramaico di *Matteo* postulato da Papia e con ogni probabilità leggendario, esso aiuta a capire l'affermazione del medesimo autore, secondo cui quell'originale fu tradotto da ciascuno secondo le sue capacità; a quanto pare, circolavano forme diverse, più o

62. Si vedano al riguardo le argomentazioni sviluppate negli studi citati alla nota 55. Nel mio capitolo relativo a questi scritti in C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 101-9, ho seguito prevalentemente l'argomentazione di Vielhauer e Strecker.

63. Bertrand aggiunge (frammento 1) un passo di *Gli uomini illustri* 3, nel quale Girolamo afferma che il vangelo in questione, quando cita l'Antico Testamento, non ricorre alla Settanta, ma al testo ebraico.

64. Klijn IV = Bertrand XVII. Klijn aggiunge (V) un frammento tratto dalla versione siriana della *Teofania* di Eusebio.

meno simili tra loro, dello scritto del quale una forma fu recepita e poi canonizzata come *Vangelo di Matteo*. Il confronto dei frammenti con quest'ultimo mostra che nella maggior parte dei casi in cui conosciamo la divergenza, il *Vangelo dei nazorei* appare secondario. Tuttavia, in alcuni passi esso può avere usato altre tradizioni, anche più antiche dei sinottici. Mi limito a un esempio, seguendo le conclusioni di Klijn⁶⁵, cui rimando per l'argomentazione dettagliata.

Traduco il frammento, in latino, inserito nel commento di Origene a Mt 15, 14 (Klijn III = Bertrand XVI):

È scritto in un certo vangelo, chiamato secondo gli ebrei (se pure a qualcuno piace accettarlo, non come autorità, ma per chiarire la questione proposta): Gli disse – dice – uno dei due ricchi: «Maestro, che cosa di buono devo fare per vivere?». Gli disse: «Uomo, metti in pratica la legge e i profeti». Gli rispose: «L'ho fatto». Gli disse: «Va', vendi tutto ciò che possiedi e distribuiscilo ai poveri, e vieni, seguimi». Ma il ricco cominciò a grattarsi il capo, e non gli piacque. E il Signore gli dice: «Come puoi dire: Ho messo in pratica la legge e i profeti? Perché è scritto nella legge: Amerai il tuo prossimo come te stesso, ed ecco, molti tuoi fratelli, figli di Abramo, sono coperti di sterco, morenti di fame, e la tua casa è piena di molti beni, ma assolutamente nulla ne esce per loro». E voltatosi disse a Simone, il suo discepolo, che sedeva presso di lui: «Simone, figlio di Giona, è più facile che un cammello entri per la cruna di un ago che un ricco nel regno dei cieli».

In sintesi: l'episodio si trova in *Marco* (10, 17-25), *Matteo* (19, 16-24) e *Luca* (18, 18-25), ma il *Vangelo dei nazorei* si accorda ora con l'uno, ora con l'altro. Così, «maestro, che cosa di buono devo fare» si ritrova in Mt 19, 16, mentre Mc e Lc hanno «maestro buono, che cosa devo fare» (ma, dei tre, solo Lc ha il verbo al participio, come il frammento), e la diversa forma della domanda influenza la prima parte della risposta di Gesù, ma non nel frammento dove tale parte manca. Il frammento si accorda con il solo Mt nella citazione del comandamento dell'amore del prossimo (Lv 19, 18) e nell'assenza di «dalla mia giovinezza», ma si accorda con Mc e Lc contro Mt nell'assenza di «se vuoi essere perfetto», e con il solo Lc nel verbo «distribuisce» (Lc διὰδος, framm. *divide*) contro δός di Mt e Mc. Tra i caratteri propri al frammento vanno menzionati il fatto che la storia componeva due ricchi (come mostra l'espressione *alter divitum*), la clausola polare «cominciò a grattarsi il capo, e non gli piacque», nonché la finale, tutta diversa (a parte la parola sul cammello, qui però rivolta al solo Simone) e ispirata da una preoccupazione sociale che si esprime anche in altri frammenti dello stesso vangelo. Se questo tratto può dunque essere

65. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, cit., pp. 56-60.

redazionale, i contatti notati qui sopra non sono favorevoli a una dipendenza dal solo *Matteo*; e d'altra parte, il testo non vuol essere una sorta di armonia dei tre sinottici – come abbiamo visto essere probabilmente il caso del *Vangelo degli ebrei* – perché ciò non spiegherebbe tutti gli elementi in più e in meno rispetto a quelli.

L'ipotesi più probabile è dunque che il *Vangelo dei nazorei* si fondi, per questo episodio, su di una forma del racconto diversa da quelle poi canonizzate, particolarmente vicina a quella usata (e ulteriormente elaborata) da *Matteo*. Se così è, quel poco che possediamo del *Vangelo dei nazorei* diviene una fonte da non scartare senz'altro per la ricerca sul Gesù storico, ma da valutare accanto agli altri vangeli, chiedendosi, per ogni frammento, se possa avere utilizzato tradizione autonoma, quale fosse la forma più antica di questa, e in che misura possa aiutarci a ricostruire la figura di Gesù. Non è questo, naturalmente, lavoro da effettuare in questa sede, dove premeva la questione di metodo e di principio. In questo caso, dunque, sembra che siamo in presenza di un racconto su Gesù che può avere usato il *Vangelo di Matteo*, ma evidentemente accanto ad altri materiali, comprese delle forme alternative di materiale presente in *Matteo*; quest'ultimo non costituiva evidentemente per lui una fonte dall'autorità esclusiva.

4.6. Il *Vangelo degli ebrei*

Veniamo al terzo dei «vangeli giudeocristiani», il *Vangelo degli ebrei*. Anche questo era un testo narrativo, del genere dei vangeli sinottici, e il suo racconto andava in ogni caso dal battesimo alla risurrezione. Ne tratterò qui brevemente, rinviando per un'analisi più dettagliata a un mio altro contributo⁶⁶. Le poche parole di Gesù che ci sono trasmesse tra quelle in esso contenute non hanno equivalente nei vangeli canonizzati; si potrebbero pensare che gli autori che ci hanno riportato i frammenti siano stati incuriositi soprattutto da passi non attestati nella tradizione che stava diventando canonica, però non è così per i brani narrativi, che presentano invece forme varianti di episodi attestati anche nei vangeli del Nuovo Testamento. Quanto alle parole, abbiamo visto quella sull'itinerario spirituale che parte dalla ricerca; altre due, di contenuto abbastanza prossimo tra loro, sono trasmesse da Girolamo. La prima (*Commento a Efesini* 5, 4:

66. *Gesù in frammenti. I vangeli giudeocristiani e i frammenti di papiro*, in corso di stampa in A. Guida, E. Norelli (a cura di), *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi e il cristianesimo primitivo. IV Giornata di studi sulla storia del cristianesimo*, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, Napoli 5 dicembre 2007, il pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.

Klijn XIV = Bertrand IV) raccomanda: «Non siate mai lieti se non quando avrete prestato attenzione a vostro fratello nell'amore». La seconda, che non è una citazione letterale (*Commento a Ezechiele* 18, 5-9; Klijn XXI = Bertrand V), afferma che secondo questo vangelo, tra i delitti più grandi vi è quello di chi contrista lo spirito del fratello⁶⁷; vi è affinità, ma non dipendenza, rispetto a Mt 18, 6, dove il peccato consistente nello scandalizzare «uno di questi piccoli che credono in me» è considerato irreparabile. Il fratello è probabilmente l'altro membro della comunità, e il primo frammento trova allora un buon parallelo (ma di nuovo, non dipendenza) nel *Vangelo di Giovanni*, in particolare nel comandamento nuovo del discorso d'addio, 13, 34-35.

Dei frammenti narrativi, tre sono importanti nella nostra prospettiva. Uno (Girolamo, *Commento a Isaia* 4: Klijn XXI = Bertrand I) riguarda il battesimo di Gesù.

Ma secondo il vangelo scritto in lingua ebraica che leggono i nazarei: «Tutta la fonte dello Spirito Santo discenderà su di lui». Ora, il Signore è spirito, e dove c'è lo Spirito del Signore, là c'è libertà [...]. Dunque, nel vangelo sopra menzionato, abbiamo trovato scritto così: «Ora avvenne che, dopo che il Signore fu risalito dall'acqua, tutta la fonte dello Spirito Santo discese e riposò su di lui, e gli disse: Figlio mio, in tutti i profeti aspettavo che tu venissi e che potessi riposarmi in te. Tu infatti sei il mio riposo, tu sei il mio figlio primogenito, che regni in eterno».

Il *Vangelo degli ebrei* conosce una tradizione che fa del battesimo di Gesù il luogo della sua legittimazione mediante una voce celeste, ma il contenuto di questa legittimazione è diverso da quello della tradizione sinottica. Questa connette Sal 2, 7 e Is 42, 1, secondo modalità che non è qui il luogo di discutere. Il *Vangelo degli ebrei* vedeva invece nel battesimo di Gesù l'adempimento di Is 11, 1-3 («su di lui si poserà lo Spirito del Signore» ecc.). L'espressione «tutta la fonte dello spirito» è in rapporto con il contenuto della voce. Dietro sta la concezione della tradizione sapienziale, secondo cui la Sapienza divina è entrata, di generazione in generazione, nelle anime di santi e profeti (Sap 7, 27), però in maniera parziale e senza trovare in nessuna di esse una dimora definitiva (Sir 24, 7): ora essa discende nella sua totalità in Gesù e rimane in lui. Una concezione simile appare nella tradizione integrata nel romanzo pseudoclementino, dove l'entità celeste con funzioni di redentore che corre nel mondo attraverso i secoli cercando il riposo è chiamata il vero profeta. Anche la clausola fi-

67. Lo spirito è qui con ogni probabilità lo Spirito Santo: per la raccomandazione di non contristarlo cfr. Ef 4, 30; Erma, *Il Pastore*, Mand. 10, 2, 5; 10, 3, 2.

nale «che regni in eterno» si riferisce probabilmente al fatto che lo Spirito ha trovato in Gesù la sua dimora ultima e piena; abbiamo anche visto come il credente in Gesù sia chiamato, secondo il *Vangelo degli ebrei*, a regnare anch'egli e a riposarsi: quella parola trova dunque il suo fondamento nella lettura che questo vangelo dà del significato del battesimo di Gesù nella «storia sacra».

Veniamo a un frammento conservato da Origene, *Commento a Giovanni* 2, 12 (Klijn II = Bertrand II):

Ma se qualcuno accetta il vangelo secondo gli ebrei, dove il Salvatore in persona dice: «Poco fa mia madre, lo Spirito Santo, mi ha preso per uno dei miei capelli e mi ha trasportato sul grande monte Tabor», si chiederà come lo Spirito Santo, venuto all'essere mediante il Logos, possa essere madre di Cristo.

Il passo è ripreso altrove da Origene senza indicazione della fonte (*Commento a Geremia* 15, 4) e tre volte da Girolamo. Poteva trattarsi dell'episodio della tentazione nel deserto, dove Gesù è condotto dallo Spirito secondo Mc 1, 12-13 e Mt 4, 1, oppure della trasfigurazione, che ha luogo su di una montagna, poi identificata dalla tradizione con il Tabor (a partire da Origene, *Selecta in Psalmos* 88, PG 12, 1548 D); ma potrebbe essere anche un altro episodio, a noi sconosciuto. Che lo Spirito trasporti per i capelli è un tratto che proviene da Ez 8, 3 «stese come una mano e mi afferrò per i capelli, uno spirito mi sollevò tra terra e cielo e mi portò in visioni divine a Gerusalemme». Che lo Spirito sia femminile è un tratto che proviene dal suo genere nelle lingue semitiche, e di qui può venire il suo ruolo di madre, che gli viene attribuito per esempio negli *Atti di Tommaso* siriaci e in Afraate⁶⁸.

Molto interessante è un altro frammento, conservato da Girolamo, *Gli uomini illustri* 2 (Klijn XV = Bertrand VI):

E anche il vangelo chiamato secondo gli ebrei, da me recentemente tradotto in greco e in latino, del quale si serve spesso anche Adamanzio, riferisce, dopo la risurrezione del Salvatore: «E il Signore, dopo aver dato la sindone al servo del sacerdote, andò da Giacomo e gli apparve (Giacomo aveva infatti giurato che non avrebbe mangiato pane dal momento in cui aveva bevuto il calice del Signore, finché non lo avesse visto resuscitare dai morti)», e di nuovo, poco dopo: «Portate, disse il Signore, una tavola e del pane». E subito si aggiunge: «Prese il pane, lo benedisse, lo spezzò, lo diede a Giacomo il Giusto e gli disse: Fratello mio, mangi il tuo pane, perché il Figlio dell'uomo è resuscitato dai morti».

68. Per questi e altri rinvii cfr. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, cit., p. 55.

La tradizione recepitata nei sinottici afferma che Giacomo e gli altri fratelli di Gesù lo consideravano matto (Mc 6, 3) e Gv 7, 5 asserisce che nemmeno i fratelli di Gesù credevano in lui. Tuttavia, Gal 1, 19 considera Giacomo come un personaggio con il quale Paolo non poteva non fare i conti a Gerusalemme, e Gal 2, 6-9 lo presenta come uno dei tre leader di questa comunità nel 48-49. La formula prepaolina sulle manifestazioni di Gesù risorto fa di Giacomo uno dei beneficiari di tali manifestazioni (1Cor 15, 7). Il nostro frammento mette Giacomo in assoluta evidenza: esso raccontava, a quanto pare, l'uscita di Gesù dal sepolcro e lo faceva immediatamente dopo apparire a Giacomo. Inoltre, faceva partecipare Giacomo all'ultima cena, tratto che le versioni successive del passo⁶⁹ hanno cercato di eliminare leggendo «dall'ora in cui il Signore aveva bevuto il calice», cioè dalla passione e morte di Gesù; ma chiaramente la partecipazione di Giacomo alla cena è *lectio difficilior* e come tale va mantenuta. A quanto pare, questo vangelo presentava dunque una concezione del rapporto tra Gesù e la sua famiglia, prima della morte di Gesù, diversa da quella conflittuale accolta dalla tradizione sinottica.

Sintetizzando: il *Vangelo degli ebrei* somigliava nella sua struttura ai vangeli poi divenuti canonici, comprendendo fatti e detti del ministero di Gesù in ogni caso dal battesimo alle apparizioni dopo la risurrezione, ma in nessuno dei frammenti conservati dipende da testi divenuti canonici. Usa tradizioni narrative circolanti sin dai primi anni della fede in Gesù (l'apparizione del Risorto a Giacomo, la manifestazione dello Spirito e della voce divina al battesimo), ma dandone una interpretazione propria, secondo linee largamente provenienti da tradizioni giudeo-ellenistiche, come ha illustrato Klijn nel suo commento⁷⁰. Insomma, quanto sappiamo di questo vangelo sembra mostrare che esso procedeva in maniera analoga a quanto troviamo nella tradizione sinottica e in Gv: riprende tradizioni narrative antiche su Gesù e le inserisce senza dubbio in una struttura narrativa generale, che purtroppo non possiamo ricostruire, fornendo un'interpretazione teologica d'insieme del significato dell'opera di Gesù nel contesto delle relazioni tra YHWH e Israele. Riprende inoltre enunciati che circolavano largamente come parole di Gesù e che riguardavano sia l'itinerario individuale di salvezza, sia le relazioni interne alla comunità dei credenti, in maniera analoga a quanto troviamo, in particolare, in Mt e Gv, i quali presentano entrambi delle forme già elaborate degli insegnamenti di Gesù relativi a questi due ambiti. Non conosciamo quale fosse il ruolo dei Dodici in questo scritto; in un frammento (Klijn XIII = Bertrand VII)

69. Riprodotta, tradotta e commentata in *ivi*, pp. 80-6.

70. *Ibid.*; cfr. anche il mio contributo menzionato sopra, nota 60.

intravediamo solo la presenza di Matteo, sotto la forma Mattia. Un'auto-rità di primo piano era Giacomo, il fratello di Gesù, il che rivela che lo scritto voleva riallacciarsi a tradizione risalente ad ambienti giudeocristiani, o che si presentava come tale. Ma, ripeto, sembra trattarsi di un giudeocristianesimo ellenizzato. I racconti del battesimo, della tentazione o della trasfigurazione (se è a uno di questi due episodi che si riferisce il frammento sul Tabor) e dell'apparizione del Risorto contenevano evidenti tratti mitologici, che sono però presenti in analoga misura (sia pure sotto forme diverse) nei racconti corrispondenti divenuti canonici.

In altre parole, a mio avviso non c'è motivo per cui lo storico che si accinge a interrogarsi su Gesù non debba, nella disamina preliminare delle fonti, situare in partenza il *Vangelo degli ebrei* sullo stesso piano dei vangeli divenuti canonici; il procedimento di creazione è analogo. Certo, abbiamo ottime ragioni di datare Mc intorno al 70, Mt e Lc negli anni 80 e 90, Gv verso la fine del secolo, mentre il *Vangelo degli ebrei* non è attestato con sicurezza che da Clemente di Alessandria verso il 200, e probabilmente già da Egesippo verso il 170, il che permetterebbe di situarlo al più tardi nella prima metà del II secolo. Tuttavia, i frammenti non indicano un *terminus post quem*, nulla esclude dunque una data più alta. Il *Vangelo degli ebrei* contribuisce dunque a meglio comprendere, e al tempo stesso a relativizzare, il procedimento con cui sono stati composti i vangeli divenuti canonici; esso è analogo a quello messo in opera per testi che sono diventati apocrifi e, come tale, non garantisce di per sé una particolare affidabilità come fonte per il Gesù storico. Questa convinzione è già acquisita dalla ricerca sui vangeli canonici, ma resta incompleta se non si fonda anche sul confronto con i vangeli non canonizzati.

Più in positivo, il *Vangelo degli ebrei* apporta un qualche contributo alla ricostruzione della figura storica di Gesù? L'estrema scarsità del materiale pone evidentemente limiti serissimi a una tale ricerca. Certo questo vangelo permette di accedere a un ambiente erede di tradizioni molto antiche intorno a Gesù; esse potrebbero essere passate dalla terra d'Israele, più specificamente da Gerusalemme, in Egitto già nel I secolo, mediante una missione che si richiamava in qualche modo alla figura di Giacomo. Chiaramente, la forma che tali tradizioni hanno assunto in questo scritto ha già ricevuto un'elaborazione che va al di là del messaggio personale di Gesù, ma ciò avviene anche nei vangeli canonizzati. Indico però quattro punti che mi sembrano importanti, e che non sono pochi, data l'esiguità del testo; metodologicamente, è qui importante la corrispondenza con motivi presenti in altri testimoni e riconducibili il più possibile vicini a Gesù, perché ciò configura un caso di attestazione multipla.

In primo luogo, il comandamento dell'amore reciproco e attivo tra coloro che hanno fede in Gesù costituisce una testimonianza parallela a Gv e indipendente da questo; la testimonianza del *Vangelo degli ebrei* è dunque importante per confermare che alla base di tale comandamento può esserci un precetto realmente risalente a Gesù. La designazione della colpa contro il fratello come particolarmente grave, che unisce questa volta Mt e il *Vangelo degli ebrei*, sembrerebbe confermare l'origine molto antica dei precetti sull'attenzione all'altro entro il gruppo dei discepoli; in fin dei conti, va in senso analogo il precetto di privilegiare il bene dell'altro, centrale nell'etica di Paolo, cioè di un autore che ha ben poco a che vedere con la teologia del *Vangelo degli ebrei*.

In secondo luogo, il nesso forte tra Gesù e lo Spirito, in particolare nel frammento sul Tabor, corrisponde all'insistenza del legame tra Gesù e lo Spirito sin dalla fase antica della tradizione sinottica (Mc 1, 12) e, più ancora, all'esperienza visionaria che sembra essere stata propria di Gesù (cfr., oltre al battesimo e alla trasfigurazione, soprattutto una parola come Lc 10, 18 «vedevo satana cadere dal cielo come folgore», che ha buone probabilità di risalire a Gesù).

In terzo luogo, il tema del regno, il quale, come ho accennato, è uno dei più sicuramente riconducibili a Gesù. A me sembra che il *Vangelo degli ebrei* debba rientrare a pieno titolo tra i testimoni dell'attestazione multipla di questo motivo. Come abbiamo accennato, qui (come del resto negli altri testimoni) esso è interpretato: il frammento sul battesimo mette in rapporto l'inizio del regno con il momento del battesimo di Gesù, nel quale la pienezza dello Spirito discende su di lui in maniera definitiva. Che il regno di Dio comincia a realizzarsi nel ministero di Gesù, è un'idea che oggi viene largamente attribuita a Gesù stesso. A quanto si può intravedere, il *Vangelo degli ebrei* si differenzia dai sinottici in quanto non lascia scorgere (ma evidentemente non si può essere categorici!) una fase ulteriore in cui il regno, iniziatosi con l'attività di Gesù, si affermerà definitivamente a livello cosmico nella catastrofe della fine del mondo; anche la partecipazione del credente al regno sembra legata al successo della sua ricerca personale e non a un giudizio futuro. Si differenzia però anche dalla rilettura che il *Vangelo secondo Tommaso* fa del regno (anche mediante la ricezione della medesima parola) in quanto il frammento sul battesimo lascia pensare che il regno non venga qui concepito come un'entità atemporale, ma come una condizione che si realizza in questo mondo e ha un inizio cronologico ben preciso all'interno della storia di esso, cioè nell'inizio del ministero di Gesù.

In quarto luogo, il rapporto tra Gesù e suo fratello Giacomo. La rappresentazione dell'apparizione di Gesù risorto a Giacomo è, ovviamente,

leggendaria; ma anche quelle contenute nei vangeli divenuti canonici lo sono, salvo che questi non rappresentano l'uscita di Gesù dalla tomba, come sembra aver fatto il *Vangelo degli ebrei*. Secondo questo scritto, Giacomo credeva in Gesù sin da prima della sua morte e aveva partecipato all'ultima cena. I vangeli canonizzati affermano invece che la famiglia di Gesù, e in particolare i suoi fratelli, sono stati scettici circa il suo ministero (Mc 3, 21; Gv 7, 5) e che egli ha preso le distanze da loro (Mc 3, 31-35). Questo può essere vero, ma può anche riflettere il punto di vista della linea di credenti in Gesù che si richiamava alla "famiglia" che egli si era scelto piuttosto che alla sua famiglia carnale. Inoltre, la tradizione più antica che possiamo raggiungere sulle manifestazioni di Gesù risorto include Giacomo (1Cor 15, 7), il che sembra significare che quest'ultimo aveva una posizione di leader tra i seguaci di Gesù poco dopo la sua morte; tale posizione è confermata dalle indicazioni di Paolo sulla sua prima visita a Gerusalemme, probabilmente verso il 35 (Gal 1, 19). È naturale chiedersi se tale posizione risulti dal rovesciamento di un precedente atteggiamento ostile oppure se essa affondi le sue radici nel tempo della vita di Gesù; il *Vangelo degli ebrei* sembrerebbe presupporre questa seconda possibilità, che naturalmente è tutta da verificare storicamente, ma non necessariamente da scartare senz'altro.

5

Considerazioni finali: l'esigenza di cambiare paradigma

Avviamoci alla conclusione. Pur attraverso considerazioni parziali e in parte frammentarie, ho cercato di attirare l'attenzione sulla necessità di adottare, nell'uso delle fonti letterarie per la ricerca sul Gesù storico, un atteggiamento di fondo diverso da quello che è ancora dominante. Gli esempi addotti nelle sezioni 3 e 4 riguardano certo fonti specifiche, e resta fondamentale — come ho più volte sottolineato — prendere in esame ciascuna fonte individualmente per stabilirne possibilità e modalità d'uso. Tuttavia, sarebbe sbagliato credere che il nucleo della questione riguardi la possibilità di aggiungere questo o quello scritto al corpus delle fonti capaci d'informarci su Gesù. Al contrario, l'esigenza di esaminare ciascuna fonte di per se stessa prende veramente senso solo come elemento di un paradigma complessivo, che si è fatto strada negli ultimi decenni, non senza errori ed esagerazioni, ma — a mio parere — indicando nella giusta direzione.

Il processo di costituzione e di trasmissione della tradizione relativa a detti e fatti di Gesù non si è svolto nel vuoto, ma come parte dei processi di formazione e di sviluppo dei primi gruppi di credenti in lui, gruppi

molto diversi tra di loro. Dalla fine degli anni Dieci del Novecento, l'applicazione ai sinottici, e poi agli altri scritti delle origini cristiane, del metodo detto della storia delle forme (*Formgeschichte*) ha messo in evidenza il fatto che le varie unità di tale tradizione sono state modellate e via via modificate in "forme", cioè in testi caratterizzati da determinati caratteri stilistici, adeguate a funzionare entro le circostanze tipiche, cioè costantemente ripetute, della vita delle comunità⁷¹: la catechesi, la liturgia, la missione, la controversia con gli "esterni", l'esigenza di confessare la fede... Le discussioni intorno a questo metodo, come pure le altre metodologie sviluppatesi più tardi, non tolgono nulla alla permanente validità di tale approccio, con l'avvertenza però che esso ha a lungo insistito sul fatto letterario più che sulle relazioni tra questo e le dinamiche sociali delle comunità. Esso ha avuto il merito fondamentale di chiarire che la tradizione su Gesù, per quanto possiamo risalire in direzione del personaggio, è frammentaria e ci si presenta sempre come condizionata dai contesti "tipici" nei quali i vari frammenti dovevano svolgere le loro funzioni. Sono tali esigenze contestuali che ci hanno conservato la tradizione su Gesù, ma il prezzo ne è stata la stilizzazione e la trasformazione in funzione delle medesime esigenze. Naturalmente i processi non sono stati così meccanici, perché constatiamo talora la conservazione di elementi arcaici non più direttamente funzionali (o dei quali ci è difficile spiegare la funzione), ma quella qui riassunta è certamente la tendenza di cui bisogna assolutamente tener conto per valutare quella tradizione. Aggiungo che l'insistenza sul "Gesù ricordato" (Dunn) non sfugge a quelle tendenze: la *Formgeschichte* stessa, almeno nelle sue versioni classiche, si è applicata precisamente a mostrare come le "leggi" che hanno prodotto le varie "forme" abbiano operato nella fase di trasmissione orale, e d'altra parte, come ho ricordato, in generale la "memoria" sia individuale che collettiva opera non passivamente, ma attivamente, scegliendo, combinando, interpretando in funzione del presente al quale essa è chiamata a servire⁷².

La formazione, progressiva e complessa, di un canone del Nuovo Testamento tra la metà del II secolo e la metà del IV appartiene essa stessa alle dinamiche istituzionali del cristianesimo antico e va compresa in connessione con le altre. Essa sfocia, tra l'altro, nella sistemazione di una tra-

71. Si tratta del cosiddetto *Sitz im Leben*, a proposito del quale va insistito che si tratta di circostanze tipiche, ciò che spesso viene dimenticato nelle presentazioni divulgative.

72. Naturalmente, non è interamente creazione al servizio del presente, il che creerebbe una situazione analoga a quella dell'orwelliano 1984, dove un ufficio statale cancella e riscrive quotidianamente la storia del passato al servizio del potere presente. La costruzione della memoria avviene in una interazione dialettica tra la resistenza della tradizione, l'esperienza del presente e il progetto d'avvenire.

dizione a più voci su Gesù che viene presentata come l'autentica ricezione del personaggio e dunque come l'unico mezzo legittimo per conoscerlo; una prospettiva che, lo abbiamo visto, allunga i suoi tentacoli sin dentro la pratica attuale, che se ne sia o meno cosciente. Ma la prima tradizione su Gesù si era formata, naturalmente, senza alcuna distinzione tra le sue forme "canoniche" e le altre. Per comprenderla, non si può limitarsi alla parte di essa che è divenuta canonica, e nemmeno privilegiarla, sotto pena di ottenere una rappresentazione parziale, deformata e insostenibile dal punto di vista del metodo storico. Gli scritti divenuti apocrifi sono testimoni della tradizione antica su Gesù così come lo sono i testi divenuti canonici. Gli apocrifi ci permettono di ritrovare, certo molto parzialmente, ambienti, idee, pratiche del primo cristianesimo che sono stati oscurati nei processi di costituzione delle strutture di potere, del canone, dei sistemi dottrinali, delle pratiche collettive; e la loro conoscenza è pertanto necessaria anche proprio per comprendere quei processi, che sono avvenuti anche in reazione ai gruppi, agli scritti, alle idee attestati dalla letteratura apocrifa. Di conseguenza, una comprensione adeguata della memoria relativa a Gesù, comprensione che serva come base del lavoro di recupero di quanto può risalire a lui, non è possibile senza tener conto della testimonianza degli apocrifi, almeno dei più antichi. Non si tratta solo d'interrogarsi sulla possibilità di ricondurre a Gesù questo o quel detto, questo o quell'episodio, ma di farlo inseparabilmente da una comprensione ampia e articolata della tradizione, che un'attenzione limitata ai testi canonici non può garantire in maniera sufficiente, anzi non può che falsare.

Certamente si deve tener conto della data di composizione dei testi, nella misura in cui si può stabilirla, il che per i primi scritti cristiani è spesso arduo. Una tradizione su Gesù attestata solo dal quarto secolo non ha, almeno come ipotesi di partenza, lo stesso valore di una attestata dal primo. Tuttavia, il fatto che il *Vangelo di Marco* sia con ogni probabilità il più antico che possediamo, e che *Matteo* e *Luca*, e forse anche *Giovanni*, siano stati verisimilmente composti prima della fine del I secolo, non è un argomento sufficiente per squalificare i vangeli non canonizzati. Altrimenti, ammettendo che il documento *Q* sia esistito, e immaginando che un giorno se ne recuperi una versione⁷³, si dovrebbe accettare di mettere in questione tutto ciò che, nei vangeli canonizzati, mal si accorda con il Gesù di *Q*. Di fatto, nel II secolo la tradizione orale è ancora vivace: essa vei-

73. Che questo sia piuttosto improbabile, permette a molti difensori del Gesù canonico di dormire sonni tranquilli.

cola parole di Gesù la cui storicità ci appare assai improbabile⁷⁴, ma può perfettamente veicolare di molto antiche e anche di autentiche.

Ho poi cercato di suggerire che la domanda "Gli apocrifi possono contribuire alla conoscenza del Gesù storico?", per aperta che sembri, si situa in realtà ancora all'interno del paradigma da superare, perché assume in blocco una categoria di "apocrifi", implicitamente o esplicitamente contrapposta ai canonici. Ho tentato di dare qualche esempio del fatto che diversi testi apocrifi possono trovarsi in situazioni molto diverse rispetto al problema della loro utilizzazione come fonti su Gesù. In particolare, esaminando il gruppo dei "vangeli giudeocristiani" creato dagli studiosi moderni, abbiamo constatato che non solo le loro origini e le loro dottrine sono molto diverse⁷⁵, ma che lo è anche il loro rapporto con i vangeli che sarebbero poi diventati canonici. Nella nostra prospettiva, devono dunque essere valutati separatamente, e abbiamo visto che in parte meriterebbero probabilmente di essere presi molto più sul serio di quanto non si faccia abitualmente.

Aggiungo una considerazione relativa alle conseguenze, per la nostra problematica, delle relazioni con i vangeli canonici. Non potendo evitare di riconoscere che, almeno per una parte dei detti contenuti nel *Vangelo secondo Tommaso*, non si può provare la dipendenza dai corrispondenti testi canonizzati, Dunn denuncia «il pervicace errore di metodo che consiste nell'intendere indipendente nel senso di *più originario*. [...] Nel nostro caso, spesso si suppone che la diversa versione della tradizione documentata dal *Vangelo di Tommaso* sia la più antica. Ma qualsiasi analisi mostra soltanto che le versioni sono differenti»⁷⁶. Questo è certamente vero, sperando che poi, quando si va a valutare le versioni differenti, si accordino in partenza a entrambe le stesse *chances*. Ma è vero anche l'inverso: almeno per i primi due secoli, la probabilità, che a volte assurge a certezza, che un apocrifo abbia conosciuto e usato uno o più vangeli che diventeranno canonici non significa che sia senz'altro inutilizzabile come fonte su Gesù. A quest'epoca, ci si può servire di scritti in circolazione, anche autorevoli, ma sentirsi liberi di completarli con altro materiale⁷⁷; del resto, i primi che, a nostra conoscenza, lo hanno fatto sono proprio Mat-

teo e Luca nei confronti di Marco, eppure non li consideriamo squalificati come fonti su Gesù, perché comprendiamo, correttamente, che recepiscono e veicolano altre tradizioni utili per la nostra conoscenza del Gesù storico. Non si vede per quale motivo non si debba accordare un trattamento analogo agli scritti che non sono stati canonizzati. Di volta in volta, si dovrà esaminare il materiale che essi offrono per verificare se in qualche misura esso costituisca una testimonianza indipendente dai vangeli canonizzati e dunque utile per il criterio di attestazione multipla, tenendo conto naturalmente del grado di elaborazione che tale materiale ha potuto subire nel corso della trasmissione e in occasione dell'inclusione nello scritto in questione. Rimane vero, peraltro, che tradizioni attestare a una data antica possono già essere largamente o completamente leggendarie, come aveva già dimostrato David Friedrich Strauss⁷⁸ parlando del "mito" nei racconti evangelici su Gesù.

Chi studia le origini cristiane sa che lo sforzo di cambiare paradigma nel senso qui evocato, garantendo parità di trattamento alle fonti antiche indipendentemente dalla loro qualità canonica, non si è svolto senza esagerazioni. Certe testimonianze apocrife sono state datate a un'epoca altissima e francamente improbabile, nel tentativo di valorizzarle per la conoscenza della più antica tradizione su Gesù. Oltre al *Vangelo secondo Tommaso*, si può ricordare a titolo di esempio il *Vangelo di Pietro*: il grosso frammento che possediamo di questo racconto della passione e della risurrezione risale senza dubbio al II secolo, ma diversi studiosi lo considerano indipendente dai vangeli canonizzati⁷⁹. Anzi, John Dominic Crossan si è adoperato a mostrare che il *Vangelo di Pietro* sarebbe fondato su di un "Vangelo della croce" che costituirebbe il più antico racconto della passione di Gesù, composto negli anni Cinquanta del I secolo e fonte (già leggendaria) anche dei racconti sinottici della passione⁸⁰. Anche gli studiosi più aperti alla rivalutazione delle fonti non canoniche non hanno seguito Crossan in questa ipotesi. Un altro esempio può essere costituito dal cosiddetto "Vangelo Egerton", attestato da alcuni frammenti di papiro contenenti detti e fatti di Gesù, conservati a Londra (P. Lond. Christ. 1, pubblicato nel 1935) e a Colonia (Papyrus

74. Basti ricordare la già menzionata descrizione del regno messianico terreno degli ultimi giorni, trasmessa dai "presbiteri" e da Papià di Hierapolis verso il 115, e difesa ancora verso il 190 da qualcuno che non era di certo amico degli "apocrifi", Ireneo di Lione: *Contro le eresie* 5, 33, 3-4.

75. Non ho potuto dilungarmi qui sui caratteri dottrinali di ciascuno; per una prima introduzione, si veda la bibliografia indicata nelle note 55 e 62.

76. Dunn, *Jesus Remembered*, cit., p. 164 (trad. it. cit., p. 179).

77. Ricordo il caso di Papià di Hierapolis menzionato sopra, pp. 35-6.

78. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 volumi, Osiander, Tübingen 1835-1836 (ristampa Osiandersche Buchhandlung, Tübingen 1984).

79. Personalmente, ritengo sana la posizione che vi riconosce dipendenza da essi, ma anche da tradizione orale: R. E. Brown, *The Gospel of Peter: A Noncanonical Gospel Narrative*, in Id., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary of the Passion Narrative in the Four Gospels*, Geoffrey Chapman, London 1994, pp. 1317-49.

80. J. D. Crossan, *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, Harper & Row, San Francisco 1988.

Köln 255, Inv. 608, pubblicato nel 1982); si è accanitamente discusso sulla sua dipendenza o meno dai quattro vangeli canonizzati, e chi la nega lo considera come testimone di una fase in cui la tradizione sinottica e quella "giovannea" su Gesù non si erano ancora differenziate, cioè degli anni Cinquanta del I secolo. Il sottoscritto ritiene invece che si tratti di un testo del II secolo, che usa certamente il *Vangelo di Giovanni* e ha poco o nulla da dire sul Gesù storico⁸¹.

Gli estremismi nel ricupero degli apocrifi sono stati denunciati, ad esempio, da Philip Jenkins⁸², il quale insiste sul legame tra la rivalutazione degli apocrifi e l'atmosfera di reazione alle strutture ecclesiali e alle ideologie delle varie confessioni cristiane sviluppatasi nel XX secolo: atmosfera che ha trovato materia cui appigliarsi nelle scoperte di nuovi documenti delle origini cristiane dalla fine del XIX secolo in poi, ed eco nelle possibilità fornite dallo sviluppo dei media e dalla curiosità dell'opinione pubblica occidentale. Esortare alla consapevolezza del carattere storicamente situato dei paradigmi elaborati dagli studiosi (i quali finiscono con l'esercitare qualche influenza sulle proposte di datazione e di valutazione dei singoli documenti antichi) è senza dubbio opportuno, anche se si vorrebbe veder applicare più intensamente lo stesso principio alla formazione e allo sviluppo dei paradigmi "ortodossi". E resta fondamentale il principio che data, relazioni letterarie, valore delle tradizioni dei singoli scritti devono essere discussi nella maniera più rigorosa e controllata possibile, con un uso consapevole degli strumenti della critica storica, senza commettere l'errore di essere più indulgenti con gli apocrifi per contrapporsi all'errore opposto che ha caratterizzato secoli di ricerche.

Ma proprio oggi, dopo che il pendolo ha oscillato in direzione di un interesse speciale accordato alla letteratura non canonica, esso torna indietro verso l'estremo opposto, quello del ricupero del Gesù neotestamentario e cristiano (artificialmente costruito come una figura coerente a partire da documenti che ne veicolano immagini diverse), con argomenti che in parte vogliono tenersi sul piano storico-critico, in parte – nonostante dichiarazioni d'intenti nel medesimo senso – si collocano su di un piano teologico che postula semplicemente l'identità del Gesù storico con il Ge-

81. E. Norelli, *Le Papyrus Egerton 2 et sa localisation dans la tradition sur Jésus. Nouvel examen du fragment 1*, in Marguerat, Norelli, Poffet, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, cit. pp. 397-435 con la bibliografia precedente.

82. Ph. Jenkins, *Hidden Gospels. How the Search for Jesus Lost Its Way*, Oxford University Press, Oxford 2001.

83. Esempio eminente ne è il libro di J. Ratzinger/Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, ed. it. a cura di I. Stampa, E. Guerriero, Rizzoli, Milano 2007. Diverse critiche al libro di C. Augias, M. Pesce, *Indirizzo su Gesù. Chi era l'uomo che cambiò il mondo*, Mondadori, Milano 2006, sono pure orientate in questa direzione; si veda il contributo di Mauro Pesce nel presente volume.