

## La più antica testimonianza letteraria non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. XVIII 63-64)

MARCO VITELLI

### *Prolegomena*

Come è noto, i manoscritti a noi pervenuti delle *Antiquitates Iudaicae* di Flavio Giuseppe, contengono un breve passo su Gesù di Nazareth:

[63] Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ, εἶχε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῃ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν· [64] καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῶλον (Ant. 18, 63-64)<sup>1</sup>.

Si tratta del passo maggiormente studiato e discusso dell'intera produzione letteraria dello scrittore ebreo, se non, come qualche studioso pure ritiene, di tutta la letteratura antica extrabiblica<sup>2</sup>. Basti dire che già nell'edizione delle opere di Flavio Giuseppe curata da S. Haverkamp nel 1727 la raccolta dei principali 'trattati' sul *Testimonium Flavianum* (da qui in poi *TF*) occupava quasi cento pagine su duplice colonna di un imponente volume *in folio*<sup>3</sup>. Le più recenti rassegne bibliografiche di H. Schreckenberg e L. Feldman e le numerose pubblicazioni ancora successive comprovano che il dibattito è tutt'altro che sopito<sup>4</sup>.

Non è difficile indovinare le ragioni di un simile interesse se, leggendo il passo, si pone mente al profilo biografico e intellettuale dello storico giudeo.

<sup>1</sup> «In questo periodo vive Gesù, uomo saggio, se pure bisogna dirlo uomo. Era infatti autore di opere straordinarie, maestro di uomini che accolgono con piacere la verità. E attirò a sé molti giudei e anche molto greci. Questi era il Cristo. Anche quando Pilato, su denuncia dei nostri maggiori, lo fece crocifiggere, quelli che lo avevano amato al principio non smisero di amarlo. Infatti apparve loro di nuovo in vita il terzo giorno, avendo i divini profeti detto queste e altre innumerevoli cose meravigliose di lui. E ancora oggi il gruppo chiamato da lui dei cristiani non ha cessato di esistere».

<sup>2</sup> Così A. Whealey, *Josephus on Jesus. The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, New York 2003, 202.

<sup>3</sup> Cfr. G. Lembi, 'Il *Testimonium Flavianum*, Agrippa I e i fratelli Asineo e Anileo. Osservazioni sul libro XVIII delle Antichità di Giuseppe', *Materia Giudaica* 6, 2001, 56.

<sup>4</sup> H. Schreckenberg, *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leiden 1979; L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship 1937-1980*, Berlin-New York 1984; tra i numerosi studi successivi, a titolo puramente esemplificativo, mi limito ad indicarne alcuni dell'ultimo quindicennio circa: J.E. Curran, «To be or to be thought to be»: The *Testimonium Flavianum* (Again), *Novum Testamentum* 59, 1, 2017, 71-94; P. Stefani, 'Gesù nelle fonti ebraiche: dal *Testimonium Flavianum* alle *Toledot Jeshu*', *Ricerche Storico Bibliche* 29, 2, 2017, 213-226; F. Bermejo-Rubio, 'Was the Hypothetical Vorlage of the *Testimonium Flavianum* a 'Neutral' Text? Challenging the Common Wisdom on *Antiquitates Iudaicae* 18,63-64', *Journal for the Study of Judaism*, 45, 2014, 326-365; L.H. Feldman, 'On the Authenticity of the *Testimonium Flavianum* attributed to Josephus', in *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*, a cura di E. Carlebach – E.E. Schacter, Leiden 2012, 13-30; U. Viktor, 'Das *Testimonium Flavianum*. ein authentischer Text der Josephus', *Novum Testamentum* 52, 2010, 72-82; A. Whealey, 'Josephus, Eusebius of Caesarea, and the *Testimonium Flavianum*', in *Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum* 25-28. Mai 2006, Greifswald, a cura di C. Böttrich – J. Herzer, Tübingen 2007, 73-116; F.W. Horn, 'Das *Testimonium Flavianum* aus neutestamentliche Perspektive', *ibidem*, 117-136; L. Troiani, 'Il Gesù di Flavio Giuseppe', in *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo*, a cura di A. Pitta, in *Rivista Storico Biblica* 17, 2, 2005, 137-147; S. Bardet, *Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considérations historiographiques*, Paris 2002; J. Carleton-Paget, 'Some Observations on Josephus and Christianity', *Journal of Theological Studies* 52, 2001, 539-624.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

Egli nacque a Gerusalemme nel 37 d.C., pochi anni dopo la morte di Gesù. Fu di discendenza asmonea e di stirpe sacerdotale (*Vita* 1-2). Non fu estraneo agli ambienti dei ‘sommi sacerdoti’, che, secondo il NT, furono i principali responsabili di parte giudaica della crocifissione di Gesù e della persecuzione della primitiva comunità cristiana. In particolare Giuseppe intrattenne rapporti con Anano II (§§ 193 ss.; 216). Questi era figlio del pontefice Anano I - l’Anna dei Vangeli - e cognato di Caifa, il sommo sacerdote del processo di Gesù; nel 62 d.C. Anano II, divenuto a sua volta sommo sacerdote, fece processare e giustiziare l’allora *leader* della chiesa madre di Gerusalemme, Giacomo il Minore, che lo storico ebreo, riportando l’episodio, designa come ‘fratello di Gesù’ (*Ant.* 20199 ss.). Giuseppe ebbe anche legami con Erode Agrippa II (*Vita* 362 ss.), esponente di quella dinastia erodiana che in vario modo, a stare al NT, si interessò a Gesù e agli Apostoli. Lo stesso Agrippa II presenziò all’audizione di Paolo di Tarso dinanzi al procuratore romano Festo, esprimendosi in favore dell’Apostolo (*At* 25, 13-26, 1-32). Durante la giovinezza Giuseppe si accostò al fariseismo (*Vita* 12) e fu dunque vicino al gruppo religioso con cui il maestro di Nazareth, nel corso del suo ministero, ebbe a confrontarsi spesso aspramente. Conobbe tra l’altro Simone, figlio dell’illustre fariseo Gamaliele (§ 191-192), maestro di Paolo e sostenitore, in seno al sinedrio, di una politica di tolleranza nei confronti dei primi cristiani (*At.* 5, 34 ss.; 22, 3). Nel 64 d.C., l’anno dell’incendio di Roma e della conseguente persecuzione neroniana dei cristiani locali, il Nostro si trovava nella capitale dell’Impero, dove si era recato in missione diplomatica (*Vita* 13ss.). Durante la rivolta giudaica contro i Romani, egli si schierò col partito moderato e condusse le operazioni militari in Galilea con l’obiettivo di tenere a freno le forze estremiste e limitare i danni di una guerra persa in partenza (§§ 28ss). In questa regione, luogo di origine di Gesù e dei suoi primi discepoli, rimase per circa sei mesi, fino alla sua resa a Vespasiano, al quale profetizzò l’ascesa al trono imperiale (*Bell.* 3, 400-402)<sup>5</sup>. Guadagnò la libertà quando, avveratasi la ‘profezia’, il nuovo imperatore si ricordò del prigioniero dalle doti divinatorie e volle manifestargli la sua riconoscenza (4, 622 ss.). Quindi Giuseppe seguì Tito a Roma, dove si stabilì vivendo sotto la munifica protezione della famiglia imperiale, della quale in qualità di *cliens* assunse anche il *nomen gentis* (*Vita* 422 ss.). E qui, mentre la chiesa locale vedeva crescere il proprio prestigio all’interno del mondo cristiano, egli compose le sue opere letterarie in difesa del giudaismo (e di se stesso) contro le calunnie dei detrattori, opere che costituiscono a tutt’oggi la più importante fonte letteraria sul giudaismo antico e dunque sull’ambiente storico in cui il movimento di Gesù vide la luce e conobbe i suoi primi sviluppi. A Roma probabilmente morì intorno al 100 d.C.

Flavio Giuseppe fu dunque un conterraneo di Gesù, visse a pochi anni dalla sua morte e frequentò persone e ambienti con i quali Gesù e i suoi primi seguaci ebbero contatti. Date queste credenziali, si comprende bene il valore che tradizionalmente si è attribuito alla sua testimonianza sul fondatore di quel movimento che prenderà nome di ‘cristianesimo’. Ma dalla considerazione della sua biografia derivano anche dubbi sull’autenticità del passo: com’è possibile che un esponente dell’*establishment* giudaico, legato ai farisei e all’élite sacerdotale, i due gruppi che maggiormente osteggiarono Gesù, abbia scritto che questi aveva una natura sovrumana («se pure bisogna dirlo uomo»), che «era il Cristo», che dopo la crocifissione «apparve loro [ai discepoli] di nuovo vivo il terzo giorno» conformemente alle parole dei «divini profeti», e che questi ultimi preannunziarono sul suo conto «innumerevoli altre cose meravigliose»? Come si concilia con i sentimenti filoromani di Flavio Giuseppe una così decisa presa di posizione in favore di un personaggio condannato alla crocifissione dai Romani e fondatore di un gruppo religioso oggetto di disprezzo e persecuzione da parte loro?

Le prime manifestazioni di scetticismo risalgono al periodo rinascimentale e provengono da ambienti protestanti. Lucas Osiander (1534-1604), ritenuto generalmente l’iniziatore dell’indagine critica sul nostro passo, così scrive: «Si enim Iosephus ita de Christo sensisset [...] Iosephus fuisset Christianus, cum tamen in omnibus eius scriptis nihil prorsus, quod saltem Christianismum redoleat, reperiri

<sup>5</sup> La notizia è confermata anche da Svetonio (*Vesp.* V 6) e Dione Cassio (*Hist.* 26, 1-4).

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

queat»<sup>6</sup>; donde la conclusione: «*Testimonium vero Iosephi de Christo ego omnino supposititium esse credo*»<sup>7</sup>. D'altra parte ci si è anche chiesti se le espressioni del *TF* che appaiono a prima vista consentanee al credo cristiano non siano in realtà suscettibili di una lettura diversa, compatibile col giudaismo del presunto autore; o ancora se non si debba pensare a una manipolazione cristiana di un passo scritto effettivamente da Flavio Giuseppe.

Si intrecciano evidentemente due problemi, intorno ai quali gli studiosi animatamente dibattono: quello dell'autenticità del passo e quello della sua esatta interpretazione. Non è possibile, nello spazio limitato di questo contributo, offrire una rassegna dettagliata delle diverse soluzioni critiche. Semplificando al massimo, si possono individuare, nella storia della ricerca, tre orientamenti: il primo ritiene il *TF* integralmente autentico; il secondo lo considera *in toto* come un'interpolazione; il terzo propone che il testo attuale sia frutto di un rimaneggiamento più o meno ampio, ascrivibile a un autore cristiano, di un passo su Gesù effettivamente composto da Flavio Giuseppe. All'interno del primo e del terzo orientamento critico possiamo poi schematicamente operare ulteriori distinzioni a seconda che si legga nel passo una disposizione ostile o favorevole verso Gesù. Un'analoga distinzione non si riscontra, ovviamente, fra quanti assegnano la composizione del testo a una mano cristiana, la quale evidentemente non avrebbe potuto che scrivere con benevolenza verso il fondatore del cristianesimo.

### **1. Ipotesi dell'autenticità integrale**

L'idea che il *TF* sia integralmente autentico ha dominato pressoché incontrastata quasi fino alla fine del XVI sec. A partire grosso modo dall'Illuminismo essa è divenuta minoritaria, e tale è rimasta fino ad oggi, anche se proprio negli ultimi anni comincia a registrarsi una certa inversione di tendenza. Fra quanti condividono questa idea si riscontrano differenze significative nell'interpretazione del testo. Alcuni studiosi leggono nel *TF* una propensione nettamente filocristiana, che spiegano o considerando Flavio Giuseppe un seguace del cristianesimo, come fa W. Whiston<sup>8</sup>, oppure attribuendo allo storico ebreo l'intento di blandire un pubblico cristiano per ragioni di opportunismo, come ipotizza R. Laqueur<sup>9</sup>. Secondo la proposta di quest'ultimo, Flavio Giuseppe, caduto in disgrazia presso Domiziano ed emarginato nella comunità dei connazionali a motivo della sua dubbia condotta durante la rivolta contro Roma e dell'uso della Bibbia greca dei Settanta, avrebbe cercato di guadagnare le simpatie dei cristiani per vendere loro copie della sua opera.

Secondo un'altra interpretazione, il sacerdote gerosolimitano, in modo intenzionale, avrebbe composto un testo ambivalente su Gesù servendosi di una velata ironia. Il suo intento sarebbe stato duplice: da un lato assecondare le richieste di un personaggio cristiano di primissimo piano come il console Flavio Clemente, cugino dell'imperatore e padre dei successori designati al trono imperiale, il quale avrebbe fatto pressione per ottenere l'inserimento nelle *Antiquitates Iudaicae* di un passaggio celebrativo su Gesù; dall'altro rimanere fedele alla propria personale avversione per il fondatore del cristianesimo e, soprattutto, non urtare la sensibilità di Domiziano, anch'egli ostile alla nuova fede<sup>10</sup>.

Si tratta in realtà di ipotesi piuttosto deboli. A parte i rapidi e controversi accenni a Gesù e Giacomo, nell'intera produzione letteraria di Flavio Giuseppe non c'è nulla che rifletta un interesse specifico per il cristianesimo. Lo stesso passo su Giovanni il Battista (*Ant.* 18, 109-119) è significativamente privo di qualsiasi elemento che colleghi esplicitamente questa figura profetica a Gesù o al cristianesimo. *A fortiori*

<sup>6</sup> *Epitomes Historiae Ecclesiasticae Centuria I*, Tübingen 1592, 2, 17.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Six Dissertations*, I-II, London 1734. Ben prima di Whinston, già nel XII secolo, questa idea era stata espressa dal vescovo monofisita Dionisio Bar Salibi.

<sup>9</sup> *Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*, Giessen 1920, 274ss.

<sup>10</sup> Cfr. A. Vincent Cernuda, 'El Testimonio Flaviano, alarde de solapada ironía', *Estudios Bíblicos* 55, 1997, 335-385, 479- 508. In questa interpretazione del *Testimonium* l'autore ammette un'unica variazione rispetto al testo tradito: basandosi su una citazione eusebiana del passo, egli ritiene che originariamente il nome Ἰησοῦς fosse preceduto dall'indefinito τις.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

si deve escludere un'adesione al cristianesimo da parte di Flavio Giuseppe. Una conferma in tal senso viene da Origene, il quale per due volte scrive che Flavio Giuseppe non credette che Gesù fosse il Messia (*Contra Celsum* 1,47; *Commentarium in Mattheum* 10,17). Per quanto concerne specificamente la tesi di Laqueur, le difficoltà sono anche altre. Innanzitutto l'idea che lo storico giudeo avesse perso il favore dell'imperatore e versasse in difficoltà economiche si scontra con quanto Flavio Giuseppe stesso asserisce nella sua autobiografia (*Vita* 429). In secondo luogo non vi è alcuna evidenza che l'uso della Settanta gli venisse contestato (tanto più che egli usa anche altre versioni, probabilmente anche in lingua ebraica, del testo biblico) né che già in questo periodo il giudaismo della diaspora grecofona ripudiasse questa traduzione greca della Scrittura. In terzo luogo, come si è visto, l'idea che Flavio Giuseppe si rivolgesse a lettori cristiani è smentita dall'assenza di qualsiasi riferimento al cristianesimo sia nelle *Antiquitates* (salvo i brevi passi su Gesù e Giacomo) sia nelle opere successive, in cui l'autore continua piuttosto a spendersi per la difesa del giudaismo<sup>11</sup>. Non sussiste nemmeno alcun indizio concreto a conforto dell'identità cristiana di Flavio Clemente<sup>12</sup>, sulla quale si fonda l'ipotesi che attribuisce un'intenzionale ambivalenza al ritratto di Gesù in *Ant.* 18, 63-64. Infine, per quanto riguarda sempre quest'ultima ipotesi, se anche si può riconoscere per diverse espressioni del *TF* una possibilità di duplice lettura, questo a mio avviso è difficilmente sostenibile per la frase chiave ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, che, come vedremo a breve, indica in modo chiaro un riconoscimento dell'identità messianica di Gesù<sup>13</sup>. Nell'ambito di questo orientamento critico favorevole all'autenticità integrale del *TF* vi è una terza tendenza storiografica che merita di essere presa in considerazione: essa consiste nell'interpretare il nostro passo nei termini di una presa di posizione anticristiana. Esponente di questa tendenza è Lucio Troiani, illustre studioso italiano del giudaismo ellenistico<sup>14</sup>. Esaminando il contesto letterario del passo, egli sottolinea come la vicenda di Gesù si inserisca in una catena di eventi lungo un percorso degenerativo della storia giudaica destinato ad avere come sbocco la disastrosa guerra contro Roma. L'episodio che segue immediatamente il *TF* è definito come «un altro terribile episodio» (ἑτέρον πεινόν) che «provocava tumulto tra i giudei» (ἐθορύβει τοὺς Ἰουδαίους), espressione che evidentemente presuppone una valutazione analoga dei fatti riguardanti Gesù. Significativo è anche che i cristiani non sono presentati accanto ai farisei, ai sadducei e agli esseni negli *excursus* sulle «scuole filosofiche» giudaiche, e che ad essi non si assegnano posizioni dottrinali inerenti alle grandi problematiche che animavano il dibattito filosofico del tempo. Soprattutto Troiani propone una traduzione del *TF* che interpreta in chiave polemica ciò che a prima vista sembra tradire una valutazione di segno contrario. La definizione di σοφὸς ἀνὴρ indicherebbe non già «un uomo saggio», sì piuttosto una persona «preparata, padrona di un'arte, ma anche nascosta, sofisticata, contorta».

<sup>11</sup> Con ogni probabilità, nella Roma della fine del I secolo – che è l'ambiente in cui vengono composte le *Antiquitates* – cristianesimo e giudaismo erano due realtà sociologicamente distinte. Bisogna però riconoscere che per altri aspetti, come quelli dottrinali, dovevano esserci ancora legami fra le due comunità religiose e che in altre aree dell'impero romano, come la Palestina, il processo di separazione, anche sotto il profilo solamente sociologico, era ancora lontano dall'essere compiuto. Sul tema si veda ad es. G. Jossa, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Brescia 2004, spec.184 ss.; cfr. anche M. Vitelli, 'Quando nasce il cristianesimo? Il contributo di una pubblicazione recente al dibattito sulle origini cristiane', *Rassegna di Teologia* 46, 2005, 757-780. Per le obiezioni alla tesi di Laqueur si veda L.H. Feldman, 'Flavius Josephus Revisited: the Man, His Writings and His Significance', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di W. Haase – H. Temporini, II, 21.2, Berlin 1984, 832.

<sup>12</sup> Cfr. G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, Napoli 1991, 89-91.

<sup>13</sup> Il tentativo di Vincent Cernuda di interpretare la frase come se esprimesse il punto di vista soggettivo dei seguaci di Gesù, dei quali si parla precedentemente nel testo (*op.cit.*, 379-380), appare piuttosto arbitrario. In effetti lo studioso riconosce che il *Testimonium* è più immediatamente leggibile come un testo elogiativo su Gesù. Per giustificare l'accesso di Domiziano al significato ironico, Vincent Cernuda immagina del tutto fantasiosamente che l'imperatore fosse stato guidato a tale interpretazione dallo stesso Flavio Giuseppe in occasione di un colloquio privato; in questa circostanza lo storico avrebbe rivelato all'interlocutore anche le pressioni di Flavio Clemente per l'inserimento nelle *Antiquitates* del passaggio su Gesù.

<sup>14</sup> 'Il Gesù di Flavio Giuseppe', in *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo*, a cura di A. Pitta, in *Rivista Storico Biblica* 17, 2, 2005, 137-147.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

L'espressione εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή lungi dall'alludere alla natura divina di Gesù andrebbe tradotta «sempre che si debba definirlo uomo adulto»: se il primo fosse stato il caso, sostiene Troiani, avremmo trovato, in luogo di ἀνὴρ, la parola ἄνθρωπος, con cui si indica normalmente la natura umana contrapposta a quella divina. La qualifica di παραδόξων ἔργων ποιητής non rimanda all'attività miracolosa di Gesù, come in genere si pensa, ma al suo comportamento paradossale, strano, contrario alla mentalità e agli usi correnti. L'espressione διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῃ δεχομένων, abbinando due concetti di norma inconciliabili, 'la verità' e 'il piacere', evidenzia l'anticonformismo e la stravaganza dei seguaci di Gesù. La notizia che Gesù attirò molti giudei e molti greci, per Troiani riflette poi la preoccupazione di Flavio Giuseppe che la diffusione del cristianesimo fuori della Giudea si ripercuotesse negativamente sulle comunità della diaspora giudaica favorendo disordini. Per quanto riguarda l'affermazione chiave ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, essa sarebbe solo un modo per identificare il nostro Gesù distinguendolo dai numerosi altri personaggi omonimi menzionati nell'opera flaviana: in altre parole 'Cristo' sarebbe usato come un antroponimo e non come titolo messianico. Ancora, a detta dello studioso italiano, il riferimento alle apparizioni del Risorto il terzo giorno non implica affatto un giudizio positivo sulla veridicità delle stesse; ma semplicemente suggerisce che esse sono il prodotto dell'amore dei discepoli. Né molto più significativo sarebbe il richiamo alla conformità di tali apparizioni alle parole dei profeti, dato che «il sacerdote gerosolimitano esclude la profezia dall'ambito della sua opera e dei suoi interessi».

La lettura di Troiani è sicuramente suggestiva, ma a mio giudizio contiene delle forzature che non consentono di accoglierla. L'interpretazione di σοφὸς ἀνὴρ da lui proposta è sì possibile ma non molto probabile. È vero che l'aggettivo σοφός in Flavio Giuseppe può talora assumere una connotazione negativa (cfr. ad es. *Ant.* 2, 285; 10, 203; *C. Ap.* 1, 256); ma ne è più spesso attestato il valore elogiativo (cfr. ad es. *Bell.* 3,371; *Ant.* 7,234; 10,91.241; 11,58); soprattutto, il sintagma σοφὸς ἀνὴρ solo in un caso, nel più tardo *Contra Apionem* (1,236), appare connotato negativamente, dove per altro Giuseppe non parla a nome proprio, ma riporta in forma indiretta un racconto di Manetone<sup>15</sup>, mentre nelle *Antiquitates* esso ricorre soltanto in riferimento a personaggi biblici della statura di Salomone (*Ant.* 8,53) e Daniele (10,237). Per quanto riguarda la precisazione successiva, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή, ha ragione Troiani a sottolineare che normalmente è col termine ἄνθρωπος e non con ἀνὴρ che si indica la natura umana in opposizione a quella divina; tuttavia occorre evidenziare che ἀνὴρ non esclude questa accezione (cfr. ad es. *Il.* 1,544; *Od.* 10,306; *Lc.* 5,8); inoltre, nel nostro caso è chiaro che ἄνδρα non è che una ripresa del precedente ἀνὴρ, e ἀνὴρ è il termine per 'uomo' che normalmente viene usato in associazione a una determinazione aggettivale (qui σοφός) che ne specifichi i tratti caratteristici<sup>16</sup>. In altre parole l'uso di ἄνδρα nell'espressione εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή può essere stata indotta dal precedente sintagma σοφὸς ἀνὴρ; e ciò è tanto più probabile se, come sono incline a credere sulla scia di un'opinione largamente condivisa, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή è un'interpolazione cristiana avente lo scopo di correggere la definizione di Gesù come σοφὸς ἀνὴρ presente nell'originale flaviano e avvertita come insufficiente a definire la figura di Gesù; l'ipotesi è confortata a livello linguistico, visto che in Flavio Giuseppe è rarissimo l'uso di εἶγε, e nei pochissimi casi in cui ricorre - quattro in tutto - non è mai adoperato con l'indicativo presente, e che con l'impersonale χρή l'infinito è generalmente posposto, il che accade sempre quando il verbo all'infinito è λέγειν<sup>17</sup>. Il sintagma παραδόξων ἔργων effettivamente non esclude il significato che Troiani gli

<sup>15</sup> L'espressione si riferisce a un tale Amenofi, «uomo saggio e indovino», il quale suggerì all'omonimo faraone di liberare l'Egitto dagli Ebrei in quanto lebbrosi e dunque impuri.

<sup>16</sup> Cfr. A. Oepke, ἀνὴρ, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, a cura di G. Kittel et alii, Brescia 1965, 969 ss.

<sup>17</sup> Cfr. P.A. Gramaglia, 'Il *Testimonium Flavianum* – analisi linguistica', *Henoch* 20, 1998, 155.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

assegna; ma anche in questo caso si possono citare paralleli nell'opera dello storico giudeo che confermano la lettura tradizionale (cfr. *Ant.* 9,182). Qualcosa di simile si può sostenere per διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῃ δεχομένων: è vero che nella maggior parte dei casi «accogliere con piacere» in Flavio Giuseppe presenta una connotazione negativa (cfr. *Ant.* 17,329; 18,6.70.236; 19,127.185); ma in tutti questi casi essa dipende essenzialmente dalla natura negativa di ciò che si «accoglie», mentre nel nostro caso l'oggetto, τάληθῃ, non può essere in nessun modo qualificato in termini negativi; tanto più che in *Ant.* 18,59, solo pochi paragrafi prima del *TF*, l'espressione «accogliere con piacere» ricorre con accezione del tutto positiva, orientando il lettore ad interpretare allo stesso modo la locuzione in 18,63 (cfr. anche *C.Ap.* 2,189). Debole risulta soprattutto l'interpretazione di Troiani di ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Come ha evidenziato anche di recente l'analisi linguistica di A. Gramaglia, la presenza dell'articolo scoraggia l'ipotesi che Χριστός sia usato come antroponimo e orienta decisamente verso una comprensione di questo termine come titolo messianico: solitamente Flavio Giuseppe per indicare il nome proprio usa altri sintagmi<sup>18</sup>. Inoltre se la frase ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν avesse avuto davvero la funzione di precisare con un'ulteriore determinazione onomastica (Χριστός) l'identità del Gesù in questione per distinguerlo da altri personaggi omonimi, verosimilmente la sua collocazione nel testo sarebbe stata più prossima al nome Ἰησοῦς, analogamente a quanto si riscontra in *Ant.* 20,200 (Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ)<sup>19</sup>. Dunque ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν esprime proprio la convinzione che Gesù era il Messia, ed è perciò molto probabilmente ascrivibile a una mano cristiana; del resto la frase appare anche piuttosto slegata dal contesto e formule simili ricorrono nel NT nel quadro di polemiche anti giudaiche (ad es. *Lc.* 23,35; *Gv.* 7,26; *At.* 9,22). Discutibili sono anche le osservazioni di Troiani a proposito della frase sulle apparizioni pasquali e sulla testimonianza dei profeti. Non è affatto così chiaro che la formulazione voglia sottolineare il carattere psicologico e illusorio delle apparizioni di Gesù; e se anche una sfumatura soggettiva si può trovare in ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν<sup>20</sup>, la stessa non mi sembra riscontrabile in τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. Tutta la frase mostra in realtà un'impronta cristiana: il verbo φαίνω è usato non di rado nel NT per le apparizioni sovranaturali (*Mt.* 1,20; 2,7.13.19; *Lc.* 9,8) e figura anche in un caso di cristofania pasquale (*Mc.* 16,9: ἐφάνη... Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ)<sup>21</sup>; nella letteratura neotestamentaria è ben documentato il ricorso al verbo ζάω per indicare la resurrezione di Gesù (cfr. ad es. *Mc.* 16,11; *Lc.* 24,5.23; *At.* 1,3), mentre Flavio Giuseppe non usa mai il sintagma πάλιν ζῆν, e per indicare la risurrezione dei morti ricorre ad altre espressioni; tipicamente neotestamentari sono la formula «il terzo giorno» e il motivo della conformità alle parole dei profeti in rapporto alla risurrezione di Gesù (cfr. ad es. *Mt.* 16,21 e parr.; *Lc.* 24,22.25-27.44; *At.* 10,40.43; *1Cor.* 15,4); infine, Gramaglia fa notare come il sintagma τῶν θείων προφητῶν, per quanto non estraneo all'uso di Flavio Giuseppe (cfr. *Ant.* 10,35), sia abituale nel linguaggio cristiano del III secolo<sup>22</sup>. L'osservazione di Troiani secondo cui «il sacerdote gerosolimitano esclude la profezia dall'ambito della sua opera e dei suoi interessi», a ben vedere, non fa che rafforzare i

<sup>18</sup> P.A. Gramaglia, *op.cit.*, 158-159.

<sup>19</sup> Non credo si possa salvare l'autenticità dell'espressione facendo leva sull'uso dell'imperfetto, che secondo qualcuno sarebbe improprio da parte di un cristiano in una professione di fede cristologica. Abbiamo infatti dei paralleli neotestamentari per l'uso dell'imperfetto in simili professioni di fede (*Mt.* 27, 54; *Mc.* 15, 39).

<sup>20</sup> Due sono gli elementi che suggerirebbero tale carattere soggettivo: il verbo φαίνω, che è usato spesso da Flavio Giuseppe in relazione ad apparizioni o visioni di carattere onirico (cfr. Gramaglia, *op. cit.*, 161) e la presenza del dativo αὐτοῖς.

<sup>21</sup> I difensori dell'autenticità del passaggio fanno notare in genere che nel NT la forma verbale più frequentemente usata per le apparizioni di Gesù risorto è ὤφθη. Si può ribattere però che quest'uso è andato perdendosi dopo la fine del I secolo, per cui un interpolatore cristiano presumibilmente avrebbe adoperato ἐφάνη (cfr. S. Bardet, *op. cit.*, 97).

<sup>22</sup> Gramaglia, *op. cit.*, 165. Si vedano anche le sue osservazioni su εἰρηκότων e θαυμάσια (*ibidem*).

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18, 63-64)**

sospetti circa l'autenticità della frase. Quattro argomenti di ordine generale si oppongono poi all'idea che il *TF* esprima un sentimento ostile a Gesù: il primo è che in *Ant.* 20,200 ss. Flavio Giuseppe presenta in modo tutto sommato benevolo o comunque neutrale la figura di Giacomo, il 'fratello di Gesù'; il secondo consiste nel fatto che gli scrittori cristiani non citano *Ant.* 18, 63-64 almeno fino ad Eusebio, circostanza difficilmente compatibile con l'ipotesi che il passo manifestasse aperta avversione (come anche aperta simpatia) nei confronti Gesù; il terzo argomento è suggerito da una giusta osservazione di G. Vermes: se il testo avesse avuto un taglio apertamente anticristiano, probabilmente non solo il *TF* non sarebbe giunto fino a noi, ma forse le stesse *Antiquitates Iudaicae* sarebbero state condannate all'oblio, dal momento che la loro conservazione è dovuta interamente ai cristiani<sup>23</sup>. Infine, se Flavio Giuseppe avesse presentato Gesù in termini spregiativi sarebbe difficilmente giustificabile l'affermazione di Origene secondo cui lo storico ebreo «non era lontano dalla verità» (*Contra Celsum* 1, 47).

In breve, l'ipotesi che il *TF*, nella forma in cui ci è pervenuto, sia attribuibile a Flavio Giuseppe ed esprima un giudizio apertamente avverso o marcatamente favorevole a Gesù non è persuasiva.

## **2. Ipotesi dell'interpolazione integrale**

La tesi che il passo sia completamente interpolato, dominante soprattutto nei secoli XVIII-XIX, ha anche oggi i suoi sostenitori. Questo indirizzo interpretativo, come si è detto, generalmente si ritiene abbia avuto come iniziatore L. Oslander ed annovera tra i suoi esponenti più illustri Voltaire, E. Norden e H. Conzelman.

L'argomento principale su cui si basa è l'incompatibilità fra il carattere cristiano del testo e la sicura fedeltà al giudaismo dello storico ebreo. Secondo gli studiosi che condividono questo indirizzo critico, espressioni come «se pure lo si deve dire uomo», «costui era il Cristo», «apparve loro il terzo giorno di nuovo vivo avendo i divini profeti detto tali cose e innumerevoli altre meraviglie sul suo conto» sono indiscutibilmente professioni di fede cristiana impossibili da ricondurre alla penna di Flavio Giuseppe.

Un secondo argomento consiste nell'osservazione che il passo su Gesù non si integra bene nel contesto narrativo in cui è attualmente collocato. È stato soprattutto Norden ad insistere su questo punto<sup>24</sup>. A suo parere, l'autore ebreo, seguendo un modello compositivo proprio dell'annalistica, derivatogli forse dalla fonte utilizzata, presenta il governo di Pilato come una successione di sommosse: gli episodi che compongono la sequenza sono caratterizzati da questo tema e dal ricorrere di termini chiave come *Σόρυβος/Σορυβεῖν* («tumulto»/«tumultuare») o *στάσις* («sommossa») all'inizio e alla fine di ciascun episodio. Solo il passaggio su Gesù fa eccezione da questo punto di vista. Inoltre l'episodio che nei manoscritti segue subito il *TF* è introdotto come *ἕτερόν τι δεινόν* («un altro fatto terribile»). Tale espressione, secondo Norden, può agganciarsi solo all'episodio di *Ant.* 18,60-62, che precede immediatamente il *TF* e che si conclude con le parole *καὶ οὕτω παύεται ἡ στάσις* («e così ha fine la sommossa»).

Un terzo argomento considera l'assenza di testimonianze esterne fino ad Eusebio di Cesarea (IV secolo), che per primo riporta il passo. Ciò assume rilievo soprattutto se si tiene conto del fatto che gli antichi manoscritti a noi pervenuti delle *Antiquitates Iudaicae*, tutti recanti il *TF*, datano a partire dall'XI secolo<sup>25</sup>. È curioso, si osserva, che nessuno scrittore cristiano prima di Eusebio citi *Ant.* 18,63-64, compresi quanti, come Tertulliano, Ireneo e Origene, mostrano di conoscere gli scritti di Flavio

<sup>23</sup> 'The Jesus Notice of Josephus Re-Examined', *Journal of Jewish Studies* 38, 1987, 10.

<sup>24</sup> Probabilmente è a L. Cappel (1585-1658) che va riconosciuta la paternità di questo argomento (cfr. A. Whealey, *Josephus on Jesus*, op.cit. 101-102).

<sup>25</sup> Anche le traduzioni a noi note delle *Antiquitates* comprendono tutte il passo su Gesù, ma la più antica, in latino, non risale oltre il VI secolo.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

Giuseppe e avrebbero avuto motivo di richiamare la sua testimonianza su Gesù. Anzi, come si è visto, Origene per due volte dichiara esplicitamente che lo storico giudeo non credeva che Gesù fosse il Cristo. E anche dopo Eusebio ci sono autori cristiani, come Basilio, Ambrogio, Giovanni Crisostomo, Orosio, Teodoro di Mopsuestia, Agostino, che utilizzano Flavio Giuseppe ma sembrano stranamente ignorare il *TF*. Un silenzio che, osserva L. Feldman, è tanto più strano poiché il *Dialogo col Giudeo Trifone* Giustino attesta come nel II secolo, negli ambienti giudaici ostili al cristianesimo, venisse messa in dubbio l'esistenza stessa di Gesù, per fugare il quale il richiamo a una testimonianza esterna limpida ed autorevole come quella di Flavio Giuseppe sarebbe stata certamente preziosa<sup>26</sup>. Altro silenzio 'assordante' è quello di un'antica tavola dei contenuti del libro XVIII delle *Antiquitates* che non fa alcun riferimento al passo su Gesù<sup>27</sup>.

Un ulteriore argomento è basato sull'analisi linguistica. Si sono individuati nel passo espressioni e termini estranei o inconsueti rispetto al vocabolario e al modo di scrivere di Flavio Giuseppe. Per di più alcune scelte lessicali trovano riscontro nella letteratura cristiana del III-IV secolo, in particolare nelle opere di Eusebio. Di qui l'ipotesi, già avanzata da S. Zeitlin e riproposta recentemente con forza da K. Olson<sup>28</sup>, secondo cui l'interpolatore del *TF* sarebbe stato proprio il vescovo di Cesarea: significativamente questi è stato il primo autore a citare il passo; usando estensivamente l'opera di Flavio Giuseppe, aveva la competenza per imitarne lo stile; inoltre godeva dell'autorità necessaria perché la sua versione manipolata delle *Antiquitates* si imponesse. Richiamo qui di seguito i principali rilievi linguistici contro l'autenticità del *TF* limitatamente alle frasi in cui, dal punto di vista dei contenuti, non è palese la mano cristiana; dell'aspetto linguistico delle frasi 'cristiane' già si è detto qualcosa nel paragrafo precedente.

Γίνεται δέ è molto frequente in Flavio Giuseppe, ma mai nel significato di 'vive' o 'fiorisce', che è richiesto dal *TF*. Nella frase ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής il sostantivo ποιητής significa necessariamente 'autore' o 'artefice', mentre Flavio Giuseppe non lo utilizza mai con questo significato ma sempre nel senso di 'poeta'; e l'unica volta che combina il verbo ποιέω con παράδοξος è per esprimere l'idea di un'azione contraria all'uso (*Ant.* 12, 87). L'espressione παραδόξων ἔργων ποιητής è ben attestata, invece, in Eusebio, specie in riferimento a Gesù<sup>29</sup>. L'uso di διδάσκαλος col genitivo oggettivo della persona (διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάλιθι δεχομένων) è strano, poiché lo storico giudeo normalmente costruisce questo termine col genitivo della cosa e il dativo della persona destinataria dell'istruzione. L'espressione τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν appare sospetta in quanto generalmente il Nostro, parlando delle autorità giudaiche, non usa la prima persona, mentre il sintagma παρ' ἡμῖν è frequente in Eusebio. Nella frase εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῶλον sono problematici sia la locuzione εἰς ἔτι τε νῦν, che come tale non compare mai negli scritti flaviani, sia l'uso del termine φῶλον, che generalmente in Flavio Giuseppe indica un gruppo etnico, la qual cosa, si ritiene, sarebbe anacronistica in riferimento al cristianesimo del periodo a cui appartengono le *Antiquitates*; Eusebio invece usa sovente εἰς ἔτι νῦν e descrive i cristiani come un φῶλον (*Hist. Eccl.* 3, 33, 2. 3), sottolineando anche la derivazione del nome 'cristiani' da 'Cristo' (1,3,10), come nel *TF*. Olson fa poi notare che la linea argomentativa del *TF*, e in particolare la frase καὶ αὐτὸν... ἀγαπήσαντες, in cui si afferma che i discepoli rimasero legati al loro maestro (oppure che non cessarono di esistere) nonostante la sua crocifissione, corrisponde

<sup>26</sup> L.H. Feldman, 'On the Autenticity of the Testimonium Flavianum Attributed to Josephus', *op.cit.*, 13-30.

<sup>27</sup> *Ibidem* 19-29. Cf. anche J. Sievers, 'The Ancient Lists of Contents of Josephus' *Antiquities*' in *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*, a cura di S.J.D. Cohen – J.J. Schwartz, Leiden, 2007, 271-292.

<sup>28</sup> K.A. Olson, 'Eusebius and the Testimonium Flavianum', *Catholic Biblical Quarterly* 61, 1999, 305-322.

<sup>29</sup> *Dem.* 3,4,107; 3,5,115.123.125; 3,7,134; 9,13,448 (qui παραδόξων ποιητής θανάτων); *Hist.eccl.* 1,2,23; *Comm. in Is.* 2,57,62; *Vita Const.* 1,18,2; *C.Hier.* 2. Si veda anche Origene *C.Cel.* 7,54. L'espressione in riferimento a Gesù appare nelle discussioni apologetiche cristiane nel III secolo (cfr. G.W.H. Lampe, *Patristik Greek Lexicon*, Oxford 1968, 1014).



**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

all'argomento utilizzato da Eusebio nella sua *Demonstratio Evangelica* per respingere l'accusa che Gesù era un mago (3,5 *passim*); e si sposa bene con questo argomento anche la descrizione iniziale, nel *TF*, di Gesù come «uomo saggio», in quanto in un'altra opera eusebiana σοφὸς ἄνθρωπος ricorre proprio in contrapposizione a γόης, «mago» (*Adversus Hieroclem*, 5)<sup>30</sup>. Parimenti significativo è il passo eusebiano di *Hist. Eccl.* 1,2,23, dove l'autore afferma che fu profetizzata la venuta di uno che sarebbe stato insieme uomo e Dio, che avrebbe operato miracoli e insegnato a tutte le nazioni e che sarebbe risorto dai morti. Traendo le conclusioni dal suo esame del *TF*, Olson afferma: «Comparison of the *Testimonium* with the writings of Josephus and Eusebius thus reveals that while much of the content is unlikely to have originated with Josephus, none of it is inconsistent with Eusebius' beliefs. Further, except for two phrases peculiar to Josephus [...], the language is entirely consistent with Eusebius' normal usage. The three phrases "maker of miraculous works", "tribe of Christians" and "to this day" occur several times elsewhere in Eusebius, and never, elsewhere, in Josephus»<sup>31</sup>.

Questi argomenti vanno presi molto sul serio, ma non sono inoppugnabili. La presenza di frasi dalla forte impronta cristiana potrebbe indicare non già che l'intero brano è interpolato, ma che lo sono soltanto le frasi in questione. Del resto alcuni altri passaggi del *TF* non sono affatto ciò che ci si attenderebbe da un interpolatore cristiano, e sono perfettamente comprensibili da parte di uno scrittore giudeo come Giuseppe. Un qualsiasi cristiano, soprattutto se attivo nel III-IV secolo, età a cui si fa risalire l'interpolazione, avrebbe trovato troppo riduttiva la definizione di Gesù come «uomo saggio», e a questo riguardo, come si vedrà a breve, neanche Eusebio costituisce una vera eccezione. Difficilmente uno scriba cristiano avrebbe detto che Gesù aveva attratto «molti giudei e molti greci»: il NT è abbastanza univoco nell'assegnare a Gesù, nel corso del suo ministero terreno, una missione fondamentalmente limitata al popolo di Israele; viceversa Flavio Giuseppe, che verosimilmente non dipende dal NT e, scrivendo a Roma negli anni 90, conosce un cristianesimo etnicamente misto, giudaico e 'greco', è facile che abbia retroproiettato negli anni di Gesù la situazione del proprio tempo. Lo stesso dicasi per il passaggio sulla morte di Gesù, che, diversamente dai racconti evangelici, non esplicita le motivazioni della condanna e non calca la mano sulla responsabilità della *leadership* giudaica: ciò appare improbabile da parte di un interpolatore cristiano che si immagina appartenere a un'epoca in cui la cristologia e la polemica antiggiudaica erano molto sviluppate, mentre è comprensibile per un autore giudeo come Giuseppe, di estrazione aristocratica e notoriamente restio a trattare l'argomento messianico. Inoltre, è poco credibile che un cristiano scrivesse τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν in riferimento alle autorità giudaiche<sup>32</sup>. A dir poco strana sarebbe stata per un cristiano del III-IV secolo anche l'osservazione secondo cui «fino ad ora la tribù dei cristiani [...] non è ancora venuta meno», che implica la possibilità che il cristianesimo possa in futuro scomparire.

L'assenza delle frasi 'cristiane' dal testo originale del *TF* e l'ipotesi che questo non parlasse di Gesù né in termini apertamente critici né in una chiave cristiana possono rendere sufficientemente ragione anche

<sup>30</sup> Qui Eusebio afferma che, se volesse credere alle azioni soprannaturali attribuite ad Apollonio di Tiana, dovrebbe considerare quest'ultimo un mago anziché un uomo saggio.

<sup>31</sup> Olson, *op.cit.*, 313.

<sup>32</sup> Certo, va riconosciuto che questo argomento, come qualcuno degli altri esposti, vale soprattutto contro l'ipotesi che il *Testimonium* sia un'interpolazione non intenzionale, cioè che sia frutto di un errore nella trasmissione del testo (nota a margine poi scivolata nel corpo del testo in copie successive), mentre non è altrettanto valido nel caso si pensi a un'interpolazione intenzionale introdotta da un abile e dotto falsario. Ma c'è da chiedersi (1) se possa definirsi abile il presunto falsario che ha attribuito a Giuseppe una manifesta professione di fede in Gesù come Messia, smentita di fatto in tutto il resto dell'opera, (2) per quale motivo tale falsario definisce Gesù 'uomo saggio' per poi correggere questa definizione con un'allusione alla natura divina, (3) perché il falsario non è intervenuto a modificare anche l'episodio di Giovanni il Battista, che diverge in molti aspetti dalla versione neotestamentaria, nonché quello di Giacomo, che confligge col racconto cristiano tradizionale della sua morte (3) cosa avrebbe impedito a un siffatto falsario di esplicitare le motivazioni della condanna di Gesù (sarebbe eccessivo pensare che, per quanto abile, egli avesse colto e considerasse la reticenza flaviana sul tema messianico) e soprattutto di calcare la mano sulla responsabilità dei giudei nella morte di Gesù, visto che lo stesso Flavio Giuseppe nelle *Antiquitates* non manca di stigmatizzare gli errori dei *leaders* del proprio popolo.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

del silenzio delle fonti patristiche fino al IV secolo e dell'affermazione di Origene secondo cui Flavio Giuseppe, al quale pure l'autore alessandrino riconosce di approssimarsi alla verità, non credeva che Gesù fosse il Cristo. Del resto tale affermazione si giustifica meglio se ipotizziamo che Origene conoscesse un passo flaviano su Gesù. A ciò si aggiunga che prima di Origene gli scrittori cristiani, da quello che si può rilevare, hanno utilizzato molto poco le *Antiquitates*, e quando se ne sono serviti, lo hanno fatto per lo più limitatamente ai libri relativi alla storia veterotestamentaria. Si deve anche respingere l'idea che gli apologeti cristiani avrebbero trovato utile usare la testimonianza di Flavio Giuseppe nel confronto col mondo giudaico. Infatti, lo storico ebreo non godeva di buona fama presso i connazionali: sappiamo che fu oggetto di molti attacchi da parte loro ed è difficilmente casuale che il *Talmud* taccia completamente sul suo conto. Altrettanto significativo è che gli scritti cristiani che citano le sue opere si rivolgano in genere a un pubblico pagano, sebbene neanche negli ambienti colti pagani la produzione letteraria dello storico ebreo sembra che abbiano incontrato grande fortuna. Non si vede, poi, nel *Dialogo con Trifone*, doc'è che si darebbe voce a dubbi di parte giudaica sull'esistenza storica di Gesù, per controbattere i quali sarebbe tornata utile la citazione del passo di Flavio Giuseppe su Gesù. È significativo che Feldman non citi alcun luogo specifico dell'opera di Giustino a conforto della propria tesi. Per contro uno studioso come B. Ehrman, che ha discusso in una lucida monografia la teoria 'miticista' della 'non-esistenza' di Gesù, afferma in modo perentorio:

*«Qualsiasi fonte accenni a Gesù prima del XVIII secolo dà per scontato che sia esistito. [...] È qualcosa che balza agli occhi, se si leggono gli scritti degli apologeti cristiani, dall'anonimo autore della Lettera a Diogneto ai più famosi Giustino Martire, Tertulliano e Origene (vissuti tra il II secolo e gli inizi del III), che difendono Gesù da una quantità di accuse, molte delle quali scandalose. Nessuno accenna al fatto che sia stata negata la sua esistenza. Non la mettono in discussione gli scritti frammentari tuttora esistenti degli avversari del cristianesimo, come l'ebreo Trifone con cui interloquisce Giustino o il filosofo pagano Celso, abbondantemente citato da Origene. L'idea che Gesù non sia mai esistito è un concetto moderno. Non ha precedenti nell'antichità. Fu concepita nel XVIII secolo. La potremmo definire un mito moderno, il mito del Gesù mitico»<sup>33</sup>.*

L'argomento del silenzio della letteratura patristica anteriore ad Eusebio sul *TF* è indebolito altresì dal naufragio di parte non marginale di questa produzione letteraria.

Il silenzio della tavola dei contenuti del libro XVIII è parimenti poco significativo. Per rimanere al libro XVIII il silenzio riguarda una serie di altri episodi, come ad es. quello di Paolina e Mundo che segue immediatamente il *TF* o il brano su Giovanni il Battista<sup>34</sup>. Un silenzio analogo lo si riscontra pure nell'*argumentum* del libro XX a proposito della morte di Giacomo, la cui autenticità è comunemente ammessa.

Quanto poi alla problematica integrazione del brano nel contesto, essa si può spiegare ipotizzando che lo stesso Flavio Giuseppe abbia inserito il *TF* in un secondo tempo, a mo' di aggiunta, all'interno di una sezione narrativa già strutturata; ipotesi che, per altro, non implica necessariamente l'adesione alla tesi di una seconda edizione delle *Antiquitates*. Del resto nel *Bellum Iudaicum* tale sezione narrativa è già in parte

<sup>33</sup> B. Ehrman, *Gesù è davvero esistito? Un'inchiesta storica*, Milano 2013, cap. 4. Si può supporre al limite che Feldman pensi a *Dialogo con Trifone* 8,4, dove al giudeo Trifone si assegnano queste parole: «Quanto al Cristo, se è mai nato ed esiste da qualche parte, è sconosciuto e non ha coscienza di sé né potenza alcuna fintanto che non venga Elia ad ungerlo e a manifestarlo a tutti. Voi invece, raccogliendo una vuota diceria vi siete fatti un vostro Cristo e a causa sua ora state andando ciecamente alla rovina» (trad. di G. Visonà, Milano 1988, 106-107). Ma è chiaro che qui non si vuole contestare l'esistenza storica di Gesù. Non per nulla nel seguito del dialogo Giustino non si preoccupa minimamente di dimostrarla. Qui si mette in discussione semmai l'identificazione cristiana di Gesù col messia, in quanto il messia, sostiene Trifone, ancora non si è manifestato e forse non è ancora nato.

<sup>34</sup> É. Nodet nota che, nella tavola dei contenuti del libro XVIII, non solo manca il riferimento a non pochi episodi raccontati nel libro stesso, ma ci sono anche delle rubriche che non corrispondono ad alcun contenuto del testo ed altre che risultano in ordine diverso da quello dei brani corrispondenti. Sicché lo studioso ipotizza che più che una tavola riassuntiva dei contenuti del libro, sia uno schema progettuale di composizione, che avrebbe poi subito variazioni in fase di attuazione ('Jésus et Jean-Baptiste selon Josephé', *Revue Biblique* 92, 1985, 321-348, 497-524, ivi 397ss.).

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

esistente (cfr. 2,169-177). Si può pensare che Flavio Giuseppe, volendo includere un brano su Gesù nelle *Antiquitates*, abbia individuato il racconto relativo al governo di Pilato come un contesto idoneo, essenzialmente a motivo del ruolo centrale che il prefetto romano svolge nella morte di Gesù. Ma anche prescindendo da questa ipotesi, si dovrebbe considerare con H.St.J. Thackeray che tutta la sezione narrativa in cui si trova il *TF* ha un carattere composito, derivante dall'uso di materiale eterogeneo. C'è da chiedersi, comunque, se sia corretto parlare di una vera e propria incongruenza del passo rispetto al contesto. Infatti, se è vero che mancano nel brano i termini-gancio che Norden evidenziava e il motivo del tumulto, tuttavia una sostanziale coerenza tematica vi è in ogni caso: la condanna di Gesù è vista come un altro atto ingiusto, accanto ad altri riportati nella stessa sezione narrativa, a carico del procuratore romano<sup>35</sup>; e l'episodio può essere concepito legittimamente anche come un *θόρυβος*, se con Martin diamo a questo termine non il significato stretto di 'tumulto', per il quale optava Norden, ma il significato più ampio di 'disturbo', tanto più che i due episodi che seguono il *TF* e sono definiti come *θόρυβοι* non presentano alcun 'tumulto' in senso proprio.

Ma che dire delle obiezioni linguistiche? Indubbiamente alcune stranezze rispetto all'uso normale di Flavio Giuseppe sono riscontrabili anche nelle parti del *TF* che sul piano contenutistico non sono connotate in senso cristiano. Tuttavia i rilievi sollevati sono meno significativi di quanto possano apparire a uno sguardo sommario. In termini generali si impongono due considerazioni: 1) una quantità di altri termini ed espressioni del *TF* sono assolutamente conformi allo stile e alla lingua di Flavio Giuseppe; 2) come opportunamente osserva S. Mason, «le argomentazioni basate su questioni di stile sono notoriamente azzardate, perché gli scrittori sono perfettamente capaci, sull'impulso del momento, di usare le parole in modo insolito»<sup>36</sup>.

Per quanto riguarda poi specificamente l'ipotesi di un falso ascrivibile a Eusebio di Cesarea, essa ha trovato una confutazione puntuale in un recente studio di A. Whealey, a cui rimando per i dettagli e del quale mi limito a riassumere i risultati<sup>37</sup>. La locuzione *κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον* è piuttosto consueta in Flavio Giuseppe, mentre non lo è in Eusebio. Se è vero che lo storico giudeo non usa *γίνεται* nel significato che si riscontra nel *TF*, altrettanto si può dire per Eusebio. L'espressione *σοφὸς ἀνὴρ* è impiegata dall'autore delle *Antiquitates* per Davide e Salomone; Eusebio la utilizza solo due volte, ed entrambe le volte in riferimento a Gesù, ma è chiaro che vi è indotto dalla fonte che sta usando (in un caso egli riferisce che Porfirio qualificava in tal guisa Gesù e nell'altro egli identifica Gesù col *πένης καὶ σοφὸς ἀνὴρ* di *Ecl.*<sup>LXX</sup> 9,15); per parte sua è improbabile che trovasse adeguato definire in questo modo Gesù, visto che altrove qualifica Aristobulo come *σοφός*, Mosè come *ὁ σοφώτατος* e il Logos divino come *πανσοφός*. È poco credibile che ad Eusebio vada ascritto sia *σοφὸς ἀνὴρ* sia la precisazione che segue (*εἶχε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή*): se egli trovava equivoco l'uso di *ἀνὴρ* riguardo a Gesù tanto da sentirsi costretto alla precisazione, perché non ha usato solo *σοφός*? Effettivamente la parola *ποιητής*, nel significato di 'operatore' o 'artefice', che è richiesto dal *TF*, non trova riscontri altrove in Flavio Giuseppe, mentre è presente in Eusebio in relazione a Gesù. Si deve tenere conto, tuttavia, che nella letteratura cristiana pre-eusebiana quest'uso è piuttosto raro ed esempi sono offerti semmai da scrittori giudei o cristiani più o meno coevi a Giuseppe e in vario modo legati, come Giuseppe, alla realtà del giudaismo palestinese (cfr. *1Macc.* 2,67, *Rom.* 2,13 o *Gc.* 1,22-25; 4,11), il che rende plausibile la paternità flaviana dell'espressione. Soprattutto, poi, la rarità dell'occorrenza di

<sup>35</sup> In questo senso l'espressione che si trova in 18,65 (*ἕτερόν τι δεινόν*, «un altro fatto terribile»), che sembra qualificare come 'fatto terribile' l'episodio di Gesù, potrebbe alludere non già a ciò che Gesù fece o causò, ma a ciò che subì, ovvero la sua condanna a morte da parte di Pilato (cfr. P. Winter, *op.cit.* 539).

<sup>36</sup> *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento*, Torino 2001, 191.

<sup>37</sup> A. Whealey, 'Josephus, Eusebius of Caesarea, and the *Testimonium Flavianum*', *op.cit.*, 73-116.

**ποιητής** nel senso di ‘artefice’ nella letteratura cristiana pre-eusebiana e il fatto che nello stesso Eusebio il termine con tale significato sia raro al di fuori dell’applicazione a Gesù, apre alla possibilità che il vescovo di Cesarea sia stato influenzato per quest’uso dal *TF* piuttosto che essere lui l’autore di tale testo; possibilità tutt’altro che remota se teniamo conto che egli usa estensivamente Flavio Giuseppe e cita per ben tre volte il *TF*. A ciò si aggiunga che nel *Commentario ai Salmi* Eusebio si serve dell’espressione **παραδόξων ἔργων ποιητής** in riferimento a profeti veterotestamentari considerati in contrapposizione a Gesù, del quale si afferma l’incomparabile superiorità: evidentemente per Eusebio l’espressione poteva andare bene per un profeta, ma non era certo adeguata per esprimere lo *status* di Gesù. La frase **πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο** presenta più analogie con la lingua di Giuseppe che con quella di Eusebio: **τὸ Ἑλληνικόν** per designare la popolazione greca ha un parallelo nell’opera del primo, come si è detto, ma nessuno negli scritti del secondo, dove il sostantivo indica piuttosto la lingua greca; **πολλοὺς μὲν... πολλοὺς δέ** non è infrequente in Giuseppe, mentre non ha precisi riscontri in Eusebio. Anche dal punto di vista contenutistico, l’idea che Gesù attraesse molti giudei e greci non corrisponde a quanto Eusebio e i suoi lettori pensavano; in particolare l’autore dell’*Historia Ecclesiastica* tende da un lato a presentare il popolo giudaico come insensibile al messaggio di Gesù e dall’altro ribadisce più volte che l’apertura ai gentili avvenne solo dopo gli eventi pasquali; il parallelo proposto da Olson di *Hist. Ecl.* 1,13,31 si rivela ad un’attenta analisi improprio, perché riguarda non ‘i greci’ ma, riferendosi al caso di Agbar, i ‘barbari’; mentre un altro passo della *Demonstratio Evangelica* (8,2,109) dice che Gesù si rivolse a tutti, giudei e greci, non che guadagnò al suo seguito ‘molti’ giudei e greci. L’espressione **τῶν πρώτων ἀνδρῶν** per designare i maggiorenni è tipico del linguaggio di Giuseppe, mentre non ha precisi paralleli in Eusebio. Che il termine **φῶλον** sia impiegato da Eusebio a riguardo dei cristiani è vero, ma è altrettanto vero che, negli unici due luoghi della sua opera in cui esso ricorre, egli parafrasa o cita un testo dell’*Apologetico* di Tertulliano e con **φῶλον** semplicemente traduce in greco il termine *tribus* del brano tertulliano, per cui non si tratta di una tipica espressione eusebiana. E che **φῶλον** non sia un termine che di sua iniziativa Eusebio avrebbe usato per designare i cristiani, lo si desume dal fatto che egli normalmente si serve di questa parola in riferimento a gruppi che disprezza, come demoni ed eretici. L’ipotesi che il *TF* sia integralmente interpolato si scontra con un’altra difficoltà: *Ant.* 20,200ss., testo la cui autenticità è francamente incontestabile, nel presentare Giacomo impiega l’espressione «il fratello di Gesù detto il Cristo», che si spiega meglio alla luce di una precedente menzione di Gesù nell’opera. Dunque neanche la tesi dell’interpolazione integrale del *TF* si impone. Possiamo anzi concordare con F. Bermejo-Rubio, secondo il quale sia la tesi dell’interpolazione integrale che quella dell’autenticità integrale presuppongono un testo molto più omogeneo e fluido di quello che di fatto abbiamo dinanzi<sup>38</sup>.

### **3. Ipotesi della rielaborazione cristiana**

Le considerazioni sin qui svolte orientano, dunque, a favore dell’ipotesi che vede nel *TF* una rielaborazione cristiana di un passo su Gesù ascrivibile allo storico giudeo. Non a caso tale ipotesi risulta oggi maggioritaria. Questa opzione solleva però un difficile interrogativo: cosa aveva scritto esattamente Flavio Giuseppe? Occorre subito riconoscere che ogni risposta contiene un’ineliminabile componente congetturale. Non stupisce che le ricostruzioni dell’originale flaviano siano piuttosto varie. Per semplificare, si possono individuare due tendenze critiche.

<sup>38</sup> F. Bermejo-Rubio, *op.cit.* 329.

### 3.1. Ipotesi di un originale flaviano di taglio anticristiano

La prima consiste nel ritenere che il passo sia stato scritto da Flavio Giuseppe con un *animus* ostile a Gesù e che successivamente abbia subito per mano cristiana una modificazione tale da risultarne stravolto: lo scriba cristiano non si sarebbe limitato ad aggiunte, ma sarebbe intervenuto in modo invasivo sostituendo, riscrivendo ed eliminando parole e frasi che potevano urtare la sua sensibilità religiosa. L'esponente senza dubbio più significativo di questa tendenza critica è lo studioso ebreo austriaco R. Eisler, che ha cercato di ricostruire il testo originario di Flavio Giuseppe anche alla luce dei passi su Gesù del c.d. 'Giuseppe Slavo'. Quest'ultimo è una traduzione russa del *Bellum Iudaicum* risalente al Medioevo, che Eisler vorrebbe far dipendere dalla perduta versione aramaica della medesima opera flaviana per l'intermediazione di una traduzione greca. I passi su Gesù del 'Giuseppe Slavo', a detta di Eisler, per quanto non esenti anch'essi da manipolazioni cristiane, rispetto ad *Ant.* 18,63-64 lascerebbero maggiormente trasparire il punto di vista dell'autore flavio, il quale originariamente avrebbe descritto Gesù quale ribelle politico all'autorità di Roma. Eisler proponeva allora una serie di emendamenti al *TF* volti a ripristinarne l'originario tenore anticristiano. Ad esempio, all'inizio del brano egli inseriva ἀρχὴ θορύβου («inizio del tumulto») come apposizione del nome Ἰησοῦς; sostituiva poi σοφὸς ἀνὴρ con σοφιστὴς καὶ γόης ἀνὴρ («uomo ciarlatano e mago»); a εἶχε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρὴ faceva seguire la lunga frase τὸν ἐξ ἀνθρώπων ἐξαισιώτατον, ὃν οἱ μαθηταὶ υἱὸν Θεοῦ ὀνομάζουσιν, τὸν οἷα οὐδέποτε ἐπεποιήκει ἄνθρωπος θαύματα ἐργασάμενον («il più terribile fra gli uomini, che i discepoli chiamano figlio di Dio poiché compì tali meraviglie che nessun uomo ha mai compiuto»); correggeva πολλοὺς... ἐπηγάγετο («attirò molti dalla sua parte») con πολλοὺς... ἀπηγάγετο («sedusse molti»); al sintagma οὐκ ἐπαύσαντο («non cessarono [di amarlo]»), avente come soggetto i discepoli di Gesù, Eisler aggiungeva l'infinito θορυβεῖν (dunque «non cessarono di causare disordine»); nella sua ricostruzione, che in questo seguiva una proposta di modifica risalente al '700, ciò che i discepoli di Gesù accolgono con piacere non è «la verità» (τᾷληθῇ) ma «cose contrarie al costume» (τᾷήθῃ); altre modifiche miravano a ricondurre al punto di vista soggettivo dei discepoli le affermazioni sulla messianità di Gesù (ὑπὸ τούτων ὁ Χριστὸς εἶναι ἐνομίζετο, «da costoro era considerato essere il Messia» invece di ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, «questi era il Messia»), sulle sue apparizioni dopo la morte e sulla relativa testimonianza dei profeti (φανῆναι γὰρ αὐτοῖς ἔδοξε... πάλιν ζῶν..., «infatti a loro sembrò che fosse apparso di nuovo vivo...», al posto di ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς... πάλιν ζῶν..., «infatti apparve loro di nuovo vivo»).

A questo tipo di approccio si possono muovere diverse critiche. In primo luogo, il più delle volte le correzioni proposte risultano arbitrarie, in quanto prive di precisi 'appoggi' testuali nella tradizione diretta e indiretta, e motivate solo dall'*a priori* ideologico secondo cui un autore giudeo non avrebbe potuto dire nulla di positivo su Gesù. Lo stesso richiamo di Eisler al 'Giuseppe Slavo' non costituisce una garanzia: si tratta di un testo tardivo di epoca medievale, di cui giustamente la critica tende a negare la derivazione sia pure indiretta dalla perduta versione aramaica del *Bellum* e ad affermare il carattere secondario rispetto alla stessa forma attuale del *TF*; i passi del 'Giuseppe Slavo' vengono inoltre interpretati in modo decisamente forzato per ricavarne l'immagine di un Gesù 'zelota', dal momento che il testo, così com'è, dice altro<sup>39</sup>. In secondo luogo, come ha sottolineato di recente G. Vermes, non

<sup>39</sup> Riporto in forma abbreviata il passo più importante del Giuseppe Slavo su Gesù: «Allora apparve un uomo, seppure è lecito chiamarlo uomo [...] faceva miracoli meravigliosi e possenti. [...] Molti del popolo lo seguivano e accoglievano i suoi insegnamenti. Molti animi poi si eccitavano pensando che grazie a lui le stirpi giudaiche si sarebbero liberate dal dominio dei Romani. [...] Vedendo la sua potenza e che faceva tutto ciò che voleva con la sua parola, lo esortavano ad entrare in città, sterminare i Romani e Pilato e a regnare su di loro. Ma questi non se ne curò. Successivamente però, avendo avuto notizia di ciò, i capi giudei si riunirono con i sommi sacerdoti e dissero: noi siamo impotenti e troppo deboli per opporci ai Romani [...] andiamo a riferire a Pilato quanto abbiamo inteso e così non avremo di che preoccuparci; qualora apprendesse ciò da

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18, 63-64)**

corrisponde alla prassi usuale degli scribi cristiani la pressoché integrale riscrittura di testi contrari al loro credo. Essi operavano generalmente per addizioni e/o sottrazioni, come si ricava anche da *Ap.* 22,18-19. Nel caso di un testo decisamente ostile alla fede, come quello immaginato da Eisler, ci si sarebbe attesi piuttosto la cancellazione completa. Gli amanuensi sarebbero stati più inclini a interpolare un passo neutrale con aggiunte piuttosto che riscrivere un passaggio offensivo. In terzo luogo, un testo dalla marcata connotazione anticristiana più difficilmente sarebbe sfuggito all'attenzione degli apologeti cristiani fino al III-IV secolo, epoca a cui si fa risalire l'intervento redazionale cristiano. In quarto luogo, poiché *Ant.* 20,200ss. denota una disposizione nel complesso positiva e comunque non ostile dell'autore nei confronti di Giacomo, 'fratello di Gesù' e *leader* autorevole della comunità cristiana di Gerusalemme, sarebbe strano che il giudizio di Giuseppe su Gesù fosse di segno marcatamente diverso. Analogo discorso si può fare per il ritratto favorevole che Giuseppe traccia di Giovanni il Battista, il quale, benché non sia da lui messo in relazione a Gesù, tuttavia presenta molti tratti che lo accomunano al maestro galileo, come vedremo meglio a breve.

La tesi secondo cui la versione originale del *TF* avrebbe presentato un'intonazione negativa nei confronti di Gesù è stata da altri proposta in una forma attenuata e metodologicamente più rigorosa rispetto a quella testè considerata. Una recente e ben argomentata presa di posizione in questo senso si deve a F. Bermejo Rubio<sup>40</sup>, anche lui sostenitore, sulla scia di Reimarus, K. Kautsky, R. Eisler, S.G.F. Brandon ed altri, della teoria di un Gesù rivoluzionario antiromano. A suo giudizio la *Vorlage* del *TF* avrebbe espresso sì una certa avversione nei confronti del maestro galileo, ma tale avversione non sarebbe consistita in un'ostilità esplicita. Ciò avrebbe consentito al testo di sfuggire a reazioni apologetiche da parte di autori cristiani, e di non venire eliminato, anche se a un certo punto della sua storia il suo carattere urtante spinse qualche zelante scriba cristiano a modificarlo. Del resto se la versione originaria fosse stata neutrale o anche lievemente positiva, non si comprende bene perché i primi apologeti cristiani non avrebbero dovuto utilizzarla come testimonianza indipendente a favore della sapienza e dell'attività miracolosa di Gesù, o perché successivamente si fu indotti a modificarla. Di sicuro il testo originale avrebbe contenuto un riferimento al *Χριστός*, probabilmente all'interno di una frase come *ὁ Χριστὸς οὗτος ἐνομίζετο*, che si accorderebbe bene con le versioni attestate sia da Girolamo (*De Viris Illustribus* 13: «credebatur esse Christum») che da Michele il Siro. Tale riferimento sarebbe richiesto sia dalla successiva frase «*fino ad oggi non è venuta meno la tribù dei cristiani che da lui prende il nome*», sia dal fatto che senza di esso il testo risulterebbe come incompleto, in quanto la crocifissione rimarrebbe di fatto inspiegata; viceversa il riferimento alla fede messianica riposta in Gesù ne fornirebbe la motivazione, che è quella che anche i vangeli offrono. Un'espressione del genere spiegherebbe meglio anche l'affermazione di Origene secondo cui Giuseppe non era cristiano. Il fatto poi che in *Ant.* 20,200ss. lo storico ebreo tratti in modo sostanzialmente neutrale o benevolo Giacomo, identificato come «il fratello di Gesù detto il Cristo», non implica che il suo giudizio su Gesù fosse dello stesso tenore: mentre infatti questi fu condannato come pretendente messianico, dopo la sua morte il suo movimento andò presto soggetto a un processo di 'depoliticizzazione' che Flavio Giuseppe non avrebbe mancato di cogliere. La testimonianza di Origene sembrerebbe avallare questo diverso trattamento di Gesù e Giacomo da parte di Flavio Giuseppe, dal momento che nel suo commentario a Matteo il teologo alessandrino dichiara che, sebbene Giuseppe non credesse nella messianicità di Gesù, nondimeno riconosceva la massima giustizia a Giacomo. Anzi, non sarebbe impossibile che, come

---

altri saremmo privati dei nostri averi, noi stessi fatti a pezzi e i nostri figli sarebbero dispersi. E andarono ad informare Pilato. E questi mandò i propri soldati e fece uccidere molti del popolo e condurre da lui quel taumaturgo. Avendo indagato sul suo conto Pilato si convinse che quello era un benefattore e non un delinquente, né un facinoroso, né uno che ambisce al potere, e lo rilasciò» (la traduzione è tratta da R.E. Van Voorst, *Gesù nelle fonti extrabibliche*, Cinisello Balsamo [Mi] 2004, 104-105). Il racconto prosegue dicendo che i dottori della legge, mossi da invidia contro Gesù, corromperono Pilato con trenta talenti per uccidere Gesù, e che ottenuta da Pilato la consegna di Gesù lo crocifissero loro stessi.

<sup>40</sup> F. Bermejo-Rubio, *op.cit.*, 326-365.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

afferma ancora Origene, lo storico giudeo collegasse in qualche modo la caduta di Gerusalemme all'esecuzione di Giacomo, la quale ultima avrebbe causato l'ira divina. Un discorso analogo, sostiene lo studioso spagnolo, si potrebbe fare per il ritratto flaviano di Giovanni Battista, che è senza dubbio positivo, ma che non può essere utilizzato come parallelo per supportare la tesi che anche Gesù fosse ritratto alla medesima stregua. Flavio Giuseppe, infatti, ignora ogni connessione tra Giovanni e Gesù. Inoltre, da un lato si preoccupa di riportare l'opinione secondo cui la sconfitta di Erode da parte di Areta era frutto di una punizione divina per l'uccisione di Giovanni, dall'altro mostra che la causa immediata di quest'ultima fu il timore di un singolo sovrano, Erode, per il potenziale sovversivo della popolarità del Battista. Nel caso di Gesù, invece, a deciderne la morte è Pilato, un magistrato romano, su denuncia dei capi dei giudei. Dunque, diversamente da quanto si vede nell'episodio di Giovanni, la responsabilità dell'esecuzione non è in capo a un unico personaggio politico ma a una pluralità di soggetti, né figura alcuna critica esplicita del loro operato. Inoltre la condanna è alla crocifissione, che i Romani somministravano normalmente ai sovversivi. La posizione politica di Giuseppe, del resto, sollecita di per sé la presunzione di un'attitudine negativa dello storico gerosolimitano nei confronti di Gesù, se solo si tiene conto dell'avversione dell'autore ebreo per i pretendenti messianici di estrazione popolare e il modo in cui solitamente egli considera la crocifissione.

Circa la ricostruzione del testo, Bermejo Rubio si mostra possibilista sulla paternità di Flavio Giuseppe di due frasi in genere considerate interpolate, ovvero εἶχε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή ed ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμασία εἰρηκότων; egli però interpreta la prima frase in chiave ironica e la seconda in senso squisitamente subiettivo. Per altro verso sembra anche inclinare all'ipotesi che il testo originale dovesse contenere un qualche riferimento ad un'azione sediziosa da parte di Gesù che richiese l'intervento di Pilato. Su queste ipotesi, però, lo studioso prudentemente non insiste, limitandosi a presentarle come possibili. Maggiore convinzione egli mostra, invece, nel ritenere che molte espressioni o parole usate nel brano, e generalmene riconosciute come autentiche, rechino un'accezione negativa. Egli elenca le seguenti:

- Γίνεται δέ, di cui il nostro storico si serve spesso per introdurre episodi implicantissimi disordini, subbugli e simili;
- διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ πάλῃθι δεχομένων, dove la prima parola, in un buon numero di occorrenze, è impiegata dall'autore gerosolimitano in riferimento a falsi maestri, e l'espressione «accogliere con piacere» ha frequentemente in lui una sfumatura negativa; mentre il termine πάλῃθι non può essere autentico, perché ciò implicherebbe l'adesione di Giuseppe al cristianesimo, sicché è più ragionevole sostituirlo congetturalmente con πᾶσιθι («le cose contrarie al costume»), come proposto da Eisler ed altri, oppure con τ' ἄλλ' ἥθι («gli altri costumi»), come suggerisce A.M. Dubarle;
- καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο, dove il verbo, come in altri casi attestati in Giuseppe, avrebbe il significato di sedurre o sviare, senza il bisogno di correggerlo in ἀπηγάγετο;
- οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες: qui il verbo ἀγαπάω non avrebbe il significato 'forte' di «amare» ma, come mostrerebbe il parallelo di Bell 1,171, quello 'debole' di «essere soddisfatto/contento di»; è anche probabile che la frase nel suo complesso abbia un senso ironico-concessivo: nonostante Gesù fosse stato condannato alla crocifissione i suoi seguaci (pervicacemente) non cessarono di rimanergli legati;
- εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῶλον, in cui non solo il termine φῶλον avrebbe un senso spregiativo, ma tutta la frase

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

sembrerebbe suggerire che la setta cristiana, sebbene non ancora estinta, è sulla strada per diventarlo.

Oltre a ciò Bermejo Rubio, alla luce del taglio negativo globale del testo, ritiene giustificato interpretare anche il termine σοφός e l'espressione παραδόξων ἔργων ποιητής in senso peggiorativo: quest'ultima in rifeimento al genere dei *mirabilia*; il primo come equivalente di σοφιστής, quale ricorre anche altrove nell'opera flaviana, oppure come termine dal significato puramente descrittivo e 'non-valutativo' in relazione al ruolo di maestro. Sempre per l'intonazione generale negativa del testo egli ritiene appropriato anche inserire, dopo il nome Ἰησοῦς, l'indefinito τις, attestato nella citazione del *TF* all'interno di un manoscritto dell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio, e avente qui la sfumatura dispregiativa che si riscontra anche nella presentazione di alcuni personaggi sediziosi. Circa il contesto, la posizione dello studioso spagnolo sostanzialmente coincide con quella già evidenziata a proposito della proposta di L. Troiani: come gli altri episodi della sezione narrativa a cui appartiene il *TF*, l'episodio di Gesù andrebbe interpretato come un θόρυβος, indipendentemente dal fatto che questo termine (o un suo sinonimo) fosse presente o meno nel testo originale; d'altra parte i nomi 'Cristo' e 'cristiani', nell'ambiente pagano del tempo, erano solitamente associati a pubblici disordini e a crimini. Va detto che questo filone interpretativo, ben rappresentato da Bermejo-Rubio, che riconosce alla versione originale del *TF* un grado ridotto di ostilità verso Gesù e che, rispetto alle ipotesi di autori come Eisler e Bienert, limita sensibilmente le integrazioni congetturali, formula una proposta seria e ragionevole che merita di essere discussa con grande attenzione.

Comincio dalla questione del contesto. Su questo punto, contro l'idea secondo cui il *TF* non si inserirebbe bene nella sezione in cui è collocato, ho già presentato alcuni argomenti nel paragrafo 2. Qui aggiungo qualche altra considerazione. Il nostro passo è, infatti, il terzo episodio di una sequenza narrativa di sei episodi, quattro dei quali (i primi tre e il sesto) hanno come protagonista Ponzio Pilato, mentre il quarto e il quinto riguardano torbide vicende verificatesi a Roma apparentemente in quello stesso torno di tempo e debolmente connesse al contesto immediato. Ora, tutti e tre gli episodi relativi a Ponzio Pilato che precedono o seguono il *TF* mettono in evidenza la mancanza di rispetto del magistrato romano per il giudaismo e la sua inclinazione ad esercitare una violenza eccessiva nello svolgimento delle sue mansioni. E questo ben si spiega alla luce degli intenti generali dell'opera. Come ha ben sottolineato di recente H. Bond, nelle *Antiquitates* il ritratto di Pilato si modifica negativamente rispetto al *Bellum* in quanto nell'opera più recente si vuole mostrare come la degenerazione dei rapporti tra Romani e Giudei che condusse alla guerra del 66-74 non sia imputabile, per parte romana, soltanto agli ultimi due procuratori (Albino e Floro), ma cominciò molto prima, già con Ponzio Pilato, per l'appunto; e la parabola politica di quest'ultimo, che nelle *Antiquitates*, diversamente dall'opera precedente, giunge fino al racconto della sua deposizione ad opera di Tiberio, è presentata come una vicenda esemplare atta ad illustrare il principio di retribuzione divina, che è alla base dell'interpretazione della storia nelle *Antiquitates* (cfr. 1, 14-15). La destituzione di Pilato appare infatti come il giusto castigo per un'amministrazione improntata alla violenza e al disprezzo dei costumi giudaici<sup>41</sup>. Se così stanno le cose, la *Vorlage* del *TF* immaginata da Bermejo-Rubio e da quanti si collocano nello stesso filone interpretativo risulta difficilmente armonizzabile con gli altri episodi su Pilato, poiché raffigurerebbe Gesù sì in termini non troppo ostili ma pur sempre come un sovversivo di fatto giustamente punito. Dove starebbe in questo caso il difetto di Ponzio Pilato? Se invece si ricostruisce la *Vorlage* limitandosi ad eliminare le frasi aventi una più probabile impronta cristiana ed interpretando ciò che rimane come

<sup>41</sup> Cfr. H. Bond, *Ponzio Pilato*, Brescia 2008, 101-119. L'autrice, tuttavia, pur partendo da questa corretta premessa, non ne trae, a mio avviso, le debite conseguenze. Senza argomentare adeguatamente e indulgendo a una congettura piuttosto temeraria, che rinnova i difetti della ricostruzione di R. Eisler, la studiosa a proposito del *TF* scrive: «considerato il contesto, la versione originaria probabilmente rendeva conto di un'altra sommossa riguardante Gesù o i suoi discepoli dopo la sua morte» (*ibidem* 110); e poco oltre, sempre in merito al brano su Gesù: «sembra dunque che il governatore sia riuscito a sedare una sommossa giustiziando il suo capo» (116).



**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18, 63-64)**

la vicenda dell'esecuzione ingiusta di un maestro saggio e veritiero, il brano si adatta meglio al profilo di Pilato che emerge dall'insieme degli episodi che lo riguardano e alle finalità generali dell'opera. Il fatto che il prefetto romano agisca su «denuncia dei nostri capi» non costituisce a mio avviso un impedimento a questa lettura. È noto, infatti, che le *Antiquitates* allargano il perimetro delle responsabilità della rovina di Gerusalemme non solo sul versante romano, ma anche e soprattutto sul versante giudaico, dove spicca il ruolo negativo svolto dalla leadership sacerdotale (*cfr.* ad es. 13, 323. 372 ss. 380-381; 20, 180-181. 199 ss. 205-207. 2013-214. 216 ss.).

Manca di coerenza anche l'argomento secondo cui il *TF* non sarebbe confrontabile col passo sul Battista e con quello su Giacomo per il fatto che in questi due casi, a differenza dell'episodio di Gesù, Giuseppe riporterebbe opinioni favorevoli ai due personaggi. Se infatti, come credo, Gesù era definito già nel testo originale come «maestro di coloro che accolgono con piacere la verità», questa frase unitamente a quella secondo cui, dopo la sua crocifissione, «quanti da prima lo avevano amato non smisero (di farlo)», per certi versi assolve a quella funzione di testimonianza favorevole che, nel brano su Giovanni, è data dall'opinione di «alcuni Giudei» per i quali la sconfitta di Erode era conseguenza dell'ingiusta uccisione di Giovanni (*Ant.* 18,116.119), e che, nel passaggio su Giacomo, è rappresentata dall'intervento contro Anano dei «cittadini più moderati e scrupolosi nell'osservanza della legge» (20,201). Infatti, se i discepoli dell'«uomo saggio» Gesù vengono descritti come amanti della verità e di loro si dice che continuarono a rimanere fedeli al loro maestro anche dopo la sua crocifissione, e ancora che il loro *φύλον* dopo tanti anni continua ad esistere, la conclusione più logica è che l'autore, con queste indicazioni, abbia inteso suggerire l'ingiustizia di quell'esecuzione. E questo è tanto più vero se la notazione sulla lunga durata del fenomeno cristiano è letta in parallelo con la conclusione ingloriosa dell'amministrazione in Giudea di Pilato ed alla luce della concezione provvidenziale e retributiva che per Flavio Giuseppe domina la storia<sup>42</sup>.

Sull'episodio di Giacomo è opportuno sviluppare anche altre riflessioni. La prima è che anche in questo episodio, come in quello di Gesù, la responsabilità dell'esecuzione capitale non ricade solo su un unico *leader*. Nel caso di Giacomo sono coinvolte due fra le massime istituzioni giudaiche, il sommo sacerdozio e il sinedrio, cui si aggiunge anche una componente popolare. Anano, infatti, in qualità di pontefice riunisce il sommo tribunale ebraico e poi, ottenuta la condanna dell'imputato, lo consegna alla folla per la lapidazione. Una seconda riflessione è che Giuseppe non dà affatto l'impressione di voler dissociare Giacomo da Gesù: lo dimostra il fatto che egli identifica semplicemente Giacomo come «fratello di Gesù detto il Cristo», senza alcuna ulteriore indicazione esplicita atta a distinguere la posizione dell'uno da quella dell'altro. Neanche la testimonianza di Origene può essere, a mio avviso, addotta come prova di un giudizio nettamente diverso di Flavio Giuseppe sui due 'fratelli'. Il fatto che il teologo alessandrino dica che Flavio Giuseppe non creda che Gesù fosse il Cristo, non implica necessariamente che l'autore cristiano colga una valutazione negativa dello storico ebreo su Gesù e neanche richiede che nel *TF* originale figurasse una frase come «questi era creduto essere il Cristo». Origene poteva dedurre lo scetticismo di Giuseppe sulla messianicità di Gesù sia dalla stessa espressione «fratello di Gesù detto Cristo», che in *Ant.* 20,200 è adoperata a proposito di Giacomo, sia dalla circostanza che il passo su Gesù che egli leggeva nelle *Antiquitates* non conteneva una presa di posizione a favore della dignità messianica di Gesù; sia dal semplice fatto che, secondo l'autore cristiano, lo storico ebreo collegava la caduta di Gerusalemme non all'uccisione di Gesù, come a detta dell'intellettuale alessandrino egli «avrebbe dovuto» fare, ma a quella di Giacomo. È significativo infatti che in entrambi i luoghi dove Origene afferma che Giuseppe non credeva alla messianicità di Gesù (*In Mattheum* 10,17; *Contra Celsum* 1,47), tale affermazione sia formulata in forma concessiva e messa in stretto rapporto alla constatazione che lo storico gerosolimitano riconobbe a Giacomo una così grande

<sup>42</sup> Sulla visione provvidenziale della storia in Flavio Giuseppe *cfr.* ad es. J. Klawans, *Josephus and Theologies of Ancient Judaism*, Oxford 2012, 44-91 e P. Bilde, *Flavius Josephus Between Jerusalem and Rome. His Life, His Works, and Their Importance*, Sheffield 1988, 184-191.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

giustizia da far dipendere dalla sua morte la caduta di Gerusalemme<sup>43</sup>. In altre parole, ciò che sembra suscitare lo stupore di Origene è che la caduta di Gerusalemme sia connessa da Giuseppe alla morte di Giacomo e non a quella di Gesù. Da ciò il padre della chiesa parrebbe dedurre che, nell'opinione dello storico ebreo, Giacomo era più giusto di Gesù e forse anche che questi non era il messia. Se le cose stanno così, la testimonianza di Origene non implica affatto che egli leggesse una versione del *TF* critica su Gesù, ma solo una in cui quest'ultimo non era dichiarato espressamente come messia a fronte di un brano su Giacomo che, per ragioni dibattute dalla critica, il teologo alessandrino interpretava come se evidenziasse un nesso causale tra l'uccisione di Giacomo e la fine di Gerusalemme<sup>44</sup>. Con questa interpretazione a mio parere concorda meglio anche l'affermazione di *Contra Celsum* 1,47 secondo la quale Giuseppe «non essendo lontano dalla verità, disse che queste cose accaddero ai Giudei per vendicare Giacomo il Giusto, il quale era 'fratello di Gesù detto il Cristo', poiché uccisero un uomo assai giusto». Nel contesto immediatamente precedente Origene sostiene che Giuseppe avrebbe dovuto collegare la caduta di Gerusalemme non già alla morte di Giacomo ma a quella di Gesù, essendo questi il messia. Su questo specifico passo vorrei esprimere due considerazioni. La prima: anche se la frase secondo cui Giuseppe «non era lontano dalla verità» è riferita nell'immediato alla questione della morte di Giacomo come causa della caduta di Gerusalemme, è dubbio che essa sia pienamente giustificabile sotto la penna di un teologo cristiano come Origene, se il ritratto flaviano di Gesù che egli aveva innanzi fosse stato quello di un impostore o di un ribelle che aveva di fatto meritato una pena infamante come la crocifissione. La seconda: diversamente dal *Commentario a Matteo*, indirizzato a lettori cristiani, il *Contra Celsum*, da cui è tratto il passo testè citato, è un'opera destinata ai pagani e finalizzata alla confutazione delle accuse rivolte dal filosofo Celso ai cristiani; in particolare, il passo appartiene a una sezione in cui Origene ribatte alle accuse mosse da Celso direttamente a Gesù per bocca di un personaggio fittizio di fede e stirpe ebraiche; in considerazione di ciò si può affermare con fiducia che, se il *TF* originale avesse rappresentato, sia pure in termini attenuati, Gesù come un malfattore giustamente crocifisso, molto difficilmente Origene, nel ribattere alle accuse di Celso, avrebbe di fatto rinviato il lettore, come invece fa, alle *Antiquitates Iudaicae* di Flavio Giuseppe, offrendo così un'indiretta conferma alle accuse<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> In *Mattheum* 10, 17: «E a tal punto questo Giacomo rifulse tra il popolo per la giustizia che Flavio Giuseppe, il quale ha scritto le *Antichità* dei Giudei in venti libri, volendo esporre la causa per la quale il popolo patì tali sofferenze per cui anche il tempio fu distrutto, disse che a causa dell'ira di Dio queste cose erano occorse a loro per ciò che avevano osato fare a Giacomo il fratello di Gesù detto il Cristo. E ciò che stupisce è che, pur non accettando il nostro Gesù come messia (τόν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν), nondimeno diede, in favore di Giacomo, una così grande testimonianza di giustizia. Dice che anche il popolo pensava di aver sofferto queste cose a causa di Giacomo».

*Contra Celsum* 1, 47: «Giuseppe nel diciottesimo libro delle *Antichità* giudaiche testimonia che Giovanni fu un battezzatore e prometteva la purificazione a quanti venivano battezzati. E sebbene non credesse in Gesù come messia (καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς Χριστῷ), cercando la causa della caduta di Gerusalemme e della distruzione del tempio, avrebbe dovuto dire che la causa di queste disgrazie sul popolo fu il complotto contro Gesù, dal momento che uccisero il Cristo annunciato dai profeti. Egli, sebbene senza rendersene conto non fosse lontano dalla verità (ὁ δὲ καὶ ὥσπερ ἄκων οὐ μακρὰν τῆς ἀληθείαν γενόμενος), disse che queste cose accaddero ai Giudei per vendicare Giacomo il Giusto, il quale era 'fratello di Gesù detto il Cristo', poiché uccisero un uomo giustissimo. Questo Giacomo è quello che Paolo, il vero discepolo di Gesù, dice di aver visto in quanto 'fratello del Signore', e ciò non tanto per la parentela e per la loro comune educazione, quanto per il carattere e per il modo di pensare. Se dunque dice che gli avvenimenti relativi alla distruzione di Gerusalemme accaddero ai Giudei a causa di Giacomo, non sarebbe più ragionevole dire che questo accadde a causa di Gesù il Cristo?».

<sup>44</sup> Sul problema dell'interpretazione origeniana del brano flaviano su Giacomo cfr. Z. Baras, 'The *Testimonium Flavianum* and the Martyrdom of James', in *Josephus, Judaism and Christianity*, a cura di L.H. Feldman – G. Hata, 1987, 338-348; S. Inowlocki, 'Did Josephus Ascribe the Fall of Jerusalem to the Murder of James, Brother of Jesus?', *Revue des Études Juives* 170, 2011, 29-49; A. Whealey, *Josephus on Jesus, op.cit.*, 12-18. Circa il fatto che la testimonianza di Origene non autorizza una ricostruzione negativa della *Vorlage* del *TF*, cfr. *ibidem*, 17.

<sup>45</sup> Per una simile posizione cfr. *ibidem*, 15.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

Per quanto riguarda più specificamente la ricostruzione del passo e l'interpretazione delle espressioni che lo compongono, mi limito a poche notazioni. Nel par.1 ho già argomentato a favore del carattere spurio di frasi come εἶχε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή ed ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς...Θαυμάσια εἰρηκότων. Riguardo la prima qui aggiungo solo che l'ipotesi che essa sia ironica è piuttosto debole, dal momento che non ci sono nel passo chiari segnali di ironia, per cui l'individuazione di quest'ultima è molto subiettiva. Tanto più che, volendo ammettere l'autenticità dell'espressione, si potrebbe pensare anche a un'iperbole volta a sottolineare retoricamente la saggezza del personaggio, un po' come si riscontra in C.Ap. 1,232 (cfr. anche 1,279; Ant. 10,35.268)<sup>46</sup>. Riguardo a σοφὸς ἄνθρωπος, ho anche già mostrato come, in base all'uso linguistico normale di Giuseppe, l'accezione più probabile dell'espressione sia quella positiva. In merito invece alla frase διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τᾶληθῇ δεχομένων, non ci sono ragioni stringenti per sostituire il termine τᾶληθῇ con τᾶήθῃ o con altre espressioni del genere. A parte il fatto che ricorrere a proposte congetturali non attestate nei manoscritti o nella tradizione indiretta è sempre un'operazione ad alto tasso ipotetico, rimane che nel caso specifico non è necessario intendere τᾶληθῇ nel significato di 'verità' in senso forte, assoluto. Di conseguenza il riconoscimento a Gesù di una generica veridicità non implica *ipso facto* l'adesione al cristianesimo. I vangeli dimostrano sufficientemente che non era inverosimile che alcuni esponenti dell'establishment giudaico facessero apprezzamenti positivi sulla veracità degli insegnamenti di Gesù. Basti pensare a Mc. 12,14 e parr., dove farisei ed erodiani, sia pure a titolo di *captatio benevolentiae*, si rivolgono a lui con queste significative parole: «Maestro, sappiamo che sei veritiero (ἀληθής) e non ti preoccupi di nessuno, poiché non guardi in faccia alle persone, ma insegna la via di Dio secondo verità (ἐπ'ἀληθείας); o allo scriba di Mc. 12,32 e parr., che si complimenta con Gesù per la risposta alla domanda sul principale comandamento, dicendo: «bene, maestro, hai parlato secondo verità (ἐπ'ἀληθείας)»<sup>47</sup>. Una volta riconosciuta l'autenticità e l'accezione sostanzialmente positiva delle espressioni σοφὸς ἄνθρωπος e διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τᾶληθῇ δεχομένων, tutte gli altri termini e frasi sono tali da non richiedere necessariamente un'interpretazione *in malam partem*, escludendo una lettura di senso contrario o almeno neutrale<sup>48</sup>. Per quanto riguarda poi la frase ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, nel par. 1 si è già visto come essa,

<sup>46</sup> Cfr. S. Bardet, *op.cit.*, 108-109. Tuttavia, una formulazione del genere sarebbe troppo positiva per sfuggire ai lettori cristiani prima di Origene. Meglio pertanto l'ipotesi dell'interpolazione (cfr. anche Gramaglia, *op.cit.* 153-154).

<sup>47</sup> Cfr. anche Gn. 3, 2, dove il fariseo Nicodemo così parla a Gesù: «Rabbi, sappiamo che come maestro sei venuto da Dio; nessuno infatti può fare i segni che tu fai se non fosse da Dio». L'*author ad Theophilum* è poi particolarmente ricco di testimonianze di atteggiamenti favorevoli a Gesù e/o ai suoi seguaci da parte di esponenti delle élites giudaiche: il fariseo Simone di Lc. 7,36ss. invita Gesù a pranzo, lo chiama con deferenza «maestro», e sembra anche disponibile a considerarlo un profeta, se non fosse per la confidenza da lui mostrata con una «peccatrice»; similmente il Gamalele degli *Atti deli Apostoli*, a proposito del movimento di Gesù, apre alla possibilità di una sua origine divina (5, 39); una «gran folla di sacerdoti» (At. 6,7) e «alcuni della setta dei farisei» aderiscono alla fede in Gesù (15, 5); il capo della sinagoga Crispo, a Corinto, «credette al Signore con tutta la casa» (18, 8); i sinedriti farisei a proposito di Paolo affermano: «Non troviamo alcun male in quest'uomo; e se uno spirito o un angelo gli avesse parlato?» (*ibidem* 23, 9); Agrippa II si mostra nondimeno benevolo verso l'Apostolo, dicendo «ancora un poco e mi persuadi a farmi cristiano» e «quest'uomo lo si sarebbe potuto rilasciare se non si fosse appellato a Cesare» (*ibidem* 26, 28. 32).

<sup>48</sup> Mi limito ad indicare la valenza neutrale o positiva di alcune delle espressioni più discusse. Su γίνεται δέ cfr. ad es. Bell. 1,128.189.499; Ant. 13, 250; 17, 14; 20, 51. Per διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τᾶληθῇ δεχομένων, cfr. *supra* par. 1. Riguardo a παραδόξων ἔργων, cfr. ad es. Ant. 9.58.182; 12,63. In merito a ἐπηγάγετο cfr. ad es. Ant. 20,55.149.166.252. Circa ἀγαπήσαντες: cfr. ad es. Ant. 13,289; 12,173; 14,170.186; 15,375; 16,158; 18,245; 19,299. Su οὗλον occorre un discorso a parte, visto che in Flavio Giuseppe mancano paralleli stretti: questi usa il termine in riferimento ad entità etniche (compresi il popolo di Israele nel suo complesso e le sue tribù) o al genere delle donne o a specie animali, per lo più senza accezione negativa. Non è affatto così scontato, come spesso si ripete, che l'applicazione ai cristiani abbia un senso peggiorativo. Di sicuro Eusebio usa lo stesso termine per i cristiani con accezione positiva (*Hist. Eccl.* 3,33,2.3), e similmente fa Cassio Dione per indicare l'ordine senatorio (*Storia Romana* 49,9). Inoltre c'è da chiedersi: se questa parola fosse stata così sgradevole per un lettore cristiano, perché lo scriba che modificò in altri punti il TF l'avrebbe lasciata inalterata?

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18, 63-64)**

nella forma attuale, sia probabilmente una confessione di fede da attribuire a uno scriba cristiano. Che essa possa essere emendata sulla falsariga di Girolamo e Michele il Siro con una soluzione del tipo ὁ Χριστὸς οὗτος ἐνομιζέτο, considerando cioè Χριστὸς come titolo messianico, è piuttosto improbabile, come vedremo meglio nel paragrafo seguente. Le ragioni sono varie e non peregrine: (1) Flavio Giuseppe è notoriamente restio a parlare di messianismo; (2) nei casi in cui egli si riferisce a probabili episodi di rivendicazione messianica non lo fa ricorrendo al concetto di ‘unzione’ (il termine Χριστός nelle opere di Flavio Giuseppe ricorre significativamente solo nel *TF*, in *Ant* 20,200 e 8,137, in quest’ultimo caso, però, il riferimento è a un muro intonacato!) ma a quello di regalità<sup>49</sup>; (3) considerata l’abitudine di Flavio Giuseppe a spiegare termini ed usanze ebraiche ai suoi lettori di cultura greco-romana, non c’è dubbio che, se davvero egli avesse usato la parola Χριστός come titolo messianico, egli ne avrebbe anche dato una spiegazione – che invece nel testo manca –, visto che essa, alla lettera, significa solo «unto», «bagnato». È dunque preferibile credere che la frase contenente il termine Χριστός mancasse del tutto. Ma in questo caso come si spiega il passaggio successivo sui «cristiani che da lui prendono il nome»? La possibile risposta è che Flavio Giuseppe faccia appello alla conoscenza extradiegetica del lettore circa il fatto che Gesù era soprannominato Cristo (*cf.* Plinio il Giovane *Ep.* 10, 96; Tacito, *Ann.* 15, 38, 3), secondo un procedimento attestato anche altrove. In alternativa si può ipotizzare che in origine la frase fosse ὁ λεγόμενος Χριστὸς οὗτος ἦν, intendendo Χριστός come antroponimo e non come titolo messianico. Certo, anche questa soluzione, che integra nella frase il participio λεγόμενος, è congetturale; essa tuttavia riproduce esattamente l’espressione che lo stesso autore impiega nel passo su Giacomo, dove quest’ultimo è definito appunto fratello di Gesù «detto Cristo» (τοῦ λεγομένου Χριστοῦ). In entrambe le ipotesi è chiaro che Giuseppe intese per qualche ragione non esplicitare il motivo della condanna, che del resto, a ben vedere, rimane in certo qual modo implicito anche accettando la ricostruzione ὁ Χριστὸς οὗτος ἐνομιζέτο. Forse proprio una disposizione non-ostile verso Gesù e i cristiani, e l’intento di evidenziare la condotta ingiusta di Pilato indussero Giuseppe ad omettere i motivi della condanna. Per altro verso c’è da dire che anche in qualche altro caso egli parla di condannati alla crocifissione senza indicare le loro personali responsabilità (*cf.* ad es. *Ant.* 20,102; *Vita* 420).

E a proposito della crocifissione, c’è da chiedersi se davvero il riferimento del *TF* a questo supplizio sia difficilmente conciliabile con una *Vorlage* neutrale o timidamente positiva. In realtà non sempre in Flavio Giuseppe il richiamo alla crocifissione riflette un personale giudizio negativo dello scrittore sul condannato. Il passo di *Bell.* 2,306-308 ne offre un esempio eloquente. Bermejo Rubio obietta che, diversamente dal *TF*, nel passo del *Bellum Iudaicum* l’autore esplicita l’innocenza delle vittime. Per tale ragione – suggerisce lo studioso – lì dove questa esplicitazione non figura, come nel testo su Gesù, si dovrebbe presupporre un giudizio di colpevolezza da parte di Flavio Giuseppe. Si può però ribattere che in una buona parte degli altri episodi di crocifissione da lui registrati lo storico ebreo esplicita invece la colpevolezza dei condannati (ad es. proprio nell’episodio immediatamente successivo al *TF*: *Ant.* 18, 71ss. 79)<sup>50</sup>, la qual cosa neanche è riscontrabile nel caso di Gesù. Qui, anzi, il contrasto tra una pena

<sup>49</sup> *Cfr.* ad es. *Ant.* 17, 43. 272. 273-274. 278-280; *vd.* anche *Bell.* 2, 444; 7, 29-31. Certo, il verbo χρίω ricorre nella prima metà delle *Antiquitates* in riferimento all’investitura regale di personaggi come Saul (6, 54. 83), Davide (6, 157. 159. 165), Salomone (7,355.357.382), Jehu (9,106), Joas (9,149); ma in tutti questi passi il verbo è associato esplicitamente all’investitura regale e il significato dell’azione dell’ungere è reso pertanto evidente dal contesto immediato. Questa osservazione, unitamente alla reticenza di Flavio Giuseppe in merito al fenomeno messianico, conferma quanto sia improbabile che lo storico usasse χριστός come sinonimo di messia senza spiegazioni di sorta e dunque senza un nesso esplicito col concetto della regalità (*cf.* ad es. E. Nodet, *op.cit.*, 333: «Le point important est qu’il n’y a pas de passage du verbe ‘oindre’ au substantif ‘oint’ au sens biblique de messie, et corrélativement, il n’y a pas trace d’une idée messianique structurée chez Josèphe. Dans ce contexte, *christos* n’est qu’un nom propre, de provenance non précisée»).

<sup>50</sup> *Cfr.* anche *Ant.* 13,379-383 (*Bell.*, 1,90-98); *Bell.* 2,75 / *Ant.* 17,295; *Ant.* 20,129 (nel parallelo del *Bellum*, in 2, 241, non si sottolinea invece la colpevolezza dei condannati); *Bell.* 2,352 (dove i crocifissi vengono esplicitamente qualificati come

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

infamante e crudele come la crocifissione, da un lato, la saggezza e la veridicità attribuite al condannato, dall'altro, e la mancanza di una chiara motivazione dell'esecuzione capitale, dall'altro ancora, hanno a mio parere l'effetto di far apparire la crocifissione di Gesù come un'ingiusta crudeltà imputabile a Pilato. E su questo punto il parallelo di *Bell.* 2,306 risulta piuttosto stretto: qui infatti, tra le vittime della crocifissione fatta eseguire da Floro, figurano anche «molti dei moderati», così come nel *TF* la vittima è un «uomo saggio». Nei contesti di entrambi i passi, poi, il magistrato romano (Floro in un caso, Pilato nell'altro) emerge come un uomo spregiudicato e violento. Interessante è anche un altro passaggio, tratto stavolta dalla *Vita*, dove l'autore racconta di aver visto, conclusosi l'assedio di Gerusalemme, molti prigionieri affissi alle croci; tra questi tre suoi parenti, la cui vista gli provocò un acuto dolore nell'anima che lo spinse a chiedere tra le lacrime ed ottenere da Tito che essi fossero staccati dalle croci e ricevessero cure mediche (§§ 420-421). Qui l'autore non fa riferimento né all'innocenza né alla colpevolezza dei malcapitati, ma mostra nondimeno profonda compassione nei loro confronti<sup>51</sup>. Insomma, nel *TF* il richiamo alla crocifissione di per sé non implica necessariamente un'avversione per Gesù, tanto più perché nello stesso passo Gesù è definito come «uomo saggio» e maestro di insegnamenti veritieri, mentre il suo crocifissore, negli altri episodi che lo vedono protagonista, è caratterizzato in modo sostanzialmente negativo. È evidente inoltre che lo storico ebreo intende mostrare come anche nella vicenda di Pilato sia all'opera il principio di retribuzione divina che governa la storia e che in questo caso si inverte nella sua rimozione dalla carica.

Alle motivazioni che possono aver spinto lo storico ebreo ad assumere una posizione sostanzialmente neutrale o timidamente simpatetica nei confronti di Gesù dedico per intero il quarto paragrafo.

### **3.2. Ipotesi di un originale flaviano dal tono neutrale o debolmente favorevole verso Gesù**

Più convincenti appaiono dunque gli studi che ipotizzano un testo originale del *TF* neutrale o moderatamente favorevole verso Gesù, e ritengono piuttosto limitati gli interventi di revisione cristiana. Naturalmente anche all'interno di questo filone interpretativo le ipotesi di ricostruzione sono piuttosto varie, essendo più o meno ampio lo spettro delle modificazioni ipotizzate. Vorrei soffermarmi qui su due proposte che negli ultimi decenni hanno riscosso un certo consenso.

La prima risale agli inizi degli anni '70 e ne è autore lo studioso ebreo S. Pines. Questi portò all'attenzione della comunità scientifica una versione araba del *TF* contenuta in un'opera intitolata *Kitab al-Unwan* del vescovo melkita di Gerapoli Agapio (X secolo), e suggerì che essa potrebbe aver preservato meglio del *textus receptus* greco quanto Giuseppe scrisse sul conto di Gesù. In effetti questa versione araba è priva di uno dei passaggi più scopertamente 'cristiani' («se pure deve essere detto uomo»); al posto di «egli compiva opere straordinarie ed era maestro di coloro che accolgono con piacere la verità» reca la frase meno impegnativa «la sua condotta era buona ed era conosciuto come uomo virtuoso»; non contiene alcun accenno al coinvolgimento della *leadership* giudaica nella morte di

---

«briganti»)/*Ant.* 20, 160-161. A questa serie di passi possiamo aggiungerne altri relativi agli eventi della rivolta contro Roma, dove i crocifissi divengono tali in quanto, nella guerra, militano chiaramente nel campo avverso a Roma (es. *Bell.* 3, 321; 5, 289. 449-451).

<sup>51</sup> Qualcosa di simile si osserva a mio avviso in *Bell.* 5, 449-451. Il contesto è quello dell'assedio romano a Gerusalemme. Molti «poveri popolani, che non si decidevano a disertare per paura dei familiari» e che uscivano dalla città in cerca di cibo, venivano intercettati dai Romani. Essi al momento della cattura «di necessità» cercavano di difendersi. Presi venivano flagellati, torturati e crocifissi di fronte alle mura. Flavio Giuseppe, a questo punto, avvertendo evidentemente l'ingiustizia di queste esecuzioni, che rischiava di compromettere l'immagine di Tito, il quale all'epoca dei fatti narrati era a capo delle operazioni militari, cerca di giustificare quest'ultimo. Tito – dice lo storico – provava compassione per quei malcapitati, ma non poteva agire diversamente per varie ragioni: perché era pericoloso lasciare andare liberi i prigionieri; perché non si potevano impegnare troppi uomini nella loro sorveglianza; e soprattutto perché sperava che l'orribile spettacolo delle crocifissioni convincesse gli assediati alla resa. Lo storico aggiunge anche, però, che i soldati romani «si divertivano a crocifiggere i prigionieri in varie posizioni, e tale era il loro numero che mancava lo spazio per le croci e le croci per le vittime».

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

Gesù; riporta le apparizioni del Risorto in forma di discorso indiretto attribuito ai discepoli di Gesù («essi riferirono che era apparso loro...»); ed esprime cautela sulla possibilità che Gesù fosse il Messia, al quale ultimo viene riferita la predizione dei profeti («*forse* egli era il Cristo riguardo al quale i profeti avevano raccontato cose meravigliose»). Dunque nel testo arabo, che pure appare moderatamente elogiativo nei confronti di Gesù, gli elementi ‘cristiani’ del *textus receptus* greco mancano oppure ricorrono in una formulazione attenuata. A giudizio di Pines e di quanti abbracciano la sua tesi, è poco credibile che la versione araba derivi dal *TF* nella forma attestata dai manoscritti greci, in quanto ciò implicherebbe un improbabile intervento cristiano volto in qualche misura a ‘decrislianizzare’ il testo; più verosimilmente il *TF* di Agapio si riallaccia ad una linea della tradizione meno esposta alle manipolazioni cristiane.

Questa tesi risulta però problematica. Diverse obiezioni sono state sollevate. Si è fatto notare come anche la versione araba presenti una cristianizzazione del linguaggio, che secondo P.A. Gramaglia è anche più accentuata rispetto al testo greco. Questa versione del *TF* sembra piuttosto dipendere da una fonte siriana comune alla cronaca di Michele il Siro (XII secolo), patriarca di Antiochia, il quale riporta il *Testimonium* in una forma molto più vicina a quella del testo greco tradito<sup>52</sup>: allora perché non credere che Michele si sia attenuto più fedelmente di Agapio alla fonte siriana anziché pensare, come fa Pines, che il primo abbia contaminato quella fonte col *TF* a noi noto, mentre il secondo l’abbia maggiormente rispettata? A favore della prima opzione militano sia la scarsa attendibilità di Agapio come autore, cui si possono imputare vere e proprie falsificazioni, sia la possibilità che sulla versione araba abbiano pesato esigenze legate al dibattito religioso con l’Islam<sup>53</sup> e forse con il monofisismo<sup>54</sup>, sia il fatto che Agapio sembra parafrasare più che riprodurre letteralmente il modello, e dà adito al sospetto di aver combinato Giuseppe con altre fonti, dal momento che subito dopo la citazione del *TF* afferma: «Questo è ciò che è detto da Giuseppe e dai suoi compagni»<sup>55</sup>. Riguardo all’affermazione chiave «egli era *forse* il Cristo», si impongono in particolare due considerazioni. Innanzitutto essa appare alquanto improbabile: quella della messianità di Gesù era una questione sulla quale difficilmente un qualsiasi giudeo istruito degli anni 90 poteva non prendere posizione. Inoltre la formula «egli era *forse* il Cristo» potrebbe derivare da un’imprecisa traduzione in arabo della fonte siriana, che nella versione di Michele il Siro suona «egli era ritenuto essere il Cristo» (in accordo col «credebatur esse Christus» della citazione geronimiana del *TF* in *De viris illustribus* 13), dal momento che la parola siriana *mistavva* usata da Michele nel probabile significato di «era ritenuto essere», di per sé può anche rendersi con «forse»<sup>56</sup>. Né manca chi ritiene che Agapio potrebbe aver alterato di proposito il testo originale nel tentativo di renderlo più credibile come testimonianza su Gesù di un autore ebreo non-cristiano, privandolo dunque di quei tratti che più avevano sapore di falsificazione<sup>57</sup>. Stanti questi problemi conviene mantenere una riserva sul valore del testo di Agapio e sulla sua interpretazione da parte di Pines.

L’altra proposta che vorrei discutere è quella del noto studioso cattolico statunitense J.P. Meier, autore di una monumentale opera in più volumi sul Gesù storico. La proposta, che in realtà aggiorna le ipotesi di J. Klausner e C. Martin, si risolve nella semplice eliminazione delle tre espressioni del *TF* aventi una maggiore consonanza col credo cristiano: «se pure lo si deve chiamare uomo», «questi era il Messia»,

<sup>52</sup> Le differenze sono in sostanza tre: al posto di «egli era il Cristo» figura «egli era ritenuto il Cristo»; non si coinvolgono direttamente le autorità giudaiche nella morte di Gesù, benché si evidenzia che esse non condivisero la fede nella sua messianità; dopo il riferimento alla crocifissione si sottolinea che Gesù morì. Tuttavia, anche la versione di Michele il Siro è da ritenersi piuttosto libera rispetto alla sua fonte siriana ed è verosimilmente secondaria rispetto al *textus receptus* greco (cfr. Gramaglia, *op.cit.* 162). Cfr. *infra* n. 66.

<sup>53</sup> Cfr. E. Bammel, ‘A New Variant Form of the *Testimonium Flavianum*’, *Expository Times* 85, 1974, 145-147; si vedano però a questo specifico riguardo le riserve di A. Whealey, *Josephus on Jesus*, *op.cit.*, 191-192.

<sup>54</sup> Cfr. A.M. Dubarle, ‘La témoignage de Josèphe sur Jésus d’après des publications récentes’, *Revue Biblique* 85, 1977, 38-58.

<sup>55</sup> Secondo Gramaglia (*op. cit.*, 169), Agapio in realtà non ha alcuna conoscenza diretta di Flavio Giuseppe.

<sup>56</sup> Cfr. L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin-New York 1984, 702.

<sup>57</sup> Cfr. P. Geoltrein, ‘Débat récent autour du *Testimonium Flavianum*’, *Revue de l’Histoire des Religions* 185, 1974, 114.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

«infatti apparve loro il terzo giorno nuovamente vivo, avendo detto i divini profeti su di lui queste e altre innumerevoli cose prodigiose». Tali espressioni, infatti, sono sospette dal punto di vista sia contenutistico che linguistico, e inoltre interrompono il flusso del discorso. La loro cancellazione restituisce un testo scorrevole e coerente, che può ben corrispondere a ciò che Flavio Giuseppe effettivamente scrisse su Gesù:

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῃ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες· εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον<sup>58</sup>.

Tale proposta presenta numerosi vantaggi. Primo, risponde al criterio della semplicità di spiegazione ipotizzando un numero di congetture nettamente inferiore all'interpretazione nettamente 'ostile' sopra considerata. Secondo, spiega bene il silenzio degli autori cristiani fino al IV secolo: in un'epoca in cui ancora non era stato posto il problema dell'esistenza storica di Gesù, un breve passo dal tenore neutrale o timidamente amichevole su di lui da parte di un autore ebreo poco apprezzato dai suoi connazionali né particolarmente frequentato dagli intellettuali pagani non presentava ragioni di particolare interesse; esso non offriva alcun *testimonium* utile alla causa cristiana né esigeva una confutazione. Terzo, il testo ricostruito da Meier si accorda meglio con la prassi consueta degli scribi cristiani, che solitamente intervenivano con interpolazioni e tagli anziché praticare la riscrittura. Quarto, tale ricostruzione è coerente con l'atteggiamento non ostile che Flavio Giuseppe manifesta verso Giacomo e Giovanni il Battista. Quinto, come si è detto più sopra, essa appare nell'insieme plausibile sotto il profilo linguistico e stilistico. Sesto, funziona complessivamente bene anche sul piano della coerenza e della fluidità narrativa. Settimo, la ricostruzione di Meier, benché in maniera diversa rispetto alla ricostruzione in chiave negativa, per certi versi si adatta comunque al contesto del racconto: l'episodio della condanna di Gesù rappresenterebbe un'ulteriore esempio dell'iniqua amministrazione di Ponzio Pilato; in tal senso esso può anche essere inteso come un caso «terribile che turbò i giudei», come implica l'*incipit* dell'episodio immediatamente successivo.

Anche questa proposta, tuttavia, solleva alcuni problemi coi quali occorre confrontarsi. Innanzitutto le espunzioni proposte da Meier non trovano appiglio nella tradizione manoscritta. I manoscritti greci delle *Antiquitates* riportano tutti il *TF* nella forma integrale inclusiva delle affermazioni 'cristiane'. Lo stesso accade con le antiche traduzioni dell'opera. Fra i testimoni indiretti conferme solo parziali e piuttosto problematiche si possono trovare unicamente nell'opera di Agapio - lo si è visto - e nello Pseudo-Egesippo, il quale non riporta l'affermazione «questi era il Cristo», anche se dice che la maggior parte dei giudei e moltissimi dei gentili «credettero in lui» (*«plerique tamen Iudeorum, gentilium plurimi crediderunt in eum»*). Un'altra difficoltà della ricostruzione di Meier consiste nel fatto che, al netto delle presunte interpolazioni, il testo su Gesù risulta troppo breve e reticente, se si considera l'importanza storica del personaggio e si pone mente allo spazio più ampio che l'autore giudeo dedica a figure assai meno rilevanti. Di fatto manca una descrizione sia pur sommaria dell'insegnamento e dei miracoli di Gesù, come invece si osserva per altri personaggi, e manca - ma questo vale in qualche misura anche per il *textus receptus* - una menzione *esplicita* delle cause della condanna a morte, che dunque rimarrebbe inesplicita. C'è poi il problema che, senza l'affermazione «egli era il Cristo», risulta poco perspicua la

<sup>58</sup> «In questo periodo vive Gesù, uomo saggio. Era infatti autore di opere straordinarie, maestro di uomini che accolgono con piacere la verità. E attirò a sé molti Giudei e anche molti Greci. Anche quando Pilato, su denuncia dei nostri maggiorenti, lo fece crocifiggere, quelli che lo avevano amato al principio non smisero di amarlo. E ancora oggi il gruppo chiamato da lui dei cristiani non ha cessato di esistere». Meier espone la sua teoria sul *TF* nel primo volume della sua opera su Gesù: *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol I: *Le radici del problema e della persona*, Brescia 2001, 57-85.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18, 63-64)**

perifrasi con cui sono indicati i seguaci di Gesù («coloro che da lui sono detti cristiani»), e anche l'identificazione di Giacomo come il fratello di «Gesù detto il Cristo», in *Ant.* 20,200, appare meno giustificata. Infine rimane da spiegare come un fariseo di nobili origini, di rango sacerdotale e sentimenti filoromani potesse esprimersi in termini neutrali se non benevoli nei confronti di un personaggio osteggiato dai farisei e dai sommi sacerdoti, condannato a morte per crocifissione, fondatore di un movimento religioso perseguitato, seppur occasionalmente, dalle autorità giudaiche e romane e oggetto di un diffuso sentimento di ostilità.

A mio parere queste difficoltà non sono insormontabili (e in parte lo si è già visto), ma indubbiamente evidenziano il carattere incerto anche di questa ricostruzione e suonano come un invito alla prudenza. L'assenza di precisi riscontri nella tradizione testuale a conferma delle interpolazioni ipotizzate si può spiegare considerando, accanto al carattere tardivo dei manoscritti a noi pervenuti, il fatto che il testo delle *Antiquitates* è stato trasmesso dai cristiani e che la versione interpolata del *TF*, sia per la maggiore conformità alla sensibilità cristiana sia per l'autorità di Eusebio, che la recepi, può essersi imposta soppiantando l'originale.

Per quanto riguarda il problema connesso all'eliminazione della frase «questi era il Cristo», già si è detto qualcosa nel paragrafo precedente. Qui riprendo la questione con alcune precisazioni. A. Pelletier ha mostrato come Flavio Giuseppe ed altri autori antichi talora omettano di menzionare il nome della persona dalla quale altre persone o luoghi prendono a loro volta il nome, presupponendone la conoscenza nel lettore<sup>59</sup>. E nel caso specifico tale conoscenza è plausibile, dal momento che le *Antiquitates Iudaicae* furono composte a Roma negli anni 90, dove il cristianesimo era una realtà non certo ignota, come provano l'episodio della persecuzione anticristiana scatenata da Nerone circa trent'anni prima e gli scritti di Tacito (*Ann.* 15, 44, 2-3) e Plinio il Giovane (*Ep.* 10, 96), di poco posteriori alle *Antiquitates*, dai quali si evince chiaramente che la classe dirigente romana era sufficientemente informata della derivazione del nome «cristiani» da «Cristo» (inteso essenzialmente come nome proprio). Inoltre, come si è già anticipato, la ben nota riluttanza di Flavio Giuseppe a trattare il tema messianico, unita a una disposizione moderatamente favorevole, o quanto meno non ostile, verso il cristianesimo e il suo fondatore, nonché l'intento di presentare criticamente Pilato possono spiegare adeguatamente il silenzio sui motivi dell'esecuzione di Gesù<sup>60</sup>. Ma si tratta di un vero e proprio silenzio? Secondo Meier no: il testo inviterebbe il lettore ad individuare la ragione dell'arresto e della condanna di Gesù nel numero cospicuo dei suoi seguaci, di cui - una volta eliminato «questi era il Cristo» - si parla subito prima della frase sulla denuncia e la condanna capitale. E in effetti, in altri episodi riportati da Flavio Giuseppe, la capacità di figure profetiche di mobilitare folle appare come un motivo sufficiente per interventi repressivi da parte delle autorità<sup>61</sup>. Dunque una spiegazione, ancorché implicita, della morte di Gesù non mancherebbe nel *TF*. Bisogna, però, riconoscere che quegli episodi di repressione di *leader* profetici popolari, a una lettura più attenta, non si presentano come paralleli sicuri<sup>62</sup>. Si può allora anche credere che Flavio Giuseppe, per le ragioni anzidette, abbia semplicemente

<sup>59</sup> A. Pelletier, 'Ce que Josèphe a dit de Jésus (*Ant.* XVIII 63-64)', *Revue des Études Juives* 124, 1965, 9-21.

<sup>60</sup> A mio avviso non può essere utilizzato come argomento contrario il fatto che in *Ant.* 20,200 ricorre un'altra menzione, quasi certamente autentica, del termine 'Cristo'. Come infatti si evince dall'espressione in cui il termine figura, «il fratello di Gesù detto Cristo, di nome Giacomo», qui non si intende affatto dire qualcosa sulla messianità di Gesù, come sembrerebbe nel caso di «questi era il Cristo» di *Ant.* 18,63, ma si punta solo ad identificare il Gesù in questione, distinguendolo dai molti altri personaggi dallo stesso nome (una ventina) che popolano gli scritti di Flavio Giuseppe. «Cristo» qui funziona come una sorta di soprannome di Gesù.

<sup>61</sup> Così è nei casi di Giovanni il Battista (*Ant.* 18,109-119) e di Teuda (20,97-98).

<sup>62</sup> Nel caso di Giovanni il Battista - diversamente da quello di Gesù - è esplicito il nesso tra il suo numeroso seguito, il timore di sommosse da parte di Erode Antipa e la condanna a morte (18,109-119). Per quanto riguarda Teuda, si legge che egli «convinse una gran folla a prendere con sé i propri averi e a seguirlo al Giordano» con la promessa «che a un suo ordine il fiume si sarebbe aperto per lasciarli passare» (*Ant.* 20,97). Qui si parla dello spostamento in massa di una «gran folla» e di un gesto profetico evocativo dell'epopea dell'esodo biblico, che, come il lettore delle *Antiquitates* ben sa per aver letto la storia esodica nei primi libri dell'opera (*cfr.* *Ant.* 3,14ss.), era stata in qualche modo una vicenda di liberazione nazionale; sicché il



**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18, 63-64)**

omesso ogni riferimento ai motivi della crocifissione di Gesù. Del resto, perché ritenere che egli si sentisse in qualche modo vincolato ad affrontare l'argomento? Anche gli *Annales* tacitiani accennano all'esecuzione del fondatore del cristianesimo senza dare spiegazioni di sorta (*Ann.* 15, 44, 3) e come si è già detto, lo stesso storico ebreo in altri episodi di crocifissione glissa sulle imputazioni.

Rimane che l'espressione «Gesù detto Cristo» di *Ant.* 20,200 si spiega meglio ammettendo un riferimento a Gesù come 'Cristo' già nel *TF*. Ma non si tratta di un argomento decisivo. Lo sarebbe solo se si desse al participio λεγόμενος di *Ant.* 20,200 il significato di «suddetto», «anzidetto», il che è dubbio<sup>63</sup>.

D'altra parte le principali soluzioni alternative all'espunzione di «questi era il Cristo» non sono esenti da problemi. C'è chi ha ipotizzato – lo si è visto – che originariamente la frase fosse ὁ λεγόμενος Χριστὸς οὗτος ἦν<sup>64</sup>. Questa soluzione ha il vantaggio di rendere perfettamente ragione di *Ant.* 18,64 («coloro che da lui sono detti cristiani») e di 20,200 («Gesù detto Cristo»), e di spiegare nel modo più semplice l'uso dell'imperfetto nell'espressione «egli era il Cristo» del *textus receptus*, che per quanto attestato nel NT risulta piuttosto inconsueto per una professione di fede: la mano cristiana responsabile della correzione avrebbe omesso il participio λεγόμενος lasciando inalterato il resto della frase. Questa proposta solleva, tuttavia, anche dei problemi: non ha basi nella tradizione testuale del passo, sebbene la congettura si basi su *Ant.* 20,200, che può essere considerato uno stretto parallelo; nella formulazione della frase il termine «Cristo» sembra avere valore di soprannome più che di titolo messianico, sicché la frase segnerebbe un'evidente interruzione del flusso argomentativo, mentre avrebbe una collocazione più appropriata nella parte iniziale del *TF*, dove sarebbe più pertinente una precisazione sull'identità del Gesù in questione.

L'altra soluzione alternativa che riscuote un certo consenso – anch'essa è già stata rapidamente discussa sopra – consiste nel ritenere che la lezione originaria fosse «egli era creduto il Cristo» attestata da Girolamo e Michele il Siro. A suo favore milita appunto questo riscontro nella tradizione indiretta e il fatto che anche in questo caso trova una qualche giustificazione l'imperfetto di «egli era il Cristo» del *textus receptus*: l'amanuense cristiano avrebbe sostituito il verbo mantenendone il tempo. Un ipotetico «egli era creduto il Cristo» potrebbe similmente spiegare il carattere dubitativo della formula «egli forse era il Cristo» nel testo di Agapio. Anche l'affermazione di Origene secondo la quale Flavio Giuseppe non credeva che Gesù fosse il Cristo (*cf.* *C. Cels.* 1, 47; *Comm. in Matth.* 10, 17) si comprende meglio se si ammette che nel *TF* a lui noto vi fosse un'affermazione come «egli era creduto il Cristo», che lasciava trasparire una riserva dello storico giudeo circa la legittimità del riconoscimento di quel titolo a Gesù. Infine, nel contesto del passo, la frase «egli era creduto il Cristo», in modo sostanzialmente conforme ai racconti evangelici, renderebbe ragione, ancorché implicitamente, sia della popolarità di Gesù, cui si fa riferimento subito prima, sia della sua condanna a morte, della quale si parla subito dopo. Contro questa soluzione si può argomentare, tuttavia, che l'uso del termine «Cristo» come titolo messianico, senza una contestuale spiegazione del suo significato, contrasterebbe con l'abitudine di Flavio Giuseppe di chiarire termini ed usi ebraici ai suoi lettori pagani, e non avrebbe molto senso, proprio perché incomprensibile ai destinatari; non potrebbe perciò neanche assolvere al compito di spiegare la popolarità e la condanna di Gesù. Questa soluzione inoltre confligge con la reticenza di Flavio

---

gesto di Teuda poteva facilmente apparire ai lettori delle *Antiquitates* come un turbamento dell'ordine pubblico. Nulla del genere nel passo su Gesù. E occorre sottolineare che anche dal punto di vista storico ricondurre la morte di Gesù ai timori legati al suo seguito popolare, che fu probabilmente più modesto di quello che si evince dai Vangeli, è quanto meno problematico (*cf.* G. Jossa, *La condanna del Messia*, Brescia 2010, spec. 156 ss.).

<sup>63</sup> Escludendo questo significato, si può ipotizzare che Flavio Giuseppe abbia introdotto in *Ant.* 20,200 per la prima volta il termine Χριστός come elemento identificativo di Gesù presupponendo una conoscenza diffusa, nell'ambiente dei suoi lettori, di questa denominazione del personaggio.

<sup>64</sup> *Cfr.*, ad es. G.C. Richards – R.J.H. Shutt, 'Critical Notes on Josephus' *Antiquities*', *Classical Quarterly* 31, 1937, 176; G.C. Richards, 'The *Testimonium* of Josephus', *Journal of Theological Studies* 42, 1941, 70-71; F. Scheiweiler, 'Das *Testimonium Flavianum*', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 45, 1954, 230-243; A.M. Dubarle, *op.cit.*, 495.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

Giuseppe riguardo al messianismo; e non si accorda nel modo migliore nemmeno con l'espressione «Gesù detto Cristo» di *Ant.* 20,200, che si spiega meglio con l'ipotesi di un precedente uso di «Cristo» come antroponimo piuttosto che come titolo messianico. Infine, come sostiene opportunamente É. Nodet, ci sono buone ragioni per ritenere che Girolamo non attinga a un filone della tradizione indipendente da quello del *textus receptus*, ma che egli dipenda dalla citazione del *TF* della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, di cui offrirebbe un'interpretazione<sup>65</sup>. È pensabile cioè che la frase «era creduto essere il Cristo» sia secondaria rispetto alla stessa interpolazione «questi era il Cristo» e sia frutto di una interpretazione geronimiana del *TF* riportato da Eusebio, dettata forse dalla difficoltà di assegnare a un giudeo come Giuseppe un'affermazione così netta dell'identità messianica di Gesù<sup>66</sup>.

In definitiva l'ipotesi che nel *TF* mancasse ogni riferimento a Gesù come 'Cristo', pur conservando margini di dubbio, è plausibile ed è forse da preferire per la sua maggiore semplicità; ma si deve riconoscere altresì che la seconda delle proposte esaminate (ὁ λεγόμενος Χριστὸς οὗτος ἦν) è un'alternativa valida da prendere in seria considerazione: il problema del posizionamento incongruo della frase potrebbe in effetti spiegarsi anche con l'incuria compositiva, della quale non mancano esempi in un'opera voluminosa come le *Antiquitates Iudaicae*.

La questione della brevità del *TF* è stata anch'essa materia di discussione<sup>67</sup>. In termini generali non si può escludere completamente l'ipotesi che il passo fosse in origine più esteso dell'attuale e che la redazione cristiana abbia comportato anche tagli. Tuttavia, in mancanza di elementi concreti in tal senso conviene essere prudenti. Soprattutto occorre respingere la tentazione di integrare il *TF* basandosi su evanescenti congetture o su testi tardi di scarsa attendibilità, come il 'Giuseppe Slavo'. Del resto il problema della brevità si stempera se si considerano una serie di altri silenzi e reticenze di Flavio Giuseppe. Questi trascura completamente figure religiose di grande importanza per il mondo ebraico, come Hillel, Shammai e Gamaliele<sup>68</sup>, illustre maestro fariseo e nonno del patriarca di Yavne negli anni in cui vengono composte le *Antiquitates Iudaicae*. Nella presentazione dei gruppi giudaici tradizionali è singolare che lo storico gerosolimitano dedichi uno spazio esteso agli esseni, che ebbero un ruolo marginale nelle parti narrative delle sue stesse opere e nella società palestinese, e poche righe ai sadducei, l'orientamento a cui apparteneva invece la gran parte dell'aristocrazia giudaica. Sugli stessi

<sup>65</sup> Cfr. É. Nodet, *op. cit.*, 336-337. Lo studioso osserva che subito prima la citazione del *TF*, Girolamo attribuisce a Giuseppe l'opinione secondo cui Gerusalemme sarebbe stata distrutta a causa della morte di Giacomo, idea questa che non si trova affatto in Flavio Giuseppe. Questo errore, sostiene lo studioso, è molto comprensibile se Girolamo aveva dinanzi agli occhi non già le *Antiquitates* di Flavio Giuseppe ma la *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, e in particolare i libri I e II, dove l'autore «additionne des citations exactes de AJ, et des citations déformée à travers Hégésippe qui [...] a subordonné Josèphe à une thèse apologétique sur la ruine de Jérusalem». E aggiunge che in generale Eusebio è la sola fonte di informazione di Girolamo per i personaggi antichi della sua compilazione.

<sup>66</sup> L'ipotesi secondo cui la versione 'dubitativa' del *TF* attestata da Girolamo, da un lato, e Michele il Siro e Agapio dall'altra risalirebbe in ultima analisi a Flavio Giuseppe stesso manca di coerenza. Ma come spiegare la convergenza dei tre autori cristiani? Dato il divario cronologico di vari secoli che li separa e il fatto che Girolamo ebbe un'indubbia frequentazione della regione siropalestinese e compose il *De Viris Illustribus* quando si trovava a Betlemme, si può facilmente immaginare che l'interpretazione geronimiana del *TF* eusebiano si sia diffusa in quell'area geografica ed abbia raggiunto Agapio e Michele il Siro attraverso vari passaggi intermedi, 'contaminando' l'edizione della versione siriana dell'*Historia Ecclesiastica* eusebiana da cui A. Wheley, ad es., ritiene che dipendano sia Michele che Agapio per il tramite di Giacomo di Edessa (640-708 d.C.). È possibile anche ipotizzare che Girolamo già impiegasse una versione modificata dell'opera eusebiana. Del resto, se è vero che la versione finale della *Historia Ecclesiastica* fu conclusa prima del 325 d.C. (ma la datazione è più alta per le prime edizioni dell'opera), occorre considerare che tra questa data e il 392-393, quando fu composto il *De viris illustribus*, trascorrono circa settant'anni (e più di cinquanta dalla morte di Eusebio, fra il 337 e il 340), uno spazio di tempo sufficiente per immaginare trasformazioni del testo. Ancora, si potrebbe pensare che l'interpretazione 'dubitativa' del *TF* sia attribuibile allo stesso Eusebio, che l'avrebbe introdotta in una delle varie edizioni della sua opera principale. Infine, c'è chi pensa che la versione di Girolamo e quella di Michele il Siro (e Agapio) riflettano tentativi indipendenti di rendere il testo di Giuseppe più verosimile (cfr. ad es. Gramaglia, *op.cit.*, 161-162). Nulla comunque impone di ricondurla direttamente a Flavio Giuseppe.

<sup>67</sup> Si vedano ad es. le riflessioni in merito di J. Carleton-Paget, 'Some Observations on Josephus and Christianity', *Journal of Theological Studies* 52, 2001, 539-624, spec. 606-619.

<sup>68</sup> Di quest'ultimo, in *Vita* 190, si dice solo che fu padre del fariseo Simone.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

farisei, che pure a suo dire furono il gruppo religioso più popolare, Flavio Giuseppe è piuttosto avaro di notizie. Come ebbe a notare Momigliano, il culto sinagogale, perno della vita religiosa del giudaismo della diaspora (ma dopo il 70 sempre più rilevante anche in area palestinese), rientra nel novero di «ciò che Flavio Giuseppe non vide»<sup>69</sup>. Lo stesso dicasi per il fenomeno dell'apocalittica. Analogamente, negli scritti flaviani diversi dalle *Antiquitates* (il *Bellum Iudaicum*, la *Vita* e il *Contra Apionem*) non c'è un solo accenno al cristianesimo, segno che per qualche motivo l'autore giudeo era poco propenso a trattare il tema<sup>70</sup>. D'altra parte, se è vero poi che il cristianesimo alla fine del I secolo era un fenomeno dotato di una certa visibilità, occorre anche evitare l'errore di prospettiva derivante dal giudicare l'importanza di Gesù e del cristianesimo nell'epoca di Flavio Giuseppe alla luce dei successivi duemila anni di storia. È significativo che le fonti non cristiane del I secolo e della prima metà del II dicano molto poco sul cristianesimo e quasi nulla sulla figura di Gesù.

### **3.3. Le motivazioni di Flavio Giuseppe<sup>71</sup>**

Alla luce di quanto detto, forse il vero interrogativo da porsi riguarda non tanto la brevità del testo su Gesù quanto la ragione che ha indotto un giudeo come Flavio Giuseppe a scrivere il brano e a farlo nei termini indicati. È questo in realtà un problema che non viene affrontato sovente nella letteratura critica sul *TF*; e quando lo è, spesso si cerca di risolverlo indagando sulle fonti utilizzate, indagine che per altro a tutt'oggi non ha prodotto risultati sicuri. L'insufficienza di una *Quellenforschung* per rispondere al nostro interrogativo risulta chiara quando si considerino le seguenti circostanze: l'atteggiamento tutt'altro che passivo che lo storico giudeo non di rado dimostra verso le proprie fonti<sup>72</sup>; il fatto che il cristianesimo rappresentava un fenomeno col quale le autorità giudaiche e quelle romane avevano dovuto

<sup>69</sup> A. Momigliano, 'Ciò che Flavio Giuseppe non vide', Introduzione a P. Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento*, Roma 1980, 9-21.

<sup>70</sup> In realtà, il problema si pone soprattutto per il *Bellum*. La *Vita* e il *Contra Apionem*, infatti, per il genere letterario di appartenenza – rispettivamente l'autobiografia politica e il trattato apologetico –, si prestavano poco ad accogliere considerazioni sul cristianesimo. Non per nulla nel *Contra Apionem* manca anche qualsiasi riferimento agli altri gruppi religiosi e nella *Vita* si parla di farisei, sadducei ed esseni solo come 'scuole' nelle quali Giuseppe ha compiuto la propria formazione intellettuale, oppure come gruppi di provenienza di alcuni avversari di Giuseppe durante il periodo della sua missione in Galilea, che è il periodo su cui si incentra l'autobiografia. La questione è diversa, come si diceva, per il *Bellum Iudaicum*. L'opera infatti, pur essendo fondamentalmente dedicata agli eventi del 66-74 d.C., presenta, nel primo e in parte del secondo libro, una panoramica sulla storia del giudaismo precedente la rivolta – a partire dall'età degli Asmonei – e fa più volte riferimento ai gruppi religiosi giudaici, cui dedica anche un ampio *excursus* descrittivo. Perché dunque omette qualsiasi pur minimo accenno a Gesù e al cristianesimo? È difficile credere che al tempo della composizione dell'opera l'autore mancasse di ogni informazione a riguardo o che considerasse l'argomento del tutto irrilevante. Le ragioni dietro la scelta del silenzio sono probabilmente da cercare altrove. Non erano trascorsi molti anni dalla rivolta giudaica, che ebbe un'indubbia componente messianica e comportò un sensibile incremento dell'antigiudaismo nel mondo romano: parlare di un movimento messianico nato nel seno del popolo ebraico poteva risultare controproducente per la causa del giudaismo difesa da Flavio Giuseppe (non a caso il messianismo e in genere il filone apocalittico fanno parte anch'essi, come rileva Momigliano, di «ciò che Flavio Giuseppe non vide»), tanto più che si trattava di un movimento che non godeva di buona fama presso la pubblica opinione romana e che era stato oggetto di una sanguinosa persecuzione da parte di Nerone solo una decina di anni prima; né forse Flavio Giuseppe se la sentiva di prendere decisamente le distanze da Gesù e dal suo movimento così come aveva fatto per i gruppi giudaici antiromani (sicari e zeloti): come si è detto e come si vedrà meglio a breve, probabilmente lo storico non era avverso a Gesù e ad alcuni circoli di suoi seguaci. Sui motivi che possono aver spinto lo storico ebreo a rompere il silenzio sul cristianesimo nelle *Antiquitates* vd. *infra* par. 3.3.

<sup>71</sup> Questo paragrafo sintetizza, ma per certi versi anche sviluppa, quanto ho scritto in una pubblicazione di qualche anno fa: M. Vitelli, 'Le immagini di Gesù e Giacomo nelle *Antiquitates Iudaicae*. Un'ipotesi storica sulla loro genesi', in *Texts, Practices and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus Followers in the First Two Centuries*, a cura di A. Destro – M. Pesce, Turnhout, 2017, 465-486.

<sup>72</sup> Per un esame del metodo seguito da Flavio Giuseppe nel trattare le sue fonti si vedano le considerazioni di S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His vita and Development as Historian*, Leiden 1979, 24-66; limitatamente al racconto flaviano della storia del I secolo, cfr. D.R. Schwartz, *Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century*, Tübingen 2013.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

confrontarsi, in Palestina e altrove; collegato con questo, l'appartenenza di Flavio Giuseppe alla classe dirigente giudaica, il suo legame come *cliens* alla Casa Flavia, i suoi contatti con Erode Agrippa II e presumibilmente con ambienti colti della capitale. In altri termini è difficile che il Nostro non si fosse formato un'opinione personale sulla questione cristiana; sicché, nell'ipotesi che egli abbia riprodotto fedelmente le sue fonti, bisognerebbe supporre una sua consapevole condivisione del loro punto di vista. Dunque rimane la domanda: perché Flavio Giuseppe ha scritto un passo come il *TF* esprimendo un'opinione non ostile se non favorevole verso Gesù?

In grande maggioranza, gli autori che si sono posti il problema hanno concentrato la propria indagine sul contesto storico in cui si colloca la composizione delle *Antiquitates*, ovvero la Roma del tempo di Domiziano. Come ho accennato sopra, R. Laqueur, Vincent-Cernuda e molti altri hanno battuto questa strada, ma con risultati discutibili. Più convincente è la proposta di G. Jossa. Opportunamente egli legge i passi flaviani di interesse cristiano in relazione agli scopi generali dell'opera. Le *Antiquitates Iudaicae* sviluppano una sorta di teologia della storia incentrata sul principio deuteronomistico di retribuzione divina. Su questa base vi è un certo ripensamento, rispetto al *Bellum*, delle cause che hanno condotto alla catastrofe del 70. Le responsabilità sono più estese e non riguardano solo un piccolo gruppo di estremisti e qualche governatore romano. Anche le *élites* giudaiche, e soprattutto l'aristocrazia sacerdotale, sono chiamate ora in causa per il loro modo spesso iniquo di operare. I personaggi 'cristiani' a cui si fa riferimento sono vittime di questo malgoverno: le ingiuste condanne di Giovanni il Battista e Giacomo sono rispettivamente imputabili ad Erode Antipa e al sommo sacerdote Anano (che era stato invece ampiamente elogiato nel *Bellum*); la morte di Gesù è frutto dell'ingiusto comportamento di Pilato e «dei nostri maggiorenti». Ma le *Antiquitates* si propongono anche come un tentativo di presentare il giudaismo in termini culturalmente accettabili a un pubblico greco-romano. Per questo l'autore gerosolimitano descrive i gruppi religiosi giudaici alla stregua di scuole filosofiche, e in particolare accosta gli esseni ai pitagorici e i farisei, dei quali, nella *Vita*, egli si dichiara aderente, agli stoici; lo stesso gruppo di Giuda il Galileo, che nel *Bellum* era univocamente ritratto a fosche tinte e veniva nettamente distinto dalle *haireseis* del giudaismo tradizionale, ora è definito in termini relativamente più positivi come una 'scuola filosofica' del giudaismo, la quarta, accanto a quelle dei farisei, dei sadducei e degli esseni e come una sorta di filiazione del fariseismo. Il ritratto di Gesù, pur non figurando nell'*excursus* sulle «scuole filosofiche» del giudaismo, si inserisce bene in questo quadro, evidenziando anch'esso una coloritura filosofica: Gesù è un «uomo saggio», «maestro di uomini che accolgono con piacere la verità»; di lui, con un evidente anacronismo, si sottolinea la capacità di trarre al proprio seguito «molti giudei e molti greci». Il significato dell'operazione attuata da Flavio Giuseppe è spiegato da Jossa richiamando da un lato l'atteggiamento benevolo verso i cristiani di Agrippa II (cfr. *At.* 26,28-32.) e in genere del giudaismo ellenistico filoromano, e dall'altro, sulla scia di S. Mazzarino, ipotizzando una sorta di fronte comune che i cristiani, i giudei e l'opposizione senatoria di tendenza stoica, cui intanto Flavio Giuseppe si era verosimilmente accostato, avrebbero costituito dinanzi alla politica repressiva di Domiziano<sup>73</sup>.

Questa tesi mi sembra fondamentalmente condivisibile, ma credo possa essere integrata guardando più indietro nella vita dell'autore ebreo, in particolare mettendo a fuoco il periodo palestinese della sua biografia.

Nei paragrafi iniziali della *Vita* Flavio Giuseppe, rivendicando nobiltà di stirpe, si presenta come sacerdote appartenente alla prima delle ventiquattro classi sacerdotali e come discendente della famiglia reale e sommosacerdotale asmonea (§§ 1-6). Dopo aver riportato la propria genealogia, egli vanta un passato da *enfant prodige*: a lui, quattordicenne, si rivolgevano i sommi sacerdoti per chiedere spiegazioni su alcuni aspetti complessi della legge giudaica (§ 9). Sorprendentemente, però, egli non abbraccia il

<sup>73</sup> Cfr. G. Jossa, 'Jews, Romans and Christians: From the *Bellum Iudaicum* to the *Antiquitates*', in *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, a cura di J. Sievers – G. Lembi, Leiden 2005, 331-342; cfr. anche *Id.*, *I cristiani e l'impero romano*, Napoli 1990, 63 ss.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

sadduceismo, che era l'indirizzo religioso tipico dell'aristocrazia, soprattutto sacerdotale<sup>74</sup>, circostanza, questa, degna di nota ai fini del nostro discorso, se si considera l'ostilità irriducibile dei sadducei verso il cristianesimo<sup>75</sup>. Sempre dalla sua opera autobiografica apprendiamo che Giuseppe, tra i sedici e i diciannove anni, compì un percorso formativo che lo portò in un primo tempo a fare esperienza di tutte e tre le principali *haireseis* religiose del giudaismo - quelle dei farisei, dei sadducei e degli esseni -, in un secondo tempo a vivere nel deserto per tre anni al seguito di un asceta di nome Banno e infine ad aderire al fariseismo (§§ 10-12), probabilmente, però, senza diventare membro effettivo del gruppo<sup>76</sup>. Molti studiosi hanno sollevato dubbi sulla veridicità di questo racconto<sup>77</sup>. Se, tuttavia, come credo, al di là di certe forzature, evidenti esagerazioni ed inesattezze cronologiche, esso è sostanzialmente attendibile<sup>78</sup>, se ne possono ricavare alcuni dati interessanti. Innanzitutto risulta una sensibile apertura del Nostro in materia religiosa, che si evidenzia nella disponibilità a vivere esperienze spirituali molto diverse tra loro. Significativo, in particolare, è il suo interesse per gli esseni, che trova riscontro nell'evidente simpatia con cui egli ritrae questo gruppo nei suoi scritti (cfr. ad es. *Bell.* 2,119-161; *Ant.* 18, 18-22)<sup>79</sup>; significativo perché la storiografia attuale sottolinea con insistenza, spesso anche esagerando,

<sup>74</sup> Cfr. ad es. *Mc.* 12, 18; *At.* 4, 1 ss.; 5, 17 ss.; 23, 2 ss.; *Ant.* 20, 199 ss. Sulla relazione privilegiata tra sadducei e aristocrazia sacerdotale, recentemente messa in dubbio da alcuni studiosi, cfr. M. Vitelli, 'Sadducei e sacerdozio nel giudaismo del Secondo Tempio', in *Tempio, culto e sacerdozio*. Atti del XII Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristiani (Fara Sabina, 13-15 settembre 2007), a cura di A. Pitta, *Ricerche Storico Bibliche* 21, 2, 2009, 49-82.

<sup>75</sup> Anzi, nei suoi scritti Flavio Giuseppe manifesta una prospettiva costantemente critica nei confronti del gruppo sadduceo (cfr. tra gli altri S. Mason, *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento*, Torino 2001, 148 ss.; G. Baumbach, 'The Sadducees in Josephus', in *Josephus, the Bible and History*, a cura di L. Feldman e G. Hata, Leiden, 1989, 173-194; E. Main, 'Les sadducéens vus par Flavius Josèphe', *Revue Biblique* 97, 2, 1990, 161-206).

<sup>76</sup> Su questo punto cfr. M. Vitelli, 'Fu Giuseppe un fariseo? La questione dell'identità religiosa dello storico giudeo nel periodo anteriore alla sua resa ai Romani: la testimonianza dell'*Autobiografia*', *Henoch* 34, 1, 2012, 21-55.

<sup>77</sup> Il passo di *Vita* 10-12, dove Flavio Giuseppe traccia il proprio percorso intellettuale, in effetti presenta alcune difficoltà. Oltre al fatto che il motivo del passaggio formativo attraverso diverse scuole filosofiche è un *topos* letterario ben attestato nel mondo greco-romano (lo ritroviamo ad esempio a proposito di Nicolao di Damasco, Galeno, Giustino, Apollonio di Tiana, e Agostino), il testo pone un difficile problema cronologico: Flavio Giuseppe racconta di aver deciso di fare esperienza delle scuole giudaiche all'età di sedici anni, passando così attraverso quelle dei farisei, dei sadducei e degli esseni, senza rimanerne soddisfatto; quindi afferma di aver trascorso tre anni con l'asceta Banno e, a diciannove anni, tornato in città, di aver aderito all'*hairesis* dei farisei. Il problema è il seguente: se egli ha trascorso i tre anni intercorrenti tra il sedicesimo e il diciannovesimo anno di età con l'asceta Banno, quando ha trovato il tempo di fare esperienza delle tre scuole? Il problema è reso ancor più grave dal fatto che lo stesso Flavio Giuseppe riporta che l'ingresso nella comunità essena richiedeva tre anni (*Bell.* 2,137-138), mentre la qumranica *Regola della comunità* stabilisce un periodo di due anni (1QS VI, 13-23). C'è chi, come R.J.H. Schutt, ha proposto di risolvere il problema emendando il testo (Flavio Giuseppe direbbe non di aver speso tre anni «presso di lui», cioè presso Banno, ma «presso di loro», con riferimento sia alle «scuole» che a Banno); ma la sua proposta manca di ogni base nella tradizione testuale. Altri preferiscono una soluzione più drastica. S.J.D. Cohen, ad es., nega la storicità del passaggio attraverso le tre «scuole» (*Josephus in Galilee*, op. cit., 107). Altri studiosi ancora cercano invece di difendere la sostanziale attendibilità del passo in questione. T. Rajak, ad es., ritiene che potrebbe esserci un'esagerazione riguardante il periodo speso nel deserto al seguito di Banno, che incarna una spiritualità poco confacente a quanto sappiamo del carattere del Nostro (*Josephus: the Historian and his Society*, London, 1983, 30 ss.). Quest'ultimo punto della proposta di Rajak, in particolare, appare convincente. In altri termini si può pensare che, se una forzatura nel racconto di *Vita* 10-12 vi è, questa non stia nell'indicazione delle tappe intellettuali del percorso formativo, ma nelle sue coordinate cronologiche. Similmente P. Stern ha recentemente mostrato come la scansione temporale in termini d'età del percorso formativo di Giuseppe non corrisponda alla prassi giudaica ma a quella romana, e dunque può dipendere dalla volontà dell'autore di presentare la propria istruzione come assimilabile a quella dei giovani rampolli della classe dirigente romana (*Life of Josephus: The Autobiography of Flavius Josephus*, *Journal for the Study of Judaism* 41, 2010, 74-77).

<sup>78</sup> Cfr. nota precedente.

<sup>79</sup> Che Flavio Giuseppe esprima interesse e simpatia per gli esseni nelle sue opere storiche è un dato di tutta evidenza. Basti qui dire che nel principale degli *excursus* del *Bellum* sulle scuole giudaiche (2,119-166) agli esseni è dedicato uno spazio incomparabilmente superiore a quello riservato ai farisei e ai sadducei, ed anche il giudizio dello storico sul gruppo è chiaramente elogiativo: essi sono legati da mutuo amore più strettamente degli altri; non curano la ricchezza e praticano in modo 'mirabile' la comunione di beni; hanno uno stile di vita semplice e ordinato che conferisce loro una straordinaria longevità; sono dotati di spirito profetico e raramente sbagliano le predizioni; durante la rivolta contro Roma patirono torture

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

le connessioni del cristianesimo con questa forma di giudaismo<sup>80</sup>. Il dato principale è tuttavia l'adesione di Giuseppe all'*hairesis* farisaica<sup>81</sup>. Come si è visto, sovente nella storia della ricerca questo dato ha costituito, insieme allo *status* sacerdotale di Giuseppe, un ostacolo all'accettazione dell'autenticità del *TF*, oppure ha rappresentato il presupposto per un'interpretazione in chiave ostile del ritratto flaviano di Gesù. Questo però è dipeso da un'interpretazione semplicistica e unilaterale, all'insegna della conflittualità, dei rapporti del fariseismo con Gesù e col cristianesimo. In realtà né i farisei né i cristiani costituirono dei gruppi monolitici. Vi erano circoli farisaici più liberali ed altri più rigoristi<sup>82</sup>. Similmente vi erano gruppi cristiani più legati alle tradizionali osservanze giudaiche, ed altri gruppi che apparivano in certa misura discostarsene<sup>83</sup>; e lo stesso Gesù ebbe verso la legge un atteggiamento piuttosto complesso, volto alla radicalizzazione di alcune norme e alla relativizzazione di altre<sup>84</sup>. I farisei, che si caratterizzavano per una religiosità saldamente imperniata sullo studio e l'osservanza della Legge mosaica e delle prescrizioni tradizionali, si relazionarono con Gesù in modo diversificato: in maggioranza lo avversarono (*cfr.* ad es. *Mt.* 2, 13-3, 6; 7,1 ss.; 10,1 ss; 12,13 ss. e parr.), ma vi furono anche farisei che guardavano a lui con rispetto o favore (*cfr.* ad es. *Lc.* 7,36ss; 11,37s.; 13,31; 14,1; *Gv.* 3,1 ss.; 19,39)<sup>85</sup>. Analoga fu la loro condotta nei riguardi dei seguaci di Gesù: essi perseguitarono i cristiani 'ellenisti', più critici nei confronti del tempio e della Legge (*At.* 6,1-8,3; 9, 1 ss.; *cfr.* *Fil.* 3, 5-6); ma furono tolleranti con la corrente cristiana moderata, rappresentata dagli apostoli; e mostrarono addirittura qualche simpatia verso la tendenza più conservatrice, capeggiata da Giacomo, il «fratello di Gesù»<sup>86</sup>. Gli *Atti degli Apostoli* ricordano in particolare la figura dell'illustre fariseo Gamaliele, maestro di Paolo di Tarso, intervenuto nel sinedrio per impedire la condanna a morte degli Apostoli e per far valere verso di loro un principio di tolleranza (5,34ss.). Nella stessa opera si registra, poi, la sorprendente presenza di cristiani di provenienza farisaica in seno alla comunità gerosolimitana al

---

e morte pur di non piegarsi a bestemmiare o a mangiare cibi proibiti. Similmente nelle *Antiquitates* essi sono descritti come «i migliori degli uomini quanto al modo di vita» (18,19) e «degni di essere ammirati a confronto con tutti coloro che si attribuiscono il possesso di virtù, perché hanno qualità mai possedute da Greci e barbari» (§ 20).

<sup>80</sup> Si veda ad es. *Gesù e la comunità di Qumran*, a cura di J.H. Charlesworth, Casale Monferrato 2007; E. Nodet – J. Taylor, *Le origini del cristianesimo*, Casale Monferrato 2000. Per una discussione del tema *cfr.* anche J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. III, *Compagni e antagonisti*, Brescia 2003, 485-554, 634-637.

<sup>81</sup> Importante è naturalmente anche l'appartenenza di Giuseppe all'ordine sacerdotale. Tuttavia, il sacerdozio era un'istituzione tutt'altro che unitaria sotto il profilo religioso e sociale. Le fonti attestano, infatti, l'esistenza di sacerdoti di diverso orientamento religioso e di diversa condizione sociale (*cfr.* ad es. M. Vitelli, 'Sadducei e sacerdozio', *op.cit.*, 58ss.).

<sup>82</sup> Tradizionalmente si è visto nelle scuole di Hillel e di Shammai, di cui parla la letteratura rabbinica, rispettivamente la corrente farisaica 'liberale' e quella oltranzista. E benché oggi non si sia più così certi che questi due maestri e le loro scuole siano da collocare propriamente nell'alveo del fariseismo, è nondimeno probabile che all'interno di un vasto movimento come quello farisaico esistessero diverse anime e correnti. Basti pensare da un lato al fariseo Sadoq, il quale fonda insieme a Giuda il Galileo la c.d. 'Quarta Filosofia' che incita alla ribellione contro Roma in nome dell'unica signoria di Dio (*Ant.* 18,4ss.), dall'altra al fariseo Pollione e al suo discepolo Samaia, che consigliano ai concittadini di Gerusalemme di aprire le porte ad Erode che assedia la città (15,2ss.), al fariseo Gamaliele che, raccomandando tolleranza verso i cristiani, pronuncia un discorso in cui tratteggia negativamente il gruppo di Giuda il Galileo (*At.* 5,34ss.), e infine a quei «primi dei farisei» che si oppongono alla sospensione del sacrificio all'imperatore con cui di fatto alcuni sacerdoti danno avvio alla grande rivolta contro Roma (*Bell.* 2,411).

<sup>83</sup> *Cfr.* ad es. R. Penna, *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Roma 2011, 64-78.

<sup>84</sup> *Cfr.* ad es. G. Jossa, *Tu sei il re dei Giudei?* Roma 2014, 97ss.

<sup>85</sup> Si deve soprattutto alla ricerca ebraica e alla cosiddetta Terza ricerca sul Gesù storico la contestazione della natura univocamente conflittuale dei rapporti tra i farisei e Gesù e la valorizzazione delle testimonianze attestanti relazioni positive. Lungo questa strada, tuttavia, si è caduti spesso in errore, ora negando l'esistenza di un vero e proprio conflitto tra Gesù e i farisei, o comunque minimizzandolo eccessivamente (*cfr.* ad es. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin-New York 1974, 158-189; E.P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, spec. 315-411), ora sostenendo l'appartenenza dello stesso Gesù ai farisei, o meglio alla loro componente progressista (hillelita), e circoscrivendo il conflitto alle relazioni con l'ala farisaica radicale degli shammaiti (*cfr.* ad es. A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, Leiden 1964).

<sup>86</sup> Sull'argomento si veda fra gli altri G. Jossa, 'I farisei in Marco e Luca', in *Fariseismo e origini cristiane*, a cura di R. Penna, Atti del Convegno di Studi Neotestamentari, Rocca di Papa, 12-15 Settembre 1997, *Rivista Storico-Biblica* XI, 2, 1999, 129-148, spec. 144ss.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

tempo della *leadership* di Giacomo (15,5). Dal canto suo Flavio Giuseppe racconta che la condanna a morte del medesimo Giacomo ad opera del sommo sacerdote sadduceo Anano suscitò le proteste di alcuni cittadini particolarmente pii (*Ant.* 20,199 ss.), che a ragione, a larga maggioranza, la critica identifica come farisei<sup>87</sup>.

Alla luce di ciò, per comprendere il *TF*, giova porsi due interrogativi: a quale tipo di fariseismo si richiama Flavio Giuseppe? Quale tipo di cristianesimo si impose maggiormente alla sua attenzione? Alla prima domanda è facile rispondere: Giuseppe seguì un fariseismo di impronta liberale. Questo si ricava da una serie di dati. In particolare si può citare un episodio. L'autore ebreo, nella *Vita*, in riferimento al periodo in cui, durante la rivolta contro Roma, esercitava il comando in Galilea per conto del governo provvisorio di Gerusalemme, racconta di essersi opposto con determinazione a un gruppo di «Giudei» del proprio seguito che intendevano imporre con la forza la circoncisione ad alcuni funzionari del re Agrippa II, i quali si erano rifugiati presso di lui. Scrive lo storico: «io non permisi che fosse fatta loro violenza, sostenendo che ognuno deve venerare Dio secondo la propria scelta e non per costrizione» (§ 113); e aggiunge: «fornii con larghezza ai venuti tutto quanto era necessario al loro abituale modo di vivere» (*ibidem*; *cfr.* anche 149ss.). Si tratta di una presa di posizione che appare tanto più indicativa per il fatto che altrove egli mostra di ritenere personalmente la circoncisione come una condizione irrinunciabile per la piena adesione al giudaismo (*cfr.* *Ant.* 20,34-48). Qualche indizio suggerisce anche un collegamento di Giuseppe con la scuola del fariseo Gamaliele sopra menzionato: egli ebbe infatti una certa consuetudine con Simone, il figlio di Gamaliele<sup>88</sup>; ed alcuni farisei legati a questo Simone sembrano essere stati maestri di Giuseppe (*Vita* 274; *cfr.* 10.197-198). In ogni caso occorre ribadire che l'adesione dello storico ebreo al fariseismo consistette probabilmente nel seguire - non sappiamo in che misura e con quale rigore - convinzioni e prassi religiose di questa corrente giudaica e non si concretizzò in una formale aggregazione al gruppo, il rapporto col quale è per giunta presumibile si sia andato ulteriormente allentando dopo il dissidio intervenuto con Simone durante la 'campagna galilaica' della Guerra contro Roma<sup>89</sup>. Insomma, il giudaismo di Giuseppe appare esente da chiusure settarie e caratterizzato da ampiezza di vedute. Sintomatica di una religiosità estranea a forme di intransigente radicalismo è anche la sua opzione politica moderata e in qualche modo 'filoromana'<sup>90</sup>. Di certo si può notare come lo storico ebreo, nei suoi scritti, si mostri capace di considerare con benevolenza anche talune espressioni del giudaismo assai lontane dal proprio modo di concepire la religione avita. Questo è ad es. il caso degli esseni. Prima si è visto come Giuseppe, in età giovanile, durante l'*iter* formativo, si fosse per breve tempo accostato a questo gruppo, per poi fare però altre scelte religiose ed approdare al fariseismo. Ciò che sorprende è che, in età matura, nelle sue descrizioni dei gruppi giudaici, sia nel *Bellum* (2,119-161) che nelle *Antiquitates* (18,18-22), gli esseni ricevono un

<sup>87</sup> Cfr. ad es. S. Mason, *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento*, op.cit. 198; E.P. Sanders, *Il giudaismo: fede e prassi* (63 a.C. – 66 d.C.), Brescia 1999, 566. 635; M. Hengel, *La storiografia protocristiana*, Brescia 1985, 129. Va detto inoltre che anche il sacerdozio giudaico, pur avendo un atteggiamento prevalentemente ostile verso Gesù, a stare agli *Atti degli Apostoli* aveva tra le sue file non pochi simpatizzanti del gruppo messianico dei credenti in Gesù (6,7). Né manca chi ritiene che uno scritto del *Nuovo Testamento* come la *Lettera agli Ebrei* sia destinato a sacerdoti ebrei divenuti cristiani (*cfr.* ad es. C. Spicq, *Épître au Hébreux*, Paris 1977, 29-30).

<sup>88</sup> In *Vita* 191 Giovanni di Gischala, avversario di Giuseppe in Galilea, appare come amico di vecchia data e alleato di Simone, il quale, dice l'autore, «era allora in contrasto con me»: se ne deduce che in altri tempi (probabilmente in precedenza, come si ricava da una serie di indizi) Giuseppe e Simone avevano avuto rapporti amichevoli (*cfr.* M. Vitelli, 'Fu Giuseppe un fariseo?', op. cit. 37ss.).

<sup>89</sup> A stare al resoconto di *Vita*, Simone, per favorire il proprio amico Giovanni di Gischala, cercò di rimuovere Giuseppe dal comando delle operazioni militari in Galilea (§§ 191 ss.). Significativo del rapporto dialettico di Giuseppe con i farisei è anche il modo ambiguo con cui egli li ritrae nelle sue opere letterarie, unendo all'apprezzamento dei loro principi dottrinali la frequente critica della loro condotta politica. Sull'argomento *cfr.* S. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study*, Leiden 1991; *cfr.* anche M. Vitelli, 'I farisei nel giudaismo palestinese al tempo di Gesù e dei primi cristiani', in *Giudei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, a cura di D.Garribba – S.Tanzarella, Trapani 2005, 53-70, spec. 57-63.

<sup>90</sup> Su quest'ultimo punto *cfr.* ad es. G. Jossa, 'La missione di Giuseppe in Galilea all'inizio della guerra giudaica', in Id., *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Brescia 2001, 147-161; P. Bilde, op.cit., 36ss., 173ss.

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

trattamento decisamente benevolo. Eppure essi praticavano un giudaismo radicale ed ascetico, estraneo alla religiosità per così dire ‘secolare’ del Nostro; rifiutavano il culto del tempio per come veniva allora officiato, al quale invece lo scrittore ebreo rimase sempre saldamente devoto; coltivavano una fervida attesa apocalittico-messianica dai risvolti antiromani, che li portò anche a partecipare in qualche misura alla guerra contro Roma<sup>91</sup>, mentre il nostro autore coltivava un giudaismo senz’altro più istituzionale e, come si è detto, ‘filoromano’<sup>92</sup>.

Un discorso per certi versi analogo si può fare per Giovanni il Battista, che Flavio Giuseppe mostra di apprezzare senza riserve, presentandolo come una sorta di filosofo ebreo particolarmente pio e virtuoso (Ant. 110,116-119)<sup>93</sup>, il cui profilo non evidenzia alcun tratto realmente dissonante rispetto al giudaismo ‘ufficiale’, che lo storico promuove e difende. Nella realtà, però, Giovanni era un predicatore carismatico dalla forte ispirazione profetico-apocalittica che annunciava l'imminente giudizio escatologico di Dio e probabilmente l'avvento di una figura di tipo messianico (Mc. 1, 2-8 e parr.; Mt. 3,10.12/Lc. 3,9.17). Egli stesso sembra sia stato considerato messia in alcune cerchie di suoi seguaci<sup>94</sup>. Proclamava un battesimo di penitenza per il perdono dei peccati (1,4 e parr.), che di fatto relativizzava fortemente il ruolo del culto sacrificale nel tempio e l'appartenenza al popolo eletto (Mt. 3,9/Lc. 3,8). Come Banno e gli esseni di Qumran viveva nel deserto, lontano dalla Città di Davide e dal suo santuario, in modo rigorosamente ascetico (Mc. 1,4.6 e parr.; Mt. 3,7/Lc. 3,6.7; Mt. 24.33/); e come Gesù ebbe rapporti conflittuali con i rappresentanti del giudaismo ‘ufficiale’ e con Erode Antipa (cfr. ad es. Mt. 11,18/Lc. 7,33; Mt. 21,32/Lc. 7,29 ss.; Mc. 6,17-29 e parr.; 11,27-33 e parr.; Gv. 1,19-25). Anche se oggi si dubita, probabilmente a ragione, di un suo riconoscimento della messianicità di Gesù (Gv. 1,29-34) e di una sua parentela con lui (Lc. 1,36), è pressoché certo che tra i due intercorsero relazioni significative sul piano personale e religioso: Gesù ricevette il suo battesimo (Mc. 1,9-11 e parr.); probabilmente ne fu discepolo e collaboratore (Gv. 3,22-24; 4,1)<sup>95</sup>; alcuni seguaci di Giovanni passarono alla sequela di Gesù (Gv. 1,35-37; cfr. anche At. 19,1-5); e il legame tra i due, nonostante alcune indubbie differenze, era così evidente che i Vangeli registrano come opinione diffusa – anche presso i palazzi del

<sup>91</sup> Cfr. ad es. M.H. Williams, ‘Rome’ in in *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls*, vol II, a cura di L.H. Schiffmann – J.C. VanderKam, Oxford 200, 787-790; L. Rosso Ubigli, ‘Roma nell’apocalittica giudaica’, in *Roma e la Bibbia*, a cura di P. Stefani, Brescia 2011, 211-243, spec. 239 ss. Rileva anche il fatto che Flavio Giuseppe appare ben informato di un coinvolgimento degli esseni nella guerra (Bell. 2, 152-253. 567; 3, 11. 19).

<sup>92</sup> Per una breve rassegna sugli esseni cfr. T.S. Beall, ‘Essenes’, in *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls*, vol I, a cura di L.H. Schiffmann – J.C. VanderKam, Oxford, 262-269. Più ampiamente Id., *Josephus’ Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, 1988; J.C. VanderKam, *I manoscritti del Mar Morto*, Roma, 1995. Per la posizione di Flavio Giuseppe riguardo la guerra contro Roma cfr. *supra* n. 90. Per la sua disposizione verso il tempio e il sacerdozio cfr. J.S. McLaren, ‘Josephus and the Priesthood’, in *A Companion to Josephus*, a cura di H. Howell Chapman – Z. Rodgers, Malden, MA – Oxford – Chichester, 2016, 273-281. Certo, è pensabile che la simpatia di Flavio Giuseppe verso gli esseni venga accentuata nelle sue opere letterarie in modo funzionale agli scopi apologetici delle opere stesse: gli esseni, con il loro carattere ascetico erano il gruppo che appariva più assimilabile ai modelli filosofici di matrice ellenistica; erano perciò maggiormente adatti ad esprimere l’idea del giudaismo che Flavio Giuseppe tentava di accreditare presso i suoi lettori di cultura greco-romana all’indomani della fallita insurrezione giudaica contro Roma. Si deve poi tenere conto della possibilità che lo storico giudeo intendesse sollecitare l’interesse del pubblico con curiosità di tipo etnografico, delle quali un gruppo peculiare come gli esseni forniva abbondante materia (cfr. ad es. S. Mason, ‘What Josephus Says about the Essenes in his *Judean War*’, in *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson*, a cura di S.G. Wilson – M. Desjardins, Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University, 2000, pp. 434-467). Rimane comunque che un sacerdote di orientamento farisaico e filoromano come Giuseppe si mostra capace di elogiare un gruppo come gli esseni molto distante dal proprio modo di vivere il giudaismo.

<sup>93</sup> Cfr. S. Mason, *Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento*, op.cit. 169-183.

<sup>94</sup> Cfr. ad es. Lc. 3,15; Gv. 1,8.20 (il fatto che il Quarto Vangelo in particolare neghi con forza che Giovanni fosse lui il messia lascia pensare che circolasse l’opinione contraria). Tra gli studiosi si veda quanto scrive ad es. E. Lupieri, *Giovanni e Gesù: storia di un antagonismo*, Milano 1991, 144 ss.

<sup>95</sup> Sul rapporto tra Gesù e Giovanni Battista cfr. in particolare E. Lupieri, op.cit.; G. Jossa, *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Roma 2014, 55-65 e G. Theissen – A. Mertz, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999, 248-268; J. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol. 2, Mentore, messaggio, miracoli, Brescia 2002, 30-275.



**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

potere – che Gesù era il Battista redivivo (cfr. ad es. *Mc.* 6,14-16 e parr.; 8,28 e parr.). Certo, non sappiamo con precisione quante di queste informazioni fossero in possesso di Flavio Giuseppe. Con ogni probabilità, tuttavia, non dovette sfuggirgli il profilo apocalittico del personaggio. È anche plausibile (sebbene non accertabile) che lo storico ebreo conoscesse qualcosa dei rapporti personali tra Giovanni e Gesù, e che non vi accenni perché ciò non era immediatamente funzionale alla sua narrazione<sup>96</sup> o anche perché intendeva implicitamente respingere la riduzione ‘cristiana’ del Battista al ruolo di ‘precursore’ di Gesù. Molto verosimilmente dovette cogliere certe somiglianze tra i due *leader* carismatici, *in primis* la comune impronta apocalittica, che tuttavia rimosse dal ritratto di entrambi conformemente alla reticenza sull’argomento che gli è propria<sup>97</sup>.

Un altro personaggio lontano dall’orizzonte religioso di Flavio Giuseppe ma che questi ritrae in modo non ostile, se non benevolo, è Giacomo, espressamente identificato, nelle *Antiquitates*, come «fratello di Gesù detto il Cristo» (20,200). Ciò che rileva è che Giacomo non solo fu legato da rapporti parentali con Gesù, ma fu anche il leader della comunità messianica gerosolimitana dei credenti in Gesù. Ed è difficile che questo suo ruolo fosse ignoto allo storico, dal momento che Giacomo esercitò la sua *leadership* tra la seconda metà degli anni quaranta e gli inizi degli anni sessanta (muore nel 62 d.C.), in un periodo, cioè, in cui Giuseppe era attivo sulla scena pubblica della Città di Davide. Inoltre, in quanto aristocratico di indirizzo farisaico ed appartenente all’ordine sacerdotale, egli era ben introdotto in quei medesimi ambienti che, per forza di cose, dovettero vivere con non poca partecipazione il processo contro Giacomo e la conseguente rimozione di Anano dalla carica sommosacerdotale (*Ant.* 20,199ss.)<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Flavio Giuseppe parla di Giovanni il Battista in modo piuttosto incidentale per spiegare la sconfitta di Erode Antipa contro Areta, e non doveva sentirsi obbligato a tracciarne un ritratto completo. È evidente comunque che egli conosceva di più di quel che dice. Ad es., il fatto che neghi esplicitamente che il battesimo di Giovanni valesse per il perdono dei peccati dimostra che Flavio Giuseppe era ben informato dell’opinione contraria, che i Vangeli sostengono. Una serie di indizi fa pensare anche allo storico fossero note le critiche di Giovanni ad Erode Antipa riguardo il matrimonio di quest’ultimo con Erodiade (cfr. nota successiva). Infine, che Flavio Giuseppe avesse conoscenza di un legame diretto tra Giovanni e Gesù è reso plausibile dal fatto che, a stare almeno ai Vangeli, quel legame era di pubblico dominio (cfr. ad es. *Mc.* 6. 14-16 e parr.; 8, 28 e parr.), e sembra fosse noto alle stesse autorità giudaiche (cfr. *Mc.* 2, 18 e parr.; 6, 14 e par.; 11, 27-33). Non osta, per altro, a questa ipotesi la testimonianza di *Contra Celsum* 1,48, ove Origene dice che «i Giudei non connettono Giovanni con Gesù»; infatti è molto probabile che qui il teologo cristiano generalizzi ciò che egli deduceva dal solo Flavio Giuseppe (che egli cita poco prima), il quale effettivamente, forse per i motivi sopra indicati, non mette in relazione i due personaggi.

<sup>97</sup> C’è probabilmente anche un altro elemento della figura storica di Giovanni il Battista che Flavio Giuseppe rimuove intenzionalmente dal suo ritratto: le critiche mosse da Giovanni ad Erode Antipa riguardo il matrimonio di quest’ultimo con la cognata Erodiade in violazione della Legge ebraica (cfr. *Mc.* 6,17-18 e parr.). Un’accusa questa che non era soltanto di ordine etico-religioso e, se si vuole, di natura ‘legale’, ma anche inevitabilmente politica, in quanto un sovrano che disattendeva le norme tradizionali era inevitabilmente considerato inadatto al suo ruolo. Che lo storico abbia potuto scientemente omettere questo dato lo si deduce dal fatto che la storia che egli stesso racconta si comprende molto meglio alla luce di esso: in questo modo, infatti, si spiega più chiaramente perché la sconfitta da parte di Areta veniva letta come una punizione divina, dal momento che Areta era il padre della moglie che Erode aveva ripudiato per sposare la cognata; si comprende molto meglio perché Erode temesse una sommossa suscitata dalla predicazione del Battista, vista la ricaduta politica della contestazione mossagli da quest’ultimo; e si capisce bene perché Flavio Giuseppe, poche linee prima del brano sul Battista, dica che Erode Antipa, dopo essersi innamorato della «moglie di suo fratello», «ebbe l’ardire di parlare di matrimonio» (*Ant.* 18,110). Ma perché allora Flavio Giuseppe avrebbe soppresso questo dato? Fondamentalmente condivisibile è la risposta di E. Lupieri: «Quanto a Giuseppe, forse ha ritenuto impossibile spiegare al suo lettore che Giovanni non era interessato alle conseguenze politiche della propria predicazione e, desiderando avere un eroe puro da qualsivoglia sospetto di interessi politici, ha nascosto anche questo elemento nel silenzio con cui copre tutti i contenuti ideali del messaggio del Battista» (*op.cit.* 83-84). A questo si può aggiungere che la soppressione di tale elemento consentiva allo storico di evidenziare meglio, insieme all’innocenza di Giovanni, la colpevolezza di Erode Antipa, la cui sorte avrebbe esemplificato limpidamente l’ineluttabilità della provvidenza divina che per lo scrittore ebreo guida la storia. Se questo è vero, per analogia, si può ipotizzare che Flavio Giuseppe abbia operato in modo analogo anche a proposito di Gesù, tralasciando la motivazioni politiche della condanna (e dunque il riferimento al tema messianico), consapevole che si trattò di un personaggio esente da concrete velleità di rivoluzione politica (cfr. ancora E. Lupieri, *op.cit.*, 68-71).

<sup>98</sup> Altri due personaggi che appaiono lontanissimi dalla spiritualità di Flavio Giuseppe e che nondimeno egli mostra di apprezzare sono Banno e Gesù figlio di Anania: il primo era un asceta battista che viveva nel deserto e del quale lo storico

**La più antica testimonianza non-cristiana su Gesù. Considerazioni sul *Testimonium Flavianum* (Ant. 18, 63-64)**

Ne deriva un solido argomento contro la tesi secondo la quale Flavio Giuseppe, dato il suo profilo politico e religioso, non avrebbe potuto che esprimere disprezzo o avversione per Gesù. Se infatti egli può manifestare simpatia per personaggi e gruppi religiosi assai lontani dal proprio modo di vivere il giudaismo ed appartenenti alla corrente apocalittica, e se in particolare può palesare un certo favore nei confronti di Giacomo, «fratello di Gesù» e capo della comunità cristiana di Gerusalemme, e un più deciso apprezzamento nei confronti di Giovanni Battista, figura per certi versi simile a Gesù (e suo mentore), non si vede perché lo storico ebreo non avrebbe potuto descrivere Gesù in termini timidamente positivi o neutrali, tanto più che abbiamo notizia anche di altri farisei, sacerdoti ebrei ed esponenti dell'*estabilishment* giudaico che mostrarono interesse e rispetto per Gesù ed i suoi seguaci o che addirittura aderirono alla fede cristiana<sup>99</sup>; e tanto più che Gesù e il suo movimento non sembra si siano mai allineati al fronte delle forze politicamente sovversive ed attivamente antiromane, che Flavio Giuseppe tanto avversò<sup>100</sup>.

Quanto detto poc'anzi a proposito di Giacomo aiuta a rispondere al secondo interrogativo che sopra ci siamo posti: quale forma di cristianesimo ha condizionato in particolare il giudizio dello storico ebreo su Gesù? Bisogna considerare che Giuseppe trascorse prevalentemente a Gerusalemme la sua giovinezza, nel periodo in cui la locale comunità cristiana, dopo la fuga degli 'ellenisti' e soprattutto sotto la guida di Giacomo 'il Giusto', percorreva la strada di un cristianesimo fedele alle osservanze giudaiche, quello che la moderna storiografia è solita designare come 'giudeocristianesimo'. Di impronta complessivamente 'giudeocristiana' fu probabilmente anche la chiesa che Giuseppe trovò a Roma nel 64 e poi successivamente quando si trasferì nella città al seguito di Tito<sup>101</sup>. Né di poco conto dovette essere, per la formazione del giudizio dello storico su Gesù e il suo movimento, la circostanza della mancata partecipazione dei cristiani alla grande rivolta contro Roma e l'accentuazione delle posizioni lealiste del cristianesimo in età flavia<sup>102</sup>. In definitiva il 'giudeocristianesimo' fu la corrente interna al movimento cristiano che Giuseppe, nel corso della sua vita, ebbe occasione di conoscere più da vicino e la cui conoscenza non è inverosimile che abbia in qualche modo condizionato favorevolmente la sua comprensione di Gesù. Si può dunque ipotizzare che lo storico ebreo abbia, per così dire, guardato Gesù attraverso la duplice lente di un giudaismo 'liberale' e di un cristianesimo ancora saldamente legato alla tradizione giudaica e politicamente lealista; egli mise così a fuoco l'immagine di un *leader* spirituale meritevole di attenzione e rispetto, al quale volle dedicare poche righe, scritte con accorta prudenza, nelle sue *Antiquitates Iudaicae*, in un momento storico che vedeva giudei e cristiani esposti al comune pericolo rappresentato dalla deriva intollerante e violenta del regime domiziano.

ebreo dice di essere stato addirittura discepolo per circa tre anni (*Vita* 11); l'altro era un profeta popolare che annunciava la rovina del tempio e di Gerusalemme e che fu consegnato dalle autorità giudaiche ai Romani, proprio come anni addietro queste fecero col più famoso Gesù, con la differenza che il procuratore Albino, pensando che il figlio di Anania fosse un pazzo lo lasciò andare, limitandosi a farlo flagellare fino a scoprirgli le ossa (*Bell.* 6,300-309). A commento di questo episodio Giuseppe scrive: «A riflettere su tali cose si troverà che il dio ha cura degli uomini e che in ogni modo preannuncia al suo popolo i mezzi per conseguire la salvezza, mentre quelli si rovinano per la loro stoltezza e procurandosi i guai da sé» (§§ 310-311: trad. di G. Vitucci). Ciò che probabilmente decise la diversa sorte dei due Gesù fu il fatto che l'uno, il maestro Galileo, aveva un certo seguito popolare (anche se limitato) ed era stato deferito a Pilato con un'accusa politica, di volersi cioè fare re dei Giudei, mentre l'altro, almeno per come lo presenta Giuseppe, era un predicatore isolato e non era gravato da imputazioni politiche.

<sup>99</sup> Cfr. ad es. *Mt.* 12, 28; 15, 43 ss.; *Lc.* 7, 36 ss.; *Gv.* 3, 1 ss.; 7, 50; 19, 38-39; *At.* 6, 7; 15, 5; 23, 6-9; 26, 28-32; *Ant.* 20, 200 ss.

<sup>100</sup> A dire il vero, per quanto riguarda Gesù e i suoi primissimi seguaci, la questione è controversa. La tesi del Gesù 'zelota', però, anche se non ha mai smesso di avere i suoi sostenitori, rimane decisamente minoritaria. Per un approccio al problema il lettore italiano può far riferimento a due classici: S. Brandon, *Gesù e gli zeloti*, Milano 1983 (riedito da Pi greco nel 2014; or. ingl. 1967), sostenitore del Gesù rivoluzionario politico, e G. Jossa, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia 1980 (ristampato da Paideia nel 2013), che respinge quella tesi.

<sup>101</sup> Cfr. ad es. R. Penna, 'Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo', in Id., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, 64-76; e R.E. Brown e J.P. Meier, *Antiochia e Roma. Chiese madri della cattolicità antica*, Assisi 1987, 109ss.

<sup>102</sup> Cfr. ad es. G. Jossa, *I cristiani l'impero romano, op.cit.*, 33-37, 72ss.

### *Considerazioni conclusive*

Le osservazioni fin qui condotte non hanno naturalmente nessuna pretesa di dire alcunché di definitivo su una questione filologica tra le più complesse e dibattute nella storia degli studi sul cristianesimo e sul giudaismo antichi. Il terreno su cui ci si muove è troppo lubrico per costruirvi qualcosa che abbia carattere di certezza. Questo però non deve indurre a una forma di radicale *epoché*. Come ho cercato di dimostrare, ci sono buoni argomenti a sostegno della tesi, oggi forse maggioritaria, che vede in *Ant.* 18, 63-64 la rielaborazione cristiana di un passo su Gesù scritto in tono neutrale o moderatamente favorevole da Flavio Giuseppe. Tale atteggiamento dello storico ebreo verso Gesù può essere spiegato sulla base del concorso di vari fattori: il particolare contesto storico in cui le *Antiquitates Iudaicae* vennero composte; le finalità dell'opera; la formazione spirituale dell'autore improntata a un giudaismo aperto e tollerante; una conoscenza di Gesù, da parte dello scrittore ebreo, in qualche modo filtrata, o comunque condizionata, dalla tradizione giudeocristiana; la posizione generalmente lealista dei cristiani nei confronti dell'impero romano. Molto più ipotetica è l'esatta ricostruzione del testo originale. In linea di massima risulta plausibile e abbastanza persuasiva la proposta di quanti si limitano ad espungere dal testo le frasi maggiormente consonanti con la fede cristiana («se pure bisogna dirlo uomo»; «questi era il Cristo»; «infatti apparve loro di nuovo in vita il terzo giorno, avendo i divini profeti detto queste e altre innumerevoli cose meravigliose di lui»), ma è anche possibile che, per identificare meglio Gesù distinguendolo da personaggi omonimi, il brano contenesse la precisazione «costui era quello detto Cristo».