

I vangeli apocrifi e il Gesù storico*

MARCO VITELLI

Introduzione

In questo articolo tratterò dei vangeli apocrifi, tuttavia, come indicato dal titolo, non lo farò in termini generali, ma privilegiando un particolare aspetto del tema: quello del valore di tali testi ai fini della ricerca sul Gesù storico. E la scelta non è casuale. È su questo terreno, infatti, che il dibattito sui vangeli apocrifi ha assunto toni particolarmente incandescenti con forti risonanze anche presso l'opinione pubblica, fuori dagli ambienti accademici. Un dibattito spesso polarizzato su posizioni diametralmente opposte: da un lato i fautori degli apocrifi, i più radicali dei quali vedono in alcuni dei vangeli extracanonici le uniche fonti davvero in grado di restituirci il 'vero' Gesù della storia, a loro dire occultato, invece, negli scritti del NT, dalle censure e dagli 'aggiustamenti' di comodo della tradizione ecclesiastica; dall'altro i detrattori degli apocrifi, che ne sostengono a priori il carattere secondario rispetto ai vangeli canonici e la pressoché completa irrilevanza per la ricostruzione della vicenda storica di Gesù. Un dibattito che rischia di disorientare i non addetti ai lavori e che risulta particolarmente inquinato da spregiudicate operazioni mediatiche, come quella del *Codice da Vinci* di D. Brown, che mescolando in modo abilmente ingannevole dati reali e finzione letteraria, speculano sull'ignoranza in materia del pubblico di massa e sulla tendenza diffusa a prestare credito alle tesi complottiste, specie quando riguardano l'istituzione ecclesiastica, periodicamente accusata di nascondere verità sconvolgenti che minerebbero irrimediabilmente le fondamenta della fede cristiana come tradizionalmente è stata trasmessa¹. Di qui l'esigenza di un'informazione corretta, che cerchi di affrontare l'argomento tenendosi ancorata ai risultati della ricerca storica e riportando le principali voci del dibattito critico.

1. Cosa sono i vangeli apocrifi?

Prima di entrare nel vivo del discorso circa il valore dei vangeli apocrifi per la ricerca sul Gesù storico, converrà affrontare alcune questioni preliminari. Prima fra tutte: cosa sono i vangeli apocrifi? Come li possiamo definire?² È una questione meno ovvia di quanto appaia. Sia la parola 'vangelo' che la parola 'apocrifo' hanno una storia complessa alle spalle e recano una certa ambiguità di senso. Il termine greco

* Questo articolo sviluppa il testo di una relazione da me tenuta presso l'*Associazione Biblica Italiana* in occasione del VII Incontro dei Soci Aggregati svoltosi ad Assisi 18-20 Novembre 2016 e dedicato al tema: *Gli Apocrifi: cosa sono e perché non sono nel Canone?* Della relazione, destinata a un pubblico dotato di buona cultura biblica ma composto per lo più di non addetti ai lavori, ho mantenuto il taglio fondamentalmente divulgativo, che mi sembra appropriato anche per i destinatari di questo articolo, rappresentati essenzialmente da studenti e docenti di liceo. Di qui anche la scelta di limitare al massimo le note, che ho utilizzato in funzione prevalentemente esplicativa ed integrativa, evitando il più possibile appesantimenti di natura bibliografica. A parziale compensazione di tale scelta, in coda all'articolo ho indicato un'essenziale bibliografia in lingua italiana. La principale bibliografia in lingua straniera, per chi fosse interessato, può essere reperita all'interno dei testi in italiano ivi elencati. Rispetto alla relazione i principali ampliamenti hanno interessato la sezione intitolata 'Focus: tre vangeli apocrifi al centro del dibattito sul Gesù storico', e soprattutto il paragrafo sul *Vangelo segreto di Marco*. Ho voluto offrire un resoconto relativamente più dettagliato del dibattito relativo a questo testo controverso in quanto ritengo tale dibattito particolarmente indicativo della radicalizzazione dello scontro ideologico intorno agli apocrifi.

¹ Qualcosa di simile è avvenuto in occasione della scoperta dei manoscritti di Qumran nel 1947, il cui ritardo nella pubblicazione alimentò il sospetto che fossero all'opera manovre 'censorie' del Vaticano. Un sospetto che si rivelò nel tempo del tutto infondato.

² Su tali questioni seguo da vicino in particolare l'efficace sintesi di C. Gianotto, *I vangeli apocrifi. Un'altra immagine di Gesù*, Bologna 2009.

euangelion (e il verbo corrispondente *euangelizein*) originariamente non designava un genere letterario, ma la ricompensa per chi portava una lieta notizia e poi la buona notizia stessa. Con questo significato il termine veniva utilizzato già nel mondo classico, soprattutto in età imperiale, in riferimento a trionfi militari o ad altre notizie favorevoli per le sorti dell'impero, o ancora in chiave religiosa nel quadro del culto dell'imperatore. Similmente, nella LXX il verbo *euangelizein* viene impiegato a proposito delle vittorie di Israele o dell'annuncio della salvezza escatologica (per es. Is 40, 9; 52, 7). Lo stesso si può dire per il NT: in Paolo il verbo è utilizzato per la proclamazione della buona novella della salvezza in Gesù Cristo (cfr. ad es. 1Ts 1, 5; 1Cor 15, 1) e anche l'incipit del *Vangelo di Marco* («Inizio dell'evangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio») col termine *euangelion* fa riferimento al contenuto della predicazione di Gesù, non all'opera letteraria che l'eangelista scrive. È solo a partire dal II secolo che il termine passa a designare una forma letteraria, in particolare quella propria dei quattro vangeli canonici (cfr. ad es. *Didaché* 11, 3; *II Clemente* 8, 5; Giustino *Apologia* 66, 3; Ireneo *Adversus Haereses* III 11, 7-9). Gli studiosi sono in disaccordo, però, sull'individuazione dei modelli letterari del genere vangelo (profili biografici dei profeti, la biografia ellenistica, il romanzo greco, le aretalogie ecc.). Problematica risulta la stessa definizione di questo genere letterario, soprattutto se, accanto ai vangeli canonici, si considerano gli scritti non-canonici trasmessi col titolo 'vangelo', le cui caratteristiche letterarie sono estremamente eterogenee, al punto che alcuni di questi scritti non hanno neanche un impianto narrativo. Per questo motivo certi studiosi piuttosto che cimentarsi nel tentativo di formulare una precisa definizione del genere letterario 'vangelo' preferiscono parlare genericamente di *gospel literature*, una categoria piuttosto ampia atta a comprendere, secondo la descrizione che ne dà H. Koester, «tutti gli scritti costituiti dalla trasmissione, l'uso e l'interpretazione di materiali e tradizioni risalenti a Gesù di Nazareth o a lui relativi». Così definita, in questa categoria rientrano, oltre ai vangeli canonici, molti scritti apocrifi, dei quali alcuni recano il titolo di 'vangelo', altri no. E si dà anche il caso di testi apocrifi che sono intitolati come 'Vangeli' ma che non hanno le menzionate caratteristiche della *gospel literature*, come il *Vangelo di Filippo*, il *Vangelo di Verità* e quello degli *Egiziani*.

Quanto al termine 'apocrifo', esso deriva dal greco e significa 'nascosto'. In ambito cristiano esso era originariamente impiegato soprattutto dagli appartenenti a gruppi di tendenze gnostiche³ in riferimento a loro scritti 'esoterici', destinati cioè ad una fruizione interna, limitata alla cerchia dei soli iniziati. Oppure il termine alludeva al carattere arcano delle verità contenute in certi scritti, che non potevano essere comprese da tutti (questo sembra ad es. il significato del termine nel *loghion* 1 del *Vangelo di Tommaso*: «Queste sono le parole segrete pronunciate da Gesù vivente [...]. Chi troverà la spiegazione di queste parole non gusterà la morte»). I due significati potevano essere anche compresenti. Va da sé che gli adepti di questi gruppi cristiani, generalmente eterodossi, usavano il termine con un'accezione

³ Il termine 'gnosticismo' si usa in genere in riferimento a un complesso fenomeno religioso di matrice cristiana che ebbe la sua massima fioritura tra II e III secolo d.C. Esso allude a un insieme di gruppi cristiani molto diversi tra di loro per prassi rituale, etica e teologia, ma che condividevano fondamentalmente l'idea che la salvezza si ottiene attraverso una forma particolare di 'conoscenza' (in greco *gnosis*), la quale mette l'individuo in contatto diretto con la fonte trascendente dell'Essere. Per lo più gli gnostici si basavano su una concezione dualistica del mondo e pensavano che la *gnosis*, raggiungibile tramite rivelazione e trasmessa in modo esoterico, consistesse nella presa di coscienza della propria origine divina e nella conseguente liberazione dalla dimensione materiale dell'esistenza, valutata in termini decisamente spregiativi. Lo gnosticismo ebbe un carattere piuttosto elitario e questo fu uno dei motivi della sua marginalità e sconfitta storica. In particolare, alcune forme di gnosticismo ritenevano che non tutti gli uomini avessero in sé il principio divino e che dunque la salvezza fosse destinata a pochi. La visione dualistica portò alcuni gruppi gnostici a considerare negativamente il Dio creatore protagonista delle Scritture ebraiche. Egli non sarebbe stato che un demiurgo nato da un processo di degradazione del *pleroma* divino, e come tale sarebbe stato radicalmente distinto dal Dio di Gesù. Quest'ultimo, poi, era considerato come il rivelatore per eccellenza e come un essere divino puramente spirituale. La dottrina dell'incarnazione era quindi respinta da molti gnostici, i quali pensavano che Gesù si fosse incarnato solo in modo apparente. Tale concezione è detta 'docetismo', dal greco *doxa* ('apparenza'). Sul piano etico i gruppi gnostici presentavano un'ampia gamma di atteggiamenti, che andavano dall'ascetismo più rigoroso al libertinismo più sfrenato, entrambi derivati dalla svalutazione del mondo materiale. L'origine dello gnosticismo e la relazione di quest'ultimo con le origini cristiane sono argomenti estremamente controversi che non possono essere affrontati in questa sede.

positiva, dal momento che per loro la segretezza era il complemento necessario dell'idea secondo cui la salvezza era loro riservata in quanto eletti. Ritenendosi dotati di una superiore natura spirituale preclusa alla maggior parte degli uomini, presumevano di essere i soli in grado di attingere alla verità salvifica rivelata, la quale doveva rimanere perciò nascosta ai più, che ne erano indegni. Il motivo della segretezza era poi anche funzionale alla legittimazione del gruppo. Nella competizione tra di loro, infatti, i diversi gruppi cristiani adottarono strategie diverse per legittimare le tradizioni di cui erano portatori. Tutti pretendevano di collegarsi a Gesù tramite una catena ininterrotta di tradizione e di essere depositari del suo autentico messaggio; ma alcuni, e in particolare l'insieme delle comunità che andava costituendo ciò che designiamo come Grande Chiesa, elaborarono il modello della successione apostolica, in forza del quale la catena della tradizione è pubblica e verificabile: ripercorrendo a ritroso la linea della successione episcopale si risale infatti agli apostoli e da questi a Gesù. I gruppi gnostici ed altri affini elaborarono, invece, il modello di una catena segreta e privilegiata di tradizione, che di maestro in maestro riconduceva a Gesù e il cui primo tradente era un qualche personaggio notoriamente a lui vicino che ne avrebbe ricevuto per primo l'insegnamento esoterico, un personaggio in genere alternativo rispetto a quelli che la chiesa maggioritaria rivendicava come garanti della propria tradizione. Di qui videro la luce vangeli intitolati a figure come Tommaso, Giuda, Filippo, Maria Maddalena ecc... Il punto è che questi gruppi gnostici o di impronta gnostica, esponenti di un cristianesimo piuttosto elitario e di minoranza, nel processo di formazione dell'ortodossia uscirono sconfitti dalla competizione con la Grande Chiesa e finirono bollati come eretici, dal momento che la loro versione del messaggio cristiano risultava incompatibile col *depositum fidei* nel quale la maggior parte delle comunità dei credenti in Gesù si riconosceva. Di conseguenza i loro scritti 'segreti' furono esclusi dal Canone delle Scritture che si andava costituendo in seno al cristianesimo 'ortodosso'. E da allora il termine 'apocrifo' tenderà da un lato a caricarsi di significati negativi, divenendo spesso sinonimo di 'falso', 'spurio', 'eretico', come è evidente *ad es.* da certe occorrenze del termine in Ireneo (*Adversus Haereses* 1, 20, 1), Tertulliano (*De pudicitia* 10, 12) ed Atanasio (*Lettera festale* 39), dall'altro finirà con l'estendersi a tutta quella letteratura non inclusa nel Canone che, esoterica o meno, eretica o meno, mostrava somiglianze con gli scritti canonici.

Si trattò comunque di un processo lungo e tutt'altro che lineare. Nel 325, per es., Eusebio di Cesarea è ancora capace di operare una chiara distinzione fra quattro categorie di testi (*Storia ecclesiastica* III, 25, 1-7): (1) i libri *homologoumenoi*, ovvero riconosciuti da tutti (cioè quelli allora di fatto canonici), tra i quali figurano al primo posto 'i quattro Vangeli'; (2) i libri *antilegoumenoi*, cioè oggetto di contestazione, ma che, a dire di Eusebio, sono accolti da molti (si tratta dei *c.d.* libri deuterocanonici, tra cui Gc, Gd, 2Pt, 2-3-Gv); (3) i libri *nothoi*, ovvero 'spuri', che comprendono testi non canonici ma non per questo propriamente eretici, discussi quanto all'autenticità ma circolanti in alcune chiese e menzionati (evidentemente in modo non negativo) da diversi autori ecclesiastici (tra questi libri Eusebio include, tra gli altri, la *Didaché*, il *Pastore di Erma* e il *Vangelo secondo gli Ebrei*); (4) infine ci sono libri di carattere eretico, lontani dall'ortodossia, che nessun autore ecclesiastico ha ritenuto degni di menzione; fra tali libri Eusebio colloca i vangeli di *Pietro*, di *Tommaso* e di *Mattia*. Simili distinzioni si trovano anche in altri testi, come il Frammento Muratoriano (fine sec. II) e l'appendice alla *Cronografia* di Niceforo di Costantinopoli (sec. IX).

Va detto inoltre che vari testi apocrifi continuarono ad essere letti, tradotti e trasmessi non solo fuori dalla Grande Chiesa, ma anche entro i suoi confini. E non mi riferisco esclusivamente ad apocrifi di sicura ortodossia. Si pensi *ad es.* al codice gnostico di Berlino (*Papyrus Berolimiensis* 8502). Esso data al V secolo e reca sulla copertina il nome dell'abate Zaccaria, segno che apparteneva con ogni probabilità a un monastero copto. Il codice contiene alcuni scritti indiscutibilmente gnostici, come il famoso *Vangelo di Maria* (Maddalena) e la *Sapienza di Gesù Cristo*, quest'ultima presente anche nella biblioteca di Nag Hammadi; ma comprende pure un'opera devozionale perfettamente ortodossa come gli *Atti di Pietro*. Un'ipotesi che va per la maggiore è che i monaci si servissero di questi testi come letture personali

finalizzate al nutrimento spirituale⁴, senza per questo volersi porre fuori dalla comunione con la Grande Chiesa ed aderire a dottrine eterodosse⁵.

Più in generale, è ben noto il fenomeno dell'influenza che alcuni testi apocrifi esercitarono sull'arte e sulla liturgia della Chiesa. Così *ad es.* è dai vangeli apocrifi che derivano tradizioni come le seguenti: i nomi dei genitori di Maria, Gioacchino ed Anna, venerati come santi dalla Chiesa; l'episodio della presentazione di Maria al tempio, anch'esso inserito nel calendario liturgico; la tradizione della nascita di Gesù in una grotta; il numero e il nome dei magi (Gaspere, Melchiorre e Baldassarre); i nomi dei due ladroni crocifissi con Gesù (Dima e Gesta); il nome del soldato che colpì Gesù con una lancia (Longino); la storia della Veronica ecc... Per quanto riguarda specificamente il campo dell'iconografia, gli esempi sono innumerevoli. Basti pensare alla basilica romana di Santa Maria Maggiore, dove molte rappresentazioni musive o a rilievo sono ispirate ai vangeli apocrifi dell'infanzia di Cristo, come il rilievo in cui si raffigura il crollo delle statue degli idoli in Egitto alla venuta in quel paese di Gesù bambino in fuga da Erode. Si pensi anche ai numerosi dipinti che, nelle scene dell'annunciazione, presentano Maria nell'atto di filare e, in quelle della natività, danno spazio alla figura di una levatrice, seguendo il racconto del *Protovangelo di Giacomo*, secondo il quale al momento dell'annunciazione Maria tesseva la porpora per il velo del tempio e, al momento della nascita di Gesù, una levatrice attesta il miracolo del parto virginale. Ed è ancora dagli apocrifi, specialmente dal *Vangelo di Nicodemo*, che deriva il motivo assai fortunato, specie nell'arte iconica bizantina, della discesa di Gesù agli inferi, che è entrato anche nel nostro simbolo di fede.

Rimane, tuttavia, che il termine 'apocrifo', caricato ormai di senso negativo, finì col tempo per designare tutta la letteratura cristiana non canonizzata avente caratteristiche di forma e/o di contenuto similari a quelle degli scritti canonici. E va da sé che l'esclusione dal Canone favorì, nei secoli, lo smarrimento e la condanna all'oblio di molta di questa letteratura, soprattutto, ovviamente, di quella avente un profilo 'eretico'. Come nota opportunamente E. Norelli, anche quegli scritti apocrifi che continuarono ad essere tollerati e trasmessi in seno alla Grande Chiesa in quanto teologicamente 'inoffensivi', poterono sì esercitare quell'influenza sull'arte e la liturgia di cui ho detto, ma lo fecero in modo 'latente', nel senso che le loro tradizioni furono utilizzate solo celandone l'origine apocriфа, che palesata ne avrebbe certamente precluso la rispettabilità.

⁴ Secondo alcuni però il codice sarebbe più comprensibile in un contesto monastico femminile, vista la rilevanza delle figure femminili presenti nel *Vangelo di Maria* e nella *Sapienza di Gesù Cristo* e considerato il fatto che tali opere occupano rispettivamente la prima e la terza posizione all'interno del codice.

⁵ Altri due esempi di opere giudicate non ortodosse da autorità ecclesiastiche ma che per un certo tempo continuarono ad essere lette e trasmesse all'interno di certi ambienti della Grande Chiesa sono offerti dal *Vangelo di Pietro* e probabilmente dalla biblioteca di Nag Hammadi. Quest'ultima consiste di una serie di testi in lingua copta rinvenuti casualmente nel deserto egiziano nel 1945. I manoscritti datano generalmente al III-IV secolo, ma contengono opere composte precedentemente, molte delle quali hanno un carattere palesemente gnostico. Ci si è chiesti cosa ci facessero sepolti nel bel mezzo del deserto egiziano e chi avesse prodotto i manoscritti e perché. Una delle ipotesi in campo è la seguente: si tratterebbe di una collezione di testi messa insieme in un ambiente monastico intellettualmente inquieto ma in comunione con la Grande Chiesa; tali opere, come nel caso del Codice di Berlino, avrebbero costituito letture personali destinate ad affiancarne altre ortodosse e ad alimentare la spiritualità dei monaci in senso mistico-speculativo; quando poi la sede episcopale di Alessandria – forse in connessione col tentativo del vescovo Atanasio di fissare il Canone delle Scritture nella lettera di Pasqua del 367 d.C. – avviò una campagna contro la letteratura gnostica, i monaci ritennero prudente disfarsi di quei testi. E' comunque interessante osservare che questi ultimi vennero sepolti, non distrutti, e che si tratta di opere e dottrine che già da tempo i padri della Chiesa avevano denunciato come incompatibili con la retta fede. Quanto poi al *Vangelo di Pietro*, ne parlerò più approfonditamente in seguito. Per il momento mi limito a qualche cenno: si tratta di un'opera che in un primo tempo era tranquillamente impiegata nella liturgia della comunità di Rhossos nella diocesi di Antiochia; il vescovo Serapione, interpellato dai cristiani locali circa la liceità della lettura di quel vangelo, dapprima diede la sua approvazione, poi la ritirò scrivendone anche una confutazione, quando venne a sapere che il vangelo era stato introdotto nella comunità da eretici doceti ed ebbe modo di esaminarne personalmente i contenuti; nell'800 l'opera fu comunque ritrovata, sempre in Egitto, all'interno della tomba di un monaco databile ai secc. VIII-XII secolo; era parte di un manoscritto del VII-VIII secolo contenente anche altre opere, tra cui ad es. l'*Apocalisse di Pietro*, che Clemente Alessandrino e il Canone Muratoriano consideravano Scrittura ispirata.

2. Gli apocrifi nella storia della ricerca sul Gesù storico

2.1. *Il disprezzo degli apocrifi nella storiografia tradizionale*

Va da sé che il peso di questa storia condiziona a lungo negativamente anche la valutazione degli apocrifi come fonte storica per la ricostruzione delle origini cristiane. Questo essenzialmente per tre motivi. Il primo è che tale indagine è stata condotta in buona parte in ambienti confessionali, risentendo dell'inevitabile pregiudizio di natura religiosa atto a svalutare i vangeli apocrifi e a privilegiare, in via esclusiva, quelli canonici. Il secondo consiste nello stato estremamente frammentario in cui versava la maggior parte della letteratura apocrifa, che certo non poteva favorirne l'apprezzamento, tanto più che le notizie e gli sparsi brandelli che di essa si possedevano erano dovuti per lo più a resoconti e a citazioni di autori ecclesiastici tendenzialmente ostili alla produzione apocrifa, il che dava anche motivo agli studiosi di sospettare distorsioni apologetiche dei dati riportati. I pochi vangeli apocrifi pervenuti integralmente, come quelli dell'infanzia di Gesù, avevano del resto una manifesta natura leggendaria che li rendeva pressoché inutilizzabili in sede storica. Infine pesava il fattore cronologico: i vangeli apocrifi risultavano più tardi di quelli canonici, e dunque più lontani dalla storia delle origini oggetto della loro narrazione.

2.2. *La 'rivincita' degli apocrifi: dalle scoperte archeologiche al 'Jesus Seminar'.*

A partire dall'ultimo quindicennio del XIX secolo si ebbero, però, in Egitto, importanti scoperte di manoscritti di vangeli apocrifi preservatisi in virtù del clima asciutto del deserto e prodotti grazie alla straordinaria vivacità culturale del cristianesimo di quella regione in età antica. Nel 1885 fu pubblicato il cosiddetto *Papiro di Fayyum* contenente parte di un dialogo tra Gesù e gli apostoli durante l'ultima cena e la predizione del rinnegamento di Pietro. Nel 1887, nell'antica città di Akhmim, venne alla luce, nella tomba di un monaco cristiano, un manoscritto in pergamena contenente vari testi, tra cui un esteso frammento dell'importante *Vangelo di Pietro* sulla passione e resurrezione di Gesù. Altrettanto significativi furono i ritrovamenti di numerosi papiri recuperati nel corso di una campagna di scavo condotta tra il 1886 e il 1906 presso Bahnesa, l'antica Ossirinco. Tra questi manoscritti figura *ad es.* lo splendido *papiro di Ossirinco* 840 (sec. IV-V), che racconta di una disputa sulle norme di purità tra Gesù e un sommo sacerdote fariseo di nome Levi sulla spianata del Tempio. Sempre di provenienza egiziana è il prezioso *Papiro Egerton* 2, pubblicato nel 1935 e attestante un vangelo ignoto che qualche studioso vorrebbe datare addirittura alla metà del I secolo, facendone il vangelo più antico fra quelli conosciuti, ma che più verosimilmente risale alla seconda metà del II.

Per quanto rilevanti fossero questi ritrovamenti, una vera e propria svolta nella storia della ricerca sui vangeli apocrifi si ebbe, però, solo qualche anno più tardi, nel 1945, quando sempre in Egitto, presso Nag Hammadi, un beduino rinvenne casualmente una giara, al cui interno erano custoditi 13 codici manoscritti. Tali codici contenevano 51 opere in lingua copta molto probabilmente (in alcuni casi certamente) tradotte dal greco, tra cui alcuni preziosi vangeli apocrifi, come il *Vangelo di Tommaso*, ritenuto da più parti il 'quinto evangelo' (accanto ai canonici), il *Vangelo della Verità*, l'*Apocrifo di Giacomo*, il *Dialogo del Salvatore*, il *Vangelo degli Egiziani* e il *Vangelo di Filippo*, reso celebre da Dan Brown per via del passo in cui si legge: «Quanto a Maria Maddalena, Gesù la amava più di tutti i discepoli e la baciava spesso sulla [bocca] più spesso di tutti gli altri discepoli»⁶. I manoscritti risalgono al III-IV secolo, ma gli originali greci si stima siano molto più antichi e li si data generalmente a partire dalla metà del II secolo.

⁶ Va segnalato che la parola 'bocca' posta in parentesi quadre costituisce un'ipotesi da parte degli studiosi per integrare una lacuna nel testo. In realtà non è possibile dire dove esattamente Gesù baciava la Maddalena. Un'altra proposta di integrazione è 'fronte'. In questo secondo caso non vi sarebbe nessuno spazio per un'interpretazione erotica. Ma in realtà

Non c'è dubbio che questi straordinari ritrovamenti, ed altri ancora successivi – come quello del *Vangelo di Giuda*, scoperto in circostanze non chiare negli anni '70 e pubblicato dopo molte traversie nel 2006 con grande eco mediatica – hanno contribuito in modo decisivo a riaprire la discussione sugli apocrifi, favorendone una generale rivalutazione. A questo esito hanno però concorso anche altri fattori storici, che vale la pena di ricordare brevemente. Innanzitutto la scoperta, nel 1947, dei manoscritti di Qumran: essa ha promosso una rilettura in chiave pluralistica del giudaismo pre-70 d.C., generando, di riflesso, una forte spinta al ripensamento delle origini cristiane, la quale si è andata a sommare all'impulso convergente prodotto dal ritrovamento pressoché coevo dei citati manoscritti di Nag Hammadi. Un secondo fattore consiste nel sia pur lento e faticoso affermarsi della tesi sostenuta da Walter Bauer nella sua celebre monografia del 1934 su *Ortodossia ed Eresia nel Cristianesimo delle Origini*, in cui lo studioso criticava in modo analitico la tesi tradizionale secondo cui l'eresia sarebbe un fenomeno secondario rispetto all'ortodossia. Un terzo fattore di influenza è rappresentato dall'intensificarsi del dialogo ecumenico a partire dalla seconda metà dello scorso secolo, grazie soprattutto alla svolta rappresentata, in ambito cattolico, dal Concilio Vaticano II (si pensi al decreto *Unitatis Redintegratio* del 1964): venne così a prodursi, in seno alle chiese cristiane, un clima di maggiore apertura nei confronti delle diverse espressioni della fede in Gesù, di cui poté beneficiare anche lo studio degli apocrifi e delle forme alternative di cristianesimo che li generarono. Un quarto fattore è dato dal perfezionamento dei metodi esegetici e di indagine storica, che hanno messo a disposizione degli studiosi strumenti di ricerca in grado di individuare, in testi anche relativamente tardi, strati molto antichi e tradizioni utili sul piano della ricerca storica su Gesù. Un quinto fattore è costituito dalla laicizzazione degli studi storico-religiosi, che ha aiutato la ricerca ad affrancarsi da certe precomprensioni confessionali avverse al materiale apocrifo, sia pure esponendola talora al rischio di precomprensioni di segno opposto tese ad una sopravvalutazione degli apocrifi e ad una relativizzazione eccessiva dell'importanza dei vangeli canonici. Infine, *last but not least*, va ricordato l'avvento della cosiddetta Terza Ricerca sul Gesù storico, che tra l'altro si caratterizza per il tentativo di integrare diversi metodi di indagine (*ad es.* quello delle scienze sociali e dell'archeologia) e – più importante per noi – per lo sforzo volto a valorizzare tutte le fonti disponibili. Non che tutta la Terza Ricerca si mostri nel suo insieme fiduciosa nel valore storico degli apocrifi. Anzi, studiosi del calibro di E.P. Sanders, J. Meier, J.D.G. Dunn, C. Evans e il nostro G. Jossa, solo per fare alcuni nomi, appaiono piuttosto scettici a riguardo. Tuttavia non c'è dubbio che la Terza Ricerca abbia rappresentato il contesto intellettuale più idoneo per una rivalutazione delle fonti extracanoniche. Diversi suoi esponenti, inoltre, appaiono direttamente ed attivamente impegnati in quest'opera di rivalutazione. Si tratta forse non a caso di studiosi nordamericani (di origine o di adozione), probabilmente perché l'ambiente accademico e il mercato editoriale statunitensi, oltre ad essere meno subalterni alla tradizione degli studi teologici, premiano le novità e le sperimentazioni, favorendo però anche il rischio di degenerazioni verso il sensazionalismo e la provocazione intellettuale.

anche ammettendo l'integrazione 'bocca', quell'interpretazione è da escludere, come indica già il fatto che, secondo il testo, il bacio era dispensato da Gesù anche agli altri discepoli. In realtà l'atto di Gesù di baciare la Maddalena riflette molto probabilmente una pratica rituale della comunità che è dietro al *Vangelo di Filippo*, in cui attraverso il bacio si riteneva avvenisse la trasmissione dell'essenza divina tra i membri del gruppo. Occorre anche ricordare che, come è evidente già dall'epistolario paolino, il 'santo bacio' era una forma di saluto abituale nelle comunità cristiane delle origini (*cfr. ad es. Rm 16, 16; 1Cor 16, 20*). Il legame speciale tra Gesù e la Maddalena ha comunque una valenza profondamente spirituale. Dietro si può intravedere anche la dottrina tipicamente valentiniana delle *syzygye*, secondo la quale la realtà, a partire dal Pleroma divino, è organizzata secondo un sistema di coppie formate da un elemento maschile ed uno femminile. L'idea che il bacio in questione abbia una valenza erotica, come suggerisce tra gli altri D. Brown, è per giunta in contraddizione con la concezione ascetica ed encratita di questo vangelo ed è pertanto assai poco credibile. Il carattere tardivo (sec. II-III) ed altamente speculativo di questo vangelo (è di chiara matrice valentiniana) deve dissuadere in ogni caso dal ricavarne dati storici sulla vicenda di Gesù e della Maddalena. Per una lucida ricostruzione della figura di Maria Maddalena sul piano storico e nella letteratura cristiana antica *cfr.*, tra gli altri, il capitolo a lei dedicato in B. Ehrman, *Pietro, Paolo e Maria Maddalena. Storia e leggenda dei primi seguaci di Gesù*, Milano 2008.

Pioniere della rivalutazione degli apocrifi è stato un allievo di R. Bultman, H. Koester, a lungo professore presso l'*Harvard Divinity School*, il quale già negli anni Cinquanta, nella sua dissertazione, aveva cercato di dimostrare come diverse parole di Gesù citate da Giustino e dai padri della Chiesa ed aventi paralleli nei Sinottici erano in realtà indipendenti da questi ultimi. Nelle sue pubblicazioni successive ha poi insistito sulla necessità, sul piano della ricerca storica, di mettere da parte la distinzione a suo giudizio artificiale e forviante tra vangeli canonici e vangeli apocrifi, e si è pronunciato a favore della credibilità di molte tradizioni confluite in questi ultimi, evidenziando in particolare l'esistenza e l'antichità di un filone sapienziale e 'segreto' della tradizione evangelica. Su questa linea si sono mossi anche altri autori. Tra questi M. Smith, i rappresentanti del *Jesus Seminar* e in particolare John Dominic Crossan.

Il primo, M. Smith, a partire dalla sua assai discussa scoperta di alcuni frammenti di una perduta versione segreta del *Vangelo di Marco* in uso ad Alessandria di Egitto e combinando in modo abile e spregiudicato fonti canoniche, extracanoniche, giudaiche e pagane, come i papiri magici, disegnò l'immagine di un Gesù che esercitava la magia ed amministrava un rito misterico di iniziazione al regno di Dio che avrebbe contemplato anche pratiche libertine di tipo omosessuale.

Il *Jesus Seminar*, fondato nel 1985 da R. Funk, si è segnalato nel suo insieme per il rilievo riconosciuto al *Vangelo di Tommaso*, promosso a 'quinto Vangelo' accanto ai canonici come fondamento documentale per la ricerca sul Gesù storico. È interessante ricordare che il *Jesus Seminar* produsse un'edizione dei cinque Vangeli (cioè dei canonici più *Tommaso*) in cui i diversi detti di Gesù ivi contenuti venivano riportati con colori diversi a seconda del diverso grado di storicità. Nelle sessioni preparatorie, infatti, per ciascun detto, era stato stabilito il valore storico ricorrendo a un curioso sistema di votazione tra i membri del Seminario, i quali votavano per ogni *loghion* riponendo in un'urna delle palline colorate abbinate a un punteggio: la rossa, del valore di tre punti, per i detti certamente autentici; la rosa, due punti, per quelli probabili; la grigia, un punto, per quelli dubbi; la nera, zero punti, per quelli sicuramente inautentici. Il Gesù che emerge da diverse ricostruzioni degli esponenti del *Jesus Seminar* è un Gesù ampiamente de-escatologizzato e in parte de-giudaizzato, maestro di sapienza morale e rivoluzionario sociale non-violento, simile a un filosofo cinico o, se si preferisce, a un hippy *ante litteram*. Si tratta di una linea di ricerca che sotto diversi aspetti si riallaccia evidentemente alla tradizione storiografica della teologia liberale dell'800 e che respinge recisamente il modello interpretativo del Gesù apocalittico sostenuto con forza dalla scuola dell'escatologia conseguente di J. Weiss e A. Schweitzer e ripreso dal filone maggioritario della *Third Quest*. Con i teologi liberali dell'800 alcuni esponenti del *Jesus Seminar*, come John Dominic Crossan e Marcus Borg, sembrano condividere anche un accentuato interesse esistenziale nella ricerca storica su Gesù, che si traduce nel tentativo di liberare la fede cristiana dalle adulterazioni prodotte dalla tradizione ecclesiastica, già rilevabili, a loro giudizio, nell'immagine del Gesù canonico. E probabilmente è proprio J.D. Crossan, cofondatore del *Jesus Seminar*, l'esponente più rappresentativo di questo indirizzo di studi teso alla rivalutazione degli apocrifi. Nella sua indagine su Gesù, infatti, egli conferisce grandissimo rilievo alle fonti apocrife, e in particolare, oltre al prediletto *Vangelo secondo Tommaso*, alle seguenti tre: (1) il *Papiro Egerton 2*, (2) il *Vangelo secondo gli Ebrei*, entrambi i quali sarebbero antichissimi e indipendenti dai Vangeli canonici; e (3) il *Vangelo di Pietro*, nel quale sarebbe isolabile un nucleo originario, chiamato da Crossan *Vangelo della Croce*, che avrebbe costituito la fonte anche dei racconti canonici della passione. Per quanto riguarda poi il *Vangelo di Tommaso*, Crossan vi distingue due strati: il più antico, contenente i detti aventi paralleli sinottici, risalirebbe agli anni 50 del I secolo e farebbe capo a Giacomo, il fratello di Gesù; il più recente porrebbe al centro la figura di Tommaso e sarebbe costituito da detti non attestati altrove. Tutti questi materiali – cioè il *Vangelo della Croce*, i vangeli testimoniati nel *Papiro Egerton 2* e nei frammenti del *Vangelo degli Ebrei*, nonché lo strato primitivo del *Vangelo di Tommaso* – apparirebbero alla fase più antica della tradizione su Gesù, così come il primo strato della fonte Q, che secondo la tesi di J. Kloppenborg, accolta da Crossan, consisterebbe essenzialmente di detti sapienziali. Il Gesù di Crossan

che emerge da queste basi documentali presenta, come per altri esponenti del *Jesus Seminar*, i connotati del maestro di sapienza non apocalittico e del predicatore sociale antagonista al sistema ma pacifico.

2.3. Reazioni apologetiche ed esigenza di una valutazione equanime delle fonti apocrife.

Simili posizioni, amplificate da disinvolute operazioni mediatiche di impronta sensazionalistica, come quelle che hanno accompagnato la pubblicazione del *Codice Da Vinci* di D. Brown o del *Vangelo di Giuda*, non stupisce che abbiano suscitato reazioni estreme di segno contrario. È sintomatico *ad es.* che J. Fitzmyer, in una sua recensione all'opera di E. Pagels sui vangeli gnostici, qualifichi sprezzantemente alcuni scritti apocrifi come «cianfrusaglia scambiata per letteratura», rammaricandosi che «studiosi seri possano continuare a parlare dell'importanza di questo materiale per lo studio del Nuovo Testamento». Particolarmente significativa a riguardo mi sembra anche la posizione di J.D.G. Dunn, il quale da un lato sostiene che l'unico vero Gesù storico è il Gesù 'ricordato' nei Vangeli (*Jesus Remembered* è non a caso il titolo dell'imponente opera su Gesù dello studioso britannico), dall'altro però, in modo metodologicamente discutibile, egli di fatto restringe il 'ricordo' di Gesù di cui tener conto a quello confluito nei vangeli canonici (e in particolare nei Sinottici), escludendo gli apocrifi; una posizione sulla quale sembra sostanzialmente convergere anche J. Ratzinger col suo celebre *Gesù di Nazareth*.

Di fronte a posizioni così divergenti e polarizzate si profila l'esigenza di una valutazione equanime dell'apporto che i vangeli apocrifi possono recare allo studio storico delle origini cristiane, ed oggi i tempi sono forse maturi per un tentativo in questa direzione che eviti il più possibile tanto le chiusure apologetiche quanto le pose iconoclaste.

3. I vangeli apocrifi come fonti storiche: riflessioni metodologiche

3.1. I vangeli apocrifi come testimonianza del pluralismo cristiano dei primi secoli.

Nel valutare l'apporto dei vangeli apocrifi c'è un punto su cui le opinioni degli studiosi raggiungono una sostanziale unanimità. I vangeli apocrifi sono la testimonianza preziosissima e irrinunciabile della varietà del cristianesimo in età antica; danno testimonianza della pluralità delle prassi e delle credenze diffuse nell'ampia costellazione delle comunità cristiane nei primi secoli della nostra era; e, ricostruiti grazie alle scoperte archeologiche di manoscritti, ci permettono di ascoltare, per così dire, dalla loro viva voce, espressioni di fede spesso dimenticate o precedentemente conosciute solo in modo indiretto e molto parziale attraverso il filtro ostile degli eresologi e dei padri della chiesa. Questo è particolarmente vero per i gruppi gnostici, la cui immagine, grazie alla lettura dei loro stessi testi, si è venuta sensibilmente modificando. Un tempo si concepiva infatti lo gnosticismo come un fenomeno più o meno ben definito e tendenzialmente uniforme. L'analisi degli scritti di Nag Hammadi ha invece notevolmente complicato il quadro, al punto che, dato il carattere estremamente diversificato dei sistemi gnostici individuati, non solo ci si va sempre più convincendo dell'opportunità di parlare di 'gnosticismi', al plurale, piuttosto che di 'gnosticismo' al singolare, ma secondo una proposta recente occorrerebbe mettere completamente da parte l'uso dello stesso termine 'gnosticismo', sia pure declinato al plurale (così M.A. Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996).

3.2. 'Canonico' e 'apocrifo' nella ricerca storica: due categorie equivocate. Varietà dei vangeli 'apocrifi'.

Ma in che modo e in che misura i vangeli apocrifi possono aiutarci a gettare luce sulla tradizione evangelica e contribuire alla ricostruzione della figura storica di Gesù?

Per apprezzare l'apporto di questa letteratura in tale ambito occorre innanzitutto usare con cautela e consapevolezza critica le categorie di 'apocrifo' e 'canonico'. Mentre infatti nel contesto di un discorso di fede è perfettamente legittimo distinguere i libri ispirati ed autoritativi da quelli che, pur avendo la stessa pretesa, non sono ritenuti tali, nel campo della ricerca storica l'uso delle due categorie dà luogo a molti equivoci, trattandosi di categorie essenzialmente teologiche. Tale uso, entrato nella tradizione degli studi a partire dalla raccolta degli apocrifi del NT operata da Johann Albert Fabricius nel XVIII secolo (il *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, in due volumi), rischia infatti di oscurare il valore dei singoli testi, ingenerando la falsa impressione che i vangeli apocrifi costituiscano un insieme omogeneo. Essi sono in realtà molto diversi per forma letteraria, contenuti, orientamento teologico, provenienza geografica, stato di conservazione, datazione e valore storico. Infatti, circa la forma letteraria, alcuni vangeli sono narrativi (ad es. i vangeli dell'infanzia, il *Vangelo di Pietro*, i vangeli giudeocristiani, i vangeli attestati dal papiro di Ossirinco 840 e il Vangelo sconosciuto del *Papiro Egerton* 2, il *Vangelo di Nicodemo*), altri sono raccolte di detti (è il caso del *Vangelo di Tommaso*), altri ancora sono in forma di dialogo o di discorso (ad es. *Dialogo del Salvatore*, *Lettera apocrifa di Giacomo*, *Vangelo secondo Maria*). Quanto ai contenuti, alcuni vangeli vertono sulla nascita e l'infanzia di Gesù o anche estendono il racconto ai suoi genitori (ad es. il *Protovangelo di Giacomo*, il *Vangelo dell'infanzia dello Pseudo-Matteo*, la *Storia dell'infanzia di Gesù*); altri trattano del ministero pubblico di Gesù (ad es. il *Papiro Egerton* 2, il *Papiro di Ossirinco* 840, i vangeli giudeocristiani, il *Vangelo di Tommaso*); altri ancora della sua passione e/o resurrezione (ad es. il *Vangelo di Pietro*, il *Vangelo di Nicodemo*, il *Vangelo di Gamaliele*). In merito all'orientamento teologico, alcuni appaiono 'ortodossi' (ad es. il *Vangelo degli Ebrei*, il *Protovangelo di Giacomo* e probabilmente il *Vangelo di Pietro*), altri esprimono forme di cristianesimo divergenti dalla dottrina della Grande Chiesa, e di questi alcuni sono di matrice giudeo-cristiana (ad es. il *Vangelo degli Ebioniti*), altri di tendenza gnostica (ad es. il *Vangelo della Verità*). Circa lo stato di conservazione, alcuni ci sono pervenuti integri (ad es. il *Protovangelo di Giacomo* o il *Vangelo copto di Tommaso*), di altri si possiedono parti significative (ad es. il *Vangelo di Pietro*), di altri solo frammenti (ad es. il *Vangelo dei Nazorei*), di altri ancora solo il titolo (ad es. i vangeli di Andrea, Cerinto, Apelle, Valentino, degli Encratiti); inoltre alcuni sono in lingua originale (ad es. il *Vangelo di Pietro*), altri sono traduzioni (ad es. il *Vangelo di Filippo*): e spesso capita anche che di uno stesso vangelo si possiedano più versioni (spesso frammentarie) in lingue diverse (ad es. il *Vangelo di Tommaso*). Per quanto attiene poi alla datazione, essa per certi vangeli è assai dibattuta, ma, a stare alle opinioni prevalenti, si va da vangeli molto antichi, della metà del II secolo se non prima (es. *Vangelo di Tommaso*, *Vangelo Egerton*), a vangeli molto più tardi (ad es. il *Vangelo di Nicodemo*, V secolo). Infine, per ciò che concerne il valore storico, anch'esso accesamente discusso dagli studiosi per alcuni vangeli, non c'è dubbio che molti testi hanno tratti fortemente leggendari e sono praticamente inservibili sul piano storico (ad es. il *Vangelo dell'infanzia dello Pseudo-Matteo*); lo stesso dicasi per quei vangeli (soprattutto di matrice gnostica) aventi marcato carattere speculativo e simbolico, e manifestamente privi di interesse per la vicenda storica di Gesù (ad es. il *Vangelo di Filippo*, *Il Vangelo della Verità*); tuttavia, altri testi – pochi invero – hanno buone possibilità di contenere materiali utili per lo storico delle origini cristiane (ad es. il *Vangelo di Tommaso* e il *Vangelo secondo gli Ebrei*).

Ed è interessante, come fa ben notare E. Norelli – a cui devo moltissimo di quanto dirò nelle pagine seguenti di questo paragrafo e del successivo –, che differenze significative di valore storico si riscontrino anche tra vangeli apparentemente omogenei, come i *c.d.* vangeli giudeocristiani, ovvero il *Vangelo degli Ebioniti*, il *Vangelo dei Nazorei* e il *Vangelo degli Ebrei*, sui quali vorrei brevemente soffermarmi. Si tratta come è noto di vangeli ricostruiti sulla base delle notizie e dei frammenti ricavati dalle citazioni dei Padri della Chiesa. Sebbene gli studiosi abbiano a lungo discusso se si tratti di tre o due vangeli distinti o ancora di uno soltanto e per quanto, nei primi due casi, si dibatta su come ripartire i frammenti disponibili tra i diversi vangeli, oggi si è giunti a una soluzione ampiamente condivisa (ma niente affatto unanime).

Il *Vangelo degli Ebioniti* raccontava la storia di Gesù a partire da Giovanni il Battista e non dalla nascita. Esso si presenta chiaramente come una sorta di armonia dei tre Vangeli Sinottici, dai quali chiaramente

dipende, mentre non sembra conoscere *Giovanni*. L'autore del *Vangelo degli Ebioniti* modifica anche significativamente il testo dei modelli sinottici per adattarlo alle idee proprie del gruppo di appartenenza, ma queste modifiche – che attribuiscono *ad es.* a Gesù una dieta vegetariana e l'ordine di abrogare i sacrifici cruenti nel tempio – non sembrano basate su tradizioni indipendenti dai Sinottici e appaiono di origine redazionale. Questo vangelo non è dunque di alcuna utilità per la ricostruzione del Gesù storico.

Il *Vangelo dei Nazorei* presenta un caso diverso. Da quello che è possibile ricostruire sulla base dei pochi frammenti e delle scarse informazioni disponibili, si trattava di un vangelo che circolava in una lingua semitica e raccontava la storia di Gesù dalla nascita alla passione. Era per molti versi simile al *Vangelo di Matteo* e in diversi frammenti appare dipendere da quest'ultimo. In alcuni passaggi, tuttavia, sembrerebbe aver utilizzato tradizioni indipendenti da *Matteo* e, a detta di alcuni studiosi, anche più antiche dei Sinottici. Così *ad es.*, nell'episodio del *c.d.* giovane ricco che chiede a Gesù cosa debba fare per meritare la salvezza, il nostro vangelo mette in scena due ricchi, introduce alcune espressioni peculiari e un passaggio che sviluppa sensibilmente il motivo dell'attenzione ai poveri, modifiche che a parere di qualche studioso si spiegano al meglio con l'ipotesi dell'impiego di una tradizione alternativa a quella dei vangeli canonici che lo storico non dovrebbe liquidare con leggerezza prima di averla sottoposta a un attento esame.

Ancora diverso e più promettente è il caso del *Vangelo degli Ebrei*, databile a prima del 170 (abbiamo il *terminus ante quem*, rappresentato dall'uso di questo vangelo da parte di Egesippo, ma non il termine *post quem*). Anch'esso raccontava la storia di Gesù dalla nascita fino alla risurrezione, ma rispetto agli altri due Vangeli giudeocristiani presenta un più alto grado di indipendenza dagli scritti canonici. I detti di Gesù da noi posseduti non hanno alcun parallelo in senso stretto, come quello bellissimo che recita: «Non siate mai lieti se non quando avrete prestato attenzione al vostro fratello nell'amore» (Girolamo *Commento ad Efesini* 5, 4), o un altro in cui si pone tra i delitti più grandi quello di chi contrista lo spirito del fratello (Girolamo *Commento ad Ezechiele* 18, 7). I brani narrativi si presentano invece come forme varianti di episodi riportati anche dai vangeli canonici. *Ad es.* nell'episodio del battesimo di Gesù (Girolamo *Commento ad Isaia* 11, 2) il riferimento biblico non è a *Sal* 2, 7 e ad *Is* 42, 1, ma ad *Is* 11, 1-3 («...su di lui poserà lo spirito del Signore») e indirettamente a *Sap* 7, 27 e a *Sir* 24, 7, per alludere probabilmente al fatto che su Gesù discende la Sapienza divina nella sua totalità per rimanere su di lui. Il tema dello Spirito ritorna in un altro frammento, conservato da Origene (*Commento a Giovanni* 2, 12), che forse apparteneva all'episodio delle tentazioni nel deserto o a quello della trasfigurazione. Qui a Gesù si attribuiscono queste parole con allusione ad *Ez* 8,3: «Poco fa mia madre, lo Spirito Santo, mi ha preso per uno dei miei capelli e mi ha trasportato sul grande monte Tabor». Ancora più interessante è un altro frammento riportato da Girolamo (*De viris illustribus* 2) in cui si racconta di come Gesù risorto, subito dopo essere uscito dal sepolcro, recatosi dal fratello Giacomo gli appaia, e spezzato del pane gliene offra poiché, precisa il testo, Giacomo durante l'ultima cena aveva fatto voto di non mangiare più pane finché non avesse visto Gesù risuscitare dai morti. Dunque in questo passo non solo Giacomo è destinatario della prima apparizione pasquale, ma è stato anche presente all'ultima cena. È fin troppo evidente la distanza dalla tradizione sinottica, che vuole Gesù in conflitto la sua famiglia (*cf.* *ad es.* *Mc* 3, 20-21.31-34 e *parr.*) e non cita Giacomo tra i destinatari delle apparizioni pasquali. La tradizione riportata dal frammento del *Vangelo degli Ebrei* sembra tuttavia trovare qualche appiglio interessante nello stesso NT, dal momento che nelle epistole paoline (*ad es.* *Gal* 1, 19) Giacomo figura come un personaggio di primo piano nella comunità di Gerusalemme già al tempo della prima salita di Paolo nella Città Santa (siamo intorno al 35 d.C.); inoltre in *1Cor* Giacomo è anche tra i beneficiari delle apparizioni pasquali. E se è vero che nell'elenco di tali beneficiari vengono prima Pietro e i dodici, poi un gruppo di più di cinquecento fratelli, e poi Giacomo e 'tutti gli apostoli', cui segue da ultimo Paolo stesso, è anche vero che la tradizione esegetica, a partire da A von Harnak, sulla base del curioso parallelismo tra 'Cefa e i Dodici' da un lato e 'Giacomo e tutti gli Apostoli' dall'altro, ha spesso pensato che in questo passo Paolo unisca due tradizioni antichissime in concorrenza tra loro sulle apparizioni

pasquali: una che citava Pietro e i dodici (non è chiaro se la menzione dei cinquecento fratelli facesse parte della medesima tradizione), e riconosceva il primato a Pietro; e un'altra che parlava di Giacomo e di tutti gli apostoli, e che dava la precedenza al fratello del Signore. Il meno che si possa dire è che il *Vangelo secondo Ebrei* attesta una tradizione molto antica che, letta alla luce delle tradizioni sinottiche e giovannee sulla famiglia di Gesù, fa pensare a un conflitto tra gruppi diversi, e in particolare tra quello dei parenti di Gesù e quello costituito dai suoi più stretti seguaci – la sua 'famiglia' di elezione –, entrambi i quali evidentemente basavano la propria autorità anche sulle apparizioni del Risorto e sull'ordine delle stesse. E' arduo stabilire se, sul piano storico, Giacomo si pose alla sequela di Gesù già durante il suo ministero, come vuole il *Vangelo secondo gli Ebrei* e quello di *Tommaso* (log. 12), oppure solo dopo la Pasqua, come farebbero pensare a prima vista le fonti neotestamentarie. Di certo lo storico dovrà porsi seriamente il problema, senza risolverlo in modo sbrigativo a favore degli scritti canonici o eventualmente di quelli apocrifi.

Ai fini della nostra riflessione, la necessità di sottolineare le differenze fra tutti questi scritti, evitando facili generalizzazioni, si impone soprattutto per scoraggiare improprie operazioni apologetiche tese a svalutare tutto l'insieme dei testi apocrifi a partire dalla fin troppo agevole dimostrazione dello scarso valore storico di alcuni di essi, una tendenza che si osserva in filigrana in diverse presentazioni anche autorevoli delle fonti per lo studio del Gesù storico: E. Norelli, *ad es.*, rintraccia questa tendenza anche nella pur serissima e rigorosa trattazione delle fonti apocrife di J. Meier nel I volume del suo monumentale *Un Ebreo marginale. Ripensare il Gesù Storico*. Del resto, quando nel '700 il Fabricius mise insieme, in un'unica raccolta dal titolo di *Codice apocrifo del NT* (*Codex Apocryphus Novi Testamenti*, 2 voll.), testi che per secoli erano circolati in modo indipendente, uno degli intenti era proprio quello di far risaltare il contrasto fra questa letteratura, piena di errori, distorsioni e inverosimiglianze, e la fulgida verità del NT. Anche per questa ragione alcuni studiosi, come Eric Junod e gli altri esponenti dell'AELAC (*Association pour l'Etude de la Littérature Apocryphe Chrétienne*), propongono di non parlare di 'apocrifi del NT' ma semmai di 'letteratura apocrifa cristiana', e altri studiosi ancora sono inclini a mettere da parte completamente la stessa dicitura di 'apocrifi' per designare questi scritti. Più ragionevole mi sembra comunque la posizione di coloro che, come lo stesso Norelli, pur mantenendo la terminologia tradizionale, a motivo del fatto che ad essa è legata in qualche modo la storia e il destino di questi testi, si preoccupano di evidenziare i limiti e i rischi in essa impliciti, sollecitandone una valutazione critica e un uso consapevole. Per concludere su questo punto, allo storico corre l'obbligo di considerare tutte le fonti su Gesù a prescindere dalla loro appartenenza a *corpora* di testi come il NT o gli 'apocrifi del NT', tanto più che la maggioranza dei vangeli furono scritti in una fase storica in cui i confini dell'ortodossia ancora non erano ben definiti e un canone delle Scritture era ancora *in fieri*. Ogni testo va studiato, dunque, individualmente, per quanto possibile senza pregiudizi di natura teologica o ideologica, cercando di individuarne (1) la specifica tendenza redazionale, (2) il rapporto con la tradizione e (3) gli elementi tradizionali che hanno più probabilità di ricondurci alla figura storica di Gesù.

3.3. I vangeli apocrifi come fonti storiche per l'indagine sulle origini cristiane

Che i vangeli apocrifi – o meglio, alcuni di essi – possano essere utilmente impiegati, seppure con prudenza, per la ricostruzione storica delle origini cristiane, lo si è visto da quanto ho detto poc'anzi a proposito del *Vangelo secondo gli Ebrei*. Ora vorrei sviluppare meglio questo argomento sia in termini generali che ricorrendo ad altre esemplificazioni.

Per cominciare, occorre riflettere su alcuni aspetti della tradizione su Gesù. L'idea a lungo dominante secondo cui all'inizio la tradizione era unitaria e solo successivamente, col tempo, andò diversificandosi, oggi non trova più molta accoglienza tra gli studiosi. La tesi prevalente nella ricerca attuale è che la tradizione su Gesù fosse fin dall'inizio piuttosto fluida e diversificata. La figura storica di Gesù suscitò interpretazioni diverse in gruppi diversi di discepoli (i familiari, i dodici, i discepoli stanziali dei villaggi

visitati da Gesù, le donne ecc.), che avevano ciascuno una conoscenza parziale della predicazione di Gesù; e tali interpretazioni generarono flussi di tradizione spesso indipendenti tra di loro e talora confliggenti. Alcuni importanti ed autorevoli flussi di tradizione (a mio giudizio i più importanti ed autorevoli) confluirono sicuramente nei vangeli in seguito canonizzati e, tra l'altro, anche dopo la loro messa per iscritto, non smisero di essere trasmessi e sviluppati oralmente. Altri flussi di tradizione è probabile che abbiano conosciuto anch'essi una codificazione scritta offrendo materiali a cui attingessero altri vangeli non entrati nel Canone. Tracce di tale processo sono già presenti nel NT. Basti pensare al fatto che *Marco* non sembra conoscere *Q* e le tradizioni proprie di *Matteo*, *Luca* e *Giovanni*, e quest'ultimo ignora anch'egli *Q* e il *Sondergut* di *Matteo* e di *Luca*, né è sicuro che conosca *Marco*. I vangeli di *Matteo* e *Luca* poi mostrano di fatto di voler integrare e all'occasione correggere *Marco* in forza di altre tradizioni a loro note. Inoltre, sempre nel NT, ci sono detti attribuiti o attribuibili a Gesù che si trovano fuori dai vangeli, *ad es.* nel libro degli *Atti degli Apostoli* (20, 35: «si è più beati nel dare che nel ricevere»), segno che, anche all'interno del NT, non tutto il materiale tradizionale su Gesù è compreso nei Vangeli. Ora, se ciascuno dei vangeli canonici mostra di non conoscere e comunque non usare tutto il materiale tradizionale su Gesù recepito dagli altri tre o da altri scritti canonici, è probabile che vi fossero altre linee di tradizione ignote o comunque tralasciate da tutti e quattro gli evangelisti e che furono poi recepite in scritti poi non entrati nel NT. Molto interessanti sono da questo punto di vista anche il prologo di *Luca* e la conclusione del Vangelo di *Giovanni*. Nel primo l'*auctor ad Theophilum* dice che 'molti' hanno messo per iscritto le tradizioni relative a Gesù e che egli intende scrivere anche lui un racconto ordinato su Gesù informandosi accuratamente su tutto, per dare al lettore dedicatario, Teofilo, la *asphaleia*, ovvero la certezza, circa gli insegnamenti ricevuti. Il che implica che già prima di *Luca* circolassero 'molti' 'vangeli' (dunque non solo *Mc* e *Q*) e che *Luca* avverta l'esigenza di fornire una versione in qualche modo più completa e a suo giudizio più fedele alla tradizione. Nella chiusura del *Vangelo di Giovanni* si legge: «Vi sono molte altre cose che Gesù ha fatto. Se si scrivessero una ad una penso che il mondo stesso non potrebbe contenere i libri che se ne scriverebbero» (21, 25); e similmente già alla fine del capitolo precedente l'autore aveva detto che Gesù aveva compiuto molti altri segni che egli non ha riportato nel suo vangelo (20, 30). *Giovanni*, dunque, si mostra consapevole dell'estrema ricchezza della tradizione di Gesù, che egli dice di non aver riportato che in parte ridotta. Già da queste brevi e limitate considerazioni è evidente che la tradizione evangelica canonica è parte di un processo molto più ampio di trasmissione dei fatti e dei detti di Gesù⁷; sicché essa, per essere capita e valutata adeguatamente, va studiata all'interno di questo più ampio contesto, di cui alcuni vangeli apocrifi sono probabilmente importanti testimoni. Su questo terreno l'indagine sugli apocrifi può apportare un utile contributo.

In diversi casi, *ad es.*, gli apocrifi confermano certe tendenze della tradizione riscontrabili già nei vangeli canonici. Nella storia della passione, *ad es.*, si è sempre notata la tendenza ad alleggerire la responsabilità dei Romani e ad aggravare la posizione dei Giudei. *Matteo* rispetto a *Marco* introduce la scena della lavanda delle mani da parte di Pilato (27, 24), l'episodio del sogno e dell'avvertimento di sua moglie (27, 19) e la dichiarazione da parte del popolo che il sangue di Gesù ricada sul popolo stesso (27, 25); *Luca* e *Giovanni*, dal canto loro, fanno dichiarare esplicitamente più volte a Pilato (per la precisione tre volte entrambi i vangeli: *Lc* 23, 4. 14. 22; *Gv* 18, 38; 19, 4. 6) di non trovare alcuna colpa in Gesù; inoltre in entrambi i vangeli la scena del processo dinanzi al governatore romano si conclude con una formula in cui sembra che Pilato consegni Gesù ai Giudei perché venga crocifisso da questi ultimi (*Lc* 23, 25; *Gv* 19, 16), sebbene poi nel seguito del racconto si comprenda che sono i Romani a dare esecuzione alla

⁷ Un indizio importante in questo senso è offerto anche da Papia di Gerapoli, autore di una *Esposizione degli oracoli del Signore* in cinque libri a noi purtroppo pervenuta solo in pochi frammenti. Egli, all'inizio del II secolo, nonostante dimostri di conoscere i vangeli di *Marco* e *Matteo*, non si fa scrupolo di trasmettere tradizioni relative a detti e fatti di Gesù estranee a quei vangeli come agli altri scritti che sarebbero poi entrati nel NT. E' interessante anche il fatto che Papia dichiarò di preferire la tradizione orale ai testi scritti (Eusebio di Cesarea *Storia ecclesiastica* 3, 39, 4), a testimonianza della vitalità e credibilità accordata a certe tradizioni orali ancora nel II secolo, quando i quattro vangeli erano già stati messi per iscritto.

pena. Ebbene, nel *Vangelo di Pietro*, e solo in esso, proprio all'inizio del frammento rinvenuto, si sottolinea che, diversamente da Pilato, i Giudei si rifiutano di lavarsi le mani, segno della loro responsabilità nella condanna di Gesù; a quel punto Pilato esce di scena e ad emettere la sentenza di morte è Erode, il re dei Giudei, e sono direttamente questi ultimi ad eseguirla. Dunque il *Vangelo di Pietro* testimonia uno sviluppo della stessa tendenza riscontrata nei Vangeli canonici.

Un altro esempio che illustra come i vangeli apocrifi possano contribuire a chiarire certi aspetti della tradizione e giovare allo studio letterario del NT è presto detto. Come si sa la soluzione più fortunata per la cosiddetta questione sinottica è stata la *c.d. teoria delle due fonti*, elaborata nella prima metà del XIX secolo in Germania da Christian Herman Weisse. Secondo tale ipotesi il materiale comune ai *Vangeli di Matteo, Marco e Luca* si spiega in base alla dipendenza di *Matteo* e *Luca* da *Marco*; mentre il materiale comune solo a *Matteo* e *Luca* sarebbe dovuto alla loro dipendenza da un'altra fonte, detta Q (dal tedesco *Quelle*, che significa appunto 'fonte'), costituita essenzialmente da detti di Gesù. Tale fonte tuttavia era una pura congettura, che si scontrava anche con il fatto che non si possedeva nessun documento del tipo immaginato per Q, ovvero una collezione di *loghia*. Ora la scoperta del *Vangelo di Tommaso*, composto da 114 detti debolmente collegati tra loro, offre indirettamente una conferma preziosa a quell'ipotesi.

Gli apocrifi possono inoltre offrire un contributo – sia pure, a parer mio, piuttosto limitato allo stato attuale delle conoscenze – alla stessa ricerca sul Gesù storico. Su questo piano di sicuro non si giustifica l'entusiasmo di certi partigiani un po' troppo radicali degli apocrifi, che credono di poter trovare in tali scritti chissà quali verità nascoste sul Gesù della storia. Neanche però appare giustificato l'atteggiamento di chi tende a liquidare affrettatamente queste fonti squalificandole in blocco. A questo proposito vorrei in breve riflettere criticamente su tre argomenti, tra loro collegati, spesso addotti per svalutare gli apocrifi.

Il primo è quello della datazione seriore dei vangeli apocrifi rispetto ai canonici; il secondo riguarda la loro dipendenza dai canonici, spesso data per scontata quando presentano del materiale parallelo; il terzo consiste nel carattere gnostico di alcuni apocrifi.

Per quanto riguarda la datazione, va detto innanzitutto che si tratta di una questione di per sé dibattuta sia per quanto riguarda gli apocrifi sia anche per quel che concerne i canonici. Non manca infatti qualche tentativo di abbassare sensibilmente la cronologia dei vangeli canonici e di alzare quella degli apocrifi, cercando, per alcuni di questi ultimi (se non nella loro redazione ultima, almeno per loro versioni o strati primitivi), di anticiparla rispetto alla datazione dei primi. Per i canonici penso in particolare alla proposta recente di M. Vincent, che vorrebbe datarli tutti successivamente a Marcione, facendo di quest'ultimo il primo evangelista, o a quella un po' più sfumata – ma non per questo meno dirompente – di M. Klinghardt, che vede comunque nel vangelo usato da Marcione il vangelo più antico; mentre per gli apocrifi penso alle posizioni già menzionate di Crossan, Koester e Smith. Ma anche ammettendo con la netta maggioranza degli studiosi la priorità cronologica dei vangeli canonici rispetto alla redazione dei vangeli apocrifi, questo ancora non basta per decretare l'inutilizzabilità dei secondi e un'opzione esclusiva per i primi. Certamente il fattore cronologico è un fattore importante nel vaglio delle fonti. Non c'è dubbio infatti che nel tempo, lungo il processo di trasmissione delle tradizioni, il dato originario tenda ad alterarsi progressivamente per adattarsi ai mutamenti del contesto vitale in cui la tradizione viene impiegata. Tuttavia, da un lato si deve dire che la maggior parte dei vangeli apocrifi in genere chiamati in causa nella ricerca sul Gesù storico datano intorno alla metà del II secolo, e quindi non sono in assoluto così tardivi; dall'altro non si può escludere che un'opera scritta tardi conservi del materiale autentico o comunque assai antico. Occorre verificare questa eventualità di volta in volta.

Similmente, se un vangelo apocrifo presenta paralleli con vangeli canonici non si può dare per scontato che sia con essi in un rapporto di dipendenza letteraria. Come hanno convincentemente sostenuto John H. Sieber e Stephen J. Patterson (in particolare a proposito del *Vangelo di Tommaso*), tale rapporto di dipendenza si può considerare certo solo se nel parallelo apocrifo si rinvencono tracce sicure di tratti

redazionali dei vangeli canonici. Allo stesso tempo, però, non mi sembra neanche condivisibile la tesi di chi, come anche il nostro C. Gianotto, propone che l'onere della prova sia a carico di chi sostiene la dipendenza e che, in mancanza di tale prova, si debba presumere l'indipendenza del testo apocrifo. A mio giudizio sia la dipendenza che l'indipendenza vanno comprovate, altrimenti la questione deve rimanere *sub iudice*. In ogni caso, anche ammettendo che un'opera apocriфа sia in parte dipendente dai vangeli canonici, non si può a priori dare per certo che lo sia *in toto*: potrebbe infatti integrare il materiale desunto dai vangeli canonici con altro materiale tradizionale indipendente e genuino; non si può dare allora per scontato che tali opere siano inservibili come fonti anche per quelle sezioni prive di paralleli con i canonici. Anche stavolta occorre distinguere e valutare caso per caso. Del resto, pure i vangeli di *Matteo* e *Luca* dipendono da *Marco* e *Q*, ma pochi liquiderebbero con leggerezza alcuni materiali loro propri, come *ad es.* le parabole lucane della misericordia o alcune antitesi del discorso matteo della montagna.

Anche per quanto riguarda l'argomento del carattere gnostico di diversi vangeli apocrifi, occorre evitare posizioni estreme. Sarebbe imprudente pensare sia che si tratti di un fattore che di per sé pregiudica irrimediabilmente l'utilizzabilità di un testo come fonte per l'indagine sul Gesù storico e in genere sulla storia delle origini del cristianesimo, sia che si tratti di un fattore tutto sommato irrilevante. A parte il fatto che spesso risulta problematico decidere se un testo vada assegnato allo gnosticismo o meno, perché i confini di questo fenomeno sono spesso sfuggenti (come la questione della sua origine), vi è da svolgere una duplice considerazione. Da un lato non c'è dubbio che le dottrine di tipo gnostico hanno una forte impronta speculativa e, come in genere ogni sistema di pensiero che svaluta la dimensione cosmica e materiale, implicano un disinteresse per la storia, il che può anche comportare una certa maggiore disinvoltura nel modificare il materiale tradizionale alla luce delle proprie convinzioni dottrinali. Dall'altro lato, l'accertamento di un eventuale orientamento gnostico dell'opera non può costituire un a-priori per mettere senz'altro da parte quella fonte. Non si può escludere in partenza, senza una verifica, che il testo conservi una tradizione antica. Né si deve dimenticare che anche i vangeli canonici, soprattutto *Giovanni*, recano l'impronta di una profonda elaborazione teologica che ha sensibilmente condizionato il modo di trattare il materiale tradizionale.

Per evidenziare concretamente la natura problematica dei tre argomenti testé esaminati, ricorro ad un esempio tratto dal *Vangelo di Tommaso*, un testo che nella versione greca originale la maggioranza degli studiosi reputa scritto nel II secolo e ritiene caratterizzato da una forma di dualismo di tipo gnostico, e dei cui detti circa due terzi presentano paralleli più o meno stretti con i Sinottici. L'esempio riguarda la parabola del banchetto e degli invitati che non vi partecipano, riportata nel *loghion* 64 come anche nella fonte *Q* (*Lc* 14, 15-24//*Mt* 22, 1-14). Nel *Vangelo di Matteo* chi allestisce il banchetto è un re, il quale invia due gruppi di servi in due momenti differenti perché rechino il suo invito. In *Luca* e *Tommaso*, invece, che sembrano su questo aspetto preservare la forma originaria, il padrone di casa è un privato e il servo è uno solo. *Matteo* evidentemente vuole conferire solennità alla scena per rendere più incisivo il messaggio teologico alla sua comunità. I due gruppi di servi, che nella versione mattea vengono anche maltrattati e uccisi, rappresentano probabilmente i profeti antichi e i primi missionari cristiani, i quali subirono morte e maltrattamenti dai primi destinatari della chiamata, ovvero i responsabili del popolo ebraico. Il *Vangelo di Luca* dal canto suo presenta come elemento peculiare due distinte iniziative del padrone di casa miranti a riempire la sala del banchetto dopo che i primi invitati hanno declinato l'invito: la prima ha per destinatari quanti si trovano per le strade e le piazze della città, la seconda quanti si trovano fuori città. Due iniziative, dunque, che sembrano alludere rispettivamente alla missione tra gli emarginati nel popolo di Israele e a quella rivolta ai pagani. Entrambi i vangeli canonici presentano dunque vistosi elementi allegorici che in *Tommaso* sono assenti. La struttura della parabola in *Tommaso* è più essenziale con un padrone di casa che invia un unico servo, il quale, dopo il rifiuto dei primi invitati, riceve l'ordine di uscire per le strade e portare quelli che troverà perché facciano festa. Questa maggiore semplicità, a giudizio della gran parte degli studiosi, è indice di maggiore antichità. Il metodo della *c.d. Storia delle Forme* ha messo infatti in evidenza come una delle costanti del processo di

trasmissione delle parole di Gesù consista in uno sviluppo da forme semplici a forme più elaborate. È dunque *Tommaso* che sembra preservare la versione più risalente della parabola. Si impongono però due *caveat*: il primo riguarda il fatto che anche la versione di *Tommaso*, sebbene più vicina alla probabile forma originaria, presenta dei probabili adattamenti e delle modifiche. Infatti, rispecchiando una tendenza redazionale propria di questo vangelo, gli invitati, che tra l'altro sono passati da tre a quattro, oppongono tutti delle giustificazioni economiche e il *loghion* si chiude, in modo conforme, con una massima di condanna della ricchezza: «I compratori e i mercanti non entreranno nei luoghi di mio Padre». Il secondo *caveat* consiste nel fatto che non tutti gli studiosi convengono sulla priorità della versione tommasiana e sulla sua indipendenza dai vangeli canonici. J. Meier, *ad es.*, che ha condotto un'analisi accurata di questo vangelo, sottolinea che non sempre nel processo di trasmissione le tradizioni si sviluppano passando da una forma semplice a una più complessa. A volte accade l'inverso. *Ad es. Matteo* abbrevia frequentemente i racconti marcani dei miracoli. Inoltre in *Tommaso* potrebbero aver giocato un ruolo importante proprio il carattere esoterico e l'orientamento di tipo gnostico: l'autore in altri termini avrebbe eliminato intenzionalmente tutti gli elementi esplicativi della tradizione per rendere l'interpretazione meno immediata e meno piana conformemente al suo progetto di comporre un vangelo 'segreto', enigmatico, accessibile ai soli iniziati. Si tratta di un'ipotesi ben argomentata che non si può escludere, ma bisogna riconoscere che, per quella che è la dinamica ordinaria del processo di trasmissione, ben individuata dalla *formgeschichtliche Methode*, l'interpretazione sopra esposta relativa alla maggiore antichità della versione tommasiana della parabola risulta forse preferibile.

Chiudo questa parte metodologica del mio articolo con due esempi volti a dimostrare come, ai fini della ricerca sul Gesù storico, i vangeli apocrifi possano essere impiegati con qualche profitto applicando in particolare due criteri di storicità. Il primo è il criterio della coerenza, in base al quale sono considerati probabilmente autentici i detti o le azioni conformi all'ambiente e/o all'epoca di Gesù e in linea con il suo insegnamento, con la sua prassi e in generale con la sua immagine. Si tratta ovviamente di un criterio che interviene dopo che una certa quantità di materiale storico è stato individuato in forza di altri criteri, come quello della duplice dissomiglianza. Il secondo criterio è quello delle attestazioni multiple, per il quale si considera probabilmente autentico ciò che è attestato in più rami indipendenti della tradizione. Ovviamente, come tutti i criteri di storicità, preso da solo, anch'esso mostra i suoi limiti. Infatti, come si è visto, non è sempre facile dimostrare che testi paralleli sono indipendenti. Inoltre, il fatto che una parola o un episodio ricorra in più fonti indipendenti non è da solo garanzia di storicità, in quanto rimane possibile che il *loghion* o l'episodio in questione sia stato inventato o sia stato riferito a Gesù in una fase molto antica. In ogni caso questo criterio, congiuntamente con altri, può rivelarsi utile.

Entrambi gli esempi che ho scelto permettono, a livelli diversi, l'applicazione dei due criteri di storicità illustrati. Il primo esempio è tratto ancora dal *Vangelo secondo Tommaso*. Si tratta del *loghion* 82, che recita: «Gesù ha detto: 'Chi è vicino a me è vicino al fuoco; e chi è lontano da me è lontano dal Regno'». Il tema del Regno è un tema che si ritrova, com'è noto, in tutti i principali rami della tradizione su Gesù: Mc, Q, Paolo, M, L⁸ e il *Vangelo secondo gli Ebrei*, e costituiva senza dubbio il cardine della predicazione di Gesù. Al contempo nella sua formulazione, il detto – che pure è citato da Origene, Didimo il Cieco ed Efrem il Siro e ricorre nel *Vangelo del Salvatore* in copto – non ha paralleli nel NT. Tuttavia è coerente con lo stile antitetico della predicazione di Gesù e ne riproduce un motivo tipico, quello secondo cui egli è il segno dell'avvento imminente del Regno di Dio (es. Lc 11, 20//Mt 12, 28), per cui l'atteggiamento che si assume verso di lui decide della salvezza (es. Mc 8, 38/Lc 9, 26). Anche il motivo del fuoco, di impronta apocalittica, è talora associato a Gesù nei Vangeli canonici: *ad es.*, la duplice tradizione fa dire al Battista, in riferimento a Gesù: «egli vi battezerà in Spirito Santo e fuoco» (Mt 3,

⁸ Con M ed L si indica convenzionalmente il materiale specifico rispettivamente di *Matteo* e *Luca*, privo cioè di paralleli con gli altri vangeli.

11; Lc 3, 16), e Lc 12, 49, che appartiene al *Sondergut* del Terzo Vangelo, ma che ha un parallelo nel *loghion* 10 del *Vangelo di Tommaso*, recita: «Sono venuto a gettare un fuoco sulla terra, e come vorrei che fosse già divampato!». Dunque, ci sono buone probabilità che il *loghion* 83 sia un detto autentico (questa era l'opinione anche di J. Jeremias), e comunque suona conferma di alcuni aspetti caratterizzanti del ritratto sinottico di Gesù.

Il secondo detto è quello già prima richiamato del *Vangelo secondo gli Ebrei* sull'amore fraterno, in cui Gesù dice: «Non siate mai lieti se non quando avrete guardato vostro fratello con amore» (Girolamo, *Commento a Efesini* 5, 4), che in genere gli studiosi interpretano come riferito all'amore tra i membri del gruppo dei seguaci di Gesù. Anche in questo caso il detto, nella sua forma specifica, non trova paralleli. Il motivo di un comandamento di Gesù sull'amore fraterno tra i membri del gruppo si ritrova, tuttavia, come è noto, in *Giovanni* 13, 34-35, anche se il passo del *Vangelo secondo gli Ebrei* differisce da quello di *Giovanni*, perché al comandamento manca il fondamento cristologico. Ovviamente il motivo dell'amore tra i membri della comunità dei credenti in Gesù è molto diffuso nella letteratura cristiana antica (si ritrova *ad es.* Ignazio di Antiochia, Aristide, Tertulliano, Minucio Felice ecc.) e spesso assume la funzione di un *identity marker* per le comunità cristiane. Tale motivo, però, ricorre di rado nella forma di un comandamento di Gesù. La testimonianza del *Vangelo Secondo gli Ebrei* fornisce una sorta di parallelo a *Giovanni* 13, 34-35, che è isolato nel contesto del NT, rafforzando la possibilità che un comandamento sull'amore reciproco tra i seguaci di Gesù risalga effettivamente a quest'ultimo. E del resto esso è comunque coerente col generale tema dell'amore del prossimo che ricorre di frequente nei vangeli, *ad es.* nella triplice tradizione a proposito del doppio comandamento dell'amore di Dt 6, 5 e Lv 19, 18 come cuore della Legge (Mc 12, 28-34 e *parr.*) e nella fonte Q a proposito del comandamento dell'amore per i nemici (Lc 6, 27-36//Mt 43-48).

4. Focus: tre vangeli apocrifi al centro del dibattito sul Gesù storico

Nell'ultima parte del mio contributo vorrei offrire una presentazione relativamente più approfondita ed organica di tre fra i vangeli apocrifi più spesso chiamati in causa nella ricerca sul Gesù storico, ovvero il *Vangelo di Tommaso*, il *Vangelo segreto di Marco* e il *Vangelo di Pietro*.

4.1. Il Vangelo secondo Tommaso

Il *Vangelo secondo Tommaso* è una delle 51 opere della *c.d.* biblioteca gnostica di Nag Hammadi scoperta casualmente nel 1945 e composta di 13 codici manoscritti in lingua copta. Si tratta, per l'esattezza, della seconda delle sette opere contenute nel secondo codice. L'opera, quanto al genere letterario, è una collezione di parole di Gesù simile alla fonte Q ipotizzata dagli studiosi ed accostabile alle raccolte di sentenze proprie della tradizione sapienziale ebraica, come i *Proverbi* o *Ben Sira*. Consta di 114 detti attribuiti a Gesù, privi di cornice narrativa. A stare al dettato del testo, a metterli per iscritto sarebbe stato Didimo Giuda Tommaso, da identificare con l'apostolo di Gesù cui il *Vangelo di Giovanni* conferisce un certo risalto. Il codice data paleograficamente al IV secolo. La scoperta ha consentito di identificare come appartenenti alla stessa opera tre frammenti greci databili intorno al III secolo e trovati ad Ossirinco negli anni a cavallo tra '800 e '900 (POxy 1; 654; 655). Non pare tuttavia che il testo copto sia la traduzione diretta del testo greco attestato dai frammenti, che sembrano piuttosto rimandare a una recensione diversa del *Vangelo di Tommaso*. La lingua originaria si ritiene comunque che fosse il greco oppure, data la presenza di non pochi semitismi, il siriano o l'aramaico, ma la prima ipotesi (il greco) è quella maggioritaria. Doveva trattarsi di un testo piuttosto noto nell'antichità cristiana e i Padri della Chiesa ne fanno menzione come di un'opera eterodossa (Ippolito, Origene, Cirillo di Gerusalemme).

Si tratta di un testo animatamente discusso tra gli studiosi in particolare per quanto riguarda il rapporto con i vangeli canonici e soprattutto con i Sinottici. Dei 114 detti, infatti, circa i due terzi hanno paralleli

più o meno stretti nei Vangeli di Mt, Mc e Lc, mentre un terzo circa è costituito da materiale proprio di *Tommaso*. Il problema che a questo riguardo si pone e su cui ci si divide è se, per quanto attiene al materiale parallelo, il *Vangelo secondo Tommaso* dipenda o meno dai Sinottici. Detto in altri termini, ci si chiede se *Tommaso* sia una fonte indipendente e primaria dei detti di Gesù, opinione che oggi si sta imponendo, o se invece abbia un carattere secondario e testimoni una fase tardiva della tradizione, come si è a lungo pensato e come a tutt'oggi ritengono diversi studiosi. Qui mi limito a riportare i principali argomenti delle due tesi contrapposte lasciando che ognuno tragga le proprie conclusioni.

A favore dell'indipendenza militano i seguenti argomenti principali:

- 1) Il *Vangelo secondo Tommaso* è rappresentativo del genere letterario delle collezioni di *loghia* in cui viene tramandato il primo materiale su Gesù, come è testimoniato dalla fonte Q. Si tratta di un genere letterario che dopo il 150 sparisce assorbito da generi più complessi come quello dialogico. Non si può escludere, allora, che il *Vangelo di Tommaso* tragga origine da un'antica raccolta di detti di Gesù risalente forse anche al I secolo.
- 2) Un secondo argomento riguarda l'ordine dei detti, che nel *Vangelo di Tommaso* è del tutto diverso da quello dei Sinottici. Anzi, ad oggi non si è individuato con sicurezza nella collezione tommasiana alcun criterio ordinativo 'forte' in grado di spiegare la disposizione della maggior parte del materiale. Solo piccoli gruppi di detti appaiono legati da parole gancio o da motivi tematici. Sembra poco credibile che *Tommaso* estrapoli dai Sinottici dei detti ordinati in un certo modo entro una cornice narrativa per poi disporli senza nessun ordine preciso.
- 3) Un terzo argomento riguarda il fatto che diversi *loghia*, soprattutto le parabole, presentano nel *Vangelo di Tommaso* una forma più scarna e meno elaborata di quella dei paralleli sinottici, il che, come abbiamo visto prima, secondo i principi metodologici della *Scuola delle forme*, è generalmente indice di maggiore antichità, dal momento che la tradizione normalmente si sviluppa procedendo da forme semplici verso forme più complesse. Di fatto diverse parabole di *Tommaso* mostrano sorprendentemente una forma assai simile a quella che i critici delle forme avevano ipotizzato come forma primitiva prima ancora che il nostro apocrifo venisse scoperto.

A questi argomenti i fautori della dipendenza di *Tommaso* dai Sinottici rispondono con le seguenti osservazioni:

- I) Quando si vaglia la possibilità della dipendenza, occorre prendere in considerazione non solo la dipendenza diretta, ma anche quella indiretta. Detto in altri termini, *Tommaso* potrebbe aver desunto il materiale in comune con i Sinottici non dalla lettura diretta di questi ultimi, ma dalla predicazione, dalla catechesi, da armonie evangeliche a loro volta dipendenti dai Sinottici. I paralleli tommasiani potrebbero derivare anche da citazioni a memoria dei Sinottici. Questo spiegherebbe molte delle diversità nel materiale comune.
- II) Il carattere meno elaborato di *loghia* e parabole tommasiane rispetto ai Sinottici non è un argomento probante a favore dell'indipendenza di *Tommaso*. Ciò per vari motivi. Innanzitutto perché la tradizione non procede sempre in modo meccanico e lineare dal semplice al complesso; non di rado accade il contrario, come mostra talora la redazione matteana rispetto al materiale marcano. In secondo luogo il carattere esoterico del *Vangelo di Tommaso* potrebbe aver giocato un ruolo nella semplificazione. Il vangelo comincia infatti col seguente *loghion*: «Questi sono i detti segreti che il Gesù il vivente ha pronunciato [...] chiunque trova l'interpretazione di questi detti non gusterà la morte» (*log.* 1). Se l'autore evangelico presenta i detti come un enigma da sciogliere da parte dei lettori, allora, nei confronti del materiale tradizionale, potrebbe avere avuto un'ottima ragione per disfare ciò che i quattro evangelisti avevano fatto al fine di chiarire il messaggio di Gesù con ampliamenti, allegorie, applicazioni attualizzanti e simili. In terzo luogo occorre considerare la possibilità che l'orientamento gnostico, per sua natura tendenzialmente 'astorico', del redattore finale tommasiano abbia indotto quest'ultimo ad eliminare dalla tradizione sinottica i riferimenti alla storia della salvezza e in genere tutto ciò che non si accordava con

la propria visione teologica, determinando una certa scarnificazione del materiale tradizionale.

- III) È significativo che *Tommaso* presenti paralleli rispetto a buona parte dei filoni della tradizione presenti nei Sinottici: Q, la triplice tradizione, il materiale proprio di *Matteo* e quello proprio di *Luca*. Inoltre, ci sarebbero anche possibili paralleli col *Vangelo di Giovanni*. A ciò si aggiunga che diversi studiosi trovano nei paralleli di *Tommaso* ai Sinottici tracce della redazione lucana e matteana, un dato che in realtà i fautori della tesi dell'indipendenza tendono a spiegare con l'ipotesi di contaminazioni intervenute nella trasmissione del testo di *Tommaso* ad opera di copisti e traduttori, contaminazioni che però – si obietta di rimando – sono a loro volta congetturali e per nulla facili da provare. Comunque, chi sostiene la dipendenza di *Tommaso* dai vangeli canonici sottolinea la difficoltà di concepire l'esistenza di un'antica fonte cristiana che integrasse in qualche modo tutti i principali filoni della tradizione che poi sarebbero confluiti nei vangeli canonici; e ritengono sia molto più semplice ipotizzare che *Tommaso* abbia operato una conflazione dei vangeli canonici o che dipenda da un'armonia di essi già esistente. Del resto questo tipo di armonie evangeliche era piuttosto comune nel II secolo; il *Diatessaron* di Taziano ne è l'esempio più noto; e infatti non manca chi sostiene l'ipotesi della dipendenza del *Vangelo di Tommaso* proprio dal *Diatessaron* di Taziano (ultimo quarto del II sec. d.C.), anche in considerazione della probabile provenienza comune dalla Siria e della presenza in entrambi di tratti ascetici caratteristici del cristianesimo siriano (così *ad es.* N. Perrin).
- IV) Quest'ultima conclusione sembrerebbe confermata anche da certe precise corrispondenze che alcuni studiosi individuano tra i detti tommasiani aventi paralleli sinottici e versioni siriane del medesimo materiale sinottico, tra cui appunto il *Diatessaron* di Taziano.
- V) Infine, non sarebbe del tutto vero né che il *Vangelo di Tommaso* disponga i detti senza alcun ordine riconoscibile né che il genere letterario delle raccolte di detti si eclissi nel II secolo. Infatti, operando una traduzione dei *loghia* tommasiani dal copto in siriano, alcuni studiosi sostengono che la totalità di essi, o almeno la stragrande maggioranza, è legata da 'parole gancio' (così N. Perrin e C.A. Evans)⁹. Ma anche prescindendo da questo tipo di operazione, che in effetti potrebbe essere molto condizionato dalla precomprensione del traduttore, diversi altri studiosi hanno ipotizzato precisi criteri ordinativi che appaiono meritevoli di attenzione. *Ad es.* A. Puig Tàrrach distingue due strati nel testo: il primo, che egli data intorno al 100 d.C., organizzerebbe i detti, su base tematica, in modo simmetrico e concentrico intorno al *loghion* 55; il secondo strato, databile al 140-150 e caratterizzato dall'aggiunta di molti detti di marca più scopertamente gnostica, replicherebbe il medesimo schema del primo, ma senza lo stesso rigore e precisione. Quanto al genere letterario, si fa osservare che proprio nel II-III sec., fioriscono raccolte di detti come il rabbinico *Pirke Avot* e le pitagoriche *Sentenze di Sesto*, di cui una versione in copto è stata rinvenuta significativamente proprio tra i manoscritti di *Nag Hammadi*.

La questione della dipendenza/indipendenza di *Tommaso* dai Sinottici non andrebbe però posta in termini di *aut aut*. Da questo punto di vista sembra equilibrata la posizione di quanti da un lato riconoscono la dipendenza di *Tommaso* dai Sinottici in relazione a quei detti del materiale parallelo che recano tracce della redazione di *Mt* o *Lc*, ma dall'altro sottolineano che non si dovrebbe estendere automaticamente questa conclusione al resto del materiale che non reca quelle tracce. E fanno notare

⁹ Si tratta ovviamente di un procedimento che presuppone il siriano piuttosto che il greco come lingua originaria di questo vangelo. Perrin sostiene di poter individuare, sulla base di una versione siriana di *Tommaso*, ben 502 parole gancio su 114 detti. Inoltre ritiene che in una siffatta versione praticamente tutti i detti siano connessi tra di loro attraverso parole gancio, con solo l'11% avente connessioni in una sola direzione, ovvero col detto precedente o col detto successivo, e l'89% avente connessioni in entrambe le direzioni.

che rimane inoltre un terzo dell'opera che non ha alcun parallelo con i vangeli canonici e che andrebbe valutato senza pregiudizi, anche se – si può osservare di contro – si tratta per lo più proprio di quella parte del *Vangelo di Tommaso* in cui si riscontra più spesso un'impronta speculativa che non pochi definiscono di tipo gnostico e ritengono relativamente tardiva.

E un'altra questione controversa è proprio quella dell'orientamento teologico di questo vangelo. C'è chi la risolve guardando a certi ambienti del misticismo giudaico-ellenistico, chi all'encratismo siriano e chi appunto allo gnosticismo. Quest'ultima ipotesi è stata a lungo dominante e ancora oggi ha i suoi sostenitori. A mio modesto avviso si avvale di buoni argomenti, sebbene occorra riconoscere che quello di *Tommaso* è eventualmente uno gnosticismo non pienamente sviluppato o comunque non del tutto esplicitato o ancora, secondo un'altra ipotesi, intenzionalmente dissimulato¹⁰. Dello gnosticismo, in *Tommaso*, si possono individuare alcuni elementi tipici, e di sicuro molti aspetti di questo vangelo si comprendono meglio alla luce del classico mito gnostico, leggibile sia pure in filigrana nel testo. Questo mito può essere così ricostruito: in principio gli spiriti dimoravano nel regno della luce, il regno del Padre, che è anche il principio del 'Tutto' (che corrisponde al *pleroma*, cioè l'universo spirituale degli esseri divini). Attraverso una catastrofe cosmica alcuni di questi spiriti cadono nella povertà del mondo materiale, prigionieri della carne¹¹. La caduta li ha fatti come addormentare rendendoli dimentichi della loro origine¹². Il 'vivente' Gesù viene nel mondo senza davvero incarnarsi¹³, per risvegliare questi spiriti addormentati e rammentare loro da dove provengono. La salvezza avviene solo attraverso la rivelazione veicolata dalle parole di Gesù, e dunque senza né croce né resurrezione, che nel vangelo sono passate pressoché completamente sotto silenzio¹⁴. La rivelazione, accessibile solo a coloro che colgono il senso riposto dei detti di Gesù¹⁵, risveglia la vera conoscenza e in questa conoscenza, che è consapevolezza profonda di sé e della propria origine divina, consiste la salvezza¹⁶. Gli uomini spirituali possono

¹⁰ Secondo quest'ultima ipotesi, proposta da M. Fieger e considerata come possibile da V. Fusco, l'opera terrebbe intenzionalmente celate le dottrine più tipicamente gnostiche per poter fare proseliti tra i cristiani della Grande Chiesa. I detti 33 e 73 lasciano infatti intravedere una propensione missionaria; inoltre, a stare almeno ad Ireneo, alcuni gruppi gnostici praticavano effettivamente forme di proselitismo volte a tenere in sordina, sulle prime, gli aspetti specifici delle loro dottrine ed a sottolineare il patrimonio comune con la Grande Chiesa. Così infatti il vescovo di Lione si esprime a riguardo dei valentiniani: «Costoro, per catturare quelli che appartengono alla Chiesa [...] presentano alla folla i loro discorsi, con i quali raggiungono i semplici e li adescano, contraffacendo la nostra predicazione affinché li ascoltino più spesso. E si lamentano di noi, perché – dicono – ci asteniamo senza motivo dalla comunione con loro, sebbene abbiano i nostri stessi sentimenti, e li chiamiamo eretici sebbene dicano le stesse cose ed abbiano la stessa dottrina. Ma quando con le loro questioni sono riusciti ad allontanare alcuni dalla fede [...], allora privatamente spiegano loro l'ineffabile mistero del Pleroma» (*Adversus Haereses* III, 15. 2).

¹¹ Cfr. ad es. *loghion* 29: «Gesù dice: 'Che la carne sia esistita a causa dello spirito è una meraviglia... Tuttavia mi sorprende di ciò: com'è che questa grande ricchezza [lo spirito] ha preso dimora in questa miseria [carne]?' »; *log.* 87: «disse Gesù: 'Misero è un corpo che dipende da un corpo, e misera è l'anima che dipende da tutti e due'»; *log.* 112: «Gesù dice: 'Maledetta la carne che dipende dall'anima. Maledetta l'anima che dipende dalla carne!'».

¹² Cfr. *loghion* 28: «Gesù dice: 'Sono stato nel mondo e mi sono rivelato a loro nella carne. Li ho trovati tutti ubriachi. Non c'era nessuno tra loro che fosse assetato. E la mia anima ha sofferto per i figli degli uomini, perché sono ciechi nei loro cuori e non se ne rendono conto...'».

¹³ Cfr. ad es. *loghion* 15: «Gesù dice: 'Quando vedrete colui che non è nato da donna [cioè Gesù stesso], prostratevi col viso fino a terra ed adoratelo. Colui è il Padre vostro'».

¹⁴ L'unico accenno (evidentemente indiretto) alla crocifissione è nel *log.* 55: «...Colui che non odia i suoi fratelli e le sue sorelle e non porta la sua croce con me, non sarà degno di me». Quanto alla risurrezione se ne potrebbe eventualmente vedere un riferimento solo implicito nel titolo il 'Vivente' col quale spesso si designa Gesù (ad es. *log.* 1, 5259).

¹⁵ Cfr. ad es. il già citato *loghion* 1; e *log.* 108: «Gesù dice: 'Colui che berrà dalla mia bocca diventerà come me. Io stesso diventerò come lui, e ciò che è nascosto gli sarà rivelato'».

¹⁶ Cfr. ad es. *loghion* 18: «I discepoli dissero a Gesù: 'Spiegaci come sarà la nostra fine'. Gesù disse: 'Già avete scoperto il principio, perché ora chiedete della fine? Perché dove c'è il principio lì ci sarà la fine. Beato colui che rimane nel principio. Costui conoscerà la fine e non gusterà la morte'»; *loghion* 49: «Gesù dice: 'Beati coloro che sono uno solo, gli eletti, perché troveranno il Regno. Poiché da lì venite, e lì ritornerete'»; *loghion* 50: «Gesù disse, 'Se vi diranno 'Da dove venite?' dite loro, 'Veniamo dalla luce, dal luogo dove la luce è apparsa da sé, si è stabilita, ed è apparsa nella loro immagine'. Se vi diranno, 'Siete voi?', dite, 'Siamo i suoi figli, e siamo i prescelti del Padre vivente.' Se vi chiederanno, 'Qual è la prova che il Padre è in

dunque sin da subito attingere alla salvezza senza attenderla per il futuro. Quella di *Tommaso* è pertanto un'escatologia pienamente realizzata. Il regno del Padre celeste è già presente, accessibile a quanti provengono dall'alto. Così *ad es.* nel *log.* 3 si legge: «... Il Regno è dentro di voi e fuori di voi. Quando conoscerete voi stessi allora sarete conosciuti e comprenderete che siete i figli del Padre vivente. Se invece non conoscete voi stessi, allora siete nella povertà e voi siete la povertà». E similmente nel *log.* 110, alla domanda quando verrà il Regno, Gesù risponde: «Non verrà dopo un'attesa. Non si dirà: 'Ecco è qui' o 'Ecco è là'; ma il Regno del Padre è distribuito sulla terra e gli uomini non lo vedono». Ci sono anche tracce di un possibile dualismo teologico che distingue tra la divinità superiore e il dio inferiore creatore del cosmo. È sintomatico che *ad es.* il Regno non venga mai definito come 'Regno di Dio'. Anzi, in generale si tende a non usare affatto il sostantivo 'Dio', ma semmai quello di 'Padre'. L'unico passo in cui ricorre la parola 'Dio' è nel *loghion* sul tributo a Cesare. Qui il Gesù tommasiano, introducendo nella tradizione una significativa distinzione, afferma: «Date a Cesare ciò che è di Cesare, date a Dio ciò che è di Dio, e ciò che è mio datelo a me» (*log.* 100), dove la distinzione acquista senso se si considera che in questo vangelo Gesù è identificato di fatto col Padre (*cfr.* *log.* 15; 77). Ovviamente questa concezione comporta anche una condanna del mondo materiale, delle passioni e della ricchezza, e un'esaltazione della vita ascetica, come traspare da tanti detti del *Vangelo di Tommaso* (*ad es.* *logg.* 27, 29, 36, 49, 54, 56, 63, 64, 75, 78, 80, 81, 86, 87, 104, 110, 112). Considerata nel suo complesso, la teologia del Gesù di Tommaso, come nota J.D. Kaestli, porta molto lontano dalla fede biblica e da quello che era con ogni verosimiglianza l'orizzonte teologico del Gesù storico, per come la ricerca più avvertita può ricostruirlo.

La datazione dell'opera è un'altra questione controversa. Ovviamente la sua soluzione dipende molto da come si risolvono il problema del rapporto con i Sinottici e quello del suo orientamento teologico. Quanti reputano l'opera gnostica e dipendente dai Sinottici tendono a datare il testo intorno alla metà del II secolo, quando lo gnosticismo conosce la sua fioritura. Quanti inclinano per l'indipendenza dai Sinottici e non legano Tommaso allo gnosticismo tendono invece ad una datazione più alta, che in genere corrisponde agli ultimi decenni del I secolo. Ci sono poi anche alcuni studiosi, come G. Riley e soprattutto E. Pagels, i quali reputano che il *Vangelo di Giovanni* sia stato scritto in polemica con quello di *Tommaso* nella forma in cui più o meno lo possediamo¹⁷, sicché l'ultimo dei vangeli canonici sarebbe posteriore al nostro apocrifo¹⁸.

voi?', dite loro, 'È il movimento e la quiete.'»; *log.* 67: «Gesù dice, 'Colui che conosce il Tutto, ma gli manca la conoscenza di se stesso, è privo di Tutto'»; *log.* 70: «Ciò che avete vi salverà se lo prendete da dentro di voi. Ciò che non avete dentro di voi vi farà morire se non arrivate ad averlo dentro di voi».

¹⁷ Questa precisazione è necessaria, perché da un lato Pagels, come si vedrà alla nota successiva, per argomentare la sua tesi fa leva sul ritratto giovanneo dell'apostolo Tommaso, dall'altro gli elementi che legano più strettamente il nostro vangelo apocrifo alla figura dell'apostolo Tommaso (come il titolo *Vangelo secondo Tommaso* e il prologo, in cui la messa per iscritto dei detti è attribuita a Didimo Giuda Tommaso) appartengono, secondo l'opinione comune degli studiosi, allo strato più recente della formazione del testo.

¹⁸ Secondo Pagels, in particolare, il *Vangelo di Giovanni* reagirebbe alla soteriologia proposta dal *Vangelo di Tommaso* in quanto ritenuta pericolosa. *Tommaso*, infatti, propone una via di salvezza individuale basata sull'introspezione: il lettore è invitato a trovare il Regno, e dunque la salvezza, dentro di sé. Al contrario *Giovanni* sembra voler puntualizzare che l'unica via di salvezza consiste nella fede in Gesù Cristo. Non è un caso, sostiene Pagels, che il Gesù giovanneo rivolga proprio al discepolo Tommaso le celebri parole: «Io sono la via, la verità e la vita: nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (14, 6). Similmente lì dove in *Tommaso* la 'luce' è dentro gli eletti, i quali provengono dalla luce (*cfr.* *ad es.* *log.* 24: «Vi è luce in un uomo di luce ed essa illumina il mondo intero»; *log.* 50: «Se vi chiedono 'Da dove venite?', risponderete loro: 'Siamo usciti dalla luce...'»). Se vi chiedono 'Chi siete?', dite loro: «siamo suoi [della luce] figli e siamo gli eletti del Padre vivente»), in *Giovanni* solo Gesù è la luce che viene nel mondo (*cfr.* 1, 4, 6-11). E, data la sostanziale indifferenza di *Tommaso* rispetto al tema della morte e risurrezione di Gesù, non sarebbe un caso che in *Giovanni* il discepolo Tommaso venga presentato come prototipo dell'incredulo nella Risurrezione (*Gv* 20, 24-29). Alla lettura di Pagels si potrebbe però obiettare che il rapporto diretto da lei immaginato fra i due vangeli è molto congetturale, al punto che anche uno studioso come Koester lo respinge, preferendo spiegare le tangenze tra i due testi sulla base di materiali tradizionali comuni ad entrambi. A ciò si aggiunga che, se le prime testimonianze manoscritte del *Vangelo di Tommaso* risalgono alla fine del II sec. o agli inizi del successivo e la sua

Il problema della datazione, comunque, si complica se, con alcuni studiosi, secondo una teoria che si va affermando, si ipotizza un articolato processo di formazione del *Vangelo di Tommaso* lungo un arco cronologico piuttosto esteso. L'esponente forse principale di questo indirizzo è oggi A. DeConick la quale, per spiegare la genesi letteraria di *Tommaso*, si serve del modello del *rolling corpus* con riferimento all'immagine della palla di neve che rotolando diventa sempre più grande. La studiosa, attraverso la critica delle forme, individua un nucleo originario di detti di Gesù che hanno paralleli sinottici e sarebbero stati organizzati in cinque discorsi. Questo materiale avrebbe avuto un taglio apocalittico, ma la sua soteriologia si sarebbe basata sulle parole di Gesù e non sulla sua morte redentrice. DeConick individua la comunità gerosolimitana di Giacomo degli anni 50 del I secolo come l'ambiente in cui si sarebbe formato questo primo nucleo del *Vangelo di Tommaso*. Tale nucleo si sarebbe successivamente accresciuto sotto la pressione di alcuni fattori di crisi, per rispondere ai quali la comunità avrebbe elaborato nuovi detti e modificato quelli esistenti. In particolare, nel periodo che va dal 60 al 100, la frustrazione dell'attesa dell'evento escatologico avrebbe in una prima fase spostato l'orientamento della comunità verso un'escatologia realizzata e poi, in una fase ulteriore, avrebbe favorito lo svilupparsi di una concezione completamente immanente del Regno, secondo la quale, attraverso l'ascesi e l'esperienza mistica, il credente avrebbe potuto ritrovare su questa terra lo stato paradisiaco anteriore alla trasgressione di Adamo ed Eva.

Concludo sul *Vangelo di Tommaso* osservando che questa tesi della DeConick, che trova consensi anche in Italia (*ad es.* C. Gianotto), propone un'interpretazione del processo di formazione del *Vangelo di Tommaso* per certi versi antitetica a quella di Crossan, il quale, pur attribuendo anch'egli il primo presunto strato del *Vangelo di Tommaso* alla comunità di Giacomo, ne ricava l'immagine di un Gesù sapienziale e non-apocalittico, un'immagine – vorrei sottolineare – particolarmente problematica: sia perché urta contro i risultati più attendibili e maggioritari della recente ricerca attuale sul Gesù storico; sia perché si scontra con la difficoltà di immaginare un'apocalitticizzazione successiva di un materiale originariamente sapienziale, nonostante il fallimento delle rivolte giudaiche animate da speranze apocalittiche. Più verosimile è invece l'ipotesi contraria, cioè che la prospettiva apocalittica originaria sia stata modificata alla luce della mancata *parusia* e della sconfessione dell'attesa escatologica imminente anche a seguito della fallita rivolta giudaica contro Roma.

4.2. Il Vangelo segreto di Marco

A stare al suo stesso resoconto, Morton Smith scoprì questo vangelo nel 1958 nel monastero di Mar Saba, non lontano da Gerusalemme. Nella biblioteca monastica egli trovò una lettera di Clemente Alessandrino inedita (tra l'altro l'unica lettera di Clemente a noi pervenuta), trascritta da un amanuense del XVIII secolo sulle pagine bianche poste alla fine di un'edizione seicentesca delle lettere di Ignazio di Antiochia. Nell'epistola clementina Smith trovò citati due passi del nostro Vangelo. Egli fece delle riproduzioni fotografiche del testo e dopo vari anni – quindici per l'esattezza – nel 1973 pubblicò la sua scoperta, destando non poco clamore, anche se già nel 1960 l'aveva annunciata al mondo accademico nel corso di un intervento alla *Society of Biblical Literature*. Il testo originale della lettera sfortunatamente di lì a poco sparì: l'archimandrita Melitone trasferì il volume nella biblioteca del patriarcato, dove nel 1977 le pagine vennero rimosse dal volume per essere restaurate, e da un certo momento in poi se ne persero le tracce. Ma prima che ciò accadesse il testo fu rapidamente visionato nel 1976, in occasione di

sua prima menzione si trova in Ippolito (III sec.), la prima testimonianza manoscritta del *Vangelo di Giovanni* risale al 125 circa, e Ignazio di Antiochia (inizi II secolo d.C.) così come il vangelo sconosciuto attestato dal *Papiro Egerton 2* (metà del II sec. d.C.) sembrano conoscere questo vangelo. Si può poi anche contestare che l'immagine giovannea del discepolo Tommaso sia univocamente negativa. Di fatto a lui è assegnata la professione di fede più alta di tutto il NT: «Mio Signore e mio Dio!» (*Gv* 20, 28). Infine si può sostenere con Perrin che non ci sono prove che prima degli inizi del II secolo esistessero gruppi di cristiani che si riconoscevano nell'apostolo Tommaso.

un breve sopralluogo a Mar Saba, da altri tre ben noti studiosi: G. Stroumsa, D. Flusser e S. Pines, e successivamente, nel 1983 Q. Quesnell ottenne il permesso di farne nuove fotografie.

Nella lettera, indirizzata a un altrimenti sconosciuto Teodoro, l'autore si compiace col destinatario per aver ridotto al silenzio gli eretici carpocraziani (una setta cristiana dalle pratiche libertine), stigmatizzando le falsità che essi andavano ripetendo anche a proposito del *Vangelo di Marco*. Quindi il teologo alessandrino racconta la storia di questo vangelo. Marco, già durante il soggiorno di Pietro a Roma, mise per iscritto gli atti del Signore, cioè il nostro secondo vangelo canonico. Non vi scrisse, però, tutto ciò che sapeva. Dopo la morte di Pietro egli si recò ad Alessandria di Egitto portando con sé gli appunti propri e quelli dell'apostolo, e sulla base di tali appunti compose un vangelo più «spirituale» per «coloro che si perfezionano». Neanche in questo vangelo, però, scrisse tutto. Ne lasciò fuori le «cose che non vanno dette». Tuttavia, rispetto al precedente vangelo, aggiunse alcuni atti e parole del Signore che avrebbero portato gli ascoltatori nell'«inaccessibile santuario della verità nascosta da sette veli». Quando poi morì, lasciò la sua opera alla chiesa di Alessandria, dove ancora oggi – dice Clemente – è letta solo a coloro che sono iniziati ai «grandi misteri». Tuttavia Carpocrate riuscì ad ottenere, da un presbitero della chiesa alessandrina, una copia di questo vangelo, che egli contaminò con la propria dottrina blasfema e carnale. A questo punto Clemente, per rassicurare Teodoro circa il fatto che nell'originale *Vangelo segreto di Marco* non c'erano certe falsificazioni che la versione adulterata da Carpocrate conteneva, ne cita due passi, e dopo la citazione del primo (il più lungo e interessante) afferma: «Ebbene, la frase '(corpo) nudo con (corpo) nudo' ed altre frasi sulle quali tu mi hai scritto non si trovano nel testo».

Cosa dice dunque questo passo più lungo citato da Clemente? Racconta di un miracolo di resurrezione compiuto da Gesù ed altrimenti sconosciuto. Esso somiglia molto all'episodio giovanneo della resurrezione di Lazzaro, ma non sembra a tutta prima dipenderne. Esso si inserisce nel punto corrispondente a quello tra *Mc* 10, 34 e *Mc* 10, 35 del nostro vangelo canonico. Gesù arriva a Betania, dove una donna il cui fratello era morto supplica il Signore di avere pietà. Dopo qualche resistenza Gesù si reca al sepolcro con la donna, fa rotolare via la pietra che chiudeva l'ingresso, entra nella tomba e fa alzare il giovane porgendogli la mano. A questo punto nel testo si legge:

«Il giovane, guardandolo, lo amò e iniziò a supplicarlo di rimanere con lui. E usciti dalla tomba andarono alla casa del giovane, poiché era ricco. E dopo sei giorni Gesù gli disse cosa fare e a sera il giovane andò da lui con il corpo nudo coperto solo da un lenzuolo e stette con lui quella notte, in quanto Gesù gli insegnò i misteri del regno di Dio. E perciò, sollevatosi, ritornò dall'altro lato del Giordano».

Smith, confortato anche dal parere di alcuni stimati patrologi ed esegeti da lui consultati, era convinto che tanto la lettera di Clemente quanto il *Vangelo segreto di Marco* fossero autentici. Suggeriva inoltre che il Vangelo segreto andasse interpretato di fatto nella direzione indicata dalle aggiunte di Carpocrate, e che dunque esso lasciasse intravedere delle pratiche magico-misteriche a carattere sessuale. Quindi prospettava, almeno come possibilità, che il *Marco segreto* fosse la versione più antica del *Vangelo di Marco* da cui il secondo vangelo canonico sarebbe poi derivato quale versione censurata dell'originale. E infine riteneva che questo testo apocrifo fosse una fonte sostanzialmente attendibile che consentiva, combinata con altre fonti, di delineare un profilo storico di Gesù come mago dedito a pratiche esoteriche di tipo anche licenzioso, sebbene quest'ultimo punto, ovvero l'idea di un'unione fisica tra Gesù e i suoi adepti, venga suggerita da Smith piuttosto *en passant*. Di fatto egli lascia sottilmente trapelare l'idea che i più fedeli eredi della tradizione di Gesù fossero i carpocraziani, a proposito dei quali significativamente Ireneo dice: «Nei loro scritti noi leggiamo [...] che Gesù parlò ai suoi discepoli e apostoli privatamente, in un mistero» (*Ad. Haer.* 1, 25, 5).

Al netto della specifica interpretazione in senso magico-sessuale, Smith non è rimasto isolato nell'ipotizzare che la lettera di Clemente sia autentica e che il *Vangelo segreto di Marco* sia una versione più antica del secondo vangelo canonico. H. Koester, H. M. Schenke e J.D. Crossan, *ad es.*, condividono

questa opinione¹⁹, mentre altri studiosi, come S. G. Brown, ritengono comunque che il *Marco segreto* sia stato scritto dallo stesso autore del *Marco* canonico, sebbene in un momento successivo, quale suo ampliamento, come la stessa lettera di Clemente suggerisce. Quest'ultima corrisponde perfettamente allo stile e al pensiero di Clemente. Allo stesso modo l'apocrifo presenta caratteristiche di vocabolario, stile, tecnica compositiva e teologia conformi al nostro *Vangelo di Marco* ed inoltre spiega bene alcune incongruenze di tale vangelo, due in particolare. Per quanto riguarda la prima, in *Mc* 10, 46a si legge: «e poi giunsero a Gerico», e immediatamente dopo il testo prosegue: «E come Gesù usciva da Gerico con i suoi discepoli...». Insomma, il nostro *Marco* canonico fa entrare Gesù a Gerico per farlo uscire subito dopo senza dirci cosa fece lì. Invece il *Marco segreto* scioglie l'enigma, inserendo tra le due frasi il secondo brano citato da Clemente, che recita: «E là si trovavano la sorella del giovane che Gesù amava e sua madre e Salomè. E Gesù non le ricevette»²⁰. L'altra incongruenza del *Marco* canonico riguarda lo strano passaggio di *Mc* 14, 51-52, relativo all'episodio dell'arresto di Gesù al Getsemani, dove si accenna a un giovinetto che, indossando «una veste di lino sul corpo nudo», lasciata cadere la veste, fugge via completamente svestito, un episodio che nel contesto del racconto del *Marco* canonico (non figura negli altri vangeli) è sempre sembrato piuttosto curioso ed ha sortito varie interpretazioni, ma che diventa più comprensibile alla luce del primo frammento riportato da Clemente. I difensori del *Marco segreto* fanno anche notare che non è affatto strano che circolassero diverse edizioni del *Vangelo di Marco*. In fondo i Vangeli di Luca e Matteo non sono anch'essi versioni lunghe di *Marco*? E non conosciamo già una versione di *Marco* più lunga contenete il *c.d.* finale canonico di *Mc* 16, 9-20 con le apparizioni del Risorto e l'invio in missione? Analogamente, non ci si dovrebbe meravigliare di un vangelo 'segreto' di Marco. È un fatto che nel cristianesimo delle origini vi fosse una linea esoterica, la cui eco si avverte nello stesso *Marco* canonico, *ad es.* lì dove Gesù, dopo aver pronunciato la parabola del seminatore, rivolgendosi ai Dodici, dice: «A voi è dato di conoscere il 'mistero' del Regno di Dio; ma a quelli di fuori tutto è esposto in parabole, perché vedendo, vedano ma non discernano ecc.» (*Mc* 4, 11-12). Dunque, che cosa pensare del *Vangelo segreto di Marco*? È un vangelo autentico più antico del più antico dei vangeli canonici²¹? E ci porta più vicino di questi ultimi al Gesù della storia? Non è possibile in questa sede rendere ragione dell'animatissimo dibattito storiografico che si è sviluppato a riguardo²². Qui mi limito ad illustrarne gli aspetti più qualificanti, cominciando col

¹⁹ L'interpretazione di H. Koester è piuttosto articolata. Egli ritiene che il *Vangelo segreto di Marco* sia un'espansione di una versione originale (proto-Marco) di cui si sarebbero serviti Matteo e Luca come fonte, e che il vangelo canonico e il *Marco* carpocraziano siano rispettivamente un'abbreviazione e un'espansione del *Marco segreto*. H.M. Schenke concorda con Koester con la sola differenza che considera il *Marco* canonico come lo sviluppo più recente: esso sarebbe una versione censurata del *Marco* carpocraziano. J.D. Crossan ritiene che il *Marco* canonico sia nato dalla preoccupazione dell'uso che i Carpocraziani facevano del *Marco segreto*. Un editore avrebbe perciò eliminato, dalla più lunga e originaria versione del *Vangelo di Marco*, quegli episodi su cui i Carpocraziani facevano leva e ne avrebbe smembrato e distribuito gli elementi in altri punti del racconto, quali l'episodio del giovane ricco (*Mc* 10, 17-23), quello del giovane che al Getsemani fugge via nudo al momento dell'arresto di Gesù (14, 51) e ancora quello del giovane vestito di bianco che accoglie le donne al sepolcro annunciando loro la resurrezione di Gesù (16, 5-8).

²⁰ A sua volta, secondo Smith ed altri che, come Crossan, ne sposano in buona parte la tesi, questo brano del *Marco Segreto* citato da Clemente è strano, perché non contiene nulla di significativo. Quegli studiosi ipotizzano così che esso abbia compreso qualcosa di più di quello che Clemente dice, forse un colloquio di Gesù con Salomè. Per questa ragione il secondo brano del *Marco segreto* citato da Clemente sarebbe stato già una versione 'censurata'. Tale 'censura' sarebbe poi ascrivibile o a qualcuno prima di Clemente, il quale ultimo citerebbe il passo per come lui stesso lo leggeva, oppure a Clemente stesso. In quest'ultimo caso il teologo alessandrino ometterebbe delle parti del brano originario che non riteneva di dover rivelare a Teodoro, magari in forza del principio che lui stesso enuncia nella lettera, ovvero quello della legittimità di una 'dissimulazione onesta' per contrastare l'eresia («non va detta a tutti tutta la verità»).

²¹ Secondo un risultato consolidato della critica neotestamentaria, il *Vangelo secondo Marco* sarebbe il vangelo più antico e avrebbe costituito la fonte principale da cui dipenderebbero sia Matteo che Luca.

²² Per una panoramica aggiornata sul dibattito in corso risulta utile il seguente volume, *Ancient Gospel or Modern Forgery? The Secret Gospel of Mark in Debate*, ed. by T. Burke, Oregon 2013.

presentare alcuni tra i numerosi rilievi critici che sono stati sollevati contro la tesi di Smith e dei suoi epigoni.

- Innanzitutto, se è vero che molti studiosi credono all'autenticità della lettera di Clemente, questa convinzione non è affatto unanime. Finché non sarà possibile condurre esami scientifici sul testo originale trovato da Smith (come *ad es.* l'esame chimico dell'inchiostro), il sospetto di una falsificazione antica o moderna non potrà essere del tutto fugato. Anzi, non pochi studiosi, come B. Ehrman e C. Evans, per fare solo due nomi noti, suggeriscono che il falsario possa essere identificato con lo stesso Smith, che a loro giudizio aveva tutte le competenze per confezionare un falso geniale come questo. A suffragare questa ipotesi sono stati prodotti molti argomenti. Cito i principali. (1) È strano che uno studioso esperto e tutt'altro che sprovveduto come Smith abbia pubblicato la sua straordinaria scoperta ben quindici anni dopo il presunto ritrovamento e nel frattempo non si sia preoccupato di sottoporre il manoscritto ad esami scientifici. (2) Stupisce che un testo così rilevante non sia citato altrove nell'opera di Clemente e in altra letteratura cristiana antica. (3) Stupisce altresì che la lettera trovata da Smith presenti – almeno a detta di alcuni esperti, come A. Criddle – più caratteristiche clementine di lingua e stile di qualsiasi altro passo sicuramente autentico di Clemente della stessa estensione; questa circostanza fa pensare a un falsario troppo zelante che ha operato con l'ausilio di uno strumento come il lessico clementino di O. Stählin, la cui prima edizione apparve nel 1936 e di cui Smith possedeva anche una copia. (4) Il Clemente della lettera a Teodoro appare non del tutto in linea col Clemente delle opere indisputate: *ad es.*, sebbene il Clemente a tutti noto più volte nelle sue opere parli di una tradizione segreta, egli si riferisce sempre a quest'ultima come a una tradizione orale, né mai accenna a due tipi di Scrittura, una per gli iniziati e l'altra per i fedeli comuni; in un passo degli *Stromati* egli elenca poi i fondatori delle principali eresie del suo tempo, e sorprendentemente nomina Marcione, Basilide e Valentino (VII, 17), ma non cita Carpocrate o altri *leaders* del movimento che da lui prende il nome, il che potrebbe implicare che, contrariamente a quanto emerge dalla lettera, egli non riteneva i Carpocraziani così immediatamente pericolosi, o anche che i Carpocraziani non erano presenti ad Alessandria; quando inoltre parla di questa setta, ne parla in modo difforme dalla lettera, dal momento che considera come suo vero fondatore non già Carpocrate ma il di lui figlio Epifane (*Stromati* III, 2, 5), e ritiene che il vizio di lussuria di cui essi si macchiavano fosse di natura eterosessuale, ovvero lo scambio di mogli (*Stromati* III, 2, 5,1-10, 2; III, 4, 25, 5), e non di tipo omosessuale; ancora, nonostante il carattere 'iperclementino' del lessico e dello stile dell'epistola, in essa si riscontrano qui e lì parole o espressioni assai strane per Clemente se non addirittura per qualsiasi uomo antico, come *ad es.* 'la verità vera', che sembra implicare una nozione moderna di verità come costruito sociale; infine, mentre la lettera a Teodoro sembra presupporre l'esistenza di una comunità alessandrina già al tempo dell'arrivo di Marco nella città egiziana, il Clemente delle opere indisputate ignora qualsiasi rapporto di Marco con Alessandria, mentre Eusebio, che pure normalmente si appoggia all'autorità di Clemente per ciò che concerne Alessandria, accoglie una tradizione anonima che fa di *Marco* il fondatore della chiesa locale (*Hist.* II, 16) e non sembra conoscere le informazioni della lettera a Teodoro. (5) Analogamente a quanto si è detto per la lettera rispetto allo stile di Clemente Alessandrino, anche i due frammenti del vangelo segreto in essa citati sono apparsi a qualche studioso (*ad es.* a E. Best) troppo marciani nelle caratteristiche di lingua e stile per non essere sospetti. (6) La lettera di Clemente a Teodoro costituisce curiosamente l'unico caso in tutta la letteratura antica (greca, latina, copta, aramaica, ebraica e siriana) di un testo di un autore *importante* il cui *unico* esemplare è stato ritrovato copiato a mano sulle pagine bianche finali di un libro europeo moderno a stampa. (7) Risulta sorprendente e d'altra parte conforme al sarcasmo che caratterizzava il personaggio Smith, che la lettera di Clemente fosse scritta alla fine di un'edizione critica delle lettere di Ignazio, quella di I. Voss, che è stata la prima a espungere dalla tradizione manoscritta testi pseudo-ignaziani e

interpolazioni, e che nell'ultima pagina del volume, proprio di fronte al primo foglio della nostra lettera manoscritta, l'editore Voss stigmatizzi le falsificazioni che hanno interessato l'opera di Ignazio così come la lettera di Barnaba. (8) Appaiono sorprendenti certe similarità evidenziate da P. Jenkins e F. Watson tra il racconto che Smith fa della scoperta della lettera di Clemente a Teodoro e il romanzo *Il mistero di Mar Saba* di J. H. Hunter (1940): quest'ultimo narra di un falso manoscritto trovato proprio nel nostro monastero di Mar Saba; anche questo manoscritto sarebbe stato trovato in un libro preesistente; come la lettera trovata da Smith anch'esso aveva a che fare col tema della resurrezione e si mostrava potenzialmente dirompente per la religione cristiana, in questo caso poiché avrebbe provato come la fede nella risurrezione di Gesù non fosse altro che la conseguenza dello spostamento della salma del Nazareno in un'altra tomba ad opera di Nicodemo e Giuseppe di Arimatea; degne di nota sono due ulteriori circostanze: in primo luogo il fatto che alcune delle motivazioni e delle parole attribuite nel romanzo all'archeologo scopritore del manoscritto a Mar Saba corrispondono a certe motivazioni e parole che Smith usa per narrare la propria scoperta nel medesimo monastero; in secondo luogo il fatto che, nel racconto di Hunter, un ruolo di rilievo nello scoprire la verità sul falso lo avrebbe giocato un tal Lord Moreton, un personaggio dal nome curiosamente simile a quello di Morton Smith. (9) P. Jeffery attirò l'attenzione anche su un'altra opera letteraria che apparirebbe in qualche modo rispecchiata nella lettera a Teodoro, il dramma *Salomé* di O. Wilde: a) in questo dramma Salomé è perduto attratta da Giovanni il Battista e tenta di sedurlo, ma questi la respinge; nel secondo frammento del *Marco segreto* Gesù rifiuta di ricevere alcune donne tra cui un personaggio di nome Salomé, che curiosamente, nel suo commentario al *Marco Segreto*, è lo stesso Smith a mettere di fatto in relazione con l'omonimo personaggio del dramma dello scrittore irlandese, dal momento che invita il lettore a non confonderla con «la Salomé celebrata da Oscar Wilde»; b) nel dramma una delle scene più suggestive vede Salomé esibirsi nella danza *dei sette veli*, dettaglio frutto dell'invenzione letteraria di Wilde; nella lettera a Teodoro si dice che il vangelo segreto aveva la funzione di guidare i suoi ascoltatori al «santuario più interno della verità nascosta dai *sette veli*», un'immagine che, tra l'altro, non ha precisi paralleli né in Clemente²³ né in altre testimonianze antiche giudaiche o cristiane; c) il dramma è opera di un'icona della cultura omosessuale e la sua traduzione in inglese (l'originale era in lingua francese) fu curata da Lord Alfred Bruce Douglas – il giovane amante di Wilde –, che vi figura anche come dedicatario; la lettera a Teodoro lascia intravedere un Gesù coinvolto in una relazione di natura omosessuale con un giovane; un accostamento, quello tra Wilde e Gesù, che acquista rilievo se si pone mente che in certi ambienti omosessuali del secolo scorso non era raro – sostiene Jeffery – che Wilde venisse presentato come un martire, alla stregua di Gesù, e che dai primi anni del secolo venisse prospettata l'ipotesi di un Gesù omosessuale. (10) Connesso con quest'ultimo punto è l'anacronismo che P. Jeffery rileva nel modello di omosessualità implicito nel *Marco Segreto*, il quale rifletterebbe l'idea di un rapporto paritetico tra i *partners* (è il giovinetto che «ama Gesù e lo supplica di rimanere con lui») che è inusuale nella cultura ellenistica ma che è tipica della cultura occidentale del XX secolo, specie degli ambienti accademici anglosassoni. (11) Una coincidenza molto sospetta è che i contenuti della lettera di Clemente e dei frammenti del vangelo segreto riflettono interessi intellettuali che Morton Smith manifestò già negli anni precedenti la scoperta di Mar Saba, quali il Gesù storico, Clemente Alessandrino, il *Vangelo di Marco*, il tema del 'mistero del Regno di Dio', la tradizione mistica ed

²³ In un passo degli *Stromati* Clemente usa un'immagine analoga, quella della verità nascosta nel «santuario della verità» mettendo questo in relazione a ciò che «dagli Ebrei è chiamato cripticamente velo» (V, 4, 19, 3-20, 1). Ma l'elemento di distinzione è essenziale: il Clemente storico fa riferimento evidentemente al velo del tempio di Gerusalemme, e dunque parla del velo al singolare, come è logico che sia; il Clemente della lettera a Teodoro parla di 'sette veli', un'espressione che non sembra avere precisi paralleli nella letteratura antica e che è precisamente ciò che suggerisce un rimando al dramma di Wilde.

esoterica nel giudaismo e nel cristianesimo, nonché figure religiose moderne che sembrano avere ispirato la sua immagine di un Gesù mago e libertino; fra tali figure spiccano Sabbatai Zevi, Jacob Frank e Aleister Crowley, il quale ultimo è particolarmente interessante in quanto è considerato il fondatore del moderno occultismo ed è famoso per i suoi rituali magico-sessuali comprensivi di pratiche omoerotiche. (12) Non meno curioso è il fatto che, nelle opere successive alle due pubblicazioni direttamente inerenti alla scoperta di Mar Saba, Smith sembri mettere come in sordina la sua stessa scoperta, anche in un'opera come *Jesus the Magician* (1978), dove al *Marco Segreto*, che pure è utilizzato, non è conferita quella centralità che ci si poteva attendere da parte del suo scopritore, se questi fosse stato in perfetta buona fede. (13) Suscita interrogativi anche un'altra circostanza: il volume a stampa delle lettere di Ignazio curate da Voss, sulle cui pagine bianche finali è stato trascritto il testo della lettera di Clemente, non risulta presente nella biblioteca di Mar Saba né in base a un primo elenco di libri del monastero del 1887 né in base a quelli successivi del 1910 e 1923, sicché si è pensato che vi sia stato introdotto dopo il 1923 dallo stesso Smith. (14) Inoltre la grafia dell'amanuense responsabile della lettera non solo non appare a tutti autentica (*ad es.* al paleografo di fama internazionale A. Tselikas)²⁴, ma neanche corrisponde a quella di altri scribi che abbiano operato in testi trovati a Mar Saba; piuttosto essa presenta somiglianze con quella di alcuni manoscritti di Cefalonia esaminati da Smith e che dunque Smith potrebbe aver usato come modelli per vergare la lettera a Teodoro²⁵. (15) In ultimo si fa fatica a ritenere casuale che gli unici due frammenti del vangelo segreto citati nella lettera di Clemente, per altro molto brevi, sciolgano entrambi delle incongruenze note del testo marciano canonico.

Di fronte a questi rilievi critici, i difensori dell'autenticità della scoperta di Mar Saba non sono rimasti silenti. La maggior parte degli studiosi che hanno conosciuto meglio M. Smith hanno respinto con forza l'idea che egli possa essere stato un falsario²⁶. Del resto è arduo pensare che uno studioso del suo calibro possa aver speso tanti anni della sua vita professionale a confezionare e difendere un falso o ad impegnarsi in una burla accademica²⁷, mettendo terribilmente a rischio la propria reputazione²⁸ e mostrando, per di più, anche diversi tentennamenti interpretativi²⁹. Inoltre nessuno degli argomenti a favore della tesi del falso è di

²⁴ Va detto però che un'altra stimata esperta, Venetia Anastasopoulou, analizzando la grafia dello scriba è giunta a conclusioni diametralmente opposte, sostenendo che quella della lettera a Teodoro è la scrittura spontanea di uno scriba del XVIII secolo e che, sulla base di un confronto con la grafia di Smith, a suo giudizio non possa trattarsi di una falsificazione di questo studioso. Per questa ragione alcuni 'accusatori' di Smith propongono che questi possa essersi avvalso di un complice, il che complicherebbe ancor più il quadro.

²⁵ In una sua replica a Tselikas, tuttavia, A.J. Pantuck, oltre a discutere il grado di somiglianza delle grafie tra i mss. di Cefalonia e la lettera a Teodoro, ha sostenuto che Smith non fece riproduzioni fotografiche dei manoscritti di Cefalonia e dunque difficilmente avrebbe potuto servirsene come modello per la presunta contraffazione della lettera a Clemente.

²⁶ L'eccezione più notevole (ma parziale) è quella di J. Neusner. Questi, che era stato allievo di Smith, in un primo tempo espresse apprezzamento per la scoperta del suo maestro a Mar Saba, ma in seguito alla rottura dei loro rapporti reciproci manifestò con forza la convinzione che egli fosse un «ciarlatano e un falsario» e che la lettera a Teodoro fosse «il falso del secolo».

²⁷ In effetti fra quanti criticano Smith e la sua presunta scoperta vi è una certa oscillazione tra il considerarla un vero e proprio falso oppure una sorta di gioco accademico per farsi beffe dei colleghi. È evidente che solo nel secondo caso avrebbe senso ipotizzare che Smith abbia di proposito disseminato degli indizi del proprio 'misfatto' nel testo.

²⁸ Sulle motivazioni che avrebbero spinto Smith ad elaborare un falso si sono fatte svariate congetture: l'intento di promuovere l'omosessualità (P. Jeffery); la volontà di farsi gioco di quella parte della comunità accademica teologicamente conservatrice che lo aveva fermamente osteggiato nella carriera universitaria (S. Carlson e lo stesso Jeffery); il tentativo di fabbricare una testimonianza a sostegno della concezione che egli andava maturando di un Gesù mago e libertino a metà strada tra Sabbatai Zevi e A. Crowley (P. Piovanelli).

²⁹ Come si dirà a breve, Smith sembra aver mutato parere nel tempo in particolare circa il *Sitz im Leben* in cui il *Vangelo Segreto di Marco* veniva letto nella chiesa di Alessandria. Si è fatto inoltre notare come nelle carte e note personali di Smith (in documenti non concepiti cioè per la diffusione), negli anni successivi alla scoperta, si trovi traccia di uno sforzo apparentemente sincero di ricerca per interpretare al meglio i testi rinvenuti.

per sé decisivo. Questo è, *ad es.*, il caso dell'argomento relativo al carattere stilistico troppo clementino della lettera a Teodoro e troppo marciano dei frammenti evangelici in essa riportati – per la cui critica rimando agli studi di Brown e di Hedrick – o ancora dell'argomento che fa leva sull'assenza del volume di Voss dai cataloghi della biblioteca di Mar Saba del 1910 e del 1923, cataloghi evidentemente tutt'altro che completi se lo stesso Smith, nel corso delle sue ricerche nella biblioteca, fu capace di individuare quasi 500 volumi precedentemente non registrati. Anche gli argomenti esposti ai punti 1, 6 e 12 – tanto per fare altri tre esempi – non sono stringenti: se infatti lui non si curò di promuovere indagini tecnico-scientifiche sul testo, neanche fu lui ad ostacolarle, sì piuttosto il patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme; non è forse vero, poi, che nella stessa biblioteca di Mar Saba Smith trovò diversi altri libri a stampa che recavano testi manoscritti sulle pagine bianche? E perché uno studioso dovrebbe spendere tanti anni ed energie per creare un documento falso per poi non sfruttarlo fino in fondo nella propria produzione scientifica successiva? Tra l'altro è lo stesso Smith che ne spiegò la ragione sostenendo che il suo intento era dimostrare certe tesi prevalentemente sulla base di una documentazione riconosciuta come valida da tutta la comunità scientifica. Ancora, alla luce delle osservazioni di S. Brown, A.J. Pantuck e V. Anastasopoulou, bisogna convenire che, ferma restando la sorprendente coincidenza tra gli interessi di ricerca di Smith del periodo anteriore alla scoperta di Mar Saba e i contenuti di quest'ultima, non è poi così sicuro che lo studioso avesse davvero il livello di conoscenze e di competenze necessario, riguardo la lingua greca, lo stile e la teologia di Clemente Alessandrino nonché gli stili scribali del XVIII secolo, per creare un testo impegnativo come la lettera a Teodoro; né si può escludere che le somiglianze tra il resoconto della scoperta di Smith e il romanzo di Hunter, così come tra la *Salomè* wildiana e i contenuti della lettera a Teodoro, siano dovute al caso: è noto infatti che lo scrittore M. Robertson pubblicò nel 1898 un racconto dal titolo *Futility or the Wreck of the Titan* dalle impressionanti analogie con la vicenda storica dell'affondamento del Titanic avvenuta ben 14 anni dopo, nel 1912. Infine, S. Brown, il più attivo difensore di Smith e dell'autenticità della sua scoperta, ha sottolineato con forza come il controverso studioso americano avesse interpretato male la lettera a Teodoro e il *Vangelo Segreto di Marco* in essa contenuta. Per Brown, infatti, contrariamente a quanto suggerito da Smith, il testo del Vangelo apocrifo non dà adito ad immaginare, da parte di Gesù, la pratica di un rito iniziatico di tipo battesimale che prevedesse forme di unione sessuale, né la lettera – anche alla luce di un'interpretazione attenta del pensiero del Clemente storico – autorizza a concepire un contesto battesimale per la lettura del Vangelo segreto. Ma se questo è vero – si chiede Brown –, come può Smith aver creato un testo che non supporta l'interpretazione che egli stesso ne diede?³⁰ Si potrebbero fare vari altri esempi di

³⁰ Questo argomento può essere tuttavia contestato su diverse basi. (1) La moderna ermeneutica evidenzia che il significato di un testo non coincide necessariamente con l'*intentio auctoris*. (2) La possibilità di un'interpretazione alternativa rispetto a quella autoriale è agevolata se l'autore del testo ha volutamente evitato di esprimere con decisione le proprie intenzioni, eventualità non così remota nel nostro caso se si considera che comporre un testo troppo apertamente diffamatorio nei confronti di Gesù e della religione cristiana avrebbe suscitato troppi sospetti: nessun falsario intelligente e accorto avrebbe commesso una simile ingenuità. (3) L'interpretazione battesimale è stata condivisa dalla maggioranza degli studiosi e la lettura libertina del vangelo segreto, secondo il dettato della lettera stessa, dovette apparire possibile almeno ai Carpocraziani. (4) Il Clemente dell'epistola, raccomandando anche una strategia della dissimulazione fino allo spergiuro pur di contrastare gli eretici (un tratto per altro non riscontrabile nel Clemente delle opere di sicura attribuzione), conferisce a ciò che scrive uno statuto di ambiguità, che non a caso ha permesso di ipotizzare che egli possa non essere stato del tutto sincero con lo stesso Teodoro circa i contenuti effettivi del vangelo segreto, lasciando alla fine il lettore col sospetto che il *Marco segreto* abbia potuto contenere qualcos'altro di ambiguo che potesse fare il gioco dell'interpretazione carpocraziana. (5) Soprattutto, dall'epistolario di Smith emerge che quest'ultimo giunse all'interpretazione propriamente battesimale contestata da S. Brown solo in un secondo tempo, dopo il 1961, su suggerimento di Cyril Richardson. Prima di allora, dal testo della relazione con cui annunciò la sua scoperta alla *Society of Biblical Literature* nel 1960, sembra evincersi che egli intese gli «iniziati ai grandi misteri» ai quali nella chiesa di Alessandria era riservato, secondo la lettera a Teodoro, il *Vangelo Segreto di Marco*,

controargomenti messi in campo dai difensori di Smith e della sua scoperta, ed anzi occorre riconoscere che questi ultimi, in anni recenti, hanno guadagnato molto terreno, al punto che il dibattito critico, che dopo le monografie di S. Carlson (2005) e P. Jeffery (2007) sembrava chiuso in favore dell'ipotesi di un falso confezionato ad arte da Smith, oggi appare più che mai aperto. Nondimeno, a mio giudizio, quell'ipotesi, per quanto sensibilmente indebolita dai controargomenti prodotti nell'ultima decade, non risulta definitivamente confutata. Le strane coincidenze che i critici di Smith hanno evidenziato a proposito della 'scoperta' di Mar Saba sono troppe, e se è vero che singolarmente prese rientrano tutte nel novero delle circostanze spiegabili sulla base della casualità, il loro accumularsi non può non sollevare un legittimo sospetto. Per molto meno P.M. Coleman-Norton fu sospettato (probabilmente a ragione) di aver composto un falso *agraphon* di Gesù e l'archeologo W. Helbig di aver fabbricato, insieme all'antiquario F. Martinetti, la *fibula Praenestina*, da lui stesso scoperta nel 1887, per essere completamente scagionato solo nel 2011, più di un secolo dopo, grazie a sofisticate indagini scientifiche condotte sul reperto. Sulla buona fede di Smith e sull'autenticità della sua scoperta qualche ombra dunque rimane e la questione, finché non emergono fatti nuovi, come il ritrovamento di altre copie dell'opera o la possibilità di rigorose analisi scientifiche sul manoscritto, andrebbe lasciata prudentemente *sub iudice*.

- Naturalmente, anche nel caso si ammettesse l'innocenza di Smith, questo non implicherebbe *ipso facto* una soluzione positiva del problema dell'autenticità della lettera, contro la quale si potrebbero ancora far valere diversi degli argomenti sopra esposti.
- Né, qualora si riconoscesse come ipotesi di lavoro l'autenticità della lettera, si potrebbe essere sicuri dell'attendibilità di quanto essa dice sul *Vangelo segreto di Marco*, e dunque dell'autenticità di questo vangelo, tanto più perché è noto tra gli studiosi l'uso disinvolto delle fonti da parte di Clemente. Di fatto tra coloro che si pronunciano a favore della paternità clementina della lettera a Teodoro ci si divide tra chi ritiene il vangelo in essa citato come una versione più antica e più estesa del *Marco* canonico, il quale ultimo ne sarebbe un'abbreviazione (*ad es.* Koester, Crossan, Meyer), e chi ritiene il *Marco Segreto* come un'espansione successiva rispetto al *Marco* canonico. A sua volta questo secondo indirizzo si divide in due filoni: quello di chi pensa che l'autore del *Marco Segreto* sia comunque il medesimo del *Marco* canonico (S. Brown, C.W. Hedrick), e quello di chi ritiene che si tratti di un vangelo di epoca successiva (*ad es.* Kaestly) composto evidentemente da qualcuno che ha voluto e saputo ben imitare il *Marco* canonico. Segnalo a tale proposito anche le posizioni di autorevoli studiosi che ritengono che il *Marco Segreto* presupponga tutti e tre i Sinottici (F. Neyrinck) o tutti e quattro i canonici (R.M. Grant, H. Merkel), con particolare attenzione anche a *Giovanni* (R.E. Brown³¹, P. Skehan).

come «iniziati alla gnosi», una formula che non lascia intravedere una prospettiva di ordine rituale, ma mette in primo piano la dimensione dell'istruzione teologica avanzata, in modo più conforme all'uso dell'espressione da parte del Clemente storico e a quanto Brown considera come corretta interpretazione del passo. Pertanto, qualora si aderisse alla tesi 'colpevolista', alla luce di quanto detto si dovrebbe immaginare un scenario del genere: quando Smith creò la lettera a Teodoro non pensò ancora a un contesto propriamente battesimale (almeno per quanto riguarda l'impiego del vangelo segreto ad Alessandria) e intese costruire un falso che legittimasse l'immagine di un Gesù 'esoterico' stabilendo in qualche modo un filo diretto tra lui e lo gnosticismo, senza calcare troppo la mano sull'aspetto del libertinismo sessuale (pure presente in alcune correnti dello gnosticismo, a cominciare dai carpocraziani menzionati nella lettera); tale aspetto egli si accontentò di insinuarlo attraverso il riferimento all'uso che del vangelo segreto faceva Carpocrate; dopo il suggerimento di C. Richardson, egli si convinse che l'interpretazione battesimale potesse adattarsi bene al testo ed ai propri scopi, e la fece propria. Dunque, secondo questo scenario, l'obiettivo primario di Smith non sarebbe stato promuovere l'immagine di un Gesù dedito a pratiche disdicevoli per la morale comune quanto più genericamente (e in modo relativamente meno inverosimile) quella di un Gesù per certi versi 'gnostico' *ante litteram*, dal quale lo gnosticismo storico si sarebbe poi prodotto come una filiazione più o meno diretta. Sulla questione più controversa delle pratiche magico-sessuali, egli si limitò a gettare provocatoriamente il sasso nello stagno.

³¹ Brown la pone però come mera possibilità e parla di una dipendenza da *Giovanni* basata sulla memoria.

- Altra questione dibattuta, in particolare tra quanti ritengono che si tratti di un vangelo antico, è quella della sua esatta interpretazione. Davvero il *Marco segreto* alludeva a un rito magico-libertino di iniziazione che poteva contemplare pratiche sessuali e che risaliva allo stesso Gesù, come suggerito da Smith? Come si diceva più sopra, questa interpretazione non ha trovato accoglienza nel mondo accademico soprattutto tra quanti ritengono la lettera a Teodoro autentica e il *Marco Segreto* un vangelo antico³². Si fa notare che in sé, al netto dell'interpretazione e delle modificazioni carpocraziane asserite nella stessa lettera, i due frammenti non hanno nulla di stringente che induca a procedere sulla strada battuta da Smith di un rito dai possibili connotati sessuali. L'ipotesi che per molto tempo ha tenuto banco ed ha ancora oggi i suoi sostenitori (*ad es.* J.D. Kaestly), è che il *Marco segreto* fosse un vangelo di origine alessandrina che sviluppava il *Marco* canonico; nel principale frammento riportato nella lettera a Teodoro, esso aveva come *Sitz im Leben* (ovvero come contesto nella vita religiosa della comunità di fede) il rito battesimale come era celebrato nella chiesa locale della metropoli egiziana. Sappiamo infatti che, prima del Concilio di Nicea, in Egitto si soleva celebrare il rito del battesimo il sesto giorno della sesta settimana del digiuno che precede la Pasqua. Inoltre, nella chiesa antica, il battezzando veniva immerso nudo nel momento in cui scendeva in acqua, e il sacramento si amministrava all'alba dopo una notte di preghiera. Similmente, il «mistero del Regno di Dio» di cui parla il frammento apocrifo potrebbe fare riferimento all'istruzione nella fede che precedeva l'iniziazione battesimale alla vita cristiana. Insomma, il testo citato da Clemente farebbe riferimento al rito del battesimo come era amministrato nelle chiese egiziane appartenenti al cristianesimo *mainstream*, e dunque costituirebbe una sorta di racconto simbolico istituzionale. Secondo questa lettura, si ipotizza la seguente genesi del testo: nella Chiesa di Alessandria il Vangelo canonico di Marco avrebbe goduto di grande autorità; il *cap.* 10 sarebbe già stato usato nella liturgia battesimale e l'aggiunta riportata dalla lettera di Clemente sarebbe servita a rafforzare la funzione battesimale del testo.

Un'altra interpretazione, oggi emergente, respinge l'ipotesi specificamente battesimale, in quanto nel manoscritto, si fa osservare, non c'è alcuna allusione all'acqua e la lettura del testo evangelico, nella chiesa alessandrina, sembra connessa a un livello di istruzione avanzato che non è quello comune dei catecumeni che si preparavano al battesimo. Tale interpretazione vede nella figura del giovane risuscitato che indossa il lenzuolo di lino sul corpo nudo un personaggio letterario, il discepolo ideale, alla stregua del 'discepolo amato' del Quarto Vangelo (così *ad es.* M. Meyer e S. Brown). Nel contesto del *Vangelo di Marco*, questo personaggio sarebbe il medesimo che si incontra in altri episodi: il giovane ricco che interroga Gesù su come guadagnare la vita eterna (*Mc.* 10, 17-23), il giovane che al Getsemani fugge via nudo al momento dell'arresto di Gesù (14, 51) e ancora il giovane vestito di bianco che le pie donne trovano al sepolcro e che annuncia loro la resurrezione di Gesù invitandole a riferire a Pietro e ai discepoli che il Risorto li precederà in Galilea (16, 5-8). Tale discepolo, attraverso il proprio itinerario, esemplificherebbe un percorso paradigmatico dall'incredulità alla convinta testimonianza di fede in cui si rifletteva in qualche modo la vicenda storica dei primi discepoli e in cui i lettori del vangelo si sarebbero potuti rispecchiare. Secondo questa ipotesi la veste bianca e la nudità indicherebbero, per M. Meyer, l'iniziazione formale al discepolato, come in certi riti misterici, oppure, nella lettura in chiave mistica di S. Brown, la condivisione, da parte del discepolo, del destino di morte e risurrezione del maestro, dove il lino sarebbe quello che

³² La tesi che il testo alluda a un rituale magico-sessuale è invece condivisa da quegli studiosi che, come *ad es.* Carlson e Jeffery, convinti che la lettera sia un falso prodotto da Smith, accolgono senza grande discussione la sua interpretazione del testo, concentrando le loro ricerche sul problema dell'autenticità dello stesso.

avvolgeva i defunti³³. Sempre per Brown, l'insegnamento del «mistero del Regno di Dio» menzionato dal primo frammento del vangelo segreto alluderebbe a un'istruzione esoterica di natura teologica e non avrebbe nulla a che vedere con un rito di iniziazione liturgico-sacramentale come il battesimo.

Chiudo questa parte sul *Vangelo segreto di Marco* cercando di rispondere a un interrogativo. Alla luce di quel che si è detto sopra, cosa ne verrebbe alla ricerca sul Gesù storico se questo apocrifo si dimostrasse sostanzialmente autentico, e cioè effettivamente più antico del vangelo canonico di Marco o comunque opera del medesimo evangelista o anche di un altro autore di poco posteriore che utilizza nondimeno tradizioni molto risalenti come l'episodio, conosciuto anche da *Giovanni*, della resurrezione di un giovane già tumulato? Personalmente credo che, se si accetta l'ipotesi di un *Sitz im Leben* battesimale o mistico-esoterico dei frammenti apocrifi, e se si conviene sulla loro funzione nel contesto narrativo del *Vangelo di Marco* atta a costruire, congiuntamente ad altri episodi, un paradigma di discepolato ideale, occorrerebbe valutare con particolare sospetto gli elementi che legano questi episodi fra loro e che rimandano ai menzionati contesti della vita ecclesiale; tanto più perché dalle fonti più affidabili non risulta che Gesù battezzasse o che praticasse riti particolari di iniziazione o che impartisse insegnamenti esoterici individuali e notturni come prassi ordinaria³⁴. Si potrebbe allora pensare che il nucleo tradizionale della pericope sia costituito dal miracolo di risurrezione, che trova un parallelo in *Giovanni* 11 e si armonizza con quanto ci dicono le altre testimonianze antiche (anche non cristiane) sulla fama di Gesù come taumaturgo e in genere come operatore di miracoli, mentre non sarebbe saggio accogliere senza riserve la storicità di particolari come il carattere notturno dell'istruzione del giovinetto, la natura 'misterica' di tale istruzione, la nudità del *neaniskos* ricoperta solo da un lenzuolo e forse anche il dato cronologico dei sei giorni. Mettendo da parte questi elementi e, *a fortiori*, le malevoli e fantasiose suggestioni di Smith, ciò che si potrebbe ricavare dai due frammenti evangelici è una sostanziale conferma del ritratto di Gesù desumibile dalle fonti tradizionali: una figura carismatica avente fama di operare miracoli straordinari, capace di suscitare speranze messianiche (nel frammento la sorella del giovane si rivolge a Gesù chiamandolo «Figlio di Davide»), e che faceva del tema del Regno di Dio (qualora anche tale elemento appartenga al presunto nucleo tradizionale della pericope) il cuore della sua predicazione.

³³ In relazione alla veste di lino, S. Brown attira anche l'attenzione sul parallelo offerto dal gruppo mistico giudaico dei Terapeuti egiziani, di cui parla Filone Alessandrino e che indossavano abitualmente abiti di lino bianco. Inoltre, Brown coglie una similarità tra i destinatari del vangelo 'segreto' di Marco, che dovevano essere introdotti nel «santuario più interno della verità nascosta da sette veli» e costituivano probabilmente l'élite dei 'veri gnostici' di cui parla Clemente nelle opere di sua sicura paternità, e gli anziani dei Terapeuti, che trascorrevano giorni in una stanza speciale per essere iniziati ai «misteri della santa vita» attraverso l'interpretazione allegorica della Torah. In rapporto alla nozione di 'vera gnosi' in Clemente, occorre dire che si trattava di un concetto che, nelle intenzioni del teologo alessandrino, aveva la funzione di contrastare, da un punto di vista ortodosso, lo gnosticismo propriamente detto.

³⁴ L'episodio di Nicodemo riportato dal *Vangelo secondo Giovanni* (3, 1-21), in cui il maestro fariseo ha un incontro notturno con Gesù, dal quale riceve insegnamenti dalla profonda portata teologica, non è un reale parallelo né è un episodio che può essere utilizzato facilmente in sede storica. Esso presenta infatti una profonda impronta redazionale che fa dubitare della storicità di molti dettagli se non anche dell'episodio stesso. In particolare, il dato temporale della visita notturna viene generalmente considerato simbolico (così *ad es.* R.E. Brown), visto anche che il discorso tra Gesù e Nicodemo si sviluppa, nella parte finale, insistendo sulle metafore delle tenebre e della luce. Ma anche volendolo interpretare storicamente, tutto fa pensare che il motivo della visita notturna di Nicodemo a Gesù rimandi non già a una prassi di insegnamento esoterico di quest'ultimo, ma alla volontà del maestro fariseo di tenere nascosto il proprio interessamento a Gesù per timore delle autorità giudaiche. Neanche l'episodio dei due discepoli di Emmaus di *Lc* 24 può essere considerato un parallelo valido, sia perché l'incontro in questione non avviene col Gesù storico ma col Cristo risorto, sia perché sono i discepoli a chiedere a Gesù di «rimanere con loro perché si fa sera» e non viceversa, sia perché non si tratta di un incontro individuale.

4.3. *Vangelo di Pietro*

Il testo fu scoperto durante una campagna di scavo tra il 1886 e il 1887 ad Akhmim in Egitto nella necropoli cristiana di un antico monastero pacomiano. Esso si trovava all'interno di un libretto posto nella tomba di un monaco. Il libretto è databile tra il VII e il IX secolo. Il nostro testo apocrifo fu identificato col *Vangelo di Pietro* menzionato a partire dal III secolo da alcuni Padri della Chiesa. Particolarmente interessante è il racconto fatto da Eusebio (*Storia Ecclesiastica* VI, 12). Egli riporta che, durante la visita alla comunità di Rhossos da parte del Vescovo di Antiochia, Serapione, questi fu interpellato dai cristiani locali circa l'opportunità che tale vangelo continuasse ad essere letto dai fedeli. Serapione in un primo tempo diede il suo assenso, ma poi, messo sull'avviso che coloro che avevano introdotto il testo nella comunità erano eretici doceti³⁵, lo lesse e, pur riconoscendo che conteneva «gran parte della dottrina vera» accanto ad alcune «aggiunte» devianti, ne interdisse la lettura. In base a questa e ad altre notizie patristiche nonché al fatto che il papiro di Ossirinco 2949 databile al II secolo contiene un frammento di questo vangelo, gli studiosi collocano la composizione dell'opera intorno alla prima metà del II secolo, ipotesi che trova conferma nelle numerose affinità che si riscontrano fra il nostro e non pochi autori e scritti cristiani di quel periodo. Quanto al luogo di composizione, le posizioni degli studiosi oscillano tra l'Egitto (luogo del ritrovamento del frammento), la Siria (regione a cui fa riferimento il racconto di Eusebio e dove si collocano la *Didascalia Siriaca* e Afraate, che appaiono dipendere dal nostro apocrifo) e l'Asia minore (per gli echi della teologia giovannea nel *Vangelo di Pietro* e la vicinanza di quest'ultimo ad opere come il *Perì Pascha* di Melitone di Sardi e il frammento IV *Sulla Pasqua* di Apollinare di Gerapoli).

Il testo che noi possediamo non è integro: comincia e termina a con frasi incomplete. Si tratta di un frammento, sia pure esteso, di un'opera più ampia, che a giudizio di alcuni studiosi potrebbe aver anche ripercorso l'intera vicenda di Gesù. La parte a noi pervenuta tratta degli eventi della passione, morte e resurrezione. La scena iniziale ci porta alla conclusione del processo a Gesù. Essa fa riferimento al fatto che i Giudei non hanno voluto lavarsi le mani, come invece, probabilmente, aveva fatto poco prima Pilato, nella parte mancante del manoscritto. Nella parte finale il lungo frammento si interrompe poco dopo l'episodio del sepolcro vuoto. L'identificazione col *Vangelo di Pietro* citato dai Padri della Chiesa dipende prevalentemente dal fatto che è Pietro che sembra raccontare i fatti riportati (cfr. v. 60). Inoltre si riscontrano anche alcuni elementi interpretabili a tutta prima in chiave doceta, conformemente alla notizia di Eusebio.

Il racconto svolto da questo vangelo corrisponde fondamentalmente a quanto troviamo nei vangeli canonici, soprattutto nei Sinottici, e fra questi, *in primis*, nel *Vangelo di Matteo*. Il *Vangelo di Pietro*, però, presenta anche notevoli tratti distintivi. Due sono particolarmente cospicui: il primo è che, come abbiamo visto, la condanna di Gesù e la sua esecuzione non sono operate dai Romani ma direttamente dai Giudei; il secondo consiste nel fatto che il *Vangelo di Pietro*, unico tra i Vangeli a noi noti, descrive direttamente la scena della resurrezione e lo fa in termini particolarmente immaginifici e spettacolari: due angeli sfolgoranti scendono dal cielo verso il sepolcro dove è riposto Gesù; la pietra tombale che lo sigillava rotola via da sola e i due entrano nella tomba; dopodiché, sotto gli occhi dei soldati romani di guardia e degli anziani, ne riescono accompagnando Gesù per mano seguiti da una croce. I tre appaiono giganteschi: le teste dei due angeli giungono al cielo, quella di Gesù supera i cieli. A questo punto una voce dall'alto chiede: «hai predicato a coloro che dormono?» e la croce risponde: «Sì».

³⁵ Il docetismo è una dottrina che, sulla base di una visione dualistica del mondo e della conseguente svalutazione della dimensione materiale e corporale dell'esistenza, sosteneva che Cristo ebbe solo natura divina e che la sua incarnazione fu soltanto apparente. Il docetismo è un tratto che caratterizza molti sistemi gnostici anche se non fu confinato allo gnosticismo. Cfr. *supra* n. 3.

Dopo gli entusiasmi iniziali per la sua scoperta, il *Vangelo di Pietro* perse presto interesse per gli studiosi, perché si giunse alla conclusione ampiamente condivisa (sia pure con illustri eccezioni³⁶) che esso non era che una versione popolare e docetista dei racconti canonici della passione. Tuttavia il dibattito fu riacceso da H. Koester³⁷ e soprattutto da J.D. Crossan, il quale, in una monografia dedicata al tema (*The Cross that Spoke. The Origin of the Passion Narrative*, San Francisco 1988), sostenne che il *Vangelo di Pietro* inglobava, rielaborandola in qualche misura, la più antica fonte sulla passione di Gesù, quella che lo stesso Crossan chiama *Il Vangelo della Croce*, una fonte che sarebbe stata utilizzata da tutti i Vangeli canonici, i quali dunque ne dipenderebbero. Né manca chi sostiene che il *Vangelo di Pietro* risalga alla metà del I secolo d.C. e sia più antico dei vangeli canonici anche nella sua redazione finale (P. Mirecki). Questa linea interpretativa, tuttavia, non ha convinto la maggior parte degli studiosi e solleva molti problemi.

Pochi dubbi possono esservi sulla recenziarietà della forma finale del *Vangelo di Pietro* rispetto ai Vangeli canonici. Mentre questi ultimi presentano ancora un legame relativamente stretto con l'ambiente culturale della predicazione di Gesù, il *Vangelo di Pietro*, nonostante la sua dimestichezza con le Scritture, mostra un'ignoranza molto più marcata delle usanze giudaiche. Ancora, l'opera manifesta motivi apologetici e dottrinali che appaiono uno sviluppo seriore di tendenze già presenti nel NT: l'intento di esonerare i Romani dalla responsabilità della morte di Gesù per riversarla tutta sui Giudei; il fatto che la risurrezione avvenga dinanzi a testimoni 'qualificati' ebrei e pagani, come a tacitare ogni dubbio sulla sua realtà; una cristologia 'alta' e professioni di fede cristiana poste in bocca agli avversari di Gesù, per cui, *ad es.*, questi viene chiamato 'Figlio di Dio' dai suoi stessi carnefici (vv. 6, 9), dai soldati (v. 45) e da Pilato (v. 46), mentre il narratore lo designa abitualmente col titolo divino di 'Signore' (*ad es.* vv. 2, 3, 8, 10). Infine, come si è visto, il *Vangelo di Pietro* si caratterizza per la presenza di tratti marcatamente leggendari (la grande voce dall'alto, i cieli che si aprono, gli angeli che ne discendono; la pietra sepolcrale che rotola via da sola; gli angeli e il Risorto come figure gigantesche; la croce personificata che parla), che tradiscono un chiaro sviluppo tardivo della tradizione.

Un'analisi linguistica dettagliata sembra inoltre dimostrare che il *Vangelo di Pietro* dipende dai quattro Vangeli canonici anche in quelle parti che costituirebbero il presunto *Vangelo della Croce* individuato da Crossan. *Ad es.* sia il *Vangelo di Matteo* che l'ipotizzato *Vangelo della Croce* conterrebbero la frase «perché arrivando i suoi discepoli non lo rubino». Ora, il termine 'discepoli' è tipico di Matteo (compare 73 volte, più che in qualunque altro libro del NT), come anche la specifica locuzione 'i suoi discepoli', mentre non compare mai, al di là di quel passo, nel frammento di Akhmim, se non una sola altra volta, al femminile singolare e nella formula 'noi i dodici discepoli del Signore'. Anche la congiunzione *mepote* ('perché non') ricorre spesso in *Matteo* e una sola altra volta nel *Vangelo di Pietro*; il verbo 'rubare' appare poi altre 4 volte in *Matteo* e nessuna nel *Vangelo di Pietro*. E ancora il participio *elthontes* (che equivale al gerundio italiano 'arrivando') accompagnato da un verbo principale di azione figura 27 volte in *Matteo* e nessuna nel *Vangelo di Pietro*. E si potrebbero fare altri esempi del genere.

³⁶ Penso ad Adolf von Harnack, il quale sostenne la tesi della quasi completa indipendenza *Vangelo di Pietro* dai vangeli canonici.

³⁷ Koester indica due motivi fondamentali a favore della priorità del Vangelo di Pietro (o meglio del suo strato antico): 1) il fatto che, sebbene citi le Scritture più spesso dei vangeli canonici, non cerca di dimostrare l'esatta corrispondenza di profezia e compimento; 2) elementi della narrazione che derivano da un unico passo scritturistico compaiono in Ev.Pt in un'unica scena, lì dove i canonici li distribuiscono in scene differenti. *Ad es.* il motivo della derisione ricavato da Is 50, 6 compare in Ev.Pt una sola volta, mentre i sinottici lo sdoppiano tra la scena del processo al sinedrio e quella dell'oltraggio dei soldati. Il primitivo racconto della passione non avrebbe mirato a ricordare ciò che successe storicamente, ma ricostruiva la vicenda alla luce dei passi scritturistici sulla sofferenza del giusto; solo in seguito si affermò un interesse storicizzante e la tendenza a dimostrare il compimento delle Scritture che si riscontra nei vangeli canonici. Anche la scena della Resurrezione sarebbe stata parte integrante nucleo originario, e di essa tracce permangono sparse nei vangeli canonici, *ad es.* nella scena della trasfigurazione o nell'episodio matteo dell'angelo che rotola la pietra del sepolcro per far entrare le donne o ancora nell'episodio sempre matteo delle guardie al sepolcro.

A parte i risultati dell'analisi linguistica, anche altre considerazioni orientano verso una dipendenza del presunto 'Vangelo della Croce' dai vangeli canonici o da uno stadio più recente della medesima tradizione su cui essi si basano. Si prenda *ad es.* l'episodio dei malfattori crocifissi insieme a Gesù, che Crossan considera parte di quell'antica fonte. Tutti e quattro i vangeli parlano di altri due crocifissi insieme a Gesù. Mentre però in *Giovanni* essi sono presenze inerti che né parlano né agiscono, nei primi due vangeli canonici entrambi i ladroni si associano agli insulti degli astanti nei confronti di Gesù. *Luca* invece distingue tra i due ladroni: uno insulta Gesù e l'altro lo difende. Il *Vangelo di Pietro* fa agire solo il ladrone 'buono', che rimprovera i Giudei che hanno crocifisso Gesù, dicendo: «Noi soffriamo così a causa delle azioni cattive che abbiamo commesso. Ma costui, divenuto salvatore degli uomini, che male vi ha fatto?» (4, 13). Ora, è evidente che questo passo del *Vangelo di Pietro* si pone come uno sviluppo della tradizione sinottica e in particolare di *Luca*, di cui accentua l'elemento anti giudaico nonché la dimensione cristologica e soteriologica in chiave universale, secondo quella che è la tendenza propria della tradizione evangelica: in *Luca* il buon ladrone rimprovera l'altro malfattore e si limita a dire che Gesù non ha fatto nulla di male; nel *Vangelo di Pietro*, invece, il buon ladrone rivolge il suo rimprovero non all'altro ladrone, che non svolge alcun ruolo, ma agli astanti, cioè ai Giudei, sottolineando che Gesù è «il salvatore degli uomini», così da accrescere ancor più la colpa dei crocifissori ed enfatizzare il ruolo salvifico universale di Gesù. Molto più difficile sarebbe spiegare il percorso inverso, che implicherebbe l'eliminazione della figura del buon ladrone da parte di *Marco*, *Matteo* e *Giovanni*, e l'attenuazione anti giudaica e cristologico-soteriologica da parte di *Luca*. Nel presunto *Vangelo della Croce*, come nel resto del *Vangelo di Pietro*, si osserva inoltre una spiccata tendenza all'imprecisione storica, anzi, una chiara indifferenza al dato storico in una misura sensibilmente superiore ai vangeli canonici. Ciò rende implausibile l'ipotesi che esso abbia fatto da modello a questi ultimi per la storia della Passione, dal momento che la tradizione evangelica mostra una certa tendenza ad attenuare nel tempo il legame con la dimensione storica anziché il contrario³⁸. *Ad es.*, proprio all'inizio (*Ev.Pt* 1) nel contesto processuale si parla non già, come nei Sinottici, di «Sinedrio» o di «anziani, sommi sacerdoti e scribi», ma genericamente di «giudici» (*kritai*), un termine che nel NT non viene mai usato nel contesto della Passione e che si spiega bene sulla base del ben noto processo di generalizzazione progressiva che caratterizza la tradizione evangelica. Inoltre, in modo storicamente del tutto inverosimile ma che rappresenta, come si è visto, un chiaro sviluppo della tradizione evangelica riflesso anche in altri scritti cristiani databili a partire dal II secolo (*ad es.* Melitone, *Sulla Pasqua* 93,704; *Vangelo di Gamaliele* II, 54 e ss.), è Erode a decidere della morte di Gesù³⁹ e sono i Giudei a darle esecuzione, per altro, contraddittoriamente, ricorrendo alla crocifissione, un supplizio tipicamente romano, mentre Pilato è uscito di scena lavandosi le mani (vi rientrerà solo come mediatore tra Giuseppe di Arimatea ed Erode perché il primo ottenga dal secondo il corpo di Gesù: *Ev.Pt* 3-5). Pare impossibile immaginare che tutti e quattro i vangeli canonici, che pure manifestano una certa tendenza a colpevolizzare i Giudei e a scagionare i Romani, abbiano corretto la loro fonte su un punto che sarebbe stato funzionale ai loro interessi. Ancora, il *titulus crucis* nei vangeli canonici reca l'espressione «il re dei Giudei», che è come verosimilmente la pretesa messianica di Gesù fu presentata ai Romani dalle autorità giudaiche quale capo di imputazione per ottenere l'esecuzione capitale del 'reo'; il *Vangelo di Pietro* ha invece «re di

³⁸ A giudizio di Crossan, invece, che in questo concorda fondamentalmente con Koester (*cf.* n. precedente), poiché al momento dell'arresto di Gesù i discepoli fuggirono tutti, questi non ebbero nessuna conoscenza dei fatti della Passione. Le prime ricostruzioni di questo evento furono perciò integralmente prodotte a partire dalle Scritture piuttosto che dalla memoria storica; è ciò che si riscontrerebbe in modo manifesto nel *Vangelo della Croce*. I vangeli canonici avrebbero cercato di storicizzare la vicenda rielaborando la loro fonte così da conferirle una maggiore parvenza di storicità.

³⁹ Si noti che Erode Antipa, che è evidentemente l'Erode in questione, era al tempo tetrarca della Galilea e della Perea e non aveva alcuna autorità in Giudea, che è il luogo della Passione. Tra i vangeli canonici è solo *Luca* che, in un inserto ritenuto per lo più redazionale, parla di un interrogatorio da parte di Erode voluto da Pilato, giustificandolo col fatto che Gesù era Galileo e dunque della giurisdizione di Erode (23, 6-12). In *Luca* comunque l'episodio si conclude con il re-invio di Gesù a Pilato per il giudizio.

Israele» (v. 11), che è una formula propriamente messianica (cfr. ad es. Gv 12, 13). Un'ulteriore difficoltà dell'ipotesi di Crossan è collegata alla cronologia dell'ultima cena e della crocifissione. Da quanto si deduce dal v. 5, il *Vangelo di Pietro*, nella parte corrispondente alla presunta antica fonte della Passione, si allinea a *Giovanni* contro i Sinottici nel porre di fatto la crocifissione non nel giorno di Pasqua ma in quello precedente, alla sera del quale si svolgeva la cena pasquale. In questo modo i vangeli di Giovanni e Pietro, diversamente dai Sinottici, fanno di Gesù l'agnello pasquale immolato. La difficoltà consiste nello spiegare come mai tutti e tre i Sinottici, che secondo Crossan avrebbero avuto indipendente accesso al presunto 'Vangelo della Croce', modificarono concordemente quest'ultimo in un dettaglio così gravido di significato. Molto più semplice è invece ipotizzare una dipendenza del *Vangelo di Pietro* da *Giovanni* (o dalla tradizione su cui anch'esso si basa) su questo punto, in linea per altro con tutto un filone di letteratura cristiana del II-III sec. d.C. (ad es. Apollinare di Gerapoli, Chronicon Paschale 13, Clemente di Alessandria, Melitone di Sardi). Ci sono, poi, dettagli che sembrano rimandare a un ambiente lontano nel tempo e nello spazio dagli eventi narrati. Ad es. al v. 20 il *Vangelo di Pietro* riporta la tradizione conosciuta anche ai Sinottici della fenditura del velo del tempio al momento della morte di Gesù (cfr. Mt 27, 51 e parr.), ma solo il nostro apocrifo, diversamente da Mt, Mc e Lc, avverte significativamente l'esigenza di precisare che si tratta del «velo del tempio di Gerusalemme». Similmente, la resurrezione non avviene come in tutti i vangeli canonici all'alba del «primo giorno della settimana» (Mt 28, 1 e ss. e parr.), che riflette il modo in cui un giudeo designerebbe il giorno successivo al sabato: nel *Vangelo di Pietro* essa avviene nella notte in cui cominciava «il giorno del Signore» (Ev.Pt. 35), un'espressione che è tipicamente cristiana e relativamente tarda (cfr. Ap 1, 10; Ignazio di Antiochia, Ep. ai Magnesii 9,1), sebbene ancora giudaica sia l'idea che il nuovo giorno cominci la sera. Infine, va sottolineato che Crossan assegna all'antica fonte della Croce tutta la parte del *Vangelo di Pietro* in cui, con preoccupazione apologetica amplificata rispetto ai vangeli canonici, si descrivono le stringenti misure di sorveglianza della tomba di Gesù – che comprendevano una guarnigione romana, la presenza di anziani e scribi giudei che si accampano dinanzi al sepolcro nella stessa tenda dei soldati romani (un dettaglio privo di ogni verosimiglianza storica), la chiusura della tomba con una grossa pietra e l'applicazione di sette sigilli⁴⁰ –; e similmente assegna al 'Vangelo della Croce' la descrizione mirabolante dell'episodio della risurrezione (vv. 25-49), che nei vangeli canonici non figura direttamente⁴¹. È questo,

⁴⁰ Tra i vangeli canonici solo *Matteo* riporta una tradizione parallela (27, 62-66, 11-15), che è però indubbiamente molto più sobria: diversamente dal *Vangelo di Pietro*, la guarnigione messa a sorveglianza della tomba è giudaica, non romana; nella sorveglianza non sono coinvolte anche le autorità giudaiche ufficiali, come gli scribi e gli anziani, tanto meno queste si accampano in una tenda con i soldati a formare un'unica commissione di controllo; si dice che il sepolcro fu sigillato, ma non si parla di sette sigilli (forse con riferimento ai sette sigilli di *Apocalisse* 5, 1); al v. 60 si parla di una 'grande pietra' che chiude la tomba ma senza riferimento al fatto che per spostarla occorresse la collaborazione di tutti i sorveglianti (anzi, in *Matteo* è il solo Giuseppe di Arimatea che, dopo aver messo Gesù nel sepolcro, fa rotolare la pietra sull'ingresso del sepolcro); dopo la resurrezione i custodi relazionano alle autorità giudaiche, non a Pilato; il testo matteoano si limita a dire che essi riferirono 'ciò che era avvenuto', non sottolinea, come invece fa il *Vangelo di Pietro*, che i sorveglianti avevano 'visto' la scena della risurrezione; infine, essi non confessano, come invece nel *Vangelo di Pietro*, che Gesù «era veramente figlio di Dio». Anche nell'intenzione con cui le autorità giudaiche chiedono a Pilato di custodire il sepolcro c'è una differenza tra i due vangeli: nel *Vangelo di Matteo* le autorità vogliono proteggere il popolo evitando che esso sia ingannato; nel *Vangelo di Pietro*, con la solita accentuazione antiggiudaica, predomina la preoccupazione egoistica dei *leaders* che il popolo, credendo in Gesù, possa rivoltarsi contro di loro. Infine, nel *Vangelo di Pietro* c'è un elemento assente in *Matteo* e nei Sinottici: subito prima della richiesta della custodia a Pilato da parte delle autorità giudaiche, si dice che i discepoli di Gesù se ne stavano nascosti, seduti in affluenza e digiuno «di giorno e di notte fino al sabato» (vv. 26-27), un passo che evidentemente vuole escludere ogni possibilità che essi abbiano potuto sottrarre il corpo di Gesù nella notte tra venerdì e sabato, prima che le autorità si riunissero il sabato mattina per predisporre la custodia del sepolcro, come narra Mt 27, 62, un testo che sembra quindi essere presupposto dal passo del *Vangelo di Pietro*. Dunque tutto fa pensare che la versione che il *Vangelo di Pietro* dà di tutto l'episodio sia un'amplificazione apologetica del testo di *Matteo*. Molto più difficile è ipotizzare un'intenzionale attenuazione dei tratti apologetici presenti nella presunta fonte primitiva da parte di *Matteo*, che pure esprime chiaramente tendenze dello stesso tipo.

⁴¹ Secondo Crossan, *Marco*, in virtù della propria concezione della storia salvifica (il tempo tra la resurrezione e la parusia sarebbe un tempo di sofferenza e di assenza), eliminerebbe la scena della risurrezione presente nell'antica fonte per

evidentemente, un segmento del testo apocrifo (vv. 25-49) che, lungi dal collocarsi alle origini della tradizione evangelica della Passione e Risurrezione, come vorrebbe Crossan, mostra, almeno nella forma attuale, tutti i caratteri di un suo sviluppo tardivo e leggendario. Con Moody Smith ci si può infatti chiedere: «è credibile che la tradizione sia cominciata con ciò che è leggendario, mitologico, anti-giudaico e sicuramente fantastico e si sia mossa nella direzione di ciò che è storicamente plausibile e sobrio?».

Non si deve escludere, naturalmente, che il *Vangelo di Pietro*, oltre agli stessi vangeli in seguito canonizzati e alla tradizione a cui essi stessi diedero a loro volta origine, possa aver impiegato alcune delle tradizioni su cui anch'essi si basavano nonché altre tradizioni ancora⁴². Quello che però si può affermare con sufficiente fiducia è che, ai fini dell'indagine sul Gesù storico, il *Vangelo di Pietro* non è di grande aiuto: si tratta di una fonte di utilizzazione estremamente problematica e molto poco attendibile, che difficilmente può essere posta sullo stesso piano o addirittura essere preferita ai vangeli canonici.

Si è molto discusso anche a proposito del presunto docetismo di questo vangelo. Dato un tempo per scontato, oggi si ritiene che tutti gli elementi che sembrano andare in questa direzione non siano probanti, come il fatto che, di Gesù in croce, si dica che «taceva come se non sentisse alcun dolore», che in realtà potrebbe semplicemente alludere alla capacità di sopportazione di Gesù nonché al testo di Is. 53, 7 tradizionalmente letto come profezia cristologica: «... non diceva una parola quale un agnello che si porta ad uccidere, come la pecora muta dinanzi a chi la tosa, egli non apriva bocca». Altri casi obiettivamente più ambigui e variamente spiegati, come il grido sulla croce «forza mia, forza mia, mi hai

trasferirne alcuni elementi nella scena della trasfigurazione, la quale a sua volta prefigurerebbe non tanto la Risurrezione quanto la *Parusia*. Matteo e Luca disporrebbero entrambi del *Vangelo di Marco* e del *Vangelo della Croce* e ognuno a suo modo mescolerebbe gli elementi delle due fonti, lasciando comunque ampie tracce del più antico racconto (*ad es.* in Matteo 28, 1-10 un angelo sfolgorante scende dall'alto, rotola la pietra del sepolcro e vi si siede sopra, mentre un terremoto scuote la terra; le guardie rimangono tramortite dallo spavento mentre l'angelo si rivolge alle donne annunciando la risurrezione di Gesù, il quale ultimo appare poi egli stesso alle donne di ritorno dal sepolcro; in Luca 24, 1 e ss. quando le donne entrano nel sepolcro due uomini risplendenti appaiono innanzi a loro annunciando la risurrezione di Gesù, mentre in *Atti degli Apostoli* 1, 9-10 si dice che, mentre i discepoli hanno gli occhi fissi al cielo osservando Gesù nel momento dell'ascensione, due uomini in vesti bianche si presentano a loro per annunciare l'ascensione di Gesù e la sua futura *Parusia*). Giovanni, infine, si servirebbe del *Vangelo della Croce* e di tutti i Sinottici. Quello che a mio parere è più debole nella proposta di Crossan è che essa non spiega convincentemente perché Luca e soprattutto Matteo, che pure non si mostrano reticenti in materia di soprannaturale e di visioni angeliche e cristofanie nell'ambito dei racconti di resurrezione, rinuncerebbero a descrivere l'evento stesso della resurrezione e a mantenere nella sua integrità la scena grandiosa offerta dal presunto *Vangelo della Croce*. Un discorso analogo si potrebbe fare per il *Vangelo di Giovanni*. Né Crossan spiega in modo soddisfacente perché i vangeli canonici ometterebbero il motivo della predicazione di Gesù ai defunti, con la dubbia eccezione di Mt 27,52-53, che ne manterrebbe una traccia dove dice che, al momento della morte di Gesù «le tombe si aprirono e molti corpi dei santi che dormivano risuscitarono, e usciti dai sepolcri, dopo la risurrezione di lui, entrarono nella città santa e apparvero a molti». In realtà non sembra casuale che tale teologumenon, in base alle altre testimonianze a nostra disposizione, sia attestato in forma chiara relativamente tardi nel cristianesimo antico, a cominciare probabilmente dalla pseudepigrafa *Prima Lettera di Pietro* (1Pt 3, 19-19. 4, 6) della fine del I sec. d.C. e poi in molti autori del II-III sec. come Ignazio di Antiochia, Erma, Giustino, Melitone, Ireneo, Clemente e Origene. Similmente anche la personificazione della croce, assente nei vangeli canonici, torna spesso nella letteratura cristiana del II-III sec. Volendo nondimeno accogliere, con diversi studiosi, la tesi che la storia della risurrezione del *Vangelo di Pietro* poggiava comunque su un'antica tradizione, rispecchiata in qualche misura nell'*Ascensione di Isaia* (3, 14b-17), in un'aggiunta a Mc 16, 3 del *Codex Bobbiensis* (V sec.) nonché, tra i vangeli canonici, almeno in Matteo (sebbene qui in modo assai parziale), si dovrebbe quanto meno riconoscere: (1) che si tratta di una tradizione nata successivamente a quella del sepolcro vuoto e per ragioni apologetiche, come dimostrerebbe il fatto che essa include il motivo delle guardie al sepolcro; (2) che, rispetto a quest'ultima, godeva di minore autorevolezza, visto che Matteo si sarebbe sentito libero di tagliarla nel punto principale e di smembrarne gli elementi costitutivi, e visto che gli altri evangelisti si sarebbero eventualmente sentiti liberi di eliminarla quasi del tutto conservandone semmai solo labili tracce; (3) che la versione del *Vangelo di Pietro* costituirebbe uno sviluppo tardivo e leggendario di questa tradizione, come dimostrerebbe il confronto con i paralleli.

⁴² Cfr. *ad es.* la parte finale della nota precedente.

abbandonato!» (5, 19), cui segue la frase «E dopo aver parlato fu *sollevato*»⁴³, sono comunque controbilanciati dal modo concreto e crudo in cui è descritta la passione⁴⁴ e dalla centralità del motivo della risurrezione, che di per sé è difficilmente compatibile con una cristologia docetista rigorosa. Inoltre, secondo diverse opere di matrice doceta, il Cristo divino avrebbe abbandonato l'uomo Gesù alla sofferenza della croce, mentre nel passo in questione la presunta separazione tra il Cristo divino e l'uomo Gesù si collocherebbe subito prima della morte di quest'ultimo, dopo cioè che tutti gli oltraggi e le atroci violenze della passione sono state da lui sopportate. Infine, quando il corpo di Gesù viene deposto e tocca per terra avviene un terremoto (6, 21), segno evidente che, per l'autore del *Vangelo di Pietro*, il corpo di Gesù conserva intatta la sua sacralità e dunque la divinità. Sicché la tesi oggi prevalente è che il *Vangelo di Pietro* sia sostanzialmente ortodosso, ma che contenga elementi di ambiguità che spiegano la sua accoglienza fra i doceti. Non manca, tuttavia, chi, come C. A. Evans, sulla base di questa sostanziale ortodossia, mette in dubbio che il frammento di Akhmim attesti il *Vangelo di Pietro* di cui parlano i padri della chiesa come di un testo eterodosso, e in forza di questa mancata identificazione tende ad abbassarne la datazione.

Conclusioni

La riscoperta degli apocrifi avvenuta a partire dai ritrovamenti archeologici del secolo scorso ha avuto un impatto sugli studi dei primi secoli cristiani che, al di là di certi eccessi, deve essere senza dubbio giudicata molto positivamente. Questi scritti sono delle testimonianze preziose circa i gruppi, le tendenze, le dottrine e le pratiche nate dalla fede in Gesù. Ci fanno toccare con mano la ricchezza della fede cristiana, la molteplicità delle sue espressioni, quali potevano svilupparsi dall'incontro del *kerygma* con la pluralità delle culture presenti nel bacino del Mediterraneo antico. Alcuni di questi testi presentano tra l'altro anche un indiscutibile valore artistico, nel senso che sono esempi di bella letteratura di età antica, come *ad es.* il *Protovangelo di Giacomo* o il *Vangelo di Gamaliele*. Essi offrono inoltre materiale prezioso per studiare il processo di trasmissione delle parole e delle azioni di Gesù, e da vari punti di vista ci aiutano nello studio della stessa letteratura neotestamentaria. Quanto al loro contributo nella ricerca sul Gesù storico, io distinguerei due piani. Sul piano teorico e metodologico non c'è dubbio che gli studi degli ultimi cinquant'anni sugli apocrifi hanno posto delle istanze del tutto condivisibili, prima fra tutte l'esigenza di considerare senza pregiudizi tutte le fonti disponibili su Gesù a prescindere dall'appartenenza tradizionale al corpus apocrifo o a quello canonico, e dunque l'esigenza di valutare con onestà intellettuale e con rigore di metodo la possibilità che anche gli apocrifi possano concorrere a ricostruire la figura storica di Gesù. Tuttavia, sul piano dei risultati concreti, mi sembra si possa dire che, ad oggi, il contributo degli apocrifi sia piuttosto limitato. Questo, d'altro canto, non preclude che lo sviluppo della ricerca possa portare in futuro maggiori frutti.

⁴³ Una spiegazione classica è quella data da L. Vaganay. M. Sordi, nel suo commentario al nostro vangelo apocrifo, così la riassume: «Mt 27, 46 o Mc 15, 34, con la citazione di Sal 22, 2, sarebbero alla base di questa variante, con una lettura errata di *eli* (Mt 27, 46), il cui equivalente ebraico sarebbe 'forza' e la cui traduzione greca più frequente nella Scrittura sarebbe *dynamis*. Il nostro autore [quello del *Vangelo di Pietro*] avrebbe dunque conosciuto una lettura errata del passo o, per lo meno, avrebbe conosciuto l'uso di sostituire, nel v. 2 del Sal 22, 'Dio' con 'forza'. La possibilità di tale variante è testimoniata anche da Mt 26, 64: «Gesù gli disse: "Tu l'hai detto, anzi, io vi dico: d'ora in poi vedrete il Figlio dell'uomo assiso alla destra della Potenza (*tes dynamis*)...».

⁴⁴ Particolarmente significativo è il v. 21, in cui si specifica che, al momento della deposizione, furono levati i chiodi dalle sue mani. Il riferimento ai chiodi nelle mani è infatti un argomento frequente nella letteratura cristiana antica in funzione antidoceta, già a partire da Gv 20, 20, 25, 27.

BIBLIOGRAFIA MINIMA IN LINGUA ITALIANA

EDIZIONI DEI VANGELI APOCRIFI:

- *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, *I Vangeli* (tomi 1-2), a cura di E. Erbetta, Genova 2000.
- L. Moraldi, (a cura di) *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I: *Vangeli*, a cura di L. Moraldi, Casale Monferrato (AL) 1994.
- *I Vangeli apocrifi* 2 vol., a cura di A. Puig i Tàrrrech, Cinisello Balsamo (Milano) 2010-2017.

STUDI MONOGRAFICI SUGLI APOCRIFI E TEMATICHE CORRELATE:

- E. Borghi, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Per leggerli oggi*, Padova 2013.
- F.F. Bruce, *Testimonianze extrabibliche su Gesù. Da Giuseppe Flavio al Corano*, Torino 2003.
- N. Denzey Lewis, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, Roma 2014.
- B. Ehrman, *Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2012.
- V. Fusco, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1995.
- *La tradizione di Gesù – le tradizioni su Gesù*, a cura di D. Garribba – M. Vitelli, Trapani 2014.
- C. Gianotto, *I Vangeli apocrifi. Un'altra immagine di Gesù*, Bologna 2009.
- M. Grosso, *Vangelo secondo Tommaso*, Roma 2011.
- *Un altro Gesù. I Vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*, a cura di A. Guida – E. Norelli, Trapani 2009.
- *Il mistero degli apocrifi*, a cura di J.D. Kaestli – D. Marguerat, Milano 1996.
- H. Koester, *Da Gesù ai Vangeli*, Brescia 2014.
- M.G. Mara, *Il Vangelo di Pietro. Introduzione, Traduzione, Commento*, Bologna 2003.
- J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, vol I: *Le radici del problema e della persona*, spec. cap. V: 'Le fonti: gli agrapha e i Vangeli apocrifi', Brescia 2007, 106-156.
- E. Pagels, *Il Vangelo segreto di Tommaso. Indagine sul libro più scandaloso del cristianesimo delle origini*, Mondadori, Milano 2006.
- N. Perrin, *Tommaso, l'altro Vangelo*, Brescia 2008.
- M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004.
- *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, a cura di E. Prinzivalli, Roma 2008.
- M. Smith, *Il Vangelo segreto di Marco. La scoperta e l'interpretazione di un testo apocrifo*, Milano 2011.
- *I Vangeli gnostici*, a cura di P. Stefani, Brescia 2011.
- F. Testaferri, *I Vangeli sconosciuti. I Vangeli apocrifi e il Gesù storico*, Assisi 2011.
- R. Van Voorst, *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul maestro di Galilea*, Cinisello Balsamo (Milano) 2004.