

# *L'episodio di Simone di Cirene è una interpolazione?*

Autore: G. Bastia – Aggiornamento: 25.08.2008 – Font: greek.ttf

© All Rights Reserved

## **1. Abstract**

In questo documento si esamina la possibilità che l'episodio di Simone di Cirene (Mt. 27:32 // Mc. 15:21 // Lc. 23:26) sia il frutto di una interpolazione aggiunta posteriormente nel testo dei sinottici. Verranno presi in considerazione sia elementi interni al testo, riguardanti lo stile di scrittura degli autori dei vangeli che hanno trasmesso questo episodio, sia elementi a carattere storico.

## **2. L'ipotesi di interpolazione: Adv. Haer. 1,24,3**

Nel trattato *Adversus Haereses* di Ireneo di Lione (140-200 d.C. circa), composto attorno al 180 d.C., viene citato Simone di Cirene, si tratta di fatto della prima ricorrenza del nome di questo personaggio nella letteratura patristica, menzionato brevemente nei sinottici. Tutti gli autori del periodo apostolico, Giustino e Papia non hanno mai citato questo personaggio e la vicenda a esso relativa, in nessuna circostanza <sup>(1)</sup>. Nel Cap. 24 del primo libro di *Adversus Haereses* Ireneo espone gli elementi che contraddistinguono la dottrina religiosa gnostico-docetica di Basilide della prima metà del II secolo <sup>(2)</sup>, che egli considera eretica. Tra questi vi era la credenza che Gesù, non potendo morire come un uomo qualunque sulla croce, avesse fatto in modo che un altro assumesse le sue sembianze fisiche, essendo così costretto a morire sulla croce al suo posto. Il passo di interesse di *Adversus Haereses* si è conservato solo nella versione latina <sup>(3)</sup>:

**Ireneo, Adv. Haer., 1,24,3** – *Quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem ejus pro eo: et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus: et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam, et stantem irrisisse eos.*

Possiamo tradurre: “Poiché egli [Cristo] non soffrì la morte, ma Simone, un tale di Cirene, essendo costretto, portò la croce al suo posto; così quest'ultimo, venendo da lui trasformato in modo che si credesse essere Gesù, fu crocifisso per ignoranza ed errore, mentre Gesù stesso ricevette le sembianze di Simone e, stando ritto in piedi, rideva di loro” <sup>(4)</sup>. Questo scarno riferimento a Simone, non altrimenti definito da Ireneo se non come “un tale” di Cirene, può suggerire che Ireneo non conoscesse alcunché della vicenda riguardante Simone di Cirene, altrimenti avrebbe sicuramente fatto riferimento

---

<sup>1</sup> Evidentemente questa affermazione è limitata a ciò che di questi autori è giunto fino a noi, in particolare di Papia di Gerapoli non abbiamo che alcuni frammenti soltanto.

<sup>2</sup> Per stabilire il periodo in cui fu attivo Basilide ci si basa solitamente su quanto affermato da Clemente di Alessandria, il quale nel L. VII degli “Stromata” (17-106), dopo aver rapidamente accennato alla predicazione cristiana al tempo di Nerone, continua: “Più tardi, verso i tempi dell'imperatore Adriano (117-128 d.C.) apparvero coloro che escogitarono i sistemi ereticali e vissero fino all'epoca di Antonino (138-161 d.C.), come Basilide”.

<sup>3</sup> Del cap. 24 del primo libro di *Adversus Haereses* non restano che alcune righe soltanto scritte in greco.

<sup>4</sup> M. Simonetti traduce: “Non ha patito lui; ma un certo Simone di Cirene, costretto, ha portato la croce di lui al suo posto: questo è stato crocifisso per ignoranza ed errore, in quanto Cristo lo aveva trasformato così che si credesse che fosse lui Gesù. Gesù invece aveva assunto l'aspetto di Simone e stando ritto in piedi irrideva i crocifissori”, in: *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 1993, pag. 151.

a quanto riportato nei sinottici, dove Simone, semplicemente, è costretto a portare la croce al posto di Gesù ma non prende certo il suo posto. Ireneo, infatti, conosce bene il testo dei vangeli canonici, in *Adversus Haereses* si riscontrano tantissime allusioni e citazioni esplicite dai vangeli canonici, Ireneo conosce il nome dei quattro evangelisti e nel trattato si spinge anche a proporre soluzioni per l'origine dei vangeli canonici. Se questa ipotesi è corretta, si dovrebbe allora concludere che quando Ireneo scrisse *Adversus Haereses*, verso il 180 d.C., i sinottici non contenevano ancora i passi riguardanti Simone di Cirene. Il 180 d.C. verrebbe dunque a costituire il *terminus ante quem* per l'interpolazione del testo dei sinottici. Supposto che questa ipotesi di lavoro sia corretta (scopo di questo documento è valutarne gli elementi a sostegno e quelli contrari), è lecito domandarsi per quale motivo il testo dei vangeli sinottici sarebbe stato interpolato con lo scopo di inserirvi un simile episodio. Una risposta potrebbe essere data da un tentativo di "normalizzazione" del ruolo di questo personaggio all'interno della narrativa "canonica" della Passione di Gesù. E' molto difficile per lo storico stabilire la reale portata della vicenda storica di Simone di Cirene, se egli abbia realmente svolto un ruolo marginale in occasione della condanna a morte di Gesù oppure se dietro il suo nome si celino questioni ben più complesse, come la possibilità che egli sia realmente stato crocifisso al posto di Gesù Cristo come affermato da Basilide. Il dato di fatto è che nel II secolo circolavano versioni della Passione di Gesù, considerate eretiche dal cristianesimo proto ortodosso, in cui Simone di Cirene giocava un ruolo molto importante. In un trattato gnostico ritrovato a Nag Hammadi, noto come "Secondo trattato (o discorso) di Seth" (2 Seth), appartenente al Codice VII di Nag Hammadi, ritroviamo un punto di vista molto vicino a quello di Basilide:

**2 Seth, 55-56** – "Infatti la mia morte, che loro credono sia avvenuta, è [invece] accaduta per loro nel loro errore e nella loro cecità. Hanno inchiodato il loro uomo alla [loro] morte. Le loro menti infatti non mi videro, perché erano sordi e ciechi. [...] Quanto a me, da un lato mi hanno visto e mi hanno punito. Un altro, il loro padre, fu colui che bevve il fiele e l'aceto, non io. Mi colpivano con la canna; un altro, che era Simone, fu quello che sollevò la croce sulla spalla. Un altro fu quello cui misero la corona di spine. Ma io mi rallegravo in alto di tutte le ricchezze degli arconti [...] ridendo della loro ignoranza. [...] Infatti continuavo a cambiare le mie forme dall'alto, trasformandomi di parvenza in parvenza" <sup>(5)</sup>

Ritourneremo comunque nel par. 3.4 sull'interpretazione di questo passaggio di 2 Seth. Molti secoli dopo Basilide anche il Corano, pur non menzionando mai il nome di Simone di Cirene, riprenderà l'ipotesi che Gesù non sia morto sulla croce, ma che al suo posto sia stato crocifisso un altro:

"Abbiamo ucciso il Messia, Gesù figlio di Maria, l'Inviato di Dio'. Ma non lo uccisero, e non lo crocifissero, ma solo sembrò loro o fu fatto sembrare loro ("subbiha la-kum"). Invero coloro che si dividono su di lui sono in grave dubbio: essi non hanno sapienza, e non fanno che seguire vani pensieri. Essi non lo uccisero con certezza, ma Dio lo innalzò a Se: invero Dio è Potente e Sapiente". <sup>(6)</sup>

Qui coloro che hanno ucciso Gesù sono gli ebrei. Il termine arabo "subbiha lakum" ha tra le sue traduzioni in italiano: "sembrò loro, fu fatto sembrare loro". L'esegesi islamica spiega dunque che un'altra persona prese le sembianze e dunque materialmente il posto di Gesù nella crocifissione, mentre Gesù fu innalzato al Cielo da Dio. Esistono inoltre anche degli *Hadith* (detti del Profeta Maometto) che fanno parte integrante della Scienza e della Tradizione Islamica assieme al Corano su questo argomento, ne cito solo uno, pronunciato da Maometto agli Ebrei: "Gesù non è morto, ma tornerà a voi prima del Giorno della Resurrezione (del Giudizio)". La tradizione religiosa islamica insegna infatti

---

<sup>5</sup> Questa traduzione proviene dal libro di B.D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti*, pag. 241.

<sup>6</sup> Corano, Sura 4 An-Nisà Le Donne, vv. 157-158.

che alla fine dei tempi tornerà Gesù figlio di Maria per sconfiggere l'Anticristo (*Dajjal*).

Anche nel vangelo apocrifo di Barnaba (cfr. 215-218) si sostiene che Gesù con un miracolo si scambiò con Giuda Iscariota che finì crocifisso al posto di Gesù, mentre Gesù stesso ascese al cielo prima del suo arresto (cfr. 215). Il corpo di Giuda, secondo questo apocrifo, viene sepolto da Giuseppe di Arimatea e Nicodemo, come raccontato dal vangelo di Giovanni (i sinottici parlano del solo Giuseppe di Arimatea), che credono sia naturalmente quello di Gesù (cfr. 217). Quindi alcuni discepoli che non si erano rassegnati alla morte di quello che credevano fosse Gesù, il loro maestro, rubano il cadavere e diffondono la notizia che Gesù è risorto (cfr. 218). Nel finale del vangelo Gesù comunque appare ai discepoli (cfr. 219). Pare che questo testo fosse in circolazione già nel II secolo perché Ireneo utilizza materiale che si riscontra in esso ma questo è sostenuto da studiosi che vogliono esaltarne l'antichità e l'autorevolezza, infatti per molti il testo di cui disponiamo oggi è un vangelo molto tardo, costruito artificialmente per sostenere la dottrina islamica. Questo vangelo in effetti presenta la figura di Gesù e la sua vicenda terrena in termini analoghi a quelli che caratterizzano la cristologia islamica: nega decisamente la divinità di Gesù e non accetta la versione della sua morte sulla croce.

In *Adv. Haer* 1,24,3 Ireneo, dunque, sembra non conoscere affatto la vicenda di Simone di Cirene così come riportata nei sinottici, questo è molto sorprendente in quanto Ireneo ha una notevole dimestichezza con il testo dei vangeli e conosce i nomi degli evangelisti che cita diverse volte. Possiamo affermare, come dimostrerà l'analisi dei successivi capitoli, che in pratica questo è l'unico indizio che possa indurre a pensare che il testo dei sinottici sia stato interpolato per introdurre la vicenda redazionale di Simone di Cirene. Storicamente abbiamo varie attestazioni riguardanti uno scambio di persona in occasione della crocifissione di Gesù, postulato dalle sette eretiche per motivi teologici e di dottrina cristologica, ma forse connesso con una vicenda storica realmente accaduta nel I secolo. Si potrebbe dunque sostenere che il ruolo del tutto marginale assegnato a Simone nei sinottici sia una tarda reazione a queste dottrine eretiche avente lo scopo di normalizzare e rendere innocuo uno scomodo personaggio per la dottrina cristiana proto ortodossa che andava stabilizzandosi. Il testo della narrativa della Passione nei sinottici sarebbe dunque stato interpolato con lo scopo di inserirvi alcune righe su Simone di Cirene, originariamente non presenti, che verrebbero quindi a costituire un episodio puramente redazionale. D'altra parte la versione "gnostica" dell'episodio di Simone, pur essendo inattendibile nella sua formulazione, giacché sul piano scientifico si ritiene impossibile che Gesù abbia operato un simile miracolo scambiandosi con Simone, potrebbe comunque essere sorta sulla base di un fatto realmente accaduto, uno scambio di persona nel momento in cui si trattò di arrestare o crocifiggere Gesù. Individuati un indizio sospetto in *Adv. Haer.* 1.24.3 e un movente per la creazione di una possibile interpolazione, valuteremo ora essenzialmente motivazioni che si oppongono a questa tesi.

### **3. Verifiche della possibilità di interpolazione**

#### **3.1 Parenteticità**

Quando un testo viene interpolato per aggiunta di materiale di natura redazionale, solitamente è possibile eliminarlo in tutto o in alcune sue parti ritornando facilmente alla versione originaria (<sup>7</sup>). Nel caso in esame è possibile omettere tutto Mt. 27:32 e tutto Mc. 15:21 dai rispettivi contesti senza


---

<sup>7</sup> Si veda il caso eclatante del *testimonium flavianum*, l'esempio più classico di interpolazione che si possa fare quando si tratta di questioni legate alla storia del proto cristianesimo.


produrre assurdi nelle narrazioni <sup>(8)</sup>. Il caso, tuttavia, è diverso per Lc. 23:26, infatti il verso precedente (Lc. 23:25) si conclude con Pilato che “abbandonò Gesù alla loro volontà”, mentre il verso Lc. 23:27 inizia con “Lo seguiva [Gesù] una gran folla”. Ora, che il corteo si sia messo in movimento per raggiungere il luogo della crocifissione è specificato all’inizio di Lc. 23:25, “Mentre lo conducevano via”. In Luca, quindi, il verso riguardante Simone di Cirene ha una sua logica integrata con il resto dei versi che precedono e seguono. L’interpolazione sarebbe quindi stata inserita nel sinottico che per primo fu composto (Marco) e poi sarebbe stata recepita in Luca che avrebbe utilizzato Marco come fonte. Il problema è che questo obbliga a postulare una interpolazione davvero molto antica, coinvolgente il vangelo di Marco nelle sue prime versioni e ciò appare inconciliabile con il *terminus ante quem* del 180 d.C.

### 3.2 Analisi testuale

Sebbene simili, le tre versioni presentano varie differenze lessicali e sintattiche. Confrontiamo il testo greco (NA27) dei passi Mt. 27:32; Mc. 15:21; Lc. 23:26. Sono state evidenziate con tre colori diversi le parole e i verbi che sono coincidenti tra di loro:

 Mt & Mc      *Testo compreso in Mc. e Mt. ma non in Lc.*

 Mt & Mc & Lc      *Testo compreso simultaneamente in tutte e tre le versioni*

 Mc & Lc      *Testo compreso in Mc. e Lc. ma non in Mt.*

**Mt. 27:32** Ἐξερχόμενοι δὲ εἶδρον ἄνθρωπον **Κυρηναῖον** ὀνόματι **Σίμωνα**: τοῦτον **ἠγγάρευσαν** **ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ**

**Mc. 15:21** Καὶ **ἀγγαρεύουσιν** παράγοντά **τινα Σίμωνα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ’ ἀγροῦ**, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, **ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ**

**Lc. 23:26** Καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν, ἐπιλαβόμενοι **Σίμωνά τινα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ’ ἀγροῦ** ἐπέθηκαν αὐτῷ **τὸν σταυρὸν** φέρειν ὅπισθεν τοῦ Ἰησοῦ

Da quanto sopra si nota che, a parte l’informazione basilare che recano, i tre passi non sono assolutamente identici da un punto di vista lessicale e grammaticale. Inoltre il vangelo di Marco aggiunge l’informazione secondo cui Simone di Cirene era padre di Alessandro e Rufo, particolare non menzionato dagli altri due sinottici.

Di fatto le parole attestate *simultaneamente* dai tre versi sono soltanto: Σίμωνα Κυρηναῖον e la croce (sempre all’accusativo: τὸν σταυρὸν). Considero non sovrapponibili i verbi ἐξέρχομαι (usato da Mt. 27:32) e ἔρχομαι (Mc. 15:21 e Lc. 23:26) in quanto, oltre a non essere formalmente lo stesso verbo, si riferiscono a soggetti diversi, nel primo caso al corteo che esce dal pretorio per raggiungere il luogo della crocifissione, nel secondo caso a Simone che veniva dai campi. ἔρχομαι, inoltre, è un verbo molto frequente nel Nuovo Testamento.

Si nota, invece, che esiste più materiale in comune tra Mt. e Mc. (la frase ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ

<sup>8</sup> Nel caso di Mc. 15:21 si potrebbe sottolineare, come obiezione, la inutile ripresa di καὶ σταυροῦσιν αὐτόν (Mc. 15:24), ripetizione di ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν (Mc. 15:20).

è ripetuta identica nei due versi) oppure tra Mc. e Lc. (la frase Σίμωνά τινα Κυρηναίων ἐρχόμενον ἀπ’ ἀγροῦ [...] τὸν σταυρὸν è ripetuta identica nei due casi). A parte le parole comuni a tutti e tre i versi che abbiamo evidenziato, non vi è in questo caso nulla che accomuni Mt. e Lc. Questa situazione lascia intuire una dipendenza di Mt. e Lc. da Mc., questi due autori hanno costruito la loro versione a partire dal passo di Mc. (omettendo il riferimento ad Alessandro e Rufo) e si sono ignorati tra loro.

Verifichiamo ora caso per caso se il lessico è coerente con lo stile dell’autore nei tre casi oppure se sono evidenziabili situazioni anomale che potrebbero denunciare una interpolazione, l’inserzione di un testo “anomalo” incoerente con lo stile dell’autore.

### **a) Analisi di Mt. 27:32.**

**Mt. 27:32** Ἐξερχόμενοι (Mt. 8:28, 10:14) δὲ εἶρον (Mt. 8:10, 22:10, 26:60) ἄνθρωπον **Κυρηναῖον** ὀνόματι (come dativo singolare è usato anche in Mt. 7:22, escludo le citaz. bibliche; negli altri “casi” del greco è frequente in Mt.) **Σίμωνα** τοῦτον **ἠγγάρευσαν** (molto raro; usato nel NT solo in Mt. 5:41, Mt. 27:32 e Mc. 15:21. Nota che Mt. 5:41 appartiene al *sondergut* di Matteo) **ἵνα ἄρη** (di uso frequente in Mt., ma mai in questa esatta forma verbale) **τὸν σταυρὸν** (Mt. 10:38, 16:24, 27:40, 27:42) **αὐτοῦ**

Il verso inizia con il verbo ἐξέρχομαι (“uscire”), utilizzato molto frequentemente nel Nuovo Testamento. Nella stessa identica forma verbale (participio presente plurale, al medio) ricorre anche in Mt. 8:28 e 10:14 (nel resto del NT essa ricorre solo due volte, in Lc. 9:5-6), ma in generale il verbo ha molte attestazioni nel vangelo di Matteo, nella sola narrativa della Passione compare per ben quattro volte: Mt. 26:71, 26:75, 27:53. Si segnalano in particolare i seguenti esempi: Mt. 9:31 (guarigione di due ciechi, *sondergut* di Mt., da non confondere con i “ciechi di Gerico” di cui in Mt. 20:29-34); inizio del successivo racconto in Mt. 9:32 (guarigione di un indemoniato muto, *sondergut*); Mt. 18:28 (parabola del sevo spietato, *sondergut*); per ben quattro volte il verbo ricorre in Mt. 20:1,3,5,6 (parabola degli operai, *sondergut*); Mt. 27:53 (risurrezione dei morti, *sondergut*). Inoltre, è utilizzato nell’incipit della “parabola del seminatore”, “Quel giorno Gesù uscì (ἐξελθὼν) di casa e si sedette in riva al mare” (Mt. 13:1), mentre è assente nei paralleli di Mc. 4:1 e Lc. 8:4; due volte in Mt. 15:21-22 (episodio della donna Cananea) mentre è assente nella versione parallela di Mc. 7:24-30 (in particolare, Mc. 7:25 usa ἐρχομαι); in Mt. 24:1, “E uscito Gesù dal tempio” (Καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ), mentre non compare nei paralleli di Mc. 13:1 e Lc. 21:5; la frase di Mt. 9:26, “E se ne sparse (καὶ ἐξήλθεν) la fama in tutta quella regione” posta a conclusione dell’episodio della guarigione della figlia di Giairo, risulta assente nei paralleli di Mc. 5:21-43 e Lc. 8:40-56.

Anche il verbo εὕρισκω (“trovare”, qui con senso di “incontrare” una persona) è relativamente comune, Matteo impiega questa stessa forma verbale (εἶρον) in Mt. 8:10, 22:10, 26:60 e altrove la usa con modi e tempi diversi. Mt. 22:10 fa parte della “parabola del convito”, raccontata anche in Lc. 14:15-24 (ma non in Marco) dove tale verbo tuttavia non è mai utilizzato nel contesto narrativo, in particolare nella chiusura di Lc. 14:24. Indubbiamente il verbo fa parte del tipico lessico dell’autore del vangelo di Matteo.

Il sostantivo ἄνθρωπος (uomo) è comunissimo in Matteo e non crea difficoltà.

ὀνόματι (usato per il nome di una persona) è un dativo singolare, usato tre volte in Mt. 7:22, e in altri passi in cui Mt. cita la Scrittura (vi sono poi diverse altre occorrenze, negli altri casi della lingua greca). Nei paralleli di Lc. 13:26-27 la frase è diversa e non è mai utilizzato.

Il verbo ἀγγαρεύω (costringere con la forza, obbligare) nel Nuovo Testamento è rarissimo: di fatto è utilizzato solo in tre passaggi: Mt. 5:41, 27:32 e Mc. 15:21. Il vangelo di Matteo lo usa dunque due volte (compreso il caso in esame). Ora, Mt. 5:41 fa parte di un discorso di Gesù dopo le beatitudini, “E se uno ti costringerà (ἀγγαρεύσει) a fare un miglio, tu fanne con lui due”, l’insegnamento non è riportato né in Mc. né in Lc. ed è dunque materiale speciale di Matteo (<sup>9</sup>). Se dunque l’autore di questo vangelo ha usato tale verbo molto raro senza dipendere da altri testi, potrebbe benissimo averlo riutilizzato in 27:32. Ma è anche possibile che Mt. 5:41 sia stato desunto da una altra fonte letteraria.

Tutta la frase ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ potrebbe comunque dipendere da Mc. 15:21 in cui compare in una forma pressoché identica (ma non è attestata nella versione di Luca). Mt. conosce comunque il sostantivo τὸν σταυρὸν (croce, cfr. Mt. 10:38 e 16:4 per il solo accusativo) e il verbo αἵρω (elevare, prendere su) di cui abbiamo tantissime attestazioni (Mt. 4:6 (citaz. biblica), 9:6, 9:16, 11:29, 13:12, 14:12, 14:20, 15:34, 16:24, 17:27, 20:14, 21:21, 21:43, 24:17, 24:18, 24:39, 25:28, 25:29, 27:32).

### **b) Analisi di Mc. 15:21**

**Mc. 15:21** Καὶ ἀγγαρεύουσιν (raro; usato nel NT solo in Mt. 5:41, Mt. 27:32 e Mc. 15:21) παράγοντά (raro; Mc. 1:16, 2:14; Nei paralleli sinottici Mt. 4:18//Mc.1:16 e Mt. 9:6//Mc.2:14 non è usato) **τινα** (cfr. ad es. Mc. 9:38//Lc. 9:49) **Σίμωνα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ’ ἀγροῦ** (spesso usata in Mc.: 5:14, 6:36, 6:56, 10:29, 10:30, 11:8, 13:16, 16:12), τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ρούφου, **ἵνα ἄρῃ** (di uso frequente in Mc., in questa esatta forma verbale compare in Mc. 15:24) **τὸν σταυρὸν** (Mc. 8:34, 15:30, 15:32) **αὐτοῦ**

La frase inizia con καὶ, caso frequentissimo in Marco.

Il passo si apre con il verbo ἀγγαρεύω (costringere con la forza e contro la volontà, obbligare) che abbiamo detto essere rarissimo nel greco neotestamentario, dove ricorre solo in tre passi: Mt. 5:41, Mt. 27:32 e Mc. 15:21. Abbiamo, pertanto, solo questa occorrenza in Marco. Il verbo ἀγγαρεύω è raramente utilizzato anche nel greco classico e non compare mai nella LXX che non conosce neppure le parole ἀγγᾶρεία, ἀγγᾶρος, ἀγγαρηίος. Una ricerca nel database Perseus, contenente diversi autori classici, fornisce come risultato nelle opere letterarie archiviate solo un caso di utilizzo del verbo ἀγγαρεύω, diverso dalle tre occorrenze nel Nuovo Testamento greco: Flavio Giuseppe, *Ant.* 13.52, dove peraltro l’autore cita un decreto del re seleucide Demetrio a Gionata (<sup>10</sup>). Secondo il database Perseus ricorre anche in vari papiri, frammenti di opere perdute o testi non identificati. L’utilizzo di ἀγγαρεύω è invece ben più frequente nel greco ellenistico (*koinè*), nel greco ecclesiastico (letteratura patristica) e nel greco bizantino. Il senso del verbo è quello di “costringere”, “obbligare”, “ordinare”, “pressare”, tipicamente contro la volontà di chi subisce l’azione coercitiva. In latino esiste il verbo “angariare” che è l’equivalente del greco ἀγγαρεύω, diffuso nell’epoca imperiale dove aveva un utilizzo formale anche in campo giuridico. Nel corso del tempo il verbo ha assunto una connotazione sempre più negativa, se negli autori più antichi ha senso di “costringere” qualcuno, successivamente il suo significato diviene molto più forte, “costringere con la forza”, contro la volontà. Nella versione latina di *Adv. Haer.* 1,24,3 è utilizzato proprio questo verbo: “*sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem ejus pro eo*”. Cfr. Vulgata, “*et angariaverunt praetereuntem quempiam*”

<sup>9</sup> Questo detto di Gesù è citato anche in Didachè 1,4 e Giustino, *Apol.* I, 16,2. In entrambi i passi è utilizzato il verbo ἀγγαρεύω, come in Mt. 5:41. Non vi sono motivi per non vedere una dipendenza testuale della Didachè da Mt. 5:42 nel caso di questa frase e addirittura di tutto il contesto in cui è inserita. Cfr. M. Pesce, *Parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla, 2004, pag. 595.

<sup>10</sup> κλεῦω δὲ μηδὲ ἀγγαρεύεσθαι τὰ Ἰουδαίων ὑποζύγια, “ordino che le bestie da soma dei Giudei non siano requisite”.

*Simonem Cyreneum.*” (Mc. 15:21). L’origine etimologica di questo verbo viene fatta risalire a una parola persiana grecizzata, ἀγγῶρος (anche ἀγγαρηῖος), utilizzata per i corrieri a cavallo del servizio di trasmissione dei messaggi della corte persiana istituito da Ciro il grande, di cui abbiamo notizia in Senofonte ed Erodoto. Il servizio era obbligatorio e coercitivo e la diffusione dei messaggi e degli ordini di corte doveva essere garantita con la massima accuratezza. I corrieri, inoltre, a volte commettevano soprusi sulla popolazione per svolgere il loro compito o far rispettare gli ordini di corte. Secondo il lessico di Liddel-Scott, il verbo ἀγγαρεύω significava anticamente obbligare qualcuno a eseguire un servizio pubblico o una prestazione (<sup>11</sup>). In Mt. 5:41 Gesù dice: “E se uno ti costringerà (ἀγγαρεύσει) a fare un miglio, tu fanne con lui due”. Pare che questo detto gesuano non sia una semplice costruzione retorica a sé stante ma al contrario sia perfettamente inseribile nel contesto sociale della Palestina del I secolo in cui i soldati romani avevano il diritto, sancito per legge, di costringere i provinciali ad aiutarli per compiti di trasporto di materiali o armi, qualora ne avessero avuto necessità. Secondo J. Gnilka, “Al tempo di Gesù la scorta per un viaggio era imposta nel paese dei Giudei dai soldati della truppa romana di occupazione e implicava spesso il trasporto di carichi. Essa sarà toccata soprattutto ai poveri. Un esempio memorabile di una tale imposizione è offerto da Simone di Cirene costretto dai soldati a fare il cammino con Gesù e a portargli la croce.” (<sup>12</sup>) L’uso di un verbo così particolare come ἀγγαρεύω potrebbe, dunque, essere motivato dal preciso riferimento ai lavori forzati che i soldati romani potevano imporre ai cittadini del posto in caso di particolari necessità (<sup>13</sup>).

In Mc. 15:21, Καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον, dunque, il senso di ἀγγαρεύω è quello di “costringere”, “obbligare” Simone di Cirene a portare la croce contro la sua volontà, un ordine militare dei soldati che accompagnavano il corteo per l’esecuzione della sentenza di morte (// Mt. 27:32). Vi sono altri casi in cui il vangelo di Marco deve esprimere il concetto di “obbligare”, “costringere” qualcuno. Oltre ad ἀγγαρεύω, che ricorre solo in Mc. 15:21, questo vangelo conosce altri quattro verbi per questo scopo. (1) In Mc. 1:27 è usato il verbo ἐπιτάσσω, avente più il senso di “comandare” che di “costringere”, la folla dice di Gesù che: “comanda persino agli spiriti immondi e questi gli obbediscono”. ἐπιτάσσω è usato altrove in questo vangelo, cfr. Mc. 6:27, 6:39 e 9:25. Un verbo molto simile, προστάσσω, è del resto usato in Mc. 1:44. τάσσω, invece, non è mai usato da Marco. (2) Un altro tipico verbo per esprimere senso di ordine, di comando, di imposizione, è διαστέλλομαι, Marco lo utilizza due volte, in Mc. 8:15 e 9:9. εντέλλομαι è usato invece in Mc. 10:3 e Mc. 13:34. (3) In Mc. 6:45 è utilizzato il verbo ἀναγκάζω, molto diffuso nella letteratura greca e alla

<sup>11</sup> Secondo il lessico Liddell-Scott abbiamo: ἀγγῶρεία, a despatching, despatch, C. l. 4956 A. 21, Arr. Epict. 4. I, 79. | ἀγγαρεύω, to press one to serve as an ἀγγαρος, or generally, to press into service, late Lat. angariare, Ev. Matth. 5.41, 27.32, C. l. 4956 A. 24 :- Pass. to be pressed into service. Menand. σικυων. 4. | ἀγγαρηῖος, Ion. form. of ἀγγαρος, Hdt. 3. 126. II as Subst., ἀγγαρηῖον, post-riding, the Persian system of wounded courier, Id. 8.98, ἀγγῶρος, persian word, a mounted courier, such as were kept ready at regular stages throughout Persia (wit power of impressment) for carrying the royal despachtes, Auct. Ap. Suid. S.v., cf. ἀγγαρηῖος II, and v. Xen. Cyr. 8. 6, 17. II, as Adj., Aesch. Ag. 282 ἀγγαρον πῦρ the courier flame, said of beacon fires used for telegraphing; cf. πομπός fin. – Secondo il vocabolario della lingua greca di F. Montanari, ἀγγῶρος e ἀγγαρηῖος denotano il corriere a cavallo per il servizio postale (Xen., Cyr. 8.6.17; Hdt. 3.126.2), ἀγγαρηῖον è il servizio postale in sé (Hdt. 8.98.2), ἀγγαρ(ε)ία è l’arruolamento per un servizio pubblico o per lo specifico servizio di corriere, infine il verbo ἀγγαρεύω significa reclutare per un servizio o anche, più in generale, costringere, forzare (questo il senso che tale vocabolario conferisce al verbo utilizzato in Mt. 27:32, che cita come esempio).

<sup>12</sup> J. Gnilka, Gesù di Nazaret, Paideia, Brescia, pag. 295.

<sup>13</sup> Peraltro se questa interpretazione è corretta e l’utilizzo di un verbo così tecnico come ἀγγαρεύω è frutto di una scelta precisa e consapevole da parte dell’autore del vangelo di Marco, essa rafforza indubbiamente la responsabilità romana nella crocifissione di Gesù. Questo aspetto non è affatto scontato in quanto in certa letteratura apocrifia che si occupa della Passione, come il vangelo di Pietro (frammento di Akhmim) o il ciclo di Pilato, si assiste progressivamente a una de-responsabilizzazione del ruolo di Pilato e dei Romani nella condanna e nella esecuzione materiale della stessa, mentre nel contempo è posta a carico dei Giudei ogni azione nei confronti di Gesù.

portata di qualunque autore che avesse qualche nozione di greco anche non approfondita, ha uno spazio semantico un po' più ampio rispetto al verbo ἀγγαρεύω. Nel Nuovo Testamento è usato in Mt. 14:22, Mc. 6:45, Lc. 14:23, At. 26:11, At. 28:19, 2 Cor. 12:11, Gal. 2:3, Gal. 2:14 e Gal. 6:12. In letteratura ἀγγαρεύω era più utilizzato per sottolineare l'elemento perverso dell'azione costrittiva, a volte per sottolineare una azione illecita e ingiustificata. Anche se il senso è molto simile, questi due verbi, comunque, non hanno alcuna relazione comune sul piano etimologico. In Mc. 6:45 abbiamo: “[Gesù] Ordinò (ἠνάγκασεν) poi ai discepoli di salire sulla barca”. Il verso ammette un parallelo sinottico in Mt. 14:22 dove è utilizzato lo stesso identico verbo (tutto il passo è praticamente identico nella parte iniziale). E' difficile valutare se l'utilizzo di questo verbo sia peculiare di Marco, infatti Matteo potrebbe aver desunto da Marco il verso ma potrebbe anche essere esistita una fonte comune “copiata” dai due autori. Tuttavia, stante la diffusione di questo verbo, è altamente probabile che i due autori comunque lo conoscessero (4). Un altro verbo usato da Marco per esprimere il senso di “costringere”, “obbligare”, “ordinare” è παραγγέλλω, compare in Mc. 6:8 (“E ordinò (παρήγγειλεν) loro che oltre al bastone non prendessero nulla) e Mc. 8:6 (“Gesù ordinò (παρήγγειλεν) alla folla di sedersi per terra”). Ora, Mc. 6:7-12 ha un parallelo in Lc. 9:1-6 dove non si esprime mai il senso di “costringere”, “ordinare” qualcosa e non si usa questo verbo; anche nel parallelo di Mt. 10:5-10 l'autore non utilizza verbi per esprimere “comando”. E' dunque solo Marco ad utilizzare παραγγέλλω in questo contesto. Mc. 8:6 fa invece parte della seconda moltiplicazione dei pani, che è raccontata anche in Matteo, in Mt. 15:35 è proprio utilizzato παραγγέλλω.

Marco conosce quindi diversi verbi specifici per esprimere il senso di “comando”, “obbligo”, “costrizione”. In 15:21 abbiamo comunque l'unica situazione in cui a qualcuno (Simone) viene dato un ordine contro la volontà di chi lo subisce, un obbligo veramente oneroso, richiesto dai soldati romani. Sempre Gnilka, scrive, relativamente all'episodio di Simone di Cirene: “Abbiamo a che fare con un lavoro forzato, tipico di quei tempi d'occupazione di una potenza straniera e anche in altre occasioni preteso dai Giudei. Ciò non è strano per i giorni di festa. Cfr. Flusser, Jesus 133. Sull'ἀγγαρεία cfr. anche Mt. 5:41”<sup>(14)</sup>. Come vedremo tra breve, il verbo ἀγγαρεύω è l'unico elemento di Mc. 15:21 non attestato in altre parti di questo vangelo, per il resto lo stile e il lessico sono perfettamente compatibili col vangelo di Marco. E' forse più probabile che Marco abbia di proposito inteso utilizzare questo verbo così specifico, noto in latino e nel greco *koinè*, per sottolineare una situazione di estrema costrizione nei confronti di Simone (mai altrove attestata in altre parti di questo vangelo) piuttosto che da questa singola utilizzazione si possa dimostrare una interpolazione nel testo di Marco.

Torniamo alla discussione di Mc. 15:21. Anche παράγω è un verbo non molto frequente nel Nuovo Testamento (mentre ἄγω ha molte più attestazioni). Ricorre solo in Mt. 9:9, 9:27, 20:30; Mc. 1:16, 2:14, 15:21; Gv. 9:1; 1 Cor. 7:31; 1 Gv. 2:8, 2:17. Marco, dunque, lo utilizza complessivamente altre due volte oltre questa (in tutti i casi): Mc. 1:16, 2:14 (in 13:11 e 14:42 usa ἄγω). Nei paralleli sinottici di Mt. 4:18 // Mc.1:16 e Mt. 9:6 // Mc.2:14 non è usato παράγω, che è caratteristico di Marco.

Il pronome τινά è attestato ad es. in Mc. 9:38 in questa identica forma, il passo ha parallelo in Lc. 9:49 dove non è usato.

ἀγρός è la “terra”, nel senso di “campi”, “campagna”, usata spesso in Marco, cfr. Mc.: 5:14, 6:36, 6:56, 10:29, 10:30, 11:8, 13:16, 16:12.

---

<sup>14</sup> Cfr. J. Gnilka, *op. cit.*, pag. 394 e nota 80.

L'informazione sui figli di Simone che definito τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ρούφου è caratteristica del solo Marco e non è menzionata né in Matteo, né in Luca. Anche la letteratura apocrifà non riporta mai il nome di questi figli. L'identificazione del personaggio attraverso il nome dei propri figli in modo così preciso, l'unica nel contesto della Passione, è uno dei grandi enigmi dell'interpretazione del vangelo di Marco. Diversi studiosi considerano storicamente reale il ruolo di Simone di Cirene: per quale motivo, infatti, si sarebbe conservata memoria del nome dei figli di Simone, la cui menzione non ha relazione con alcuna motivazione di tipo teologico? Alessandro era un nome a quel tempo diffuso in tutta l'area dell'impero romano, da oriente a occidente. Un ebreo palestinese fortemente osservante avrebbe potuto comunque assegnarlo ad un proprio figlio solo se fortemente influenzato dalla cultura ellenistica. Simone, secondo questi passi del vangelo, proveniva da Cirene, una città lontana dalla Palestina dove comunque esisteva una comunità ebraica (<sup>15</sup>). Forse si trovava a Gerusalemme in occasione della Pasqua, oppure vi risiedeva. Rufo è invece un nome tipicamente latino, solo un ebreo che provenisse da Roma o comunque avesse operato nella parte occidentale dell'impero romano avrebbe potuto chiamare con questo nome un proprio figlio. Su base congetturale si è supposto che Rufo sia lo stesso personaggio citato in Rom. 16:13, ma non esistono prove storiche indiscutibili. Questa citazione di Alessandro e Rufo lascia supporre che Simone fosse un personaggio noto alla comunità cristiana di Roma, per cui Marco stava scrivendo il proprio vangelo (<sup>16</sup>). Se questa ipotesi è vera, allora dobbiamo concludere che Matteo e Luca non erano a conoscenza di questo personaggio, oppure, pur avendo mutuato l'episodio da Marco, dal loro punto di vista non era di alcuna rilevanza ricordare il nome dei suoi figli.

Il verbo αἶρω è ben noto a Marco, proprio in questa esatta forma verbale (ἄρη) compare anche in Mc. 15:24. E' interessante notare che quanto descritto in questo verso ha paralleli in Mt. 27:35, Lc. 24:34 e persino in Gv. 19:24. Si tratta della citazione del Sal. 21:19: "Si dividono le mie vesti, sul mio vestito gettano la sorte", che riportano tutti i vangeli canonici quando Gesù viene crocifisso. Ora, Mc. 15:24 scrive: "Poi lo crocifissero e si divisero le sue vesti, tirando a sorte su di esse quello che ciascuno dovesse prendere", facendo seguire alla citazione l'aggiunta ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρη, che risulta del tutto assente in tutti gli altri vangeli. Non vi è dubbio che sia quindi materiale speciale di Marco e che Marco sappia bene utilizzare il verbo αἶρω.

Marco conosce poi bene il vocabolo τὸν σταυρὸν, cfr. Mc. 8:34, 15:30, 15:32.

### **c) Analisi di Lc. 23:26**

**Lc. 23:26** Καὶ ὡς ἀπήγαγον (Lc. 22:66; altre forme verbali in: Lc. 13:15, 21:12; usato anche in At.; vedi anche Lc. 4:40) αὐτόν, ἐπιλαβόμενοι (in questa forma: At. 16:19, 18:17 e 21:30; in altre forme: Lc. 20:26, 23:26, 9:47, 14:4 e 20:20, è utilizzato molto in Lc. e At., al difuori di esso è usato in Mt. 1 volta, in Mc. 1 volta, in 1 Tim. 2 volte, in Ebr. 3 volte ma una occorrenza è una citazione della Scrittura ebraica) Σίμωνά τινα (Lc. 8:51, 9:49, 17:12, 21:2) Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ' ἄγροϋ (di uso frequente in Lc., in questa stessa forma verbale compare anche in Lc. 17:7 e At. 4:37) ἐπέθηκον (verbo molto usato in At., la stessa forma verbale ricorre in At. 6:6; Lc. lo usa con altra forma verbale in 13:13, 10:30, 4:40 e 15:5; in Lc. 13:13 abbiamo proprio il pronome a seguire il verbo) αὐτῷ τὸν σταυρὸν (Lc. 9:23, 14:27) φέρειν (verbo usato anche in Lc. 5:18, 15:23 e 24:1 in una forma verbale diversa, oltre che At. 3:2 e 12:10; utilizzato varie volte anche al difuori dei sinottici) ὀπισθεν (avverbio raro ma usato anche in Lc. 8:44; in tutto il NT è usato soltanto, passi lucani a parte, in Mt. 9:20, 15:23; Mc. 5:27 e Ap. 4:6, 5:1) τοῦ Ἰησοῦ

Vi sono diverse pericopi di Luca che iniziano proprio con Καὶ ὡς + verbo: cfr. 2:15, 2:39, 15:25,

<sup>15</sup> Cfr. At. 6:9.

<sup>16</sup> Questa opinione è stata ripresa dai biblisti di tutte le generazioni. Cfr. F. Godet, *Studies on the New Testament*, London, Hodder and Stoughton, 1895. Cfr. J. Gnllka, *Gesù di Nazaret, Paideia, Brescia*, pp. 394-395.

19:41, 22:66, 23:36. Nessuna pericope inizia in questo modo nel Nuovo Testamento.

Il passo di Luca si apre con il verbo ἀπήγαγον, utilizzato in questa stessa forma in Lc. 22:66 che ricorre nel contesto della passione e oltretutto non ha alcun parallelo negli altri vangeli. Altre forme verbali di ἀπάγω si rintracciano in Lc. 13:15, 21:12. E' usato anche in Atti. Lc. 4:40 utilizza un verbo molto simile, ἤγαγον, è interessante notare che nel parallelo sinottico di Mt. 8:16 usa un verbo diverso per esprimere lo stesso concetto, προσήνεγκαν (da προσφέρω).

ἐπιλαβόμενοι, participio aoristo medio di ἐπιλαμβάνομαι, in questa identica forma verbale è usato in: At. 16:19, 18:17 e 21:30. Nelle altre forme compare: Lc. 20:26, 23:26, 9:47, 14:4 e 20:20. Al di fuori di Luca e Atti questo verbo è raro, è usato in Mt. 1 volta (Mt. 14:31), in Mc. 1 volta (Mc. 8:23), in 1 Tim. due volte, in Ebr. tre volte (ma una occorrenza è una citazione della Scrittura).

L'intera frase: Σίμωνά τινα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, potrebbe essere stata mutuata dal passo parallelo di Marco, il lessico comunque rientra perfettamente nello stile di Luca. Il pronome τινα - τίς (è noto ad es. in Lc. 8:51, 9:49, 17:12, 21:2. Il verbo ἔρχομαι è molto frequente nel Nuovo Testamento e Luca non costituisce una eccezione. Anche ἀγρός, la "terra", è un sostantivo ben noto in Luca, il genitivo singolare ἀγροῦ ricorre in Lc. 17:7 (parabola attestata solo in Luca) e At. 4:37.

Il verbo ἐπιτίθημι è molto utilizzato negli Atti, la stessa forma verbale ἐπέθηκαν (un aoristo indicativo) ricorre in At. 6:6. Lc. lo usa con altra forma verbale in 4:40, 10:30, 13:13 e 15:5; in Lc. 13:13 abbiamo proprio il pronome a seguire il verbo (καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ). Lc. 4:40 è un passo interessante, ammette infatti, come abbiamo detto, un parallelo sinottico con Mt. 8:16, tuttavia è solo Luca che nella sua versione aggiunge alla frase "imponendo su ciascuno le mani", utilizzando proprio il participio presente di questo verbo, ἐπιτιθεῖς.

Il verbo φέρω è usato in Lc. 5:18, 15:23 e 24:1, oltre che At. 3:2 e 12:10, anche se l'infinito φέρειν è presente solo qui in Lc. 23:26. E' un verbo utilizzato varie volte nel Nuovo Testamento, anche al di fuori dei sinottici. Lc. 5:18 ha un parallelo sinottico in Mt. 9:2 e Mc. 2:4, in entrambi questi passi viene usato un verbo leggermente diverso, προσφέρω. Tuttavia, Lc. 15:23, che usa l'imperativo φέρετε, appartiene alla cosiddetta parabola del figlio prodigo, appartenente al *sondergut* lucano. Anche Lc. 24:1 è un verso significativo per la nostra analisi, ricorre proprio nella narrativa della passione, Luca dice che le donne si recarono alla tomba di Gesù risorto "portando" (φέρουσαι) oli aromatici. Il dettaglio è raccontato soltanto da Mc. 16:1 il quale non usa il verbo "portare" ma "comprare": ἠγόρασαν (aoristo indicativo).

ὄπισθεν è avverbio molto raro, ma usato anche in Lc. 8:44. In tutto il Nuovo Testamento ricorre soltanto, passi lucani a parte, in Mt. 9:20, 15:23; Mc. 5:27; Ap. 4:6, 5:1. L'occorrenza di Lc. 8:44 ha paralleli sinottici in Mt. 9:20 e Mc. 5:27. Marco lo usa una volta soltanto, può darsi che Matteo e Luca abbiano mutuato l'uso da Marco, dopodiché lo hanno riutilizzato risp. in Mt. 15:23 e Lc. 23:26 che non sono paralleli.

**Conclusione dell'analisi testuale.** Tutte e tre le versioni del racconto di Simone di Cirene rispettano indubbiamente il lessico e lo stile peculiare dei tre autori. Non vi sono elementi di natura puramente testuale che possano portare a concludere che questi brani siano stati inseriti artificialmente nei rispettivi testi. L'unica eccezione – che riguarda solo Mc. 15:21 – potrebbe essere costituita dal verbo ἀγγαρεύω che l'autore utilizza solo in questo caso: ma il resto del verso è assolutamente compatibile

con il lessico di quel testo. Peraltro l'utilizzazione di questo verbo potrebbe essere un tecnicismo di Marco che si basò sul fatto che i soldati romani imposero un particolare servizio a Simone di Cirene, possibilità ammessa dalle leggi del tempo. La versione di Luca sembra non facilmente eliminabile dal contesto, in quanto non perfettamente parentetica. Si dovrebbe dunque supporre che siano stati preparati tre testi leggermente differenti tra loro da inserire nella narrativa dei sinottici, in modo da non tradire la natura redazionale di questa vicenda. Il falsario avrebbe tuttavia prodotto tre versioni perfettamente coerenti con il lessico e con lo stile dei tre autori. Dal momento che vi sono vari elementi in comune tra la versione di Mc. e quella di Mt. e tra quella di Mc. e quella di Lc. ma non vi è molto in comune tra Mt. e Lc., chi ha interpolato il testo sarebbe stato inconsciamente consapevole della questione sinottica e avrebbe costruito tre testi diversi in modo da farli sembrare derivare da Marco: un'ipotesi alquanto ardita (<sup>17</sup>). Una volta risolte tutte queste problematiche, poi, il nostro falsario avrebbe inspiegabilmente tralasciato il quarto vangelo, che tuttora non riporta l'episodio di Simone di Cirene. In alternativa, si potrebbe supporre che inizialmente fu interpolato solo Marco, molto probabilmente il più antico dei sinottici, e che le versioni di Matteo e Luca dell'episodio sorsero per normale propagazione sinottica (questo avrebbe anche il pregio di risolvere la non perfetta parenteticità della versione lucana). Ma questa seconda soluzione prevedrebbe una interpolazione molto antica, oppure che al tempo di Ireneo i vangeli canonici fossero ancora in continua evoluzione: questo sembra impossibile dal momento che, come abbiamo detto, lo stesso Ireneo conosce molto bene diversi passaggi dei vangeli che cita quasi letteralmente, oltre a conoscere il nome dei quattro evangelisti: da questa prospettiva si è indotti a ritornare alla teoria dei tre testi (costruiti ad arte) diversi, con tutti i suoi problemi.

### 3.3 Tradizione manoscritta

Un esame della tradizione manoscritta delle tre versioni dell'episodio di Simone di Cirene testimonia decisamente a sfavore della possibilità di una tarda inserzione dell'episodio nel testo dei sinottici. Non abbiamo, semplicemente, alcun manoscritto che ometta i versi riguardanti Simone, in nessuno dei tre sinottici.

Mt. 27:32 è attestato da tutti i manoscritti del vangelo di Matteo. NA27 segnala due varianti a questo verso: (1) il codice D (Bezae-Cantabrigensis) e alcuni mss. latini aggiungono εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ (incontro a lui), subito dopo Κυρηναῖον (cfr. Mt. 25:6); (2) altri codici (tra cui 33) aggiungono invece, dopo Κυρηναῖον, ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, si tratta di una chiara armonizzazione a Mc. 15:21 e Lc. 23:26 che non trova attestazione in B,  $\kappa$  e negli altri codici testualmente più autorevoli.

Mc. 15:21 è attestato da tutti i manoscritti, NA27 non segnala alcuna omissione e neppure nessuna lezione alternativa. Secondo il commentario di Wieland Willker, alcuni mss. (ff<sup>2</sup>) omettono καὶ ῥούφου.

Anche Lc. 23:26 non è mai omesso nei manoscritti, a cominciare dal papiro P75, il più antico manoscritto in cui si sia preservato l'episodio di Simone di Cirene (III sec. d.C.). NA27 segnala tre varianti: (1) il codice B invece del verbo ἀπήγαγον riporta ἀπήγον; (2) alcuni mss. modificano

---

<sup>17</sup> Inutile fare paralleli con la rozzezza di altre interpolazioni ben note come il *testimonium flavianum* in Giuseppe Flavio, la pericope dell'adultera nel vangelo di Giovanni o il finale attuale del vangelo di Marco, in particolare i vv. Mc. 16:19-20. Costruire un testo artificiale non è semplice se non ci si avvale di un lessico dell'autore che si vuole falsificare, se non si dispone di un calcolatore che in poco tempo restituisca delle liste di frequenza e possa fare dei confronti, bisogna conoscere a memoria e con una notevole precisione lo stile dei tre diversi autori.

Σίμωνά τινα Κυρηναῖον ἐρχόμενον in Σίμωνος τινος Κυρηναῖον ἐρχόμενον. Come si vede, differenze di poco conto.

### 3.4 Fattori storici esterni

Oltre che in *Adv. Haer.* 1.24.3 e in 2 Seth 55-56 (trattato gnostico), l'episodio di Simone di Cirene è menzionato nel *Diatessaron* di Taziano, nel trattato "Contro tutte le eresie" dello pseudo Tertulliano e nel "Commento a Matteo" di Origene.

Per quanto concerne 2 Seth 55-56, citato nel par. 2 di questo documento, si potrebbe pensare di utilizzarlo come indizio di tradizioni secondo cui Simone di Cirene fu crocifisso al posto di Gesù Cristo sulla croce. In realtà una lettura attenta del brano non dimostra affatto che fu proprio Simone a morire al posto di Gesù Cristo. Il testo presenta una pluralità di soggetti: "loro", quelli che crocifiggono Gesù, "il loro uomo", "il loro padre" e, finalmente, "Simone", che nel testo è semplicemente colui che portò la croce sulle spalle in accordo a Mc. 15:21 e paralleli sinottici. 2 Seth, pertanto, non fa che riprendere un elemento che compare nella narrativa dei sinottici, limitandosi a dire, per quanto concerne Simone, che portò la croce, lo strumento della condanna a morte di Gesù. Nella versione di L. Moraldi il passo in questione viene tradotto (ricordiamo che è Gesù a parlare in prima persona):

**2 Seth 55,56** – Questa mia morte che essi pensavano fosse avvenuta, (avvenne) su di loro. Nel loro errore e nella loro cecità, inchiodarono (sulla croce) il loro uomo; così lo consegnarono alla morte. I loro pensieri non mi vedevano: essi erano sordi e ciechi. Facendo questo, essi condannarono se stessi. In verità, costoro mi videro e punirono. Non io, ma il loro padre, fu colui che bevette il fiele e l'aceto. Non io fui percosso con la canna. Era un altro colui che portò la croce sulle sue spalle, cioè Simone. Era un altro colui sul cui capo fu posta la corona di spine. Io, nelle altezze, mi divertivo di tutta (l'apparente) ricchezza degli arconti, del seme del loro errore, della loro boriosa gloria. Ridevo della loro ignoranza (<sup>18</sup>).

Moraldi, in nota al testo, segnala giustamente che qui sono almeno tre le figure presentate dal brano: (i) "il loro uomo", che simboleggia l'umanità, formata dagli arconti; (ii) "il loro padre", identificabile con il capo degli arconti; (iii) Simone, personaggio distinto dagli altri, il cui ruolo consiste nel portare la croce. – Nel complesso, dunque, 2 Seth non aggiunge nulla riguardo a Simone (di Cirene) rispetto a quanto ci è noto attraverso le fonti canoniche. Del resto lo stesso Moraldi osserva che 2 Seth dipende dai vangeli canonici, oltre che da altre fonti, dunque è ad essi storicamente posteriore, una considerazione che emerge ad una lettura complessiva di tutto il trattato (<sup>19</sup>).

Il caso del *Diatessaron* di Taziano è particolarmente importante in quanto siamo in presenza di un'armonia dei vangeli canonici composta nel periodo 165-170 d.C. (<sup>20</sup>). Il *Diatessaron* conosce lo stesso episodio secondo la versione di Marco dal momento che menziona i nomi di Alessandro e Rufo. Nella traduzione di P. Schaff il passo di nostro interesse si trova nel Cap. LI del *Diatessaron*, vv. 15-18

<sup>18</sup> Testi gnostici, a cura di Luigi Moraldi, UTET, 1982 (ristampa del 2008), pp. 319-320.

<sup>19</sup> Scrive Moraldi, *op. cit.*, pag. 307: "L'autore dimostra di conoscere bene sia l'Antico sia il Nuovo Testamento (i Vangeli sinottici, la letteratura giovannea e quella paolina) e ad essi attinge per l'esposizione della sua dottrina gnostica".

<sup>20</sup> Il testo del *Diatessaron* è ricostruito da una versione araba (attestata da due mss., uno del XI e l'altro del XIV secolo), dal commentario di S. Efrem (che riporta varie citazioni), dalle armonie neerlandiche (codici Leodiense e di Stoccarda) e italiane (veneta e toscana). Cfr. Merk-Barbaglio, Nuovo Testamento greco e italiano, Prefazione, pag. 14\*. La datazione che ho qui riportato è stata desunta dal volume di P. Schaff (*Ante Nicene Fathers*) in cui è riportata la traduzione in inglese del *Diatessaron*.

(versione araba): “[15] And the Jews took Jesus, and went away to crucify him. And when he bare his [16] cross and went out, they stripped him of those purple and scarlet garments which he [17] had on, and put on him his *own* garments. And while they were going with him, they found a man, a Cyrenian, coming from the country, named Simon, the father of Alexander and Rufus: and they compelled this *man* to bear the cross of Jesus. [18] And they took the cross and laid it upon him, that he might bear it, and come after Jesus; and Jesus went, and his cross behind him.”<sup>(21)</sup>

Il *Diatessaron* in teoria è stato composto prima o al più contemporaneamente ad *Adversus Haereses* di Ireneo. Dobbiamo quindi constatare che, sempre se la versione che ci è pervenuta di esso è filologicamente accurata, a quel tempo l’episodio “canonico” relativo a Simone di Cirene era ben conosciuto, la versione dell’episodio nel *Diatessaron* infatti non ha alcun elemento di ambiguità e può indubbiamente essere messa in relazione con Mc. 15:21. La presenza nel *Diatessaron* dell’episodio in conformità con il vangelo secondo Marco costringe quindi a rivalutare le parole di *Adv. Haer.* 1.24.3. E’ vero che Ireneo, curiosamente, non fa riferimento alcuno alla narrativa tradizionale, riportando in maniera asettica la versione dei fatti relativi a Simone di Cirene, come se egli stesso non fosse a conoscenza di tale narrativa, deducibile dai sinottici, alla quale rapportarsi. D’altra parte va tenuto in considerazione che l’intero Cap. 24 del primo libro di *Adversus Haereses* non è che una mera esposizione delle dottrine di Saturnino e Basilide. Ireneo non si occupa in questo capitolo della confutazione di alcuna delle dottrine cristologiche di Saturnino e Basilide, limitandosi solamente alla loro esposizione, in maniera del tutto asettica e scevra di commenti personali. E’ dunque possibile che la citazione della credenza di Basilide sul ruolo giocato da Simone nel contesto della crocifissione di Gesù debba essere interpretata in questo modo: Ireneo, semplicemente, riporta in modo obiettivo il pensiero di Basilide, come fa per gli altri punti della sua dottrina.

E’ piuttosto interessante notare che Ippolito di Roma (*Phylosophumena*, il trattato pressoché completo è stato ritrovato soltanto nel 1851), Clemente di Alessandria (*Stromata*) o Eusebio di Cesarea (Storia Ecclesiastica), i quali hanno parlato di Basilide e delle sue dottrine gnostico-docetiche, non si sono mai preoccupati di riportare l’opinione di Basilide sulla vicenda di Simone. Origene era a conoscenza di un “vangelo di Basilide”, che cita nell’Omelia su Luca (I), ma non cita mai la credenza su Simone. Eusebio, nel riferire di Basilide, si basa su Ireneo di Lione e cita notizie apprese da Agrippa Castore ma è sorprendentemente silente su Simone di Cirene<sup>(22)</sup>. Abbiamo invece menzione di Simone di Cirene in connessione con Basilide nello pseudo Tertulliano, un trattato in latino intitolato “Contro tutte le eresie” (*Libellus adversus omnes haereses*) attribuito a Tertulliano ma molto probabilmente composto posteriormente<sup>(23)</sup>. Tertulliano visse nel 154-220 d.C. ma l’autore più antico che si pensa possa aver scritto “Contro tutte le eresie” è invece Vittorino di Pettau, morto durante la persecuzione di Diocleziano probabilmente nel 303 d.C. Diversi studiosi pensano comunque che quel trattato sia addirittura posteriore a Vittorino di Pettau. Proprio nel Cap. I di “Contro tutte le eresie” è riportato che Basilide affermava: “Non fu egli [Cristo] che soffrì tra i Giudei, ma che Simone fu crocifisso al suo posto”. Lo stile è molto prossimo a quello di Ireneo, all’inizio del Cap. I lo pseudo Tertulliano si limita a riportare infatti i fondamenti del pensiero di alcuni eretici, Simone mago, Menandro, Saturnino e Basilide, senza criticare le loro affermazioni ma limitandosi a una esposizione del tutto asettica. Anche parte delle informazioni riportate concordano con quanto scritto da Ireneo in *Adversus Haereses*. Vi sono peraltro alcuni dati che non compaiono espressamente in Ireneo. Anche se l’informazione

<sup>21</sup> P. Schaff, *Ante Nicene Fathers*, 9, *The Diatessaron of Tatian*.

<sup>22</sup> Cfr. *Hist. Eccl.*, 4,7,1-15.

<sup>23</sup> I codici tertulliani recano di solito in appendice al *De Praescriptione haereticorum* lo schematico *Libellus adversus omnes haereses* che espone sinteticamente le opinioni ereticali, da Dositeo a Prassea.

riguardante Simone di Cirene fosse stata desunta dall'autore dello pseudo Tertulliano attraverso il solo Ireneo, è interessante comunque notare come egli non abbia affatto sentito l'esigenza di precisare nulla riguardo Simone, non abbiamo alcun riferimento alla narrativa "canonica". Probabilmente l'autore dello pseudo Tertulliano non riteneva necessario riferirsi al racconto tradizionale nel corso della sua esposizione. Diversamente, postulare il III secolo inoltrato se non un periodo ancora successivo come epoca in cui fu inserita una ipotetica interpolazione nel testo dei sinottici, risulta alquanto pretenzioso. Infatti, se non si vuole far riferimento al *Diatessaron*, si può comunque citare Origene, il quale nel Commento a Matteo conosce perfettamente il racconto dei sinottici riguardante Simone di Cirene e l'assenza di questo episodio nel vangelo secondo Giovanni: "Ma Gesù, secondo Giovanni, porta egli stesso la croce, e portandola si avviò; invece Gesù, secondo Matteo, Marco e Luca, non la porta da sé. E' infatti Simone il Cireneo a portarla." (24). Il Commento a Matteo è un lavoro della maturità di Origene, fu composto dopo il soggiorno a Cesarea di Palestina, quando egli aveva sessant'anni, attorno al 245 d.C. (25) Origene, pur conoscendo bene il testo dei sinottici relativamente a Simone, non annota alcuna anomalia, molto probabilmente avrebbe segnalato l'eventuale assenza di questo episodio in alcune eventuali copie di questo o quel vangelo, se ne fosse stato a conoscenza (26). Ne dobbiamo dedurre che Origene non fu mai a conoscenza della mancanza di questo episodio nel testo dei vangeli e ciò ha due implicazioni: i) lo pseudo Tertulliano, posteriore a Origene, evidentemente riteneva superfluo riferirsi puntualmente all'episodio dei sinottici (lo stesso potrebbe aver pensato dunque Ireneo, la cui opera è molto simile); ii) una eventuale interpolazione ha come *terminus post quem* l'epoca in cui visse Origene, a cavallo tra la fine del II e la prima metà del III secolo, ma si dovrebbe anche postulare che tutte le copie più antiche dei sinottici prive dell'episodio fossero state distrutte oppure che Origene non sia mai riuscito ad intercettarne una o ad aver sentito parlare di essa: uno scenario inverosimile (27). Viceversa, collocare in un periodo molto antico l'inserzione redazionale del racconto di Simone nei sinottici andrebbe contro l'ipotesi che Ireneo effettivamente non lo conoscesse: ma questo è l'assunto dal quale siamo partiti, probabilmente l'unica parvenza di "prova" che possa essere citata a sostegno di questa ipotesi di lavoro, cioè che l'episodio fosse assente nella narrativa canonica.

#### **4. Conclusione**

E' improbabile che l'episodio di Simone di Cirene (Mt. 27:32 // Mc. 15:21, Lc. 23:26) sia una aggiunta redazionale nel testo dei sinottici posteriore alla stesura di *Adversus Haereses* (180 d.C. circa). L'unica prova portata a sostegno di questa tesi è lo stile del riferimento a Simone di Cirene nello stesso *Adv. Haer.* 1.24.3 mentre vi si oppongono praticamente tutte le considerazioni di carattere filologico (sia basate su elementi di critica interna, sia derivanti dalla analisi della tradizione manoscritta di quei passaggi) e buona parte delle considerazioni storiche. Questo non significa che l'episodio debba essere considerato storicamente attendibile nella esatta forma in cui ci è pervenuto nei sinottici, ma solo che da *Adv. Haer.* 1.24.3 non si può dedurre che esso sia stato costruito dopo il 180 e sia stato interpolato il testo dei sinottici per inserirvelo. Se di vicenda redazionale si tratta, essa risale indubbiamente alla fase

<sup>24</sup> Origene, *Comm. ad Matt.*, 12.24. Questo il testo greco, nell'edizione del Migne: ἀλλ' ὁ μὲν (ἴν' οὕτως ὄνο μάσω) κατὰ τὸν Ἰωάννην Ἰησοῦς «ἐαυτῷ» βαστάζει «τὸν σταυρὸν» καὶ «βαστάζων αὐτὸν ἐξῆλθεν», ὁ δὲ κατὰ τὸν Ματθαῖον καὶ Μάρκον καὶ Λουκᾶν οὐχ ἑαυτῷ αὐτὸν αἶρει· Σίμων γὰρ ὁ Κυρηναῖος αὐτὸν βαρσάζει.

<sup>25</sup> Cfr. Eusebio, *Hist. Eccl.* 6.36.

<sup>26</sup> Cfr., ad esempio, le annotazioni su "Gesù Barabba".

<sup>27</sup> Si potrebbe anche osservare che le interpolazioni che sono state riconosciute come tali in genere hanno anche la conferma della tradizione manoscritta mentre nel caso in esame l'analisi di tale tradizione si oppone decisamente alla teoria dell'interpolazione tarda.

in cui fu composto il più antico dei sinottici e probabilmente confluì negli altri vangeli attraverso la normale propagazione “sinottica”. Di conseguenza è possibile che le dottrine docetiche e gnostiche del II secolo abbiano semplicemente utilizzato la narrativa canonica per costruire un episodio leggendario, sfruttato in chiave teologica. Infatti la cristologia di Basilide e di altri gnostici attivi nella prima metà del II secolo prevedeva un Gesù incorporeo ed era inammissibile che il suo corpo fosse stato crocifisso come quello di un comune mortale. Vi sono vari vangeli apocrifi che raccontano gli eventi della Passione: il vangelo di Pietro, quello di Gamaliele e le memorie di Nicodemo. Nessuno di questi testi cita l’episodio di Simone di Cirene, ma questo può spiegarsi come reazione alle dottrine eretiche che invece avevano integrato tale episodio. Il breve passaggio riguardante Simone nei sinottici è indubbiamente ambiguo e si presta a varie interpretazioni, in un’epoca in cui le dottrine docetiche e gnostiche lo utilizzavano sarebbe stato impensabile inserire un simile brano, che avrebbe potuto fornire punti di appoggio a tali dottrine: del resto la storia della censura insegna che è molto più facile tacere un episodio facendolo precipitare nell’oblio piuttosto che creare pericolosi e imbarazzanti paralleli. Nei vangeli di Pietro (*Eu. Petr.*), di Gamaliele e nelle memorie di Nicodemo assistiamo ad una progressiva de-responsabilizzazione del ruolo dei Romani nella crocifissione di Gesù e ad un corrispondente aumento del ruolo svolto dai Giudei. Abbiamo vari esempi in cui passi che si riscontrano anche nei sinottici vengono piegati in chiave volutamente antiggiudaica<sup>(28)</sup>. In un simile contesto, l’episodio di Simone di Cirene era evidentemente poco utilizzabile per aumentare le colpe dei Giudei: in quei vangeli Gesù è consegnato e crocifisso dai Giudei, non dai Romani, al contrario della narrativa “canonica”, poiché di fatto il ruolo svolto da Simone ha alleviato le sofferenze di Gesù (almeno nell’interpretazione tipica del passaggio) è evidente che inserirlo avrebbe potuto rendere più clementi i Giudei mentre crocifiggevano Gesù<sup>(29)</sup>. Inoltre, come abbiamo detto, in un’epoca in cui questo episodio era sfruttato da Basilide e dai suoi seguaci, inserirlo in una nuova composizione avrebbe fatto correre il rischio di confermare le varie leggende circolanti sulla crocifissione di Gesù. Forse si spiega in questo modo anche la posizione del vangelo secondo Giovanni: questo testo, composto nell’ultimo decennio del I secolo d.C. e posteriore ai sinottici, almeno secondo il parere di molti biblisti, sembra voler sottolineare, in contraddizione con i sinottici, che fu il solo Gesù a portare la croce fino al luogo del supplizio: “E presero allora Gesù, e portando egli stesso (ἐαυτῶ) la croce si avviò verso il luogo del Cranio, detto in ebraico Golgota” (Gv. 19:16-17). L’uso del pronome riflessivo enfatizza e sottolinea che la croce, molto probabilmente il solo *patibulum* costituito dalla trave orizzontale<sup>(30)</sup>, fu portata dal solo Gesù e non vi potette, dunque, materialmente essere alcuno scambio di persona.

---

<sup>28</sup> Per esempio in Lc. 23:40-41 il ladrone rimprovera l’altro ladro sulla croce mentre in *Eu. Petr.* 13, il ladrone rimprovera i Giudei. In Gv. 19:33 è scritto che i Romani vennero da Gesù per spezzargli le gambe ed evitare una morte prolungata e atroce ma lo trovarono praticamente già morto; in *Eu. Petr.* 14, invece, quelli che lo crocifiggevano (i Giudei), “Indignati contro di lui, ordinarono che non gli fossero spezzate le gambe e così morisse tra i tormenti”.

<sup>29</sup> Forse il redattore di quei testi avrebbe potuto piegare in funzione antiggiudaica la vicenda di Simone di Cirene dicendo che nessuno permise che qualcuno aiutasse Gesù a portare la croce. Una tecnica simile, volta a negare azioni “positive” nei confronti di Gesù, è adottata ad es. in *Eu. Petr.* 1 in cui si afferma che Erode Antipa e gli altri capi dei Giudei espressamente “non si lavarono le mani”, a sottolineare con enfasi la responsabilità giudaica nella condanna di Cristo. Nel vangelo secondo Matteo invece Pilato si lava le mani e questo è un elemento che tende a discolparlo, almeno da un punto di vista morale, nell’immaginario del lettore cristiano del I-II secolo.

<sup>30</sup> Cfr. J. Gnllka, *op. cit.*, pag. 394.