

# *Padri Apostolici + Giustino e Ireneo, riferimenti ai vangeli canonici*

## **Parte 1. Introduzione**

Autore: Gianluigi Bastia – © *All Rights Reserved* – Ultimo aggiornamento: 12.08.2009

### **1. Periodo di composizione e canonicità dei vangeli**

Il seguente documento si pone come obiettivo la ricerca di possibili riferimenti testuali, sotto forma di paralleli, di citazioni esplicite oppure di allusioni, fra il testo dei vangeli canonici e la letteratura dei padri apostolici. I padri apostolici sono: l'autore sconosciuto del trattato noto come Didachè, Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne, Clemente di Roma, Barnaba, l'autore dell'epistola a Diogneto. Si tratta di un *corpus* di scritti pervenutoci in lingua greca che viene datato, sulla base di considerazioni interne al testo e argomentazioni di tipo storico, tra il periodo immediatamente successivo all'attività di Paolo, generalmente dopo la distruzione di Gerusalemme del 70, e la metà del II secolo dopo Cristo, sebbene per la Didachè J.P. Audet abbia proposto una datazione alta, tra il 50 e il 70 d.C. Indicativamente possiamo pensare al periodo compreso tra le due guerre giudaiche, quella del 66-74 e la rivolta di bar Kokhba del 132-135 d.C. Lo studio di questa letteratura non è semplice, i manoscritti disponibili sono infatti pochi e non sempre molto antichi (<sup>1</sup>). Inoltre alcuni testi potrebbero aver subito delle interpolazioni, un esempio eclatante è costituito dalla cosiddetta recensione greca "lunga" delle epistole di Ignazio di Antiochia. Infine, gli autori stessi ai quali le opere sono attribuite potrebbero essere in realtà collaboratori o discepoli dei padri apostolici, vissuti successivamente a loro, un problema che si pone del resto per una parte delle lettere di Paolo, per 2 Pietro e per l'epistola di Giacomo. Questi temi saranno affrontati singolarmente autore per autore.

I risultati di un simile studio possono essere utilizzati, una volta depurati quanto più possibile i testi dalle possibili interpolazioni, per ricavare considerazioni riguardanti i seguenti aspetti:

- i) il periodo di composizione delle prime versioni dei vangeli canonici;
- ii) il periodo in cui i vangeli che oggi qualificiamo con il titolo di "canonici" divennero tali e furono elevati al rango di scrittura divinamente ispirata, come la Scrittura ebraica.

#### **1.1 Periodo di composizione dei vangeli canonici**

E' un dato di fatto che quantità, autorevolezza e precisione dei possibili riferimenti testuali espliciti e/o delle allusioni ai passi dei vangeli canonici sono parametri che crescono progressivamente nel corso del tempo passando dall'epoca in cui furono composte le epistole di Paolo e l'Apocalisse, ove nella migliore delle ipotesi si rintracciano solo alcune allusioni che la maggior parte dei biblisti considera testualmente indipendenti dai vangeli canonici, passando per la letteratura apostolica e in seguito Giustino e Ireneo di Lione, ove le citazioni sono certamente più numerose e precise e si possono di fatto pensare come citazioni esplicite del testo dei vangeli (<sup>2</sup>). Per spiegare questo

---

<sup>1</sup> Si rimanda ai singoli autori per alcune informazioni sui mss. dei padri apostolici.

<sup>2</sup> Questo dato, come vedremo, è valido come tendenza generale ma ammette significative anomalie. Ad esempio l'epistola di Policarpo, scritta all'inizio del II secolo, contiene molti riferimenti ai vangeli canonici mentre il pastore di Erma o l'epistola a Diogneto ne sono pressoché privi, pur essendo stati composti verso la fine del II secolo. Il salto di

fenomeno si possono avanzare diverse ipotesi di lavoro. Forse la soluzione più convincente consiste nell'ipotizzare un periodo in cui vennero messi per iscritto i testi dei vangeli canonici, i quali circolarono per molto tempo a fianco di altri testi e vangeli apocrifi <sup>(3)</sup>, oltre alle epistole di Paolo. In questa fase il testo di quelli che solo in seguito verranno definiti "canonici" non era che un resoconto più o meno storico dei fatti e delle parole riguardanti Gesù e la loro autorevolezza era soffocata dalla maggiore autorità che aveva la predicazione orale. Probabilmente i vangeli hanno subito anche varie vicissitudini redazionali e la storia della loro composizione si è intrecciata nella cosiddetta questione sinottica. Nella prima fase e soprattutto subito dopo la morte di Gesù e il periodo della predicazione di Paolo la tradizione orale e la possibilità di apprendere i fondamenti del nascente cristianesimo dagli apostoli e dai loro immediati successori ebbe probabilmente la meglio sui testi scritti <sup>(4)</sup>. Paolo fu un predicatore che affermò di aver ricevuto direttamente per rivelazione di Gesù il vangelo, inteso come predicazione orale <sup>(5)</sup>. Di conseguenza a sostegno di un suo discorso od ammonimento Paolo non aveva necessità di richiamarsi ad un testo scritto da altri, la sua parola aveva sufficiente autorità da imporsi su qualunque memoria scritta eventualmente esistente, soprattutto se composta da qualche suo collaboratore. La stessa autorità avevano anche i padri apostolici, anche se è a partire da questo momento che iniziano a riscontrarsi, nelle loro opere, possibili riferimenti e allusioni al testo dei vangeli che ancora non erano stati dichiarati canonici. Per tutto il periodo che va dalla morte di Gesù fino alla metà del II secolo d.C. (almeno) i vangeli non sono che "semplici" resoconti o memorie scritte, l'unica fonte scritta che è considerata divinamente ispirata è soltanto la Scrittura ebraica, in greco γραφή, che oggi viene definita come Antico Testamento, letta in ebraico oppure nella traduzione greca della LXX che divenne la versione preferita dai cristiani non ebrei. Gli stessi autori dei vangeli canonici danno prova di considerare autorevole e divinamente ispirata la Scrittura che aveva profetizzato, nell'esegesi cristiana, la venuta di Gesù e dallo stesso Gesù era stata varie volte citata ed utilizzata. Sul delicatissimo problema della data di composizione dei vangeli canonici si registrano diverse posizioni da parte dei biblisti. Esistono due scuole di pensiero diametralmente opposte, una ipotizza la data di composizione di almeno un vangelo canonico in un'epoca molto vicina alle vicende di Gesù, molto prima della guerra giudaica del 66-74. L'altra scuola tende invece ad assegnare una datazione molto bassa al testo dei vangeli, che sarebbe sorto soltanto alla fine del II secolo. Infine una terza via cerca di mediare tra queste due posizioni estreme.

### 1.1.1 *Adversus Haereses* 3.1.1 e altre fonti patristiche

Indicazioni di tipo storico letterario sul periodo in cui furono composti i vangeli oggi chiamati "canonici" possono essere desunte a partire dalle opere di alcuni scrittori cristiani, a partire dalla metà del II secolo. Tra i primi, hanno lasciato indicazioni sulla composizione dei vangeli: Papias di Gerapoli (70-150 d.C.), Ireneo di Lione (140-200 d.C.), Clemente di Alessandria (150-215 d.C.) e Origene (185-240 d.C.). Esaminiamo attentamente il caso di Ireneo, a motivo della non semplice interpretazione del passo sulla composizione dei vangeli e della sua discordanza con le altre fonti. Ireneo in *Adversus Haereses*, 3, 1,1 scrive <sup>(6)</sup>:

---

qualità nell'utilizzo del materiale evangelico "canonico" è comunque evidente con Giustino e, soprattutto, Ireneo di Lione (seconda metà del II secolo d.C.).

<sup>3</sup> Cfr. Lc. 1:1.

<sup>4</sup> Sulla superiorità della predicazione apostolica, cfr. Papias di Gerapoli (70-150 d.C. c.a.) citato da Eusebio di Cesarea in *Hist. Eccl.* 3.39.4, "Non credevo, infatti, che le notizie dei libri mi sarebbero state utili quanto quelle che mi venivano da una voce viva e ferma".

<sup>5</sup> Cfr. Gal. 1:11-12.

<sup>6</sup> Questo passaggio di Ireneo è noto in greco attraverso da Eusebio di Cesarea, che lo ha citato in *Hist. Eccl.*, 5.8.2-4. *Adversus Haereses* di Ireneo di Lione ci è pervenuto in forma completa soltanto in una versione latina, in greco non restano che grosse parti dei primi due libri e porzioni frammentarie più o meno estese degli altri, ricostruite da altri autori che le hanno citate.

**Adv. Haer. 3.1.1** – Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἐρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο. Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. <sup>(7)</sup>

Una possibile traduzione in italiano di questo importante passaggio è:

**Adv. Haer. 3,1,1** – “Matteo dunque pubblicò (verbo ἐκφέρω) un vangelo scritto (γραφὴν εὐαγγελίου) presso gli Ebrei nella loro lingua, mentre Pietro e Paolo a Roma predicavano il vangelo e fondavano la Chiesa. Dopo la loro dipartita (ἔξοδος), Marco, il discepolo e interprete di Pietro, egli stesso le predicazioni (ricevute) da Pietro per iscritto a noi ha tramandato (verbo παραδίδωμι). Luca, il seguace di Paolo, mise per iscritto (verbo κατατίθημι, al medio) in un libro il vangelo predicato da quello (da Paolo). In seguito Giovanni, il discepolo del Signore, colui che si reclinò su di lui <sup>(8)</sup>, pubblicò (verbo ἐκδίδωμι) il vangelo, mentre soggiornava ad Efeso di Asia.”

Qui Ireneo sembra collocare la pubblicazione di un vangelo di Matteo “durante” (nel senso temporale del termine) il periodo della predicazione di Paolo e Pietro a Roma. L’*aoristo* indicativo ἐξήνεγκεν, dal verbo politematico ἐκφέρω (traducibile essenzialmente con due significati, dato il contesto: “portare a termine” oppure “pubblicare” un’opera), indica chiaramente che in un momento del passato, rispetto al momento in cui Ireneo scrive, Matteo portò a termine e pubblicò un vangelo scritto <sup>(9)</sup>. Il genitivo assoluto nella subordinata (τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων) contiene due participi presenti (εὐαγγελιζομένων e θεμελιούντων) che da un punto di vista strettamente grammaticale non presentano una valenza verbale autonoma ma devono essere rapportati all’*aoristo* della frase principale. La miglior resa possibile in italiano si ottiene con l’aggiunta di “mentre” e la traduzione dei due participi presenti con un imperfetto (indicativo) a ottenere: “Matteo pubblicò un vangelo scritto, mentre Pietro e Paolo a Roma predicavano e fondavano la Chiesa”. Alla congiunzione italiana “mentre” va conferito un senso temporale, le due azioni (pubblicazione del vangelo di Matteo e predicazione di Paolo e Pietro in Roma) avvengono cioè nello stesso periodo. Se questa affermazione di Ireneo è storicamente accurata, si deve dunque concludere che prima del 70, quando ancora Pietro e Paolo predicavano a Roma, esisteva già un vangelo scritto in ebraico-aramaico e attribuito a Matteo <sup>(10)</sup>. Inoltre Ireneo pare volerci comunicare che il vangelo di Marco fu composto dopo la “dipartita” di Pietro e Paolo (μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον). Ma cosa si deve qui intendere con il termine “dipartita”? La dipartita nel senso della morte di Pietro e di Paolo oppure nel senso di partenza da Roma per un altro luogo geografico? Il testo greco legge ἔξοδος, una parola che può assumere vari significati a seconda del contesto: (1) “uscita, passaggio”; (2) “uscita, fine, conclusione”; (3) “spedizione” (ma è un senso piuttosto tecnico che ricorre nel lessico militare); (4) “dipartita nel senso di morte”. E’ proprio con senso di “morte” che tale parola è utilizzata ad esempio in Lc. 9:31 e 2 Pt. 1:15. Quando sono possibili vari significati di un termine e il contesto non è di grande aiuto nello svelare il pensiero dell’autore, una analisi dello stile letterario può aiutare a cogliere il significato. Nel 1991 lo studioso americano E.E. Ellis

<sup>7</sup> Migne, PG vol. 7a, col. 0843.

<sup>8</sup> Verbo ἀναπίπτω, cfr. Gv. 13:25, dove è usato lo stesso *aoristo* participio ἀναπεσὼν. Il verbo è ripreso anche in Gv. 21:20 (*aoristo* indicativo ἀνέπεσεν).

<sup>9</sup> Per gli autori cristiani antichi il termine “vangelo” (εὐαγγέλιον) denota quasi sempre la predicazione orale di Gesù o dei suoi seguaci e non un testo scritto. Qui Ireneo utilizza appositamente il termine γραφή (scritto, scrittura) accostandolo al “vangelo” inteso come predicazione orale: Matteo pubblicò uno scritto del “vangelo”.

<sup>10</sup> Nonostante l’utilizzo di Ἑβραίοις, non è detto che la lingua fosse proprio l’ebraico post biblico o proto mishnico, cfr. John P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Vol. I, trad. it. di L. de Santis, Queriniana, Brescia, 2006, pag. 253, nota 33. (Titolo originale dell’opera: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York, 1991).

presentò una relazione al simposio su Qumran e il frammento 7Q5 tenuto all'Università di Eichstatt: i risultati delle sue ricerche sui testi di Ireneo di Lione indicarono chiaramente che Ireneo non utilizza mai ἔξοδος – che compare solo una volta nelle sue opere, tradotto come “dipartita” nel citato passo di *Adversus Haereses* 3.1.1 – quando intende dire “morte”, infatti in questo caso egli utilizza sempre θάνατος. Nello stesso *Adversus Haereses* egli utilizza θάνατος non meno di trentotto volte. Pertanto, secondo l'interpretazione di Ellis, vi sono fondate ragioni per ritenere che nel passo citato si debba intendere che il vangelo di Marco fu composto dopo la partenza da Roma di Pietro e Paolo e non dopo la loro morte, avvenuta successivamente (<sup>11</sup>). Ireneo afferma anche che Marco fu “il discepolo e interprete di Pietro” (ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου), da cui si potrebbe dedurre che egli non solo interpretò, in senso esegetico, la predicazione del suo maestro, ma tradusse appunti o discorsi scritti dell'apostolo in ebraico o aramaico e si basò direttamente su di essi come fonti scritte per la stesura del suo vangelo greco. Interpretando il passo di Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1.1) con tali vincoli – ovvero: i) Matteo scrisse *mentre* Paolo e Pietro predicavano a Roma; ii) Marco scrisse/tradusse il suo vangelo *dopo* la dipartita (morte/partenza) di Paolo e Pietro da Roma – si può derivare il *terminus post quem* per la stesura del proto-vangelo di Matteo ebraico e il *terminus ante quem* per il Marco greco e per il Matteo ebraico. Il Nuovo Testamento contiene sufficienti informazioni per desumere una data abbastanza precisa:

*La presenza di Paolo a Roma.* Marco fu collaboratore di Paolo (<sup>12</sup>) ma anche di Pietro (<sup>13</sup>). Ciò premesso, Ireneo collega la data di composizione di un ipotetico proto Matteo ebraico alla partenza o alla morte di Pietro e Paolo a Roma. Esaminiamo il caso di Paolo, dal momento che secondo le fonti rimase poco tempo a Roma e vi andò relativamente tardi, alla fine della sua attività. Negli Atti degli Apostoli non si afferma mai che egli sia stato a Roma fino a quando, dopo essere arrestato a Gerusalemme, si appella a Cesare e il procuratore Festo lo invia a Roma (<sup>14</sup>). Qui abbiamo un preciso riferimento storico poiché quando Paolo viene giudicato da Festo, quest'ultimo è appena stato nominato procuratore della Giudea, secondo fonti extra testamentarie siamo dunque nel 59 d.C. In At. 27:1 Paolo viene inviato in Italia per essere giudicato, dopo un lungo viaggio, passando per Creta e Malta, approda a Reggio e di qui giunge a Roma. Possiamo ritenere che sia giunto verso il 60, il viaggio per mare, infatti, richiese molto tempo. A Roma Paolo, sebbene debba essere giudicato, vive in una casa da solo, piantonato dalle guardie, in attesa del giudizio. Qui ha contatti con i Giudei più importanti della comunità ebraica di Roma, presso la quale egli cerca di fare proselitismo, senza molto successo. At. 28:30 si conclude dicendo che Paolo visse due anni interi a Roma, quindi non partì di lì o non vi fu ucciso prima del 62. In Romani 1:13, 15:19-24, Paolo scrive di non essere mai stato a Roma, l'epistola è stimata essere composta verso il 57 (<sup>15</sup>), sebbene a quel tempo esistesse già una importante comunità nella capitale dell'impero (<sup>16</sup>). Di conseguenza, sulla base della cronologia dettata dal Nuovo Testamento, Paolo si trova a Roma per almeno due anni a partire dal 60. Il racconto degli Atti si interrompe bruscamente qui. Paolo aveva manifestato il desiderio di andare in Spagna, passando da Roma (<sup>17</sup>). In realtà Paolo andò a Roma per cause di forza maggiore, in quanto fu arrestato a Gerusalemme, si appellò a Cesare e Festo lo inviò così nella capitale dell'impero. Nel 64 ci fu la persecuzione neroniana, Paolo potrebbe essere stato ucciso in questa circostanza. Vi sono comunque tradizioni che affermano che, nonostante il processo, dopo il 62 Paolo riuscì a raggiungere effettivamente la Spagna e subì il martirio nel 67, dopo essere ritornato a Roma. Di conseguenza il *terminus ante quem non* per la composizione del Marco greco è il 62 e può essere fatto coincidere con il *terminus post quem* per la stesura del proto vangelo ebraico di Matteo.

Segue dunque da questa interpretazione di *Adv. Haer.* 3.1.1 che il 62 potrebbe essere il *terminus ante quem* per la composizione del vangelo di Marco (in greco) ma anche il *terminus post quem* per

<sup>11</sup> E.E. Ellis, *Entstehungszeit und Herkunft des Markus Evangeliums*, in Mayer Bernhard (ed.), *Christen und Christliches in Qumran?* (Eichstätter Studien, XXXII), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet 1992, pp. 195-212. In effetti, una ricerca nel TLG mostra che l'unico passaggio in cui Ireneo utilizza ἔξοδος è *Adv. Haer.* 3.1.1; il database TLG contiene: *Adversus Haereses*, *Adversus Haereses* 3.9 (P.Oxy. III 405), *Fragmenta Deperditorum Operum*.

<sup>12</sup> At. 12:25, 15:37, 15:39, Col. 4:10, Fil. 24. Invece 2 Tim. 4:11 probabilmente appartiene a una lettera spuria.

<sup>13</sup> 1 Pt. 5:13.

<sup>14</sup> Cfr. Cap. 25 degli Atti.

<sup>15</sup> Soprattutto per confronto con l'allusione alla colletta organizzata da Paolo a favore dei cristiani di Gerusalemme, di cui si parla in Rm. 15:25. Essa ricorre in At. 24:17 oltre che in Gal. 2:10, 1 Cor. 16:1-4, 2 Cor. capp. 8 e 9.

<sup>16</sup> Infatti Paolo si rivolge ad essa e nel cap. 15 fa notare che la comunità di Roma è stata fondata da altri e non da lui; cfr. anche At. 28:22.

<sup>17</sup> Cfr. Romani 15:23-26, dove Paolo dice di volere andare a Roma, una volta rientrato a Gerusalemme per consegnare la colletta. Riferimenti alla Spagna si trovano in Romani 15:24 e 28.

la composizione del vangelo in ebraico di Matteo di cui parla lo stesso Ireneo. Il martirio di Paolo viene fatto risalire al più tardi al 67 d.C., se si legge il passo intendendo dunque la morte di Paolo e Pietro è evidente che il vangelo di Marco andrebbe spostato a dopo queste date. Il punto cruciale è costituito dal fatto che, secondo lo stesso Nuovo Testamento, Paolo andò a Roma relativamente tardi, verso il 60. Di conseguenza la produzione del vangelo ebraico di Matteo non può essere collocata molto indietro nel tempo, presupponendo Ireneo anche Paolo predicante in Roma e non solamente Pietro: il 60 costituisce il *terminus ante quem non* per la composizione del vangelo ebraico di Matteo, rigidamente vincolata da Ireneo alla presenza di Paolo a Roma. Queste, dunque, le datazioni dei vangeli di Matteo (ebraico) e Marco, deducibili leggendo il passo di Ireneo in modo letterale, secondo una interpretazione grammaticale perfettamente lecita e coerente. Nessun vangelo tra quelli citati in *Adv. Haer.* 3.1.1, dunque, sarebbe stato composto prima del 60, neppure il proto Matteo ebraico.

Che i vangeli di Matteo e Marco siano stati realmente composti in questo periodo costituisce, in ogni caso, una mera asserzione di Ireneo che, come tutte le fonti letterarie, deve essere sottoposta al vaglio della critica, anche in considerazione del fatto che Ireneo non cita alcuna fonte storica più antica dalla quale egli abbia attinto le sue informazioni. Innanzitutto è oggetto di discussione che sia mai stato composto un vangelo di Matteo “per gli Ebrei nella loro lingua”. La fonte più antica che parli di un vangelo ebraico di Matteo è Papia di Gerapoli, citato da Eusebio di Cesarea nella *Storia Ecclesiastica*. L’opera di Papia è andata completamente perduta, Eusebio ne cita un piccolo frammento nel modo seguente:

**Papia di Gerapoli (citato in *Hist. Eccl.* 3.39.16)** – “Matteo, dunque, mise per iscritto i *logia* del Signore nella lingua ebraica, che poi ciascuno interpretò come potette.”, il testo greco di Eusebio è: Ματθαίος μὲν οὖν Ἑβραϊδί διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ’ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἔκαστος. <sup>(18)</sup>

Lo stesso Eusebio cita ancora la seguente frase attribuita a Papia:

**Papia di Gerapoli (citato in *Hist. Eccl.* 3.39.15)** “E diceva il presbitero <sup>(19)</sup>: Marco, divenuto interprete di Pietro (Μάρκος μὲν ἑρμηνευτῆς Πέτρου), scrisse accuratamente, ma non certo in ordine, tutto ciò che ricordava delle cose dette o fatte dal Signore.

Può darsi che Ireneo, che conosceva le opere di Papia <sup>(20)</sup>, abbia semplicemente espanso questo materiale. In ogni caso, Papia non provvede alcun riferimento temporale utile a stabilire quando furono composti i vangeli di Matteo e Marco. Dalla seconda citazione di cui sopra (*Hist. Eccl.* 3.39.15) si potrebbe anche ipotizzare una composizione di Marco dopo la morte di Pietro, dal momento che Papia scrive che egli ricordava le cose dette e fatte dal Signore, apprese per mezzo di Pietro: ma non vi sono certezze insindacabili in tale senso. Se poi leggiamo anche *Hist. Eccl.* 2.15.1-2, in cui Eusebio fa riferimento a Clemente di Alessandria e allo stesso Papia, dobbiamo concludere che il vangelo di Marco fu composto quando Pietro era ancora in vita, tanto che fu approvato proprio da Pietro:

***Hist. Eccl.* 2.15.1-2** – [1] Così, mentre si diffondeva tra i Romani la parola di Dio, subito la potenza di Simone si spense e si dissolse con lui. Rifulse invece a tal punto la luce della pietà nella mente di quanti ascoltavano Pietro, che non bastò

---

<sup>18</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, vol. 1, Sources chrétiennes 31, Paris, CERF, 1952, pp. 3-215.

<sup>19</sup> E’ impossibile qui stabilire con chiarezza a quale “presbitero Giovanni” alluda Papia che qui parla. Come sottolineato anche da Eusebio di Cesarea, Papia menziona un Giovanni assieme ad Andrea, Pietro, Filippo, Tommaso, Giacomo e Matteo, definendoli “presbiteri”. Subito dopo, però, Papia aggiunge all’elenco Aristione e il “presbitero Giovanni”. Eusebio interpreta ciò ipotizzando l’esistenza di un Giovanni, discepolo ed evangelista, e di un secondo Giovanni, vissuto dopo, autore dell’Apocalisse. Cfr. *Hist. Eccl.*, 3.39.1-6.

<sup>20</sup> Cfr. *Adv. Haer.* 5.33.4

loro di averlo udito una sola volta né di avere ricevuto oralmente l'insegnamento del messaggio divino, ma con ogni sorta di preghiere supplicarono Marco, di cui ci è giunto il vangelo, e che era seguace di Pietro, di lasciare una relazione scritta dell'insegnamento loro trasmesso oralmente, ed insistettero finché non la compose. Furono così la causa della redazione del vangelo detto "secondo Marco". [2] Pietro, si dice, venne a conoscenza del fatto per rivelazione dello Spirito, e rallegratosi del loro zelo convalidò il testo per la lettura nelle chiese. Clemente riporta la notizia nel sesto libro delle Ipotiposi e Papia, vescovo di Gerapoli, la conferma<sup>(21)</sup>. Pietro nomina Marco nella sua prima lettera, che dicono compose proprio a Roma, città da lui stesso indicata, chiamandola metaforicamente Babilonia, nel seguente passo: "La Chiesa eletta di Babilonia vi saluta; e così fa Marco, il mio figliolo."

Eusebio, dunque, riporta che secondo Clemente di Alessandria e Papia di Gerapoli il vangelo di Marco fu composto quando certamente Pietro era ancora in vita. Si veda anche:

*Hist. Eccl.* 6.14.5-6 – [5] Negli stessi libri [Clemente di Alessandria] ha anche riportato una tradizione degli antichi presbiteri sull'ordine dei Vangeli, del seguente tenore: diceva che furono scritti prima i Vangeli comprendenti le genealogie [6] e che quello secondo Marco ebbe la seguente storia. Quando Pietro predicò pubblicamente la dottrina a Roma e grazie allo Spirito annunciò il Vangelo, i presenti, che erano molti, pregarono Marco di trascrivere le sue parole, giacché da molto tempo lo seguiva e ricordava ciò che diceva; egli lo fece, e trasmise il Vangelo a coloro che glielo avevano chiesto."

Del resto mi sembra che una forte connessione tra l'apostolo Pietro e il vangelo di Marco sia delineata già in Giustino, *Dial.*, CVI, 3<sup>(22)</sup>. Questo autore, come noto, non cita mai nelle sue opere il nome dei quattro evangelisti sebbene dia prova di conoscere bene e in vari dettagli il testo dei nostri attuali vangeli, egli generalmente allude alla esistenza di "memorie degli apostoli" che, come si evince dal contesto, sono in forma scritta. Nel citato passaggio, dopo aver parlato dell'apostolo Pietro, Giustino parla delle "memorie di lui", cioè di Pietro, e allude in sequenza a Gesù che chiama Simone col soprannome di Pietro e ai due fratelli Giacomo e Giovanni di Zebedeo, che vengono soprannominati da Gesù "Boanerges". Sebbene l'episodio in cui Simone è soprannominato "Pietro" da Gesù ricorra anche in Lc. 6:14 e Gv. 1:42 (Matteo non afferma mai espressamente che tale nome gli fu conferito proprio da Gesù), la menzione dei Boanerges in connessione con questo episodio è caratteristica del solo Mc. 3:16-17, "Costituì, dunque, i dodici: Simone, al quale impose il nome di Pietro, poi Giacomo di Zebedeo e Giovanni fratello di Giacomo, ai quali diede il nome di Boanerges, cioè figli del tuono". La conclusione più logica è che Giustino si sia qui riferito all'attuale vangelo di Marco chiamandolo "memorie di Pietro". La connessione con l'apostolo Pietro e la sua predicazione, attestata peraltro da diverse altre fonti, non mi pare priva di significato, si tenga conto che è l'unica volta in cui Giustino menziona il nome di un apostolo in connessione con "le memorie".

Ritornando ad Ireneo di Lione e al controverso caso di *Adv. Haer.* 3.1.1 che abbiamo esaminato ad inizio paragrafo, è evidente che queste affermazioni possono essere riconciliate con esso (si noti che Eusebio qui non richiama il nome di Ireneo, ma solo quelli di Clemente e Papia) solo supponendo che Ireneo intendesse proprio alludere alla "partenza" di Paolo e Pietro da Roma, rimanendo entro i rigidi binari della traduzione di *Adv. Haer.* 3.1.1 di cui sopra. Ma le fonti neotestamentarie tendono piuttosto ad escludere che Paolo e Pietro siano mai stati *contemporaneamente* a Roma. Come abbiamo visto, fino all'epoca della stesura della lettera ai Romani (57 d.C. circa) Paolo non era ancora stato a Roma e probabilmente in quel periodo Pietro non si trovava nella capitale dell'impero, dal momento che nei saluti dell'epistola di Paolo ai Romani non è menzionato e non vi è alcun riferimento a una sua attività presso la comunità di Roma, cosa questa intollerabile se un così grande apostolo fosse stato davvero a Roma a quel tempo. Anche gli Atti degli Apostoli non parlano di una simultanea presenza di Pietro a Roma quando Paolo, all'inizio degli anni '60, fu costretto ad andarci per il processo. Si potrebbe anche supporre che Ireneo di Lione non conoscesse o non avesse presente il testo degli Atti esattamente come lo conosciamo oggi e possedesse solo una

---

<sup>21</sup> Si noti che Eusebio qui non cita Ireneo, probabilmente in disaccordo con Papia e Clemente.

<sup>22</sup> Si veda il Capitolo del presente lavoro dedicato a Giustino.

vaga e confusa idea del momento in cui fu scritta l'epistola ai Romani. In tal caso, Ireneo potrebbe aver pensato a una simultanea presenza di Pietro e Paolo a Roma *prima* degli anni '60, ciò sposterebbe, anticipandole, le date prima calcolate. Ma questa ipotesi può essere esclusa con un certo grado di sicurezza dal fatto che, in realtà, Ireneo conosce queste fonti con notevole precisione<sup>(23)</sup>. E', dunque, lecito concludere dalla esposizione di cui sopra che Ireneo ha seguito una cronologia riguardante la composizione dei vangeli di Matteo (ebraico) e Marco in disaccordo con quella di altri autori cristiani quali Papia e Clemente di Alessandria. Il Nuovo Testamento consente di stabilire con un certo grado di precisione gli spostamenti di Paolo, almeno fino al suo arrivo a Roma, mentre poco o nulla si può dedurre sui movimenti di Pietro e sulla sua presenza a Roma. Solo la letteratura apocrifia offre soluzioni sia sulla presenza di Pietro a Roma che sulla simultanea presenza di Pietro e Paolo nella capitale dell'impero, ma quasi sempre è costituita da testi molto tardi la cui attendibilità storica è piuttosto dubbia.

*La presenza di Pietro a Roma.* Nel Nuovo Testamento, a parte le 1,2 Pietro, attorno alle quali abbiamo una certa dose di problemi storici e filologici, si nota che Pietro è protagonista assoluto e di primo piano negli Atti degli Apostoli fino all'apparire sulla scena di Paolo, dopodichè gli Atti smettono di parlare di lui e la narrazione si concentra sulle gesta di Paolo. L'ultima volta in cui Pietro è all'opera negli Atti è all'inizio del Cap. 12, al tempo del regno di Erode Agrippa (41-44 d.C.): Pietro è arrestato ma con l'aiuto di un angelo riesce a fuggire dal carcere. Dopodichè il testo dice che Pietro mandò a riferire a Giacomo della sua fuga miracolosa dal carcere, quindi "uscì e si incamminò in un altro luogo (εἰς ἕτερον τόπον)" (At. 12:17). Questa enigmatica frase potrebbe costituire una allusione ad un viaggio di Pietro proprio a Roma, lontano dalla Palestina dove era ricercato dalle guardie di Agrippa. Ma è impossibile esserne certi, dal momento che il testo non lo afferma espressamente<sup>(24)</sup>. Va inoltre considerato come sia strano che un ipotetico viaggio di Pietro a Roma in quel periodo non sia stato segnalato più accuratamente da chi compose gli Atti<sup>(25)</sup>. Pietro ricompare in At. 15:7-11 in occasione del concilio di Gerusalemme dove, secondo gli Atti, parla in favore dell'apertura della predicazione anche ai gentili. Dopo questo episodio, gli Atti smettono nuovamente di parlare di lui e non sappiamo più nulla della sua attività. In teoria le **1 e 2 Pietro** furono scritte a Roma verso la metà degli anni '60, in prossimità del martirio di Pietro<sup>(26)</sup>. Ma Paolo nell'epistola ai Romani (57 d.C. c.a.) non lo menziona mai, neppure nei saluti, risulta strano che Pietro fosse presente a Roma in quel periodo e Paolo non lo abbia ricordato: ciò, comunque, non preclude la possibilità che Pietro si sia recato a Roma e abbia abbandonato la capitale dell'impero prima della stesura dell'epistola di Paolo ai Romani. Joachim Gnilka, nel suo studio sulla presenza Pietro a Roma<sup>(27)</sup>, prende in considerazione tra i testi più antichi l'Ascensione di Isaia e l'Apocalisse di Pietro (*Akhmim*). Risale probabilmente all'inizio del II secolo la redazione finale dell'**Ascensione di Isaia**, un testo il cui strato più antico affonda le sue radici

---

<sup>23</sup> In *Adv. Haer.* 3.14.1 Ireneo cita vari passaggi degli Atti o vi allude, scrive che Paolo fu inviato a Roma in catene, sa bene che arrivò a Roma e dà prova di conoscere At. 28:30 e persino di sapere che Paolo rimase un periodo limitato di tempo a Roma: Ireneo interpreta At. 28:30 come il periodo in cui Paolo rimase a Roma (due anni secondo gli Atti) ma in realtà il libro degli Atti direbbe che quello era solo il periodo in cui Paolo rimase confinato nella casa in quella sorta di arresto domiciliare. Da diverse altre citazioni si evince che Ireneo conosce benissimo i capp. finali degli Atti e tutta la relativa cronologia. Si noti poi che da 2 Tim. 4:17 ("fui liberato dalla bocca del leone") si deduce che Paolo fu liberato e non fu condannato a Roma (da cui l'ipotesi di Ireneo che vi rimase per un certo arco di tempo). Che Ireneo conosca 2 Timoteo alla lettera e la ritenga paolina e autorevole (al contrario di quel che pensano gli studiosi oggi) è dimostrato dallo stesso *Adv. Haer.* 3.14.1 in cui Ireneo ne cita alla lettera un passaggio (trattasi di 2 Tim. 4:10-11). L'epistola ai Romani è utilizzata e citata varie volte da Ireneo, è fuori discussione che egli la conoscesse molto bene in ogni sua singola parte. Può darsi, dunque, che sulla base di queste informazioni letterarie Ireneo ritenesse che Paolo fosse rimasto alcuni anni a Roma – a partire dal 60 circa – per poi andarsene: Il Nuovo Testamento porta, infatti, a queste conclusioni.

<sup>24</sup> L'ipotesi è che qui l'autore degli Atti alluda a Ez. 12:3, "Emigrerai dal luogo dove stai verso un altro luogo (εἰς ἕτερον τόπον)", dove l'"altro luogo" nel testo biblico è Babilonia, che nel cristianesimo primitivo era tipicamente una delle designazioni di Roma.

<sup>25</sup> Tra le soluzioni, forse Pietro era ancora in vita quando fu composto il libro degli Atti, la cui narrazione si arresta proprio al 60-61, per cui l'autore non voleva rendere noto dove si trovasse, da cui l'enigmatica frase in At. 12:17. Dopotutto, nel 41 o 42 Pietro era fuggito dal carcere ebraico di Agrippa. Questo potrebbe spiegare il silenzio di Paolo nell'epistola ai Romani, motivato dal non voler provvedere informazioni sul luogo in cui si trovava Pietro, e il riferimento criptico a "Babilonia" anziché direttamente a Roma nelle 1, 2 Pietro. Una volta scomparsi Pietro e Paolo i testi composti a partire dalla fine del I secolo non ebbero più il problema di nascondere ufficialmente il luogo in cui si trovava Pietro e le attività a egli legate. Non è comunque possibile andare oltre a queste congetture.

<sup>26</sup> Cfr. 1 Pt. 5:13, se Babilonia = Roma, come inteso in *Hist. Eccl.* 2,15,2; cfr. 2 Pt. 1:14.

<sup>27</sup> J. Gnilka, *Pietro e Roma*, Brescia, ed. Paideia, 2003.

nel I secolo e forse fu prodotto da ambienti esseni<sup>(28)</sup>. Nella cosiddetta “piccola apocalisse cristiana” (Asc. Is. 3,13-4,18) il testo parla di un re ingiusto, definito matricida: molto probabilmente l’allusione è a Nerone, che fu sospettato di aver ordinato l’uccisione della madre Agrippina e fu per questo chiamato matricida<sup>(29)</sup>. In questo re matricida si sarebbe incarnato Belial, il principe delle tenebre, ed egli avrebbe perseguitato la piantagione piantata dai dodici apostoli del Figlio del Diletto, uccidendo uno dei dodici apostoli (Asc. Is. 4,2 s.). L’ipotesi è che questo apostolo sia proprio Pietro, fatto dunque giustiziare per ordine di Nerone: sebbene anche Paolo sia a volte chiamato apostolo nella letteratura cristiana antica<sup>(30)</sup>, egli non poteva essere annoverato nel gruppo “dei dodici”. Se queste supposizioni sono corrette, si dovrebbe concludere che Pietro era presente a Roma al tempo di Nerone e morì in quel periodo. L’**apocalisse di Pietro** (*Akchmim*), da non confondere con l’apocalisse gnostica di Pietro scoperta a Nag Hammadi, sembra coincidere con l’informazione contenuta nell’ascensione di Isaia. La datazione di questo apocrifo spazia tra la fine del I secolo e la metà del II, esso ci è pervenuto indirettamente attraverso citazioni patristiche e direttamente da vari stralci e frammenti in greco ed etiopico<sup>(31)</sup>. Già nel testo etiopico Gesù dice a Pietro di recarsi nella terra (o nella città) dell’occidente, una probabile allusione a Roma, ma senza alcun altro dettaglio che consenta di stabilire la data e/o la durata di questo viaggio<sup>(32)</sup>. Nel frammento Rainer di questa apocalisse<sup>(33)</sup> è inoltre scritto: “Ecco, o Pietro, ti ho rivelato e spiegato tutto. Ora va nella città della prostituzione e bevi il calice che ti ho promesso dalle mani del Figlio di colui che si trova nell’Ade. Così la sua distruzione avrà inizio, ma tu sarai invece degno della promessa.”<sup>(34)</sup>. Anche questa allusione è interpretabile come il riferimento a un viaggio di Pietro a Roma, la città della prostituzione il cui nome non è comunque espressamente citato nel testo, senza che sia definito il periodo in cui tale viaggio avvenne<sup>(35)</sup>. Nonostante la quasi totale assenza di informazioni sulla presenza di Pietro a Roma nel Nuovo Testamento e la presenza di alcune allusioni nell’Asc. Is. e nell’Ap. Petr., la “tradizione” riportata dai grandi storici antichi della Chiesa è stranamente molto sicura nel ricostruire le dinamiche e addirittura le datazioni precise di determinati eventi. Si potrebbe cominciare con **Ireneo di Lione**, *Adv. Haer.* 3,1,1 (citato da Eusebio di Cesarea), secondo cui Pietro e Paolo operarono assieme a Roma fondando la Chiesa. Il passaggio è una vera e propria *crux*, anche perché Paolo nell’epistola ai Romani lascia intendere chiaramente che la comunità era già stata fondata da altri diverso tempo prima. Eppure per Ireneo questa associazione e cooperazione di Pietro e Paolo a Roma è così importante che vi fa dipendere addirittura la data di composizione del vangelo secondo Marco e del proto vangelo ebraico di Matteo<sup>(36)</sup>. **Ignazio di Antiochia** è alquanto vago con la sua frase: “Non vi comando come Pietro e Paolo. Essi erano apostoli, io un condannato.”<sup>(37)</sup>. La frase in se non prova nulla circa la cronologia degli spostamenti e dell’attività romana di Pietro e Paolo. Invece abbiamo le prime certezze in **Dionisio di Corinto** (seconda metà del II secolo), citato da Eusebio di Cesarea in *Hist. Eccl.* 2,25,8. Secondo Dionisio, Paolo e Pietro insegnarono assieme (ὁμόσε, nel testo greco) anche in Italia e subirono il martirio nello stesso tempo (κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν). Dionisio di Corinto è probabilmente la prima fonte storica di nostra conoscenza a mostrarci questa sinergia tra Paolo e Pietro che predicavano a Roma, notizia ripesa e data per scontata da Ireneo di Lione, non solo nel citato *Adv. Haer.* 3,1,1 ma anche in almeno altri due passaggi del medesimo trattato. **Eusebio di Cesarea**, nel suo *Chronicorum*, si spinge a collocare addirittura con precisione al 42 d.C., al tempo di Claudio, la data in cui Pietro andò a Roma. Eusebio afferma anche che Pietro vi rimase per venticinque anni, fino alla morte, avvenuta dunque nel 67. Nella Storia Ecclesiastica riporta che “All’inizio dello stesso principato di Claudio la provvidenza universale, nella sua bontà e misericordia verso gli uomini, prese per mano Pietro, potente e grande, primo fra tutti gli apostoli per le sue virtù, e lo condusse a Roma come contro un flagello del genere umano (cioè contro Simone Mago).”<sup>(38)</sup>. La posizione di Eusebio mi sembra confermata da **Girolamo** nel *De Viris Illustribus* 1, secondo

<sup>28</sup> Per una traduzione in italiano si veda M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, ed. Marietti, vol. III, pp. 175-204.

<sup>29</sup> Dione Cassio, 62,18,4; Or. Sib. 4,121. Per una descrizione dell’assassinio di Agrippina, cfr. Tacito, *Annales*, 14,8.

<sup>30</sup> Ignazio, Rom. 4,3; Clemente di Roma, 1 Cor. 47,1; *Acta Petri* 10,1; *Acta Petri et Pauli* 28, 37, 77, 85, 87, 88.

<sup>31</sup> J.N. Bremmer, I. Czachesz, *The Apocalypse of Peter*, Peeters Publishers, 2003, ISBN 9042913754, 9789042913752. Per una traduzione in italiano si veda M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, ed. Marietti, Torino, 1969. Per il problema della datazione, E. Peterson, *Das Martyrium des hl. Petrus nach der Petrus-Apokalypse*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Roma, 1959, 88-91. Il frammento greco di *Akchmim*, il primo a essere scoperto, fu trovato assieme al vangelo di Pietro da una missione archeologica nel 1886-87.

<sup>32</sup> Per il testo etiopico, S. Grébaut, *Revue de l’Orient Chretien*, 1910. In internet si può consultare nel sito <http://www.earlychristianwritings.com> la traduzione in inglese tratta da: *The Apocryphal New Testament*, M.R. James translation and notes, Oxford, Clarendon Press, 1924.

<sup>33</sup> P.Vindob.G. 39756, scritto in greco e databile al V sec. d.C.

<sup>34</sup> La citazione è da J. Gnlika, *Pietro e Roma*, Brescia, ed. Paideia, 2003, pag. 115. Per il testo completo del frammento di Rainer, si veda M.R. James, *The Rainer Fragment of the Apocalypse of Peter*, JTS 32 (1931), pp. 270-279.

<sup>35</sup> Si potrebbe comunque interpretare l’allusione alla distruzione della città come un riferimento a Gerusalemme e al 70.

<sup>36</sup> Si noti come i citati passi di Asc. Is. e Ap. Petr. non menzionino mai Paolo. Questo aspetto è prontamente notato da Gnlika (pp. 115-116) secondo cui la tradizione sulla presenza del solo Pietro a Roma è più antica di quella di Pietro e Paolo simultaneamente e probabilmente sorse in modo autonomo negli anni ’90 del I secolo.

<sup>37</sup> Ignazio di Antiochia, *Ep. Rom.* 4,3.

<sup>38</sup> Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.* 2,14,6.



cui fu nel secondo anno del regno di Claudio che Pietro si recò a Roma, per predicarvi per venticinque anni. La datazione di Eusebio e Girolamo, il 42 d.C., corrisponde grosso modo alla data del “parti per un altro luogo” di At. 12:17, di cui abbiamo detto. Dedurre simili informazioni da altri passi del Nuovo Testamento è impossibile. Ma Eusebio di Cesarea, e quindi anche Girolamo che lo segue, è in sostanziale disaccordo con la notizia che troviamo invece in **Lattanzio**, secondo cui “*Cumque jam Nero imperant, Petrus Romam advenit*”<sup>(39)</sup>, cioè Pietro raggiunse Roma quando Nerone era già imperatore, dunque non prima del 54, laddove Eusebio e Girolamo parlano del regno di Claudio. Naturalmente non è noto da dove Lattanzio abbia desunto tale informazione e per quale motivo sia andato contro l'autorevole versione di Eusebio di Cesarea. Le ipotesi di Eusebio, Lattanzio e Girolamo, in ogni caso, non risolvono il problema della simultanea presenza di Pietro e Paolo a Roma e dei mancati saluti di Paolo nell'epistola ai Romani, che lascerebbe intuire la non presenza a Roma di Pietro in quel periodo, verso il 57. Una soluzione, almeno da un punto di vista di principio, è offerta nel cosiddetto “frammento sui dodici apostoli” attribuito a **Ippolito**. Esso riporta che: “[1] Pietro predicò il vangelo nel Ponto, in Galazia, in Cappadocia, Bitinia, Italia, Asia e fu in seguito crocifisso da Nerone a Roma, come egli stesso desiderò di morire. [...] [13] Paolo divenne apostolo un anno dopo la morte di Cristo. Iniziando da Gerusalemme proseguì per l'Illiria, l'Italia e la Spagna, predicando il vangelo per trentacinque anni. Al tempo di Nerone fu decapitato a Roma e lì è sepolto.” Secondo il frammento, dunque, Pietro si recò in Italia, quindi in Asia (forse l'autore del frammento pensava alla Babilonia citata in 1 Pt. 5:13 come la città della Mesopotamia, sede di una importante comunità ebraica, e non Roma) per poi ritornare in seguito a Roma. Dunque, quando Paolo scrisse la lettera ai Romani e quando qualche anno dopo fu a Roma la prima volta, all'inizio degli anni '60, forse Pietro non era presente e si trovava in Asia, solo più tardi ritornò nella capitale dell'impero romano per esservi giustiziato e in questa fase incontrò Paolo il quale, nel contempo, riuscì ad abbandonare Roma, a recarsi in Spagna e a ritornare in Italia qualche anno dopo, quando era presente anche Pietro. Il frammento, comunque, è di dubbia identificazione e molto probabilmente è spurio. Se Ireneo si è basato su testimonianze simili a questa, non è detto che esse siano storicamente attendibili. Non sappiamo cosa successe a Paolo dopo il suo arrivo a Roma descritto nella conclusione degli Atti degli Apostoli. Gli Atti affermano che vi soggiornò, in stato di detenzione, per almeno due anni, ma in seguito cosa successe? Paolo fu ucciso al tempo della persecuzione di Nerone? O si recò altrove, come afferma il “frammento sui dodici apostoli” attribuito ad Ippolito? La **prima lettera di Clemente di Roma ai Corinzi**, un documento della fine del I o della prima metà del II secolo, afferma che Paolo fu esiliato (φυγαδευθείς) ma il testo non dice né dove né quando<sup>(40)</sup>. Può darsi che a Roma Paolo sia stato giudicato e gli sia stata offerta la possibilità di andarsene in esilio. L'eventuale esilio di Paolo potrebbe essere avvenuto proprio in Spagna, una terra che lo stesso apostolo avrebbe voluto evangelizzare, cfr. Romani 15:24 e 28. Un passo come **2 Tim. 4:17** (“così fui liberato dalla bocca del leone”) potrebbe alludere a Paolo che, sul punto di essere condannato a morte, riuscì a salvarsi. Fu, forse, in seguito a questo evento che riuscì a raggiungere la Spagna come esiliato? Oppure riuscì a fuggire clandestinamente, come aveva fatto Pietro a Gerusalemme al tempo di Agrippa e come sembrano attestare gli *Acta Petri*?<sup>(41)</sup> Anche le allusioni al compimento della sua missione di cui in 2 Tim. 4:6-8 potrebbero costituire una indicazione che Paolo in qualche modo riuscì a salvare la propria vita dal processo a Roma e raggiunse la Spagna. Ma 2 Timoteo potrebbe essere spuria, non sappiamo quale sia il suo valore storico e la sua attribuzione al Paolo storico è dubbia. Negli **Atti di Pietro** (*Acta Petri*), secondo la versione attestata dal manoscritto latino di Vercelli, è scritto che Paolo, in carcere a Roma, fu liberato e partì per la Spagna<sup>(42)</sup>. In seguito, Pietro andò a Roma partendo da Gerusalemme per opporsi a Simone Mago<sup>(43)</sup>, ma non incontrò mai Paolo, che era già partito per la Spagna (cfr. la citata testimonianza di Lattanzio). L'arrivo di Pietro a Roma fu, anzi, motivato dal vuoto che aveva lasciato Paolo nell'andare in Spagna e per aver inviato altrove altri importanti collaboratori. Gli *Acta Petri*, dunque, non presentano mai Pietro e Paolo assieme a Roma. Anche il valore di questo apocrifo come testo storico è alquanto dubbio, esso risulta più antico di altri atti apocrifi che si occupano delle gesta di Paolo e Pietro, si stima infatti che sia stato composto alla fine II sec., ma questo non significa che sia di molto più attendibile (si veda la nota 49). La presenza di Paolo in Spagna, evidentemente dopo la stesura di Romani e dopo il suo arrivo in Italia, a meno che queste fonti non contraddicano il Nuovo Testamento, è menzionata anche negli **Atti di Santippe e Polissena**, un tardo apocrifo del III-IV secolo, indubbiamente un testo sul cui valore storico è meglio non insistere. Nel cosiddetto **Martirio di Pietro**, si dice che Paolo ritornò a Roma dopo il martirio di Pietro<sup>(44)</sup>, notizia confermata anche dal frammento copto del museo borgiano. Se Paolo fu davvero esiliato in Spagna, risulta difficile pensare che vi sia ritornato. Bisogna quindi appoggiarsi ad un testo non meno leggendario dei precedenti atti apocrifi, noto come **Atti di Pietro e Paolo** (anche atti dello pseudo Marcello), per trovare Paolo e Pietro assieme a Roma, al tempo di Nerone, per combattere contro Simone Mago. Il viaggio di Paolo e le città menzionate (isola di Gaudomelete,

<sup>39</sup> Lattanzio, *De Mortibus Persecutorum* 2,5.

<sup>40</sup> 1 Cor. 5,6 di Clemente di Roma.

<sup>41</sup> Cfr. *Acta Petri* 1,1 e la partenza di fretta, anche se era in arrivo una tempesta marina (3,2). Va comunque osservato che il testo non parla espressamente di una partenza in clandestinità, inoltre tutte le visite a Paolo descritte in questa scena iniziale mal si adattano a un contesto di fuga da Roma. D'altra parte è anche inverosimile che una delle guardie abbia concesso così semplicemente a Paolo di andarsene, senza essere autorizzato da qualche superiore.

<sup>42</sup> *Acta Petri* 1,1-3,2.

<sup>43</sup> *Acta Petri* 5,1 e 5,2.

<sup>44</sup> Martirio di Pietro, 11,2.

probabilmente Malta, Siracusa, Reggio Calabria, Messina, Didimo, Pozzuoli, Gaeta, Terracina, Tre Taverne) sono straordinariamente simili a quelle citate in At. 28:1-15, sembra quasi che qui il nostro autore si dimentichi del motivo per cui Paolo fu costretto a recarsi a Roma contro la sua volontà secondo gli Atti e invece presenti un Paolo che volontariamente raggiunge e incontra Pietro (cfr. 24-25). Paolo e Pietro, secondo questo apocrifo, sono giustiziati addirittura lo stesso giorno (cfr. 84). Ma, come detto, questi atti sono altamente leggendari e la loro composizione è fatta risalire ad un'epoca addirittura posteriore al IV secolo.

L'impossibilità di dedurre dal Nuovo Testamento un periodo in cui Paolo e Pietro abbiano operato assieme a Roma e il problema dell'attendibilità storica delle fonti apocrife precedentemente citate rendono dubbio quanto riportato da Ireneo. Vi sono, comunque, alcune rivisitazioni grammaticali di *Adv. Haer.* 3.1.1 che interpretano in senso avversativo il “mentre” della traduzione italiana precedentemente riportata, cui soggiace il genitivo assoluto greco, da cui un senso sostanzialmente diverso del brano di Ireneo che avrebbe voluto, semplicemente, contrapporre alla predicazione orale di Paolo e Pietro – che non composero alcun vangelo o memoria scritta della loro attività missionaria – il testo scritto e pubblicato da Matteo. Così l'*incipit* del passo di Ireneo, invece che: “Matteo pubblicò un vangelo scritto (...), *mentre* (senso temporale) Pietro e Paolo a Roma predicavano il vangelo”, andrebbe inteso come: “Matteo pubblicò un vangelo scritto (...), *mentre invece* (senso avversativo) Pietro e Paolo a Roma predicavano il vangelo” (45). Scrive Harnack, riferendosi ad *Adv. Haer.* 3.1.1, nel suo libro *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*: “To Chapman belongs the credit of having first correctly interpreted this passage, which hitherto had been a veritable *crux*, because it did not seem to fit in with the other chronological traditions.” (pag. 130). Harnack afferma quindi: “Irenaeus does not mean to say that the gospel of St Matthew was composed at the time when St Peter and St Paul were preaching in Rome, nor that the second gospel was not written until after the death of the two chief apostles.” (pag. 130). Secondo J. Carmignac: “A première vue, on croirait volontiers que Matthieu écrit ‘pendant que Pierre et Paul prêchaient a Rome et fondaient l’Eglise’. Mais John Chapman a démontré que cette interprétation n’est pas exacte : dans le contexte, Irénée veut montrer que l’enseignement des Apôtres n’a pas été perdu mais qu’il est parvenu sous jusqu’à nous, et donc il faut comprendre: ‘Bien qu’à Rome, quand ils fondaient l’église, Pierre et Paul avaient seulement prêché oralement l’Evangile, Matthieu, lui, l’a mis par écrit, quand il était encore en Palestine.’” (*La Naissance des Evangiles Synoptiques*, pag. 64). A. Harnack, J. Carmignac, J.A.T. Robinson e altri, si sono, comunque, rifatti ad uno studio di John Chapman (vedi nota 45) pubblicato nel 1905, senza apportare alcuna nuova argomentazione a sostegno di questa interpretazione. John Chapman, a fronte di alcune considerazioni storico-critiche, conclude effettivamente nel suo articolo: “The genitive absolute *εὐαγγελιζομένων* cannot possibly be pressed to mean ‘during the time that Peter and Paul were preaching’. The notion of contemporaneousness is almost as faint in the phrase as in the English ‘While Peter and Paul preached at Rome’ (pag. 566).” E ancora, secondo Chapman: “The only simultaneity implied is that both events occurred during the same period — the apostolic age — and presumably the earlier part of it.” La conclusione di Chapman, pertanto, è: “Irenaeus has no intention of asserting that the three events — the writing of the Gospel, the preaching of Peter at Rome, and of Paul in the same city — occurred in some given year. This would merely have confused the one point he wished to emphasize. The general period when all three events occurred was the time subsequent to the going forth of the Apostles to preach, of which mention was made in the preceding sentence: ‘They went

<sup>45</sup> L'interpretazione « avversativa » è stata accettata ed utilizzata ad esempio da A. Harnack, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*, Williams & Norgate, London, 1911, pp. 129-131; J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London, 1976; J. Carmignac, *La Naissance des Evangiles Synoptiques*, Paris, OEIL, 1984, pag. 64. Tutti si rifanno a J. Chapman, *St Irenaeus on the Dates of the Gospels*, JTS, vol. VI, n° 24, July 1905, pp. 563-569. L'interpretazione del genitivo assoluto greco con senso di contemporaneità temporale a sottolineare simultaneità tra due azioni è la più ovvia e diffusa e la prima a cui si deve pensare quando si incontra questo tipo di costrutto. Ma il genitivo assoluto ha anche altri sensi, tra i quali quello “avversativo”. Quando in greco si vuole mettere in evidenza la contemporaneità tra due eventi con maggior precisione spesso vengono usati, in combinazione con il participio, degli avverbi specifici come ἄμα o μεταξὺ. Oppure si costruiscono delle subordinate con ὅτε/ὅταν ο, ancora, si usano costruzioni basate su ἐν τῷ + infinito.

forth to the ends of the earth (...) preaching the Gospel. (...) Matthew preached it (and also wrote it) among the Hebrews, Peter and Paul doing the same at Rome, but not writing.”. L’analisi di J.Chapman, comunque, è stata condotta solo sulla base di considerazioni puramente storiche e non linguistiche. Essa costituisce un tentativo di armonizzare le anomalie che si riscontrano confrontando il passo di Ireneo con le altre fonti patristiche. Secondo Chapman Ireneo, scrivendo nella seconda metà del II secolo, non poteva essere in possesso di altre fonti se non quelle a tutti note a quel tempo, principalmente desunte da Papias di Gerapoli. L’interesse di Ireneo nel contesto in cui è inserito il passaggio qui oggetto di discussione è dimostrare la continuità della trasmissione degli insegnamenti di Gesù. Dopo Gesù, furono i discepoli a trasmettere oralmente i suoi insegnamenti: se da un lato, secondo Ireneo, la predicazione di Matteo è accessibile attraverso il vangelo che egli scrisse, quella di Pietro e Paolo, che non composero alcun vangelo scritto, è parimenti accessibile attraverso i testi che furono composti dai loro fedeli collaboratori, risp. Marco e Luca. Subito dopo il passaggio in questione Ireneo dedica molte parole a spiegare come Luca e Marco erano collaboratori fedeli di Pietro e Paolo. Il fine di Ireneo è, evidentemente, apologetico, si inserisce nell’ottica delle battaglie con gli eretici del II secolo, del resto *Adversus Haereses* è un trattato indirizzato contro le eresie del tempo di Ireneo. Dunque Ireneo non avrebbe inteso trasmetterci cronologie precise circa i periodi in cui furono composti questi vangeli ma solo collegare la predicazione orale alla tradizione scritta, enfatizzandone la precisa catena di trasmissione fino ai suoi tempi. Sebbene egli abbia utilizzato una costruzione che, sul piano linguistico, in greco denota contemporaneità temporale, Ireneo avrebbe soltanto inteso dimostrare la continuità della trasmissione degli insegnamenti gesuani. Come ha osservato Carmignac (*La Naissance*, pag. 64), Ireneo, quando passa a parlare del vangelo secondo Marco, utilizza *παράδεδωκεν*, il perfetto indicativo del verbo *παράδίδωμι*, che significa, dato il contesto, “lasciare in eredità”, “trasmettere”, “consegnare” (qui, chiaramente, in senso metaforico). Il “perfetto” va tradotto con il passato prossimo italiano e in greco ha un aspetto “stativo”, ponendo l’enfasi sul risultato o stato dell’azione: dopo la dipartita di Paolo e Pietro, Marco *ha trasmesso* (*dunque è disponibile*) ai cristiani del tempo di Ireneo il vangelo scritto contenente la predicazione di Pietro (<sup>46</sup>). L’uso del perfetto è coerente con il proposito retorico di Ireneo di enfatizzare la perfetta trasmissione degli insegnamenti di Pietro, se avesse utilizzato l’aoristo (indicativo) la frase si sarebbe dovuta intendere con un passato remoto italiano (*Marco trasmise*), senza alcuna conseguenza sui destinatari, che potrebbero anche non averla ricevuta (col perfetto la corretta ricezione è resa esplicita). Secondo questa interpretazione Ireneo, dunque, sottolinea la trasmissione della predicazione di Pietro tramite Marco, non afferma espressamente che Marco scrisse *dopo* la morte di Pietro e Paolo (o dopo la loro partenza da Roma) il suo vangelo (<sup>47</sup>). Tale vangelo, che costituisce un resoconto scritto della predicazione di Pietro, potrebbe anche essere stato composto quando Paolo e Pietro erano ancora in vita (cfr. con le testimonianze di Papias e Clemente di Alessandria citate da Eusebio di Cesarea), dopo la morte degli apostoli fu il tramite per la trasmissione nel tempo degli insegnamenti di Pietro. Secondo questa interpretazione rivisitata del passo di Ireneo, il *terminus post quem* della data di composizione del vangelo ebraico di Matteo e del vangelo di Marco non è correlata alla morte o partenza di Pietro e Paolo ma può benissimo essere un evento accaduto prima.

<sup>46</sup> Si noti che in questo caso è di cruciale importanza interpretare ἔξοδος come “morte” e non come “partenza”.

<sup>47</sup> Ireneo scrive: Dopo la loro dipartita, Marco, il discepolo e interprete di Pietro, egli stesso (καὶ αὐτὸς) le predicazioni (ricevute) da Pietro (τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα) per iscritto (ἐγγράφως) a noi (ἡμῖν) ha trasmesso (παράδεδωκεν). Si noti che Ireneo utilizza ἐγγράφως che è la forma contratta del dativo strumentale ἐν γραπτῷ che significa “per iscritto”, cfr. 2 Cr. 26:22 e Esdra 1:1 secondo la LXX. Lo stesso complemento di modo può essere espresso con διὰ γραπτῶν (cfr. 2 Macc. 11:15).

### 1.1.2 Altre fonti storiche e posizioni moderne

Papia di Gerapoli e Clemente di Alessandria, citati da Eusebio di Cesarea nella Storia Ecclesiastica, non precludono una data di composizione dei vangeli di Matteo e Marco nel periodo apostolico, prima del 70. A queste testimonianze va aggiunto anche Origene, citato da Eusebio nella Storia Ecclesiastica, secondo cui il vangelo di Marco fu scritto “come Pietro gli indicò” (ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ), mentre il vangelo di Luca fu lodato (ἐπαίνουμένον), dunque conosciuto, da Paolo (<sup>48</sup>). Come discusso nel prec. paragrafo, se Pietro approvò o comunque era a conoscenza del vangelo composto da Marco, la stesura di questo documento deve essere anteriore a quanto affermato da Ireneo di Lione in *Adv. Haer.*, il quale sembra invece collocare la data del vangelo di Marco dopo la morte di Pietro e Paolo, mentre il vangelo di Matteo (in una versione ebraica) sarebbe stato composto negli anni '60 del I secolo. Abbiamo esaminato nel paragrafo precedente le diverse letture possibili del passo di Ireneo. Un altro passo interessante si trova in un apocrifo noto come **Atti di Pietro** (lat. *Acta Petri*) (<sup>49</sup>). In questo testo, ad un certo punto, si trova la frase:

“Pietro vide che si leggeva il vangelo ed arrotolandolo disse” (<sup>50</sup>)

In latino, la lingua in cui questo testo ci è pervenuto, la frase di nostro interesse è: “[...] *videt evangelium legit, involvens eum dixit* [...]”. Dunque il testo afferma che Pietro leggeva oppure era presente alla lettura di un vangelo (qui il riferimento a un testo scritto mi sembra evidente) dopodiché *arrotolò il volumen*. Il vangelo si trovava scritto su di un rotolo, ulteriore prova che qui si allude ad un testo scritto, concreto e materiale, che fu letto e quindi arrotolato dall’apostolo. Gli *Acta Petri* infatti utilizzano il verbo latino *involvo*, che significa letteralmente “arrotolare” oppure “avvolgere”. A queste interessanti allusioni va poi aggiunto il prologo del vangelo di Luca, secondo cui quando quel vangelo fu composto, numerose altre opere della stessa natura erano già state scritte e risultavano note a molte persone. Un passo della seconda epistola ai Corinzi di San Paolo, che qui soltanto accenniamo ma sul quale si ritornerà tra breve, allude poi al misterioso “fratello che ha lode in tutte le chiese a motivo del vangelo”, τὸν ἀδελφὸν οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν nel testo greco di 2 Cor. 8:18. Sul fronte dei reperti papirologici possiamo osservare che il frammento più antico del Nuovo Testamento è il papiro di Rylands, noto con la sigla P52, appartenente ad una porzione del vangelo di Giovanni, la cui datazione più alta possibile è il 125 d.C. Oltre a P52, esiste anche il frammento P90 = P.Oxy. L 3523 (datato al II secolo) e una proposta di retro datare il papiro P64, comprendente piccoli frammenti del vangelo di Matteo, addirittura al I secolo (<sup>51</sup>). Se poi fosse accertata l’identificazione del frammento 7Q5 con Mc. 6:52-53, proposta dal papirologo spagnolo J. O’Callaghan fin dal 1972, disporremmo di un frammento di un vangelo canonico o di una delle sue prime recensioni su rotolo composto prima del 50 d.C., la datazione più bassa possibile per 7Q5, stabilita su base paleografica (<sup>52</sup>). Tra coloro che hanno

<sup>48</sup> Questi passi in greco del Commento a Matteo di Origene sono citati nel greco di *Hist. Eccl.* 6.25.5-6.

<sup>49</sup> Si tratta di un racconto dell’attività missionaria dell’apostolo Pietro e soprattutto della sua vittoria miracolosa sull’avversario eretico Simon Mago. Si ritiene che l’opera sia stata composta alla fine del II secolo, così in Bart D. Erhman, *I Cristianesimi perduti*, trad. italiana a cura di L. Argentieri, Carocci, Roma, 2006, pag. 12. J.K. Elliott, uno dei più apprezzati esperti di critica testuale neotestamentaria degli ultimi anni, sostiene che la datazione e il luogo di composizione degli *Acta Petri* sono questioni aperte: la datazione più probabile, supportata da prove esterne (manoscritti e P.Oxy. 849) ed interne, è intorno alle ultime decadi del II secolo. I risultati di questa datazione sono maturati dopo uno studio serrato dell’utilizzo degli Atti di Paolo da parte dell’autore degli Atti di Pietro, dell’utilizzo di quest’ultimo degli Atti di Giovanni e della dipendenza letteraria tra Atti di Pietro e Pseudoclementine (c.a. 260 d.C.). Si veda J.K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

<sup>50</sup> Cfr. *Acta Petri*, 20.1.

<sup>51</sup> Una esposizione “divulgativa” si trova in C.P. Thiede, *Il papiro di Magdalen la comunità di Qumran e le origini del vangelo*, PIEMME, 1997 (prima edizione in lingua inglese 1995). In generale le scoperte papirologiche del XIX e del XX secolo hanno portato elementi a favore di una datazione antica del testo dei vangeli.

<sup>52</sup> Vedere gli articoli J. O’Callaghan sulla rivista “Biblica”: *Papyros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?*, *Biblica* 53 (1972), pp. 91-100 e J. O’Callaghan, *Notas sobre 7Q tomades en el Rockefeller Museum de Jerusalem*,

sostenuto una datazione molto alta dei vangeli canonici ricordiamo J.A.T. Robinson, il quale, senza utilizzare alcun reperto papirologico ma solo sulla base di indicazioni letterarie, ha collocato il vangelo di Matteo tra il 40 e il 60; il vangelo di Marco tra il 45 e il 60; quello di Luca tra il 57 e il 60; infine quello di Giovanni tra il 40 e il 65 (<sup>53</sup>). Come si vede, si tratta di datazioni molto antiche, tutte antecedenti la distruzione di Gerusalemme del 70. Uno studio approfondito del testo delle epistole paoline e della letteratura del periodo apostolico può aiutare a verificare l'antichità del testo dei vangeli canonici. Infatti se si respingono come spurie quasi tutte le citazioni e i riferimenti sotto forma di allusioni al testo dei vangeli oggi canonici che troviamo nella letteratura dei padri apostolici, oppure si prova che queste allusioni sono totalmente indipendenti dal testo di questi vangeli, probabilmente non rimarrebbero che Giustino ed Ireneo a citare massicciamente dai vangeli, così si arriverebbe a concludere che quei testi sono stati composti verso la metà del II secolo d.C., dopo il periodo dei padri apostolici. Una datazione così bassa fu proposta in particolare dal filologo tedesco Ferdinand C. Baur (1792-1860) e dalla sua scuola, detta di Tubinga, verso la metà del XIX secolo. Baur considerava più antichi, ma composti verso la metà del II secolo, i vangeli di Matteo, rivolto ai cristiano-giudei, e Luca, pensato per i cristiani di origini pagane, con Marco sintesi dei due precedenti. Il vangelo attribuito a Giovanni fu composto invece soltanto verso il 160-170 d.C., grosso modo al tempo di Ireneo. Come spesso accade, siamo posti dunque davanti a due estremi contrapposti: una scuola pretenderebbe di assegnare ai vangeli canonici una data di composizione molto vicina ai fatti da essa narrati (anteriore al 50), l'altra vorrebbe invece collocarla in un'epoca relativamente tarda, la metà del II secolo (con varie differenze e sfumature).

<b>vangelo</b>	<b>Harnack</b> ( <sup>54</sup> )	<b>Von Soden</b> ( <sup>55</sup> )	<b>Kummel</b> ( <sup>56</sup> )	<b>Perrin</b> ( <sup>57</sup> )
<b>Matteo</b>	70-75	100-133	80-100	70-90
<b>Marco</b>	65-70	70	70	70-90
<b>Luca</b>	79-93	< 100	70-90	70-90
<b>Giovanni</b>	80-110	< 100	90-100	80-100

**Tabella 1** – Alcune ipotesi sulla datazione del testo dei vangeli canonici. Per un riassunto di altre datazioni, si veda la pagina web: <http://www.errantskeptics.org/DatingNT.htm>

Personalmente considero estreme entrambe le ipotesi. Nel primo caso l'identificazione di quello che potrebbe essere un reperto straordinario, il frammento 7Q5, non è certa e non si può basare l'intera interpretazione della storia del cristianesimo su un piccolo frammento di papiro, anche in ragione del fatto che papiri greci di Qumran ben più abbondanti e meglio conservati di 7Q5 sono ancora

---

Biblica 53 (1972), pp. 517-533. In tempi più recenti è stato pubblicato il libro di J. O'Callaghan, *Los Primeros Testimonios del Nuevo Testamento. Papirologia Neotestamentaria*, Ediciones El Almendro, Cordoba, 1995.

<sup>53</sup> J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London, 1976.

<sup>54</sup> A. Harnack, *Chronologic der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, in: *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893-7, vol. II. Ho desunto queste date (Harnack, Von Soden, Kummel, Perrin) e gli studi relativi dal libro di J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London, 1976. Per Harnack, tuttavia, va osservato che in un altro libro orientato alla datazione di Luca e Atti egli sostiene che il vangelo di Luca fu composto quando Paolo era ancora vivo (siamo quindi negli anni '60 del I secolo), il vangelo di Marco fu una fonte di Luca che al più tardi fu composto negli anni '60 del I secolo mentre solo per Matteo egli ritiene che sia stato composto tra il 70 e l'80 d.C., non oltre una decina di anni dopo la distruzione del tempio. Harnack, in questo libro, non considera nessuna delle tre versioni della profezia della distruzione del tempio e di Gerusalemme che compaiono nei sinottici come determinante per datare i testi a dopo il 70, neppure la versione di Luca che allude più direttamente a Gerusalemme. Infatti per postdatare Matteo a dopo il 70 cita altri passaggi, ad esempio la versione della parabola del convito (in part., Mt. 22:7). Cfr. A. Harnack, *The Dates of the Acts and of the Synoptic Gospels*, ediz. inglese, Williams&Norgate, London, 1911, pp. 116-135.

<sup>55</sup> *Encyclopaedia Biblica*, edd. T. K. Cheyne and J. S. Black, 1899-1903, I, pp. 799-819.

<sup>56</sup> W. G. Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, ET, 1973.

<sup>57</sup> N. Perrin, *The New Testament: An Introduction*, New York, 1974.

privi di attribuzione (<sup>58</sup>); inoltre la datazione del frammento 7Q5 è stata determinata su base paleografica e il *range* ammesso da C.H. Roberts, che si occupò della datazione, spazia tra il 50 a.C. e il 50 d.C. Anche la seconda proposta mi sembra azzardata, in primo luogo a causa del fatto che nella letteratura dei padri apostolici si possono riscontrare allusioni ai vangeli canonici che ben difficilmente possono essere state recepite da altri canali come la trasmissione orale, stante la precisione del lessico impiegato. In secondo luogo esistono frammenti di papiro come P52 (Rylands) = P.Ryl.Gk. 457 e P90 = P.Oxy. L 3523 che vengono datati, sempre su base paleografica, al II secolo. Per P52 si ammette una datazione che oscilla tra il 125 d.C. e il 170 d.C. A meno di non essere incorsi nell'inverosimile colpo di fortuna di aver trovato i resti delle prime copie in assoluto del vangelo di Giovanni, bisogna ammettere che tale vangelo fosse già stato composto prima di queste date. Il vangelo di Giovanni, poi, è ritenuto da pressoché tutti gli esegeti come il vangelo canonico più recente, tanto è vero che proprio nella letteratura dei padri apostolici non si ritrova alcun riferimento a frasi provenienti da questo testo mentre tutti i possibili paralleli provengono dai sinottici (<sup>59</sup>). Infine l'argomento *ad silentium* secondo cui se Paolo e gli autori del periodo apostolico non hanno mai utilizzato letteralmente del materiale proveniente dai vangeli canonici allora questi non esistevano fino a quel momento non ha una validità assoluta, questi autori possono anche non citare da alcun apocrifo, non per questo si deve conferire una datazione bassa a determinati apocrifi o a collezioni di *logia* di Gesù come il vangelo di Tommaso. Vanno infatti anche pesate nella loro giusta valenza tipologia e destinatari delle opere composte dai padri apostolici e anche da Paolo, valutando la reale necessità che questi autori proto cristiani avevano di utilizzare materiale evangelico canonico o apocrifo.

Una posizione prudentiale e intermedia consiste nel considerare la data in cui furono composti i vangeli canonici in relazione alla nota profezia della distruzione del tempio che compare nei vangeli sinottici ma non in Giovanni (<sup>60</sup>). Questa profezia gesuana è stata spesso studiata come composta *post eventum* dopo la guerra giudaica del 66-74 che vide la distruzione di Gerusalemme e del tempio, così si è ritenuto che i sinottici siano stati composti dopo il 70. Uno studio di alcuni passi dei vangeli canonici, ad esempio la versione della "parabola del convito" che compare nel vangelo secondo Matteo, potrebbero ugualmente portare a concludere che Matteo e/o gli altri vangeli canonici sono stati composti dopo il 70. In realtà la profezia della distruzione del tempio, per come è esposta soprattutto nei vangeli di Marco e Matteo, contiene anche in sé elementi che possono provare come possa essere stata composta prima della distruzione del 70, senza conoscere i fatti storici successivi. La questione è quanto mai complessa, anche in considerazione del fatto che nei vangeli canonici vi sono elementi che provano la presenza di una stratificazione del testo, passato per varie recensioni e revisioni. In Tabella 1 sono riportate le date di composizione di alcuni importanti studiosi di Nuovo Testamento dall'inizio agli anni '70 del XX secolo (Harnack, von Soden, Kummel e Perrin). Soltanto per dare l'idea di sviluppi più recenti, possiamo citare l'opinione di un biblista "laico" di rilievo in Italia come il prof. Mauro Pesce, professore ordinario di Storia del Cristianesimo all'Università di Bologna, egli considera il vangelo di Luca composto negli anni '80 del I secolo d.C., grosso modo lo stesso periodo in cui furono composti anche il vangelo di Matteo e gli Atti degli Apostoli. Il vangelo di Marco, secondo il prof. Pesce, fu il primo vangelo dei canonici ad essere composto mentre l'ultimo fu quello di Giovanni scritto alla fine del I

<sup>58</sup> 4Q126 (fine I sec. a.C.), 4Q127 (parafrasi dell'Esodo? Fine I sec. a.C.), 7Q3 (II-I sec. a.C.), 7Q19 (testo impresso su un blocco di argilla a causa del prolungato contatto col papiro originario).

<sup>59</sup> I frammenti più antichi del vangelo di Matteo sono: P104 = P.Oxy. LXIV 4404 (II secolo), P64 = P.Magd.Gk. 18 (II-III sec.) + P67 = P.Barco. I (II-III sec.), P77 = P.Oxy. XXXIV 2683 + P.Oxy. XLIV 4405 (II-III sec.; ma il frammento mostra una correzione scribale, segno che è certamente una copia di un ms. più antico). Per Marco: P45 = P.Ch.B. I + Pap.Vindob.G. 31974 (III sec., copia di un ms. più antico) e, forse, 7Q5 (max. 50 d.C.). Per Luca: P4 = Suppl.Gr. 1220 (II-III sec.) e P75 = P.Bodmer XIV-XV (II-III sec., copia di un ms. più antico). Per Giovanni: P52 = P.Ryl.Gk. 457 (125-170 d.C.) e P90 = P.Oxy. L 3523 (II secolo). Le datazioni qui riportate sono paleografiche.

<sup>60</sup> Mt. 24:1-44, Mc. 13:1-37, Lc. 21:1-38.

o all'inizio del II secolo (<sup>61</sup>). In un suo recente libro, Bart D. Ehrman considera tutto l'attuale Nuovo Testamento composto tra il periodo delle prime epistole di Paolo, scritte attorno al 50 d.C., e la seconda epistola di Pietro, composta verso il 120 d.C. evidentemente non dall'apostolo Pietro ma da qualcuno che scrisse a suo nome (<sup>62</sup>). Ehrman ammette che il vangelo di Marco possa essere stato composto anche prima della distruzione di Gerusalemme, nel periodo 65 (o 60)-70 d.C., mentre i vangeli di Matteo e Luca risalirebbero al periodo 80-85 d.C.; quello di Giovanni sarebbe il vangelo canonico più tardo, scritto tra il 90 e il 95 d.C. (<sup>63</sup>). Anche John P. Meier, uno dei più affermati neotestamentaristi americani dell'ultima generazione, accoglie queste ipotesi sulle datazioni dei vangeli canonici che potremmo definire "moderate". Nella sua monumentale opera in quattro volumi intitolata "Un ebreo marginale – Ripensare il Gesù storico", Meier assume che Marco sia stato composto attorno al 70, Matteo e Luca tra l'80 e il 90 mentre considera che Giovanni provenga da una tradizione indipendente dai sinottici, senza fornire una data per la sua composizione (<sup>64</sup>). Sono posizioni che, nella sostanza, sono coerenti con quelle di altri studiosi che dall'inizio del XX secolo hanno assunto posizioni simili, come riportato nella Tabella 1. Pochi pensano ad una datazione molto antica del testo dei vangeli, tra gli anni '30 e '50 del I secolo. Quasi nessuno oggi ritiene più, d'altra parte, che i vangeli canonici siano posteriori alla metà del II secolo d.C.

La questione della composizione dei vangeli canonici evidentemente si compenetra con le possibili citazioni/allusioni presenti nella letteratura apostolica. E' evidente che una datazione relativamente alta del testo dei vangeli canonici induce a pensare che essi potessero essere utilizzati dagli scrittori apostolici. Anche una datazione come quella accennata da Pesce è ancora compatibile con l'utilizzo del materiale dei vangeli canonici da parte dei padri apostolici, tranne, forse, il caso della Didachè, se si propende per una datazione molto antica di questo testo respingendo però così come spurie o dovute a una seconda mano estranea alla prima le numerose allusioni a brani dei vangeli, soprattutto quello di Matteo. Viceversa se si respingono come spurie tutte le possibili allusioni a passi presenti nei vangeli, oppure si dichiara che in nessun caso vi è dipendenza letteraria, allora si può arrivare a concludere che i vangeli canonici sono stati composti al tempo di Giustino ed Ireneo, posto che l'argomentazione *ad silentium* possa essere davvero determinante per raggiungere questa conclusione.

## 1.2 Canonicità dei vangeli

Un grande utilizzo di materiale proveniente dai vangeli lo si ebbe a partire dal momento in cui questi testi furono dichiarati canonici. I vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni a un certo punto furono scelti dalla Chiesa che si andava costituendo e vennero considerati di ispirazione divina, mentre vennero rifiutati molti altri testi. E' probabilmente impossibile stabilire senza alcuna incertezza quando, come e da quale autorità furono scelti i quattro vangeli canonici. Probabilmente fino alla metà o alla seconda metà del II secolo d.C. è prematuro parlare di Nuovo Testamento,

---

<sup>61</sup> Per una estrema sintesi si veda il libro C. Augias, M. Pesce, *Inchiesta su Gesù*, Mondadori, Milano, 2006, pp. 15-17, 43, 84, 102, 172.

<sup>62</sup> Bart D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti*, trad. it. di L. Argentieri, Carocci, Roma, 2006, pag. 288 (la prima edizione in lingua inglese di questo libro è del 2003).

<sup>63</sup> Si veda B.D. Ehrman, *op. cit.*, pp. 39 e 84. Come la maggioranza degli studiosi moderni anche Ehrman propone il classico modello delle due fonti come base per la soluzione della questione sinottica. Mt e Lc avrebbero utilizzato come fonti qualificate per i loro vangeli da un lato Mc, dall'altro la fonte Q, una raccolta di detti di Gesù ignorata da Marco ma comprendente tutti quei passi che hanno riscontri in Mt e Lc. La fonte Q sarebbe stata composta negli anni '50 del I secolo. Ehrman è esplicito nell'affermare nel suo libro che tutta la letteratura oggi considerata apocrifia è stata composta dopo i canonici, nel II secolo, comprendendo in essa anche il vangelo copto di Tommaso, al quale dedica tutto il cap. 3 del suo libro, che non è da considerarsi direttamente la fonte Q ma soltanto qualcosa di simile da un punto di vista del genere letterario.

<sup>64</sup> Cfr. John P. Meier, *op. cit.*, pag. 48.

inteso come insieme di documenti cristiani – anche solo limitato ai quattro vangeli attualmente dichiarati canonici – in contrapposizione all’Antico Testamento. Esiste il passo di 2 Corinzi 3:1-6, evidenziato ad esempio da J. Carmignac, in cui viene utilizzato (cfr. 3:6) il termine *καινός διαθήκη* = “nuova alleanza”, che significa anche “nuovo testamento”<sup>65</sup>). Appare comunque azzardato affermare che qui Paolo si riferisca a documenti scritti dichiarati canonici da qualcuno o da qualche istituzione, infatti in 2 Cor. 3:3 Paolo dice, rivolgendo il pensiero ai Corinzi ai quali scrive: “È noto infatti che voi siete una lettera di Cristo composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori”. Inoltre in 2 Cor. 3:5-6 Paolo precisa: “la nostra capacità viene da Dio, che ci ha resi ministri adatti di una Nuova Alleanza (*καινῆς διαθήκης*), non della lettera ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito dà vita.” Questi passi dimostrano piuttosto che il Nuovo Testamento è ancora scritto nei cuori ma non su tavole o libri materiali. Al contrario, secondo Paolo la “lettera” (*γράμμα*), il testo scritto, è qualcosa che uccide. Nelle sue epistole Paolo non cita mai letteralmente alcuna frase estrapolata dai vangeli oggi canonici, forse è rintracciabile qualche passaggio che ha riscontri anche nei canonici ma è molto difficile se non impossibile dimostrare una eventuale dipendenza testuale di Paolo da questi testi<sup>66</sup>). Si riscontrano tracce di materiale confluito nei vangeli anche in libri come Apocalisse o l’epistola di Giacomo, ma si tratta sempre di allusioni che, sebbene in alcuni casi evidenzino interessanti affinità testuali, possono essere confluite nei vangeli e in quei libri in modo totalmente indipendente, attraverso il canale della predicazione orale oppure attraverso fonti scritte andate perdute, come Q. Questo dimostra che certamente i vangeli, qualora esistessero, al tempo di Paolo non erano considerati libri divinamente ispirati ed avevano una autorità inferiore a quella dello stesso Paolo e degli altri apostoli e predicatori. Molti biblisti o storici del cristianesimo, poi, risolvono il problema alla base concludendo che i vangeli sono stati composti *dopo* le epistole di Paolo<sup>67</sup>).

Un altro passaggio di Paolo, menzionato da J. Carmignac, ha una interessante proprietà. In 2 Cor. 8:18 Paolo scrive: “Abbiamo inviato anche il fratello che ha lode in tutte le Chiese a motivo del vangelo”. Il vangelo (*εὐαγγέλιον*) nel tipico modo di dire degli autori cristiani, soprattutto nel Nuovo Testamento, è la buona notizia, la predicazione orale della risurrezione di Gesù. Il termine è poi stato utilizzato anche per i libri scritti, i vangeli, non solo per indicare l’annuncio fatto da Gesù e dai suoi seguaci. Qui Carmignac avanza l’ipotesi che Paolo stia parlando di Marco, suo collaboratore<sup>68</sup>) ed autore del primo vangelo in forma scritta<sup>69</sup>). Infatti se l’operato del collaboratore di Paolo si fosse limitato alla sola attività di predicazione, questo avrebbe destato ben poca meraviglia, esistendo in quel periodo numerosi predicatori, di grande autorità ed abilità. Probabilmente il discepolo di Paolo si era contraddistinto per qualcosa di non comune, forse, come proposto da Carmignac, aveva composto una memoria scritta dei fatti e dei detti di Gesù Cristo, sul modello di quello che veniva predicato e tramandato per via orale. Origene nel Commento al vangelo di Matteo propone una ipotesi molto simile a quella di Carmignac, pensando però a Luca piuttosto che a Marco: “Terzo è il vangelo secondo Luca, lodato da Paolo e composto per quanti provenivano dal paganesimo”. Nel testo greco citato da Eusebio in *Hist. Eccl.* 6.25.6, Origene scrive: *τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπιαινούμενον εὐαγγέλιόν*, il riferimento è probabilmente proprio a 2 Cor.

<sup>65</sup> J. Carmignac, *La Naissance des Évangiles Synoptiques*, Paris, OEIL, 1984, pp. 60-61.

<sup>66</sup> Gli esempi più forti di materiale comune a Paolo e ai vangeli canonici sono indubbiamente: 1 Tess. 5:2-4 e 4:15-17; 1 Cor. 7:10-11; l’eucaristia in 1 Cor. 11:23-25 e 13:2; Gal. 5:14; Rom. 13:8-9.

<sup>67</sup> Si veda ad es. M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla / A. Mondadori, 2004, pp. 4-23 (commentario: pp. 499-527) per le epistole di Paolo, pp. 24-33 (commentario: pp. 527-539) per l’epistola di Giacomo. L’autore ritiene che le epistole di Paolo siano state composte *prima* dei vangeli canonici di conseguenza i vari parallelismi testuali possono essere motivati soltanto da una conoscenza di una fonte (orale o scritta) comune ma non da una dipendenza testuale di Paolo dai canonici.

<sup>68</sup> cfr. Col. 4:10, 2 Tim. 4:11, Fil. 24; Marco fu collaboratore anche di Pietro, cfr. 1 Pt. 5:13.

<sup>69</sup> Vedi nota 65.



8:18, τὸν ἀδελφὸν οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (“il fratello che ha lode a motivo del vangelo”), sulla base del parallelismo del verbo ἐπαινέω con ἔπαινος.

Dopo Paolo, nel periodo dei padri apostolici, le prime allusioni e i primi riferimenti a passi che si riscontrano nei quattro vangeli – ma dovremmo concentrarci essenzialmente sui primi tre ed in particolare su Matteo, dal momento che Giovanni non ha praticamente alcuna menzione – risultano più marcati. Le affinità testuali sono significative e in molti casi, ammesso che non siano delle interpolazioni, si può parlare di vera e propria dipendenza testuale. Questo prova che tra la fine del I secolo e la prima metà del II secolo i testi dei vangeli iniziarono ad essere considerati autorevoli. Lo stile delle citazioni dei padri apostolici, tuttavia, non lascia intuire che fossero testi canonici o aventi la stessa autorità della Scrittura ebraica. Durante il periodo apostolico e per buona parte del II secolo probabilmente la predicazione orale era ancora considerata superiore alla documentazione scritta, dedotta poi dalla predicazione orale dei primi apostoli. Ancora verso la metà del II secolo (150 d.C.) Papia di Gerapoli scriveva la sua “Interpretazione degli oracoli del Signore”, opera con la quale intendeva raccogliere testimonianze e ricordi su quella che fu l’attività pubblica di Gesù, fidandosi maggiormente delle testimonianze orali che dei numerosi testi che circolavano a quel tempo. Il proemio della sua opera, purtroppo andata perduta, leggeva: “E se da qualche parte veniva qualcuno che era stato seguace dei presbiteri, io lo interrogavo sulle loro parole, su ciò che dissero Andrea e Pietro e Filippo e Tommaso e Giacomo e Giovanni e Matteo e altri dei discepoli del Signore. Non credevo, infatti, che le notizie dei libri mi sarebbero state utili quanto quelle che mi venivano da una voce viva e ferma.”<sup>(70)</sup>. Gli stessi nomi degli evangelisti, Matteo, Marco, Luca e Giovanni, sono frutto di una tradizione di cui si ha traccia soltanto a partire dalla seconda metà del II secolo, nessun “nome” viene citato dagli autori dei vangeli per auto referenziarsi all’interno del testo, anche nei codici papiracei più antichi il nome dell’evangelista ci è stato tramandato soltanto come titolo del vangelo<sup>(71)</sup>. Uno dei primi autori che hanno citato il nome dei quattro evangelisti “canonici” è Ireneo di Lione (130-200 d.C. circa), egli dimostra di considerare indubbiamente speciali i quattro vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni, fornendo di loro addirittura una descrizione sintetica della composizione, come se nel periodo in cui egli scriveva questi libri avessero assunto improvvisamente uno *status* superiore rispetto a tanti altri libri cristiani che circolavano in quel periodo, mentre soltanto non molto tempo prima Giustino martire (120-170 d.C. circa) non parla mai dei nomi degli evangelisti e tanto meno si preoccupa di provvedere nelle sue opere ipotesi sulla fase redazionale dei vangeli canonici, pur prelevando materiale da questi testi<sup>(72)</sup>. Ireneo è anche il primo autore per il quale spesso si può parlare di vere e proprie citazioni dal testo dei canonici, al passo utilizzato e prelevato dai vangeli è anteposto il nome di questo o quel testo scritto<sup>(73)</sup>. Prima di Ireneo soltanto Papia di Gerapoli (70-150 d.C.), secondo però una citazione da un testo andato perduto e riportata da Eusebio di Cesarea, aveva lasciato qualche traccia circa l’origine dei quattro vangeli canonici<sup>(74)</sup>. Paolo ed i padri apostolici a cavallo tra il I e il II secolo, invece, non citano mai alcun nome di uno dei quattro evangelisti in connessione con un qualche testo scritto. La letteratura dei padri apostolici utilizza come “strumento” testuale

<sup>70</sup> Il frammento è citato in Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.*, 3.39.2-4. Si noti che qui Papia testimonia indirettamente come al suo tempo dovevano esistere dei testi scritti, ai quali egli attribuiva la superiorità delle testimonianze orali di coloro che avevano appreso direttamente dagli apostoli.

<sup>71</sup> Per esempio in P75 (II-III sec. d.C.) compaiono i titoli delle opere εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν, εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην.

<sup>72</sup> Questa considerazione emerge dalla lettura di *Adv. Haer.*, 3.1.1, un passo di Ireneo che è stato citato anche da Eusebio, *Hist. Eccl.*, 5.8.2-4. In *Adv. Haer.*, 3.11.1-7 compare invece il celebre passo di Ireneo riguardante il paragone dei quattro vangeli con i quattro punti cardinali e le quattro zone climatiche della terra.

<sup>73</sup> In *Adv. Haer.*, 3.10.5 Ireneo cita addirittura da Mc. 16:19, si tratta di un passo appartenente alla sezione di Mc. 16:9-20 che non è attestato nei più antichi codici del Nuovo Testamento greco, come B ed  $\aleph$ , e costituisce fin dai tempi di Eusebio e Girolamo una specie di “giallo” storico. Il passo di Mc. 16:19 è introdotto da Ireneo con le parole: “Inoltre, verso la conclusione del suo vangelo, Marco dice:” (segue la citazione).

<sup>74</sup> Cfr. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.39.14-16.

l'allusione oppure genericamente introduce un passo con la formula: "Il Signore Gesù disse" (segue la citazione di un passo che oggi si riscontra nel testo dei canonici).

Una ipotesi che viene considerata oggi storicamente attendibile e fondata da molti neotestamentaristi è che la nascita del concetto di canonicità sia in qualche modo connessa con l'attività di Marcione, il quale sulla base di alcune idee teologiche che riscontrarono un notevole successo, attorno alla metà del II secolo propose come testi "autorevoli" il vangelo di Luca, che dunque conosceva, in una edizione dal quale vennero espunte le parti più esplicitamente filo giudaiche, al fianco di alcune epistole paoline, escludendo completamente dal suo personale canone la Scrittura ebraica. La comunità cristiana di Roma e altre chiese avrebbero reagito a questa scelta di Marcione, che fu immediatamente considerata troppo restrittiva, sostenendo che anche altri vangeli dovevano essere accettati, oltre alla Scrittura ebraica ed altre opere cristiane: nacque così l'idea di un primo elenco di documenti cristiani "ufficiali" che vennero affiancati alla Scrittura ebraica. La scelta di Marcione, dopo aver riscosso un notevole successo, nel seguito si rivelò storicamente perdente: tutte le Chiese e la stragrande maggioranza dei gruppi cristiani finirono con l'accettare il canone "allargato" a quattro vangeli ed altri scritti, contro la proposta marcionita, continuando a ritenere sacra la Scrittura biblica tradizionale. Altre ipotesi di spiegazione della nascita del canone fanno perno sui movimenti apocalittici e profetici che ancora esistevano nel II secolo. Vi furono singoli predicatori e persino interi movimenti che, dopo la morte di Gesù Cristo, si dissero ispirati direttamente da Dio o da Gesù stesso, a partire da Paolo, che dichiara in Galati 1:12 di aver ricevuto il suo "vangelo" non da altri ma "per rivelazione diretta di Gesù Cristo", mentre in 1 Cor. 14:30 testimonia indirettamente che la ricezione di speciali rivelazioni, persino da parte di fedeli comuni, era una pratica ammessa e diffusa nelle comunità paoline. Tra la fine del I e l'inizio del II secolo Ignazio di Antiochia o il discepolo che si cela dietro il suo nome nell'epistola alla Chiesa di Filadelfia, al cap. VII della lettera, afferma di essere egli stesso il destinatario di una speciale rivelazione da parte dello Spirito di Dio. L'autore anonimo dell'epistola a Diogneto scrive al mittente: "Saprai ciò che il verbo dice per mezzo di quelli che vuole, quando vuole; per amore delle cose rivelateci vi facciamo partecipi di tutto quanto, per la volontà del verbo che lo ordina fummo spinti a parlare con zelo." (75). Nel corso del II secolo Montano e i suoi seguaci, chiamati "montanisti", aspettavano ancora la fine imminente del mondo e credevano nella discesa dal cielo di una nuova Gerusalemme che sarebbe atterrata a Pepuza, la città dell'Asia Minore da cui proveniva Montano: da questa città si sarebbe quindi espanso il regno di Dio tanto atteso. Montano ed altre figure, come le profetesse Massimilla e Prisca, dichiaravano di ricevere speciali rivelazioni direttamente da Dio. Con il passare degli anni e dei decenni, rimanendo queste profezie quasi sempre non adempiute e moltiplicandosi il numero degli scritti profetici di carattere apocalittico, probabilmente andò consolidandosi l'idea della necessità di fonti scritte autorevoli alle quali fare riferimento, in modo da porre un limite all'attività e alla produzione letteraria o anche soltanto orale dei numerosi profeti – autentici o meno che fossero – che circolavano ancora fin verso la fine del II secolo. Anche il Pastore di Erma, un'opera composta nel II secolo che ebbe grande considerazione in una certa epoca storica, tanto da essere inclusa nel codice sinaitico (IV sec. d.C.), si configura come una serie di visioni e rivelazioni ricevute dal suo autore. Nel vangelo copto di Tommaso molti detti di Gesù, gran parte dei quali si riscontra anche negli attuali vangeli sinottici, costituiscono una speciale "rivelazione" gnostica, data da Gesù Cristo a pochi eletti. Del resto anche nell'ebraismo e più in generale in ogni cultura religiosa si possono riscontrare fenomeni analoghi a quelli che caratterizzarono il proto cristianesimo: dopo la morte di grandi maestri religiosi, soprattutto se questi sono profeti apocalittici, i loro discepoli ricevono visioni e speciali rivelazioni e sulla base di quanto ricevuto si sentono autorizzati a comporre di loro pugno nuovi libri profetici, a modificare od espandere quelli esistenti, ad elaborare nuove dottrine teologiche che perfezionano quelle del

---

<sup>75</sup> Epistola a Diogneto, XI, 7.

maestro <sup>(76)</sup>. La nascita di un canone di testi scritti riconosciuti come unica fonte di ispirazione della dottrina cristiana nacque probabilmente (si tratta evidentemente di una ipotesi di lavoro o più verosimilmente di una concausa) *anche* come reazione al diffondersi e al proliferare di alcune dottrine ricevute, a detta di chi le propugnava, direttamente da Dio o da Gesù. La più antica lista di libri da ritenersi canonici che oggi si conosca risale, nella sua versione originale, proprio alla seconda metà del II secolo, si tratta del **frammento di Muratori**, un documento scritto in latino che inizia con l'elenco dei quattro vangeli <sup>(77)</sup>. A causa dello stato frammentario del documento si sono preservati soltanto i nomi del terzo e del quarto vangelo che sono, nell'ordine, quello di Luca e quello di Giovanni: molto probabilmente i primi due vangeli erano Matteo e Marco. Dopo i quattro vangeli, segue l'elenco di altre opere, alcune di queste divennero definitivamente canoniche, nel senso che potevano essere lette in chiesa durante le assemblee oppure in forma privata dai fedeli, altre opere furono invece rifiutate in seguito, sebbene incluse nella lista scoperta da Muratori. Per esempio il frammento considerava canonici l'opera intitolata la Saggiezza di Salomone e l'Apocalisse di Pietro, testi che poi vennero esclusi dal canone nei secoli successivi e caddero nell'oblio. Altre opere ebbero uno *status* misto già nell'epoca in cui fu scritto il frammento muratoriano, come il Pastore di Erma, del quale era proibita la lettura nelle assemblee ecclesiastiche ma non la lettura in forma privata da parte del singolo fedele. Il frammento di Muratori è databile come reperto archeologico al VII-VIII secolo d.C., tuttavia esso è una copia di un documento più antico la cui versione originale risale all'epoca in cui venne scritto il Pastore di Erma. Infatti il frammento, alle linee 73-76, legge: "Erma scrisse molto recentemente, al nostro tempo, nella città di Roma mentre il vescovo Pio, suo fratello, occupava il seggio [episcopale] della chiesa della città di Roma". Poiché secondo le cronache ecclesiastiche Pio I fu vescovo di Roma dal 142 al 157 <sup>(78)</sup>, ne segue che, prestando fede a questa prova interna, la lista "muratoriana" fu compilata soltanto pochi anni dopo questo periodo, comunque dopo il 157 in quanto il frammento parla al passato dell'episcopato di Pio.

Infine, vorrei sottolineare un aspetto alquanto interessante che potrebbe essere connesso alla nascita del canone cristiano, partendo da una constatazione di fatto. Fino ad oggi nessun frammento del Nuovo Testamento greco di cui sia certa l'identificazione – tralascio qui i problematici aspetti collegati al frammento 7Q5 di Qumran – proviene da un rotolo, dall'inizio del II secolo in poi tutti i frammenti provengono soltanto da codici. Ora questo dato non può essere casuale ed è particolarmente significativo se si considera che, sulla base dei ritrovamenti papirologici, è soltanto dal IV secolo inoltrato che il formato del rotolo viene abbandonato e tutte le opere dell'antichità classica iniziano ad essere copiate su codice. Quindi da un lato abbiamo un'opera, il Nuovo Testamento greco, che fin dal suo primo apparire tra i frammenti papiracei all'inizio del II secolo ci è stato trasmesso sistematicamente su codice. D'altra parte il resto delle opere greco-romane continuano a essere tramandate su rotolo per tutto il I, II e III secolo, fino al IV secolo <sup>(79)</sup>. Esistono invece, sebbene siano rari, frammenti di opere cristiane apocriefe sia su codice che su rotolo, databili al II-III secolo <sup>(80)</sup>. Partendo da questi dati papirologici, sono state proposte varie soluzioni per

<sup>76</sup> Su questo aspetto si veda T.W. Overholt, *Channels of Prophecy. The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Eugene, Minneapolis, 1989.

<sup>77</sup> Il nome deriva da quello dello storico Ludovico Antonio Muratori che lo pubblicò nel 1740.

<sup>78</sup> Si veda Eusebio, *Hist. Eccl.*, 4.11.6-7.

<sup>79</sup> Nel 1955 C.H. Roberts calcolava che il 74% dei frammenti noti all'epoca proveniva da codice mentre il restante 26% da rotolo. La proporzione non è cambiata di molto anche con le più recenti scoperte papirologiche. Fino alla fine del III secolo, invece, risultano più frammenti di rotolo che di codice.

<sup>80</sup> Un esempio recente è la pubblicazione nel 2005 per opera di N. Gonis di alcuni frammenti del Pastore di Erma provenienti da un rotolo. Si tratta di P.Oxy. LXIX 4705 e P.Oxy. LXIX 4706, i frammenti sono databili alla fine del II o al massimo alla prima metà del III secolo dopo Cristo. P.Oxy. XLI 2949, pubblicato nel 1972 da R.A. Coles e databile al II-III sec. d.C., è un altro straordinario esempio di frammento su rotolo di un vangelo cristiano, probabilmente il vangelo apocrifo di Pietro. Altri reperti cristiani che si trovano su rotolo anziché su codice sono: P.Oxy. XVII 2070, pubblicato da A.S. Hunt fin dal 1927, contenente un'opera apologetica cristiana antiebraica; P.Oxy. L 3525, pubblicato da P.J. Parsons nel 1983, contiene i resti di un Vangelo apocrifo sconosciuto, forse il Vangelo di Maria. Sempre su

spiegarli, alcune delle quali riguardano motivazioni prettamente economiche: dal momento che un codice consente di dimezzare il consumo di papiro rispetto ad un rotolo, a parità di testo da trasmettere, soprattutto se i gruppi o i privati che commissionavano la copiatura delle opere neotestamentarie non erano molto ricchi avevano tutto l'interesse a commissionare codici piuttosto che rotoli. Colin H. Roberts e T.C. Skeat, due tra i più grandi papirologi del XX secolo, studiarono a fondo la questione della nascita del codice e delle connessioni con il cristianesimo, nel 1983 uscì il libro *The Birth of the Codex*, un tentativo dei due studiosi di dare una risposta a questo problema. Nove anni dopo l'uscita di *The Birth of the Codex*, Skeat, in un articolo apparso sulla rivista tedesca di papirologia Z.P.E., criticò alcune conclusioni del suo precedente libro ed espose alcune idee di base circa nuove teorie sulla possibile origine del codice cristiano. Skeat propose come ipotesi di lavoro, da sottoporre ad ulteriori verifiche, il concetto che il codice fosse stato adottato dai cristiani proprio a motivo della questione del "canone". Trascrivere tutti e quattro gli attuali vangeli "canonici" su di un unico rotolo è praticamente impossibile, il rotolo risulterebbe troppo ingombrante e costoso, assai poco maneggevole e di difficile lettura, la scelta del codice avrebbe invece garantito la possibilità di far circolare le quattro copie dei quattro vangeli canonici simultaneamente, senza alcuna ambiguità su quali testi si sarebbero dovuti privilegiare rispetto agli altri che continuarono a circolare su rotolo, almeno fino a quando il rotolo fu poi definitivamente abbandonato non solo per le opere cristiane ma per tutte le opere classiche in generale<sup>(81)</sup>. L'ipotesi di Skeat è certamente affascinante, ma va comunque sottoposta ad ulteriori verifiche di ordine papirologico. Inoltre non sappiamo in quale formato circolassero eventuali vangeli scritti in area "occidentale", ad esempio a Roma. Purtroppo per motivi fisici i frammenti papiracei più antichi provengono quasi esclusivamente dal medio oriente, praticamente sono stati tutti ritrovati in Egitto così l'evidenza papirologica è limitata a questa area geografica ben precisa e ristretta. In occidente solo in occasioni fortuite si sono ritrovati papiri antichi, come nel caso dell'eruzione del Vesuvio che colpì Pompei ed Ercolano nel 79 d.C.: la lava protesse per molti secoli i preziosi ed antichi manoscritti che altrimenti si sarebbero decomposti dopo alcuni secoli per via dell'umido clima italiano. Comunque siano andate le cose, il canone cristiano-cattolico completo oggi comprende **ventisette libri** che formano quello che viene definito il Nuovo Testamento. La celebrazione domenicale cattolica prevede, nell'ordine, una prima lettura tratta dall'Antico Testamento, la recitazione di un Salmo (Marcione avrebbe eliminato completamente questo genere di letture), una seconda lettura che generalmente è un brano di una epistola di Paolo, infine la lettura, eseguita solo dal sacerdote e non dai fedeli, del vangelo. Durante l'omelia il sacerdote commenta i passi letti, soffermandosi soprattutto sul vangelo e pronunciando lezioni morali e teologiche. Canonicità significa quindi innanzitutto che questi brani vengono letti nelle assemblee religiose; essi, inoltre, hanno lo speciale privilegio di essere considerati di "ispirazione dello Spirito Santo"<sup>(82)</sup>. Il primo elenco "moderno" contenente tutti e soli i nomi di questi ventisette libri compare in una lettera di Atanasio di Alessandria soltanto nel 367 d.C. ma un accordo tra tutte le chiese esistenti in quel periodo fu raggiunto soltanto dopo il terzo sinodo di Cartagine (396 d.C.), il cui atto riassuntivo contiene la frase: "riguardo alla conferma di questo canone [costituito dall'elenco dei ventisette libri che oggi ben conosciamo], bisognerà consultare la chiesa d'oltremare [cioè la chiesa di Roma]".

---

rotolo, poi, sono stati ritrovati resti di *Adversus Haereses* di Ireneo di Lione (P.Oxy. III 405) e di un'opera di Giulio Africano (si tratta di P.Oxy. III 412).

<sup>81</sup> Si veda T.C. Skeat, *The Origin of the Christian Codex*, ZPE, 102, 1994, pp. 263-268. Lo stesso autore in *Rolls versus Codex: a New Approach?*, ZPE, 84, 1990 aveva messo in discussione la motivazione economica che starebbe secondo molti papirologi alla base della scelta del codice rispetto al rotolo. Più che motivazioni meramente "economiche" secondo Skeat potrebbero essere state motivazioni "teologiche" a consigliare fin dal II secolo la scelta del codice anziché quella del rotolo.

<sup>82</sup> Questi concetti sono esposti nella *Dei Verbum*, la "costituzione dogmatica sulla divina rivelazione" promulgata da Paolo VI nel 1965, uno dei più importanti documenti del Concilio Vaticano II. Si veda anche l'enciclica di Pio XII *Divino Affiliante Spiritu*, del 1943, particolarmente interessante anche perché si pone il problema degli studi biblici, delle scoperte dei manoscritti e della applicazione dei criteri filologici alla ricostruzione del testo biblico.

## **2. Riferimenti alla Scrittura ebraica**

Prima di esaminare con casi di studio specifici se e come la letteratura dei padri apostolici ha utilizzato materiale presente nei vangeli canonici e considerare se può esservi dipendenza letteraria da essi, studiando e confrontando tutte le possibili allusioni, è opportuna una breve introduzione sull'utilizzo della Scrittura ebraica ovvero di un *corpus* di scritti che sicuramente era conosciuto, accettato come divinamente ispirato e di conseguenza citato da tutti gli scrittori cristiani antichi, a cominciare da Paolo.

Nel periodo della predicazione apostolica, fino a quando i vangeli non furono accettati da tutte le Chiese cristiane e si risolse il problema della loro canonicità, tutto lascia supporre che soltanto la Scrittura ebraica, intesa come Antico Testamento, venisse citata come tale in quanto considerata parola di Dio, divinamente ispirata<sup>83</sup>). Fino al II secolo dopo Cristo è solamente la Scrittura ebraica ad avere dignità di citazione esplicita nelle opere cristiane, ad essere preceduta nelle citazioni da frasi “come è scritto” oppure “la Scrittura dice”. Il termine greco che viene utilizzato nella letteratura per Scrittura è γραφή (nom. singolare) che, come in italiano, è un sostantivo di genere femminile o al plurale γραφαί (nom. plurale). Nel Nuovo Testamento greco il termine viene utilizzato complessivamente trenta volte al singolare, quindici volte al plurale. Molte volte viene anteposta alla citazione di un passo biblico la frase “come è scritto”, resa tramite il verbo greco γράφω (= scrivere), utilizzato nella diatesi passiva (perfetto ind.) γέγραπται che ricorre ben 67 volte nel Nuovo Testamento greco. Se la Scrittura ebraica è frequentemente utilizzata nel Nuovo Testamento e nella letteratura dei padri apostolici questo non significa che non potessero circolare memorie scritte o proto vangeli fin dal I secolo, tuttavia bisogna tenere presente che a quel tempo la predicazione orale appresa direttamente dagli apostoli aveva certamente il sopravvento e queste memorie scritte non potevano avere la stessa autorità né della Scrittura ebraica, né della predicazione orale. Paolo fu considerato per molto tempo una autorità superiore a quanto eventualmente poteva trovarsi in memorie scritte o collezioni di detti attribuiti a Gesù. Di questo si trova traccia nella letteratura del periodo apostolico, dove possiamo concludere che passi che possono essere messi in relazione con i vangeli canonici non avevano la stessa dignità di citazione della Scrittura ebraica.

Il Prof. Mauro Pesce, in un articolo pubblicato in *Annali di Storia dell'Esegesi*, 1/1984, ed. Dehoniane, Bologna, 1984, esclude nella maniera più categorica che Paolo, nel tempo in cui visse e operò, conoscesse un Nuovo Testamento scritto al quale riferirsi, o almeno, qualora esistesse, un arcaico *corpus* di scritti cristiani coevi a Paolo non aveva la stessa dignità della legge e della scrittura ebraica tradizionale. Nell'introdurre l'articolo, M. Pesce definisce cosa intendeva Paolo nelle sue lettere con il termine di Scrittura:

Intenzionalmente parlo di “Scrittura” e non di “*antico testamento* in Paolo” perchè l'espressione, per l'apostolo, sarebbe un anacronismo. Egli non ha mai definito la Bibbia con il nome di “antico testamento”. Per indicare *tutta* la Bibbia nel suo complesso usa “Scrittura” (Rm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gal 3,8; 3,22; 4,30), “Scritture” (Rm 15,4; 1Cor 15,3.4), “sacre scritture” (Rm 1,2). Una volta (1Cor 14,21) “legge” è usato per indicare tutta la Bibbia (infatti Paolo cita un passo profetico). Con “la legge e i profeti” (Rm 3,21) si riferisce alle prime due parti della Bibbia ebraica tripartita. L'unica volta in cui “legge” indica sicuramente tutto e solo il pentateuco è Gal 3,10. Ciò è probabile anche per 1Cor 14,37. Altre volte, quando “legge” si riferisce a libri o parti della Bibbia (e non al concetto di “legge”), non indica tutto il pentateuco, bensì solo le sue parti legali (cf. Rm 7,7; 10,5; 1Cor 9,8-9). Non è solo questione terminologica, ma investe in modo radicale tutta l'interpretazione storica. Per Paolo infatti non esisteva alcuna nuova Scrittura cristiana, nessun “nuovo testamento” ed egli era lontano dall'idea tutta posteriore di considerare scrittura sacra le proprie lettere. Per lui esisteva una sola “Scrittura”, quella che ogni ebreo considerava sacra. Spesso, dietro l'uso inconsapevole

---

<sup>83</sup> Si utilizza qui il termine “Scrittura ebraica” per intendere i libri sacri dell'ebraismo, senza alcuna connotazione alla lingua in cui questo insieme di scritti poteva essere letto, quella ebraica/aramaica oppure il greco della LXX.

dell'espressione "antico testamento" per definire quella che Paolo considera sacra scrittura, sta un'implicita concezione dei rapporti tra "cristianesimo" e "giudaismo" che non corrisponde alla realtà storica. <sup>(84)</sup>

Dunque, secondo M. Pesce, ai tempi di Paolo non esisteva alcun Nuovo Testamento o altro insieme di scritti cristiani reputati così autorevoli da poterli affiancare alla tradizionale Scrittura ebraica e la distinzione tra Antica e Nuova Alleanza (o Testamento), che compare nel citato passo di 2 Cor 3:6, non farebbe riferimento a documenti cristiani aventi la stessa autorità della Scrittura ebraica, come del resto emerge ad una attenta lettura del brano di 2 Cor 3:1-6, che non può essere citato per dimostrare l'esistenza di vangeli cristiani scritti ai tempi di Paolo. Paolo nelle sue lettere utilizza dunque il termine γραφή, per riferirsi alle scritture ebraiche. Un utilizzo simile del termine γραφή è caratteristico anche dei padri del periodo apostolico. Quando viene citato un passo della Scrittura ebraica, solitamente viene utilizzata da Paolo una frase introduttiva del tipo: λέγει γὰρ ἡ γραφή = dice infatti la Scrittura (segue la citazione di un passo biblico) oppure καθὼς γέγραπται (come è scritto, clausola che può trovarsi prima o dopo la citazione della scrittura ebraica). Quasi mai viene menzionato il libro di quello che è oggi l'Antico Testamento dal quale viene presa la citazione, rari esempi si trovano – per quanto riguarda Paolo – nella lettera ai Romani, dove viene citato espressamente Isaia, cfr. Rm. 9:22, 10:16, 10:20 e 15:2 ed il libro di Osea, cfr. Rm. 9:25. A volte, invece, le citazioni sono tacite, cioè silenti: si tratta soltanto di *allusioni* a passi della Scrittura, abbiamo vari esempi anche nei vangeli canonici di questo uso della Scrittura. Un esempio di allusione in una epistola paolina può essere Rm. 12:17, "Non rendete a nessuno male per male. Cercate di compiere il bene davanti a tutti gli uomini", le parti in corsivo, *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων* nel testo greco, sono considerate allusioni a Prov. 3:4 secondo la LXX, *προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων*, che aggiunge però il Signore, omesso nel passo dell'epistola ai Romani. Uno sguardo di insieme mostra comunque che nella stragrande maggioranza quando la retorica di Paolo coinvolge la Scrittura ebraica viene sempre utilizzata una formula come "la Scrittura dice", "è scritto", ecc..., le semplici allusioni sono molto rare.

Nel complesso, nelle lettere di Paolo le allusioni a detti gesuani riscontrabili nei sinottici e in Giovanni sono quasi totalmente assenti, così come i paralleli con il vangelo apocrifo di Tommaso o altri apocrifi. Quando si riscontra qualche possibile allusione, ben difficilmente si può parlare di dipendenza letteraria dal testo dei vangeli canonici <sup>(85)</sup>. Questo significa di fatto che Paolo non utilizzava, qualora fosse esistito, alcun documento cristiano scritto come fonte autorevole al quale riferirsi, dal quale citare frasi o discorsi. Probabilmente la sua testimonianza era più autorevole di questi testi che furono composti o dopo di lui oppure erano a lui coevi ma composti da suoi collaboratori, aventi una autorità inferiore alla sua. Oppure i vangeli furono composti dopo le epistole di Paolo, il materiale comune (raro ma non nullo) sarebbe spiegabile ipotizzando l'esistenza di una fonte comune più antica di Paolo e dei vangeli successivi. Un fenomeno da non trascurare, inoltre, è quello della "rivelazione", secondo cui determinate figure si sentirono direttamente ispirate da Dio e da Gesù Cristo. Già Paolo, in Galati 1:12, aveva affermato di aver ricevuto il vangelo non da uomini, ma direttamente da Gesù Cristo, "per rivelazione". E' evidente, dunque, che chi sente di avere una simile autorità non ha bisogno di citare a sostegno delle proprie idee eventuali documenti composti da altri predicatori o collaboratori. Ammesso che documenti molto simili a uno

<sup>84</sup> M. Pesce, *Funzione e spazio dell'uso della Scrittura nell'attività apostolica paolina. Ipotesi di ricerca*. In: *Annali di storia dell'esegesi*, 1/1984, edizioni Dehoniane, Bologna, 1984, pag. 75, nota 1.

<sup>85</sup> Vedi nota 67. Due passaggi interessanti sono 1 Cor. 7:10-11 e 1 Tim. 5:18. Nel primo passo Paolo parla del divorzio, cfr. Mt. 5:32; 19,6 ss; Mc. 10:11 ss. Nel secondo passo è invece scritto: "Dice infatti la Scrittura: «Non metterai la museruola al bue che trebbia» e «Il lavoratore ha diritto al suo salario»"; la prima frase è la citazione di Deut. 25:4 mentre la seconda ("Ἄξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ) di una frase attribuita a Gesù secondo Mt. 10:10, "l'operaio ha diritto al suo sostentamento" (ἄξιός γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ). Poiché alle due citazioni è anteposta la formula λέγει γὰρ ἡ γραφή, si può in questo caso parlare di vera e propria equiparazione della frase di Gesù alla Scrittura ebraica (cfr. B.D. Ehrman, *op. cit.*, pag. 292), ma va comunque tenuto presente 1 Tim. è una epistola che viene considerata spuria e non composta da Paolo nel periodo in cui egli visse.

o più vangeli circolassero nella Chiesa primitiva, come del resto sembra affermare Paolo in 2 Cor 8:18, certamente la loro autorità in quel periodo non era tale da conferire loro la stessa dignità della Scrittura ebraica, certamente si era ben lontani dal concetto/problema della canonicità che si andrà affermando soltanto nel corso del II secolo. Il fatto che Paolo non utilizzi mai il testo dei vangeli canonici naturalmente non è un problema se si ammette che quei testi siano stati composti dopo il periodo paolino, ad esempio dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70.

Esiste, tuttavia, anche un'altra ipotesi di lavoro, della quale parla lo stesso M. Pesce nell'articolo citato in precedenza <sup>(86)</sup>. Sebbene Pesce sia uno di quegli autori che considera i vangeli canonici cronologicamente posteriori alle lettere autentiche di Paolo, egli osserva comunque che per non incorrere in un "fraitendimento fatale" bisogna tenere conto del contenuto e del carattere delle epistole paoline. Questi antichi documenti erano infatti indirizzati a comunità cristiane già da tempo evangelizzate, che conoscevano i fondamenti della dottrina cristiana per averli appresi da Paolo oppure da altri predicatori. Le epistole paoline non sono dunque scritte inviate a comunità che nulla conoscono di Gesù Cristo e delle sue vicende storiche ma, al contrario, presuppongono una conoscenza approfondita delle vicende di Gesù e l'assimilazione dei concetti fondamentali che si ritrovano nei vangeli. Questo potrebbe essere il motivo per cui tali lettere sembrano non conoscere i testi evangelici, che si configurano, al contrario delle lettere paoline, come documenti di base, da utilizzare per una prima evangelizzazione e per annunciare i misteri di Cristo ai pagani: in altre parole, le lettere non citano fatti elementari della dottrina riguardante Gesù Cristo perchè, semplicemente, li danno per scontati. Le comunità alle quali si rivolgeva Paolo potevano – si tratta evidentemente di una mera ipotesi di lavoro – conoscere approfonditamente e possedere documenti scritti di uno o più vangeli, ma Paolo non aveva bisogno di richiamare questi testi perchè gli argomenti da lui trattati avevano altri scopi da quelli di una evangelizzazione di base, spesso affrontavano tematiche che la predicazione gesuana di cui abbiamo testimonianza nei vangeli non era arrivata a toccare <sup>(87)</sup>. Una simile interpretazione è sostanzialmente condivisa da un biblista del calibro di John P. Meier, che scrive:

"Poiché il centro della teologia di Paolo è la morte e la risurrezione di Gesù, gli avvenimenti e i detti del Gesù terreno non hanno un ruolo importante nelle sue lettere. Inoltre, le sue lettere non miravano generalmente a impartire una conoscenza iniziale di Gesù, che era piuttosto presupposta e richiamata solo quando necessario. Di solito solo in pochi casi, in cui problemi urgenti (specialmente nella chiesa di Corinto) spingono Paolo a ripetere la dottrina fondamentale che aveva comunicato quando aveva predicato il vangelo per la prima volta a una determinata assemblea, fa ricorso alle parole di Gesù e agli avvenimenti della sua vita. (...) Tuttavia, nella maggioranza di questi casi, non dovremmo parlare di 'citazione' da parte di Paolo delle parole di Gesù. Sono allusioni più che citazioni, poiché, eccetto il caso delle parole eucaristiche di Gesù, Paolo dà semplicemente l'essenza dell'insegnamento di Gesù; sempre con un occhio all'applicazione, Paolo desidera fare come se discutesse con i corinti." <sup>(88)</sup>

In aggiunta a queste considerazioni, va poi considerato che la figura che Paolo rappresentava nei confronti delle varie comunità alle quali scriveva e che erano state da lui fondate, aveva una grandissima autorità, una sua parola a quel tempo valeva almeno quanto un ipotetico vangelo, soprattutto se questo era stato composto da semplici collaboratori come Marco o Luca. Finché vissero gli apostoli e Paolo, certamente la loro personale autorità era superiore a quella di qualunque altro testo scritto di origine oscura. In questa fase la predicazione orale, la possibilità di apprendere direttamente i fatti da testimoni oculari o da predicatori che conoscevano direttamente gli apostoli, era certamente superiore a qualunque testo scritto circolante. Con la morte di Paolo, degli apostoli e dei loro collaboratori più stretti rimarranno soltanto alcune memorie scritte per tramandare la loro predicazione alle generazioni cristiane successive.

---

<sup>86</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 98-105.

<sup>87</sup> Si veda anche M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla / A. Mondadori, 2004, pp. 499-500.

<sup>88</sup> Cfr. John P. Meier, *op. cit.*, pp. 53-55.

### **3. Utilizzo della Scrittura ebraica nella letteratura dei padri apostolici**

Uno schema molto simile a quello delle epistole di Paolo si riscontra esaminando la letteratura dei padri apostolici. Certamente per essi come per Paolo è soltanto la scrittura ebraica ad essere canonica, segno che a quel tempo i vangeli non erano ancora considerati libri canonici equiparabili alla scrittura di quello che divenne l'Antico Testamento. Nel passaggio dal periodo in cui visse Paolo (indicativamente prima della rivolta del 66-74) al periodo dei padri apostolici (dopo la rivolta e fino a metà del II secolo), si nota tuttavia un consistente incremento delle *allusioni* – parlare di citazioni esplicite dei vangeli canonici nella letteratura dei padri apostolici difatti è ancora prematuro, tranne, forse, un caso (<sup>89</sup>) – a passi che si riscontrano anche nei vangeli canonici e soprattutto si riscontra una notevole affinità testuale quando queste frasi ricorrono. Prima di esaminare da vicino le opere dei padri apostolici in connessione col testo dei vangeli canonici è utile una breve introduzione sull'utilizzo della Scrittura ebraica in questo genere di letteratura proto cristiana.

**Didachè.** Si tratta di un testo molto particolare, una sorta di catechismo di base probabilmente non esplicitamente indirizzato ad autorità o capi delle comunità cristiane: forse non è un caso che sia il documento del periodo apostolico con maggiori allusioni a passi neo testamentari. Contiene alcuni precetti riguardanti la dottrina cristiana e si occupa anche di alcuni aspetti quali l'eucaristia e il battesimo. La datazione del testo è controversa, J.P. Audet sostiene una datazione relativamente alta (50-70 d.C.), coeva alle epistole di Paolo, ma questa posizione è suscettibile di critiche e contro proposte. Secondo Audet la prima versione della Didachè, sorta in ambiente giudaico, subì una revisione con l'aggiunta dei riferimenti ai vangeli canonici, originariamente non presenti. La Didachè, comunque, non contiene alcuna citazione esplicita della Scrittura, si riscontrano soltanto allusioni letterarie a passi della Scrittura ebraica e del Nuovo Testamento del tutto prive di formule di introduzione.

**Barnaba.** A nome di questo autore è pervenuta una epistola contenente abbondanti riferimenti alla scrittura ebraica, per costruire i suoi ragionamenti l'autore si appoggia moltissime volte a vari passi biblici, si riscontrano quasi novanta riferimenti all'Antico Testamento in un testo relativamente breve. Le citazioni sono introdotte con formule del tutto identiche a quelle di Paolo e del resto del Nuovo Testamento greco (così è scritto; e come è scritto; frasi cioè rese con γέγραπται). In molte occasioni le citazioni della Bibbia vetero testamentaria sono contraddistinte dalla frase: “dice il Signore” (λέγει κύριος) oppure “egli (il Signore) disse” o persino “Dio dice” (λέγει ὁ θεός). L'utilizzo del verbo λέγω è applicato anche ad un passo di Daniele, ad Isaia e alla stessa scrittura (λέγει γὰρ ἡ γραφή). Viene citato anche un passo di Enoc (con la formula “sta scritto secondo Enoc”) mentre Zaccaria 13:7, citato anche da Matteo 26:31 e Marco 14:27, è soltanto una allusione. E' nell'epistola di Barnaba, inoltre, che la citazione della frase neo testamentaria “molti chiamati ma pochi eletti”, materiale peculiare del vangelo di Matteo, per la prima volta è preceduta dalla frase “come è scritto”, come fosse mutuata da un testo scritto di una notevole autorità (<sup>90</sup>).

**Clemente di Roma.** Come l'epistola di Barnaba, l'autore della lettera ai Corinzi attribuita a Clemente fa un uso abbondante della Scrittura ebraica in quanto parla di vari personaggi biblici, come Caino, Abele, Enoch, Abramo, Lot, Raab, ecc..., introducendo molto spesso le citazioni con “è scritto”, “la Scrittura dice”, “così fu scritto”. A volte passi biblici sono introdotti con “disse il Signore” (come nell'epistola di Barnaba), o anche “come dice lo Spirito Santo”. Lo Spirito Santo è qui lo spirito di Dio che ispirava i profeti, in Ep. Cor. 16:1 compare la citazione di un lungo brano

---

<sup>89</sup> Epistola di Barnaba, 4:14.

<sup>90</sup> Per la discussione di questo passo riguardante l'epistola di Barnaba, si veda la sezione a esso dedicata in questo lavoro.



di Isaia, attribuito allo Spirito Santo. Si segnalano anche alcune semplici allusioni alla Scrittura ebraica.

**Ignazio di Antiochia.** Di questo autore ci sono pervenute varie epistole, restringendo lo studio alle sole epistole ritenute autentiche (sette in totale) e alla versione depurata dalle interpolazioni, attestata da una recensione greca più breve e scarna, si nota subito che le lettere di Ignazio sono pressoché prive di riferimenti all'Antico Testamento, il testo è relativamente semplice e scarno, predomina in esso l'elemento autobiografico. Nell'epistola agli Efesini 5:3 viene citato Prov. 3:34 (ripreso però anche da Gc. 4:6 e 1 Pt. 5:5) preceduta dalla formula γέγραπται γάρ (poiché è scritto); nell'epistola ai Magnesi viene citato Prov. 18:17, frase introdotta da ὡς γέγραπται (come è scritto); nell'epistola alla Chiesa di Tralli si riscontra soltanto una allusione letteraria ad Isaia 52:5 infine nell'epistola alla Chiesa di Smirne abbiamo soltanto vaghe e discutibili allusioni ad Isaia 5:26 e 49:22. Nessun riferimento compare invece nelle lettere ai Romani, Filadelfia, a Policarpo. Questi rari riferimenti in tutte le epistole attribuite a Ignazio e considerate autentiche vanno confrontati ad esempio con i quasi novanta riferimenti alla Scrittura ebraica presenti ad esempio nell'epistola di Barnaba: è evidente che la tipologia e soprattutto la retorica utilizzata dai due testi è alquanto diversa.

**Policarpo di Smirne.** L'epistola ai Filippesi, unico documento scritto attribuito a Policarpo che ci è pervenuto, è un testo relativamente breve i cui capp. X, XI e XII ci sono pervenuti soltanto in latino. Nella recensione greca non compare neppure una allusione a passi biblici dell'Antico Testamento. Invece nel Cap. X, uno di quelli disponibili soltanto in latino, si segnalano due riferimenti – sotto forma di allusione – alla Scrittura, Tobia 12:9 e Isaia 52:5. Nel Cap. XII dell'epistola ai Filippesi Policarpo scrive: “come è detto nella Scrittura: sdegnatevi pure ma non vogliate peccare e il sole non tramonti sopra la vostra ira”, “ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare, et sol non occidat super iracundiam vestram” nel testo latino di K. Lake. Questa frase, introdotta dalla formula di citazione “ut his scripturis dictum est” che conferisce autorevolezza al passo citato, nella prima parte allude chiaramente al Salmo 4:5, che ad esempio nella Vulgata inizia proprio con “irascimini et nolite peccare”; la seconda parte è invece un chiaro riferimento a Efesini 4:26, “nell'ira, non peccate; non tramonti il sole sopra la vostra ira”, “sol non occidat super iracundiam vestram” nel testo latino della Vulgata. La prima parte del passo dell'epistola agli Efesini, “irascimini et nolite peccare”, del resto, è già di per sé una allusione al Salmo 4:5, ma la seconda frase “non tramonti il sole sopra la vostra ira” non ha alcun riscontro nell'Antico Testamento, si tratta di una frase composta dall'autore dell'epistola agli Efesini (<sup>91</sup>). E' quindi evidente che l'autore dell'epistola ai Filippesi attribuita a Policarpo ha utilizzato oppure citato a memoria Efesini 4:26, che nel latino della Vulgata legge proprio: “irascimini et nolite peccare sol non occidat super iracundiam vestram”, più che il Salmo 4. Rimane aperta la questione relativa alla formula utilizzata per introdurre questa citazione: l'autore del testo considerava “Scrittura” il passo dell'epistola paolina oppure ha commesso un errore ritenendo che l'intero passo che compare in Ef. 4:26 appartenesse al Salmo 4? La seconda ipotesi ci appare più probabile, per confronto con l'utilizzo del materiale paolino o pseudo-paolino in Policarpo (<sup>92</sup>).

\*\*\*

---

<sup>91</sup> Molti biblisti pensano che l'epistola agli Efesini non sia stata composta da Paolo negli anni '50 del I secolo ma dopo. Datazioni per questo testo sono: -100 d.C. (von Soden); 80-100 d.C. (Kummel); 70-90 d.C. (Perrin). Fonte: J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London, 1976. Tra coloro che hanno sostenuto una datazione più antica si segnalano: J.A.T. Robinson, U. Luz e persino A. Harnack (il quale però espresse dubbi sull'autenticità).

<sup>92</sup> Efesini 4:26 oltre che da Policarpo è stato citato da vari autori a lui posteriori: Tertulliano (*Adv. Marc.*, V, 18), Vita di santa Sincretica (I, 63 e II, 64), *Const. Ap.* (II, 53, 1-3), Clemente Alessandrino (*Stromata*, V).

Dalle precedenti note, per la letteratura dei padri apostolici emerge dunque il seguente quadro di insieme. L'epistola di Barnaba e l'epistola ai Corinzi attribuita a Clemente di Roma sono testi complessi, che utilizzano molte citazioni dalla Scrittura ebraica, appoggiando la costruzione dei ragionamenti su molti passi dell'Antico Testamento. Le epistole di Ignazio di Antiochia, limitatamente a quelle considerate autentiche e alla recensione greca "breve" di queste, e la lettera di Policarpo di Smirne ai Filippesi sono invece testi che utilizzano pochissimo la Scrittura ebraica, il contenuto di queste epistole è spesso autobiografico ed esposto in modo relativamente semplice. La Didachè è un testo che per tipologia va considerato a parte, contiene soltanto allusioni al Nuovo e all'Antico Testamento, mai una citazione esplicita dalla Scrittura ebraica. Lo schema valido per le epistole paoline a mio avviso è applicabile anche alla letteratura dei padri apostolici, salvo il fatto che nella letteratura del periodo apostolico cominciano ad affiorare riferimenti ed allusioni al testo dei vangeli canonici e alle parole del Signore (inteso come Gesù Cristo) o esplicitamente a quelle di Gesù. Naturalmente va sempre considerata l'eventualità che questo materiale sia confluito nella letteratura apostolica in modo indipendente dal testo dei vangeli canonici ma sia stato mutuato ad esempio dalla tradizione orale o dagli apocrifi. Una analisi del lessico e della struttura delle frasi dovrebbe appunto mettere in evidenza quante di queste allusioni siano eventualmente dipendenti od indipendenti dal testo dei vangeli canonici greci.

#### **4. Citazioni e allusioni ad opere "pagane" negli autori proto cristiani**

Se nel periodo in cui scrissero i padri apostolici il Nuovo Testamento non esisteva ancora e la questione della canonicità dei testi cristiani fu risolta soltanto in seguito, può essere utile esaminare come venivano eventualmente utilizzati e citati gli scritti degli autori considerati "pagani" dagli autori cristiani del tempo di Paolo e dagli stessi scrittori del periodo apostolico. Anche se in quel periodo eventualmente circolavano raccolte di detti e/o fatti riguardanti la vita di Gesù, probabilmente i vangeli all'epoca erano considerati soltanto poco superiori alla letteratura pagana da un punto di vista della loro possibilità concreta di utilizzo. Probabilmente si configuravano come memorie utili per redigere altri testi e apprezzabili supporti da affiancare alla tradizione e alla memoria dei predicatori. Ma non erano ancora da considerarsi autorevoli come i libri che "contaminano" le mani, i libri sacri del giudaismo. Nel Nuovo Testamento si riscontrano soltanto tre citazioni da opere non religiose. Due passaggi provengono da altrettante epistole di Paolo mentre uno è contenuto negli Atti ma inserito nel contesto di un discorso che l'autore di quel testo fa pronunciare a Paolo. In questi tre passi Paolo, secondo i modelli retorici del tempo, cita da commedie, poesie, ecc..., dell'antichità classica ma non fornisce alcun riferimento testuale per le citazioni. Il lettore colto e preparato vissuto nel I oppure nel II secolo è in grado di cogliere ed apprezzare la citazione, che dovrebbe definirsi più correttamente allusione, data la mancanza di clausole di introduzione. Quasi sempre le possibili allusioni al testo dei vangeli nelle opere dei padri apostolici sono precedute da frasi del tipo: "Il Signore Gesù disse". Non bisogna lasciarsi ingannare da queste formule, anche se viene utilizzato il verbo λέγω quasi a sottintendere che le parole furono pronunciate da Gesù in un discorso pubblico e tramandate solo oralmente, ma non messe per iscritto in nessun documento dai discepoli: questo era infatti un modo usuale di riferirsi anche e soprattutto a citazioni scritte provenienti da altre opere e proprio per questo a tutti note. Del resto abbiamo già visto un simile utilizzo nella letteratura apostolica anche nel caso dell'Antico Testamento. Vediamo nel dettaglio tre esempi di citazione/allusione ad autori non religiosi provenienti dal Nuovo Testamento greco (<sup>93</sup>).

**Esempio 1.** In Atti 17:28, Paolo di Tarso dice, nel discorso ai greci sull'areopago: "In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto (εἰρήκασιν): *poiché di lui stirpe noi siamo*". Qui viene utilizzato il verbo λέγω, "dire", "parlare", ma la frase

<sup>93</sup> Si veda il Nestle-Aland, NA27, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001, pag. 808.

richiamata non è che la citazione di un passo dei “Fenomeni” del filosofo stoico Arato (III secolo a.C.)<sup>(94)</sup>. Il verso si trova anche nell’inno a Zeus di Cleante di Asso (III secolo a.C.), molto noto nell’antichità. Paolo, dunque, non cita da un discorso pubblico o da una frase tramandata oralmente mai messa per iscritto, ma da un testo scritto ben noto e conosciuto del quale non riporta il nome dell’autore, parlando genericamente di ποιηταί, “poeti”. Il fatto che abbia utilizzato il verbo λέγω per introdurre la citazione non significa dunque nulla da un punto di vista della effettiva provenienza della frase citata, testo scritto oppure discorso. Inoltre qui si assume che i destinatari del suo discorso conoscessero l’opera citata, infatti l’autore degli Atti si preoccupa di provvedere alcun riferimento esplicito.

**Esempio 2.** In 1 Corinzi 15:33 Paolo scrive: “Non lasciatevi ingannare: *le cattive compagnie corrompono i buoni costumi*”. Qui, addirittura, si potrebbe intendere che questa sia una massima inventata da Paolo, non compare infatti nessun riferimento a nessun autore nemmeno nei termini più generici che si possano immaginare. Eppure la frase non è che la citazione a memoria – ma sotto forma di allusione letteraria – di un passo della commedia greca “Taide” di Menandro (III secolo a.C.)<sup>(95)</sup>. In mancanza di qualunque formula di introduzione dovremmo utilizzare il termine “allusione letteraria”, piuttosto che “citazione”.

**Esempio 3.** Nella lettera a Tito 1:12, è scritto: “uno dei loro, proprio un loro profeta, già aveva detto: *I Cretesi sono sempre bugiardi, male bestie, ventri pigri*” Notiamo ancora che il testo greco usa il verbo λέγω, inoltre non viene citato nessun autore al quale associare la massima. In realtà viene qui citato dall’autore dell’epistola una frase che si trova negli “Oracoli” di Epimenide (VI secolo a.C.)<sup>(96)</sup>.

I tre passi sopra riportati rappresentano materiale disponibile nel Nuovo Testamento greco, le allusioni o citazioni più evidenti da autori greci “pagani”. Il manuale del Nuovo Testamento greco NA27 riporta in aggiunta a queste anche altre citazioni/allusioni da autori greci: oltre alle tre di cui sopra, si registra una allusione ad Euripide in At. 26:14<sup>(97)</sup> e la possibilità che il detto a seguire l’allusione a Prov. 26:11 in 2 Pt. 2:22 sia una citazione tacita di Eraclito<sup>(98)</sup>: avremmo così altre due allusioni a opere pagane<sup>(99)</sup>.

Nella letteratura del periodo apostolico non si segnala alcuna citazione o allusione ad opere non cristiane. Del resto simili riferimenti sono rarissimi anche nel caso del Nuovo Testamento “canonico”. E’ invece Giustino martire (110-165 d.C.) il primo autore della generazione successiva ai padri apostolici che nella seconda metà del II secolo cita ed utilizza per vari scopi diversi passi di autori classici. Nella Apologia I, opera indirizzata all’imperatore Antonino Pio, al Cap. III cita Platone, Rep., V, 18, con la formula introduttiva “uno degli antichi disse”; in Apologia I, Cap. XXXIX cita Euripide, Hipp., 608, introducendo il passo con la frase “poiché quel detto”, senza alcun riferimento alla paternità della citazione; in Apologia I, Cap. XLIV, cita ancora Platone, Rep., X, questa volta menzionando il nome del filosofo greco; in Apologia I, Cap. LX, parla infine del Timeo di Platone citando nome dell’opera e dell’autore. In Apologia II, Cap. X, cita ancora una frase proveniente dal Timeo di Platone. Esiste poi una “oratoria ai greci” attribuita a Giustino, si

---

<sup>94</sup> Cfr. Aratus, *Phaenomena*, 5.

<sup>95</sup> Cfr. Menander, *Thais* Frg. 218 Kock (= Eur. Frg. 1024 Nauck).

<sup>96</sup> Cfr. Epimenides, *De oraculis* / περί χρησμών.

<sup>97</sup> Euripides, *Bacchae*, 794s.

<sup>98</sup> Heraclitus, Frg. B 13 Diels/Kranz. L’identificazione non è comunque sicura.

<sup>99</sup> Secondo NA27 rimangono discussi o senza identificazione i passi di Gv. 7:38, 1 Cor. 9:10, 2 Cor. 4:6, Efes. 5:14, 1 Tim. 5:18, Gc. 4:5. Alle pp. 806-808 di NA27 segue una lunga lista di allusioni a passi che si riscontrano nella letteratura apocrifia veterotestamentaria, dal libro dei giubilei fino al testamento di Beniamino. Tutti questi casi sono “allusioni” a libri non canonici, in cui manca qualunque formula di citazione, per questo in non pochi casi è molto difficile se non impossibile valutare la dipendenza testuale.

tratta di un testo intriso di numerose citazioni classiche da Omero, Platone, Pindaro et. al. Nel “Governo di Dio”, Giustino cita inoltre un lungo passaggio di Eschilo, oltre a frasi di Sofocle, Platone e Menandro. Bisogna tuttavia considerare che l’”oratoria ai greci” è un’opera che da vari esperti viene considerata spuria mentre per il “governo di Dio” il giudizio di non autenticità è pressoché unanime.

Paolo utilizza tre citazioni di autori classici esclusivamente per motivi retorici, di “bello scrivere”, essenzialmente per conferire un certo stile al proprio discorso o testo scritto. Per Giustino il caso è diverso, in quanto egli utilizza alcuni elementi della letteratura classica per motivi stilistici, altre volte per ragionamenti e paragoni con la letteratura biblica. Nel primo caso rientrano le citazioni di Platone, *Rep.*, V, 18 e di Euripide, *Hipp.*, 608 che si trovano in *Apologia I*. Al secondo tipo appartengono invece la citazione dalla *Repubblica* di Platone, *Cap. X* e quella dal *Timeo* di Platone entrambe in *Apologia I* (*cap. LX*) oltre alla citazione delle parole attribuite a Socrate che si trovano in *Apologia II* (*cap. X*), note a Giustino dal *Timeo* di Platone. In tutti questi casi né Paolo né Giustino avrebbero mai utilizzato frasi come “è scritto” e meno che meno “la scrittura dice”, formule che contraddistinguono con precisione assoluta i riferimenti alla Scrittura ebraica divinamente ispirata. Un’opera non ispirata da Dio viene semplicemente utilizzata nella forma di allusione per motivi retorici, Giustino è il primo autore a riportare in due passaggi con una certa precisione nome dell’opera e l’autore di una frase che cita. Poiché i padri apostolici nella migliore delle ipotesi utilizzano i riferimenti ai vangeli canonici in un modo molto più vicino alle citazioni classiche che troviamo in Paolo e in Giustino, si può concludere da ciò che ben difficilmente i vangeli erano considerati canonici in quel periodo.

## **5. Utilizzo delle epistole (Paolo, Pietro) nei padri apostolici**

Se si esclude il frammento di Papia di Gerapoli citato da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica*, gli autori “apostolici” non fanno alcun riferimento esplicito all’esistenza di testi scritti attribuiti a uno dei quattro autori canonici, gli “evangelisti” Matteo, Marco, Luca o Giovanni. Sebbene in questo genere di letteratura siano rintracciabili varie allusioni al testo dei canonici, in nessun caso si trova menzione del nome degli evangelisti. La stessa osservazione, comunque, può essere fatta per qualunque altro vangelo apocrifo. I primi riferimenti espliciti ai quattro vangeli canonici e ai loro autori – molto probabilmente più “convenzionali” che reali – si riscontrano in Papia di Gerapoli (70-150 d.C. circa), citato in Eusebio, *Hist. Eccl.* 3.39.3-4 ed in Ireneo di Lione, *Adv. Haer.*, 3.1.1 (120-200 d.C. circa). La prima testimonianza, attribuita a Papia, essendoci pervenuta di fatto soltanto attraverso una citazione di Eusebio di Cesarea, il primo autore che la riporta, potrebbe essere una interpolazione, mentre il passaggio di *Adversus Haereses* è indipendente da Eusebio.

La situazione è diversa per quanto concerne le epistole paoline (<sup>100</sup>). Clemente di Roma dà prova nella sua epistola ai Corinzi di conoscere la prima lettera ai Corinzi di Paolo, un’epistola considerata autentica da quasi tutti i biblisti:

**Clemente di Roma, 1 Cor., 47:1-3** – [1] “Prendete la lettera del beato Paolo apostolo. [2] Che cosa vi scrisse all’inizio della sua evangelizzazione? [3] Sotto l’ispirazione dello Spirito vi scrisse di sé, di Cefa, e di Apollo per aver voi allora formato dei partiti”.

Nel passo, la “lettera del beato Paolo apostolo” è τοῦ τὴν ἐπιστολὴν μακαρίου Παύλου τοῦ

---

<sup>100</sup> Il Nuovo Testamento contiene quattordici lettere attribuite a Paolo ma secondo la critica testuale soltanto sette di queste epistole sono *sicuramente* autentiche, realmente composte da Paolo negli anni ’50 del I secolo: 1 Tess., 1&2 Cor., Gal., Rom., Fil., Fm. Per le altre lettere la maggioranza dei biblisti pensa che siano state composte entro l’inizio del II secolo da discepoli cristiani di Paolo.

ἀποστόλου, il riferimento alla divisione e alla discordia si trova in 1 Cor. 1:10-12 ed altri passaggi di questa epistola paolina. Dunque l'autore dell'epistola ai Corinzi, attribuita a Clemente, conosceva questo testo di Paolo, non solo di nome ma anche per il contenuto. Particolarmente interessante è il fatto che si dica che Paolo scrisse "sotto lo spirito di verità", Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν, che significa sotto ispirazione divina. Da quanto compare poi nel cap. 5 dell'epistola di Clemente si deduce che Paolo e Pietro sono già morti quando viene composta l'epistola di Clemente. In questa stessa epistola sono rintracciabili nel complesso cinque possibili allusioni (escludendo 1 Cor. 47:1-3) a passi delle lettere di Paolo a Tito, 1 Corinzi (2 riferimenti), Ebrei, Romani; in quasi tutti i casi, però, è difficile parlare di utilizzo del materiale presente nelle lettere di Paolo, infatti in nessun caso l'autore antepone una clausola di introduzione della citazione al passo eventualmente riportato, le frasi sono molto brevi e potrebbero più che altro essere state mutuate, da un linguaggio o un modo di scrivere comune a vari autori cristiani di quel periodo. Soltanto nel caso di una frase che compare in Clem., 1 Cor. 36:2 // Paolo, Ebr. 1:4, a motivo della complessità e della articolazione della frase si riscontra una relazione testuale fortissima tra i due autori. Inoltre Clemente, a parte il passaggio che compare in 1 Cor. 47:1-3 in cui richiama le divisioni tra i membri della comunità di Corinto dei tempi di Paolo, utilizza i passaggi che possono essere messi in relazione con le epistole di Paolo essenzialmente per motivi retorici, per integrare e complementare il suo discorso da un punto di vista stilistico. In alcuni casi costruisce ragionamenti che sono molto vicini a quelli dei passi delle epistole paoline, tuttavia non cita mai esplicitamente il nome di Paolo come fonte autorevole, si appropria dei concetti espressi da Paolo esprimendoli con altre parole e prendendo in prestito qualche frase dalle epistole paoline.

Policarpo, autore di una epistola ai Filippesi, è l'autore del periodo apostolico che ha più parallelismi con passaggi delle "epistole", sia quelle di Paolo che con la prima lettera di Pietro. In Filipp. 3:2, Policarpo parla esplicitamente di Paolo e dell'epistola che egli scrisse ai Filippesi, un testo paolino considerato autentico da quasi tutti i biblisti. Nella sua Filippesi 11:3 Policarpo parla della grande dedizione alla predicazione del vangelo della comunità dei filippesi, facendo riferimento esplicito a quanto scritto proprio all'inizio dell'epistola di Paolo ai Filippesi, cfr. 1:5. Scrive infatti Policarpo: "Non intendo però dire d'essermi accorto io stesso, o d'aver udito da altri alcunché di simile a riguardo di voi, cui il beato Paolo prodigò le sue fatiche e che nominò al principio della sua lettera". Nessuna menzione, invece, di eventuali epistole composte dall'apostolo Pietro, sebbene siano rintracciabili alcune possibili allusioni ad 1 Pt. In tutti i possibili paralleli, comunque, né Pietro né Paolo sono mai citati come fonti autorevoli a sostegno delle argomentazioni presentate da Policarpo. Egli utilizza frasi, modi di dire, formule a volte molto brevi a integrazione dei propri discorsi o per motivi essenzialmente retorici. Soltanto le istruzioni ai diaconi di cui in Polic., Filipp. 5:2ss sembrano essere derivate o comunque ispirate da 1 Tim. 3:8.

Ignazio, Barnaba e la Didachè non menzionano mai l'esistenza di epistole attribuite a Paolo, Pietro o altri apostoli di Gesù. Nell'epistola di Barnaba, un testo molto complesso, intriso di citazioni della Scrittura ebraica, non è rintracciabile neppure una vaga allusione alle lettere di Paolo e/o Pietro: se l'autore conosceva queste lettere, certamente non ha mai pensato di utilizzarle o mutuare da esse neppure una breve frase. Il risultato è analogo per le lettere di Ignazio ai Magnesii, Tralliani e Smirnesi, limitando l'analisi alla recensione greca "breve" di tali epistole, quella che offre le maggiori garanzie di autenticità: come per l'epistola di Barnaba, in nessuna di queste epistole compare una possibile allusione a passi delle lettere di Paolo o Pietro. Nelle epistole di Ignazio alle chiese di Filadelfia, Roma e a Policarpo, sono rintracciabili quattro allusioni ad altrettanti passi delle lettere di Paolo; tuttavia, i riferimenti veramente certi si riducono soltanto a due: Ignazio, Filad. 7:1 in cui si parla del corpo dell'uomo come tempio di Dio, metafora che si trova anche in 1 Cor. 3:16, 1 Cor. 6:19; e Ignazio, a Polic., 5:1, passaggio in cui l'autore esorta i propri discepoli ad amare le mogli come il Signore ama la sua Chiesa, cfr. Paolo, ep. Efes. 5:25. La lettera di Ignazio agli Efesini è quella che offre i maggiori riferimenti testuali alle altre epistole, si contano sei

possibili riferimenti, di cui uno riconducibile a 1 Pietro. Tutte le possibili allusioni – più o meno forti – alle epistole di Paolo o Pietro anche in Ignazio rimangono sempre e soltanto appunto “allusioni”, possibili riferimenti al testo di altri autori senza alcuna menzione del nome dell’autore delle frasi originarie (si potrebbe persino sostenere che Paolo e/o Pietro hanno mutuato le frasi da Ignazio, se non fosse che quest’ultimo segue cronologicamente le attività pubbliche di Paolo e Pietro). La tecnica, dunque, è simile a quella di Clemente e Policarpo: questi autori utilizzano eventualmente il materiale delle epistole paoline sotto forma di “allusione”, come nel caso dei vangeli canonici il testo da cui eventualmente prelevano formule, frasi, concetti, non è paragonabile alla Scrittura ebraica e in molti casi viene utilizzato per motivi retorici.

## **6. Proseguimento dell’analisi**

Nell’introduzione, dopo avere posto l’enfasi sulla importanza che una analisi della letteratura del periodo “apostolico” può avere per lo studio del periodo di composizione e della nascita del canone dei quattro vangeli, si è descritto a grandi linee come veniva eventualmente utilizzato il materiale disponibile agli autori proto cristiani cronologicamente precedenti Ireneo. Due di questi autori, Policarpo e Clemente, erano a conoscenza di alcune epistole scritte da Paolo, mentre nessuna menzione di tali epistole compare negli altri autori. Dell’esistenza di vangeli scritti non abbiamo alcun riscontro fino a Papiia (citato da Eusebio di Cesarea) ed Ireneo, sebbene si possano rintracciare nel testo dei padri apostolici varie frasi riconducibili ai vangeli canonici. Con la sola eccezione della Scrittura ebraica, la tecnica utilizzata dai padri apostolici per utilizzare materiale proveniente da altre opere è essenzialmente quella della allusione, il fenomeno riguarda sia le epistole di Paolo o Pietro che i vangeli. Pertanto soltanto una analisi testuale, fatta sul testo greco del Nuovo Testamento e dei padri apostolici, può aiutare a rivelare la natura di queste possibili allusioni. Il resto di questo lavoro è dedicato all’analisi di tutte le allusioni che si sono riscontrate, sia con riferimento ai vangeli canonici che alle epistole di Paolo/Pietro, considerate più antiche del testo dei canonici, o almeno più antico della loro ultima fase redazionale.

La letteratura del periodo apostolico è attestata da alcuni importanti manoscritti in greco. Il codice alessandrino (in gergo tecnico chiamato codice A), il cui nome deriva dal fatto che è documentata la sua presenza presso la biblioteca del patriarca di Alessandria in Egitto fin dall’XI secolo, fu donato a Carlo I d’Inghilterra nel 1627. Datato tra il IV e il V secolo d.C., oltre a contenere l’Antico e il Nuovo Testamento in greco, contiene anche la prima e la seconda epistola di Clemente di Roma ai Corinzi. L’epistola di Barnaba e il Pastore di Erma, invece, sono attestati dal codice sinaitico (denotato anche con  $\aleph$ ), un manoscritto in greco del Nuovo e dell’Antico Testamento datato al IV secolo d.C., forse leggermente posteriore al codice vaticano (B), ritrovato nel 1844 da Von Tischendorf nel monastero greco ortodosso di Santa Caterina sul Monte Sinai, in Egitto (<sup>101</sup>). Nel 1873 Philoterus Bryennios scoprì invece un altro importante codice, che fu chiamato codice *Hierosolymitanus* 54 dal luogo in cui fu trovato, un monastero presso Gerusalemme (tecnicamente è noto come codice H). Scritto come A ed  $\aleph$  in greco, H contiene la Didachè, l’epistola di Barnaba, le due epistole ai Corinzi di Clemente di Roma e le epistole di Ignazio di Antiochia, nella cosiddetta recensione greca “lunga”. H è un codice medievale, lo scriba ha lasciato il proprio nome e l’anno di copiatura, il 1056, sullo stesso codice. Se la Didachè è attestato solamente dal codice H, in greco, per gli altri autori la situazione delle versioni in traduzione è migliore. 1 Clemente ad esempio è nota anche da un manoscritto latino dell’XI secolo, da uno in siriano del XII secolo e da un paio di manoscritti in copto del IV e del VII secolo. L’epistola di Barnaba è nota anche da un manoscritto latino (di datazione incerta) così come il Pastore di Erma ci è pervenuto sia in latino che in etiopico. Le versioni greche di questi autori sono ritenute le migliori in quanto le opere del periodo apostolico con grande probabilità furono composte originariamente in quella lingua. La disponibilità dei passi

---

<sup>101</sup> Tischendorf riuscì a pubblicare soltanto nel 1861 l’importante codice, uno dei testimoni fondamentali per la ricostruzione del testo del Nuovo Testamento greco secondo i principi della moderna filologia.

in greco è inoltre di impareggiabile aiuto per confrontare il testo di questi autori con il Nuovo Testamento greco (<sup>102</sup>). La storia della riscoperta dell'epistola a Diogneto è un po' rocambolesca (<sup>103</sup>), oggi sono rimaste soltanto due copie manoscritte, una risalente al 1579 (conservata a Tübingen), l'altra al 1586 (conservata a Leiden).

---

<sup>102</sup> Per esempio il vangelo apocrifo di Tommaso è estremamente difficile da confrontare con il Nuovo Testamento greco in quanto ci è pervenuto in larga parte soltanto in copto: è una fortuna quando si possono utilizzare per le comparazioni *loghia* di quel vangelo provenienti dai frammenti greci di Oxyrhynchus, peraltro relativamente molto antichi.

<sup>103</sup> Per una sintesi si veda la seg. pagina web a cura di S. Gianolio: <http://www.cristianesimo.altervista.org/bibbia/adiogneto.html>