

Alcune interpretazioni di Iscariota

Autore: Gianluigi Bastia – Aggiornamento: 23.03.2009 – Copyright, All Rights Reserved ©

Richiede fonts: greek.ttf, hebraica.ttf, coptic.ttf

1. Abstract

Il presente articolo discute alcune possibili interpretazioni dell'appellativo "Iscariota" che il Nuovo Testamento assegna al discepolo che tradì Gesù Cristo, Giuda Iscariota. L'esatto significato di questo nome è sconosciuto ed esso rappresenta un enigma, scopo di questo documento è esporre alcune possibili spiegazioni del termine, evidenziando gli scenari possibili all'interno del gruppo di discepoli che seguì l'attività di Gesù in funzione dell'una o dell'altra ipotesi. Hanno contribuito alla stesura di questo lavoro Avraham Israel, Elisha Qimron e Yona Menachem Cochav (¹).

2. Giuda Iscariota nel Nuovo Testamento

Il termine "Iscariota" ricorre nel Nuovo Testamento undici volte, tutte concentrate nei vangeli, ed è sempre associato al nome del discepolo che tradì Gesù. Il vangelo di Matteo utilizza questa parola in due passaggi: in Mt. 10:4, a conclusione della lista dei dodici apostoli secondo Matteo (καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης) e in Mt. 26:14, "uno dei dodici, chiamato Giuda Iscariota (ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης), andò dai sommi sacerdoti". Anche Marco impiega in due circostanze il termine, nella lista dei dodici che compare in Mc. 3:19 (Ἰούδαν Ἰσκαριώθ) e in Mc. 14:10, ove Giuda Iscariota è ancora in greco Ἰούδας Ἰσκαριώθ, un passo parallelo a quello di Mt. 26:14. Luca cita l'Iscariota in due passi: Lc. 6:16, ancora una lista dei dodici in cui Giuda è in greco Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, e in Lc. 22:3, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην. Il vangelo di Giovanni è quello che utilizza più volte il termine, si contano cinque occorrenze (Gv. 6:71, 12:4, 13:2, 13:26 e 14:22). Inoltre questo vangelo offre informazioni aggiuntive rispetto ai sinottici. In tre dei citati passaggi insiste sul fatto che Giuda è figlio di Simone Iscariota: Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου (Gv. 6:71, 13:2 e 13:26). In Gv. 13:29, che segue logicamente Gv. 13:26, si afferma che Giuda teneva la cassa del gruppo che seguiva Gesù, era dunque una sorta di amministratore del denaro del gruppo. Per il resto il vangelo di Giovanni definisce sempre l'Iscariota con la parola Ἰσκαριώτης, concordando con la tradizione del vangelo di Matteo. L'appellativo con cui viene designato Giuda, infatti, ci è pervenuto in varie forme nella tradizione manoscritta, come attesta l'appendice a questo documento. Le precedenti citazioni dell'appellativo "Iscariota" sono state desunte dal testo greco di NA27, ricostruito a partire dai mss. testualmente più autorevoli dei vangeli: nei limiti di validità e applicabilità dei criteri della filologia neotestamentaria possiamo dire che questi mss. riflettono il testo (greco) che ha la maggior probabilità di essere vicino al testo originario. Nei mss. greci siamo davanti a due grandi tradizioni: quella "di Matteo", che ritroviamo anche in Giovanni e in parte riflessa in Luca, che legge sempre Ἰσκαριώτης nelle due occorrenze del termine, e quella di Marco, confluita anch'essa in Luca, che legge invece sempre Ἰσκαριώθ, contro gli altri testi. Come si vede in appendice, si registrano vari tentativi di armonizzazione della forma del nome da un vangelo all'altro, il testo più stabile sembra essere quello di Matteo, che legge quasi sempre –της contro –θ. L'esistenza di questa differenza nella trasmissione del termine non sembra costituire un particolare problema, dal momento che il –της finale si può configurare come l'aggiunta di un suffisso

¹ Utenti del forum biblico ebraico, <http://forumbiblico.forumfree.net/>

nominale, fenomeno ben noto nella lingua greca ⁽²⁾. Un codice particolarissimo è il Bezae Cantabrigensis, in greco e latino, esso ci offre curiose varianti: lasciando cadere lo *iota* iniziale legge infatti Σκαριώτης nei due passi di Mt. e in Mc. 14:10, Σκαριώθ in Mc. 3:19 e Lc. 6:16, mentre in Lc. 22:3 legge Ἰσκαριώτης come il resto dei manoscritti. Singolare è poi la lezione che D mostra nei passi di Giovanni: il manoscritto parla sempre di Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου, utilizzando la preposizione greca che denota provenienza geografica o appartenenza, Giuda di Καρυώτ, o Giuda da Καρυώτ. La caduta dello *iota* iniziale, attestata in D, è comune alla tradizione “occidentale” dei manoscritti, la *vetus latina*, comprendente il testo latino come circolava sostanzialmente prima della “vulgata” di San Girolamo (V sec. d.C.) legge infatti *scarioth*, *scariota*, anche *cariot*, *scariotha*, ecc... Nella “vulgata” troviamo ugualmente la caduta dello *iota*, in tutte le occorrenze del termine. L’esistenza di tante variazioni legate al nome Iscariota è data dal fatto che, interpretato letteralmente per come ci è pervenuto, esso non ha alcun significato di senso compiuto né in greco né in latino, dunque la sua trascrizione ha subito l’arbitrio dei copisti o delle varie tradizioni testuali. Nel Nuovo Testamento vi sono altri appellativi che non hanno alcun senso né in greco né in latino: Βαραββᾶς, Βαρτιμαῖος, Κηφᾶς, Βοανηργές (Mc. 3:17), Σίμων Βαριωνᾶ (Mt. 16:17), ecc... Alcuni di questi sono spiegabili considerando che *bar* in aramaico significa “figlio”, infatti Mc. 10:46 precisa ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος, mentre di altri l’autore fornisce comunque una spiegazione linguistica, come nel caso dei Βοανηργές di Mc. 3:17 dei quali è detto che sono chiamati “figli del tuono” (ὃ ἐστὶν Υἱοὶ Βροντῆς). Nel caso di Iscariota nessuna possibile spiegazione viene fornita, in nessun punto del Nuovo Testamento, neppure dal vangelo di Marco che in altre occasioni dimostra una speciale attenzione nello spiegare al lettore il significato di parole potenzialmente sconosciute o traslitterate da altre lingue, come nei casi citati di Mc. 3:17 o Mc. 10:46. In pratica è forse soltanto la tradizione del Bezae Cantabrigensis (D) a cercare di dare un significato all’espressione “Iscariota”, parlando – nel solo vangelo di Giovanni – di Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου, cioè Giuda da ..., lasciando intendere che l’appellativo sottintenda una provenienza geografica: come vedremo si tratta di una teoria che ammette una spiegazione nel caso si supponga che “Iscariota” sia la traslitterazione in greco di una particolare espressione ebraica, comunque meglio attestata dal vangelo di Marco rispetto agli altri. Venendo alla tradizione rappresentata dalla *vetus latina* e confermata nella *vulgata*, si potrebbe sostenere che essa sia vicina all’interpretazione di Giuda come *sicarius*, un termine latino che è entrato in greco e anche in ebraico a designare un particolare gruppo di aggressivi rivoluzionari messianici del tempo della guerra giudaica (66-74 d.C.). In questo caso la forma della parola è abbastanza diversa dal latino *sicarius*, anche con la soppressione dello *iota* nei codici della *vetus*. Esaminiamo la possibilità che Giuda fosse un “sicario” per poi passare all’esame di alcune teorie linguistiche in grado di spiegare il significato di “Iscariota”.

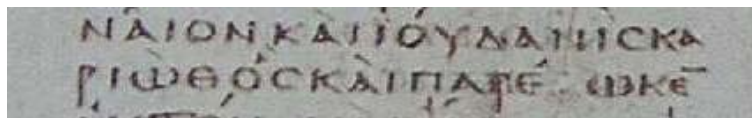


Figura 1 – Sopra, il verso Mc. 3:19 nel codice vaticano B (IV sec. d.C.). Il codice attesta la lezione καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ παρέδωκεν. Ἰσκαριώθ termina con *theta* ed è la lezione preferita nei manuali di critica testuale (es. NA27) in Mc. 3:19, Mc. 14:10 e Lc. 6:16.

² Il suffisso nominale –της generalmente indica una qualità. Abbiamo vari esempi di aggiunta di questo suffisso a nomi o aggettivi. Per esempio χρηστός (agg. verbale; significa: adatto, buono, favorevole) con l’aggiunta del suffisso diventa χρηστότης (bontà, semplicità); da καινός (agg.; sign.: nuovo, recente) abbiamo καινότης (novità, freschezza); da ζῆλος (ardore, fervore, zelo) abbiamo ζήλοτης (colui che è fervente; zelota); da ποίησις (composizione, preparazione, creazione) abbiamo ποιητής (colui che crea, poeta) e così come abbiamo ζήτησις (ricerca, indagine, discussione), esiste anche ζητητής (ricercatore, investigatore, magistrato). Varie parole straniere sono entrate nel greco e ammettono il suffisso nominale.



Figura 2 – Sopra, il verso Mc. 14:10 nel codice vaticano B. La linea del codice legge καὶ Ἰούδας Ἰσκαριώθ, con una *theta* finale.

3. Giuda Iscariota era un rivoluzionario antiromano (sicario)?

3.1 Notizie riguardanti i sicari in Giuseppe Flavio

Una prima possibilità che si offre nell'investigare l'origine dell'appellativo "Iscariota" è la sua possibile derivazione dal movimento dei sicari che fu attivo in Palestina nel I secolo dopo Cristo (³). Giuda Iscariota sarebbe così riconducibile ad un movimento ebraico di opposizione antiromana, del resto Lc. 6:15 afferma che il discepolo Simone era soprannominato "zelota" (Σίμωνα τὸν καλούμενον Ζηλωτὴν), dal nome di un movimento di resistenza antiromana che fu attivo a partire dal tempo della rivolta di Giuda e Saddoq, nell'epoca del censimento di Quirinio in Giudea (verso il 6 d.C.) (⁴). La fonte primaria più antica ed autorevole per ricavare informazioni sulla nascita del movimento dei sicari è costituita da Giuseppe Flavio. Egli menziona questo gruppo diciannove volte nelle sue opere, la maggior parte delle occorrenze ricorre in Guerra Giudaica, l'opera che descrive dettagliatamente quanto accadde nel corso della rivolta antiromana del 66 d.C. e della successiva riconquista della Palestina da parte dei Romani che terminò verso il 74 con la presa della fortezza di Masada (⁵). Guerra Giudaica (Ἰουδαϊκοῦ πολέμου) è un'opera di primaria importanza, la sua composizione risale al periodo immediatamente successivo alla guerra del 66-74 dunque fu messa per iscritto in un tempo molto vicino ai fatti accaduti, da un autore giudeo che aveva partecipato al conflitto e vissuto in prima persona. L'origine del movimento dei sicari è descritta in *Bell.*, 2.254-256. Giuseppe, all'inizio del Cap. XIII del secondo libro di Guerra Giudaica, descrive

³ Per questa tesi citiamo qui quanto a sua volta richiamato in J. Gnllka, Gesù di Nazaret, trad. it. di F. Tomasoni, Paideia, Brescia, 1993, pag. 242, nota 28 (titolo originale dell'opera: *Jesus von Nazareth*, Verlag Herder, Freiburg, 1990): "O. Cullmann, *Der zwolfte Apostel*, in *Vortrage und Aufsätze*, Tübingen 1966, 214-222: 218 s. Già F. Schulthess, *Zur Sprache der Evangelien*: ZNW 21 (1922) 241-258: 250 ss." Altri studiosi che hanno ipotizzato una derivazione del termine Iscariota dal latino *sicarius* sono Wellh, Klost e Grund.

⁴ Cfr. G. Flavio, *Ant.*, 18.4ss, *Bell.*, 2.118ss. In questo articolo non ci occuperemo dello zelotismo e dei possibili rapporti di questo gruppo ebraico con il movimento gesuano. Vari studiosi sostengono che il movimento degli "zeloti" fu attivo da un punto di vista politico e militare soltanto a partire dagli anni '50 del I secolo d.C., cfr. ad es. C. Mézange, *Simon le Zélate était-il un révolutionnaire?*, Biblica, 81 (2000), pp. 489ss. In *Bell.* Giuseppe parla degli "zeloti" soltanto a partire dal libro 4.160, al tempo della rivolta giudaica del 66 d.C.; precedentemente, in 2.118ss, infatti, accenna soltanto al movimento fondato da Giuda di Gamla, detto anche "il galileo", senza chiamarlo movimento zelota né etichettare Giuda come "zelota": tale organizzazione in *Bell.* 2.118 è chiamata "scuola", "partito" (ἀίρεσις). In *Ant.* 18.10 e 18.23 il movimento fondato da Giuda di Gamla e Saddoq è chiamato "la quarta filosofia" (τῆ τετάρτη τῶν φιλοσοφῶν) e viene descritto dopo Farisei, Sadducei ed Esseni: non vi è alcun accenno al termine "zelota" e, per quanto Giuseppe certamente non approvi la politica di questa nuova filosofia, egli non utilizza mai nel descriverla termini spregiativi quali banditi o briganti come nel caso degli "zeloti" del tempo della rivolta giudaica del 66. Anche R. Einsenman è costretto a scrivere che "Giuseppe Flavio non utilizza mai questo termine [zelota] fino a dopo la rivolta del 68 e l'uccisione dei sommi sacerdoti, in particolar modo di Anano, colui che aveva eliminato Giacomo", cfr. Giacomo il fratello di Gesù, trad. it. di F. Genta Bonelli, PIEMME, 2007, pag. 145. Discendenti di Giuda di Gamla furono comunque tra i rivoltosi che combatterono contro i Romani nella guerra del 66-74 e svolsero in essa un ruolo di primo piano. Inoltre Giuseppe scrive che: "Lo zelo che Giuda e Saddoq ispirarono nella gioventù fu l'elemento della rovina della nostra causa" (*Ant.*, 18.10), si noti che qui quello che viene reso con "zelo" da alcune traduzioni è tuttavia il greco σπουδασθέντι, non ζήλος (da cui "zeloti").

⁵ *Ant.*, 20.204, 20.186, 20.208, 20.210. *Bell.*, 2.254, 2.425, 4.400, 4.516, 7.253, 7.254, 7.262, 7.275, 7.297, 7.311, 7.410, 7.412, 7.415, 7.437, 7.444.

la situazione politica della Giudea all'inizio del regno di Nerone a Roma, quando Felice era procuratore ⁽⁶⁾. Nerone fu imperatore dal 54 al 68 d.C., mentre Felice, fratello di Pallante, rimase in carica come procuratore dal 52 fin verso il 60 d.C., essendo stato nominato da Claudio ⁽⁷⁾ e quindi confermato nel suo incarico da Nerone quando salì al potere. Giuseppe racconta in *Bell.*, 2.250-253 che il procuratore Felice si diede molto da fare per debellare il banditismo nei territori di sua competenza e catturò il brigante Eleazaro con tutta la sua banda, quindi passa ad esporre come a Gerusalemme si organizzò il movimento dei sicari ⁽⁸⁾:

G. Flavio, *Bell.*, 2.254-256 – [254] Però, mentre il paese veniva così ripulito [da Felice], in Gerusalemme nacque una nuova forma di banditismo, quella dei cosiddetti sicari, che commettevano assassini in pieno giorno e nel bel mezzo della città. **[255]** Era specialmente in occasione delle feste che essi si mescolavano alla folla, nascondendo sotto le vesti dei piccoli pugnali, e con questi colpivano i loro avversari; poi, quando questi cadevano, gli assassini si univano a coloro che esprimevano il loro orrore e lo facevano così bene da essere creduti e perciò non era possibile scoprirli. **[256]** Il primo ad essere assassinato da loro fu il sommo sacerdote Gionata e, dopo di lui, ogni giorno numerose furono le vittime, ma il terrore era più grande delle uccisioni perché ciascuno, come in guerra, si sentiva ogni momento in pericolo di vita.

Al contrario di altri passaggi delle sue opere, Giuseppe qui risulta essere molto utile per stabilire l'esatto momento della nascita del movimento dei sicari che qui menziona per la prima volta in Guerra Giudaica. Nel testo greco abbiamo: ἐν Ἱεροσολύμοις ἔπεφύετο οἱ καλούμενοι σικάριοι, Giuseppe utilizza qui il verbo ἔπεφύετο, ovvero l'imperfetto indicativo (3a sing., medio/passivo) del verbo ἐπιφύω ⁽⁹⁾. Si tratta di un verbo poco utilizzato nella letteratura greca, Giuseppe lo impiega soltanto altre due volte in tutte le sue opere ⁽¹⁰⁾. Plutarco lo usa due volte esattamente nella stessa forma di *Bell.*, 2.254 ⁽¹¹⁾. ἐπιφύω significa lett. nascere sopra, crescere, crescere sopra, venire su. La traduzione italiana dice quindi "a Gerusalemme nacque una nuova forma di banditismo" in quanto dal contesto precedente sappiamo che il movimento si sviluppò "mentre il paese veniva così ripulito" da Felice (Καθαρθείσης δὲ τῆς χώρας) dunque dobbiamo pensare ad un nuovo movimento di banditi o rivoluzionari armati diverso dal movimento di Eleazar o da altri gruppi di briganti precedentemente menzionati. Giuseppe formalmente scrive: ἕτερον εἶδος λῆστῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἔπεφύετο οἱ καλούμενοι σικάριοι, quindi parla di una diversa, un'altra (ἕτερον) forma, tipologia (εἶδος) di banditi (λῆστῶν) più che di una "nuova forma di banditismo". Però è chiaro dal contesto che il movimento dei sicari, menzionato qui per la prima volta in Guerra Giudaica e avente caratteristiche proprie che lo differenziano da altri gruppi, nasce in questo periodo e non ha radici molto lontane nel tempo. Infatti, poco oltre, in *Bell.*, 2.256, Giuseppe afferma che la prima azione compiuta dai sicari fu l'assassinio del sommo sacerdote Gionata, l'inizio del v. 256 legge: Πρῶτός μὲν οὖν ὑπ' αὐτῶν Ἰωνάθης ὁ ἀρχιερεὺς ἀποφάττεται. Il sommo sacerdote menzionato da Giuseppe Flavio in questo passaggio è Gionata figlio di Anano, successore di Giuseppe Caiafa, il "Caifa" dei vangeli. E' noto che Caiafa fu deposto dal suo incarico assieme a Pilato, quindi verso il 36 d.C. Tuttavia l'assassinio di Gionata da parte dei sicari fu commesso chiaramente al tempo del regno di Nerone (54-68 d.C.) e quando era procuratore Felice (52-60 d.C.) quindi restringendo gli anni possibili tra il 54 e il 60 d.C. Già da *Bell.*, 2.256 si comprende che il contesto storico è questo, ma più eloquente è *Ant.*, 20.162-165 che racconta il medesimo episodio: quando venne ucciso, Gionata non era in carica, era stato deposto già da molto tempo ma era una personalità che ancora influiva sulla politica e sulla società giudaica del tempo. Anche se in *Ant.*, 20.162-165 Giuseppe non nomina esplicitamente il nome del gruppo è evidente

⁶ *Bell.*, 2:250-253.

⁷ Cfr. *Bell.*, 2:247.

⁸ Le citazioni di Giuseppe Flavio in italiano sono tratte dalla traduzione di G. Vitucci, Mondadori, Milano, 1989.

⁹ *Bell.*, 2.254 – Καθαρθείσης δὲ τῆς χώρας ἕτερον εἶδος λῆστῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἔπεφύετο οἱ καλούμενοι σικάριοι μεθ' ἡμέραν καὶ ...

¹⁰ *Ant.*, 13.2 (ἔπεφύη) e *Ant.*, 15.44 dove impiega la stessa forma verbale di *Bell.*, 2.254 (ἔπεφύετο).

¹¹ Plutarco, *Vite*, 10.3 e 33.6.

dalla descrizione e dal confronto con Guerra Giudaica che si tratta proprio dei sicari ⁽¹²⁾. Gionata figlio di Anano fu effettivamente sommo sacerdote dal 36 in avanti, fu nominato da Vitellio dopo la destituzione di Ponzio Pilato da prefetto della Giudea ⁽¹³⁾. In seguito Gionata verrà depresso per il fratello Teofilo figlio di Anano ⁽¹⁴⁾. Tuttavia Gionata, sebbene non più sommo sacerdote, influiva sulla vita pubblica e politica della Giudea, a un certo punto in Antichità Giudaiche Giuseppe Flavio racconta che gli proposero di diventare sommo sacerdote in carica per una seconda volta ma egli rifiutò ⁽¹⁵⁾. Scorrendo la lista dei nomi dei sommi sacerdoti da Pilato in poi, così come emerge dalle Antichità Giudaiche, abbiamo: Caiafa (il Caifa dei vangeli), Gionata figlio di Anano, Teofilo figlio di Anano, Simone figlio di Boeto detto Cantera, Mattia figlio di Anano (fratello di Gionata), Elioneo figlio di Cantera, Giuseppe figlio di Canei e Anania figlio di Nebedeo, al cui tempo si colloca l'assassinio dell'ex sommo sacerdote Gionata figlio di Anano per mano dei sicari. L'unico Gionata che si riscontra in quel periodo storico è dunque quello nominato da Vitellio, in carica dopo Caifa.

Giuseppe Flavio utilizza per i sicari la parola greca (plurale) σικάρτιοι. Si tratta di un termine impiegato anche da altri autori, in particolare utilizzato una volta negli Atti degli Apostoli e in Ippolito di Roma. L'origine di questo appellativo è spiegato dallo stesso Giuseppe Flavio: i sicari “si avvalevano di pugnali, di forma simile alle scimitarre dei Persiani ma curvi e più simili all'arma che i Romani chiamano sica, dalla quale questi ribelli prendono il nome perché in questo modo uccisero tanta gente” ⁽¹⁶⁾. In latino *sicarius* significa sicario, assassino ed ha un significato più antico ed esteso rispetto al termine utilizzato per questo particolare gruppo di ribelli ebrei ⁽¹⁷⁾. *Sica* significa invece pugnale ⁽¹⁸⁾. Secondo Martin Hengel il nome originariamente fu dato al tempo di Felice dai Romani a questi irriducibili rivoltosi, quindi è σικάρτιος a derivare dal latino *sicarius* ⁽¹⁹⁾. Armati di queste terribili armi, che venivano nascoste sotto le vesti, i sicari uccidevano i loro avversari in pieno giorno ⁽²⁰⁾. Giuseppe Flavio non è esplicito nell'espone le motivazioni politiche delle loro azioni, tuttavia leggendo attentamente quanto da egli riportato si intuisce che si trattava di ribelli antiromani particolarmente violenti e non di criminali comuni. Infatti avevano degli avversari (τούτοις ἔνυπτον τοὺς διαφόρους, *Bell.*, 2.255) da colpire, molto probabilmente quegli ebrei collaborazionisti, generalmente appartenenti agli strati più ricchi della popolazione, che vedevano di buon occhio la dominazione romana ed erano favorevoli ad un compromesso con la potenza occupante straniera. L'assassinio del sommo sacerdote Gionata prova come i sicari avessero precisi obiettivi politici da raggiungere e non fossero briganti comuni che commettevano delitti soltanto per impossessarsi delle ricchezze altrui. Altre personalità influenti furono vittime della violenza dei sicari, per esempio in *Ant.* 20.208 si narra del rapimento del segretario del generale Eleazaro per ottenere la liberazione di dieci prigionieri che si trovavano in carcere, al tempo del procuratore Albino: un rapimento posto in essere per motivi politici, dunque, non per brama di denaro. Si tratta di una tecnica applicata da questo gruppo anche in altre circostanze, cfr. *Ant.* 20.210. Più tardi,

¹² In *Ant.* Giudaiche la prima menzione per “sicari” occorre poco dopo, in 20.186, al tempo di Festo, concordemente con Guerra Giudaica.

¹³ Cfr. *Ant.*, 18.89 e 18.95.

¹⁴ Cfr. *Ant.*, 18:123.

¹⁵ Cfr. *Ant.*, 19.313.

¹⁶ Cfr. *Ant.*, 20.186.

¹⁷ Cicerone (106-43 a.C.) usa le espressioni: *Aliquem inter sicarios accusare* (accusare qualcuno di assassinio); *Quaestio inter sicarios* (istruttoria per assassinio); cfr. *Cic., Clu.* 147 (66 a.C.). In epoca romana il delitto aveva una estensione più ampia rispetto odierna; nell'81 a.C. Silla emanò la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* che riguardava i casi di omicidio in senso lato, si puniva non solo l'assassinio ma anche l'intenzione di uccidere, chi portava armi a scopo sedizioso e persino il *veneficium*, il sortilegio magico. Ovviamente né l'orazione di Cicerone o la *Lex Cornelia* riguardano i “sicari” ebrei di cui parla Giuseppe Flavio, i quali si videro affibbiato questo nome dai Romani.

¹⁸ Cicerone usa *latus sica transfodere* (trafiggere il fianco con un pugnale), cfr. *Val. Max.*

¹⁹ Cfr. M. Hengel, *Die zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Leiden, 1976, pag. 76.

²⁰ *Bell.*, 2.254-255. *Ant.*, 20.187.

verso il 74, alla fine della guerra giudaica, i sicari sono menzionati da Giuseppe Flavio in occasione dei combattimenti presso la fortezza di Masada: assediati dai Romani, si toglieranno la vita pur di non cadere prigionieri dei nemici (²¹).

Di sicari si parla anche nel Nuovo Testamento, in Atti 21:38. O, almeno, questa parola vi ricorre. In seguito a un tumulto dei Giudei contro Paolo, episodio narrato in At. 21:26-36, Paolo viene arrestato dal tribuno Claudio Lisia che lo salva dall'ira della folla e lo conduce in una fortezza. Il tribuno romano lo confonde inizialmente con un altro personaggio, dicendogli: "Conosci il greco? Allora non sei quell'egiziano che in questi ultimi tempi ha sobillato e condotto nel deserto i quattromila ribelli?". La traduzione italiana (C.E.I.) parla qui in modo generico di "ribelli", tuttavia il testo greco legge: τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων, cioè "i quattrocento uomini dei sicari". Si tratta dell'unica occorrenza di un simile termine in tutto il Nuovo Testamento greco. L'arresto di Paolo deve essere collocato cronologicamente dopo il 52, infatti sappiamo che quando esso si verificò era procuratore della Giudea Felice (At. 23:24 et. al.), gli Atti non dicono se a Roma regnava già Nerone (saremmo in tal caso dopo il 54) oppure vi era ancora Claudio (in questo caso l'episodio si colloca tra il 52 e il 54). L'egiziano e il suo gruppo di seguaci di cui parla il tribuno Lisia è rintracciabile anche nelle opere di Giuseppe Flavio. In *Bell.*, 2.261-263 egli riferisce che un falso profeta egiziano raccolse trentamila seguaci e li guidò dal deserto al monte degli ulivi e da lì si preparava a battere la guarnigione romana e conquistare Gerusalemme con le armi. Il procuratore Felice riuscì comunque a prevenire l'attacco e a disperdere i ribelli. A parte il numero dei seguaci, che è diverso secondo i due testi, il racconto è estremamente simile in Giuseppe Flavio e negli Atti. Questi ultimi, tuttavia, non menzionano il tentativo di conquistare la città da parte del profeta egiziano, il tribuno Claudio Lisia, nella frase rivolta a Paolo, ritiene infatti che si trovino ancora nel deserto e non sul Monte degli Ulivi pronti a prendere la città (²²). In *Antichità Giudaiche*, un'opera posteriore a Guerra Giudaica di una ventina di anni, l'episodio sembra quasi sdoppiato. Prima, in *Ant.* 20.169-171, Giuseppe racconta che, sempre al tempo di Felice, un falso profeta originario dell'Egitto e aveva radunato i suoi seguaci sul Monte degli Ulivi, per dimostrare come ad un suo comando sarebbero cadute le mura di Gerusalemme e i rivoluzionari sarebbero così potuti entrare in Gerusalemme. Giuseppe in nessun punto afferma esplicitamente che questo personaggio aveva radunato i ribelli nel deserto ma riferisce solamente del raduno sul Monte degli Ulivi. Poco dopo, in *Ant.* 20.188, dopo aver parlato dell'origine dei sicari, Giuseppe aggiunge quello che sembra essere un altro episodio, di natura diversa sia dall'episodio del falso profeta egiziano, sia dalle azioni compiute dai sicari. Egli riferisce che: "Festo mandò un corpo di cavalleria e di fanti contro quelli sedotti da un impostore che aveva promesso la salvezza e la fine dei tumulti, purché lo seguissero nel deserto. La forza inviata da Festo li eliminò tutti e due, l'imbroglione e i suoi seguaci." (²³). Si noti inoltre che Giuseppe scrive chiaramente che il profeta egiziano riuscì a salvarsi dai Romani mentre il leader di *Ant.* 20.188 viene ucciso. Riassumendo, anche gli Atti degli Apostoli utilizzano la parola greca σικάρτιος, in connessione con un episodio – l'arresto di Paolo da parte di Claudio Lisia – che si verifica chiaramente al tempo del procuratore Felice, dopo il 52. Inoltre gli Atti, contestualmente all'arresto di Paolo, alludono a fatti storici che si riscontrano anche in Giuseppe Flavio, in epoche che risalgono sempre e comunque al tempo in cui fu procuratore Felice. Ammesso che il termine impiegato in At. 21:38 voglia proprio parlare di "sicari", il termine infatti potrebbe anche essere impiegato per assassini comuni, non appartenenti al movimento dei sicari così come definito da Giuseppe Flavio, anche gli Atti eventualmente parlano di sicari soltanto negli anni '50

²¹ La fortezza di Masada era stata occupata dai sicari nel corso della guerra, cfr. *Bell.*, 4.400.

²² Forse perché la frase è pronunciata da Claudio Lisia quando l'egiziano è ancora nel deserto e non è ancora pronto per conquistare Gerusalemme in armi. Del resto sembra inverosimile che un semplice tribuno creda di aver arrestato per caso dentro Gerusalemme il capo di quella banda di ribelli, quando questo si erano radunati sul Monte degli Ulivi. Per disperderli occorrerà infatti l'esercito del procuratore Felice.

²³ Questo episodio non compare in Guerra Giudaica, scritta prima delle *Antichità Giudaiche*. Forse tracce compaiono in una forma molto generica in *Bell.*, 2.259.

del I secolo e non prima. Dall'analisi di quanto scritto da Giuseppe Flavio in Guerra Giudaica e in Ant. Giudaiche e, in misura minore, dalla testimonianza dagli Atti degli Apostoli appare dunque evidente che il movimento dei sicari nacque dopo il 52 d.C., al tempo del procuratore Felice (²⁴).

3.2 Informazioni sui sicari in Ippolito di Roma

Se la situazione esposta da Giuseppe Flavio è chiarissima e anche gli Atti degli Apostoli eventualmente menzionano i sicari non prima del 52, la confusione sorge con le fonti alternative, in particolare Ippolito di Roma (170-235 d.C. circa), che parla dei “sicari” come se questi fossero una costola degli Esseni (²⁵):

Ippolito, Refutatio, IX, 26, 1-3. Sono divisi (gli esseni) fin dall'antichità e non seguono le pratiche nella stessa maniera, essendo ripartiti in quattro categorie. Alcuni spingono le regole fino all'estremo: si rifiutano di prendere in mano una moneta (non ebraica) asserendo che non è lecito portare, guardare e fabbricare alcuna effigie; nessuno di costoro osa perciò entrare in una città per tema di attraversare una porta sormontata da statue, essendo sacrilego passare sotto le statue. Altri udendo qualcuno discorrere di Dio e delle sue leggi, si accertano se è incirconciso, attendono che sia solo e poi lo minacciano di morte se non si lascia circoncidere; qualora non acconsenta essi non lo risparmiano, lo assassinano: **è appunto da questo che hanno preso il nome di zeloti, e da altri quello di sicari.** Altri ancora si rifiutano di dare il nome di padrone a qualsiasi persona, eccetto che a Dio solo, anche se fossero minacciati di maltrattamenti e di morte.

Ippolito, Refutatio, 9.26.1-3 – [9.26.1] Διήρηνται δὲ (κ)ατὰ (χρ)όνον καὶ οὐχ ὁμοίως τὴν ἄσκησιν φυλάττουσιν, εἰς τέσσαρα μέρη διαχωρισθέντες. ἕτεροι γὰρ αὐτῶν τὰ ὑπὲρ τὸ δέον (ἀ)σκοῦσιν, ὡς μηδὲ νόμισμα βαστάζειν, λέγοντ(ες) μὴ δεῖν εἰ(κό)να ἢ φέρειν ἢ ὄραν ἢ ποιεῖν· διὸ οὐδὲ εἰς πόλιν τι(ς) αὐτῶν εἰσπορεύεται, ἵνα μὴ διὰ πύλης εἰσέλθῃ, ἐφ' ἣ ἀνδριάντες ἔπεισιν, [9.26.2] ἀθέμιτον τοῦτο ἡγούμενος τὸ ὑπὸ εἰκόνας παρελθεῖν. ἕτεροι δέ, ἐπὶ ἀκούσασί τινος περὶ θεοῦ διαλεγόμενου καὶ τῶν τούτου νόμων, εἰ ἀπερίτμητος εἶη, παραφυλάξας τις αὐτῶν τὸν τοιοῦτον ἐν τόπῳ τινὶ μόνον, φονεύειν ἀπειλεῖ εἰ μὴ περιτμηθεῖ· οὐ, εἰ μὴ βούλοιο πείθεσθαι, οὐ φείδεται ἀλλὰ καὶ σφάζει ὅθεν ἐκ τοῦ συμβαίνοντος καὶ τὸ ὄνομα προσέλαβον, Ζηλωταὶ καλούμενοι, ὑπὸ τινῶν δὲ Σικάριοι. ἕτεροι δὲ αὐτῶν οὐδένα κύριον ὀνομάζουσι πλὴν τὸν θεόν, εἰ καὶ [9.26.3] αἰκίζοιτό τις αὐτῶν ἢ καὶ ἀναιροῖτο. Τοσοῦ(το)ν δὲ οἱ μετέπειτα ἐλάττους τῇ ἀσκήσει γεγέννηται, ὥστε τοὺς τοῖς ἀρχαίοις ἔθουσιν ἐμμένοντας μηδὲ προσψαύειν αὐτῶν· ὧν εἰ ψαύσαιεν, εὐθέως ἀπολούονται, ὡς τινος ἄλλοφ(ύ)λ(ου) ψαύσαντες.

Molti studiosi ritengono che le affermazioni di Ippolito su Esseni, Sicari e Zeloti siano frutto di errata interpretazione delle fonti giudaiche da parte dell'autore (²⁶). Mi sembra molto incisivo il fatto che Ippolito pur catalogando sotto lo stesso vessillo, quello generico degli Esseni, tutti questi movimenti, in realtà tende poi a distinguerli l'uno dall'altro. Ma anche considerando la testimonianza di Ippolito per come ci è pervenuta, senza emettere alcun giudizio su di essa, come inquadrala nel contesto che stiamo trattando? Essa prova che il movimento dei sicari esisteva già al tempo di Gesù? L'incipit del passo citato in italiano, “Sono divisi (gli Esseni) fin dall'antichità”,

²⁴ Vedi anche R. Eisenman, Giacomo il fratello di Gesù, trad. it. di F. Genta Bonelli, PIEMME, 2007, pag. 147 (titolo originale dell'opera: *James the Brother of Jesus*, 1997). Eisenman ritiene probabile che Giuda Iscariota fosse un sicario anche se non approfondisce la questione e non propone una confutazione delle teorie alternative.

²⁵ Il passaggio si trova nella *Refutatio*, un'opera contro le eresie che si ritiene sia stata composta da Ippolito di Roma nella prima metà del III secolo. La *Refutatio* fu ritrovata in un manoscritto del monastero del Monte Athos, nel 1842. Poiché il testo non menziona il nome dell'autore, nel corso del tempo furono proposti i nomi di Caio, Tertulliano, Epifanio e persino Origene come candidati alternativi ad Ippolito. Sulla base di criteri filologici e del fatto che l'autore ricopri la carica di vescovo e soggiornò a Roma, si è formato un consenso significativo attorno alla figura di Ippolito quale autore più probabile del trattato. Cfr. P. Schaff, *Ante-Nicene Fathers, Hippolytus, Introductory Notice*, vol. V.

²⁶ Cfr. ad es. G. Boccaccini, Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico, Morcelliana, Brescia, 2003, pp. 57-58. Le varie fonti successive al I secolo d.C. non risulterebbero affidabili laddove esse divergono dalle testimonianze di Filone Al., G. Flavio e Plinio il Vecchio, inoltre sarebbero per lo più da loro dipendenti. Contro l'utilizzo della testimonianza di Ippolito, si veda anche M. Borg, *The Currency of the Term Zealot*, JTS, 2 (1971), pp. 504-512.

sembra evidenziare che i vari gruppi descritti da Ippolito esistevano da tempo remoto, sebbene nulla si possa dire relativamente a quando si operarono le varie divisioni di cui parla l'autore si è indotti a credere che queste si fossero poste in essere secoli prima di Ippolito, dunque al tempo di Gesù e persino prima i sicari sarebbero potuti esistere. In realtà il termine greco utilizzato, χρόνος, non significa affatto "antichità" bensì "tempo" e come in italiano ha un significato alquanto vago, potendo denotare un intervallo di tempo lungo o breve, a seconda del contesto e dell'uso dell'autore. Inoltre la costruzione della frase è: Διήρηνται δὲ κατὰ χρόνον, essa richiede qualche considerazione supplementare. Nessuna difficoltà crea il verbo διήρηνται, che può essere inteso come "sono divisi" (che si parli degli Esseni è chiaro dal paragrafo precedente dell'opera). Il riferimento temporale è invece dato dalla preposizione κατὰ, seguita dall'accusativo χρόνον. Pertanto, con riferimento al tempo, la costruzione assume significato di "durante il tempo", "nel corso del tempo". Potremmo rendere meglio il senso con: "Nel tempo (gli Esseni) si sono divisi ...", oppure "Col tempo (gli Esseni) si sono divisi ...", una frase ben diversa da: "Sono divisi (gli Esseni) fin dall'antichità". La frase, se letta nella sua giusta traduzione, non parla affatto di antichità e di divisioni operate da tempo immemore ma accenna solo che ad un certo punto si formarono varie correnti degli Esseni (²⁷). Come e, soprattutto, quando, non è dato di saperlo da questo passaggio. Nella sua traduzione della *Refutatio* attribuita ad Ippolito, P. Schaff traduce la frase in inglese: "The Essenes have, however, in the lapse of time, undergone divisions, ..." (²⁸). Indipendentemente dal fatto che i sicari derivino, assieme agli altri gruppi, dagli Esseni, questa frase non prova certo che al tempo di Gesù o al tempo del censimento di Quirinio esistevano già i sicari ma che "nel tempo" essi nacquero come movimento organizzato staccandosi dagli Esseni (Ippolito scrive tra la fine del II e la prima metà del III secolo dopo Cristo, non al tempo di Gesù). Anche se fosse stata scritta da Giuseppe Flavio o da un autore della fine del I o del II secolo una simile frase non proverebbe che al tempo di Gesù e nello specifico negli anni '20 o '30 del I secolo d.C. esistevano già i sicari.

Anche il Nuovo Testamento greco, se si esclude la possibile derivazione dell'appellativo Iscariota da sicario, oggetto di discussione, non parla mai di questo movimento prima di fatti accaduti negli anni '50 del I secolo e ben dopo la morte di Gesù. I vangeli canonici non menzionano mai direttamente i sicari, pur parlando degli zeloti. Ippolito è un autore cristiano vissuto tra la fine del II e la prima metà del III secolo dopo Cristo, viene qui eventualmente ad opporsi alla testimonianza di Giuseppe Flavio, vissuto nel I secolo dopo Cristo, giudeo, comandante militare al tempo della guerra, profondo conoscitore della storia del proprio popolo in quel periodo per averla vissuta in prima persona e aver contribuito in una certa misura al suo compiersi. Soprattutto Ippolito, sebbene faccia derivare genericamente dagli Esseni zeloti e sicari, non è altrettanto preciso come Giuseppe nel fornire elementi utili a una ricostruzione cronologica. Nel passaggio della *Refutatio* non vi è alcun elemento utile per stabilire *quando* si originarono i movimenti citati, supposto che siano effettivamente derivati dagli Esseni come affermato da Ippolito. Infine Ippolito pretende che zeloti e sicari siano nomi formalmente diversi per uno stesso gruppo laddove Giuseppe Flavio conferisce ai

²⁷ La prep. κατὰ seguita dall'accusativo assume significato temporale, significa "al tempo di" oppure "durante": κατὰ ἡμέραν (durante il giorno, di giorno), κατὰ φῶς (al tempo della luce), δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ("in – oppure: durante – in quel tempo": è l'*incipit* del *testimonium flavianum* di Giuseppe Flavio). In greco, per esprimere "da tempo" si utilizzano tipicamente le preposizioni ἐκ (+ genitivo) oppure ἀπὸ (+ genitivo): abbiamo così le costruzioni ἐκ χρόνου (da tempo), ἐξ ἀρχῆς (dal principio), ἐκ πολλοῦ χρόνου (da molto tempo), ἐκ πολλῶν χρόνων (da tempi antichi), ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου oppure ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ (fin dai tempi antichi), ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ("dai giorni antichi", cfr. At. 15:7), ἐξ ἰκανῶν χρόνων ("da molto tempo", cfr. Lc. 23:8). Per esprimere l'idea di qualcosa di molto antico nel tempo si usano spesso avverbi come πάλαι ("da molto tempo prima", nel NT ne abbiamo esempi in Mt. 11:21, Mc. 15:44, Lc. 10:13, 2 Cor. 12:9, Giuda 4) a volte accoppiati con la preposizione ἐκ a ottenere l'avverbio ἔκπαλαι (cfr. 2 Pt. 2:3, 3:5). Gv. 5:6 usa poi una costruzione particolare: πολλὸν ἤδη χρόνον ἔχει (aveva già da molto tempo).

²⁸ P. Schaff, *Ante-Nicene Fathers*, vol. V.

sicari caratteristiche proprie. Scrive Ippolito: “hanno preso il nome di zeloti, e da altri quello di sicari”, come se fossero nomi diversi per uno stesso gruppo.

3.3 Iscariota = sicario: quali conseguenze?

3.3.1 La tradizione manoscritta latina (*vetus e vulgata di Girolamo*)

Se Giuda, il discepolo che tradì Gesù, fu chiamato Iscariota perché apparteneva al movimento terrorista dei sicari, dobbiamo concludere che un pericoloso rivoluzionario antiromano si annidava tra i dodici. La presenza di rivoluzionari antiromani nella cerchia dei dodici ha tracce deboli, tuttavia attestate ad esempio in Lc. 6:15 dove uno dei discepoli di Gesù è Simone chiamato “zelota” (Σίμων ὁ καλούμενος Ζηλωτὴν). Anche Atti 1:13 menziona Simone lo “zelota” (Σίμων ὁ ζηλωτής). In Mt. 16:17 Gesù chiama l’apostolo Pietro Σίμων Βαριωνᾶ, che viene usualmente inteso come “Simone figlio di Giona” in virtù della presenza dell’aramaico *bar* anteposto a Giona (²⁹), ma potrebbe anche essere interpretato, per la verità con poche e dubbie prove a suo sostegno, come traslitterazione dell’aramaico *barjona*, una parola del lessico talmudico che designa un malfattore, un bandito latitante (³⁰). In greco (Giuseppe Flavio, Atti, Ippolito) la parola sicari è scritta σικάριοι con *sigma*, *iota* e *kappa*. Il nome originario di Giuda nei vangeli ci è stato tramandato essenzialmente in due varianti:

- a) Ἰσκαριώ- (seguono alla fine della parola -θ, nella tradizione del vangelo di Marco, oppure -την, -της, ο -την, a seconda del caso, negli altri canonici). Tutti i manoscritti greci, con la sola eccezione del codice Bezae Cantabrigensis (D), ci hanno tramandato questa struttura della parola con *iota*, *sigma* e *kappa*. Si richiederebbe quindi che tutti i manoscritti in greco del Nuovo Testamento che ci sono pervenuti, a cominciare dai papiri più antichi, abbiano volutamente alterato la forma del nome scambiando tra loro *iota* e *sigma* a ottenere una nuova parola, incomprensibile in greco (³¹). Per quale motivo? La spiegazione ricorrente è per occultare la presenza di un sicario all’interno della cerchia dei dodici apostoli, anche se questo “sicario” era colui che alla fine tradì Gesù. Si potrebbe anche sostenere che l’ala più radicale del movimento antiromano ad un certo punto abbia deciso di eliminare Gesù dopo che questi aveva deluso le loro attese politiche. Oppure che alcuni seguaci di Gesù appartenenti a tale fazione radicale lo abbiano di fatto eliminato con un inganno.
- b) L’altra lezione è quella che si ricava dai codici latini e si legge anche nel Bezae Cantabrigensis. La *vetus latina*, il corpus dei mss. latini il cui testo è considerato anteriore alla *vulgata* di San Girolamo del V secolo d.C., riportano varianti come *Scarioth*, *Scariota*, ecc... Il Bezae Cantabrigensis, un codice che riporta i vangeli sia in greco che latino, datato

²⁹ In greco Giona è Ἰωνᾶς, cfr. ad es. 2 Re 14:25 e le varie occorrenze del nome nel libro di Giona e nei vangeli di Matteo e Luca. Ἰωνᾶ è genitivo e ben si adatta ad essere utilizzato per esprimere un patronimico come in Σίμων Βαριωνᾶ. Cfr. 2 Re 14:25 o Mt. 12:39.

³⁰ La tesi della derivazione di Βαριωνᾶ dall’aramaico *barjona* è sostenuta prevalentemente da autori che contestano l’interpretazione ortodossa della Chiesa. Per una confutazione che mostra la debolezza di questa tesi, si veda ad esempio il par. 2.3.1 del documento intitolato “La favola di Cascioli”, di Silvio Barbaglia, docente di Scienze Bibliche al seminario di Novara, <http://www.lanuovaregaldi.it/doc/evento/Cascioli.pdf>

³¹ Cfr. ad es. R. Eisenman, *op. cit.*, pag. 145. L’autore, tuttavia, si limita a dichiarare che: “La maggior parte delle consonanti corrisponde: in pratica la prima “i” e la “s” sono state invertite, mentre l’ultima “i” è stata sostituita da una “t”, senza minimamente esaminare criticamente ipotesi alternative per confutarle. A pag. 576 scrive: “Ancor più rivelatore è il tentativo degli studiosi di individuare la radice del termine ‘Iscariota’, ovviamente una traslitterazione greca dell’originale ebraico: per esempio, alcuni hanno cercato di considerarlo il nome di un villaggio, altri un’incoerenza ebraica, ma nessuno è riuscito a individuare un’origine più attendibile che non fosse la parola ‘sicari’ (*sicarioi* in greco), ovvero i componenti dell’ala più estrema del movimento zelota, che Giuseppe Flavio incolpa degli assassini e delle rivolte che portarono alla distruzione del Tempio”.

al V-VI secolo, riporta la forma Σκαριώ- nei sinottici. Nel V secolo Girolamo, dovendo rivedere il testo latino, rispettò la forma della *vetus* così anche nella *vulgata* viene lasciato cadere lo *iota* iniziale della parola Iscariota: Mc. 3:19 legge ad esempio “Iudam Scarioth”. Seguendo queste antiche lezioni latine si potrebbe affermare che esse siano più vicine al reale significato di Iscariota, un termine che in realtà voleva significare o esprimere la parola latina *sicarius*. In modo più o meno inconsapevole queste versioni avrebbero conservato tracce dell’appellativo reale di Giuda. In realtà queste versioni si limitano a lasciare cadere lo *iota* iniziale, la parola che si ottiene è ancora abbastanza diversa da *sicarius*.

Ma Ἰσκαριώθ, Ἰσκαριώτης, Σκαριώτης, o *scariotes* sono trascrizioni certamente imperfette, che non rendono esattamente il termine greco (σικάριος) o latino (*sicarius*) per “sicario”: infatti per spiegare l’appellativo conferito a Giuda è necessario in questo caso appellarsi a teorie complottistiche secondo cui il nome di Giuda sarebbe stato volutamente occultato dai cristiani. Mancando un qualunque appiglio nella letteratura, nella fonetica o nelle fonti, bisogna concludere che il nome fu trasformato e confuso per difendere determinati interessi ed impedire che Giuda fosse riconosciuto per essere un sicario. Quello che appare poco convincente è il motivo dell’occultamento, dal momento che quasi tutta la tradizione manoscritta non si preoccupa di menzionare Σίμων ὁ ζηλωτής essendo gli zeloti un movimento rivoluzionario particolarmente violento come quello dei sicari, o almeno gli zeloti divennero tali all’epoca della guerra giudaica esattamente come i sicari. In ogni caso i sostenitori dell’identificazione di Iscariota con la parola “sicario” propongono tutti la tesi di un Gesù circondato da rivoluzionari antiromani o banditi, Gesù stesso sarebbe stato a capo di questa banda e a causa di ciò sarebbe stato giustiziato dai romani per la sua attività rivoluzionaria: sostanzialmente, con alcune varianti, la tesi di massima sostenuta è questa. Quando il testo dei vangeli andò stabilizzandosi e nacque il canone, la parola venne cambiata nella forma attuale per una precisa volontà occultatrice, tracce dell’antico significato di Iscariota rimarrebbero ad esempio nella *vetus latina* e, più o meno inconsapevolmente, persino nella *vulgata* di Girolamo.

3.3.2 *Epistula Apostolorum*

Un trattato apocrifo noto come *Epistula Apostolorum* proprio in apertura elenca vari discepoli di Gesù e cita un “Giuda Zelota”, non menzionando mai l’Iscariota: per alcuni questo potrebbe essere un indizio che Giuda Iscariota era un terrorista sicario, anche se il testo dell’*Ep. Ap.* lo chiama formalmente “zelota” e non “sicario”³²). Sebbene il più antico manoscritto attestante porzioni di questo apocrifo sia databile soltanto al IV secolo d.C., è probabile che l’*Epistula*, sulla base di prove interne, sia stata composta nel corso del II secolo: essa si inserisce indubbiamente nel contesto delle polemiche tra le varie sette cristiane presenti in quella fase storica. La lettera contiene la speciale rivelazione che Gesù fece agli apostoli dopo la risurrezione, prima di salire al cielo. Da un punto di vista letterario è pertanto ben chiaro il contesto in cui si colloca la narrazione contenuta nel documento. Per dirla con B.D. Ehrman, si tratta di un tipico testo proto-ortodosso, in cui vengono ribaditi tenacemente i capisaldi della dottrina cristiana proto-ortodossa, destinata a diventare in seguito la dottrina ufficiale della Chiesa in contrapposizione a varie dottrine e cristologie alternative. Il manifesto programmatico dell’*Epistula* è evidente fin dall’inizio, al verso 1, in cui leggiamo: “Gesù Cristo ha rivelato questa lettera del collegio degli apostoli e discepoli di Gesù Cristo, scritta per tutti a motivo dei falsi apostoli Simone e Cerinto affinché nessuno si unisca a loro poiché in essi c’è un’astuzia che uccide gli uomini”. La condanna di questi due eretici è ribadita anche al v. 7 (testo copto). Simone, probabilmente Simon Mago, e Cerinto sono i nomi di due eretici vissuti nel periodo apostolico, di loro abbiamo notizia attraverso Eusebio di Cesarea, il quale

³² L’*Epistula Apostolorum* ci è pervenuta completa soltanto in etiopico (manoscritto dell’VIII-IX sec. d.C.) e in parte in un manoscritto copto databile al IV sec. d.C. Il testo copto è probabilmente la traduzione di un testo greco più antico, andato perduto.

rimanda a fonti più antiche quali Ireneo e Giustino ⁽³³⁾. Nel complesso il testo dell'*Epistula Apostolorum* ribadisce un punto di vista che certamente è in conflitto con le dottrine ebionite, da un lato, ma anche con lo gnosticismo e le cristologie docetistiche. Si tratta del più classico trattato proto "ortodosso" che possa essere stato realizzato: ribadisce, volendo riportare la testimonianza dell'unanimità degli apostoli, che "Nostro Signore e salvatore Gesù Cristo è Dio, Figlio di Dio, fu mandato da Dio" (3,1); che Gesù Cristo è "parola che prese carne dalla santa vergine Maria" (3,3; qui il testo professa apertamente la nascita di Gesù da Maria vergine); sottolinea più volte che Gesù Cristo venne sulla terra nella carne (cfr. v. 11,2-3; 12; 21,1; 39,3) e che anche dopo la risurrezione Gesù aveva un corpo di carne ed ossa (cfr. v. 19,4-5); sostiene per bocca di Gesù Cristo che anche i corpi dei giusti verranno risuscitati nella carne e non soltanto nello spirito (cfr. v. 26,1): questi continui riferimenti alla "carne" del corpo di Gesù, anche da risorto, sono evidentemente proposizioni attribuite a Gesù che servono per contrastare le eresie gnostiche e docetistiche che sostenevano tutto il contrario; il nostro trattato tesse perfino le lodi di Saul, alias Paolo di Tarso, il quale "sarà forte tra i popoli, predicherà e insegnerà; molti si rallegreranno ad ascoltarlo e saranno salvati" (cfr. v. 31,1-3; 33,1-2). Per tutto il testo sono citate e utilizzate frasi, parole, proposizioni, interi discorsi che si riscontrano nei vangeli canonici e negli Atti degli Apostoli. La lettera riprende anche la profezia escatologica del giudizio finale, con toni e frasi pressoché identici ai sinottici, spostando però più in là il termine ultimo in cui accadranno questi fatti apocalittici: non più nello spazio di una generazione da quando Gesù, ancora vivo, parla (sinottici) ma "quando giungerà a compimento la centesima parte e la ventesima, tra Pentecoste e la festa del pane non lievitato" (cfr. v. 17,1) ⁽³⁴⁾. In breve, la lettura dell'opera conferma in pieno che *l'Epistula Apostolorum* è un dialogo in chiave antignostica tra Gesù e i suoi discepoli, immaginato dopo la risurrezione, che sottolinea la realtà della carne e della risurrezione carnale di Gesù.

Il passaggio dell'*epistula* di nostro interesse riguardante Giuda Zelota, pervenutoci soltanto nella recensione etiopica, legge:

Epistula Apostolorum, 2 – Noi Giovanni, Tommaso, Pietro, Andrea, Giacomo, Filippo, Bartolomeo, Matteo, Natanaele, Giuda Zelota e Kefas scriviamo alle Chiese dell'Oriente e dell'Occidente, del nord e del sud, raccontandovi e annunziandovi quanto si riferisce a nostro Signore Gesù Cristo: vi scriviamo in conformità di ciò che abbiamo visto, udito e toccato dopo che egli era risorto dai morti e in conformità di ciò che egli ci ha rivelato di grande, di meraviglioso, di vero.

Contando il numero dei discepoli che vengono enumerati, se ne ottengono soltanto undici. Si potrebbe pensare che il "noi" che apre la lista dei discepoli citati sia colui che ha scritto l'opera e che non viene mai menzionato esplicitamente in essa tramite il proprio nome, così i discepoli sarebbero dodici, contando anche il discepolo-narratore. Sebbene non sia un uso molto diffuso, è possibile che anche in greco, lingua nella quale molto probabilmente fu composta originariamente *l'epistula apostolorum*, lo scrivente citi sé stesso tramite il pronome personale plurale e/o i verbi al plurale invece che al singolare ⁽³⁵⁾. In realtà non è affatto semplice dimostrare questa ipotesi.

³³ Per Simon Mago cfr. *Hist. Eccl.*, 2.1.10-12 e 2.13.1-8; per Cerinto cfr. *Hist. Eccl.*, 3.28.1-6.

³⁴ Interpretando "parte" come "anno" si potrebbe interpretare il testo dicendo che dopo centoventi anni da quando furono pronunciate queste parole dal Gesù risorto si sarebbe dovuta verificare la venuta del Signore, quindi se il testo è collocato attorno all'anno 30 d.C., questa fine del mondo era attesa per il 150 d.C.: in quest'ottica l'*Epistula* potrebbe essere stata composta prima del 150. La menzione delle "centoventi parti" compare solo nel testo copto, in quello etiopico, posteriore al copto, troviamo infatti "centocinquanta parti": qualche scriba aveva corretto il testo dopo il 150, vedendo che la profezia gesuana non si era ancora avverata, oppure si tratta di un incidente nella trasmissione manoscritta.

³⁵ Il "noi" in greco (ἡμεῖς) – lingua in cui molto probabilmente fu originariamente composta *l'Epistula Apostolorum*, occasionalmente può essere impiegato per un soggetto singolare. L'uso non è molto diffuso. Cfr. la trattazione in D.B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan, 1996, pp. 394-396, che distingue l'"*Epistolary Plural*" da altri usi. Si veda anche S.E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield Academic Press, 1992, 2nd edition, 2005, pp. 76-77. Nel Blass-Debrunner è forse eccessivamente enfaticizzato l'uso del cosiddetto "Literary Plural", "*the use*

Innanzitutto non possediamo il testo greco in modo da verificare l'uso effettivo di ἡμεῖς all'inizio dell'elenco. Come detto, il testo non menziona mai chi abbia scritto la lettera, eppure introduce solennemente una lista di nomi subito dopo il "noi": difficile ritenere che il narratore abbia voluto mantenere segreto il suo nome, citando solo gli altri. I discepoli, inoltre, parlano sempre al plurale con Gesù, "Noi discepoli domandammo" e Gesù parla in blocco con loro, tranne alcune rare eccezioni in cui si rivolge a Pietro, Tommaso e Andrea (cfr. v. 12). Data l'importanza di questa speciale rivelazione, sarebbe curioso se l'apostolo che l'ha scritta avesse voluto mantenere nascosta la sua identità: l'impressione è invece che egli sia tra quegli undici citati al v. 2, dopodiché il "noi" nel resto dell'opera farebbe sempre riferimento a queste undici persone considerate in blocco. Una situazione simile è quella del vangelo di Matteo, nel quale formalmente l'autore che materialmente ha scritto l'opera non è mai menzionato: tuttavia nell'elenco dei discepoli che compare in Mt. 10:2-3 Matteo viene citato come gli altri, anche se la tradizione identifica in Matteo l'autore del vangelo stesso. Poiché dichiaratamente il testo dell'*Epistula Apostolorum* racconta una rivelazione di Gesù comunicata, almeno da un punto di vista letterario, dopo la risurrezione e prima dell'ascensione (il testo, infatti, si conclude con la salita al cielo di Gesù), è ragionevole supporre che fossero presenti a questa speciale rivelazione soltanto undici discepoli, mancando appunto all'appello Giuda Iscariota, che dopo aver tradito Gesù si suicidò e non faceva dunque parte del gruppo post-pasquale. L'elezione di Mattia a compensare la mancanza di Giuda avvenne comunque dopo l'Ascensione quindi seguendo le fonti canoniche dovevano essere presenti soltanto undici discepoli, come in At. 1:13. Abbiamo già osservato come questo documento sia in tutto e per tutto un testo che concorda con la dottrina "canonica" e sia stato redatto contro le eresie del II secolo: anche per questo pensare che una rivelazione "speciale" sia stata conferita da Gesù non solo agli altri apostoli ma anche a Giuda Iscariota che tradì Gesù Cristo sarebbe risultato blasfemo. Nel vangelo apocrifo di Giuda Gesù rende il discepolo che lo tradì partecipe di varie rivelazioni, ma si tratta appunto di un testo eretico dal punto di vista proto ortodosso, con pesanti influssi gnostici, proprio una di quelle visioni alternative che l'*Epistula Apostolorum* dichiara di voler contrastare (³⁶). In più punti, poi, Gesù Cristo esorta gli apostoli cui sta parlando a predicare e diffondere il vangelo, la cosa, dal punto di vista proto ortodosso, risulterebbe impensabile per Giuda Iscariota. E' vero, comunque, che al v. 19,4 (testo copto), la lettera dice: "Noi dodici gli dicemmo", come se i discepoli presenti alla rivelazione fossero proprio dodici e non undici. Ma la formula "i dodici", almeno in un caso, fu utilizzata per menzionare gli Apostoli nel contesto post-pasquale, quando Giuda Iscariota non faceva più parte del gruppo: in 1 Cor. 15:5, è scritto: "[Gesù Cristo] Apparve a Cefa e quindi ai dodici", quando i "dodici" erano, in realtà, rimasti "undici" per la perdita di Giuda Iscariota e Mattia non era ancora stato nominato al suo posto (³⁷). Anche nella conclusione del vangelo

of ἡμεῖς instead of ἐγώ and the 1st person plur. of the verb instead of the 1st sing., is a widespread tendency among Greek authors as well as in vulgar texts and others languages." (F. Blass, A. Debrunner, trad. R.W. Funk *A Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago Univ. Press, 1961, pag. 146, p.to 280). L'uso in Paolo è ridimensionato in A.T. Robertson, *A Grammar of the New Testament in Light of the Historical Research*, pp. 677-678. Le precedenti grammatiche sono specifiche per il greco neotestamentario, anche se si occupano di aspetti generali della lingua. H.W. Smyth (grammatica di greco classico) introduce il "*Plural of Modesty*" dicendo che "*a speaker in referring to himself may use the first person plural as a modest form of statement.*", cfr. H.W. Smyth, *Greek Grammar*, American Book Company, 1920, pag. 271, p.to 1008.

³⁶ A questo proposito è interessante osservare l'elemento di contrapposizione che emerge leggendo il vangelo di Giuda, in particolare il passaggio 38-40 che sembra una polemica nei confronti degli apostoli "ufficiali" che rappresentano la Chiesa, e i vv. 44-45 in cui Giuda dice a Gesù: "Nella visione mi sono visto mentre i dodici discepoli mi stavano lapidando e perseguitando duramente". *Epistula Apostolorum* e vangelo di Giuda sembrano diretti l'uno contro l'altro.

³⁷ Per le apparizioni citate in 1 Cor. 15:5, si vedano i finali di tutti e quattro i vangeli canonici (con tutti i dubbi filologici per quello di Mc.) e At. 1:1-8. Si segnala la possibilità che il passaggio di 1 Cor. 15:5-7 sia stato interpolato, con l'aggiunta del riferimento dell'apparizione a Pietro *aut* a Giacomo: ce lo ricorda Eisenman, *op. cit.*, pp. 424-429. In ogni caso non esiste alcun manoscritto che ometta completamente l'uno o l'altro riferimento e la presenza di "dodici" è attestata da codici antichi e autorevoli, come il papiro P⁴⁶ e B. I mss. della *vetus latina*, la *vulgata* e la prima mano del Bezae Cantabrigensis (D*) riportano invece "undici". Indipendentemente dalla paternità paolina del passo, siamo comunque davanti a una attestazione antica dell'uso "improprio" della formula "i dodici".

apocrifo di Pietro che ci è rimasto è scritto: “Ma noi, *i dodici apostoli del Signore*, piangevamo e rattristavamo; ognuno, pieno di tristezza per quanto avvenuto, se ne andò a casa”; questa frase è inserita in un contesto post pasquale, subito dopo la crocifissione di Gesù e prima della risurrezione. Nella *Sophia* di Gesù Cristo, un testo gnostico ritrovato a Nag Hammadi, Gesù risorto appare “ai dodici” e a sette donne comunicando loro delle rivelazioni: sebbene vengano citati nel documento soltanto Filippo, Matteo, Tommaso, Bartolomeo e Maria (Giuda Iscariota e in generale nessun Giuda è mai nominato), in apertura viene utilizzata l’espressione “i dodici”. Anche un frammento attribuito a Ireneo di Lione pare utilizzare impropriamente la formula “i dodici”, sebbene il contesto e l’utilizzo da parte dell’autore non siano chiarissimi (³⁸). I sinottici e gli Atti degli Apostoli, posteriori a 1 Corinzi, parlano sempre degli “undici” discepoli dopo la morte di Gesù e prima dell’ascensione, facendo attenzione a non computare anche Giuda Iscariota (³⁹). Concorda con i canonici anche il vangelo di Giuda (copto) nel quale Giuda Iscariota fa inizialmente parte dei “dodici” ma in conseguenza del suo tradimento ne verrà escluso e il suo posto sarà preso da un altro e Giuda Iscariota, che il vangelo intende riabilitare, diviene il tredicesimo discepolo: nel testo si nota anche una certa contrapposizione tra Giuda e i dodici ricostituitisi nel numero stabilito da Gesù (⁴⁰). In un contesto post pasquale e prima dell’ascensione, tenuto conto che siamo qui in presenza di un testo chiaramente cristiano proto-ortodosso, che ribadisce una cristologia apertamente anti-gnostica, anti-marcionita ed anti-docetistica, è verosimile supporre che i discepoli presenti alla rivelazione fossero undici e Giuda Iscariota fosse assente: la menzione dei “dodici” in 19,4 potrebbe essere frutto di disattenzione da parte di chi compose l’opera o di qualche copista successivo, oppure l’autore potrebbe aver ripreso una formula standard. Dato il contesto, è improbabile che egli volesse intendere nel computo anche Giuda l’Iscariota. Dunque è verosimile che il personaggio chiamato Giuda Zelota in Ep. Ap. 2 non sia affatto Giuda Iscariota e che il gruppo che ricevette la rivelazione fosse composto da undici persone (compreso lo scrivente) e non dodici: se così, l’*Epistula* non proverebbe affatto che Giuda Iscariota era uno zelota, oltre a non dire certo che fosse un *sicarius*. Se Giuda Zelota citato in Ep. Ap. 2 ben difficilmente può essere Giuda Iscariota, quale altro discepolo potrebbe essere? Se confrontiamo la lista dell’*Epistula Apostolorum* con quella dei sinottici si nota che mancano all’appello alcuni nomi: Giacomo di Alfeo (menzionato da tutti e tre i sinottici e da non confondere Giacomo di Zebedeo), Taddeo (menzionato da Mt. + Mc.), Giuda di Giacomo (menzionato dal solo Lc. al posto di Taddeo), Simone il Cananeo (chiamato Zelota da Lc.) e, naturalmente, Giuda Iscariota (⁴¹). L’*Epistula* aggiunge quindi all’elenco nomi che non sono compresi nei sinottici: Natanaele, di cui parla soltanto il vangelo di Giovanni, Giuda Zelota e Kefas.

In mezzo a tante differenze, si può tentare di vedere se alcuni nomi sono in realtà associabili ad uno stesso personaggio, ovvero se un determinato discepolo era chiamato con nomi diversi, qualunque fosse il motivo. Uno dei discepoli dove constatiamo probabilmente il maggior fiorire di nomi è quel Taddeo, in greco Θαδδαῖος, di cui parlano Mt. e Mc. ma che non compare in Lc., sostituito da Giuda di Giacomo. Se confrontiamo le tre liste dei sinottici tra loro, sembra quasi automatica l’associazione del nome di Taddeo con Giuda di Giacomo, due nomi diversi per referenziare uno stesso personaggio. Θαδδαῖος ricorre in quasi tutti i mss. che attestano Mt. 10:3, compresi gli

³⁸ Il passaggio legge: “Sprouting out from Him, the twelve apostles, having become fair and fruitful boughs, were made a shelter for the nations, as for the fowls of heaven”, cfr. P. Schaff, *Ante Nicene Fathers*, ANF01. Questa menzione dei dodici implica anche la presenza di Giuda Iscariota? Oppure l’autore ha inglobato il discepolo Mattia che fu eletto a compensare l’assenza di Giuda Iscariota? O, più verosimilmente, l’autore utilizza “i dodici” come una formula standard?

³⁹ Cfr. Mt. 28:16, Mc. 16:14, Lc. 24:9 e 24:33, At. 1:26 e 2:14.

⁴⁰ Cfr. *Ev. Jud.*, *incipit*, 36, 44. Anche il simbolismo dei “dodici” sacerdoti empi di cui ai vv. 38-42 è ancora applicabile anche a Giuda Iscariota, infatti il contesto è prepasquale, Gesù deve ancora essere tradito da Giuda Iscariota e questi si trova appunto ancora con i dodici. Trattandosi poi di una visione del futuro, può anche essere interpretato come una critica ai “dodici” discepoli ortodossi che si ricostituiranno dopo la morte dell’Iscariota, evidentemente una polemica contro il cristianesimo proto ortodosso.

⁴¹ Questo nell’ipotesi che Giacomo di Zebedeo e Giovanni di Zebedeo, menzionati da Mt. e Mc., siano gli stessi personaggi che Lc. e l’Ep. Ap. chiamano, semplicemente, Giacomo e Giovanni.

autorevoli codici B ed 8. Se le edizioni critiche del Nuovo Testamento greco preferiscono leggere Θαδδαῖος in Mt. 10:3, va notato che alcuni mss. del gruppo “occidentale”, tra cui il Bezae Cantabrigensis, leggono il nome Λεββαῖος; altri specificano Λεββαῖος ὁ ἐπικλήθεις Θαδδαῖος, Labbeo soprannominato Taddeo. Ma la lezione più interessante è quella attestata da alcuni codici della *vetus latina* e da manoscritti siriaci, che qui leggono “Ioudas Zelotes”: in tutti questi codici, tuttavia, “Ioudas Zelotes” non è mai nominato al posto di “Iudas Scariotes”, l’Iscariota, che compare tranquillamente al suo posto, a chiudere la lista dei dodici ⁽⁴²⁾. Dunque Iudas Zelotes in questi manoscritti latini non è una alternativa a “Iudas Scariotes” ma a “Thaddeus”. Dunque è possibile che Taddeo sia chiamato Labbeo, ma anche Giuda di Giacomo (come fa Luca) e addirittura Giuda Zelota. Se così, si sarebbe indotti a pensare che il Giuda Zelota menzionato dall’*Epistula Apostolorum* sia proprio il Taddeo di Mt. (secondo i migliori mss.) e Mc., non certo Giuda Iscariota ⁽⁴³⁾. Questa tradizione, del resto, è ripresa anche da un apocrifo composto molto tempo dopo l’*Epistula Apostolorum* e i vangeli canonici, si tratta delle Costituzioni Apostoliche, che affermano: “Taddeo, chiamato anche Lebbeo e soprannominato Giuda lo Zelota, predicò la verità agli edesseni e ai popoli della Mesopotamia, quando Abgar regnava su Edessa”. Diverse fonti, tra cui mss. dello stesso Nuovo Testamento, possono quindi essere citate a sostegno di questa identificazione secondo cui Giuda Zelota non sarebbe affatto Giuda Iscariota.

Ora, questa identificazione del discepolo Taddeo, si può intrecciare con un’altra tradizione legata a Tommaso. Nel vangelo secondo Giovanni, ma non nei sinottici o negli Atti degli Apostoli, Tommaso è chiamato anche Didimo: Θωμᾶς ὁ λεγόμενος δίδυμος ⁽⁴⁴⁾. L’appellativo δίδυμος in greco ha significato di “doppio” e può significare fratello gemello. Del resto *te’ omâ*, in aramaico, ha proprio il significato di fratello gemello e l’appellativo greco calza bene con il nome aramaico del discepolo. Fin qui, nulla di straordinario, se non il fatto che di Tommaso viene fornito il nome sia in greco che in aramaico. Tuttavia, l’*incipit* del vangelo copto di Tommaso legge: “Queste sono le parole segrete che Gesù il vivente ha detto e Giuda Didimo Tommaso (ΔΙΔΥΜΟΣ ΙΟΥΔΑΣ ΘΩΜΑΣ) ha scritto” ⁽⁴⁵⁾. Da questo passo si conclude evidentemente che il discepolo di nome Tommaso, detto “gemello”, era chiamato anche con il nome di Giuda e che questo Giuda era “gemello” di qualcuno. Ma gemello di chi? Poiché il vangelo di Luca menziona tra i dodici un “Giuda di Giacomo”, interpretandolo nella forma “Giuda *fratello* di Giacomo” si potrebbe ritenere che questo personaggio coincida proprio con Giuda Didimo Tommaso e quindi con l’apostolo chiamato Tommaso dai vangeli canonici: in questo caso il δίδυμος avrebbe significato di fratello (gemello) di Giacomo. Nei vangeli sinottici è tuttavia evidente che questa associazione non viene accolta in quanto il Giuda di Giacomo menzionato da Luca (che si sovrappone al Taddeo di Matteo e Marco) è ben distinto da Tommaso e dagli altri apostoli. Inoltre non è affatto certo che Giuda debba essere interpretato come fratello di un certo Giacomo. Per esempio il vangelo di Matteo nomina Giacomo di Zebedeo (fratello di Giovanni di Zebedeo) in vari versi, ma in Mt. 4:21 è chiaramente affermato che Giacomo è figlio di Zebedeo e non suo fratello e lo stesso è ribadito da Mc. 10:35 e persino da Lc. 5:10. In altre parole: stiamo cercando di utilizzare il testo dei sinottici per provare la coincidenza di Tommaso con Giuda di Giacomo, utilizzando una fonte esterna come il vangelo apocrifo di Tommaso, è evidente che il tentativo genera delle contraddizioni in quanto i sinottici, se non altro per scelta letteraria, non fanno coincidere Tommaso con Giuda di Giacomo e nominano dodici persone diverse. Leggendo attentamente il vangelo di Giovanni, apprendiamo inoltre che Θωμᾶς ὁ λεγόμενος δίδυμος non può essere un altro discepolo citato dallo stesso vangelo di nome Giuda, nel cap. 14 infatti interrogano Gesù, nell’ordine, Tommaso, Filippo e Giuda, il testo precisa

⁴² *Iudas Zelotes*] it^{a,b,g,l,h,q} (sir^{pal(mss)})

⁴³ Molti biblisti, anche cattolici, pensano che questo discepolo di più nomi sia l’autore dell’epistola di Giuda.

⁴⁴ Cfr. Gv. 11:16, 20:24, 21:2.

⁴⁵ Questa frase è attestata soltanto dal manoscritto copto, infatti il frammento greco, molto più antico, P.Oxy. 654 è leggibile solo Θωμᾶ in quanto il testo è danneggiato.

“non l’Iscariota” (cfr. Gv. 14:22). Di conseguenza anche per Giovanni esistettero Tommaso da un lato e un certo Giuda, discepolo di Gesù, diverso dall’Iscariota.

Se nei canonici non vi è confusione nei nomi, almeno da un punto di vista letterario, per un altro testo, potrebbe invece valere l’equazione Taddeo = Labbeo = Giuda di Giacomo = Didimo Giuda Tommaso = Tommaso (⁴⁶). Tornando all’*Epistula Apostolorum* potrebbe darsi che l’autore di quel testo avesse già inglobato nella menzione di Tommaso, il secondo della lista, il Taddeo o Giuda di Giacomo, di conseguenza saremmo davanti alla impossibilità di identificare il “Giuda Zelota” della lettera con Taddeo (alias Giuda di Giacomo). Ma, questo è il punto, cosa prova che l’autore dell’Ep. Ap. abbia realmente seguito questa ipotesi? Non vi è alcun indizio che l’autore della lettera abbia accolto l’identificazione di Giuda di Giacomo con Tommaso, questa è al contrario una associazione operata da un testo non canonico come il VdT che presenta tra l’altro varie proposizioni gnostiche, eretiche dal punto di vista della proto ortodossia cristiana. Abbiamo già detto come l’*Epistula Apostolorum* sia invece un testo fortemente ortodosso, che accoglie in pieno quanto affermato dai vangeli canonici, esso proclama addirittura di essere stato scritto per contrastare determinate eresie. Ora, si verrebbe a richiedere alla nostra *Epistula Apostolorum* di accettare una identificazione tipica di testi eretici come il vangelo di Tommaso. Peraltro la formula ΔΙΔΥΜΟΣ ΙΟΥΔΑΣ ΘΩΜΑΣ del testo copto del Vangelo di Tommaso presenta un problema filologico non indifferente. L’apocrifo, infatti, è attestato da un manoscritto copto databile al IV secolo d.C. sulla base dello stile di scrittura. Il testo del vangelo apocrifo di Tommaso, tuttavia, è molto più antico del manoscritto copto, potrebbe risalire almeno al II secolo d.C. ed è stato certamente composto prima in greco e quindi tradotto in copto e in altre lingue nel corso dei secoli. Esistono infatti frammenti greci di questo vangelo, databili proprio alla fine del II secolo d.C., sulla base dello stile di scrittura: questi frammenti sono dunque anteriori al manoscritto copto di quasi duecento anni. Uno di questi frammenti greci, il P. Oxy. 654, esso attesta proprio la parte iniziale del vangelo. Purtroppo è danneggiato in alcune parti e della formula originaria che in copto fu resa come ΔΙΔΥΜΟΣ ΙΟΥΔΑΣ ΘΩΜΑΣ è leggibile soltanto un Θωμᾶ vale a dire “Tommaso”. Quello che colpisce è la mancanza della lettera *sigma* finale, che dovrebbe comparire nel testo greco così come compare nel manoscritto copto per identificare il “Tommaso” canonico. Cosa potrebbe voler dire Θωμᾶ? La parola potrebbe essere il caso dativo di Θωμᾶς, che grammaticalmente sarebbe Θωμᾶ: andrebbe così interpretata come “a Tommaso” (⁴⁷). Supporre qui un dativo sembra alquanto arduo, molto probabilmente Θωμᾶ è la traslitterazione in greco dell’aramaico *te’ ômâ*, cioè “gemello”, senza alcun riferimento a un nome proprio di persona. Oltre a questo, dall’esame sticometrico risulta anche l’impossibilità che il papiro contenesse *entrambe* le parole aggiuntive leggibili nel manoscritto copto, δίδυμος e Ιουδας, per cui l’alternativa è tra “gemello” *aut* “Giuda”. In verità, dal momento che nulla si è preservato, a stretto rigore di logica non sappiamo cosa contenesse esattamente il testo prima di Θωμᾶ. Se dunque il testo leggeva δίδυμος Θωμᾶ saremmo davanti a una evidente tautologia, a un testo composto da un “gemello” non altrimenti identificato, senza nome; interpretando Θωμᾶ come fosse un Θωμᾶς il testo concorderebbe con il vangelo di Giovanni, ma il Giuda di Giacomo (che coincide con Taddeo) potrebbe ancora essere ben distinto da questo Tommaso. Viceversa, se il testo leggeva Ιουδας Θωμᾶ interpretando Θωμᾶ come “gemello” si verrebbe a perdere l’associazione, peraltro forzosa, con Giacomo ma saremmo davanti ad un personaggio interessante, un discepolo di nome Giuda conosciuto come “gemello”. Un simile personaggio è citato da Mt. 13:55 e Mc. 6:35, trattasi del fratello di Gesù di nome Giuda (il testo

⁴⁶ Dalla associazione di Tommaso (= Giuda di Giacomo) con Giacomo potrebbe discendere una interessante proprietà: poiché un Giacomo è menzionato come fratello di Gesù sia nel NT che addirittura in Giuseppe Flavio, ne deriverebbe che Gesù Cristo, Giacomo (probabilmente l’Alfeo) e Tommaso (Giuda) erano fratelli. L’apocrifo noto come Atti di Tommaso segue questa tradizione parlando addirittura di Tommaso come gemello di Gesù (cfr. Act. Th. 39): δίδυμος Χριστου.

⁴⁷ Lo *iota* ascritto non sarebbe in tal caso scritto sul frammento di papiro, come consuetudine nei mss. del periodo (nei papiri più antichi sarebbe invece comparso dopo l’*alfa*). Su Tommaso al dativo, cfr. Gv. 20:27.

greco usa però ἀδελφός, cioè fratello). Quindi si verrebbe a concludere che il VdT voleva presentarci il testo del vangelo di un certo Giuda “il gemello”: poiché Gesù aveva effettivamente un fratello di nome Giuda, il testo costituirebbe il vangelo secondo questo particolare fratello di Gesù che col tempo la tradizione avrebbe poi chiamato Tommaso, Θωμῶς, conferendogli un nome proprio, generando così un nome da una parola aramaica. Questa teoria è esattamente quella che propone l’apocrifo noto come Atti di Tommaso, secondo cui Tommaso era il fratello “gemello” di Gesù Cristo (⁴⁸).

Dunque, come abbiamo visto, non è affatto certo che Giuda di Giacomo debba coincidere, nell’*Epistula Apostolorum*, con Tommaso, poiché Gesù aveva un fratello di nome Giuda è possibile che questo fratello fosse proprio Tommaso: del resto le liste dei dodici in Mt. e Lc. non menzionano mai questo Giuda fratello di Gesù, che invece è chiaramente un discepolo di Gesù in Giovanni, ma parlano sempre di Tommaso, utilizzando un nome che deriva dall’aramaico per “gemello”. Inoltre, come abbiamo detto, non è affatto sicuro che Giuda di Giacomo significhi che Giuda era *fratello* di Giacomo, se cade questa ipotesi automaticamente il “gemello” Giuda non ha più alcuna relazione con Giacomo. Pertanto è verosimile che il Giuda Zelota menzionato dall’*Epistula Apostolorum* sia da identificare con il discepolo chiamato Taddeo e anche detto Giuda di Giacomo. L’*Epistula Apostolorum* cita poi Natanaele, un discepolo di cui parla Giovanni ma non i sinottici: esistono studi che lo identificano con il Giacomo di Alfeo dei sinottici (⁴⁹). Nella liturgia greca, Natanaele è invece assimilato a Simone lo Zelota, l’ultimo discepolo che dobbiamo collocare e che verrebbe a coincidere con *Kefas*. In alternativa *Kefas* potrebbe anche coincidere con il discepolo chiamato Κλεοπῶς in Lc. 24:18 (⁵⁰).

3.3.3 Vangelo di Giuda

Il vangelo apocrifo di Giuda, recentemente restaurato e presentato al pubblico, sembra sostenere la lettura Ἰσκαριώτης e in nessun punto descrive Giuda, il personaggio principale dell’apocrifo, come un bandito o un terrorista zelota o sicario. Il manoscritto copto che attesta questo apocrifo è databile al IV secolo d.C. ma il testo originale del vangelo è probabilmente anteriore al 180 d.C. (⁵¹). Vi sono due occorrenze nel papiro della parola Ἰσκαριώτης, una alla l. 3 del primo folio e l’altra a cavallo tra la fine della l. 9 e l’inizio della l. 10 del terzo folio. In entrambi i casi diverse lettere iniziali non si sono preservate oppure sono leggibili con difficoltà a causa del cattivo stato di conservazione del documento in quei punti specifici, le trascrizioni ricostruiscono però la stessa forma dei vangeli di Matteo, Luca e Giovanni, cioè Ἰσκαριώτης (⁵²). Sebbene la presenza o l’assenza dello *iota* non possa essere dimostrata in questo documento, le lettere sicuramente leggibili della l. 3 del primo folio mostrano chiaramente le lettere]CΚΑΡΙΩΤ[, incompatibili con σικάριος (⁵³).

⁴⁸ Si veda anche la discussione in M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla / A. Mondadori Editore, 2004, pp. 552-553.

⁴⁹ C.E. Hill, *The Identity of John’s Nathanael*, *Journal of the Study of the New Testament*, 20, No. 67, 45-61 (1998).

⁵⁰ Cfr. R. Eisenman, *op. cit.*, pag. 497-500. Anche R. Eisenman ipotizza che Taddeo coincida con Giuda di Giacomo e con Giuda Zelota dell’*Epistula Apostolorum*.

⁵¹ Infatti Ireneo di Lione parla di un simile vangelo in *Adversus Haereses*, I.31,1. L’unico manoscritto esistente, pubblicato ufficialmente nel 2006 ma scoperto probabilmente verso la fine degli anni ’70 del XX secolo, è stato sottoposto al test del radiocarbonio e la datazione è risultata compresa tra il 220 e il 340 d.C., con probabilità $1\sigma = 68\%$.

⁵² Nell’edizione preliminare del manoscritto curata da R. Kasser e G. Wurst (2006) nella l. 3 del primo folio si legge]Π]CΚΑΡΙΩΤ[HC], le parentesi quadre racchiudono testo ricostruito mentre le lettere *sigma* e *kappa* sono molto incerte. Tra le ll. 9 e 10 del terzo folio gli editori ricostruiscono]ΠIC]CΚΑΡΙΩΤHC, in questo caso l’unica lettera incerta è la *kappa*, così la parola è molto vicina alla forma che ricorre nei vangeli di Mt., Lc. e Gv. Si noti che in copto la lettera π anteposta al nome Iscariota ha funzione di articolo determinativo singolare maschile.

⁵³ Anche se le linee del papiro non hanno un numero molto elevato di lettere (mediamente attorno a 20) risulta pressoché impossibile stabilire se una lettera stretta come uno *iota* potesse essere presente o meno nella parola per ragioni sticometriche e di allineamento verticale.

3.3.4 Vangelo degli Ebioniti

Il termine “Iscariota” con cui viene designato Giuda non è molto frequente nella letteratura apocrifia; oltre al vangelo di Giuda l’appellativo ricorre nel vangelo degli Ebioniti, un testo che risale verosimilmente al II secolo ed è dunque posteriore ai canonici. Il vangelo degli Ebioniti ci è noto soltanto attraverso alcune citazioni di Epifanio di Salamina (315-403 d.C.): nel *Panarion* egli cita diversi brani di quel vangelo e in uno di questi è menzionato, assieme ad altri discepoli scelti da Gesù, Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην (⁵⁴). Anche il vangelo degli Ebioniti, dunque, legge “Iscariota” come i vangeli canonici e non definisce Giuda sicario o zelota.

3.3.5 San Girolamo e Tommaso d’Aquino

Tommaso d’Aquino (1225-1274 d.C.) nella *Catena aurea* menziona Giuda Iscariota e riporta che l’appellativo “Iscariotes” può derivare (⁵⁵):

(i) dal nome del villaggio (lat. *vicus*) dal quale proveniva Giuda: “Iudas autem Iscariotes vel a vico in quo ortus est”: si tratta della soluzione Giuda di Qeriòt che sarà discussa dettagliatamente nel Cap. 4 di questo documento;

(ii) dal nome “Issachar”, citato varie volte nell’Antico Testamento e utilizzato anche per una delle dodici tribù di Israele. Qui il riferimento probabilmente è al racconto di Gen. 30:9-18. Il brano racconta che Lia, una delle due mogli di Giacobbe, divenuta ormai anziana, diede la propria schiava in moglie a Giacobbe. In seguito Lia chiederà a Rachele, sua sorella e altra moglie di Giacobbe, di poter giacere una notte con il marito Giacobbe: dall’unione nacque un figlio che Lia chiamò Issachar. Gen. 30:17-18 afferma: “[17] Il Signore esaudì Lia, la quale concepì e partorì a Giacobbe un quinto figlio. [18] Lia disse: ‘Dio mi ha dato il mio salario, per avere io dato la mia schiava a mio marito’. Perciò lo chiamò Issacar”. Dunque Gen. 30:18 pone in relazione la parola “salario” o “compenso” con il nome Issachar. Il nome Iscariota potrebbe dunque derivare da Issachar, l’allusione sarebbe al compenso che Giuda Iscariota ricevette dai sacerdoti per il tradimento di Gesù. Tommaso d’Aquino aggiunge quindi: “Iudas autem Scariothes [...] ex tribu Issachar [...]” e conclude: “Issachar enim interpretatur merces ut significetur pretium proditoris”.

L’ipotesi della derivazione del nome da Issachar, del resto, era nota secoli prima a Girolamo (347-420 d.C. circa), l’autore della *vulgata* latina che porta il suo nome. Girolamo scrisse un *Liber de Nominibus Hebraicis*, una lista con la spiegazione dei nomi di persona, località geografiche, parole derivanti dall’ebraico che ricorrono nell’Antico e nel Nuovo Testamento (⁵⁶). Nella sezione *Vetus Testamentum, De Genesi*, alla lettera “I” Girolamo spiega: “Issacar, est merces”, il nome “Issacar” dunque significa “compenso”, “salario”, come si evince da Gen. 30:18. Nella sezione *Novi Testamenti, De Matthaeo*, sempre alla lettera “I”, Girolamo scrive: “Iscarioth, memoriale Domini: quod si voluerimus legere Issachariot, interpretatur, est merces ejus. Protest autem dici et memoria mortis”.

⁵⁴ Epifanio, *Pan.*, XXX, 13, 2-3. Per il testo in greco, cfr. M. Pesce, *op. cit.*, pag. 109.

⁵⁵ Il passo di Tommaso d’Aquino si trova nella *Catena aurea*, *Caput 10, Lectio 1*: “Iudas autem Iscariotes vel a vico in quo ortus est vel ex tribu Issachar vocabulum sumpsit ut quodam vaticinio in condemnationem sui natus sit. Issachar enim interpretatur merces ut significetur pretium proditoris”.

Consultabile in rete in: <http://www.corpusthomicum.org/cmt10.html>

⁵⁶ Il *Liber de Nominibus Hebraicis* in latino è consultabile in rete nel sito web: <http://www.documentacatholicaomnia.eu>

3.4 Obiezioni filologiche e storiche alla tesi del “Giuda sicario”

Dunque Giuda, il discepolo che tradì Gesù, era un sicario? Dobbiamo interpretare il suo appellativo di “Iscariota” come equivalente al greco σικάριος oppure al latino *sicarius*? Esistono alcune obiezioni che possono essere avanzate contro questa tesi. Alcune sono di natura strettamente filologica, altre storica.

Uniformità della tradizione manoscritta. Per quanto concerne **tutta** la tradizione manoscritta greca, non soltanto quella più autorevole testualmente parlando, non esiste un solo testimone, ad eccezione di D, del quale si parlerà poco oltre, che riporti una parola simile a σικάριος: in tutti i manoscritti greci abbiamo sempre *iota + sigma + kappa*, nessun testimone lascia cadere lo *iota* od inverte *iota* e *sigma*. Inoltre σικάριος richiede una *omicron* mentre Ισκαριώτης è evidentemente scritto con *omega*. L’ipotesi che qualcuno ad un certo punto abbia ordinato od imposto in virtù della propria autorevole influenza di modificare la parola appare del tutto gratuita e assolutamente non suffragata da alcuna prova storica. L’unica prova cui ci si appella è la caduta dello *iota* in alcuni mss. della *vetus latina* oppure al codice Bezae-Cantabrigensis che legge Σκαριώτης, perdendo lo *iota* iniziale. Su questa argomentazione della caduta dello *iota* nelle versioni latine e sulla conseguente dicotomia nella trasmissione del nome Iscariota, ritorneremo comunque più avanti nel presente articolo, per verificare se possa suggerire altre soluzioni al problema.

Il suffisso nominale -της. Il nome Iscariota ci è stato trasmesso sia come Ἰσκαριώθ, sia con l’aggiunta del suffisso nominale Ἰσκαριώτης. Nel caso di σικάριος, invece, non abbiamo alcuna attestazione del nome con aggiunta del suffisso nominale -της, una ricerca nel TLG eseguita per i vari casi della lingua greca non fornisce alcun risultato. Giuseppe Flavio, Ippolito e tutti gli altri autori che hanno utilizzato σικάριος sia nel suo senso di assassino comune, sia nel significato di terrorista del tempo della rivolta giudaica del 66, non hanno mai impiegato la forma del nome con il *nomen actoris*. Pertanto bisognerebbe supporre che gli autori dei vangeli cristiani, oltre alle alterazioni fonetiche di cui abbiamo discusso sopra, abbiano applicato il suffisso nominale -της a σικάριος ottenendo σικαριότης, termine non attestato in alcuna altra opera.

Qualità testuale della vetus latina. D ed i mss. della *vetus latina* conservano un testo certamente antico, risalente al II secolo. La *vetus latina* riflette il testo delle versioni latine che circolavano prima della *vulgata* di Girolamo (V secolo). Tuttavia la qualità testuale di questi documenti è reputata universalmente inferiore ai codici greci della categoria neutrale alessandrina. Ora, B e il Sinaiticus, così come tutti i codici greci, riportano tutti uno *iota* all’inizio della parola. Neppure i papiri P⁴, P⁶⁶ e P⁷⁵ possono essere utilizzati come testimoni a sostegno della coincidenza di “Iscariota” con “sicario”. Qualità del testo e antichità dei testimoni tendono quindi ad escludere che originariamente vi fosse scritto σικάριος o qualcosa di simile accanto al nome di Giuda. Per il codice Bezae Cantabrigensis vale poi una considerazione supplementare. Da un lato si pretende che esso ci abbia trasmesso la forma più antica e vicina all’originale in Mt. 10:4, 26:14, Mc. 3:19, 14:10 e Lc. 6:16, per il fatto che lascia cadere lo *iota* iniziale⁵⁷. D’altra parte si deve notare che proprio D è l’unico codice greco che in Gv. 12:4, 13:2, 13:26 e 14:22 addirittura ci parla di Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου, una espressione che in greco denota provenienza geografica, Giuda di (segue nome di una città). Praticamente concorda con D soltanto una particolare versione della *vetus latina*. Dunque D dovrebbe riflettere da un lato una tradizione più pura sull’origine della parola Iscariota, senza però spiegare perché avrebbe emendato i casi della nota 57, d’altra parte troviamo in esso una evidente forzatura, non attestata da alcun altro codice, che ricorre nella versione del vangelo di Giovanni.

⁵⁷ Salvo poi mistificare la parola riportando lo *iota* in Lc. 22:3 e Gv. 6:71.

Tradizione apocrifa. La tradizione apocrifa non allude mai ad un Giuda “sicario”. Al massimo Giuda è detto “zelota” se si interpreta in maniera estrema la lista di discepoli dell’*Epistula Apostolorum*, ma in verità è probabile che questo testo non intendesse minimamente riferirsi al Giuda che tradì Gesù e che viene chiamato “Iscariota” ma un personaggio completamente diverso. Il vangelo degli Ebioniti, citato da Epifanio di Salamina, chiama semplicemente il nostro Giuda come “Iscariota”, esattamente come fa il Nuovo Testamento greco.

Traslitterazioni neotestamentarie. Da un punto di vista linguistico, come vedremo meglio nel par. 6 conclusivo del presente documento, esistono molti nomi di persone, luoghi, titoli, oggetti, anche semplici parole che vengono traslitterate, da una lingua semitica, secondo forme anche significativamente diverse tra loro, non solo nel passaggio da testo greco a latino ma persino all’interno della tradizione manoscritta greca. In molti di questi casi il significato delle parole è persino noto e spiegato nel testo. *Talita Koum*, la frase *Eloi Eloi lema sabactani* pronunciata da Gesù sulla croce, l’appellativo *Kananeo/Kananita* conferito all’apostolo Simone, lo stesso nome del “figlio di Timeo”, Bartimeo, i luoghi reali o simbolici *Akeldamac*, *Betzaetà*, *Golgota*, *Abbadon* per non parlare dell’apocalittico *Armagedon* hanno dato luogo a tante traslitterazioni segnalate nei manuali di critica testuale, sia in greco che latino. Anche nel caso di “Iscariota”, come abbiamo visto, esistono due forme nei testi greci, inoltre la *vulgata* e la *vetus* latina traslitterano a modo loro la parola. Poiché le varianti latine, di fatto, non utilizzano mai *sicarius*, pur disponendo di questo termine nella loro lingua, ma offrono invece traslitterazioni dal greco o da qualche parola ebraica in realtà queste traduzioni latine più che essere la prova filologica che Giuda era un sicario, suggeriscono al contrario che il testo originale non volesse intendere affatto questo.

Origine del movimento giudaico dei sicari (I secolo d.C.). Come abbiamo visto il movimento dei sicari non nacque prima del 52 dopo Cristo. Com’è possibile, dunque, che negli anni 20 o 30 del I secolo Giuda potesse essere definito sicario e appartenere a questo movimento? Bisognerebbe spostare in blocco le vicende gesuane al tempo della guerra giudaica, certamente dopo il 52. In alternativa si potrebbe supporre che gli autori dei vangeli, scrivendo molto tempo dopo i fatti, abbiano utilizzato impropriamente il termine sicario e ignorato quanto scritto da Giuseppe Flavio, come sembra fare Ippolito di Roma. Ma questo cosa proverebbe? Soltanto che Giuda *non* era un sicario e che il termine fu adoperato impropriamente. La testimonianza evangelica circa Giuda risulterebbe in questo caso semplicemente inattendibile. Il dato di fatto è che è impossibile che Giuda possa contemporaneamente essere un sicario ed essere vissuto negli anni ’30 del I secolo, al tempo di Tiberio e Pilato. La situazione si complica aggiungendo alla testimonianza dei sinottici quella del vangelo di Giovanni. Infatti Giovanni afferma che anche il padre di Giuda si chiamava Iscariota (⁵⁸). Dovremmo dunque concludere che già il padre di Giuda era un sicario, se Iscariota davvero è una forma per occultare questo termine. Certo si può sempre sostenere che le vicende gesuane siano un mito od una invenzione, si tratta di una tesi che diversi autori sostengono e si propongono di dimostrare. Ma a questo punto dovremmo concludere che i vangeli canonici sono una colossale falsificazione e risulterebbero totalmente inaccettabili per ricostruire la vita di Gesù, oppure sarebbero utilizzabili soltanto alcune parti a seconda dell’arbitrio delle diverse interpretazioni. In questo caso si farebbe prima a concludere, come già fece Bultmann, che è sostanzialmente impossibile ricostruire anche minimamente il Gesù storico.

Infine va doverosamente osservato che esistono anche soluzioni alternative al problema, le quali, forse, godono di maggiori probabilità rispetto alla proposta di identificare Iscariota con sicario.

⁵⁸ Cfr. Gv. 6:71 che legge: ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου, qui Σίμωνος Ἰσκαριώτου è genitivo e nella traduzione viene reso come Giuda “di Simone Iscariota”, cioè Giuda figlio di Simone Iscariota. La stessa identica costruzione ricorre anche in Gv. 13:2 e 13:26. J. Gnllka, *op. cit.*, pag. 242, nota 30, scrive: “In Io. 6,71; 13,2.26 apprendiamo il nome del padre di Giuda: figlio di Simone Iscariota. Qui Iscariota è collegato al nome del padre. Ciò potrebbe riconfermare la sua derivazione dalla località Qeriot”.

4. L'ipotesi della provenienza geografica: Giuda di Qeriòt

Questa sezione è frutto dei contributi di Avraham Israel, Elisha Qimron e Yona Menachem Cochav

Una interpretazione alternativa all'identificazione di Iscariota con sicario è data dalla possibilità che l'appellativo che il Nuovo Testamento conferisce a Giuda sia legato alla sua provenienza da un particolare luogo geografico. In Geremia 31:24 la LXX riporta il nome di una città che in greco chiama Καριώθ:

Geremia 31:24 καὶ ἐπὶ Καριώθ καὶ ἐπὶ Βοσορ καὶ ἐπὶ πάσας τὰς πόλεις Μωαβ τὰς πόρω καὶ τὰς ἐγγύς.

Nei vangeli greci abbiamo per Iscariota le forme alternative Ἰσκαριώθ e Ἰσκαριώτης. Se prendiamo in esame il vangelo di Marco, considerato dalla filologia neotestamentaria il più antico, il primo che fu composto, esso utilizza sempre la prima variante, nella quale abbiamo Ις seguito da Καριώθ. La seconda parte della parola (Καριώθ) coincide proprio con il nome della città ebraica menzionata in Ger. 31:24 secondo la LXX. Da questa coincidenza linguistica si è supposto che il nome di Giuda possa essere legato alla provenienza da questa città biblica, per la quale sono stati addirittura proposti alcuni siti archeologici a identificarla (⁵⁹). Il vangelo di Marco cita due volte l'appellativo Iscariota, in Mc. 3:19 e 14:10. E' singolare il fatto che proprio il manoscritto che la filologia neotestamentaria considera testualmente più autorevole, il codice vaticano B, attestati in questi due versi di Marco la lettura Ἰσκαριώθ, che viene considerata la preferita in quasi tutti i manuali del Nuovo Testamento, ad esempio NA27 (Figura 1 e Figura 2). Uno sguardo a quanto riportano gli apparati critici in appendice a questo articolo illustra chiaramente la situazione della tradizione manoscritta in Mc. 3:19 e 14:10. La lezione è attestata anche in Lc. 6:16, proprio dai manoscritti più autorevoli da un punto di vista testuale, qui persino il papiro P4 legge Ἰσκαριώθ. Tuttavia in Lc. 22:3 tutti i manoscritti, compresi anche quelli testualmente più autorevoli, concordano nel riportare Ἰσκαριώτην così gli editori del vangelo di Luca si sono rassegnati a ricostruire Ἰσκαριώθ come lettura più probabile in Lc. 6:16 mentre in Lc. 22:3 ricostruiscono Ἰσκαριώτην.

In ebraico קריית (qeriòt) è il plurale del sostantivo קריה (qiryah) che significa città circondata da mura (⁶⁰). Per questo motivo il verso di Ger. 31:24 viene usualmente tradotto con: “Vi abiteranno insieme Giuda e tutte le sue città” (C.E.I.). In questo caso, la LXX traslittera la parola rendendola un nome proprio, tuttavia è proprio con città (al plurale) che la stessa LXX rende l'ebraico qeriòt in altri casi. In Amos 2:2 ricorre l'espressione ebraica הַקְרִיּוֹת (haqqæriyyôwth) che viene resa nel greco della LXX con πόλεων, il genitivo plurale di πόλις, il termine greco più classico per “città” (la polis greca); la C.E.I., al contrario di Ger. 31:24, questa volta però traduce mantenendo qeriòt come se questo fosse un nome proprio di città. Un altro caso particolare si trova in Giosuè 15:25, il testo ebraico legge qui וְקִרְיֹת הַחֲרָרֹן, espressione che viene tradotta con Keriòt-Chezron (C.E.I.), ancora una volta un nome proprio di città. La LXX, invece, traduce tutto ciò con αἱ πόλεις, ovvero “le città” (al plurale). Qeriòt ricorre anche in Ger. 48:41, anche in questo caso la C.E.I. traduce

⁵⁹ Sulla possibile provenienza di Giuda Iscariota da questa città, riportiamo qui la annotazione di J. Gnilka, *op. cit.*, pag. 242, nota 27: “La proposta è di Dalman, *Jesus*, 26. Secondo M. Noth, *Das Buch in Joshua (HAT I/7)*, Tubingen, 1953, 93 s., Qeriot si trovava nel territorio di Horma, cioè a sud di Hebron, ad est-nord-est di Beersheba. Cfr. la cartina a p. 91. Secondo Abel, *Geographie II* 417, a 7 km a sud di Tell Ma'in.” Anche in F.M. Uricchio, G.M. Stano, *Vangelo secondo Marco*, Torino, Marietti, 1966 (e rist.) è scritto, parlando di Giuda Iscariota: “...la derivazione dall'ebraico può dirsi prevalente ancora oggi: “uomo di Qerioth”, nomi di due località menzionate nell'Antico Testamento (Qerioth-Hezron) Gios. 15,25 e Qerioth-Moab (Ger. 48,24) e ciò sembra confermato dalle varianti segnalate in diversi testi di Gv.”

⁶⁰ La parola inizia con una kuf ebraica il cui suono è assimilabile a quello della kappa greca. Nelle traslitterazioni viene espresso con una “q”.

dall'ebraico con “le città”, sfortunatamente la LXX non contiene questo passo ⁽⁶¹⁾. Dunque l'ebraico *qerîot* a volte viene interpretato come un nome proprio di città e persino traslitterato in tal senso dalla LXX, altre volte significa “le città”, senza alcun riferimento a una città ben definita.

Se la seconda parte della parola può essere ricondotta alla città menzionata in Ger. 31:24 secondo la LXX (le lettere del testo greco sono esattamente le stesse) o comunque ad una espressione di senso compiuto in ebraico (le città), è necessario spiegare l'espressione Ις (*iota* + *sigma*) che viene anteposta a Καριώθ e come essa denoti provenienza dalla città di Καριώθ. La dimostrazione si esegue osservando che in ebraico è ammesso ed usuale far precedere il sostantivo “Ish” ad alcune parole per indicare appartenenza. “Ish” in ebraico significa letteralmente “individuo” ed è spesso utilizzato come sinonimo di “uomo”. In Giudici 10:1 si parla di Tola che viene definito letteralmente “uomo di Issacar” per indicare la sua appartenenza alla tribù di Issacar. Il testo biblico legge:

Giud. 10:1 (testo masoretico) – wayyâqâm 'axârêy 'âbiymelek læhôwshiy'a 'eth-yișærâ'êl thôwlâ' ben-puw'âh ben-dôwdôw 'iysh (שִׁשׁ) yișšâškâr (שִׁשִׁשִׁ) wæhuw'-yôshêb bæshâmiyr bæhar 'epærâyim: ⁽⁶²⁾

Giud. 10:1 (LXX) – Θωλα υἱὸς Φουα υἱὸς πατραδέλφου αὐτοῦ ἀνὴρ Ἰσσαχαρ

letteralmente: “Uomo (la LXX traduce proprio con ἀνὴρ) di Issacar” ⁽⁶³⁾. Vi sono altri esempi biblici di questo genere: 1 Sam. 9:1, in cui abbiamo “uomo di Beniamino” (la LXX traduce con ἀνὴρ ἐξ υἱῶν Βενιαμιν); 1 Sam. 9:16, “uomo della terra di Beniamino” (LXX: ἄνδρα ἐκ γῆς Βενιαμιν), Num. 25:8 e 25:14, “uomo di Israele” (LXX: τοῦ ἀνθρώπου τοῦ Ἰσραηλῖτου), Giud. 7:14, “uomo di Israele” (LXX: ἀνδρὸς Ἰσραηλ), ecc... In tutti questi casi la parola “uomo” è usata per indicare appartenenza, per esempio ad una delle tribù di Israele, oppure per esprimere la provenienza da un luogo geografico. L'uso è attestato non soltanto nella Bibbia ma anche nella *Mishnâh*, per esempio in essa si racconta di Nittai Ish Tekoa' (Nittai di Tekoa'), la stessa città del profeta Amos. In ebraico la parola “Ish” che significa “uomo” e denota appartenenza è composta da una *alef* con diacritico *hireq* sottoscritto, seguita da uno *yod* e da una *shin* con fricativa postalveolare. Leggendo da destra verso sinistra la parola è scritta:

שִׁשׁ

Nella Bibbia ebraica masoretica, ove questa parola è comunissima e ha vari significati, inclusa la provenienza da un determinato luogo, ricorre quasi 1400 volte ⁽⁶⁴⁾. In caratteri latini è usuale traslitterarla più correttamente con l'espressione 'iysh, dove “sh” traslittera la lettera ebraica *shin*. In greco queste lettere ebraiche vengono traslitterate esattamente con uno *iota* seguito da *sigma*: Ις, si tratta proprio della stessa coppia di lettere che troviamo anteposta a -καριώθ ad es. in Mc. 9:1. Lo *iota* traslittera l'*alef*, lo *yod* assume significato di *mater lectionis* e serve per determinare la fonologia dell'*alef*: in pratica è una consonante muta e va omessa nella traslitterazione greca. La

⁶¹ La versione greca del libro di Geremia è più corta di circa un ottavo della versione ebraica, questo passo non è attestato nella LXX.

⁶² Le parole tra parentesi in caratteri ebraici vanno lette da destra verso sinistra. Si noti che yișšâškâr è scritto con una *caf*, in greco la lettera diventa *chi*.

⁶³ Cfr. il Par. 3.3.5 del presente documento.

⁶⁴ Vedi Gen. 4:23, 6:9, 7:2, 9:5, ecc... Secondo la concordanza di Avraham Even-Shoshan nella Bibbia ebraica si contano 1398 occorrenze del termine “Ish”, al singolare: 507 volte è seguito da un sostantivo o da un nome proprio per indicare una appartenenza, una caratteristica oppure un mestiere, in 87 casi denota provenienza da un luogo. I vocabolari di aramaico/ebraico, oltre a riportare il significato tradizionale di “uomo, individuo”, forniscono una serie di significati alternativi, tra cui “colui che occupa un posto di comando, colui che è al vertice della gerarchia” (cfr. W.L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Eerdmans, 1971, pag. 13). Il Brown-Drivers-Briggs offre anche il significato di “seguace, militante, soldato” (cfr. *Hebrew and English Lexicon*, pag. 35).

shin è infine traslitterata con un *sigma* greco. Vi sono vari esempi di parole dell'ebraico biblico che iniziano per *alef* e sono seguite da uno *yod mater lectionis* che la LXX traslittera con *iota*. Alcuni esempi in grado di convincere della correttezza della traslitterazione sono:

- 1) אִישׁ־הֹדָד in 1 Cr. 7:18 è traslitterato dalla LXX con Ισᾶδεκ e rappresenta un nome di persona;
- 2) Il nome di Giobbe in ebraico è יֹבֵב (inizia con *alef* seguito da *yod*) e viene traslitterato con Ιωβ;
- 3) אִיתָמָר (Itamar) in Esodo 6:23 è traslitterato con Ιθαμαρ;
- 4) אִיכָבֹד (Icabod) in 1 Sam. 14:3 è traslitterato con Ιωχαβηδ;
- 5) אִיזָבֵל (Iezabel) in 1 Re 16:31 è traslitterato con Ιεζαβελ;
- 6) יִשְׁעִיָּה בֶן אִיתִיָּאֵל (Itiel figlio di Isaia) in Neemia 11:7 è traslitterato con Αιθιηλ υἱὸς Ιεσια

Vi sono anche nomi ebraici in cui la *alef* iniziale viene traslitterata dalla LXX con una *epsilon* ma vanno pronunciati come se avessero uno *iota* (itacismo), ad esempio l'ebraico אִמֶר (Immer, cfr. Esdra 10:20) è traslitterato con Εμμερ⁽⁶⁵⁾.

Se l'ebraico אִישׁ (“uomo”, “individuo”) può essere correttamente traslitterato da un punto di vista fonetico con *iota* + *sigma*, ne deriva una interpretazione estremamente interessante: Ισκαριωθ = Ισ + Καριωθ = lett. “Uomo di Qeriòt”, la cittadina menzionata nell'Antico Testamento in Ger. 31:24 secondo la LXX. La versione ebraica del Nuovo Testamento ad uso delle comunità cristiane israeliane riporta proprio il nome di Giuda come איש קריות⁽⁶⁶⁾. In alternativa si può interpretare l'ebraico *qeriòt* come città (al plurale) dunque Ισκαριωθ potrebbe significare qualcosa come “uomo delle città”. Sulla traslitterazione dell'ebraico קריות con Καριωθ si può osservare quanto segue. La LXX traduce *Qeriòt*, parola che in ebraico termina con la lettera *tav*, con Καριωθ, con una *theta* finale, proprio come in Ισκαριωθ. Nell'Antico Testamento ricorrono vari termini che in ebraico terminano con *tav* e sono resi in traduzione nella LXX con *theta*. Eccone alcuni: Ιαφεθ, Ασενεθ, Σαλωμιθ, Βασεμοθ, Ναβαιωθ. Di conseguenza la traslitterazione della LXX di *Qeriòt* con Καριωθ appare formalmente corretta e l'interpretazione di Ισκαριωθ con “uomo di Keriòth” è ammissibile da un punto di vista linguistico e fonetico. Meno lecita risulta invece la traslitterazione Ισκαριωτης (vangeli di Matteo e Giovanni) che riporta una *tau* laddove ci si sarebbe aspettati un *theta*. Generalmente è infatti la *tet* ebraica che viene traslitterata in greco con *tau*: alcuni esempi di parole che terminano per *tet* e seguono questa regola di traslitterazione sono Αραρατ, Λωτ, Ελιφαλετ, Ιωσαφατ e Ναβατ⁽⁶⁷⁾.

A questo punto, se l'ipotesi che Ισκαριωθ in Marco sia proprio la traslitterazione dell'ebraico “Ish Qeriòt”, ci si deve domandare perché l'autore del vangelo abbia traslitterato la parola senza tradurla o comunque non abbia esplicitato il significato dell'espressione. Naturalmente il fatto che Ισκαριωθ

⁶⁵ In questo caso si noti anche la doppia μ che traslittera la *mem* con *daghesch forte*.

⁶⁶ Versione di Franz Delitzsch, 1877 (XII ediz., 1937).

⁶⁷ Da un punto di vista fonetico si potrebbe comunque ipotizzare che i vangeli di Matteo, Luca e Giovanni che leggono Ἰσκαριώτης, abbiano confuso il suono della *tav* con quello della *tet* oppure in greco quello della *theta* con quello della *tau*. Sono consonanti che in greco hanno un suono certamente molto simile e sono soggette alle variazioni di pronuncia dovute alle varie zone geografiche. Il manuale di fonologia di L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache*, Tübingen, 1925, riporta tuttavia che in epoca cristiana in Egitto e, meno frequentemente, in Asia minore non era infrequente che le *tau* venissero scambiate con le *delta* presso il popolo meno colto (cfr. pag. 46).

sia una parola intera e non venga suddivisa nelle due parti Ις e Καριωθ non costituisce un problema in quanto nei manoscritti greci veniva utilizzata la regola della *scriptio continua* per cui, salvo alcune eccezioni dovute a paragrafi o altro, le parole erano scritte l'una attaccata all'altra per ragioni di spazio. Nel Nuovo Testamento greco abbiamo diversi esempi in cui alcuni appellativi, soprannomi di personaggi, ricorrono come parole ottenute per traslitterazione di espressioni ebraiche od aramaiche, senza che alcuna spiegazione venga fornita al lettore, sia esempi in cui possibili appellativi sono espressi secondo frasi della grammatica e della lingua greca classica, infine abbiamo anche casi in cui l'autore spiega esplicitamente il significato della parola ebraica/aramaica traslitterata. Al primo caso appartengono ad esempio i nomi del famoso prigioniero scambiato con Gesù, Barabba (βαραββᾶς), ma anche βαρθολομαῖος, oppure βαριωνᾶ, nessuno di questi nomi o appellativi è spiegato dall'autore, la presenza del suffisso aramaico *bar*, che significa figlio e corrisponde all'ebraico *ben*, lascia intuire che si tratti di patronimici utilizzati per designare la discendenza di un dato personaggio⁶⁸). Al secondo caso appartiene per esempio l'appellativo di Βοανηργές che Gesù applicò ai fratelli Giacomo e Giovanni secondo Mc. 3:17. E' interessante notare che in questo caso il vangelo spiega l'origine del nome: καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα Βοανηργές, ὃ ἐστὶν Υἱοὶ Βροντῆς, cioè lett. "E mise su a loro il nome *Boanèrghes*, che significa figli del tuono". Si tratta di un esempio caratteristico della "dualità" marciiana, l'autore di questo vangelo tende infatti spesso a spiegare al lettore le espressioni che derivano dall'ebraico o dall'aramaico⁶⁹). Al terzo caso vanno ricondotte tutte quelle frasi che sono espresse perfettamente in greco in traduzione ma si sarebbero potute esprimere con una traslitterazione di una parola ebraica/aramaica. Per esempio in At. 18:24 il giudeo Apollo è "nativo di Alessandria", in greco Αλεξανδρεὺς τῷ γένει, in ebraico la stessa frase si può ottenere semplicemente antepoendo al nome della città la parola "Ish". L'autore degli Atti, tuttavia, non ha traslitterato l'espressione ebraica ma l'ha tradotta in greco. Mt. 27:32 utilizza l'espressione greca ἄνθρωπον Κυρηναῖον ὀνόματι Σίμωνα, qui sta parlando dell'uomo di Cirene detto Simone (Simone di Cirene). Anche in questo passo l'autore non ha eventualmente utilizzato una parola traslitterata dall'ebraico ma ha reso in traduzione una possibile espressione che in ebraico utilizzerebbe "ish". Se si sostiene la tesi che "Iscariota" significhi "Giuda di Qeriòt", resta senza una spiegazione sicura il motivo per cui l'autore si sia limitato a traslitterare l'espressione ebraica. Si possono avanzare solo ipotesi. Se si fa l'ipotesi che l'autore del vangelo greco abbia tradotto dall'ebraico, necessariamente doveva conoscere il significato dell'espressione יוֹדֵי קֵרְיֹת שִׁי א che può essere tradotta ad esempio con Ἰούδας ἀπὸ Καριώθ ("Giuda di Qeriòt", oppure "Giuda da Qeriòt"). In greco, infatti, per indicare la provenienza geografica si utilizza la preposizione ἀπό, ne abbiamo vari esempi nei vangeli canonici oltre che nella letteratura greca⁷⁰). L'esistenza di una certa tradizione manoscritta che utilizza una forma molto simile a Ἰούδας ἀπὸ Καριώθ è effettivamente documentata in alcuni codici del vangelo di Giovanni. La menzione del nome Iscariota ricorre per quattro volte in tale vangelo. In Gv. 6:71 leggono Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου, il codice Koridethianus (Θ), la prima mano del Sinaiticus (S*) ed altri mss., contro i papiri e i codici più autorevoli di Gv., come P⁶⁶, P⁷⁵ e B, inoltre la correzione del Sinaiticus (S²) si conforma a questi codici. Negli altri tre passi di Giovanni (Gv. 12:4, 14:22 e 13:2) emerge una tradizione legata al Bezae Cantabrigensis (codice D). Questo codice, doppio in quanto riporta sia il testo greco (D) che quello latino (d), riporta in Gv. sempre la lezione Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου, contro il resto della tradizione manoscritta tra cui quella testualmente ritenuta più affidabile dalla filologia neotestamentaria. Ma quanto questa lezione può essere ritenuta autorevole? Il codice D appartiene al cosiddetto "testo occidentale", ritenuto meno affidabile del testo "neutrale alessandrino" dei codici B, S o dei papiri del vangelo di Giovanni P⁶⁶ e P⁷⁵, di conseguenza è possibile che qualche copista abbia tentato di esplicitare una espressione

⁶⁸ Mc. 10:46 fornisce questa legge di decodifica, parlando del figlio di Timeo, Bartimeo: ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος.

⁶⁹ Pur spiegando numerosi altri termini traslitterati in greco, il vangelo di Marco, tuttavia, non provvede alcuna spiegazione del termine Ἰσκαριώθ.

⁷⁰ Cfr. Mt. 21:11, At. 10:38, Mt. 3:13, Mt. 4:25, ecc...

come Ἰσκαριώτης che non comprendeva in greco. E' possibile, invece, che ad un certo punto gli scribi non comprendessero più il significato di קריית, interpretata come città. Nella LXX, come abbiamo visto, la parola viene tradotta con un nome proprio (traslitterandola) oppure come “città” al plurale, essendo questo un possibile significato in ebraico. E' possibile che la città fosse stata distrutta in tempi antichi e non si conoscesse più la sua origine: in tal caso bisogna concludere che il soprannome di Giuda fosse “storico” ed egli non fosse nato o vissuto in quella città ma i suoi antenati provenissero da quel luogo. La tesi secondo cui la città fu distrutta nel corso della guerra giudaica del 66-74 d.C. sembra meno convincente, a meno che nel II secolo la tradizione e il ricordo della sua esistenza fossero già andati perduti. Il vangelo di Giovanni assegna l'appellativo di “Iscariota” non solo a Giuda ma anche al padre, come emerge da Gv. 6:71, in cui si parla di Giuda figlio di Simone Iscariota. Questo potrebbe avvalorare l'ipotesi che la famiglia di Giuda fosse originaria, nei tempi antichi, di *Qeriòt*. Esiste, infine, la possibilità che l'appellativo sia diventato nel corso del tempo un “nome proprio”, per cui non era necessario tradurlo in greco ma bastava traslitterarlo per mantenere l'idea del suono originario. Si tratta di una operazione che il vangelo di Marco compie ad esempio per Βοανηργές, ma qui però l'autore spiega il significato dell'espressione come “figlio del tuono”, cfr. Mc. 3:17, in quanto l'appellativo fu conferito da Gesù come soprannome all'apostolo e non contraddistingueva una famiglia come una specie di cognome moderno.

5. Altre ipotesi di derivazione semitica

Questa sezione è frutto dei contributi di Avraham Israel, Elisha Qimron e Yona Menachem Cochav

In questo capitolo esamineremo alcune teorie alternative alla proposta “Giuda di Qeriòt”, basate su traslitterazioni dalla lingua ebraica od aramaica. Come abbiamo visto nel precedente paragrafo *qeriòt* è un plurale che in ebraico significa “le città”, esso ricorre quattro volte nella Bibbia ebraica: Giosuè 15:25, Amos 2:2, Ger. 31:24 e Ger. 48:41. Soltanto in Ger. 31:24 la LXX traduce l'ebraico con Καριωθ, negli altri casi traduce con πόλεις, città (al plurale). Sfortunatamente Ger. 48:41 non è disponibile nella versione dei LXX così non sappiamo se la forma Καριωθ fosse una caratteristica peculiare di questo libro. In ogni caso, avendo senso compiuto l'espressione ebraica *qeriòt*, si può legittimamente interpretare l'appellativo Iscariota anche come “uomo delle città”, inteso, forse, come viaggiatore oppure commerciante, uno che si spostava di città in città. In ogni caso si tratta di una interpretazione che in ebraico ha valore linguistico perfettamente lecito ed equivalente a Ἰούδας ἀπὸ Καριωθ. Si noti che l'espressione “uomo delle città” in ebraico può anche essere intesa come “uomo ricco”: nella benedizione augurale che si svolge dopo il pasto ci si rivolge agli invitati pronunciando la formula: “Siano i suoi possedimenti vicini alle città”, dove “città” è inteso come nome di gruppo, quindi è plurale⁷¹). La benedizione in pratica è equivalente a dire: “Siano i suoi possedimenti molto ricchi” in quanto le proprietà vicine alle città hanno un valore economico maggiore di quelle situate lontano da esse, per questo in ebraico “città”, al plurale, è sinonimo di ricchezza, prosperità economica.

Nel *Midrash* esiste un passaggio che parla di “Kariot Zahav”, l'espressione significa letteralmente “sacchetti d'oro”. Il racconto narra che Giacobbe, dopo essere rimpatriato in Israele, vendette tutto ciò che aveva portato dall'estero e ne fece “Kariot” d'oro. Probabilmente chi scrisse il testo parlava di sacchetti pieni di oro oppure, più verosimilmente, di lingotti d'oro. Il termine “karit” in ebraico è femminile ed è il diminutivo del maschile “kar”, una parola che designa principalmente i cuscini che consistono di sacchi riempiti di piume. Il termine, già in uso nei tempi biblici – Rachel nasconde i *terafim* nel “kar” del cammello – passa attraverso la *Mishnàh* ed è ancora in uso nell'ebraico moderno. E' ammissibile ad esempio in ebraico moderno dire “Ish Kariot” che significa “quello dei cuscini”, oppure, secondo la Bibbia, “quello dei sacchetti”, come dire in un

⁷¹ Cfr. *Berachot*, 46a.

linguaggio più vicino all'italiano: “quello delle mazzette” o “quello delle tangenti”. Giuda secondo i vangeli tradì Gesù per un compenso in denaro: un tale soprannome gli sarebbe appropriato, sebbene lo si debba immaginare conferitogli a posteriori dalla comunità cristiana successiva, cioè dopo che le vicende si compirono. Abbiamo visto nel par. 3.3.5 come Girolamo, nel *Liber de Nominibus Hebraici*, interpretasse “Iscariot” come “compenso”, mettendolo in relazione con Gen. 30:18 e il termine Issachar che ricorre in quel passaggio. In alternativa il soprannome o appellativo gli potrebbe essere stato assegnato in virtù delle sue particolari funzioni svolte nel gruppo che seguiva Gesù, Gv. 13:29 afferma infatti che Giuda amministrava (εἶχεν, lett. “teneva”) la “cassa”, in greco γλωσσόκομον, una piccola cassetta o cofanetto utile per custodire il denaro. Giuda, secondo il vangelo di Giovanni, potrebbe aver svolto il ruolo di amministratore del denaro del gruppo. Questa funzione potrebbe averla ereditata in virtù di una tradizione familiare, grazie alla quale aveva una certa dimestichezza nel registrare ed annotare entrate ed uscite del gruppo, se così l'interpretazione si armonizzerebbe con quanto affermato dallo stesso vangelo di Giovanni secondo cui anche Simone, il padre di Giuda, era chiamato Iscariota. Poiché in ebraico Ish Cariot potrebbe anche significare fabbricatore o venditore di sacchi o cuscini, di nuovo abbiamo un collegamento con una determinata attività o abilità connessa con Giuda. Il fatto che padre e figlio siano chiamati con lo stesso nomignolo probabilmente esclude che l'appellativo possa essere una caratteristica peculiare del solo Giuda: dunque è da scartare l'ipotesi che sia connesso al suo tradimento con Gesù e gli sia stato attribuito *dopo* tale evento. Viceversa la provenienza di Giuda e del padre dalla regione in cui sorgeva *Qeriòt*, eventualmente anche soltanto nei tempi biblici, oppure la connessione di Iscariota con una professione od una determinata abilità, per esempio nella contabilità, si armonizza indubbiamente meglio con Gv. 6:70, 13:2 e 13:26.

Ora, un importante indicatore per la valutazione dell'ammissibilità di questa interpretazione è dato dalla traslitterazione della *caf* con cui inizia l'ebraico “Kariot”. Nel caso di *Qeriòt* la *kuf* ebraica risulterebbe correttamente traslitterata con una *kappa* nel testo greco dei vangeli mentre la *caf* generalmente andrebbe traslitterata in greco con una *chi* (⁷²). In Giosuè 15:39 ricorre ad esempio il nome della città di Lakish, in ebraico לָכִישׁ, la parola contiene come seconda consonante una *caf* e la LXX traslittera il nome di questa città con Λαχης, non con Λακης. In questo e in molti altri esempi, tuttavia, va tenuto conto che la *caf* è priva di *daghesh* quindi è corretto renderla con il suono di una *chi* greca, più che con quello di una *kappa*. Quando però la *caf* si trova all'inizio di una parola, come nel caso di “Kariot”, ha sempre il *daghesh kal* e la sua pronuncia risulta davvero molto simile a quella di una *kuf*: per questo motivo la traslitterazione con un *kappa* greco sarebbe ancora accettabile. Nella LXX abbiamo alcune situazioni simili al caso di “Kariot”, con *caf* e *daghesh* ad inizio parola: i traduttori in molti casi traslitterarono in greco con *chi*, tuttavia nella stessa LXX non mancano diversi esempi di traslitterazione con *kappa*. In Gen. 10:14 ricorre la parola ebraica כַּפְתָּרִים, inizia per *caf* con *daghesh* (graficamente evidenziato dal puntino all'interno della lettera) e viene traslitterata dalla LXX con Καφθοριμ. Un altro esempio di parola che inizia per *caf* con *daghesh* è *Kittim*, in ebraico כִּתִּים, ricorre in Gen. 10:4 dove viene traslitterata dalla LXX con Κίτιοι, e in Is. 23:1, dove כִּתִּים viene traslitterato con Κιτιαίωv. Anche il nome di Ciro, il re di Persia, è sostituito (o inizialmente traslitterato?) con Κύρω in Is. 44:28 e Is. 45.1. In 1 Re 18:19 il monte Carmelo, כַּרְמֶל, viene traslitterato con Καρμήλιον. Esiste poi il caso misto di Σοκχωθ (*sukkot*) che nella LXX ricorre una quindicina di volte, esso corrisponde all'ebraico סֻכּוֹת, la *caf* è traslitterata mediante una *kappa* seguita da una *chi*. Questi esempi sono casi eccezionali tuttavia possibili: nella maggior parte dei casi la LXX traslittera *caf* con *daghesh* a inizio parola con *chi* invece che con *kappa*. Alcuni esempi sono: כָּלֶב traslitterato con Χαλεβ (il termine ricorre nella LXX 43 volte); כְּנָוֹת (Giosuè 12:3) e כְּנָרֶת (Giosuè 13:27) traslitterato nella LXX con Χενερεθ;

⁷² Nelle trascrizioni moderne la *caf* ebraica viene resa con “k” per questo abbiamo scritto “Kariot”. Ricordiamo invece che la “q” esprime la *kuf*.

תְּנָנָה, traslitterato in greco con χιτώνα, ricorre 14 volte nella LXX (⁷³). Un caso interessante è costituito dalla parola Canaan che ricorre quasi un centinaio di volte nel testo biblico, senza contare le sue derivazioni (cananeo, cananei, ecc...), in ebraico è תְּנָנָה, nome proprio che inizia per *caf* con *daghesh*. La LXX traslittera sempre con *chi* ad inizio parola: Χαννααν. Anche i nomi derivati da Χαννααν nella LXX iniziano tutti per *chi*, χαννανίτιδος, χανναναίος, χαννανίτην, ecc... Gli Atti degli Apostoli citano Χαννααν, scritto con la *chi* iniziale, seguendo la tipica trascrizione fonetica della LXX (cfr. At. 7:11, 13:19). Di “cananeo” o “cananita” parlano anche i vangeli di Matteo e di Marco. Il primo, in Mt. 15:22, utilizza la *chi* per traslitterare la nazionalità della “donna Cananea” che incontrò Gesù (γυνή Χαναναία), ma in Mt. 10:4 utilizza la *kappa* per l’appellativo del discepolo “Simone il Cananeo” (Σίμων ὁ Καναναίος), questo è confermato anche da Mc. 3:18 che riporta Σίμωνα τὸν Καναναίον (⁷⁴). Poiché nella LXX la parola χανναναίος è utilizzata comunemente per designare un “cananeo”, inteso come un abitante della terra di Canaan, si può sostenere che anche il Καναναίος di Mt. 15:22 o il Καναναίον di Mc. 3:18 designi un abitante dell’antica regione di Canaan, la presenza della *caf* con *daghesh* forte in “Canaan” giustificherebbe una traslitterazione, imperfetta ma efficace, con *kappa*. Forse nell’epoca in cui furono composti i vangeli vi era una maggiore propensione a rendere con *kappa* piuttosto che con *chi* le *caf* di alcune parole in ebraico (⁷⁵). Giovanni ad esempio cita la città di “Qana”, che in ebraico si scrive con *caf*, traslitterando sempre Κανὰ (⁷⁶). La conclusione delle note linguistiche di cui sopra è che esistono ragioni per poter affermare che “Iskariot” traslittera “Ish Kariot”, l’“uomo dei sacchetti di monete”, in quanto “Kariot” inizia per *caf* con *daghesh* la cui pronuncia risulta molto simile alla *kuf* ebraica e quindi alla *kappa* greca. Nella LXX la maggioranza delle volte la *caf* con *daghesh* è traslitterata con *chi* ma vi sono diversi esempi in cui è traslitterata con *kappa*. Rimanendo nel settore delle parole ebraiche che iniziano per *caf*, osserviamo anche che il vocabolario Even-Shoshan alla voce כַּרָה riporta la spiegazione: karà raà, charash raot (pensò sottovoce come procurare sventure), usò stratagemmi per provocare sventure. Si potrebbe proporre dunque a identificare il termine Iscariota dei vangeli: “Ish karà raot” oppure, semplicemente, “Ish kariot”, espressione che possiede il significato di “uomo dei cattivi stratagemmi” e, tutto sommato, potrebbe essere adatta al Giuda Iscariota descritto dal Nuovo Testamento.

⁷³ Questo esempio coinvolge una parola di uso comune e non un nome proprio, χιτώνα infatti è una tunica.

⁷⁴ Si noti che tutta la tradizione manoscritta riporta una *chi* in Χαννααν in At. 7:11 e At. 13:19. Anche in Mt. 15:22 Χαννααία è sempre scritto con la *chi* nei vari mss.

⁷⁵ Σίμων ὁ Καναναίος (Mt. 10:4) è detto ὁ Καναννιτης in alcuni mss. Parimenti, Σίμωνα τὸν Καναναίον (Mc. 3:18) è τὸν Καναννιτην in alcuni mss. Poiché Lc. 6:15 chiama questo discepolo Σίμωνα τὸν καλούμενον Ζηλωτήν, e questo è confermato anche da At. 1:13, nel lessico neotestamentario “cananeo” potrebbe essere sinonimo di “zelota”, ovvero di rivoluzionario antiromano. In Es. 20:5 *kanna*, כַּנָּה, è la parola che esprime lo “zelo” di Dio, la LXX traduce in questo caso *kanna* proprio con ζηλωτής. Il *Talmud* menziona i *kanna'im* (כַּנְנִימִים) termine (plurale) che designa chiaramente i rivoluzionari ebrei zeloti del I secolo (cfr. *Sanh.*, 9.11 e *Ab. R. N.*, VI). Da qui l’ipotesi che il termine “cananeo” nell’ebraismo del I-II secolo designasse gli zeloti o comunque fazioni nazionaliste radicalmente antiromane, gli ζηλωτὰι di cui parla Giuseppe Flavio. Simone lo “zelota” o il “cananeo” sarebbe quindi un rivoltoso antiromano e questo spiegherebbe la designazione esplicita di Lc. e di At. Il *Greek English Dictionary of the New Testament* di Barclay M. Newman, Jr., in appendice al NA27, riporta per Καναναίος il significato di “zelota” mentre per Καναννιτης il significato di “abitante di Cana”. Di una città chiamata “Cana” (gr. Κανὰ) parla Gv. 2:1, 11, 4:46, 21:2 e, forse, la LXX in Giosuè 19:28 (Κανθαν). Vi sono anche autori che hanno posto l’enfasi sullo “zelo religioso” in contrapposizione allo zelotismo inteso come movimento politico, si veda anche la nota 4 del presente articolo. Inoltre nel linguaggio biblico e talmudico “cananeo” significa anche “commerciante”, cfr. Osea 12:8 e Pesachim 50a.

⁷⁶ Cfr. Gv. 2:1, 2:11, 4:46, 21:2. In questi passaggi, secondo NA27, non si registrano variazioni del nome nella tradizione manoscritta. L’esatta localizzazione di Cana non è nota con certezza, esistono oggi almeno tre possibili siti: *Khirbet Qana*, riconosciuta dai pellegrini come la Cana evangelica fino al medioevo; *Kefr Kenna*, località che ha via via soppiantato *Khirbet Qana* nei pellegrinaggi, soprattutto a partire dal XIX secolo; la località di *Qana*, 12 km a sud-est di Tiro, nel Libano. Cfr. P. Farinella, Tre villaggi per una sposa. Le fonti letterarie per la identificazione di “Cana di Galilea”, <http://www.communibiblica.org/Articoli/Cana.pdf>. *Kefr Kenna* (lett. villaggio di Kenna) in arabo si scrive con la lettera corrispondente alla *caf* ebraica, كفسر كين, in ebraico è כפר כנא. La *Qana* situata nel Libano in arabo è قن, con la *kaf* araba dura, in ebraico la parola è pertanto traslitterabile come קאנא quindi con *kuf* iniziale piuttosto che con *caf*.

Fino a questo momento abbiamo esplorato le possibilità che provengono dalla traslitterazione di nomi ebraici. Una interessante soluzione potrebbe essere basata sulla traslitterazione di qualche verbo. Ad esempio *iš qerúyôt* dal verbo קר (inizia per *kuf*) in ebraico è colui che svolge l'azione di "leggere" la Scrittura, ad es. un rotolo della Scrittura ebraica: un "lettore". Giuda potrebbe quindi essere inteso come uno che aveva l'abilità, la capacità professionale di leggere il rotolo della Scrittura in pubblico. Ma il termine *qariot* è molto più probabilmente da affiancare a *qeriot*, il plurale di *qerìà* (messaggio, annuncio, proclamazione): si noti per esempio l'uso di questo termine in Giona 3:2 che legge:

Giona 3:2 quwm lèk 'el-niynawêh hà'iyr hagædôwlâh uwiqærâ' 'êleyhâ 'eth-haqqæriy'âh 'âsher 'ânôkiy dôbêr 'êleyk:

Traducendo letteralmente: "Levati, vai verso Ninive, la metropoli a annunciare l'annuncio che ti dirò". *Qerìà* significa letteralmente "chiamare ad alta voce" ed acquista il senso di proclamare, annunciare. E' usato anche al plurale (*Qeriot*) nel *Midrash Rabbàh* di *Bereshit* con il senso di "chiamate", la Voce Divina chiamò Moshè due volte, due "chiamate" (= *qeriot*) dal cespuglio ardente. *Ish Qeriot* può benissimo acquistare anche il senso negativo di calunniatore, spia, colui che porta notizie in segreto (caratteristica che il racconto evangelico effettivamente conferisce a Giuda Iscariota) oppure millantatore, uno che si vanta sempre a voce alta e racconta storielle.

Fino a questo momento abbiamo esplorato soltanto le possibilità derivanti dalla lingua ebraica. Nella lingua aramaica si riscontrano indubbiamente meno possibilità di interpretare il nome traslitterato assegnato a Giuda dai vangeli (⁷⁷). Il corrispondente dell'ebraico "Ish" (uomo) in aramaico occidentale è "gvar", che darebbe luogo ad una traslitterazione completamente diversa da *Iç*. Inoltre l'aramaico, al contrario dell'ebraico, non consente l'utilizzo di "gvar" anteposto ad un nome ad indicare appartenenza o provenienza. Questo restringe drasticamente la possibilità di trovare soluzioni nell'ambito della lingua aramaica. La parola di questa lingua che più si avvicina ad Ἰσκαριώθ oppure ad Ἰσκαριώτης è con tutta probabilità אסרדיוט, ricorre in *Coelet Rabbah* si pronuncia "isradiot" e significa lett. "ufficiale dell'esercito". Resta il problema di come ricondurre da un punto di vista storico questo nome a Giuda, in aggiunta l'espressione, se traslitterata correttamente dall'aramaico, risulterebbe significativamente diversa da quella che leggiamo nel testo greco dei vangeli. La soluzione da un punto di vista fonetico è certamente meno soddisfacente delle altre proposte. Anche da un punto di vista biografico possiamo osservare che non esiste alcun elemento che porti a concludere che Giuda Iscariota era un "ufficiale dell'esercito", i Giudei non avevano neppure un proprio esercito al tempo della dominazione romana.

Dall'aramaico "isradiot" consegue tuttavia una interessante possibilità di interpretazione. In ebraico "isradiot" è "sradiot", סרדיוט, il termine ricorre in *Shabbat* 32a ed in *Berachot* 57a. Anteponendo a סרדיוט la parola ebraica איש (uomo, individuo) otteniamo איש סרדיוט. La quarta lettera (da destra verso sinistra) è una *samech*, ס, essa ha una grafia moderna abbastanza diversa dalla *kuf*, ק, tuttavia negli antichi manoscritti, soprattutto se consumati, poteva essere facilmente confusa proprio con una *kuf*. La stessa cosa vale per la *dalet*, ד, spesso confusa con *resh*, ר. In Figura 3 nella prima linea si legge איש סרדיוט, cioè "ish sradiot" nella seconda linea è stata riportata la linea superiore danneggiando e confondendo alcune lettere in modo da ottenere la lettura איש קרריות, ovvero "ish

⁷⁷ Quella aramaica potrebbe essere stata la lingua parlata dalla popolazione nella Palestina del I secolo d.C., ma da secoli si conoscevano ed utilizzavano a vari livelli anche greco, ebraico e, durante l'epoca della dominazione romana, persino latino, come attestano le iscrizioni e i documenti ritrovati. E' quasi impossibile stabilire con certezza se la popolazione utilizzava maggiormente l'ebraico o l'aramaico. Per una eccellente sintesi della complessa problematica linguistica ai tempi di Gesù, cfr. John P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, trad. it. di L. de Santis, Queriniana, Brescia, 2006, pp. 242-267 (titolo originario: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York, 1991).

qariòt”, con una doppia *resh* e una *tet* alla fine (⁷⁸). Il traduttore, davanti a un manoscritto fortemente consumato, non avrebbe compreso il significato dell’espressione ebraica e avrebbe traslitterato Ισκαριωθ o, meglio, Ισκαριω(της), la forma dei vangeli di Mt., Lc. e Gv., dal momento che l’espressione ebraica si conclude con una *tet* anziché una *tav*.

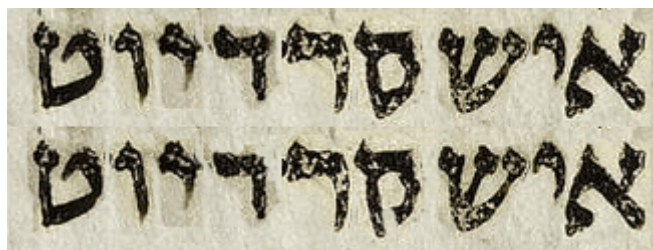


Figura 3 – Ipotesi di confusione di איש סרדיוט con איש קרריות.

Altre possibili espressioni aramaiche sono עִסְקָא רֵאִיּוֹת (Isqà reaiot) che con l’assimilazione delle vocali brevi diviene “Isqà reiot”. Il significato è “accordo per la vendita delle prove”, l’allusione è ad eventuali prove che si sarebbero potute utilizzare per condannare Gesù, infatti Giuda come è noto dai vangeli lo tradì per denaro. Oppure esiste l’espressione עִסְקָא רֵעוּת (Isqà reut) che assume il significato di “avidità di affari”, inteso commercialmente. “Isqà reut” esprime la caratteristica negativa di chi è avido di denaro e non perde alcuna occasione per guadagnare, anche in modo moralmente deprecabile. Infine, un’altra ipotesi è basata sul termine ebraico “sheqer” che significa “menzogna”, il corrispondente aramaico è “shiqra”. Da queste parole, antepoendo l’ebraico “Ish”, grammaticalmente accettabile ed usuale, al contrario dell’aramaico, deriverebbe la designazione di Giuda come “uomo di falsità”, conosciuta dalla comunità cristiana in seguito ai fatti accaduti a Gesù (⁷⁹). Il problema di queste ultime tre interpretazioni, basate su “Isqà reaiot”, “Isqà reut” ed “Ish sheqer”, è che sembrano coniate *ad personam*, conoscendo a posteriori cosa aveva commesso Giuda, che tradì Gesù Cristo: esse, pertanto, mal si conciliano quindi con il vangelo di Giovanni che assegna il nome di Iscariota anche al padre di Giuda. Vedremo comunque più avanti come le espressioni usate nel vangelo di Giovanni possano essere sorte a causa del fraintendimento di un semitismo.

6. Parole semitiche traslitterate nel Nuovo Testamento greco

Leggendo i vangeli in generale si percepisce indubbiamente una certa propensione di Gesù e dei suoi discepoli ad utilizzare nei dialoghi l’aramaico piuttosto che l’ebraico. Anche nel vangelo di Marco ricorrono alcune frasi o nomi pronunciati o conosciuti da Gesù che provengono dall’aramaico. Il vangelo di Giovanni cita in lingua originale soprattutto alcuni nomi di luoghi, quasi sempre traducendoli in greco (⁸⁰). Vediamo di esaminare tutte queste espressioni aramaiche o pseudo aramaiche utilizzate ad esempio nel vangelo di Marco:

1) Mc. 5:41, λέγει αὐτῇ, *Ταλιθα κουμ*, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε, “Le disse [Gesù]: *Talitha koum*, che tradotto è: fanciulla, io ti dico svegliati”. Il racconto di questa guarigione-risurrezione è formalmente contenuto solo in Marco ma in Lc. 7:14 viene descritta una scena molto simile, riguardante però un ragazzo (νεανίσκος), che viene risuscitato da

⁷⁸ Si noti che *Kariòt* di Ger. 31:24 richiede invece una *tav* come lettera conclusiva, traslitterabile con un *theta* greco.

⁷⁹ J. Gnilka, *op. cit.*, pag. 242, nota 30, cita a sostegno di questa interpretazione B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* (HSoed 4), Stokholm, 1957.

⁸⁰ Il problema della lingua utilizzata dalla popolazione comune e dai vari strati della società ebraica nella Palestina dei tempi di Gesù, dove si conoscevano a vari livelli aramaico occidentale, ebraico post biblico, greco e latino (quest’ultimo introdotto in seguito alla dominazione romana), è sintetizzato in modo eccellente in John P. Meier, *op. cit.*, pp. 242-267.

Gesù. La frase utilizzata da Gesù è: Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι, il verbo greco è lo stesso di Mc. 5:41, ἐγείρω, si noti che Luca non riporta le corrispondenti parole in aramaico (⁸¹).

2) Mc. 7:34, καὶ λέγει αὐτῷ, Εφφαθα, ὃ ἐστίν, Διανοίχθητι, e disse [Gesù]: *Effatà*, cioè: Apriti. (⁸²).

3) El(o)i, El(o)i, lemà sabactani, Mt. 27:46 (Ἡλι ἡλι λεμα σαβαχθάνι; τοῦτ' ἔστιν, Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες), Mc. 15:34 (Ἐλωι ελωι λεμα σαβαχθάνι; ὃ ἐστίν μεθερμηνευόμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με), questa frase fu recitata da Gesù sulla croce, si tratta dell'*incipit* del salmo 21(22) in aramaico, entrambi i vangeli in questo caso traducono in greco l'espressione (⁸³).

4) Mc. 3:17, καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνόμα[τα] Βοανηργές, ὃ ἐστίν Υἱοὶ Βροντῆς, E mise [Gesù] su a loro il nome *Boanerges*, cioè Figli del Tuono (⁸⁴). L'appellativo fu conferito da Gesù ai fratelli Giacomo e Giovanni, sebbene questi fratelli ricorrano anche in molti altri passi del Nuovo Testamento il nome *Boanerges* risulta loro conferito da Gesù solo da Mc. 3:17. E' in questo contesto che il vangelo di Marco, nella lista degli apostoli, inserisce anche l'apostolo Σίμωνα τὸν Καναναῖον (Mc. 3:18 e Mt. 10:4) e Ἰούδαν Ἰσκαριώθ (Mc. 3:19), senza tuttavia spiegare il significato dell'appellativo che li contraddistingue (⁸⁵).

5) Mc. 14:36, Ἀββὰ ὁ πατήρ, *Abbà* al tempo di Gesù era un termine aramaico, entrato in seguito anche nella lingua ebraica. La formula Ἀββὰ ὁ πατήρ è utilizzata anche da Paolo in Rom. 8:15 e Gal. 4:6, due epistole considerate autentiche e realmente composte da Paolo.

6) Mc. 10:46, ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος, Il figlio di Timeo, *Bartimeo* (⁸⁶). Qui “bar” è chiaramente aramaico (ebraico “ben”). In generale tutti i nomi del Nuovo Testamento che possono essere ricondotti a patronimici sono espressi sempre con l'aramaico “bar” anziché con l'ebraico “ben”. Mc. 10:46 è l'unico passo del Nuovo Testamento che esplicita la legge di decodifica del nome dei personaggi. In Mc. 15:7-15 non esplicita ad esempio il nome di Barabba (Bar Abbà?), così come in Mc. 3:18 scrive soltanto “Bartolomeo”, in greco Βαρθολομαῖον. In tutti gli altri casi del Nuovo Testamento non viene *mai* spiegata l'origine del nome con parole greco.

7) Mc. 7:11, qui Gesù dice: “Voi invece dicendo: Se uno dichiara al padre o alla madre: è *Korbàn*, cioè offerta sacra, quello che ti sarebbe dovuto da me”, la parola greca per *Korbàn* è Κορβᾶν, ὃ ἐστίν, Δῶρον. Κορβᾶν è la traslitterazione dell'ebraico כֹּרְבָן, Strong's Concordance Number 7133, termine che designa l'offerta sacra, ricorre numerose volte nei libri del Levitico e dei Numeri, ma anche in Neemia 10:34, 13:31, in Esdra 20:28, 40:43 e persino in Giuseppe Flavio, *Bell.* 2.175 (⁸⁷).

⁸¹ Le parole Ταλιθα κουμι hanno messo in crisi i copisti dei vari codici, questa forma è quella dei migliori codici di Marco, quali B, 8 e altri. Varianti di queste parole nei codici greci sono: ταλιθα κουμι (A, Q, 0126, ...); ταβιθα (W, a, r1); ταβιθα κουμι (D, it). Alcuni codici latini riportano addirittura *tabea alcultha cumhi* (e).

⁸² A differenza del precedente, questo caso risulta stabile nella tradizione manoscritta. Tutti i testimoni riportano Εφφαθα.

⁸³ Sia la traslitterazione di Mt. 27:46 che Mc. 15:34 dipendono dalle varie famiglie di manoscritti, qui abbiamo riportato la forma ricostruita in NA27, basata essenzialmente sul testo di 8, in questo caso preferito a B.

⁸⁴ L'appellativo Βοανηργές è confermato in questa forma traslitterata da tutti i mss. che attestano Mc. 3:17. Si discute se *Boanerges* sia una qualche forma dialettale aramaica, sicuramente non è ebraico. J. Gnika, *op. cit.*, pag. 241, afferma che il nome sarebbe stato traslitterato in greco da una forma dialettale aramaica, citando nella nota 23 Dalman, *Worte Jesu* 39 n. 4.

⁸⁵ Come per Ἰσκαριώθ/Ἰσκαριώτης vi sono mss. che leggono Κανανιτης/ Κανανιτην.

⁸⁶ La tradizione manoscritta ci ha trasmesso in varie forme il nome del “figlio di Timeo”, per esempio il Bezae Cantabrigensis legge Βαρτιμιμας.

⁸⁷ Pilato utilizzò parte del tesoro del tempio per finanziare la costruzione di un acquedotto e ciò suscitò le proteste dei Giudei. Per questo tesoro Giuseppe Flavio utilizza la parola κορβονας, di cui spiega il significato.

Marco ha tradotto il termine tecnico utilizzato da Gesù nel suo discorso con il greco δῶρον, che significa dono od offerta. Si noti che κορβᾶν è utilizzato anche in Mt. 27:6 in cui i sacerdoti dicono, relativamente al denaro del tradimento che Giuda riconsegnò loro: Οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἵματος ἐστίν. Cioè: “non è lecito metterlo nel *Korbàn* poiché è prezzo di sangue”. Qui il vangelo di Matteo, al contrario di Marco, non spiega cosa significa *Korbàn*. Invece nel passo di Mt. 15:5, parallelo a Mc. 7:11, viene utilizzato δῶρον e non si menziona mai κορβᾶν.

Nei sette casi sopra citati l'autore del vangelo secondo Marco spiega il significato del nome ad eccezione di alcuni nomi come Βαρθολομαῖον, Βαραββας e Καναναῖος/Καναναῖον. Tutti i termini che vengono spiegati sono sempre aramaici, ad eccezione di Κορβᾶν che è ebraico. La spiegazione del significato di Κορβᾶν, per quanto attestata da tutti i mss. del vangelo di Marco, potrebbe essere redazionale, dal momento che essa non fa certo parte delle parole pronunciate da Gesù, il quale si sta rivolgendo ai Giudei nella loro lingua e non deve certo spiegare loro il significato del termine che ha utilizzato. Potrebbe essere entrata nel testo del vangelo successivamente, anche se la tradizione mss. riporta sempre la spiegazione.

Nel Nuovo Testamento vi sono altre parole aramaiche che vengono spiegate al lettore:

8) Atti 1:19, Ἀκελδαμάχ, τοῦτ' ἐστίν Χωρίον Αἵματος, qui ricorre la parola *Akeldamac* cioè “campo di sangue”, in aramaico (⁸⁸). Notare che Luca dice che il nome, in aramaico, era noto agli abitanti di tutta Gerusalemme e che *Akeldamac* era una parola della “loro” lingua. Ne deriverebbe che l'aramaico era comunemente parlato a Gerusalemme ai tempi in cui furono composti gli Atti degli Apostoli. Si noti che in Mt. 26:73 a Pietro, che si trova a Gerusalemme a causa del processo a Gesù, dicono: “la tua parlata di tradisce”, probabile allusione alla sua pronuncia della Galilea, diversa da quella di Gerusalemme.

9) Gv. 1:42, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος, tu ti chiamerai *Kefa* che significa pietra. “*Kefa*” è una parola aramaica ben conosciuta e viene utilizzata da Gesù per creare il soprannome di Simone “Pietro”.

10) Gv. 5:2 parla di una piscina chiamata in ebraico *Betzaetà*, ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθά, si noti l'utilizzo di sebbene la parola sia spiegabile in aramaico, inoltre questo è uno dei rari casi in cui l'autore non spiega il significato del nome (⁸⁹).

11) Gv. 19:13 parla del luogo chiamato Litòstroto, che nella lingua del popolo ebraico sarebbe chiamato *Gabbatà*, εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθα. Il nome Γαββαθα è stato tramandato molto stabilmente dai vari mss.

12) Gv. 19:17 parla del luogo del “Cranio”, in ebraico il *Golgota*, εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου Τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ (⁹⁰)

13) In Gv. 20:16 Maria chiama Gesù con l'aramaico “Rabbouni”, il testo greco spiega il significato del termine: στραφεῖσα ἐκεῖνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστὶ, Ραββουνι (ὃ λέγεται Διδάσκαλε) (⁹¹).

⁸⁸ Nella tradizione manoscritta si riscontrano diverse varianti di Ἀκελδαμάχ.

⁸⁹ Anche il nome di questa piscina in Gv. 5:2 ci è pervenuto secondo diverse traslitterazioni, alcune sono: Βηθεσδα, Βηθσαιδα, Βελζεθα, *Bethsaida* nella vulgata di San Girolamo, *Belzatha* in alcuni mss. della *vetus latina*.

⁹⁰ *Golgota* ci è pervenuto secondo diverse traslitterazioni: Γολγοθα, Γολγοθ, Γολγολθα, Γολγοτα, il codice X addirittura riporta Γαββαθα (cfr. Gv 19:13). Idem per i mss. latini in cui abbiamo: *Gogultha*, *Gulgultha*, *Gulgotha*, *Golgotha* (*vulgata* di Girolamo).

⁹¹ *Rabbouni* è ραββουνι (B, X et al.), ραββωνι (D, Q, latt,...), *rabbouni* (*vulgata*).

14) Ap. 9:11 parla dell'angelo dell'abisso che in ebraico/aramaico si chiama "perdizione" (Αβαδδών) e viene accostato alla parola greca Απολλύων⁽⁹²⁾.

15) In Ap. 16:16 si parla del luogo che in ebraico/aramaico è detto *Armageddon*, il testo legge: εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἀρμαγεδών⁽⁹³⁾.

In dieci casi tra i quindici sopra riportati abbiamo a che fare con espressioni o parole aramaiche utilizzate da Gesù oppure da qualche discepolo che sono in qualche modo tradotte o spiegate dall'autore del testo. I passi di Gv. 5:2, 19:13 e 19:17, invece, più che altro denotano sfoggio di erudizione da parte dell'autore del testo, egli voleva dimostrare di conoscere i nomi di alcuni luoghi di Gerusalemme direttamente nella lingua parlata dal popolo. Lo stesso si può dire dei due passi dell'Apocalisse, un testo non a caso noto per essere di scuola giovannea. Nel caso di molte espressioni ebraiche rintracciabili nei vangeli, invece, molto spesso queste non vengono rese in traduzione oppure spiegate al lettore. Per esempio in Mt. 1:21 l'angelo dice a Giuseppe, il padre di Gesù: "Essa [Maria] partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù perché salverà il suo popolo dai suoi peccati". In italiano così come in greco, la lingua del Nuovo Testamento, non è esplicitato il collegamento tra il nome Gesù (Ἰησοῦς) e il concetto di salvare (espresso dal verbo greco σώζω) il popolo di Israele. Eppure il testo greco non è ambiguo, legge esattamente: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς (E chiamerai il suo nome Gesù), γὰρ (perché, poiché) σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ (salverà il suo popolo), ecc... Se questa frase fosse scritta in ebraico invece che in greco il suo significato sarebbe ovvio in quanto in questa lingua si basa sul verbo "salvare" (ebr. "ioschia") che è simile, da un punto di vista fonetico, al nome di Gesù (ebr. "Ieschoua"). Se la frase fosse scritta in ebraico, dunque, un ebreo capirebbe immediatamente il senso del discorso: "Veqaraeta et-schemo *Ieschoua* ki hou *Ioschia* et-ammo meavonoteihem". Volendo rendere il senso in un equivalente italiano, sarebbe come dire: "Lo chiamerai *Salvatore* perché *salverà* il suo popolo", ecc... Dunque in ebraico il verbo che denota l'azione fondamentale compiuta da Gesù spiega il nome di Gesù stesso e quindi il senso della frase. Ma per un greco o per un gentile che non conosce l'ebraico la frase è misteriosa in quanto in tutte le lingue diverse dall'ebraico il verbo "salvare" non ha alcune somiglianza con la parola "Gesù". Chi compose il testo di Mt. 1:21 non sentì l'esigenza di spiegare il senso della frase, come se il lettore lo conoscesse. Poiché la frase ha senso soltanto in ebraico, forse questa parte del testo di Matteo poteva anche essere stata composta in questa lingua e quindi tradotta in greco. Di esempi simili, semitismi spiegabili in ebraico più che aramaico, se ne rintracciano molti nei vangeli. Vari autori hanno studiato il problema del sostrato semitico del Nuovo Testamento, isolando diverse porzioni dei vangeli che presumibilmente possono essere state composte in ebraico, a fronte di diverse frasi o parole pronunciate da Gesù e dai dodici che sono invece chiaramente aramaiche⁽⁹⁴⁾. E' possibile allora immaginare uno scenario nel quale alcuni

⁹² Anche in questo caso il nome ricorre in varie traslitterazioni: Αββαδων, la lezione preferita da NA27, Βαττων (papiro P47) e Αβ(β)α(α)δ(δ)ων in altri mss. Nella *vulgata* è *Abaddon*. Anche la stella chiamata Assenzio in Ap. 8:11 è resa con Αψινθος, Αψινθιον, *Absinthius* nella *vulgata*.

⁹³ Anche questo luogo misterioso è reso secondo varie traslitterazioni: Αρμαγεδων, la lezione preferita da NA27, Αρμαγον, Μαγε(δ)δων, Μακεδδων, *Hermagedon* nella *vulgata*. Queste non sono che alcune varianti perché questo nome è uno di quelli che registra un elevato numero di traslitterazioni diverse nei vari mss.

⁹⁴ A sostegno di una derivazione ebraica del Nuovo Testamento greco si possono citare le classiche fonti patristiche: Papiia di Gerapoli (70-150 d.C.), citato in Esebiodi di Cesarea (265-340 d.C.), *Hist. Eccl.*, 3.39.4,15-16; Ireneo di Lione (140-190 d.C.), *Adv. Haer.* 3.1.1 (passo citato anche da Eusebio, *Hist. Eccl.*, 5.8.2-4); Origene (185-250 d.C.), citato da Eusebio in *Hist. Eccl.*, 6.25.3-6. Questi passaggi alludono a Marco, definito interprete di Pietro (ἑρμηνευτῆς Πέτρου) e alla stesura di un vangelo di Matteo in lingua ebraica o, meglio, nella lingua degli ebrei (Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ, cfr. *Hist. Eccl.*, 3.39.16) come primo vangelo che fu composto. Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ, Ἑβραϊστὶ od altre espressioni greche pressoché identiche a queste sono utilizzate da Giuseppe Flavio (che impiega anche il termine συριστι, siriano, forse denota l'aramaico in senso stretto), dal vangelo di Giovanni (Gv. 5:2, 19:13, 19:17 e 20:16), dagli Atti degli Apostoli (At. 21:40, 22:2 e 26:14) e persino dall'Apocalisse (Ap. 9:11 e 16:16). Non necessariamente in questi autori l'utilizzo di Ἑβραϊδὶ/Ἑβραϊστὶ implica che la lingua intesa fosse l'ebraico post biblico o mishnico, nel senso che oggi noi

documenti scritti in ebraico, di cui oggi non abbiamo più alcuna traccia, servirono come base per la composizione di varie porzioni dei vangeli, in greco. Forse questi documenti ebraici contenevano già le spiegazioni dei termini aramaici o di termini ebraico/aramaici dialettali che si sono conservate fino ad oggi, essi furono utilizzati come pilastri per la stesura dei vangeli attuali, nei quali si nota una certa tendenza alla stratificazione del materiale letterario. Così accanto a porzioni in cui sono evidenti numerosi semitismi, troviamo pagine dei vangeli scritte in un greco classico fluente e formalmente privo di semitismi. Le parti del testo greco contenenti semitismi non sono che il nucleo, lo strato, più antico dei vangeli, ottenuto per traduzione dei proto documenti ebraici. Dovendo tradurre il tutto in greco, furono tradotte anche quelle parti in ebraico che erano le spiegazioni dei termini aramaici. Invece alcune parole o semitismi presenti nel testo ebraico non furono espanse o tradotte dai traduttori/compositori in greco, che rispettarono il testo ebraico che utilizzavano come fonte. “Iscariota”, se davvero è inquadrabile nel contesto ebraico, sarebbe così rimasto privo di spiegazione nel testo greco, era un appellativo ebraico che non aveva bisogno di traduzione nei proto documenti ebraici, così come non furono spiegati in greco altri semitismi ebraici. Rimasero solo le spiegazioni dei termini aramaici in quanto queste erano contenute già nei proto documenti ebraici. Naturalmente si oppongono a questa spiegazione tutti quei casi in cui parole aramaiche non vengono tradotte o rese con perifrasi del testo greco. Anche la spiegazione di termini ebraici come il *Korbàn* di Mc. 7:11 evidentemente non depone a favore di questa teoria: se il testo era originariamente ebraico, l'autore non avrebbe avuto bisogno di rendere esplicito il significato di *Korbàn*. Più in generale, esistono appellativi aramaici oltre che ebraici per i quali il Nuovo Testamento non fornisce alcuna spiegazione del significato. Oltre ai già citati nomi di persone che iniziano con il prefisso aramaico *bar-* e al *Καναναῖος/Καναναίου* (Mt. 10:4, Mc. 3:18) restano senza alcuna spiegazione: l'aramaico *μαμωνᾶς* (Mt. 6:24, Lc. 16:9, 16:13); *Βεελζεβούλ*, aramaico, che ricorre quattro volte nel vangelo di Matteo e tre volte in quello di Luca; la “zizzania”, traslitterata *ζιζάνια*, della parabola del grano, termine che ricorre in Mt. 13:25 e l'insulto aramaico *πακά* utilizzato in Mt. 5:22⁽⁹⁵⁾.

intendiamo, con lo stesso termine poteva anche essere inteso l'aramaico, difatti in alcuni casi gli autori utilizzano in rapporto a parole aramaiche, si veda J.P. Meier, *op. cit.*, pag. 253, nota 33. In questi passaggi, dunque, sarebbe più corretto leggere: “lingua parlata dal popolo ebraico”, piuttosto che “ebraico” nel senso di lingua. Diversi studiosi si sono cimentati nel tentativo di spiegare diversi semitismi del Nuovo Testamento e dei vangeli in particolare, si veda ad esempio J. Carmignac, *La naissance des évangiles synoptiques*, Paris, OEIL, 1984, tradotto in varie lingue. Carmignac (1914-1986) propendeva proprio per una derivazione dei semitismi dalla lingua ebraica più che dalla lingua aramaica, postulando l'esistenza di antichi documenti scritti in ebraico che costituirebbero le fonti primitive dei vangeli sinottici. Queste tesi sono ancora largamente minoritarie e non vengono accolte dalla maggioranza dei neotestamentaristi. Una risposta alle tesi di Carmignac è quella di P. Grelot, *L'origine dei Vangeli*. Controversia con J. Carmignac, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1989.

⁹⁵ A queste parole non è corretto aggiungere: *λίβανος* (Mt. 2:11), *σατανᾶς* (varie occorrenze nel NT), *κύμινον* (Mt. 23:23), *σίκερα* (Lc. 1:15) e *κόρος* (Lc. 16:7). Sono tutte parole che ricorrono nella LXX, dunque derivano dall'ebraico dei vari testi biblici. *λίβανος* è l'incenso in numerosi passi della LXX e perfino in Erodoto: si tratta dunque di un termine del greco classico e non peculiare del greco biblico; *σατανᾶς* è usato come sinonimo di “avversario” in Sir. 21:27; *κύμινον* è una pianta citata in Is. 28:25 e 28:27 ma anche da autori non biblici; *σίκερα* è citata ben tredici volte nella LXX ed è il nome di una bevanda alcolica; infine *κόρος* è una misura di capacità ebraica di cui abbiamo varie attestazioni nella LXX. Tutte queste parole oggi desuete derivano dall'ebraico e non vengono spiegate al lettore nei vangeli a causa della loro diffusione letteraria nella Bibbia greca dei LXX e persino, in alcuni casi, in autori classici. Proprio per questo tutte queste parole sono sempre riportate correttamente in tutti i mss.

7. La dicotomia della tradizione manoscritta greca e latina

Questa sezione è frutto dei contributi di Avraham Israel, Elisha Qimron e Yona Menachem Cochav

7.1 Soluzione basata sui termini “*isqaria*” e “*iskaria*”

Abbiamo visto nel precedente capitolo come nel caso delle traslitterazioni da ebraico-aramaico a greco si registri un numero veramente elevato di varianti in molti dei casi sopra citati: questo porta a concludere che utilizzare le varianti della *vetus latina* oppure della *vulgata* per sostenere la tesi del “Giuda sicario” è una argomentazione molto debole, anche in ragione del fatto che “sicario” è una parola latina, *sicarius*, per cui le traduzioni latine avrebbero avuto a disposizione un termine ben preciso per designare Giuda come “sicario”. Il fatto che invece non lo abbiano utilizzato, ma si siano sforzate di traslitterare da qualche parola, testimonia che i traduttori latini non conoscevano il significato della parola originaria (oppure tale significato era intraducibile) e la consideravano non approssimabile né con *sicarius* né con un altro termine latino. Da quale parola potrebbero aver traslitterato i traduttori latini? Si potrebbe ritenere che il testo latino sia stato composto traducendo dai manoscritti greci. Girolamo, nel V secolo, disponeva per la stesura della *vulgata* latina sia dei testi in greco che dei manoscritti latini della *vetus*. Sicuramente al tempo di Girolamo dovevano circolare diversi manoscritti greci con la lettura Ισκ- contro Σκ- come dimostra l’apparato critico riportato nell’appendice (Cap. 9) di questo articolo. I codici B ed κ sono databili al IV secolo, A è del V secolo, pressoché contemporaneo di Girolamo. Prima di questi codici la traslitterazione greca Ισκ- è attestata *con certezza*, nel senso che questi mss. conservano uno o più versi ove la parola è leggibile con chiarezza, dai papiri P⁴ (⁹⁶), P⁶⁶ (⁹⁷), P⁷⁵ (⁹⁸), mentre per P⁶⁴ lo *iota* iniziale cade purtroppo in una parte non leggibile del documento quindi nulla si può dire, se non che certamente non legge σικάριος (⁹⁹). Anche Origene (III sec.) ed Eusebio (IV sec.) prima di Girolamo hanno utilizzato e conosciuto la forma Ισκ- come attesta la tavola delle varianti in appendice: pertanto è da escludere l’ipotesi che Girolamo non avesse mai letto nei vangeli greci la forma Ισκ- oppure che dopo di lui i codici greci furono tutti convertiti a questa forma mentre quella originaria sarebbe stata Σκ-. E’ vero comunque, ed è un dato di fatto, che Girolamo scelse la forma *Scariothes* per la *vulgata* latina e non *Iscariothes*. Egli probabilmente decise di rispettare il nome che doveva trovare scritto nelle versioni della *vetus latina* e, forse, nei mss. greci “occidentali” come gli antenati – oggi non più disponibili – del Bezae Cantabrigensis. Oggi i più antichi manoscritti superstiti della *vetus latina* sono i codici a (IV sec.) e k (IV o V sec.): il primo attesta la lettura *Scarioth*, il secondo *Scariothes*; all’interno del *corpus* della *vetus latina* vi sono anche eccezioni, come la lettura *Carioth* del codice h (V sec.) in Mt 26:14 e la lettura *Inscarioth*, con “i” iniziale, del codice d (V sec., la parte latina del Bezae Cantabrigensis) in Lc. 6:16. Ma si può conferire una fiducia assoluta nella forma latina *Scariot*? Essa intende realmente proporci una parola che in origine era priva della *iota*? La mancanza della “i” è una argomentazione forte oppure esistono elementi che vi si oppongono, oltre a quelli strettamente basati sull’antichità dei testimoni e sui principi della critica testuale? Viceversa, questa divergenza tra i mss. greci e quelli latini può essere un indizio che ci metta sulle tracce della spiegazione del termine “Iscariota”? Può diventare un argomento per individuare nuove strategie di soluzione al problema? Se fossimo certi che i manoscritti della *vetus* hanno traslitterato pedissequamente dal greco, forse avremmo qualche possibilità in più per

⁹⁶ Frammento del vangelo di Luca, III sec. d.C.

⁹⁷ Vangelo di Giovanni, circa 200 d.C.

⁹⁸ Codice dei vangeli di Luca e Giovanni, III sec. d.C. La lettura è data per certa in Gv 6:71 secondo NA27.

⁹⁹ Questo papiro è databile tra la fine del II e l’inizio del III sec. d.C., con proposta di datazione alla fine del I secolo d.C. (C.P. Thiede). Il verso in questione è Mt. 26:14 dove il papiro legge]σκαριω[l’unica conclusione che si può avanzare è che sicuramente non legge σικάριος ma potrebbe leggere Σκαριωθ/της. Si noti che tutti i papiri e i codici poc’anzi citati sono manoscritti importantissimi, la loro qualità testuale è considerata la migliore rispetto alla mole di tutti i mss. del Nuovo Testamento e vengono impiegati per la ricostruzione del testo del Nuovo Testamento considerato più antico e affidabile.

sostenere che *Scariot*- deve necessariamente provenire da un termine privo di *iota*, come lo Σκαριωτης del codice Bezae Cantabrigensis. Generalmente, infatti, una parola greca che inizia per *iota* viene resa nella traslitterazione in latino sempre con una “i” iniziale (¹⁰⁰). Ma nel caso di Ισκαριωθ/της potremmo essere alle prese con una parola di derivazione semitica, forse più ebraica che aramaica. Nel testo biblico, dove abbondano appellativi e nomi di origine semitica, vi sono diversi casi in cui parole che nella LXX sono rese in greco con *iota* + *sigma*, parimenti vengono rese con “is” in latino. Ad esempio abbiamo: Ισραηλ, nella *vulgata* è *Israhel* (ebr. יִשְׂרָאֵל); Ισσαχαρ è reso con *Isachar* nella *vulgata* (¹⁰¹); Ισμαηλ, nella *vulgata* troviamo *Ismahel* (ebr. יִשְׁמָעֵאל); oppure Ισαακ (ebr. יִצְחָק), che nella *vulgata* è *Isaac*. Anche tutte le sei parole che iniziano per *alef*, *yod* e *shin* elencate nel Cap. 4 di questo articolo, nel greco della LXX sono sempre traslitterate in greco con *iota* + *sigma* e nella *vulgata* di Girolamo con “i” + “s”. La regola sembra fin qui funzionare a meraviglia, ma vi sono delle eccezioni significative. In 1 Cr. 27:11 il testo della LXX riporta un nome, Ισαθι, che nella *vulgata* è *Asothites*, in questo caso al posto di uno *iota* il testo latino riporta una “a”. In 1 Cr. 7:13 la LXX traslittera con Ισσιηρ mentre la *vulgata* con *Asar*, ancora *iota* ed “a” in contrapposizione. In 2 Sam. 17:27 la LXX legge Ουεσβι, la *vulgata* *Sobi*. Ma veniamo a due casi molto interessanti. In 1 Cr. 24:27 la LXX riporta il nome di Ισοαμ mentre la *vulgata* traslittera con *Soem* (ebr. שׁוֹמ); in 1 Cr. 14:4 quello che i traduttori greci della LXX riportarono come Ισοβααμ, nella *vulgata* latina è *Sobab* (ebr. שׁוֹבָב). Evidentemente in questi due ultimi esempi siamo di fronte a nomi di personaggi che hanno una derivazione semitica (ebraico) e sono stati resi in greco, nella radice iniziale, con Ισ- laddove una versione latina come la *vulgata* di Girolamo ha ommesso lo *iota* che compare nella LXX proponendo una traslitterazione più vicina alla fonetica ebraica. Questi esempi ci mostrano come a volte esistano delle discrepanze nelle traslitterazioni greche e latine in parole che hanno *iota* + *sigma* anche se negli ultimi due casi proposti la traslitterazione migliore è indubbiamente quella della *vulgata*, che omette lo *iota*. Va tuttavia evidenziato che gli esempi citati sono delle eccezioni, generalmente una parola che in greco inizia per *iota* + *sigma* dovrebbe essere sempre resa nella corrispondente versione latina con “i” + “s”, senza far cadere lo *iota*. Si può cercare di spiegare la doppia tradizione della traslitterazione del nome “Iscariota” cercando un termine semitico che per qualche motivo possa aver dato luogo a confusione e generato la possibilità della doppia traslitterazione con e senza *iota*, formalmente scorretta nel caso del greco e del latino. Ora nell’ebraico mishnico esiste un termine molto interessante, si tratta di “Isqaria” (la “q” rende il suono della *kuf* ebraica e della *kappa* greca) che al plurale legge “Isqariot”, un termine indubbiamente molto simile all’Ισκαριωθ/της greco dei vangeli (¹⁰²). “Isqaria” è una parola molto rara nell’ebraico, ricorre nella *Mishnah*, in *Nega'im* 12,1 mentre non è mai utilizzata nella Bibbia ebraica. Il termine utilizzato in *Neg.* 12,1 ci è pervenuto secondo (almeno) quattro varianti, tutte attestate dalla tradizione scritta: oltre a “Isqaria”, אִסְקָרְיָא, parola con *kuf* e *resh*, abbiamo אִסְקָדְיָא, “Isqad^{ia}” con la *dalet* al posto della *resh* (¹⁰³), אִסְכָּרְיָא, “Iskaria^h” con la *caf* e una *he* finale (¹⁰⁴) infine, abbiamo la variante אִסְכָּדְיָא, “acsad^{ia}”. Tutte le edizioni moderne della *Mishnah* riportano comunque in *Neg.* 12,1 la versione “Isqaria”, con *kuf* e *resh*, ad eccezione dell’edizione con il commento di Ramban curata dal prof. rav Kapach che riporta “Isqaria^h” (*caf* ed

¹⁰⁰ Frequente è invece la semplificazione del gruppo vocalico *epsilon* + *iota* + *alfa* (εια) con “ea” in latino, soprattutto per i nomi di persona: es. Αινειας traslitterato in latino con *Aeneas*.

¹⁰¹ Si noti che qui la LXX utilizza due *sigma* laddove il testo latino riporta una sola “s”, in ebraico la parola è יִשְׁשָׁכָר per cui la traslitterazione migliore è indubbiamente quella latina: in ebraico, infatti, quando ricorrono consecutivamente due consonanti, la seconda è muta. Girolamo, basandosi su Gen 30:18, ipotizzava una derivazione di “Iscariota” proprio da “Issacar”, vedi il par. 3.3.5. di questo documento.

¹⁰² Il suffisso plurale –ot infatti va traslitterato in greco con una *theta* finale. Questa proprietà si applica evidentemente a tutti i casi che abbiamo trattato e che possono essere ricondotti a dei plurali ebraici.

¹⁰³ Certamente un elemento di confusione nella trasmissione del termine è dato dalla somiglianza grafica tra le lettere ebraiche *resh* e *dalet*.

¹⁰⁴ In questa grafia la parola era nota in epoca medievale a Maimonide (1138-1204) che la cita nel commentario alla *Mishnah*. Cfr. anche la Figura 6.

he finale). E' interessante notare che nel *Sifrà*, p. *Mezzorà* 5,4, un *midrash* antichissimo che fu scritto prima delle due versioni del *Talmud*, compare un passaggio che tratta lo stesso argomento di *Neg.* 12,1 (pur non essendo lo stesso passaggio), qui il termine è scritto אַסְכְּדִיא, “Iskedia”.

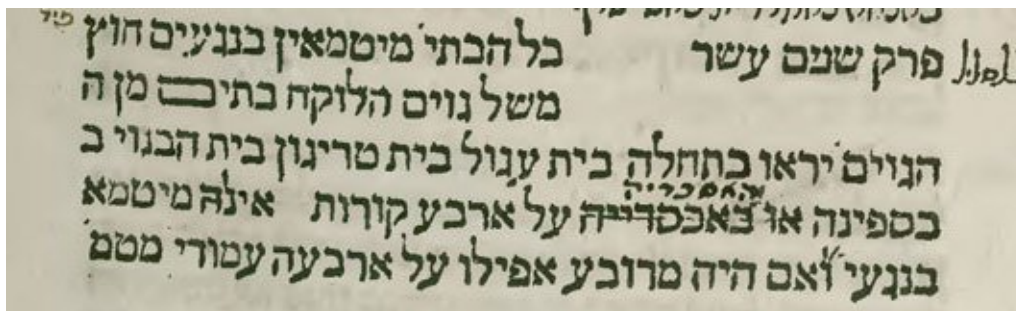


Figura 4 – Sopra, il passaggio di *Neg.* 12,1 nell’edizione della *Mishnah* con il commento di Ramban stampata a Napoli nel 1492. Il tipografo qui ha commesso l’errore di invertire l’ordine *caf-dalet* scrivendo “Iksediah” invece di “Iskedia”. Il termine è stato corretto a mano con un’altra parola, probabilmente “Iskedia”, anche se scritto in questo modo lo si può leggere “Iskeriah” (o “Iskariah”).

בשורח היא להם שבאים עליהם נגעים , ר' שמעון אומר ונתתי
 נגע צרעת פרט לנגעי אַנְסִים , בבית ארץ אחוזתכם , פרט
 לבית בנוי בספינה ובאסכדיא על ארבע קורות ולהביא את הבנוי
 על העצים ועל העמודים , ה אחוזתכם אחוזת מטמאה

Figura 5 – Passaggio nel *Sifrà*, p. *Mezzorà* 5,4 edizione a stampa, Venezia, 1550. Il testo legge “Iskedia”, אַסְכְּדִיא.

Il termine אַסְכְּדִיא (“Isqadia”) è riportato anche nel *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi* di M. Jastrow (¹⁰⁵). La voce אַסְכְּדִיא, scritta con la *kuf* e la *dalet*, nel dizionario rimanda a אַסְכְּדִיא che sarebbe la stessa, identica, parola scritta con una *caf* al posto della *kuf*, “Iskedia”, come in *Sifrà Mezzorà* 5,4. L’aspetto interessante è che, secondo Jastrow, אַסְכְּדִיא è una parola ebraica derivata dal greco *σχεδία*, termine che designa una imbarcazione fatta in legno, non complessa come una nave ma più semplice e rudimentale, come una zattera (Senofonte, Tucidide, LXX); *σχεδία* può significare anche ponte di zattere o di barche (Erodoto) (¹⁰⁶). Con il significato di “zattera”, una imbarcazione rudimentale costituita da tante travi legate insieme tra loro, viene intesa dalla maggior parte dei commentatori la parola che ricorre in *Neg.* 12,1 e che ci è pervenuta attraverso più trascrizioni (¹⁰⁷). Che אַסְכְּדִיא, con *caf* e *resh*, significhi nel lessico talmudico “zattera” è dimostrato dal *Talmud Yerushalmi*, in *Berachot* 4,5 nel quale si dichiara che i termini רַפְסוּדוֹת (“rafsodot”), אַסְכְּרִיא (“iskaria”, con la *caf* e la *resh*) e אַסְדָּא (“asda”) sono equivalenti:

Berachot 4,5 – היא אַסְדָּא היא אַסְכְּרִיא היא רַפְסוּדוֹת

¹⁰⁵ Ho consultato l’edizione del 1903 di tale dizionario, disponibile online: <http://www.tyndale.cam.ac.uk/jastrow/>

¹⁰⁶ *σχεδία* è nota anche nel greco biblico: cfr. 2 Cr. 2:15, 1 Re 5:23 o Sap. 14:5,6.

¹⁰⁷ Alcuni ipotizzano che il termine designi una cabina collocata sull’albero di una nave, altri una palafitta.

היה יושב במספנה או באיסדה וכו' : [תנא] י היה איסדה היה
אסכריה היא רפסודות (סטנ) ונביאם לך רפסודות א ים יפן

Figura 6 – Sopra: *Berachot* 4,5 nella versione con il commento di Schlomo bar Yosef. Il passaggio attesta l'equivalenza di “iskaria” (la parola sottolineata, all'inizio della seconda linea) con “rafsodot”. La parola “iskaria” è qui scritta con *caf* e *resh*, la *het* finale al posto dell'*alef* non costituisce un problema in quanto la lettera conclusiva di “iskaria” è *mater lectionis*. Alcune versioni del *Talmud Yerushalmi* hanno il termine scritto con *he*, altri con *alef*.

A noi interessa qui la prima equivalenza, infatti il termine רפסודות (“rafsodot”) è ebraico biblico citato al plurale in 2 Cr. 2:15, esso equivale proprio a “zattera”. Alla luce di queste evidenze è altamente probabile che אסקריה che ricorre in *Neg.* 12,1 sia un errore di trascrizione, invece di *kuf* la lettera sarebbe dovuta essere una *caf*. E' molto probabile anche che la parola originaria fosse אסכדיא, con la *dalet*, a motivo della forte somiglianza, sia fonetica che di significato, con il greco σκεδία. Siamo quindi in presenza di un termine dell'ebraico mishnico come אסקריה (“isqaria”), insolitamente vicino ad Ἰσκαριώθ. Esso compare in *Neg.* 12,1 e ci è stato trasmesso secondo diverse varianti, è altamente probabile che sia una parola derivata dal greco σκεδία, che inizia per *sigma* ma non per *iota*, e traslitterato in greco dà luogo ad Ισκα- (*kuf* resa con il *kappa* greco). La presenza dello *iota* nella traslitterazione greca è motivata dal fatto che l'*alef* che compare ad inizio parola in “isqaria” questa volta non è *mater lectionis* e dà luogo ad un suono assimilabile a quello di uno *iota* greco, perfettamente udibile a inizio parola. L'aggiunta di un suono assimilabile ad uno *iota* greco in un sostantivo ebraico, come nel caso di אקריא, non è affatto casuale. In ebraico, infatti, i sostantivi prestati dal latino e dal greco che iniziano con *shevà* prendono un'*alef* iniziale, ad esempio il greco στάδιον (latino: *stadium*) in ebraico diventa “iztadion”¹⁰⁸. E' particolarmente importante evidenziare che questa proprietà di aggiunta dell'*alef* è applicabile soltanto per quei nomi greci o latini in cui la *sigma* iniziale è seguita da un'altra consonante, il che dà luogo a una sillaba contenente due consonanti: σκ-, σχ- (come in σκεδία) o ad esempio στ- come nei tre casi della nota 108. Una sillaba avente queste caratteristiche in una parola greca origina uno *shevà* nella *samec* (lettera per “s”) ed è a queste parole ebraiche che è applicabile l'aggiunta di una *alef* prostetica avente la funzione di facilitare la pronuncia della parola in ebraico. Se la sillaba greca non è composta dalle due consonanti in successione, allora l'aggiunta dell'*alef* nella parola ebraica corrispondente non si applica. Prendiamo ad esempio il caso del termine latino *sicarius*, che in greco è σικάριος. Qui la *sigma* di inizio parola è seguita da uno *iota*, non da una consonante, di conseguenza nel corrispondente ebraico la *samec* è priva di *shevà* e la parola che si ottiene è סיקרי, inizia per *samec*, *yod* e *kuf* e non ammette l'aggiunta dell'*alef* prostetica. In ebraico moderno *sicarius* è סיקרי si pronuncia “siqari” e al plurale è “siqariim”. Nel lessico talmudico il termine era invece “siqariqon”. Si usano anche “siqariqin” e “siqar” che al plurale è “siqarim” (in questi esempi q = *kuf*). La presenza dello *iota* dopo il *sigma* nella parola greca σικάριος rende dunque impossibile la compatibilità con la forma greca Ισκα- e con la forma latina Sc- anche passando attraverso la mediazione dell'ebraico talmudico o moderno. Oltretutto la parola greca σικάριος non è caratterizzata da una *sigma* seguita da una consonante, iniziando per σι-, diventerebbe così impossibile trovare soluzioni per la caduta dello *iota* nella versione latina del termine.

Altro discorso è invece il caso di σκεδία e delle parole ebraiche da esso derivate, in particolare di אסכדיא (“iskadia”) che è la più vicina al termine greco. Σκεδία è evidentemente privo di *iota* quindi in latino va traslitterato con una parola che inizia per “s”. Formalmente “isqaria”, da cui il plurale “isqariot”, è foneticamente diverso da “iskadia”. Tuttavia le lezioni da *Neg.* 12,1 dimostrano da un punto di vista pratico la possibilità dello scambio di *caf* con *kuf* e persino di *resh* con *dalet* in

¹⁰⁸ Altri esempi nel *Talmud* e nel *Midrash* sono: σταμωμα (in ebraico: אסטמא), στρατηγία (איסטרטיגיא), στόμαχος (איסותומכא).

אִשְׁכַּדְיָא, qualunque sia stato il motivo di questa variazione. Un caso simile potrebbe essersi creato nel caso di Giuda “Iscariota”, soprattutto se si tiene conto della trasmissione orale delle vicende a esso legate. Se dunque “isqaria” è un *misunderstanding* di “iskaria” oppure di “iskedia”, la parola con la *caf* e la *dalet*, siamo davanti ad una parola “mista” che possiede in sé una serie di proprietà linguistiche e fonetiche molto interessanti per la questione del nome di Giuda. Da un punto di vista semantico “isqariot” è un termine che potrebbe essere bene accostato a Giuda per designarlo come costruttore di zattere o barche, imbarcazioni leggere e rudimentali: un mestiere, dunque, non un appellativo particolare legato alla sua persona e ciò si armonizzerebbe con quanto asserito dal vangelo di Giovanni, secondo cui il nome Iscariota era applicabile a padre e figlio. Potrebbe trattarsi, dunque, di un mestiere che veniva tradizionalmente svolto dalla famiglia cui apparteneva Giuda, da molti anni. Nel caso di questa possibile soluzione le lettere *iota* + *sigma* non corrispondono evidentemente ad “ish”, l’ebraico per “uomo” che denota appartenenza o provenienza, ma all’inizio della parola “Isqariot”, da “Isqaria” confuso con “Iskedia” come è accaduto in *Neg.* 12,1 secondo alcune lezioni. La mancanza di “ish” davanti a “Isqariot” non costituisce un problema linguistico in quanto in ebraico proprio nel caso dei soprannomi che si trasformano in veri e propri appellativi la presenza di “ish” può essere tranquillamente omessa. Da un punto di vista fonetico indubbiamente “Isqaria”, che al plurale è proprio “Isqariot”, si adatta molto bene all’Ἰσκαριωθ greco. Il termine “Isqaria”, variante o *misunderstanding* di “Iskedia”, inoltre, deriva da una parola greca che è entrata nell’ebraico mishnico e da questo può essere ritornata nel greco del Nuovo Testamento (¹⁰⁹). A causa del processo di migrazione da una lingua ad un’altra e delle successive traslitterazioni è senz’altro ipotizzabile una certa confusione nella trasmissione del termine che, peraltro, è abbastanza raro e poco conosciuto. Così tutta la tradizione dei manoscritti greci potrebbe averci trasmesso la parola traslitterata direttamente dall’ebraico del tempo, essa testimonierebbe il nome dell’appellativo di Giuda nella lingua ebraica. La tradizione attestata dai manoscritti latini, invece, potrebbe essere derivata da una forma della stessa parola più vicina al greco σχεδία, termine che poi originò l’ebraico אִשְׁכַּדְיָא, confuso, come è accaduto in *Neg.* 12,1, dai primi cristiani con אִשְׁקָרְיָא, parola conosciuta da tutta la tradizione occidentale dei manoscritti evangelici. Né la tradizione dei codici greci, né quella dei codici latini sarebbe formalmente in errore, entrambe ci avrebbero trasmesso il nome dell’appellativo secondo tradizioni linguistiche diverse, nel caso dei mss. greci avremmo una versione derivata direttamente dalla parola ebraica, nel caso dei mss. latini avremmo una traslitterazione più vicina alla parola greca che generò il termine poi assimilato dall’ebraico. Girolamo, nel V secolo, decise semplicemente di confermare quanto circolava nei manoscritti della *vetus latina*, trovandosi davanti a un termine del quale l’esatto significato originario era ormai andato perduto (¹¹⁰).

Altra caratteristica interessante compare sempre da un termine “isqaria” di cui abbiamo notizia nelle fonti talmudiche. In *Masechet Ketubot* 69b si racconta di Ilfa che si era arrampicato fin sull’albero di una nave, minacciando di gettarsi giù dal pennone se non fosse stato in grado di citare a memoria qualunque passaggio della *Mishnah* che gli fosse stato richiesto. La parola utilizzata per “pennone” in *Ket.* 69b, che in italiano corrisponde alla trave orizzontale a cui viene attaccato il lato superiore delle vele quadre nelle imbarcazioni, è proprio “Isqaria”, con la *kuf* (¹¹¹). Il plurale “Isqariot” corrisponde a più travi, “le travi”. אִשְׁקָרְיָא con la *kuf* deriva molto probabilmente dall’ebraico *qoràh*

¹⁰⁹ L’ebraico mishnico risale all’epoca talmudica, gli studiosi lo datano al periodo che va dalla fine del I sec. d.C. fino al IX sec. d.C., dopodiché si parla già di ebraico medievale. “Iskaria” è una parola rara, impossibile stabilire quando e come sia entrata nel Talmud. Sebbene si parli di ebraico mishnico solo dall’inizio del II secolo d.C. o al massimo dalla fine del I sec. d.C., in alcuni libri biblici posteriori all’esilio babilonese (es. Qoelet) e nella letteratura di Qumran si notano somiglianze linguistiche con l’ebraico mishnico.

¹¹⁰ Egli si limitò a ipotizzare la derivazione di Iscariota da Issachar, si veda il par. 3.3.5 di questo documento.

¹¹¹ Con questo significato di “pennone” il termine è ancora in uso nell’ebraico di oggi. Si tratta di un termine tecnico, utilizzato dai marinai. L’albero della nave in ebraico è invece “toren”. Anche questo termine è riportato nel dizionario di M. Jastrow.

che significa più propriamente “trave”. Ma il significato di אִסְקָרִיָּא è molto più specifico di “trave” e potrebbe costituire una metafora della crocifissione. Il pennone è quella trave orizzontale che viene innalzata fin sulla vetta dell’albero della nave, la forma che si ottiene è proprio quella di un grande, enorme palo di crocifissione collocato su una nave. Pertanto Yeudah “Isqariot” potrebbe acquisire il senso di Giuda, quello “delle crocifissioni”, infatti per causa sua fu condannato a morte Gesù Cristo. Rispetto alla precedente, questa soluzione ha il pregio di proporre una corrispondenza fonetica perfetta con il greco Ἰσκαριώθ del vangelo di Marco. Non derivando tuttavia il termine ebraico da un corrispondente vocabolo straniero iniziante per “sc-”, viene meno la possibilità di spiegare anche l’origine della traslitterazione “Scarioth” o “Scariothes” dei mss. della *vetus latina*.

7.1.1 Etimologia di “Isqaria” (di Avraham Israel)

Poiché il termine ebraico “Isqaria”, utilizzato in *Masechet Ketubot* 69b per designare il pennone di una imbarcazione a vela, potrebbe risultare di qualche interesse, riportiamo alcune annotazioni etimologiche. “Isqaria” deriva da una combinazione di due termini: “Is” + “Qariah” (qui assumiamo per convenzione q = *kuf*). “Qaria” a sua volta è la “qorah” (trave) con l’aggiunta del suffisso –iàh, che qui funge da suffisso enfatico di ampiezza e quantità conferendo al termine il senso di “trave lunga”. “Is”, invece, designa il palo centrale a cui la trave viene legata, l’albero che sorregge il pennone. “Isqaria” assume quindi il significato di trave (lunga) del palo, tipicamente è utilizzato per il pennone dell’albero di una imbarcazione a vele quadre. Sul senso di “Is” come sostegno, si possono citare alcuni passaggi biblici e talmudici. In Ger. 50:15 ricorre il termine אֲשׁוּיִתִּיהָ, vocalizzato אֲשׁוּיִתִּיהָ (“ashioteha” = “suoi pilastri”), che è simile all’arabo giudaico אַסִּיא (“asia” = palo, pilastro secondo *sefer ha shorashim Yona ben Gianach*)⁽¹¹²⁾. Questo termine designa qualcosa di collegato alle mura e può essere ricondotto anche all’accadico Ašītu (= palo, pilastro, torre), vedasi anche l’italiano “asse” o “asta”, oppure il tedesco “ast” che designa il tronco di un albero. Anche “albero” in ebraico è עֵץ dove la *zadi* si pronuncia come una *samech* intensa, mentre in arabo è عَرَسُ (‘ars) con *sin*. In Arabo أُسْطُوَانَةٌ (ustuwad’a) è pilastro, colonna, costruzione a colonne. In aramaico אִסְטְוָנָא (istwana) significa palo, colonna. Ricontriamo anche i sensi di fondamento/pilastro nel termine אִסְטְוָ (con la caduta della *alef*) che nel *Talmud* designa una terrazza o una costruzione in colonne, come nel greco στωά che è una serie di colonne (portico con colonne), e poi nel Targum dello pseudo Yonathan, cfr. Lev. 26:1, dove designa il pavimento. Anche il termine ebraico עַמּוּד (‘amud = pilastro, palo) ha questi significati, vedasi per esempio in 2 Re 11:14 l’espressione עוֹמֵד עַל הָעַמּוּד, che nell’aramaico dello pseudo Yonathan è אַצְטוּנָא. In aramaico in Esdra 4:12 abbiamo il termine אַשְׁיָא (“ushaia” = fondamenta) di radice אַשְׁשָׁא, nel targum Yonathan di Ezechiele 13:14 אוּשְׁהָא (“ushaha” = fondamenta) e anche in accadico uššu. Ma in Cantico 2:7 è anche il muro: אַשְׁוֹתָנָא (“ashvatana” = muro nostro) traduce l’ebraico כְּתִלְנוּ (“cotlenu” = nostro muro). Come i pilastri, anche il muro è un sostegno, i termini prendono anche il senso di fondamento. Prendiamo dunque come riferimento l’arabo giudaico אַסִּיא (significa: palo) oppure l’aramaico אִסְטְוָנָא (palo, colonna). Abbiamo dunque “Is” + “qoraia” = “Isqaria”. “Isqaria” viene così a designare una lunga trave appesa ad un sostegno, l’esempio più classico è quello del pennone dell’albero di una nave. Ma in altri casi potrebbe significare la trave orizzontale di una croce, il *patibulum*, come nel metodo di crocifissione romana. “Fissato al *patibulum* con le braccia distese, legato o inchiodato, il crocifisso veniva innalzato mentre il *patibulum* era inserito nel palo già piantato nel luogo prestabilito, in modo da formare una *crux commissa* (a forma di T) o una *crux immissa* (a forma di +)”⁽¹¹³⁾.

¹¹² Il Cap. 50 di Geremia nella LXX purtroppo si arresta al v. 50:13. La C.E.I. traduce con “torri” ma il senso è più vicino a “pilastri”. La *vulgata* di Girolamo utilizza il latino (molto generico) *fundamenta*.

¹¹³ J. Gnilka, *op. cit.*, pag. 396.

7.2 Soluzione con sostantivi derivati dai verbi di radice “sakar”

La prima delle due soluzioni elencate al paragrafo precedente, basata sui termini “isqaria” e $\sigma\chi\epsilon\delta\acute{\iota}\alpha$, per quanto ingegnosa ed indubbiamente interessante, molto probabilmente richiede un errore nella trasmissione orale o manoscritta dei due termini: “isqaria” sarebbe stato confuso con “iskedia” e ne avrebbe acquisito il senso. Se si ricercano possibili soluzioni alla spiegazione del nome “Iscariota” che spieghino la dicotomia nella trasmissione del nome-appellativo di Giuda in latino e in greco, possibilità molto importanti ci sono offerte dai verbi ebraici di radice “sakar” (ricordiamo che la “k” denota una *caf*). Per investigare le proprietà di “sakar” e applicarle al problema discusso nel presente articolo, è necessario richiamare alcune nozioni della grammatica ebraica.

Dal verbo ebraico, attraverso l’applicazione di opportune regole grammaticali, in generale si può ricavare un sostantivo deverbale, chiamato in ebraico *shem peulah* (pl. *shmot peulah*) (¹¹⁴). Consideriamo il **verbo di radice “sakar” סכר** (k = *caf*), una variante di “sagar” che significa lett. “chiudere”, “consegnare”, ma anche “offrire dietro compenso” (ovvero: “corrompere”). Queste radici sono usate anche per esprimere il concetto di “tradire”, nel senso di venire consegnati nelle mani di un persecutore (¹¹⁵). Si tratta di un insieme di significati che può essere applicato a Giuda Iscariota, secondo la narrazione classica dei vangeli canonici. Esempi di utilizzo di “sakar” (con la *caf*) si riscontrano in Sal. 62(63):12, Is. 19:4 oppure Gen. 8:2. Oltre al significato che può assumere, la radice “sakar” contiene una successione di lettere molto interessante in relazione al tema qui trattato: *samec* (suono di un “s” aspro) + *caf* (suono “ch” o “k” a seconda che abbia o meno il *daghash*) + *resh* (suono della lettera italiana “r”). Sono consonanti che ricorrono anche in Ἰσκαριώθ sotto forma di *sigma*, *kappa* e *rho*, con l’eccezione della *caf* che non ha lo stesso suono del *kappa* greco quando è priva di *daghash*. “Sagar”, invece, presenta una *ghimmel* (suono “g”) al posto della *caf* di “sakar” (¹¹⁶). L’ebraico possiede sette coniugazioni verbali: *kal*, *piel*, *hifil*, *hitpael*, *nifal*, *pual*, *hofal*. Dalle prime cinque coniugazioni si possono ricavare dei sostantivi deverbali (*shmot peulah*) mentre i verbi di coniugazione *puel* e *hofal* non ammettono *shem peulah*. Dalle coniugazioni si desumono varie forme grammaticali per il sostantivo deverbale derivato dal verbo. Il tipo di coniugazione, inoltre, modifica non solo la struttura grammaticale ma anche il significato dello *shem peulah* desunto dal verbo. Uno *shem peulah* dedotto dal *nifal* attraverso le regole grammaticali non ha lo stesso senso di uno dedotto dall’*hifil*. Nel nostro caso siamo interessati in particolare alle coniugazioni di “sakar” che generano *shmot peulah* che iniziano per *he* + *samec* non vocalizzata. Sono infatti queste strutture che generano parole alle quali può essere aggiunta all’inizio una *alef* prostetica che può generare un suono analogo a quello dello *iota* greco. Inoltre la lettera *he* ha un suono vicino a quello della “h” italiana, per sua natura poco udibile quando viene pronunciata. Così, dallo *shem peulah* scritto con la *he* oppure con l’aggiunta di una *alef* prostetica potrebbe essere sorta la doppia tradizione di pronunciare con e senza lo *iota* la parola Ἰσκαριώθ. Si esaminano quindi le coniugazioni di “sakar” più interessanti per lo studio che stiamo conducendo: *piel*, ma soprattutto *hifil* e *nifal*. Scartiamo *pual* e *hofal* che non generano sostantivi deverbali, mentre dalle rimanenti coniugazioni si producono degli *shmot peulah* abbastanza incompatibili con la parola Ἰσκαριώθ da un punto di vista fonetico.

¹¹⁴ In ebraico gli *shmot peulah* solitamente sono concepiti al femminile e quelli al maschile possono essere concepiti come sostantivi di loro derivazione.

¹¹⁵ Cfr. *Talmud Yerushalmi, Huriot* 3, 5. Il passo è citato in B. Krupnik, A.M. Silberman, *Milon Shimusheh le-Talmud le-Midrash, ul- Targum*, London, 1927.

¹¹⁶ In realtà l’intercambiabilità di “sakar” con “sagar”, radici equivalenti a parte la differenza di pronuncia della *ghimmel* e della *caf*, aventi lo stesso significato, offre interessanti possibilità linguistiche, come sarà discusso in seguito.

7.2.1 Coniugazione piel

Un esempio di *piel* della radice “sakar” è contenuto in Is. 19:4. Nel verso è usato il verbo “wæsikaræthiy”, וְסִכְרִיתִי, di costruzione *piel* e di radice “sakar”:

Is. 19:4 – וְסִכְרִיתִי אֶת מִצְרַיִם בְּיַד אֲדֹנָיִם קָשָׁה

La versione C.E.I. traduce con: “Ma io metterò gli Egiziani in mano a un duro padrone”. Il verbo “sakar” al *piel*, infatti, in una traduzione più letterale significa “consegnare” da cui “mettere nelle mani di qualcuno”. Il *piel* è una coniugazione che conferisce un significato intensivo attivo al verbo, enfatizza l’azione descritta dal verbo. Se la radice “sakar” esprime il concetto di “chiudere”, il *piel* genera il significato di “rinchiudere, chiudere con la forza”, da cui la traduzione C.E.I. “consegnare nelle mani degli Egiziani”. Ora, dal verbo di radice “sakar” al *piel* si deduce il sostantivo maschile “seker”, uno *shem peulah* che è un termine reale dell’ebraico e viene comunemente utilizzato col significato di “chiusura” o anche “diga”. Ad esso possiamo aggiungere il suffisso enfatico di ampiezza e quantità –iàh. Per esempio, da “sefer” (libro) con l’aggiunta di tale suffisso si desume “sifriàh” che assume il significato di libreria. Il suffisso -iàh trasforma il sostantivo deverbale da maschile a femminile e conferisce ad esso un senso di ampiezza. Dunque dallo *shem peulah* “seker” abbiamo “sikriàh” il cui plurale diventa “sikriot”, pronunciabile anche “sikariot”. Si noti che la *samec* in questo caso è vocalizzata quindi non è possibile aggiungere allo *shem peulah* l’*alef* prostetica. Così dal *piel* di “sakar” al massimo si desume il plurale “sikariot”: una parola in cui manca un suono *iota* all’inizio ma che potrebbe essere vicina allo “Scarioth” della tradizione manoscritta latina (sebbene l’ebraico ha una “i” dopo la “s”, assente nella parola latina). Il *piel* è una coniugazione che conferisce un significato intensivo attivo al verbo e “sakar” è la radice che significa “chiudere”. Il nome “seker” significa “chiusura”. Il *piel* genera il significato di “rinchiudere, chiudere con la forza”. Quindi si dedurrebbe Giuda, quello delle chiusure (con la forza), dei tradimenti per far rinchiodare con forza qualcuno.

7.2.2 Coniugazione nifal

In Salmi 62(63):12 è utilizzato il verbo “yissâkêr”, יִסְכְּרֶה, di costruzione *nifal*. Citiamo la parte finale del verso:

Sal. 62(63):12 – יִסְכְּרֶה פִּי דוֹבְרֵי שָׁקֶר

Il significato della coniugazione *nifal* è riflessivo o passivo, cioè da “chiudere” il senso si sposta in “colui che viene chiuso” o “colui che si chiude”. La Bibbia versione C.E.I. traduce correttamente il passo conferendo ad esso il significato: “perché hai mentitori verrà chiusa la bocca” (si noti che il verbo nella frase ebraica è all’inizio). Com esempio di *nifal* si potrebbe citare anche **Gen. 8:2**, dove il testo ebraico utilizza il verbo וַיִּסְכְּרוּ (wayyissâkæruw) ancora una volta di radice “sakar” con senso di “sagar”, avente il significato di “chiudere”. La versione C.E.I. traduce Gen. 8:2 con: “Le fonti dell’abisso e le cateratte del cielo furono chiuse” (ancora, giustamente, con significato riflessivo-passivo). Si tratta ora di dedurre lo *shem peulah*, il sostantivo deverbale, dal *nifal* di “sakar”. Dal *nifal*, il sostantivo deverbale in questo caso è “hiskarut” che diventa “iskarut” con l’aggiunta dell’*alef* prostetica al posto della *he*. “Hiskarut” è infatti un caso di sostantivo caratterizzato da *he* + *samec* non vocalizzata per cui è lecito sostituire la *he* iniziale con l’*alef* prostetica. Il plurale di “iskarut” è “iskariot” parola che potrebbe aver dato luogo ad Ἰσκαριώθ sebbene la *kappa* della parola greca dovrebbe essere messa in relazione più con una *kuf* che con una *caf* ebraica o, al massimo, con una *caf* con *daghesh*. Ora, senza l’aggiunta della *alef* prostetica avremmo il plurale “hiskariot” che potrebbe aver dato luogo alla traslitterazione “Scarioth” della

tradizione latina: il suono *hi-* è difatti poco udibile quando il termine ebraico viene pronunciato senza l'*alef* prostetica. Dallo stesso *shem peulah* potrebbe dunque discendere una doppia tradizione che ha una parentela con la forma greca Ισκ- e con quella latina Sc- . Sebbene il significato della coniugazione *nifal* sia riflessivo-passivo, lo *shem peulah* di “sakar” che da essa si deduce esprime l’atto del venir rinchiusi, ma l’azione non ricade esclusivamente sul soggetto. Quindi indubbiamente si ottiene un sostantivo deverbale che si adatta per Giuda delle consegne, che significa verbalmente: il Giuda da cui si viene rinchiusi. Si noti che in **Prov. 27:4** abbiamo un esempio di *shem peulah* di *nifal* al quale è stata aggiunta una *alef* prostetica nel testo biblico masoretico: si tratta del termine di radice “cazar”, che è vocalizzato “aczeriut” אֲצֵרִיּוּת e non “hiccazrut” con la *he*.

7.2.3 Coniugazione *hifil*

Dell’*hifil* abbiamo diversi esempi della radice “sagar”, con *ghimmel*, lettera che ha un suono “g” e non “ch” o *kappa*, ma il senso è lo stesso di “sakar”. Vedi per esempio:

Amos 6:8, וְהִסְגַּרְתִּי עִיר וּמְלָאָהּ la C.E.I. traduce: “consegnerò la città e quanto contiene”

Amos 1:6, לְהִסְגִּיר לְאֶדוֹם la C.E.I. traduce: “per consegnarle a Edom”

Deut. 23:16, לֹא־תִסְגַּר עֶבֶד אֶל־אֲדוֹנָיו la C.E.I. traduce: “Non consegnerai al suo padrone uno schiavo”

Altri esempi di *hifil* di “sagar” si trovano in Giobbe 11:10, Giosuè 20:5 o 1 Sam. 23:12. Lo *shem peulah* generato dall’*hifil* del verbo di radice “sakar” è “hesker” (הִסְכַּר), inizia dunque con la lettera *he*. “Hesker” non è una parola usata comunemente in ebraico, è solo una ipotesi grammaticalmente corretta. Termine comunemente utilizzato è però il suo parallelo “hesger”, con la *ghimel*, che significa “chiusura”. Qui siamo in un caso di nome con *he* + *samec* non vocalizzata per cui è lecito sostituire la *he* iniziale con l’*alef* prostetica a ottenere: אֶסְכַּר = “esker”. “Hesker” con il suffisso –iàh diventa “hiskaria”, con la sostituzione dell’*alef* prostetica si ottiene “iskaria” e al plurale abbiamo “iskariot”, una parola la cui pronuncia è prossima a Ἰσκαριώθ in quanto l’aggiunta del suffisso –iàh e dell’*alef* prostetica, possibile in questo caso, fornisce un suono assimilabile a quello dello *iota* greco. Come il deverbale “hesker”, anche “hiskaria” è un termine corretto grammaticalmente ma è anch’esso una ipotesi. In ebraico molti termini anche se non sono riportati in nessun dizionario si usano nei testi tecnici, nelle poesie o nella letteratura in genere e in tutti quei casi in cui per esprimere un’idea nuova ci si inventa un termine nuovo, che viene perfettamente compreso dagli eruditi, se corretto da un punto di vista grammaticale. Il senso causativo attivo che la coniugazione *hifil* conferisce al verbo è molto interessante: se “sakar” significa “chiudere”, l’*hifil* conferisce al sostantivo deverbale il senso di “colui che fa rinchiodere”. “Iskariot” si adatta così molto bene al caso di Giuda, colui che fece rinchiodare (imprigionare) Gesù e lo tradì. Ora, “hesker” deriva dall’*hifil* qui il suono della *he* è leggermente più udibile rispetto all’“hiscarut” della coniugazione *nifal* (v. la trattazione precedente). Tuttavia in assenza di *alef* prostetica si può non udire bene il suono “he” e questo potrebbe giustificare la derivazione dello “Scarioth” confluito nei vari mss. della *vetus latina* e confermato nella *vulgata*.

7.2.4 Conclusione

Abbiamo visto nei precedenti paragrafi i casi di *piel*, *nifal* e *hifil* di “sakar”. La coniugazione *hitpael* può essere tralasciata perché porta ad ottenere sostantivi deverbali con una *tav* invece che con la *caf*: “histakerut”, da cui “histakruot” che mal si concilia con Ἰσκαριώθ che richiede un suono *kappa* o ad esso molto vicino e non un suono *tau*, dopo la *sigma*. I verbi in *puel* o in *hofal* non ammettono sostantivo deverbale di conseguenza non possono essere utili per questa analisi.

(i) **Soluzione dedotta dal *piel* di “sakar”**. Dal *piel* si deduce lo *shem peulah* “sikariot” privo di suono “i” all’inizio. Il significato di “Yeudah Sikariot” è Giuda, quello delle chiusure, dei tradimenti per far rinchiodare con forza qualcuno. Esso potrebbe aver generato lo “Scarioth” delle versioni latine. In questo caso si riscontra tuttavia il problema dell’assenza del suono “i” dopo la “s”. Questo è irrisolvibile in ebraico dal momento che in questa lingua non può esistere un termine pronunciabile con una sillaba del tipo *sca-* ad inizio parola, come nel latino “scarioth”: in ebraico l’assenza vocalica della prima lettera, la *samec*, si indica con lo *shevà* e questo in principio di parola viene pronunciato con una “e” breve. Il termine può essere scritto in tutti i modi possibili, chi lo legge vi leggerà *seca-* e non *sca-* a meno che non venga legato ad un termine precedente che termina per vocale). Nel sostantivo deverbale del *piel*, inoltre, non è applicabile l’*alef* prostetica, dunque non si può pervenire alla spiegazione della forma greca Ισκ-.

(ii) **Soluzione dedotta dal *nifal* di “sakar”**. Dal *nifal* di “sakar” si deduce lo *shem peulah* “Hiskariot” trasformabile in “Iskariot” per l’aggiunta dell’*alef* prostetica. “Hiskariot”, senza *alef* prostetica a inizio parola, avrebbe generato il nome “Scarioth” dei mss. latini (*he* iniziale poco udibile). “Iskariot” avrebbe invece generato la lezione Ἰσκαριώθ dei mss. greci. “Yeudah Hiskariot” avrebbe il significato di il Giuda “da cui si viene rinchiodati”, “consegnati” o, anche, “traditi”.

(iii) **Soluzione dedotta dall’*hifil* di “sakar”**. Analogamente al caso (ii) precedente, “hiskariot” senza l’*alef* prostetica avrebbe dato luogo alla tradizione “Scarioth” (hi- suono iniziale poco udibile, anche se maggiormente risp. al caso di *nifal*). L’aggiunta dell’*alef* prostetica avrebbe generato la lezione greca Ἰσκαριώθ. Yeudah “Iskariot” acquisterebbe il significato di Giuda, colui che fece rinchiodare (imprigionare) Gesù e, dunque, lo tradì.

7.2.4.1 Cambi fonetici

Cambio *kappa gamma*. Le radici “sakar” e “sagar” sono equivalenti da un punto di vista semantico per cui tutti i ragionamenti grammaticali dei paragrafi precedenti si applicano anche a “sagar”. Da un punto di vista grammaticale, “sakar” e “sagar” differiscono soltanto per una lettera *ghimmel* al posto di una *caf*. Il vantaggio di “sagar” è dato dalla maggior diffusione e utilizzo di termini da esso derivati, inoltre “sakar” in greco si sarebbe dovuto rendere con una *chi*, mentre abbiamo una *kappa*. Naturalmente se “Isकारीota” derivasse dalla radice “sagar”, si sarebbe dovuta produrre una traslitterazione della parola in Ἰσγαριώθ. Il vantaggio di Ἰσγαριώθ è che nel greco antico, soprattutto quello parlato in Egitto e in Asia Minore, è noto un cambio fonetico *gamma kappa* (e viceversa) che da Ἰσγαριώθ avrebbe potuto portare a Ἰσκαριώθ. Pertanto al termine Ἰσκαριώθ è applicabile, almeno in teoria, una considerazione che si trova nel manuale di fonologia greca di L. Radermacher:

“Die Mediae β, γ, δ und Tenues π, κ, τ werden in Aegypten, seltener in Kleinasien vom Volk miteinander vertauscht, eine Erscheinung, die man mit dem Fehlen einer echten Media in den Landessprachen erklärt. In der Aussprache vollzieht sich eine Verschiebung, indem die Mediae allmählich den Charakter von Hauchlauten (Spiranten) annehmen”.⁽¹¹⁷⁾

Radermacher afferma che in Egitto e, meno frequentemente, in Asia Minore le lettere “medie” *beta*, *gamma*, *delta* venivano a volte scambiate con (rispettivamente) le “tenui” *pi*, *kappa* e *delta*. A noi interessa evidentemente la possibilità della sostituzione di un *gamma* con *kappa*, tale possibilità esiste come attestano i vari papiri. Generalmente un erudito, un egiziano colto che conosceva bene

¹¹⁷ L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache*, Tübingen, 1925 a pag. 46.

il greco, nella pronuncia distingueva tra il suono della *gamma* e quello della *kappa*. Ma un cittadino meno abituato alla letteratura e alla corretta pronuncia, che conosceva il greco popolare, poteva benissimo scambiare le lettere *kappa* e *gamma* (ed altre fra loro, come attesta il Radermacher) e questi scambi poi finivano nella tradizione scritta, appunti personali, epistole, anche opere importanti a seconda di chi trascriveva il testo. Questo potrebbe applicarsi, almeno da un punto di vista teorico, al caso di Ἰσκαριώθ in quanto:

(i) i manoscritti neo testamentari per forza di cose provengono tutti dall'area egiziana a causa della conservazione del papiro, una zona geografica, dunque, dove il cambio *kappa gamma* è attestato;

(ii) è risaputo che gli scribi cristiani precostantiniani erano alquanto scadenti, commettevano molti errori fonetici e di trascrizione, riportavano tantissimi itacismi, segno che erano poco abili e conoscevano prevalentemente il greco parlato dal volgo. Il papiro del vangelo di Giovanni P⁶⁶ in non poche pagine riporta una variante una riga sì e una riga no, con diversi errori o scambi di lettere, per non parlare degli itacismi. P⁷⁵ è indubbiamente migliore di P⁶⁶ ma riporta comunque diverse varianti.

A un certo punto una originaria parola greca Ἰσγαριώθ desunta dalla radice “sagar” con la gamma, può essere che sia stata confusa con Ἰσκαριώθ a motivo del cambio fonetico (in greco). Tenuto conto della modalità di trasmissione del termine che avvenne con il coinvolgimento di persone non ebrei e coinvolse un passaggio attraverso il greco, una gamma, una kappa o persino una kaf (anche se priva di daghesh) possono benissimo essere state confuse a causa della cattiva pronuncia. Se la parola fosse circolata solo tra ebrei e fosse nota da secoli ad es. attraverso la tradizione biblica, molto probabilmente la comunità ebraica l'avrebbe tramandata correttamente. Ma le condizioni della trasmissione cristiana furono diverse, vuoi perchè era una nuova religione, coinvolse i pagani e all'inizio fu una religione marginale. Data l'equivalenza di “sagar” con “sakar”, il cambio potrebbe anche essersi originato solamente nel contesto della lingua ebraica, senza coinvolgere la trasmissione del termine attraverso il greco. Per esempio oggi alcuni gruppi ebrei, fra cui quelli provenienti da Bucara (Uzbekistan), pronunciano la *ghimmel* come la *kuf*. Si tratta comunque di una speculazione puramente teorica in quanto nessun manoscritto del Nuovo Testamento attesta, di fatto, un cambio *kappa gamma* in Ἰσκαριώθ, che potrebbe costituire la prova della derivazione dalla radice “sagar”, con lo stesso significato di “sakar”.

Scambi di *kuf*, *kaf* e *ghimmel*. Un altro cambio fonetico interessante è quello tra *kaf* e *kuf* in ebraico, del quale abbiamo alcune attestazioni bibliche. Questa possibilità si riaggancia a quanto già trattato nel cap. 5 relativamente al termine “Kariot”, che in ebraico inizia per *kaf* con *daghesh*. Nella Bibbia ebraica, in 1 Sam 17:5, Is. 59:17, Ez. 27:10 e 38:5 leggiamo la parola כרבע, scritta con una *kaf* iniziale. Lo stesso termine è scritto con una *kuf* iniziale al posto della *kaf*, קרבע, in 1 Sam 17:38 e Ez. 23:4. Il termine מגבעת che si trova in Esodo 39:28, scritto con *ghimmel*, è tradotto קרבעיא (con la *kuf* iniziale) nel *Targum Unqelos*, con כרבעיא (*kaf* iniziale) nello *pseudo Yonathan*.

7.3 Alef prostetica in ebraico (di Avraham Israel)

L'*alef* prostetica è comune nelle lingue semitiche, abbastanza frequente in arabo, ebraico samaritano e aramaico (¹¹⁸). Si tratta di un supporto per vocali ausiliarie utilizzato nelle parole che iniziano con *shevà* al fine di impedirne la pronuncia come *shvà na* (mobile) e consentire la pronuncia di due consonanti una di seguito all'altra (ebr. *devek* ‘izzurim) quando la prima ha uno *shvà nach* (muto) ovvero l'equivalente delle sillabe composte come nell'italiano “sca-”, in cui abbiamo la “s” priva di vocale seguita immediatamente dalla consonante “c” (vocalizzata con “a”).

¹¹⁸ E' utilizzata anche in greco e latino.

In Ger. 32:21 abbiamo un esempio del termine אָרְרֵעַ a cui fu aggiunta una *alef* prostetica: אָרְרֵיעַ munita di vocale ausiliaria (ebr. *tnuat 'ezer*) che impedisce la pronuncia dello *shevà* come mobile che altrimenti si leggerebbe in inizio di parola o dopo un primo *shevà*. Secondo le regole di lettura ebraica ogni *shevà* all'inizio di parola è detto *shevà* mobile ed è pronunciato come una “e” molto breve e non è possibile pronunciare due consonanti l'una di seguito all'altra come avviene nelle sillabe composte italiane come nel termine “scavo” in cui la prima consonante è priva di vocale. La *alef* prostetica assolve principalmente la funzione di risolvere questo problema. Se per esempio si volesse traslitterare questo termine in ebraico, una lingua di sole consonanti, si potrebbe indurre in errore il lettore perchè leggerebbe una vocale breve nella “s” iniziale.

Gli altri casi di cui abbiamo parlato trattano dei sostantivi che costituiscono lo *shem peulah* di un verbo. In Lev. 24:7 abbiamo un esempio del termine אָרְרֵיעַ che è il sostantivo deverbale del verbo “ricordare” (la LXX traduce con προκείμενα) nella costruzione *hifil* che ha cambiato la *he* iniziale in *alef* per dare a questo pieno valore di sostantivo e distinguerlo da un verbo *hifil*. Anche in questo caso si può parlare di *alef* prostetica, sebbene si possa obiettare che la *he* iniziale costituisce già un supporto vocalico. Questo perchè la scelta dell'*alef* serve per cercare un'altro supporto vocalico ed essa è la più adatta per questa funzione. Non solo, ma la presenza di una *alef* quando poteva rimanere la *he* può far ipotizzare un altro sostantivo deverbale, di altra costruzione, priva della *he* iniziale dell'*hifil* e dell'*hitpael*.

7.4 Possibile semitismo in “Giuda figlio di Simone Iscariota”

Se “Iscariota”, dunque, significa realmente “colui che tradisce per consegnare qualcuno e farlo rinchiudere”, saremmo davanti ad un appellativo coniato *ab personam*, conferito in seguito a Giuda dalla comunità cristiana primitiva, in memoria di quanto egli aveva commesso. Sempre nel contesto ebraico, il problema che varie volte abbiamo evidenziato riguardante il fatto che da Gv. 6:71, 13:2 e, sulla base vari mss. considerati tuttavia testualmente poco affidabili, anche da 12:4, si ricaverebbe che Giuda Iscariota era figlio di un certo Simone Iscariota (Gv. 6:71 legge: ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου, lett. egli [cioè Gesù] parlava di Giuda di Simone Iscariota) potrebbe non costituire un ostacolo insormontabile. L'affermazione della relazione che sussiste tra Giuda e Simone è attestata solo dal vangelo di Giovanni il quale accosta in successione il nome Giuda, quindi segue Simone e poi Iscariota. In ebraico questa successione potrebbe corrispondere a Yehudàh ben Shimon Isqariot, in questa forma “Isqariot” è riferito a Yehudàh e non a Shimon. Di conseguenza l'errata interpretazione di un semitismo potrebbe aver portato qualche copista del vangelo di Giovanni, l'unico che in qualche modo ci fornisce il nome del padre di Giuda Iscariota, a credere che anche al padre si potesse applicare il nome “Iscariota”. Il possibile *misunderstanding* di un semitismo, dunque, può riabilitare tutte quelle soluzioni al problema che conducono alla individuazione di appellativi riferibili solamente alla persona di Giuda: esso, quindi, andrebbe applicato anche ad altre soluzioni precedentemente esplorate. Poiché nei vangeli si cita tra i discepoli Simone il Cananeo, chiamato nel vangelo di Luca Simone Zelota, se viene a cadere l'interpretazione del vangelo di Giovanni allora vengono ad essere contraddette quelle tesi che vogliono Simone il Cananeo (o Zelota) come padre di Giuda Iscariota. Simili tesi presuppongono che Giuda fosse un sicario così come il padre, inoltre necessitano della correttezza formale dei passi giovannei su Giuda e Simone precedenti citati. La debolezza di questa tesi, oltre che dalla incertezza sul termine σκάρριος applicato a Giuda Iscariota, dipendono dalla difficoltà nello spiegare la permanenza di Simone il Cananeo o Zelota nel gruppo dei dodici in seguito al tradimento operato dal figlio Giuda. Ben difficilmente il gruppo dei dodici avrebbe tollerato la presenza del padre di Giuda, che possiamo ritenere legato al figlio, dopo la condanna di Gesù. Invece i sinottici indicano nel numero di undici, non dieci, i discepoli che rimasero dopo la morte di

Gesù. A questo va poi aggiunto che non esistono fonti che lascino intuire la relazione di parentela tra Giuda Iscariota e Simone il Cananeo (Zelota), l'associazione è basata sull'ipotesi che entrambi fossero dei sicari e sui passi di Gv. 6:71 e 13:2.

8. Conclusioni

Nel documento abbiamo individuato alcune possibili soluzioni al problema dell'identificazione della parola "Iscariota". Una prima proposta assume che il nome "Iscariota" sia stato volutamente falsificato per occultare la possibilità che Giuda fosse un "sicario", dal nome che fu assegnato dai Romani a un particolare gruppo ebraico di rivoluzionari antiromani particolarmente violenti, attivi a partire dal tempo del procuratore Felice, dopo il 52 d.C. Questa soluzione non ha il supporto di alcun manoscritto del Nuovo Testamento, la caduta dello *iota* iniziale in alcuni mss. della *vetus latina* (oltre che nella *vulgata* di San Girolamo) non porta ad ottenere certo una forma coincidente con il latino *sicarius*, va pertanto supposta una colossale falsificazione che avrebbe distrutto tutti i manoscritti esistenti contenenti l'ipotetico *sicarius* (nei codici latini) oppure σικάριος (nei codici greci). Anche l'ipotesi che il termine sia derivato da un prestito dell'ebraico per "sicario" è da respingere sul piano strettamente linguistico. Inoltre Giuseppe Flavio sostiene chiaramente che il gruppo dei sicari fu attivo solo dopo il 52, di conseguenza bisognerebbe spostare in blocco le vicende di Gesù e degli apostoli descritte nei vangeli verso il tempo della guerra giudaica del 66-74 con il risultato che l'intera narrazione evangelica risulterebbe totalmente inaffidabile e mistificatoria. In alternativa i vangeli potrebbero avere utilizzato a sproposito un termine che entrò in uso verso il tempo della guerra giudaica e non era noto al tempo di Pilato.

Esistono, come abbiamo dimostrato, anche soluzioni diverse da quella del Giuda "sicario", tutte riconducibili nel contesto della lingua ebraica o di quella aramaica. Le soluzioni "Giuda da Qeriòt" e "Giuda il tesoriere" (quest'ultima basata sull'ebraico *cariot*) sembrano tra le più convincenti da un punto di vista linguistico, foneticamente spiegano certamente meglio l'origine del misterioso termine, secondo il vangelo di Marco, considerato il più antico, il primo ad essere composto, ed i mss. testualmente più autorevoli di questo vangelo. Entrambe le proposte si situano all'interno della tradizione linguistica ebraica, mentre, indubbiamente, è più difficile trovare un significato alla parola "Iscariota" nel contesto della lingua aramaica (¹¹⁹). Sfruttando alcune peculiarità della grammatica ebraica riguardanti i verbi di radice "sacar" abbiamo infine delineato nell'ultima parte di questo lavoro alcune interessanti soluzioni che consentono di spiegare l'origine dell'appellativo con due diversi termini ebraici, ma aventi lo stesso identico significato, i quali potrebbero aver dato luogo ad una dicotomia nella trasmissione del nome dell'Iscariota, pervenutoci in due diverse forme in greco (Ισκ-) e in latino (*Sca-*). Il significato dell'espressione ebraica è, in quest'ultimo caso, connesso con l'azione del tradimento di Giuda, che per denaro consegnò Gesù in mano ai suoi persecutori che lo fecero arrestare e ottennero la sua condanna a morte.

Infine, si sottolinea che tutte le analisi e le deduzioni contenute in questo documento sono state eseguite sulla base di una analisi letterale dei testi così come ci sono pervenuti, senza avanzare ipotesi aleatorie quali la manipolazione di documenti antichi o l'introduzione di interpolazioni nella tradizione manoscritta.

¹¹⁹ Questo, come abbiamo visto, è dovuto essenzialmente alla grande versatilità di utilizzo dell'ebraico "ish", le cui lettere traslitterate in greco danno luogo allo *iota + sigma* che ricorre nelle prime due lettere di Ἰσκαριώθ/της. In aramaico l'equivalente di "ish" è "gvar" che darebbe luogo ad una traslitterazione completamente diversa, inoltre la grammatica aramaica non prevede lo stesso impiego esteso di "gvar" come nella lingua ebraica si usa "ish".

9. Appendice: la tradizione manoscritta nel Nuovo Testamento

Questa lista di varianti è stata generata tramite il software “La Parola” di Richard Wilson (¹²⁰), utilizzando la collezione di note dei manoscritti del Nuovo Testamento. Le varianti sono state ottenute mediante collazione di lezioni desunte dagli apparati critici di NA26, del Nuovo Testamento greco della United Byble Society, dal sito di W. Willker (¹²¹) e dal sito Biblon 2000 Greek New Testament Project (¹²²).

Mt. 10:4	
Ἰσκαριώτης	Σ B K L W X Γ Δ Θ Π f1 f13 28 33 565 700 892 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1242 1253 1344 1365 1546 1646 2148 2174 Biz Lez l ^{185sm,333sm} vg ^{cl} sir ^h cop ^{sa,bo} et? Crisostomo ζ WH
Σκαριώτης	D it ^{d,f,k,l} (it ^{a,b,c,ff1,g1,h} Scarioth) (it ^q Scariota) (it ^{aur} Carioth) vg ^{ww} sir ^{s,p,(pal)} arm geo
Ἰσκαριώθ	C 1424 l ¹⁵⁰
Σίμωνος Ἰσκαριώτου	Origene
Mt. 26:14	
Ἰσκαριώτης	p ^{64vid} Σ A B K L W Δ Θ* Π f1 f13 28 33 565 700 892 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1241 1242 1253 1344 1365 1546 1646 2148 2174 Biz Lez vg ^{cl} sir ^h cop ^{sa,bo,fay} et Origene Eusebio Crisostomo
Σκαριώτης	D Θ ^{c(vid)} it ^d (it ^f Scariothes) (it ^{a,aur,b,ff2,g1,l} vg ^{ww} Scarioth) (it ^{ff1} Scariot) (it ^c Scariotha) (it ^q Scariota) (it ^h Carioth) sir ^{s,p,pal} arm geo Diatessaron (Origene ^{lat}) Agostino

Mc. 3:19	
Ἰσκαριώθ	Σ B C L Δ Θ 33 565 892 1241 pc (l ¹⁵⁰ Ἰσκαριώθ) geo ^{2?} WH
Ἰσκαριώτην	A (K Ἰσκαριώτην) (W Ἰσκαριώτης) Π 0134 f1 f13 28 (700 Ἰσκαριώτην) 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1242 1253 1344 1365 1546 1646 2148 2174 Biz Lez vg ^{cl} sir ^h cop ^{sa,bo} got geo ^{2?} ζ
Σκαριώθ	D it ^{a,aur,b,d,ff2,i,l,q,r1,t} (it ^c Cariotha) (it ^f Scariothen) (it ^c sir ^{s,p} Scariotha) vg ^{ww} arm geo ¹ Diatessaron ^p
Mc. 14:10	
Ἰσκαριώθ	Σ* B C* ^{vid} WH
ὁ Ἰσκαριώθ	Σ ² L Θ Ψ 565 892 pc
ὁ Ἰσκαριώτης	A C ² K W X Δ Π f1 (f13 28 1071 1365 1646 l ^{299*,547} Origene omit ὁ) 700 1009 1010 1079 1195 1216 1230 1241 1242 1253 1344 1546 2148 2174 Biz Lez vg ^{cl} cop ^{sa,bo} got Origene Eusebio ζ
Σκαριώτης	D it ^{d,k,l,q} (it ^{a,aur,ff2,i,r1} Agostino Scarioth) (it ^f Schariothe) (it ^c sir ^{s,p} Scariotha) vg ^{ww} sir ^h arm geo

Lc. 6:16	
Ἰσκαριώθ	p ⁴ Σ* B L 33 pc (it ^d Inscarioth) Marcione WH
Ἰσκαριώτην	Σ ^c A C K W X Δ Θ Π Ψ f1 f13 28 565 700 892 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1241 1242 1253 1344 1365 1546 1646 2148 2174 Biz Lez vg ^{cl,st} sir ^h cop ^{sa,bo} got geo ¹ Marcione Basilio Epifanio ζ
Σκαριώθ	D it ^{aur,(c),e,f,ff2,l,q} vg ^{ww} (sir ^{s,p} arm Scariota) (geo ² Scarioten) omit] it ^{a,b,r1}
Lc. 22:3	
Ἰσκαριώτην	Nessuna variante – La vulgata legge Scarioth

¹²⁰ <http://www.laparola.net/>

¹²¹ <http://www-user.uni-bremen.de/~wie/TCG/>

¹²² <http://www.tyndale.cam.ac.uk/biblon/biblon2000.html>

Gv. 6:71	
ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου Nessuna variante. La <i>vulgata</i> legge <i>Scariotis</i> .	
Gv. 12:4	
Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης	p ^{66,75vid} B L W 33 Ἰ 1071 1241 sir ^{(s),p,pal} cop ^{sa,ach2} , NR,CEL,Riv,TILC,Nv,WH; f1 565 (l ⁷⁶ omit ὁ) l ^{185vid} vg ^{cl} (vg ^{ww} <i>Scariotis</i>) cop ^{bo} (arm omit αὐτοῦ) geo ¹ (Nonno) Agostino Cirillo
Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης	X Δ Θ Π 065 f13 28 700 892 1009 1010 1079 1216 1230 1242 ^c 1365 1546 1646 2174 Biz l ⁶⁹
Ἰούδας Σίμων ὁ Ἰσκαριώτης	1195 1242* 1344 2148 l ^{211,1127} (it ^{a,r1} <i>Scarioth</i>) (it ^{aur,b,ff2} <i>Scariotes</i>) (it ^{c,e} <i>Scariotha</i>) cop ^{bo(mss)}
Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου	D it ^d
Gv. 13:2	
Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου	L Ψ 070 1241 l ⁸¹³ vg ^{cl,(st)} (vg ^{ww} <i>Scariotis</i>) arm
Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης	p ^{66,75vid} Ἰ B (W Ἰσκαριώτη) X l ⁸⁵⁹ (it ^b <i>Scariotes</i>) (it ^{f1} <i>Scarioth</i>) (cop ^{bo} Σίμων) geo ¹ Origene ^{s/7} Agostino ^{1/4} (Agostino ^{1/4} omit Σίμωνος Ἰσκαριώτης) WH
Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου <i>dopo</i> καρδίαν	A E F G H K Δ Θ Π 0141 0233 f1 28 33 157 180 205 (579 Ἰούδας Σίμων ὁ Ἰσκαριώτης [sic]) 597 700 892 1006 1009 1071 1079 1195 1216 1230 (1242* Ἰούδα ἵνα παραδῶ αὐτὸν Σίμωνος Ἰσκαριώτου) 1242 ^c 1243 1292 1342 1344 1365 1424 1546 1646 2148 2174 Biz Lez (it ^{a,ff2} <i>Scarioth</i>) (it ^f <i>Scariotis</i>) (it ^q <i>Scariothe</i>) sir ^{s,p,h,(pal)} cop ^{sa(mss),ach,ach2} (cop ^{sa(ms)} Origene ^{lat(4/5)} omit Σίμωνος) (it ^{aur} Origene ^{lat(1/5)} Ilario Agostino ^{2/4} omit Σίμωνος Ἰσκαριώτου) et geo ² slav Origene ^{2/7} Astero Severiano (Cirillo) ζ
Ἰούδας Σίμωνος ἀπὸ Καρυώτου <i>dopo</i> καρδίαν	D it ^{(d),e}
Σίμωνος Ἰσκαριώτου <i>dopo</i> καρδίαν	f13 1505 l ⁹⁵⁰ it ^c cop ^{pbo} Ambrosiaster
Gv. 13:26	
Ἰσκαριώτου	Ἰ B C L X Θ Π ² Ψ 068 33 1010 1071 cop ^{sa,bo(ms),ach2,fay} Origene
Ἰσκαριώτη	p ⁶⁶ A K W Δ Π* f1 f13 28 565 700 892 1009 1079 1195 1216 1230 ^{vid} 1241 1242 1344 1365 (1546 Ἰσκαριώτην) 1646 2148 2174 Biz cop ^{bo} (got Σκαριώτη) arm geo Origene Cirillo ζ
<i>Iscariotae</i>	vg ^{cl}
<i>Scarioth</i>	it ^{a,aur,e,ff2,r1} (it ^b <i>Scariotae</i>) (it ^{c,f,l,q} <i>Scariothae</i>) (vg ^{ww} <i>Scariotis</i>) (sir ^{s,p,h,pal} <i>Scariota</i>)
ἀπὸ Καρυώτου	D it ^d
Gv. 14:22	
Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης	p ⁶⁶ (p ⁷⁵ omit ὁ) Ἰ A B E G H K L Q W X Δ Θ Π Ψ 0141 0233 0250 f1 f13 28 33 157 180 205 565 579 597 700 892 1006 1009 1010 1071 1079 1195 1216 1230 1241 1242 1243 1292 1342 1344 1365 1424 1505 1546 1646 2148 2174 Biz Lez (l ⁸⁵⁹ Ἰούδας Ἰσκαριώτης [sic]) (l ^{1074(1/2)}) (it ^{a,aur,ff2} <i>Scarioth</i>) (it ^{c,e,q} <i>Scariotha</i>) (it ^{b,f} vg ^{ww} <i>Scariotis</i>) vg ^{cl,(st)} sir ^{p,h,pal(mss)} cop ^{pbo,bo} got arm et geo slav Cirillo ^{lem} (Lucifer) Agostino ζ WH
Ἰούδας, οὐχ ὁ ἀπὸ Καρυώτου	D it ^d
Ἰούδας ὁ Κανανίτης	cop ^{sa,ach2,fay}

9.1 Varianti testuali secondo NA27

Le varianti secondo l'apparato critico di NA27 (¹²³).

Mt. 10:4	
Ἰσκαριώτης	2 \aleph^1 L W Γf^{13} 565. 579. 892. <i>l</i> 2211 <i>pm</i> <i>vg^{cl}</i> (¹²⁴)
ο Σκαριώτης	D <i>lat</i>
Ἰσκαριώθ	C 1424
Σίμωνος Ἰσκαριώτου	Or
Mt. 26:14	
Σκαριώτης	D Θ^{c} <i>vid lat</i>

Mc. 3:19	
Ἰσκαριώθ	\aleph B C L $\Delta \Theta$ 33. 565. 579. 892. 1241. 2427 <i>pc</i>
Ἰσκαριώτην	A (W) <i>f</i> ^{1,13} \aleph <i>vg^{cl}</i> <i>sy^h</i> <i>co</i>
Σκαριώθ	D <i>lat</i>
Mc. 14:10	
Ἰσκαριώθ	\aleph^* B C <i>vid</i> 2427
ὁ Ἰσκαριώθ	\aleph^2 L $\Theta \Psi$ 565. 579. 892 <i>pc</i>
ὁ Ἰσκαριώτης	(<i>f</i> ¹³ <i>pc</i> ; Or <i>omit</i> ὁ) A C ² W <i>f</i> ^{1,13} \aleph <i>vg^{cl}</i> <i>sa</i> ; Or Eus
Σκαριώτης	D <i>lat</i>

Lc. 6:16	
Ἰσκαριώθ	P ⁴ \aleph^* B L 33. 579 <i>pc d</i>
Ἰσκαριώτην	\aleph^2 A Q W $\Theta \Psi$ <i>f</i> ^{1,13} \aleph <i>vg^{cl}</i> (<i>co</i>); Mcion ^E
Σκαριώθ	D <i>lat</i>
Lc. 22:3	
Ἰσκαριώτην	<i>Nessuna variante segnalata</i>

Gv. 6:71	
Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου	P ^{66.75} \aleph^2 B C L W Ψ 33. 892. 1241 <i>al</i> <i>vgst</i>
Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτην	<i>f</i> ¹ \aleph <i>vg^{cl}</i>
Ἰούδαν Σίμωνος ἀπο Καρυώτου	\aleph^* Θ <i>f</i> ¹³ <i>sy^{hmg}</i>
Ἰούδαν Σίμωνος Σκαριωθ	D <i>it</i>
Gv. 12:4	
Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης	P ^{66.75} <i>vid</i> \aleph B L W 33. 579. 1241. <i>l</i> 844 <i>pc</i> <i>sy^(s)</i> ^p <i>sa</i> <i>ac</i> ²
Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης	A Θ <i>f</i> ^{1,13} \aleph <i>latt</i> <i>sy^h</i> (<i>bo</i>)
Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου	Ψ
Ἰούδας ἀπὸ Καρυώτου	D
Gv. 13:2	
Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου	L Ψ 070. 1241. <i>l</i> 844 <i>pc</i> <i>vg^{cl.s.}</i> (<i>st.wv</i>)
Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης	P ⁶⁶ \aleph B (W, 579) (<i>b</i>)

¹²³ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, editione vicesima septima revisa, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2001. Per le sigle vedere Introduction, pp. 57-76 e l'Appendice I (Codices greci et latini), pp. 684-719.

¹²⁴ La sigla *vg^{cl}* denota la "vulgata Clementina", una revisione della vulgata di Girolamo preparata dalla Chiesa di Roma dopo il concilio di Trento. La prima edizione uscì nel 1592 ed è quella cui fa riferimento la sigla *vg^{cl}* in NA27. Come si può vedere, la *vulgata* Clementina riporta l'uso dell'"i" in Iscariota, contariamente a quanto leggiamo nell'antica *vulgata* di Girolamo del V secolo e in quasi tutti i mss. della *vetus* latina.

Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου	A Θ <i>f</i> ¹ 33 ʒ f q
Ἰούδα Σίμωνος ἀπὸ Καρυώτου	D e
Σίμωνος Ἰσκαριώτου	<i>f</i> ¹³ c pbo
Gv. 13:26	
Ἰσκαριώτου	Ⲡ B C L Θ Ψ 068. 33. (579) <i>al</i> v ^{gs.} (st.ww)
Ἰσκαριώτη	P ⁶⁶ A W <i>f</i> 1 ʒ
ἀπὸ Καρυώτου	D
Gv. 14:22	
Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης	1 2 4 P ⁷⁵
Ἰούδας, οὐχ ὁ ἀπὸ Καρυώτου	D
Ἰούδας ὁ Κανανίτης	sa ac ²