

RICCARDO MAISANO

**IL TEMA DEL RAPPORTO COL POTERE POLITICO  
NELLE PRIME FASI REDAZIONALI  
DEL NUOVO TESTAMENTO <sup>(\*)</sup>**

[161] Non è certo possibile affrontare nel breve spazio di un contributo monografico il tema del rapporto tra la comunità cristiana delle origini e il potere politico del tempo: né d'altra parte è questa la mia ambizione. Il mio proposito è semplicemente quello di verificare se questo problema ha lasciato tracce nelle più antiche fasi redazionali del Nuovo Testamento e se ne ha determinato in qualche modo la fisionomia. In altre parole, quello che propongo è un approccio filologico ad alcuni segmenti significativi del testo, alla ricerca dei meccanismi, tuttora riconoscibili, che hanno influito sulla sua redazione.

Riassumiamo innanzi tutto, a grandi linee, quegli aspetti della situazione politica nella Palestina della prima metà del primo secolo che più da vicino riguardano la formazione dei testi del Nuovo Testamento. Alla morte di Erode I (4 a. C.) il suo regno, in conformità al metodo romano del *divide et impera*, fu spartito fra i tre figli: Archelao governò per un breve periodo (4 a. C. – 6 d. C.) la Giudea e la Samaria, non seppe fronteggiare le tensioni interne e fu deposto in seguito alle lamentele dei sudditi; Filippo governò per trentotto anni (4 a. C. – 34 d. C.) i territori a maggioranza pagana della Palestina nord-orientale; Erode Antipa governò per oltre un quarantennio (4 a. C. – 39 d. C.) la Galilea e la Perea. Nonostante la fedeltà di quest'ultimo al potere romano, una fedeltà che avrebbe dovuto attutire gli effetti dell'oppressione straniera sulla popolazione, troviamo in Strabone (16, 2, 46) e in Giuseppe Flavio (*Ant.* 17, 271 s. 289; 18, 4-10. 23; 20, 102; *Bell.* 2, 56. 68. 118) notizie di tensioni e sommosse di vario tipo verificatesi sotto il suo regno. [162]

Un'eco dell'instabilità politica nei territori retti da Erode Antipa si trova anche in *Ass. Moys.* 6, 7, dove è profetizzata l'imminente scomparsa del tetrarca. A questo quadro di precarietà si ricollegano l'episodio del contrasto tra Erode e Giovanni Battista, concluso con la soppressione di quest'ultimo (*Mc.* 6, 17-29; *Ios.*, *Ant.* 18, 118), e la strage di pellegrini provenienti dalla Galilea ordinata da Pilato (*Lc.* 13, 1 ss.), il quale evidentemente era preoccupato per la funzione destabilizzatrice che essi avrebbero potuto avere a Gerusalemme. Anche la finale deposizione di Erode Antipa, denunciato ai Romani per essere stato scoperto in possesso di armi (*Ant.* 18, 240-256), appare come un effetto dello stato di incertezza che caratterizzava il territorio da lui governato <sup>1</sup>.

Sono un riflesso di tale quadro due luoghi neotestamentari che appartengono alle più antiche fasi redazionali dei vangeli e perciò si propongono come esempi significativi dell'influenza esercitata dalle vicende politiche anche sulla materiale stesura dei testi giunti fino a noi. Mi riferisco al giudizio di Gesù sul Battista (*Mt.* 11, 7-10 // *Lc.* 7, 24-28) e all'episodio delle tentazioni di Gesù nel deserto (*Mt.* 4, 1-11 // *Lc.* 4, 1-13), entrambi risalenti alla fonte dei detti (« documento Q ») e perciò espressione della più

<sup>(\*)</sup> [*Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità*, a cura di G. Gnoli e Giulia Sfameni Gasparro, Roma, ISIAO, 2009 («Il Nuovo Ramusio», 9), pp. 161-170.]

<sup>1</sup> Theissen – Merz 1999, pp. 218-221.

antica comunità palestinese, databile a un'epoca anteriore allo scoppio della guerra giudaica. Ciò si deduce dal fatto che il redattore del documento Q, a differenza di Marco e degli altri evangelisti, non collegava la *parousia* ad avvenimenti bellici (*Mt.* 24, 27 // *Lc.* 17, 24 *et al.*). Inoltre la stessa pericope delle tentazioni presuppone la sussistenza del tempio di Gerusalemme senza bisogno di precisazioni <sup>2</sup>.

Riportiamo qui di seguito il testo di *Lc.* 7, 24-28 relativo al giudizio di Gesù su Giovanni Battista (il luogo parallelo di *Mt.* non presenta differenze formali significative per il nostro assunto):

<sup>24</sup> Τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; <sup>25</sup> ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσὶν. <sup>26</sup> ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναί λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. <sup>27</sup> οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· Ἴδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὅς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. [163]

<sup>24</sup> Che usciste voi a contemplare nella solitudine? Una canna scossa dal vento? <sup>25</sup> Ma che usciste a vedere? Un uomo avvolto in morbide vesti? Ecco, quelli che stanno in vestimento onorevole e in agio, sono nelle regge. <sup>26</sup> Ma che usciste a vedere? Un profeta? Sì, vi dico, e anche più che un profeta. <sup>27</sup> Questi è colui di cui è scritto: “Ecco io mando l’angelo mio innanzi al tuo cospetto, che preparerà la tua via dinanzi a te”.

Il richiamo alla canna scossa dal vento, a seguito del rinvenimento di una moneta, coniata da Erode Antipa nel 19 d. C. in occasione della fondazione di Tiberiade e recante sul *verso* il simbolo di una canna lacustre, è stato interpretato come una coperta allusione al tetrarca avversario del Battista <sup>3</sup>. Tale interpretazione trova conforto nel successivo richiamo a un uomo avvolto in morbide vesti e dimorante in abitazioni regali. Ricordiamo qui, di passaggio, che l’espressione usata nel documento Q per il richiamo all’uomo (al singolare!) avvolto in morbide vesti è formulato in maniera tale da far escludere che sia il risultato di una traduzione: infatti il greco della frase (οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες) appare immune da influssi semitici.

L’analisi del testo chiarisce ulteriormente il rapporto che lega quest’ultimo al contesto politico nel quale il detto è nato.

Per individuare la struttura del passo, è necessario rilevare in primo luogo la natura secondaria della citazione veterotestamentaria in *Mt.* 11, 10 // *Lc.* 7, 27 <sup>4</sup>. Questa infatti si ritrova anche, nella stessa forma rielaborata, in *Mc.* 1, 2 (dove è bensì riferita al Battista, ma in tutt’altro contesto), mentre è assente in *Ev. Thom.* 78, un passo parallelo in tutto il resto ai nostri sinottici. Si tratta dunque di un intervento redazionale protocristiano sul detto originario, in linea con gli altri luoghi concepiti in funzione della raffigurazione di Giovanni quale precursore del Cristo. Invece il detto originario (7, 24-26) ha lo scopo di presentare Giovanni come antitipo di Erode.

Se ora rileggiamo la pericope facendo attenzione alla sua struttura, notiamo che si presenta come una sequenza di tre domande retoriche. Le prime due domande aspettano una risposta negativa, la terza aspetta una risposta positiva; tutte e tre presuppongono un’articolazione in due elementi per ogni membro, ma si rileva a tale proposito un’irregolarità: [164]

<sup>2</sup> Arnal 2001, p. 165.

<sup>3</sup> Theissen 1991, pp. 26-39.

<sup>4</sup> Kloppenborg 1999, p. 108.

*Il tema del rapporto col potere politico nelle prime fasi redazionali del NT*

- (1) Che usciste voi a contemplare nella solitudine? Una canna scossa dal vento?  
– [...]
- (2) Ma che usciste a vedere? Un uomo avvolto in morbide vesti?  
– Ecco, quelli che stanno in vestimento onorevole e in agio, sono nelle regge.
- (3) Ma che usciste a vedere? Un profeta?  
– Sì, vi dico, e anche più che un profeta.

Nella simmetria complessiva, come si vede, manca il secondo elemento del primo membro. Tenuto conto della cura per i parallelismi e per gli altri artifici mnemonici con cui sono tramandati i detti di Gesù, tale omissione non può essere considerata casuale, né tanto meno può essere dovuta a un accidente intervenuto nelle primissime fasi della tradizione<sup>5</sup>: infatti la struttura dei detti è funzionale precisamente al soccorso mnemonico e non viceversa. Ci troviamo, quindi, di fronte all'indizio di una ' autocensura ' preventiva, dovuta a motivi di prudenza e di opportunità politica. Tenuto conto, inoltre, della circospezione che caratterizza l'intera pericope e della fisionomia criptica dell'allusione ad Erode Antipa (comprensibile solo a un uditorio della zona di Tiberiade) attraverso il simbolo della canna, possiamo anche dire di trovarci di fronte a una conferma dell'ipotesi di un'origine galilaica almeno del primo nucleo del documento Q. In questa ottica mi sembra significativo l'uso del verbo ἐξήλθατε (« usciste fuori ») per esprimere il viaggio compiuto da coloro che si sono recati dal Battista: è un riferimento non solo allo spostamento topografico (dalla città al deserto), ma anche mentale (dalla vita cittadina alla solitudine), sociale (dai circoli di corte all'ascesi) e politico (dalla monarchia sotto tutela romana di Erode Antipa all'eroica testimonianza di un profeta ' anche più che profeta ').

Va inoltre osservato che, al di fuori del contesto strettamente legato alla fiera contrapposizione politica ed etica tra Erode Antipa e il Battista (a noi nota, come abbiamo già accennato, anche attraverso l'attestazione indipendente di Giuseppe Flavio [*Ant.* 18, 118]), le testimonianze neotestamentarie concernenti i rapporti intercorsi tra il seguito di Gesù e la corte di Erode lasciano trasparire una realtà più sfumata e complessa rispetto [165] alla tradizionale rappresentazione di un netto contrasto. Infatti, accanto al duro confronto con il partito degli ' erodiani ' descritto in occasione di dibattiti relativi all'esercizio politico del potere (*Mc.* 3, 1-6, sull'osservanza del sabato; *Mc.* 12, 13-17, sul pagamento dei tributi), nel Nuovo Testamento si accenna anche alla presenza della moglie di uno tra i più alti funzionari di Erode nell'*entourage* delle più strette seguaci di Gesù (*Lc.* 8, 3; 24, 10); e un fiduciario di Erode è perfino membro della prima comunità cristiana di Antiochia (*Act.* 13, 1).

Il secondo luogo sul quale mi propongo di richiamare l'attenzione è dedicato all'episodio delle tentazioni di Gesù nel deserto. Poiché questo episodio è presentato in forma assai diversa in *Mc.* e in *Q*, e poiché *Mt.* e *Lc.* a loro volta divergono tra loro nell'utilizzo di *Q*, è necessario riportare qui di seguito tutte e tre le testimonianze:

*Mc.* 1, 12 s.:<sup>12</sup> Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.<sup>13</sup> καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

<sup>12</sup> E tosto lo spirito lo mena nella solitudine. <sup>13</sup> Ed egli era nella solitudine quaranta giorni tentato da Satana, ed era con le fiere, e gli angeli lo assistevano.

<sup>5</sup> Tale è l'ipotesi, ad esempio, di Gaechter 1963, p. 363.

## *Il tema del rapporto col potere politico nelle prime fasi redazionali del NT*

*Mt. 4, 1-11:* <sup>1</sup> Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. <sup>2</sup> καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ νύκτας τεσσαράκοντα, ὕστερον ἐπείνασεν. <sup>3</sup> Καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται. <sup>4</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Γέγραπται· Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ. <sup>5</sup> Τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, <sup>6</sup> καὶ λέγει αὐτῷ· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γάρ ὅτι· Τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. <sup>7</sup> ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Πάλιν γέγραπται· Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. <sup>8</sup> Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, <sup>9</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἔὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι. <sup>10</sup> τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ὑπάγε, Σατανᾶ· γέγραπται γάρ· Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. <sup>11</sup> Τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ. [166]

<sup>1</sup> Allora Gesù fu condotto dallo spirito nella solitudine ad essere tentato dal diavolo. <sup>2</sup> E digiunato giorni quaranta e notti quaranta, da ultimo sentì fame. <sup>3</sup> E venuto il tentatore, gli disse: « Se sei figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pani ». <sup>4</sup> Ed egli rispondendo disse: « È scritto: " Non di pane solo vivrà l'uomo, ma di ogni parola che procede dalla bocca di Dio " ». <sup>5</sup> Allora lo trasporta il diavolo nella città santa, e lo pone sul pinnacolo del tempio, <sup>6</sup> e gli dice: « Se sei figlio di Dio, buttati giù. Perché è scritto: " Agli angeli suoi è data cura di te e sulle braccia ti reggeranno, che non urti mai su una pietra il tuo piede " ». <sup>7</sup> Disse a lui Gesù: « È anche scritto: " Non tenterai il Signore Iddio tuo " ». <sup>8</sup> Ancora lo trasporta il diavolo su un monte alto assai e gli mostra tutti i regni del mondo e l'appariscenza loro, <sup>9</sup> e gli disse: « Queste cose tutte ti darò se, prostrato, ti inchinerai a me ». <sup>10</sup> Allora dice a lui Gesù: « Vattene, Satana, perché è scritto: " Al Signore tuo Dio ti inchinerai e a lui solo darai culto " ». <sup>11</sup> Allora lo lascia il diavolo, ed ecco angeli vennero e lo assistevano.

*Lc. 4, 1-13:* <sup>1</sup> Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ <sup>2</sup> ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν. <sup>3</sup> Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. <sup>4</sup> καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· Γέγραπται ὅτι· Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. <sup>5</sup> Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου <sup>6</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος· Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπαντα καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ἡ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν· <sup>7</sup> σὺ οὖν ἔὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πάσα. <sup>8</sup> καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Γέγραπται· Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. <sup>9</sup> Ἦγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω· <sup>10</sup> γέγραπται γάρ ὅτι· Τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε, <sup>11</sup> καὶ ὅτι· Ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. <sup>12</sup> καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι· Εἴρηται· Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. <sup>13</sup> Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

<sup>1</sup> E Gesù pieno di Spirito santo ritornò dal Giordano e fu condotto in spirito nella solitudine <sup>2</sup> per giorni quaranta tentato dal diavolo. E non mangiò nulla in quei giorni e, compiuti quelli, ebbe fame. <sup>3</sup> E disse a lui il diavolo: « Se sei figlio di Dio, [167] di' a questa pietra che diventi pane ». <sup>4</sup> E rispose a lui Gesù: « Sta scritto che " non di pane solo vivrà l'uomo " ». <sup>5</sup> E condottolo in alto, gli mostrò tutti regni della terra in un momento, <sup>6</sup> e gli disse il diavolo: « Ti darò questo potere tutto quanto e la gloria di quelli, ché a me è stato concesso e a chi voglio lo do: <sup>7</sup> se tu ora ti inchini dinanzi a me, sarà tua ogni cosa ». <sup>8</sup> E rispondendo Gesù gli disse: « È scritto: " Al Signore Iddio tuo t'inchinerai e a lui solo

servirai » ». <sup>9</sup> E lo condusse a Gerusalemme, e lo pose sul pinnacolo del tempio, e gli disse: « Se sei figlio di Dio, buttati giù da qui, <sup>10</sup> poiché è scritto: “ Agli angeli suoi dà un ordine per te che ti custodiscano ”, <sup>11</sup> e: “ Sulle mani ti reggeranno, che su una pietra non urti mai il tuo piede ” ». <sup>12</sup> E rispondendo disse a lui Gesù: « È stato detto: “ Non tenterai il Signore Iddio tuo ” ». <sup>13</sup> E finita ogni tentazione, il diavolo si partì da lui fino al momento opportuno.

Dal confronto sinottico fra i testi si comprende che l'episodio della tentazione, noto ad entrambe le fonti (Q e *Mc.*), nel solo documento Q si presentava nella forma della triplice articolazione. La presenza di questo ‘ racconto ’ all'inizio di una raccolta avente per il resto fisionomia strettamente apoftegmatica non meraviglia, se si tiene conto della natura essa stessa apoftegmatica del dibattito tra Gesù e il diavolo e delle molteplici connessioni riscontrabili tra l'episodio in questione e il resto del documento Q <sup>6</sup>. E va osservato, ancora una volta di passaggio, che anche questo secondo testo che prendiamo in esame contiene almeno una frase (ἐὶ υἱὸς ἐὶ τοῦ θεοῦ) che esclude influssi semitici e ipotesi di traduzione da altra lingua. Inoltre i due testi che stiamo esaminando sono accomunati anche da una seconda caratteristica esclusiva: sono le uniche due pericopi risalenti al documento Q a presentare citazioni veterotestamentarie introdotte dalla formula: γέγραπται. Tuttavia, ciò che a noi interessa notare qui è piuttosto l'ispirazione politica che ha determinato il rivestimento letterario dell'episodio, il quale appartiene al nucleo iniziale della tradizione su Gesù, come è dimostrato dall'accenno in *Mc.*, ma risulta arricchito di valenze nuove per rispondere a istanze in parte diverse. [168]

Le scene che si svolgono nel deserto e nel tempio possono senza difficoltà essere considerate sviluppi di motivi presenti in *Mc.* (il deserto come luogo di digiuno e l'assistenza degli angeli). È invece originale di Q la tentazione della montagna, che, non a caso, in Q doveva costituire la conclusione della sequenza, così come la troviamo in Matteo. Infatti la sequenza di *Mt.* (deserto – Gerusalemme – mondo intero) rappresenta un logico progressivo allargamento dell'orizzonte, mentre la sequenza di *Lc.* (deserto – montagna – Gerusalemme) sembra voler rispondere al proposito dell'evangelista di prefigurare l'itinerario che Gesù percorrerà nel seguito dell'opera <sup>7</sup>. Questa tentazione risponde precisamente all'istanza politica che abbiamo appena ricordato, perché richiama il problema del confronto tra il cristianesimo e l'assolutismo romano. Il richiamo è affidato all'utilizzazione, da parte del redattore, di tre motivi facilmente individuabili: il motivo della prosternazione (προσκύσεις), quello del conferimento di un potere pieno (ἐξουσία), quello della negazione del monoteismo.

Il primo motivo contribuisce a collocare la rievocazione della sfida tra Cristo e Satana alla temperie politica dell'epoca di Caligola. A differenza dei suoi predecessori, Caligola vedeva di buon occhio nel cerimoniale il rito della prosternazione (cfr. Suet., *Vitell.* 2; Phil., *Leg. Gai.* 116 s., ecc.), proponendosi come il primo esempio di quella lunga serie di imperatori romani seguaci dei canoni propri delle monarchie orientali. L'importanza attribuita dal redattore a questo elemento è rivelata dalla modificazione intervenuta nella citazione di *Deut.* 6, 13 in Q (*Mt.* 4, 10 // *Lc.* 4, 8), dove, in luogo di: « Il Signore Iddio tuo *temerai* (φοβηθήσῃ) » dei Settanta, leggiamo: « Al Signore Iddio tuo *t'inchinerai* (προσκυνήσεις) », essendo importante per il redattore e per il suo pubblico una rievocazione immediata dell'atto di prosternarsi dinanzi al ‘ principe di

<sup>6</sup> Così Tuckett 1992, che critica l'ipotesi di quanti individuano nell'inserimento in Q del racconto della tentazione una tardiva aggiunta da parte di un presunto redattore finale.

<sup>7</sup> Koester 1990, pp. 344 s.

questo mondo', colui che ha in suo potere l'*oikoumene* (Lc. 4, 5), cioè l'impero di Roma.

Allo stesso Caligola si attaglia anche il secondo motivo, quello della facoltà, manifestata dal diavolo nel racconto, di conferire autorità e di disporre di tutti i regni della terra. Sappiamo da Cassio Dione e da altre fonti che, nel corso del suo breve regno, Caligola ebbe modo di insediare sui rispettivi troni non meno di sei monarchi orientali, tra i quali Agrippa I, beneficato proprio da Caligola ed erede, per un certo tempo, del potere che era stato della dinastia di Erode. [169]

Significativo per la collocazione storica del dibattito è anche il terzo motivo, quello della negazione del monoteismo, che contribuisce più degli altri a situare la redazione del racconto nella Palestina dell'anno 40 della nostra era. Fu in quell'anno, infatti, che Caligola tentò, attraverso il suo legato Petronio, di far collocare una sua statua nel tempio di Gerusalemme (cfr. Ios., *Ant.* 18, 261; *Bell.* 2, 185 ss.; Phil., *Leg. Gai.* 198 ss.)<sup>8</sup>. Su questo sfondo il documento Q mette in scena l'episodio esemplare della tentazione di Gesù, al quale i suoi seguaci sono chiamati ad uniformarsi. Gesù tentato da Satana è presentato come *exemplum* non soltanto di fede e di impegno etico personale, ma anche del rifiuto, a differenza di Agrippa I, della tentazione del compromesso politico col potere di Roma.

È dunque possibile osservare fino a che punto l'istanza politica, che sta all'origine della redazione del racconto della tentazione in Q, si riassocia alle istanze etiche e sapienziali che costituiscono il nucleo essenziale del documento. Il racconto della tentazione, confrontato con gli altri luoghi di cui è accertata l'appartenenza a Q, tradisce bensì la sua natura cronologicamente secondaria (mi riferisco all'uso dei Settanta nelle citazioni veterotestamentarie, alla formula: «è scritto» [γέγραπται], all'uso della parola διάβολος per Satana, alla considerazione riservata ai miracoli), ma rivela anche una serie di collegamenti concettuali al corpo del documento, i quali dimostrano che ruolo fecondo abbia svolto il tema del confronto col potere nell'intervento del redattore. Sulla scia della risposta alla sfida politica risultano inseriti richiami al tema dell'alternativa pane/pietre (come in Q 11, 11), al rifiuto di considerare il cibo materiale quale nutrimento prioritario (come in Q 12, 29-31), al timore di Dio (come in Q 12, 4). E si trasforma in spunto etico anche lo spunto politico che abbiamo rilevato, riallacciandosi a Q 16, 13 («Nessun servo può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire a Dio e a mammona»). Da tutto questo, come da altri indizi che in questa sede non ci riguardano direttamente, si comprende che l'inserimento del richiamo politico dev'essere sì, con molta probabilità, datato ad una fase relativamente tardiva [170] della formazione di Q, ma è in ogni caso da collocare, come le fasi precedenti tuttora ricostruibili, nell'ambiente degli scribi dei villaggi palestinesi responsabili della formazione e della prima diffusione del documento<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Tale collocazione, sostenuta con buoni argomenti da Theissen 1991, è discussa da Kloppenborg 2000, p. 83.

<sup>9</sup> Kloppenborg 2000, pp. 212 s.; Arnal 2001, pp. 168 s.

**Abbreviazioni bibliografiche**

- Arnal 2001 W. E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Minneapolis, MN 2001.
- Gaechter 1963 P. Gaechter, *Das Matthäus-Evangelium*, Innsbruck 1963.
- Kloppenborg 1999 J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Harrisburg, PA 1999.
- Kloppenborg 2000 J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, MN 2000.
- Koester 1990 H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Harrisburg, PA 1990.
- Theissen 1991 G. Theissen, *The Gospel in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition*, trad. ingl. Minneapolis 1991.
- Theissen – Merz 1999 G. Theissen – Annette Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, trad. it. Brescia 1999 (Biblioteca biblica, 25).
- Tuckett 1992 C. Tuckett, «The Temptation Narrative in Q», in: F. van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neirynck*, I, Leuven 1992 (BETL 100), 479-507.