

RICCARDO MAISANO

LA DATAZIONE DEGLI SCRITTI DEL NUOVO TESTAMENTO RIFLESSIONI E RICONSIDERAZIONI (*)

[65] Più spesso di quanto non si creda, gli orientamenti delle proprie ricerche sono determinati da ragioni che sembrano non avere a che fare con le esigenze della disciplina oggetto di studio, ma dipendere dalla casualità. Quasi sempre tali ricerche si rivelano in seguito le più feconde.

È il caso della presente indagine sulla questione della datazione dei testi che formano il Nuovo Testamento: un'indagine tuttora in corso, che è nata in seguito ad uno spunto occasionale. Alcuni anni fa ebbi l'incarico di tenere una lezione per gli allievi del master in studi storico-religiosi « Ebraismo – Cristianesimo – Islam », organizzato annualmente presso l'Orienteale. La lezione riguardava la formazione del Nuovo Testamento, ed io cercai di illustrare nella maniera più chiara possibile quelli che allora consideravo, alla luce della critica più recente, 'dati acquisiti': l'attribuzione a Paolo soltanto di sette lettere delle tredici tramandate sotto il suo nome e la collocazione delle altre lettere a un'epoca successiva alla vita dell'apostolo; lo spostamento delle cosiddette lettere cattoliche, del vangelo secondo Giovanni e dell'Apocalisse alla fine del primo secolo e ai primi decenni del secondo; la datazione dei vangeli sinottici (con la sola possibile eccezione di quello secondo Marco) agli anni successivi alla caduta di Gerusalemme nel 70 d. C. Mi limitavo, in altre parole, a riferire gli elementi riportati nelle introduzioni critiche al Nuovo Testamento, reperibili nelle edizioni correnti della *Bibbia di Gerusalemme* e della *Traduction Oecuménique de la Bible* e in gran parte confermati [66] dalle indagini specialistiche di molti studiosi, appartenenti a confessioni religiose diverse. Al termine della lezione il collega Giancarlo Rinaldi, organizzatore del suddetto master insieme a Luigi Cirillo e a me, in privato mi chiese se non avessi mai pensato di prendere in considerazione anche le ipotesi di datazione proposte da John Robinson in un libro del 1976, intitolato: *Redating the New Testament*. Confessai di non conoscere il libro e ne ebbi poco tempo dopo dal collega una copia in dono¹.

Leggendolo, vidi messi in discussione molti dei dati che credevo acquisiti, mentre elementi nuovi emergevano ad ogni pagina e nuove strade si aprivano, con il rinvio ad altri libri e saggi sullo stesso argomento, ugualmente ignoti a me e a gran parte del pubblico dei lettori. Credo quindi che possa essere utile portare all'attenzione delle

(*) [*Scritture di Storia*, 5 (2008), pp. 65-97.] Il presente contributo, come si comprende anche dal taglio discorsivo e talvolta rapsodico che ne caratterizza alcune parti, trae origine da una lezione tenuta il 26 settembre 2007 nell'ambito delle attività del dottorato in Filosofie, religioni e teorie di salvezza dell'Università di Napoli "L'Orienteale". Sono grato ai colleghi e ai dottorandi presenti all'incontro per il loro apporto alla discussione, e in particolare agli amici Luigi Cirillo e Giancarlo Rinaldi per la loro lettura attenta e competente di una prima stesura del testo. Ringrazio Michele Fatica per l'ospitalità offertami sulle pagine di questo periodico. – N. B. Nell'esposizione che segue, per designare gli autori dei vangeli in quanto autori utilizzerò le denominazioni tradizionali: 'Matteo', 'Marco', 'Luca' e 'Giovanni', senza implicare con questo una presa di posizione sul problema delle loro identità; per fare riferimento ai rispettivi testi saranno invece usate le sigle *Mt.*, *Mc.*, *Lc.*, *Io*.

¹ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, London, SCM Press, 1976 (rist. anast. Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2000).

persone interessate una sintesi del libro citato e della letteratura a questo connessa, prima di concludere proponendo una riflessione personale sull'argomento.

1. John Robinson

Il teologo anglicano John Arthur Thomas Robinson (nato a Canterbury nel 1919, morto a Cambridge nel 1983), autore di numerosi libri, all'epoca della pubblicazione di *Redating the New Testament* era decano del Trinity College di Cambridge e vescovo ausiliario di Southwark. Aveva avuto nel 1960 un momento di notorietà presso il grande pubblico, prendendo posizione a favore della libertà di espressione delle opere d'arte in occasione del processo intentato al romanzo *L'amante di Lady Chatterley* di David Herbert Lawrence². Suo padre Arthur aveva studiato filologia biblica a Cambridge alla scuola di Lightfoot, Westcott e Hort; suo zio J. Armitage Robinson era stato in rapporti con Harnack e altri studiosi tedeschi del primo cristianesimo. Dalla educazione familiare e dalla tradizione di studi classici propria di Cambridge nei primi decenni del '900, nella quale si era formato, Robinson traeva la sua capacità di 'leggere' le fonti, sia letterarie che archeologiche, e di metterle in relazione tra loro, mantenendo vigile l'indipendenza di giudizio. Il suo libro, nonostante la scarsa risonanza [67] che ebbe, costituisce un monumento di dottrina e un modello di analisi e di sintesi nello stesso tempo.

L'indagine di Robinson sulla cronologia degli scritti che compongono il Nuovo Testamento muove dalla constatazione che la caduta di Gerusalemme nel 70 d. C. e il conseguente collasso del giudaismo istituzionale fondato sul tempio non sembrano mai menzionati con certezza dalla letteratura neotestamentaria come un evento passato.

Partendo da Marco, Robinson prende in esame *Mc.* 13, 1-4:

« Mentre usciva dal tempio, un discepolo gli disse: “ Maestro, guarda che pietre e che costruzioni! ”. Gesù gli rispose: “ Vedi queste grandi costruzioni? Non rimarrà qui pietra su pietra, che non sia distrutta ”. Mentre era seduto sul monte degli Ulivi, di fronte al tempio, Pietro, Giacomo, Giovanni e Andrea lo interrogavano in disparte: “ Dicci, quando accadrà questo, e quale sarà il segno che tutte queste cose staranno per compiersi? ” ».

La domanda che l'evangelista pone in bocca ai discepoli rimane senza risposta, e il discorso apocalittico si presenta, a giudizio di Robinson, come una compilazione di insegnamenti diversi di Gesù, dedicati a questioni concernenti la vita della chiesa, come sempre in Marco quando l'ammaestramento è rivolto soltanto alla cerchia dei discepoli (*Mc.* 4, 10; 7, 17; 9, 28). Dunque le parole iniziali, che abbiamo riportato, non sono necessariamente una profezia *post eventum* della rivolta e della guerra giudaica del 66-70 contro Roma. Quella che piuttosto caratterizza il discorso apocalittico di *Mc.* 13 è la volontà di resistenza, da parte dei giudei, alla profanazione del tempio di Gerusalemme per mezzo di un'immagine idolatrica. Il precedente a cui il discorso si richiama è costituito evidentemente dall'iniziativa presa dal re Antioco Epifane nel 168/167 a. C.,

² Due opere di Robinson furono anch'esse, al loro apparire, motivo di scandalo (quantunque per ragioni del tutto diverse): *Honest to God*, London, SCM Press, 1965 (trad. it.: *Dio non è così*, Firenze, Vallecchi, 1968³) e *But That I Can't Believe!*, London, Collins, 1967 (trad. it.: *Questo non posso crederlo!*, Firenze, Vallecchi, 1970). Nei suoi scritti Robinson dà prova di estrema disinvoltura e autonomia dai condizionamenti di scuola: anche i risultati della sua indagine sulla cronologia degli scritti del Nuovo Testamento, che esporremo qui di seguito e che sembrano sostanzialmente coincidenti con quelli del conservatorismo più retrivo, sono invece il prodotto dell'anticonformismo dell'autore.

narrata in 1 *Mach.* 1, 54 e riecheggiata in *Dan.* 9, 27; 11, 31; 12, 11. Il libro di Daniele ritorna in effetti più volte sul tema della cessazione dell'offerta nel tempio (cfr. *Dan.* 8, 13, oltre ai passi ora citati), e poiché questa realmente si verificò nell'agosto dell'anno 70, difficilmente, osserva Robinson, una profezia *post eventum* non ne avrebbe fatto parola. È quindi più probabile che nel discorso escatologico, e in particolare nelle parole: [68] « Quando vedrete l'abominazione della desolazione posta là dove non dovrebbe – il lettore faccia bene attenzione –, allora quelli che sono in Giudea fuggano sui monti, ecc. » (*Mc.* 13, 14), si debba riconoscere un'allusione alla pretesa, avanzata dall'imperatore Caligola nell'anno 40, di avere una sua statua nel tempio³. Visto in questa prospettiva, il discorso apocalittico di *Mc.* 13 si presenta piuttosto come il risultato della combinazione di tre elementi, nessuno dei quali è connesso con la guerra giudaica: il linguaggio del libro di Daniele, la resistenza del popolo giudaico ad accettare l'idolatria romana, il pensiero di Gesù in merito al rifiuto del suo messaggio da parte della sua gente.

Si nota inoltre che i seguaci di Gesù non sono raffigurati come rinchiusi in una città assediata, ma sono considerati ancora liberi di fuggire (« quelli che sono in Giudea fuggano sui monti »). L'evento, infine, è atteso entro lo spazio di una generazione dall'anno 30 (*Mc.* 13, 30: « non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute »).

Matteo non sembra avere, rispetto a Marco, riferimenti più espliciti alla guerra giudaica e all'abbandono di Gerusalemme. *Mt.* 24, 9-14 non parla di sofferenze per la guerra, ma di vigilanza contro le defezioni e le divisioni in seno alla chiesa:

« Allora vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno, e sarete odiati da tutti i popoli a causa del mio nome. Molti ne resteranno scandalizzati, ed essi si tradiranno e odieranno a vicenda. Sorgeranno molti falsi profeti e inganneranno molti; per il dilagare dell'iniquità, l'amore di molti si raffredderà. Ma chi persevererà sino alla fine, sarà salvato. Frattanto questo vangelo del regno sarà [69] annunziato in tutto il mondo, perché ne sia resa testimonianza a tutte le genti; e allora verrà la fine ».

Mt. 24, 15 (« Quando dunque vedrete l'abominio della desolazione, di cui parlò il profeta Daniele, stare nel luogo santo – chi legge comprenda –, ecc. ») fa un esplicito richiamo a Daniele, presenta un testo più corretto (col neutro ἑστὸς invece del maschile ἐστηκότα di Marco) e più preciso (ἐν τόπῳ ἁγίῳ), ma non sembra più specifico di Marco e non sembra conoscere la guerra giudaica. *Mt.* 24, 20 (« Pregate perché la vostra fuga non accada d'inverno o di sabato ») aggiunge un riferimento al sabato, che presuppone l'esistenza di un pubblico di giudei osservanti in Palestina. Il materiale che Matteo ha in più rispetto a Marco (*Mt.* 24, 26-28; 24, 37-25, 46) non contiene riferimenti alla guerra giudaica, anzi 24, 26, con l'allusione al deserto (« Se dunque vi diranno: “ Ecco, è nel deserto ”, non ci andate »), mostra che la scena è ancora in Giudea; e 24, 29 (« *Subito dopo* la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà, ecc. ») con l'aggiunta dell'avverbio εὐθέως, prevede una *parousia* immediata: dunque Matteo non sembra scrivere nell'intervallo tra la guerra giudaica e il secondo avvento. Robinson individua molte tracce di una composizione arcaica del primo vangelo: *Mt.*

³ Allo stesso episodio si ispira il racconto della tentazione di Gesù in Matteo e Luca: cfr. Theissen, *Gospel in Context*, pp. 206-221 (sul problema, qui soltanto accennato, ritornerò più avanti, § 4). Nell'interpretazione proposta da Robinson rimane insoluto il problema dell'attribuzione dello spunto: al redattore del vangelo vero e proprio (quello che chiamiamo 'Marco'), o al materiale tradizionale da questo poi rielaborato e utilizzato?

10, 23 (« Non avrete finito di percorrere le città di Israele, prima che venga il Figlio dell'uomo »); 16, 28 (« Vi sono alcuni tra i presenti che non moriranno finché non vedranno il Figlio dell'uomo venire nel suo regno »); 24, 34 (« Non passerà questa generazione prima che tutto questo accada »), e osserva che la rielaborazione in senso apocalittico dei travagli in seno alla chiesa non può adattarsi agli anni 80/90, come ipotizzato dalla maggior parte degli studiosi moderni, perché non si ha notizia di crisi interne alla cristianità in quel periodo.

Per quanto riguarda Luca, Robinson individua in *Lc.* 21, 20-24 un passo che, a prima vista, sembra scritto alla luce dell'assedio del 68/70: [70]

« Allora coloro che si trovano nella Giudea fuggano ai monti, coloro che sono dentro la città se ne allontanino, e quelli in campagna non tornino in città; saranno infatti giorni di vendetta, perché tutto ciò che è stato scritto si compia. Guai alle donne che sono incinte e allattano in quei giorni, perché vi sarà grande calamità nel paese e ira contro questo popolo. Cadranno per bocca della spada e saranno condotti prigionieri tra tutti i popoli; Gerusalemme sarà calpestata dai pagani finché i tempi dei pagani non saranno compiuti ».

Ma si tratta di una tessitura di citazioni veterotestamentarie⁴. Il terzo evangelista inserisce in una tradizione che gli è propria due frasi di *Mc.*: 21, 21a (« coloro che si trovano nella Giudea fuggano ai monti »), dove l'allusione alla Giudea interrompe il riferimento a Gerusalemme; e 21, 23a (« guai alle donne che sono incinte e allattano in quei giorni »). Luca parla della città devastata, non del tempio; e, parlando anch'egli di fuga, riprende a 21, 21 (« coloro che sono dentro la città se ne allontanino, e quelli in campagna non tornino in città ») materiali che in Marco e Matteo si riferiscono invece ad una casa; e lo stesso fa a 17, 31 (« in quel giorno, chi si troverà sulla terrazza, se le sue cose sono in casa, non scenda a prenderle; così chi si troverà nel campo, non torni indietro »). Sembra quindi che l'oggetto del suo discorso sia la necessità della vigilanza. A *Lc.* 21, 9 (« Quando sentirete parlare di guerre e di rivoluzioni, non vi terrorizzate ») le ribellioni (ἀποκαταστασίαι) sembrano a Robinson un riferimento alle pretese messianiche nate negli anni 40 e 50 (cfr. *Act.* 5, 36 s.; 21, 38), e le guerre possono essere quelle combattute da Roma contro i Parti nel 36 e nel 55.

Sulla base di queste osservazioni Robinson ritiene di poter dichiarare che in nessun luogo dei vangeli sinottici si trova un indizio certo di composizione posteriore all'anno 70. Egli pensa che sia esistita una ' tradizione comune ' alla base di tutti e tre i vangeli, e che questa si sia conservata nella sua forma più antica ora in Marco, ora in Matteo, ora in Luca. I sinottici non sono dunque tre documenti in sequenza cronologica, ma sviluppi [71] paralleli di materiale comune destinato ad ambienti diversi della missione cristiana: la comunità romana fondata da Pietro nel caso di *Mc.*, i giudeo-cristiani e i pagani convertiti di Antiochia nel caso di *Mt.*, i sudditi pagani nell'area mediterranea dell'impero nel caso di *Lc.* Nella tradizione comune dovevano coesistere storie di fatti e raccolte di detti, destinate al *kerygma* (la proclamazione) e alla *didachè* (l'istruzione). A questo ' vangelo primitivo ' (un ' proto-Matteo '?) sembra alludere, secondo Robinson, 1 *Cor.* 15, 1-4 (memoria dell'istituzione della eucarestia): un vangelo nato per servire ai missionari e ai predicatori, probabilmente nella seconda metà degli anni 40, gli anni pieni di fervore descritti nei capp. 13 e 14 del libro degli Atti.

⁴ Cfr. *Zach.* 12, 3; *Hos.* 9, 7; *Ier.* 46, 10, ecc. L'espressione: " per bocca della spada " (equivalente al nostro: " a fil di spada ") è comune nei Settanta.

Chiamando P la tradizione pietrina nota a Marco, e Q la tradizione gerosolimitana anonima nota a Matteo e a Luca, Robinson ipotizza che la formazione di questo 'protovangelo' fosse il risultato di P + Q + altro materiale palestinese. L'esistenza della tradizione P sembra presupposta da Paolo: cfr. 1 *Cor.* 15, 11 (« sia io, sia loro così predichiamo »); *Gal.* 2, 9 (« conosciuta la grazia data a me, Giacomo e Cefa e Giovanni, [...] noi dovevamo annunciare il vangelo presso i pagani, essi invece presso i circoncisi »); *Rom.* 1, 2 (« vangelo che egli aveva preannunciato per mezzo dei suoi profeti negli scritti sacri »). Anche fuori dall'ambiente antiocheno dovevano essere stati effettuati tentativi di presentazione scritta del vangelo, in forme a metà strada tra raccolte di detti (con funzione di promemoria per i predicatori) e vangeli compiuti. Luca contrappone questi tentativi (protovangeli) ai racconti organizzati e continuativi:

Lc. 1, 1-3: « Molti hanno già cercato di mettere insieme un racconto degli avvenimenti verificatisi tra noi, così come ce li hanno trasmessi coloro che fin dall'inizio furono testimoni oculari e ministri della parola. Tuttavia, anch'io, dopo aver indagato accuratamente ogni cosa fin dall'origine, mi sono deciso a scrivertene con ordine, egregio Teofilo ».

Luca infatti arricchisce con la tradizione P una raccolta di detti (Q) e altro materiale in suo possesso (L), componendo un vangelo destinato alle missioni tra i pagani. [72]

Robinson ipotizza per tutti i vangeli il passaggio attraverso diverse fasi (oggi diremmo 'edizioni'): *Lc.* forse meno degli altri, dal momento che fu scritto per un singolo e non per una comunità. *Mc.* può avere avuto più di una recensione: l'escatologia del cap. 13 sembra essere lo sviluppo di una più antica attesa in Galilea (cfr. il racconto della trasfigurazione e *Mt.* 28, 16-18). *Io.* deve avere avuto almeno due edizioni, la seconda con l'aggiunta del prologo e del cap. 21. *Mt.* ha avuto il numero maggiore di rimaneggiamenti e aggiunte, come è dimostrato dalla raccolta di tradizioni escatologiche diverse: 10, 23 (« non avrete finito di percorrere le città d'Israele, prima che venga il Figlio dell'uomo »); 24, 29-31; 26, 64 (« in avvenire voi vedrete il Figlio dell'uomo sedere alla destra della Potenza, e venire sulle nuvole del cielo »); 28, 20 (« io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine dell'età presente »). La forma canonica con la quale è giunto fino a noi sembra a Robinson essere stata raggiunta tra il 40 e il 64, poiché risulta ancora operante lo *status quo*: il rapporto tra i primi cristiani e il tempio, il problema dei sacrifici e delle offerte, le molteplici allusioni ai sadducei. Robinson rileva una connessione, in tema apocalittico, tra 1 *Thess.* e l'ultimo stadio della tradizione sinottica: Paolo, negli anni 50, sembra conoscere *Mt.* 23, 31-24, 46.

Quanto alle lettere di Paolo, Robinson propone una collocazione di tutte le lettere giunte fino a noi sotto il suo nome entro la griglia costituita dalle date ricostruibili della vita dell'apostolo⁵. Secondo Robinson, 1 *Thess.* è databile all'inizio del 50, 2 *Thess.* al 50/51: questa lettera è considerata 'deuteropaolina' (in altre parole, pseudoepigrafa) dalla maggioranza degli studiosi moderni per ragioni linguistiche e di contenuto, ma Robinson considera 2, 4 (« colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio ») un indizio della sussistenza del tempio di Gerusalemme. All'epoca del terzo viaggio missionario di Paolo (anni 52/57) risalirebbero, nell'ordine, 1 *Cor.*, 1 *Tim.*, 2 *Cor.*, *Gal.*, *Rom.*, *Tit.*

⁵ Date che sono state fissate a seguito del ritrovamento di un'iscrizione a Delfi, la quale pone al principio della primavera del 51 l'inizio del proconsolato di Gallione in Acaia e permette quindi di inquadrare cronologicamente *Act.* 18, 12-17 (cfr. Laura Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia, Paideia, 1994, pp. 247-256).

Robinson non ritiene che si debbano riconoscere nelle epistole pastorali i segni del successivo affermarsi dell'episcopato monarchico, poiché il confronto tra 1 *Tim.* 3, 1 s. e 5, 17 mostra che per l'autore valeva ancora [73] l'equivalenza tra 'vescovo' e 'presbitero'⁶. Al periodo della prigionia di Paolo a Cesarea (anni 57/59), e precisamente all'anno 58, sono da attribuire, in rapida successione, *Phil.*, *Phlm.*, *Col.*, *Eph.*, 2 *Tim.* Robinson considera paolini anche gli ultimi tre testi elencati, osservando che un falsario avrebbe prodotto dati più coerenti con quelli noti attraverso gli Atti degli apostoli e minori complicazioni con i riferimenti personali nelle sezioni dedicate ai saluti. Inoltre *Eph.*, probabilmente una lettera circolare, sembra mostrare a 2, 14 («egli ha fatto di due popoli una sola unità abbattendo il muro divisorio») che il tempio di Gerusalemme poteva ancora funzionare come entità nota di riferimento.

Negli Atti non si parla mai dell'epistolario paolino e non vi è traccia di una sua utilizzazione. Non si parla della persecuzione neroniana (anni 64/65), né della morte di Giacomo fratello di Gesù (anno 62), che fu conseguenza di una iniziativa del sinedrio in contrasto con l'autorità romana, e perciò avrebbe potuto essere utile all'autore per i suoi scopi apologetici. Soprattutto, non si parla del compimento delle profezie contro i giudei con la conquista di Gerusalemme. Già Adolf von Harnack aveva ipotizzato che gli Atti fossero stati scritti prima della conclusione del processo contro Paolo, notando che questo spiegherebbe i silenzi di cui sopra e l'interruzione brusca del racconto. Lo stesso von Harnack mise anche in evidenza gli arcaismi nella terminologia e il fatto che nel libro degli Atti non risultano ancora avvenuti alcuni cambiamenti nell'amministrazione e nella legislazione romana, che da altre fonti sappiamo aver avuto luogo negli ultimi decenni del primo secolo. La conclusione alla quale giunge von Harnack, seguito da Robinson, è che l'autore del libro degli Atti (o almeno la tradizione di cui si serve il successivo redattore dell'opera) non conosce eventi successivi all'anno 62.

Mi sembra utile, a questo punto, ricordare che nella stessa direzione puntano anche i risultati di un'indagine sul ruolo delle magistrature greco-romane nel libro degli Atti, condotta in anni recenti dal collega Giuseppe Camodeca, studioso e docente di storia romana nell'Università "L'Orientale" e valente epigrafista⁷. Camodeca ha rilevato che l'autore degli Atti, nell'indicare cariche e funzioni pubbliche greche e romane, impiega [74] una terminologia corretta, anzi in alcuni casi sorprendentemente precisa (ad es. i 'politarchi' di Tessalonica, il *grammateus* di Efeso): questo dimostra in ogni caso la bontà dell'informazione utilizzata, e inoltre la probabilità che l'autore sia contemporaneo ai fatti narrati. Da questo punto di vista, osserva Camodeca, nulla impedisce di datare l'opera agli anni 60 del primo secolo.

L'epistola di Giacomo si presenta come un testo giudeo-cristiano di sapienza pratica, senza riferimenti a realtà esterne. Non presuppone una demarcazione tra giudei

⁶ Robinson non rileva (o non considera probanti) le tracce di polemica antignostica individuabili nelle lettere pastorali, che hanno indotto la maggior parte degli studiosi a spostarne la datazione all'inizio del secondo secolo.

⁷ « Il ruolo delle magistrature greco-romane negli Atti degli apostoli » (relazione presentata al Convegno di Storia del Cristianesimo antico tenuto a Padova nel settembre del 1999 e tuttora inedita, messa a mia disposizione dall'autore *pro manuscripto*). L'indagine di Camodeca trova riscontro in una serie di contributi di archeologi e storici dell'antichità, che giungono a conclusioni simili: ved. da ultimo C. S. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. by C. H. Gempf, Tübingen, Mohr, 1989.

e cristiani, non contiene polemiche o apologie antiggiudaiche, non parla della disfatta del giudaismo. I riferimenti ai ricchi proprietari terrieri in Palestina (*Iac.* 5, 1-6) sembrano presupporre una situazione antecedente la guerra giudaica. L'ambientazione è sicuramente palestinese: ved. 1, 11; 3, 11 s.; 5, 7. 17 s. L'indirizzo alle dodici tribù disperse per il mondo sembra indicare che non ci sono altri cristiani: l'Israele credente costituisce l'intera chiesa, il che, nota Robinson, fu vero per un periodo di tempo assai limitato. Non si accenna ad una missione tra i gentili. I peccati criticati non chiamano in causa la seconda generazione cristiana: non si parla di eresie o scismi, né di gnosticismo; mancano riferimenti a controversie cristologiche o a preoccupazioni sulla *parousia*; sono assenti istruzioni liturgiche o sacramentali.

Il fatto che lo scrivente non senta il bisogno di esibire credenziali per rafforzare la propria autorità sembra accreditare l'attribuzione tradizionale all'unico personaggio di nome Giacomo, tra i cinque citati nel Nuovo Testamento, il cui nome non è mai accompagnato da specificazioni, cioè al fratello di Gesù. Di lui *Act.* 15 riporta un discorso, che ha possibili paralleli con l'epistola. Inoltre, *Rom.* 4, 2-6:

« Se infatti Abramo fu giustificato in base alle opere, ha un titolo di vanto; ma non davanti a Dio. Che dice, in realtà, la Scrittura? Credette Abramo a Dio e ciò gli fu computato a giustificazione. Ora a chi lavora il salario non viene computato a titolo di favore, bensì a titolo di cosa dovuta, mentre a chi non lavora, ma crede in chi giustifica l'empio, il suo credere viene computato a giustificazione, come anche Davide proclama beato l'uomo a cui Dio imputa la giustificazione, a prescindere dalle opere »

sembra una risposta a *Iac.* 2, 23 s.: [75]

« Credette Abramo a Dio, e ciò gli fu computato per la giustificazione e fu chiamato amico di Dio. Vedete che l'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede ».

In tal caso, acquisterebbe consistenza l'ipotesi di una collocazione di questa lettera agli anni 47/48⁸.

Passando ad esaminare le epistole di Pietro e l'epistola di Giuda, Robinson osserva che 1 *Pt.* è pervasa dal motivo della minaccia di una persecuzione e mostra un parallelo con la situazione accennata in *Mt.* 5, 11, ma il quadro politico che presenta è anteriore a quello raffigurato nell'Apocalisse: i sacrifici all'imperatore non sono menzionati come un problema, e le parole semplici di 1 *Pt.* 2, 17 (« Rispettate tutti, amate i fratelli, abbiate il senso di Dio, rispettate l'imperatore ») sarebbero impensabili al tempo di Domiziano o di Traiano. 1 *Pt.* 4, 16 (« Se uno tra voi soffre come cristiano, non se ne vergogni: glorifichi anzi Dio con questo nome, poiché è venuto il tempo dell'inizio del giudizio della casa di Dio ») si adatta al tempo immediatamente precedente la persecuzione neroniana: 'immediatamente precedente', perché le parole di 3, 13 (« Chi potrà nuocerci se voi sarete ferventi nel bene? ») non avrebbero potuto essere scritte se la persecuzione fosse già stata in atto. Il materiale della lettera si presenta dunque come un'omelia destinata in origine alla comunità di Roma, poi riutilizzata più volte e infine destinata, in forma di epistola, alle comunità dell'Asia Minore, probabilmente nella primavera del 65. La teologia di 1 *Pt.* mostra caratteristiche di grande antichità: la dottrina trinitaria formulata a 1, 2 non è sviluppata; le ordinazioni sacerdotali sono di tipo arcaico; la responsabilità della sorveglianza

⁸ La tendenza della critica più recente individua invece nell'epistola ai Galati il momento iniziale del dibattito sulla fede e le opere, e nell'epistola di Giacomo una sua prosecuzione.

(ἐπισκοπή) è attribuita ai presbiteri (5, 1 s.: « Esorto i vostri presbiteri...: pascete il gregge di Dio che vi è stato affidato, sorvegliandolo [ἐπισκοποῦντες] non per costrizione, ma di cuore secondo Dio »). L'autore non conosce una distinzione netta tra la prima e la seconda venuta del Cristo (1, 20; 4, 17). Anche il tono della lettera sembra a [76] Robinson un indizio valido di antichità (4, 10 sui carismi; 4, 17 s. sulla fine imminente; nessuna allusione ad eresie in atto).

Robinson ritiene di poter prendere anche posizione sulla paternità dell'opera, osservando che l'autorità che l'ha dettata è apostolica, e che difficilmente si giustificerebbe la ragione per una falsa attribuzione a Pietro: in 1 *Pt.* non sono combattute eresie, non sono sostenuti determinati sistemi dottrinali, non vengono dettate regole per la vita della chiesa. All'obiezione relativa alla mancanza di addentellati col Pietro storico, Robinson contrappone 5, 1 (« Io, testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che si manifesterà »), riferibile, a suo giudizio, all'esperienza della trasfigurazione.

L'epistola di Giuda esprime preoccupazione per una minaccia religiosa, morale e dottrinale: l'autore e i destinatari sembrano essere membri di una comunità giudeo-cristiana in ambiente ellenistico, per cui la minaccia potrebbe essere costituita dal giudaismo gnosticizzante. Mancano indizi propri del cristianesimo del secondo secolo, come il ministero ecclesiastico organizzato e l'episcopato monarchico, mentre il termine *agape* indica ancora l'assemblea eucaristica. I vv. 9 e 14 citano la *Assunzione di Mosè* e 1 *Enoch* non ancora sospettati come apocrifi. I vv. 17 ss. citano l'insegnamento apostolico ancora come orale.

Anche la seconda epistola di Pietro è giudeo-cristiana, e, come *Iud.*, presenta addentellati concettuali e lessicali con le epistole pastorali (πίστις, σωτήρ, εὐσέβεια, ἐπίγνωσις); lo stile è asiatico. Il dualismo non è materiale o metafisico, ma morale ed escatologico. Attacca i libertini (2 *Pt.* 2, 19 s.) come i nicolaiti di *Apoc.* o quelli di Corinto; altri bersagli polemici sono i *mythoi* (1, 16), l'angelologia, le genealogie (lo stesso fenomeno si osserva nelle epistole pastorali). Da tali osservazioni Robinson deduce che la presa di posizione di 2 *Pt.* non è contro le eresie del secondo secolo, ma contro il giudaismo gnosticizzante.

Robinson aggiunge altre osservazioni che non provano una datazione al primo secolo, ma neanche obbligano a spostare 2 *Pt.* al secondo: 1, 12-18 allude alla trasfigurazione con un linguaggio che non deriva dai sinottici e che sarà ripreso da *Apoc. Petr.*; il vocabolo ἀπόστολοι è usato con riferimento ai missionari; le problematiche apparentemente attribuibili a una seconda generazione cristiana sono invece già note alla raccolta di detti usata da Matteo e Luca, cioè la cosiddetta fonte Q (cfr. ad es. *Mt.* 24, 28 // *Lc.* 12, 45); 2 *Pt.* 3, 15 s. parla di Paolo e delle sue lettere, ma chiama l'apostolo « caro fratello », come si usa con i contemporanei [77] viventi (cfr. *Phlm.* 16; *Act.* 21, 20, ecc.), e dice ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς senza articolo (« in ogni [sua] lettera »), come se l'apostolo fosse ancora in vita⁹.

Esaminate nel loro complesso, osserva Robinson, 1-2 *Pt.* e *Iud.* non sembrano parlare dei problemi fondamentali che la chiesa affrontò nel passaggio dal primo al secondo secolo: il chiliasmo, la gnosi, l'episcopato monarchico, la persecuzione domiziana, la rottura con la sinagoga. La sequenza che allo studioso sembra più probabile è: *Iud.* – 2

⁹ Le argomentazioni di Robinson non tengono conto del fatto che, in ogni caso, l'autore di 2 *Pt.* fa riferimento a un *corpus* di epistole paoline già costituito e si misura con il pensiero dell'apostolo come già noto e divulgato nella sua pienezza.

Pt. – 1 *Pt.* (in tal caso le parole di 2 *Pt.* 3, 1: « Questa, carissimi, è già la seconda lettera che vi scrivo » si riferirebbero non a 1 *Pt.*, ma a *Iud.*). Le prime due lettere sono indirizzate (probabilmente nel 61/62) a giudeo-cristiani minacciati non da persecuzione ma da eresia, 1 *Pt.* è indirizzata a cristiani del mondo ellenistico minacciati non da eresia ma da persecuzione (primavera del 65).

Il tema della lettera agli Ebrei è il trionfo del Cristo sul sistema levitico, fondato sul sacerdozio e sui sacrifici: eppure non vi è alcun accenno alla distruzione del tempio nell'anno 70, che avrebbe costituito l'argomento principale. Anzi le parole usate dall'autore a *Hebr.* 10, 1-3 denotano che il testo fu scritto quando il tempio era ancora in piedi:

« La legge, che ha un'ombra dei beni futuri, non l'immagine stessa delle cose, non può con gli stessi sacrifici, che si offrono ogni anno indefinitamente, rendere perfetti quelli che si accostano a Dio. Non avrebbero cessato altrimenti di esser offerti, per la ragione che gli offerenti, purificati una volta, non avrebbero più nessuna coscienza di peccato? Al contrario, in essi, ogni anno si rinnova il ricordo dei peccati ».

Secondo Robinson, il testo della lettera (un'omelia adattata successivamente in forma epistolare) sembra indirizzato a giudeo-cristiani residenti a Roma (13, 24) sotto l'incombere della persecuzione neroniana (6, 4-6; 10, 26-31; 12, 15-29). È rievocato a 10, 32-34 il periodo di tribolazione sotto Claudio; a 13, 7 si allude alla morte di Pietro e Paolo (65/66), ma non si conosce ancora il suicidio di Nerone (9 giugno del 67). [78]

L'Apocalisse ha due centri di interesse: l'Asia Minore nei primi tre capitoli e nei vv. 6-21 dell'ultimo capitolo, Roma e Gerusalemme nei capp. 4-22, 5. Robinson rileva somiglianze con 1 *Pt.* (l'appellativo ' Babilonia ' riferito a Roma; il motivo dell'imminenza in 1 *Pt.* 4, 7 e in *Apoc.* 1, 7; 3, 11; 22, 6 s. 12. 20), ma si tratta ora dell'Asia Minore occidentale, non settentrionale; e l'atteggiamento verso lo stato romano è ora quello di aperta ostilità. Il maggior numero di paralleli si rileva con *Iud.* e 2 *Pt.*, indirizzate, come abbiamo visto, a giudeo-cristiani dell'Asia Minore minacciati da eretici giudaizzanti di tendenze gnostiche: l'errore di Balaam (*Iud.* 11 // 2 *Pt.* 2, 15 // *Apoc.* 2, 14); l'immoralità (2 *Pt.* 2, 14. 18; 3, 17 // *Apoc.* 2, 20); la contaminazione (*Iud.* 23 // *Apoc.* 3, 4); il rinnegamento del proprio Signore (*Iud.* 4 // 2 *Pt.* 2, 1 // *Apoc.* 2, 13); il contrasto tra vera e falsa gnosi (*Iud.* 8 // 2 *Pt.* 1, 2 s. 16 // *Apoc.* 2, 17. 24); i maestri di eresia (*Iud.* 11 s. // *Apoc.* 2, 2); il richiamo all'insegnamento degli apostoli autentici (*Iud.* 17 // 2 *Pt.* 1, 12; 3, 1 s. // *Apoc.* 3, 3), che sono il fondamento della chiesa e della sua fede (*Iud.* 3 // *Apoc.* 21, 14). C'è anche una marcata somiglianza nel simbolismo escatologico, con l'immagine del ladro (2 *Pt.* 3, 10 // *Apoc.* 3, 3; 16, 15) e quella, esclusiva di questi due testi, della stella del mattino (2 *Pt.* 1, 19 // *Apoc.* 2, 28; 22, 16). La separazione definitiva tra giudei e cristiani non ha ancora avuto luogo: *Apoc.* 2, 9; 3, 9. La *parousia* è imminente: *Apoc.* 2, 25.

Nei capp. 1-3 non si parla del problema del culto imperiale: infatti l' ' antico serpente ', che ha la sua sede a Pergamo (2, 13), sembra essere piuttosto un simbolo di Asclepio. Invece nel resto del libro il culto imperiale è oggetto di attacco polemico (12, 9; 20, 2). A 14, 20 (« Il tino fu pigiato fuori della città e ne uscì sangue che salì fino al morso dei cavalli, per una distanza di milleseicento stadi ») si rileva l'eco di un evento traumatico accaduto a Roma: è probabile che si parli della persecuzione di Nerone, non di quella domiziana, che fu circoscritta alla élite aristocratica e difficilmente avrebbe suggerito una tale immagine.

Poiché i riferimenti alla storia romana contenuti a 17, 9-11 sembrano scritti mentre Galba è sul trono (contando Ottaviano come primo imperatore) e 18, 17 s. allude all'incendio di Roma, Robinson propone per *Apoc.* 4-22, 5 una datazione alla fine dell'anno 68 e una origine romana per il suo autore.

Intorno al vangelo di Giovanni esiste un'antica tradizione, risalente almeno ad Ireneo vescovo di Lione, che ne colloca la composizione in un'epoca lontana dagli eventi, non prima del tempo di Domiziano. Robinson osserva però che non esistono prove interne di una datazione tardiva. Anzi, il racconto del processo a Gesù, rispetto ai sinottici, appare più vicino agli eventi e meglio informato, e i sogni di restaurazione del regno di [79] Israele sembrano ancora vivi. L'autore inoltre conosce Gerusalemme e la sua atmosfera negli anni precedenti la guerra giudaica. Anche *Io.* 4, 46-53, dove è narrata la guarigione del figlio del funzionario regio e la conseguente conversione di tutta la sua famiglia, non presuppone un'apertura ai gentili: il protagonista è un funzionario di Erode, non dell'imperatore, e gli ἔθνη (i pagani) in *Io.* non sono mai nominati. Inoltre c'è una serie di detti che si mostrano correttamente inquadrati in un'epoca precedente la scomparsa del tempio: 7, 23 presuppone la perdurante osservanza del sabato; 14, 3 e 16, 16 predicano una *parousia* immediatamente collegata alla pasqua e ancora priva di coloriture apocalittiche; 6, 14 s. (Gesù profeta e re), 7, 40-42 (Gesù profeta e messia), 4, 19 e 9, 17 (Gesù profeta), 4, 25 (Gesù messia), 3, 2 (Gesù maestro inviato da Dio) sono altrettanti segni di una cristologia arcaica e non ancora trasformata (come in *Mc.* 6, 1-5. 14-16; 8, 28). Inoltre Gesù non è discendente di Davide e non è originario di Betlemme (7, 42). Per sostenere una datazione tardiva si è data molta importanza, osserva Robinson, al tema, presente in *Io.*, della cacciata dei seguaci di Gesù dalle sinagoghe e al linguaggio fortemente antiggiudaico esibito dal quarto vangelo: ma non si è tenuto conto del fatto che la cacciata dalle sinagoghe è uno spunto che si incontra già negli scritti di Qumran, che sono sicuramente precedenti il 70, e che il linguaggio antiggiudaico è già in Paolo.

Io. 2, 19 predice la distruzione del tempio e la sua ricostruzione in tre giorni: si riferisce quindi alla morte e resurrezione dell'anno 30, non alla scomparsa irrimediabile del tempio nel 70: si tratta dunque del detto originario di Gesù, non a caso collegato in *Io.* alla purificazione del tempio, e non alla passione¹⁰.

Anche la predizione dell'intervento romano, formulata da Caiphas in *Io.* 11, 48 (« Se lo lasciamo continuare così, tutti crederanno in lui, verranno i romani e distruggeranno il luogo e la nazione »), è stata considerata un argomento a favore di una datazione post-70; ma, osserva ancora Robinson, si tratta di una predizione *non* realizzata (i giudei non lasciarono continuare Gesù, ma i romani vennero ugualmente), e quindi non è definibile come una profezia *post eventum*. Due indizi che il tempio di Gerusalemme è ancora in piedi all'epoca della stesura del quarto vangelo sembrano essere *Io.* 2, 20 (« In quarantasei anni fu costruito questo santuario, e tu in tre giorni lo farai risorgere? ») e 5, 2 (« A Gerusalemme, presso la [80] porta delle pecore, c'è una piscina, chiamata in ebraico Betesda, con cinque portici »). La costruzione del nuovo tempio, iniziata da Erode il Grande, al momento in cui si situa il dibattito riferito dall'evangelista, durava precisamente da 46 anni, e, come sappiamo da Giuseppe Flavio, sarebbe durata ancora molti anni, fin quasi alla vigilia della sua distruzione: perciò è probabile che l'autore, indicando tale cifra, non ne conoscesse il destino. E la piscina di Betesda, insieme al

¹⁰ La forma primitiva del detto è nota anche al racconto sinottico della passione (cfr. *Mc.* 14, 58), come vedremo più avanti, § 4.

portico che la circondava, fu distrutta al momento della conquista romana della città, per cui l'autore difficilmente avrebbe usato il presente (« c'è ») nel farvi riferimento. Robinson nota che nel cap. 21 si allude alla crocifissione di Pietro, quindi la redazione risale ad un momento successivo all'anno 65; ma nel corpo del quarto vangelo (ved. in particolare 18, 28-19, 16) i rapporti con Roma sono raffigurati come ancora buoni, per cui la stesura sembra da collocarsi piuttosto in un'epoca precedente la persecuzione neroniana: il prologo (1, 1-5, di cui si riconosce una bozza in 1 *Io.* 1, 1-3) e il cap. 21 dovrebbero essere aggiunte posteriori, mentre il vangelo originario, come i sinottici, probabilmente iniziava col Battista (1, 6). Il ritrovamento della letteratura di Qumran, conclude Robinson, ha dimostrato che alcune delle caratteristiche peculiari di *Io.* rispetto ai sinottici non sono né ellenistiche, né tardive, e il ritrovamento della biblioteca gnostica di Nag-Hammadi ha dimostrato che *Io.* si differenzia profondamente dallo gnosticismo del secondo secolo ¹¹.

Le tre lettere di Giovanni sembrano dirette a comunità dell'Asia Minore minacciate da falsi maestri gnosticizzanti (cfr. *Iud.* e 2 *Pt.*), che negavano la natura di Gesù come figlio di Dio e messia, e minacciate altresì dal docetismo (ved. 1 *Io.* 4, 2; 2 *Io.* 7) e da false attese escatologiche. Mancano anche qui, come in 2 *Pt.*, riferimenti a persecuzioni. 2 *Io.* sembra precedere 1 *Io.*; 3 *Io.* non affronta eresie ma si occupa di disciplina ecclesiastica, e probabilmente al v. 9 fa riferimento a 2 *Io.*: pertanto, la sequenza proposta da Robinson è: 2 *Io.* – 3 *Io.* – 1 *Io.* Il parallelo che si può stabilire tra 1 *Io.* 3, 8-15 e *Io.* 8, 40-47 induce a ipotizzare una radice palestinese, anche se le lettere sono rivolte all'Asia Minore.

La tradizione giovannea, conclude Robinson, si è formata tra i giudei palestinesi di lingua greca, legati alla liturgia del tempio e al discepolato di Betsaida (cfr. *Io.* 12, 20-22), ma con entrate nel sinedrio (*Io.* 3, 1. 10; 7, 49; 9, 22; 18, 15; e cfr. 8, 31). Il quarto vangelo sembra essere stato scritto in Palestina (nomina spesso Cafarnao; è il solo a nominare Tiberiade) nei [81] primi due decenni di vita del cristianesimo. Mostra rapporti con Samaria e, più stretti, con Gerusalemme. È un testo nato in lingua greca, come dimostrano i giochi di parole sul doppio significato dell'avverbio *ἀνωθεν* (' dall'alto ' e ' di nuovo ') a 3, 3-8, e su *ἀρει* (' porta ') / *καθαίρει* (' recide ') a 15, 2. L'autore appare influenzato dal linguaggio dei Settanta e, per lo stile e il lessico, vicino a Giuseppe Flavio, ma non a Filone, né agli ermetici.

Robinson sintetizza la sua ipotesi sulla lunga elaborazione della tradizione relativa a Giovanni (da lui considerato ' primo ' e ' ultimo ' evangelista nello stesso tempo) con lo schema seguente:

- 30-50 formazione della tradizione giovannea e protovangelo gerosolimitano;
- 50-55 prima edizione di *Io.* in Asia Minore;
- 60-65 2-3-1 *Io.*;
- dopo il 65 seconda edizione di *Io.* con l'aggiunta del prologo e del cap. 21.

Le tracce, tuttora visibili, di alcuni errori e ripensamenti denotano l'azione di una mano unica e un mutamento intervenuto rispetto alla primitiva destinazione.

¹¹ Tra i contributi che, da punti di vista diversi, giungono alla stessa conclusione in merito a una datazione alta dei materiali costitutivi del quarto vangelo, ricordo qui, a titolo di esempio, W. F. Albright, « Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John », in: W. D. Davies – D. Daube (edd.), *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, University Press, 1964, pp. 153-171.

La datazione degli scritti del Nuovo Testamento

Nelle pagine conclusive del suo libro Robinson richiama l'attenzione sulla necessità di guardarsi dai pregiudizi sul tempo necessario allo sviluppo e alla diffusione di una dottrina. Nessuno in realtà conosce il rapporto che intercorre tra cristologia e cronologia: se bastarono tre decenni (anni 30-62) per la formazione di comunità come quelle descritte nel libro degli Atti, non ne furono necessari di più per la formazione degli scritti neotestamentari. Robinson individua in particolare tre pregiudizi da combattere:

(a) la tradizione orale dovrà precedere la tradizione scritta (era invece la distanza geografica, non quella temporale, a determinarne l'esigenza);

(b) l'aramaico dovrà precedere il greco (questa fu invece la lingua del cristianesimo fin dall'inizio, come l'ebraico era la lingua in uso nella comunità di Qumran);

(c) è esistito un numero indefinito di autori anonimi che si sono celati sotto falso nome (questo preconcetto deriva dai condizionamenti esercitati da vari indirizzi di ricerca e scuole sugli studiosi moderni: dalla critica delle fonti, a quella delle forme, a quella delle redazioni).

Lo schema cronologico proposto da Robinson è il seguente:

<i>Iac.</i>	ca. 47/48
<i>Mc.</i>	ca. 45-60
<i>Mt.</i>	ca. 40-60+
<i>1 Thess.</i>	inizi 50
<i>2 Thess.</i>	50/51
<i>1 Cor.</i>	primavera 55
<i>1 Tim.</i>	autunno 55
<i>2 Cor.</i>	inizi 56
<i>Gal.</i>	seconda metà 56
<i>Lc.</i>	-57-60+
<i>Act.</i>	-57-62+
<i>Rom.</i>	inizi 57
<i>Tit.</i>	fine primavera 57
<i>Phil.</i>	primavera 58
<i>Phlm.</i>	estate 58
<i>Col.</i>	estate 58
<i>Eph.</i>	fine estate 58
<i>2 Tim.</i>	autunno 58 [82]
<i>2-3-1 Io.</i>	ca. 60-65
<i>Iud.</i>	61/62
<i>2 Pt.</i>	61/62
<i>1 Pt.</i>	primavera 65
<i>Io.</i>	ca. -40-65+
<i>Hebr.</i>	ca. 67
<i>Apoc.</i>	fine 68 (-70)

2. George Edmundson

Le 360 pagine del libro di Robinson, che ho tentato di sintetizzare qui sopra, sono il prodotto di molteplici caratteristiche proprie dell'autore, ad alcune delle quali ho accennato all'inizio: la formazione classica, la consuetudine con i testi, la tradizione familiare. Ma furono anche il risultato di un incontro fortuito, di cui lo stesso Robinson

dà notizia¹². Consultando una monografia di storia romana pubblicata in Inghilterra durante la sua gioventù¹³, Robinson si imbatté nel rinvio ad un'opera a lui sconosciuta: *The Church in Rome in the First Century*, di George Edmundson, pubblicata alla vigilia della prima guerra mondiale e rimasta per questo priva di eco e di diffusione¹⁴. Il nome dell'autore era citato in modo errato, ma Robinson riuscì a procurarsi un esemplare del libro, scoprendo, sotto forma di otto conferenze tenute ad Oxford nel 1913, un tesoro di erudizione e una disanima di tutti i dati disponibili – storici, letterari, archeologici, epigrafici – per la ricostruzione dei primi decenni di vita della comunità cristiana di Roma. Robinson riconosce il suo debito in molti passi del libro, e in una nota apposita fornisce alcune informazioni sul suo predecessore¹⁵.

Il reverendo Edmundson (nato nello Yorkshire nel 1848, morto nel sud della Francia nel 1930), appartenente per tradizione familiare alla gerarchia ecclesiastica anglicana, ricevette in giovane età una formazione oggi impensabile, studiando matematica e greco biblico al Magdalen College di Oxford. Per quarant'anni fu ministro della Chiesa anglicana; fu membro della Royal Historical Society e della Royal Geographical Society, socio onorario di due accademie olandesi, consulente del Foreign Office e fecondo scrittore: pubblicò saggi su Milton, sull'arcivescovo Laud e sulla rivalità anglo-olandese nel [83] diciassettesimo secolo; scrisse per la *Cambridge Modern History* il capitolo dedicato alla storia della Spagna e del Portogallo nel diciottesimo secolo, e fu autore di una storia dell'Olanda tuttora in circolazione¹⁶. Le otto lezioni sulla storia del cristianesimo a Roma nel primo secolo, raccolte in *The Church in Rome in the First Century*, rivelano una padronanza eccezionale non solo delle letterature classica, biblica e patristica in greco e in latino, ma anche dei ritrovamenti archeologici a Roma e nell'Italia centro-meridionale. Oltre alle epigrafi antiche, Edmundson conosceva a fondo la bibliografia moderna: anche quella difficilmente reperibile, anche quella in lingua italiana.

Edmundson affronta la ricostruzione dei fatti e degli scritti che caratterizzarono l'affermarsi della religione cristiana a Roma inquadrando in primo luogo i fenomeni dal punto di vista storico, geografico e sociale. L'impero romano, nonostante la sua estensione sul continente, è da lui definito una potenza essenzialmente mediterranea, e la sua capitale come una città cosmopolita, con preponderanza di schiavi, a fronte di poche migliaia di possidenti, nelle case dei quali la mescolanza delle razze era la norma. La lingua d'uso a Roma era il greco¹⁷. Gli ebrei godevano privilegi fiscali e culturali: per questo erano odiati dalla popolazione, ma esercitavano un certo fascino per la particolarità della loro religione (la fede giudaica aveva successo specialmente tra le matrone), e suscitavano anche una certa ammirazione per la loro laboriosità e

¹² *Redating*, p. 225, nota 30.

¹³ Bernard W. Henderson, *Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan: A. D. 69-117*, Cambridge, University Press, 1927 (rist. anast. Roma, L'Erma di Bretschneider, 1968; New York, Barnes & Nobles, 1969).

¹⁴ *The Church in Rome in the First Century: An Examination of Various Controverted Questions Relating to the History, Chronology, Literature and Traditions*, London, Longmans, Green and Co., 1913.

¹⁵ *Redating*, p. 349, nota 4.

¹⁶ *History of Holland*, Cambridge, University Press, 1922 (nel 2007 ne è stata pubblicata dalla Dodo Press una nuova edizione illustrata).

¹⁷ Cfr. Giovenale, *Sat.* 3, 60-80.

intraprendenza. Dalle iscrizioni conosciamo il nome di almeno sette sinagoghe a Roma, tra cui una detta ‘dell’Olivo’. Questa denominazione richiama alla memoria l’immagine usata da Paolo in *Rom.* 11, 17-24, e probabilmente ne spiega la ragione¹⁸. [84]

Il cristianesimo esercitò in più, rispetto al giudaismo, i richiami propri di una religione di tipo misterico e di una morale di tipo stoico. Da questo derivò la concorrenza col giudaismo, che sfociò negli scontri dell’anno 50, con il conseguente decreto di espulsione firmato da Claudio (Suet., *Cl.* 25). A questo proposito, però, Edmundson richiama l’attenzione su una testimonianza di Cassio Dione (60, 6, 6), dalla quale si deduce che tale decreto comportò il divieto di riunirsi piuttosto che la loro cacciata dalla città.

Tra gli espulsi da Roma furono Prisca e Aquila, amici di Paolo. Essi sono ricordati sei volte nel Nuovo Testamento: in quattro casi Prisca è nominata per prima, evidentemente perché doveva trattarsi di una matrona romana facoltosa¹⁹. Nei due anni e tre mesi di soggiorno ad Efeso, Paolo fu ospite loro (*Act.* 18, 2; 19, 10); nella loro casa si riunivano i cristiani di quella città (1 *Cor.* 16, 19). Nel 56, morto Claudio, Prisca e Aquila poterono tornare a Roma: progettava di andarci anche Paolo, ma lo tratteneva il fatto che la capitale non faceva parte del territorio di missione a lui assegnato (*Rom.* 15, 20-24).

Edmundson si serve dell’epistola ai Romani per acquisire dati utili alla conoscenza della comunità di Roma, ritenendo di poter individuare tre gruppi: giudeo-cristiani, gentili, giudei indifferenti (la maggioranza). Il primo gruppo a sua volta si divideva tra seguaci della dottrina predicata da Paolo e seguaci dell’osservanza giudaica. A questa situazione è dovuta la forma apologetica di *Rom.* 2, 17-11, 36, nella quale l’apostolo si rivolge appunto ai giudei. Il cap. 16 della lettera, contenente i saluti a ventisei persone diverse, è considerato da Edmundson un espediente diplomatico messo in atto da Paolo per esibire le proprie credenziali e le relazioni personali esistenti tra lui e la comunità da cui desiderava essere accolto. L’individuazione dei più antichi luoghi di riunione dei cristiani di Roma, cioè la casa di Prisca e quella di Pudente, è compiuta da Edmundson mediante l’identificazione, sulla scorta di epigrafi e testimonianze letterarie, con le catacombe di santa Priscilla e la chiesa di santa Pudenziana. La rassegna dei personaggi nominati da Paolo nei saluti finali permette di riconoscere tra i cristiani di Roma una percentuale di schiavi e liberti ellenofoni, accanto ai quali erano alcuni συγγενείς

¹⁸ « Se ora alcuni rami sono stati tagliati via e tu, essendo un olivastro selvatico, sei stato innestato al posto loro, venendo così a partecipare della linfa che proviene dalla radice dell’olivo, non ti gloriare a discredito dei rami! Poiché, se tu ti glori, non sei tu a sostenere la radice, ma è la radice che sostiene te. Dirai comunque: i rami furono tagliati via perché io fossi innestato. Bene: essi furono tagliati via a causa della loro mancanza di fede, mentre tu stai in piedi in forza della fede. Non ti abbandonare all’orgoglio, ma temi. Se Dio infatti non risparmiò i rami naturali, non risparmierà neppure te. Vedi dunque la bontà e la severità di Dio: la severità nei riguardi di coloro che sono caduti, la bontà di Dio nei riguardi tuoi, se tu rimani aderente a questa bontà; altrimenti tu pure sarai tagliato via. Anch’essi, se non rimarranno nella loro incredulità, saranno innestati: Dio infatti ha la potenza di innestarli di nuovo. Se tu, in effetti, sei stato tagliato via da un olivastro che era secondo la tua natura, e contro la tua natura sei stato innestato in una magnifica pianta di olivo, quanto a maggior ragione saranno innestati nel proprio olivo coloro che sono della sua stessa natura! ».

¹⁹ A differenza di Paolo, Luca in *Act.* usa il diminutivo Priscilla, come fa nel caso di Silas (per Silvano) e di Sopatro (per Sosipatro).

(‘ della stessa stirpe ’) di Paolo, cioè giudeo-cristiani. Andronico e Giunia, ricordati da Paolo come convertiti della prima ora, erano probabilmente esponenti della ‘ sinagoga dei liberti ’ evangelizzata da Stefano (*Act.* 6, 9).

Per comprendere l’attività missionaria cristiana a Roma nel primo secolo, osserva Edmundson, è necessario un esame indipendente e personale della [85] documentazione letteraria e archeologica, senza accettare *a priori* i ‘risultati della critica’. Se Luca ha scritto il libro degli Atti a Roma per i cristiani di Roma, il suo silenzio sulla fondazione della chiesa di quella città può avere, a giudizio di Edmundson, un solo significato: egli doveva avere in progetto un terzo libro dedicato a questo argomento. Ciò spiega non solo il finale brusco di *Act.*, ma anche l’uso della forma πρώτου (= ‘primo’ tra molti) invece di πρότερον (= ‘primo’ tra due) in *Act.* 1, 1 per fare riferimento al libro del vangelo.

In *Act.* l’autore descrive la prima comunità dei seguaci di Gesù, formatasi a Gerusalemme a somiglianza del sinedrio giudaico e aperta alle sinagoghe dei Liberti (cioè dei giudei romani), degli Alessandrini, dei Cirenei, dei Cilici e degli Asiatici. L’opposizione da parte dei giudei gerosolimitani contro i primi cristiani non fu rivolta all’inizio contro i Dodici, ma contro Stefano e gli ‘ellenisti’, dei quali fu provocata in tal modo la diaspora. La situazione mutò dopo la morte di Caligola e la successione di Claudio (24 gennaio del 41), che determinarono il ritorno in Palestina di Erode Agrippa, già amico di Caligola, alla fine dell’anno 41. Desideroso di ingraziarsi il nuovo governo, Agrippa ordinò l’esecuzione di Giacomo figlio di Zebedeo e l’arresto di Pietro (anno 42). I Dodici, capeggiati da Giacomo fratello di Gesù, essendo trascorsi dodici anni dalla crocifissione, erano partiti per la loro missione. Dopo la miracolosa liberazione Pietro dové recarsi per la prima volta a Roma nel 42.

Girolamo (*Vir. ill.* 1) parla delle missioni di Pietro in Asia Minore e del suo arrivo a Roma nel 42, specificando che il suo episcopato durò 25 anni, dunque fino al 67. Egli però non soggiornò sempre a Roma: nella primavera del 46 si trovava a Gerusalemme per affrontare insieme a Giovanni, Giacomo, Paolo e Barnaba il problema dell’osservanza delle norme giudaiche; e dal 47 al 54 fece di Antiochia la sua base operativa. Morto Claudio il 13 ottobre del 54, Pietro con Barnaba ripartì per Roma durante l’autunno, facendo tappa a Corinto per incontrare Paolo (cfr. 1 *Cor.* 1, 12; 3, 22; 9, 5 s.).

Il viaggio a Roma di Paolo, invece, fu determinato non da motivi religiosi, ma giudiziari; e il trattamento di riguardo che ebbe durante la prigionia in attesa del processo (*custodia militaris* anziché *custodia publica*) dà il segno della levatura del personaggio. Inoltre l’accusa contro di lui era politica (*crimen maiestatis*), non religiosa.

L’incendio neroniano dell’anno 64 fu seguito nel 65 dalla nota persecuzione contro i cristiani. Ma nessuno scrittore antico, cristiano o pagano, mette in relazione i due episodi: a giudizio di Edmundson, si trattò di una posteriore forzatura di Tacito nei suoi annali. Nell’atmosfera prodotta dalla persecuzione del 65 nacquero tre scritti neotestamentari: la prima lettera di Pietro, la lettera agli Ebrei, l’Apocalisse. 1 *Pt.* risulta nota a *Hebr.* (scritta nell’anno 66) e alla prima epistola di Clemente, e a sua volta conosce *Iac.* e detti di Gesù non derivati dai nostri vangeli; ha inoltre punti di contatto con [86] *Io.*; sembra scritta materialmente da Silvano, con un finale autografo dell’apostolo. *Hebr.* sembra scritta (probabilmente in Asia Minore da Barnaba nel 66) ai giudei romani della ‘sinagoga degli Ebrei’. *Apoc.* sembra scritta all’inizio del 70 a Roma da un testimone oculare della persecuzione neroniana: 14, 8 e 18, 2 parlano dell’anno tragico della guerra civile dei tre imperatori e devono essere confrontati con

La datazione degli scritti del Nuovo Testamento

Tacito, *Hist.* 3, 72. 83; 4, 1. Edmundson nota che *Apoc.* 11, 1 ss. sembra implicare che il tempio è ancora in piedi, ma le truppe di Tito sono già nel cortile esterno; *Apoc.* 13 allude al ‘ ciclo neroniano ’ degli imperatori Claudio, Nerone, Galba, Ottone, Vitellio, mentre il reggente in quel momento al potere è il giovane Domiziano (unico dei Flavi presente a Roma all’inizio del 70), e quello di cui si attende la venuta è Vespasiano.

Con ricchezza di documentazione e stringente ragionamento Edmundson dedica le ultime due conferenze alla datazione della prima epistola di Clemente (scritta, a suo giudizio, non nel 96 circa, come si crede comunemente, ma al principio del 70 da un testimone oculare della persecuzione neroniana, mentre il tempio è ancora in piedi) e del *Pastore di Erma* (ascrivibile allo stesso anno 70 per la formazione dei materiali più antichi, al 90 per gli strati più recenti).

I dati cronologici sono riassunti da Edmundson nello schema che segue:

crocifissione	pasqua 29
martirio di Stefano	33
incoronazione di Claudio	24 gennaio 41
arresto di Pietro	pasqua 42
prima visita di Pietro a Roma	estate 42
morte di Erode Agrippa	primavera 44
prima stesura del vangelo di Marco a Roma	44/45
Pietro lascia Roma con Marco	45
Pietro a Gerusalemme	primavera 46
Paolo porta le elemosine da Antiochia a Gerusalemme (visita ricordata a <i>Gal.</i> 2, 1-10)	pentecoste 46
Paolo e Barnaba con Marco partono da Antiochia per Cipro	primavera 47
Pietro fa di Antiochia il centro del suo lavoro missionario	47-54
Barnaba e Paolo ritornano dal loro viaggio missionario	autunno 49
incontro di Pietro e Paolo ad Antiochia (<i>Gal.</i> 2, 11-14)	49
Concilio di Gerusalemme	fine 49 [87]
dopo l’espulsione dei Giudei da Roma Paolo parte da Antiochia con Sila per il suo secondo viaggio missionario	dopo la pasqua 50
Barnaba e Marco si recano a Cipro	dopo il 50
Paolo a Corinto	estate 51-primavera 53
il proconsole Gallione arriva in Acaia	aprile o maggio 52
Paolo a Gerusalemme	pasqua 53
incoronazione di Nerone	13 ottobre 54
Pietro e Barnaba a Corinto	fine 54
Pietro e Barnaba a Roma e in Italia	inizio 55-56
Paolo ad Efeso	autunno 53-primavera 55
prima epistola ai Corinzi da Efeso	autunno 55
Paolo in Grecia	inizio estate 56-Pasqua 57
epistola ai Romani da Corinto	inizio 57
Paolo a Gerusalemme	pentecoste 57
prigionia di Paolo a Cesarea	57-59
vangelo di Luca	58/59
arrivo di Paolo a Roma	febbraio 60
prigionia di Paolo a Roma	60-62
Atti degli apostoli	prima 62
Pietro a Roma (terza visita)	63-65
incendio di Roma	luglio 64
persecuzione neroniana dei cristiani	primavera 65

La datazione degli scritti del Nuovo Testamento

prima epistola di Pietro	giugno 65
martirio di Pietro	estate 65
epistola agli Ebrei	fine 66
martirio di Paolo	67
morte di Nerone	9 giugno 68
incendio del Campidoglio e devastazione di Roma	19-21 dicembre 69
reggenza del giovane Domiziano a Roma	gennaio-giugno 70
epistola di Clemente ai Corinzi	febbraio 70
Giovanni è esiliato da Domiziano a Patmos, dove scrive l'Apocalisse	primavera 70
Tito distrugge il tempio di Gerusalemme	7 settembre 70
Giovanni può lasciare Patmos	primavera 71
Anacleto succede a Lino come secondo vescovo di Roma	80
Domiziano diventa imperatore	13 settembre 81
Il "Pastore" di Erma	90 circa
Clemente terzo vescovo di Roma	92-101 [88]
persecuzione domiziana	94-96
assassinio di Domiziano	18 settembre 96

Poiché i libri di Edmundson e Robinson sono stati sostanzialmente ignorati dalla bibliografia successiva, le loro ricostruzioni – discutibili in alcuni punti, superate in altri – sono ancora in attesa di essere adeguatamente discusse. E il loro esempio di dottrina e di padronanza delle fonti è ancora in attesa di essere eguagliato.

3. Jean Carmignac

Alcuni anni dopo la pubblicazione del libro di Robinson, di cui abbiamo parlato all'inizio, e con impostazione e finalità completamente diverse, apparve in Francia un opuscolo di circa cento pagine, dal titolo *La naissance des évangiles synoptiques*²⁰, tempestivamente tradotto in italiano²¹. L'autore, padre Jean Carmignac, specialista di studi ebraici, fondatore e direttore della *Revue de Qumrân* dal 1958 alla morte (1986), esponeva – in forma sintetica e divulgativa, ma promettendo una futura documentazione scientifica – l'ipotesi che i vangeli fossero stati scritti originariamente non in greco, ma nella lingua ebraica che si trova usata nei libri veterotestamentari delle Cronache e nei manoscritti di Qumran, diversa sia dall'antica lingua sacra delle Scritture, sia dalla lingua dei testi rabbinici posteriori, ma diversa anche dall'aramaico, la lingua comune del tempo.

Carmignac era arrivato a formulare questa ipotesi dopo aver sperimentato una retroversione del testo greco dei sinottici nella lingua dei rotoli del Mar Morto e aver trovato in tal modo, attraverso una serie di calchi e di corrispondenze tra le due lingue, l'origine di numerosi semitismi di composizione (giochi di parole basati su assonanze presenti nella lingua semitica), di trasmissione (interpretazioni errate nel testo greco dovute a scambi di lettere nella trascrizione o nella lettura di un originale semitico), di traduzione.

Per dare corpo alla sua ipotesi, Carmignac dedica una parte notevole delle poche pagine del suo libro alla elencazione di tutti coloro che lo hanno preceduto nello studio del problema dell'origine semitica dei vangeli, e altrettante pagine sono riempite da una minuziosa bibliografia relativa alle retroversioni dei vangeli in ebraico precedenti quella

²⁰ Paris, O.E.I.L., 1984.

²¹ *La nascita dei vangeli sinottici*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1985.

da lui elaborata. Nonostante ciò, la parte del libro che ci riguarda da vicino presenta, anche se in poco spazio, una serie di spunti interessanti.

Carmignac si dichiara concorde con quanti riconoscono in *Mc.* il vangelo più antico, osservando che in questo si trovano particolari ignoti agli altri sinottici (2, 27; 3, 5. 9. 17. 21, ecc.) e si incontrano semitismi di composizione, di [89] trasmissione e di traduzione lungo tutto l'arco dell'opera. Egli considera quasi contemporanea a *Mc.* la raccolta dei detti (Q). *Mc.* e Q risultano utilizzati da *Mt.* e da *Lc.*, ma probabilmente, osserva Carmignac, *Mc.* aveva una forma diversa da quella che leggiamo noi: il primo e il terzo evangelista infatti talvolta coincidono nel modificare *Mc.*, pur dipendendo da questo per il contenuto. Carmignac definisce 'Marco completo' la forma di testo da lui ipotizzata. *Lc.* dispone di fonti proprie (1, 5-2, 52; 9, 51-19, 27; 22, 1-24, 53), anch'esse composte originariamente in ebraico e poi tradotte pedissequamente in greco.

Per stabilire l'epoca di stesura dei vangeli Carmignac dà molta importanza alla testimonianza di Paolo in 2 *Cor.*, uno scritto databile, a suo giudizio, agli anni 54/57:

3, 6: «La nostra capacità viene da Dio che ci ha resi ministri idonei della nuova alleanza »;

3, 14: « Fino ad oggi quel medesimo velo rimane quando si legge l'antica alleanza »;

8, 18: « Abbiamo mandato con lui il fratello [*scil.* Luca] che ha lode in tutte le chiese a motivo del vangelo ».

Nella lettura di Carmignac, il primo passo allude al Nuovo Testamento così come inteso in seguito, cioè come un *corpus* riconosciuto di scritti aventi autorità; il secondo passo allude al Vecchio Testamento nella stessa prospettiva; il terzo al vangelo di Luca che noi conosciamo, e che viene in questo modo collocato dallo studioso ad un'epoca antecedente a 2 *Cor.*

Quanto al libro degli Atti, Carmignac (che di proposito prescinde dal libro di Robinson, pur conoscendolo) osserva che l'interruzione brusca di *Act.*, che contrasta con la dettagliata esposizione precedente e che riporta l'indicazione della durata complessiva del soggiorno (28, 30 s.), dimostra che l'opera fu ultimata e divulgata quando Paolo attendeva ancora di comparire davanti al giudice, dunque all'inizio del 63. A questo punto Carmignac richiama anch'egli, come gli studiosi che abbiamo ricordato, la teoria di von Harnack, che colloca la stesura di *Act.* al tempo della prigionia di Paolo a Roma. Accettando tale teoria e procedendo a ritroso, la stesura di *Lc.* si porrà al tempo della prigionia di Paolo a Cesarea (58/60) e quella di *Mt.* allo stesso periodo (infatti, una consistente distanza temporale renderebbe inspiegabile la reciproca ignoranza riguardo ai vangeli dell'infanzia), la stesura del 'Marco completo' postulato da Carmignac all'anno 55 al più tardi, e infine la nascita del primo nucleo di *Mc.* e di Q all'anno 50 circa al più tardi.

Ma, osserva Carmignac, se si dà adeguato peso alla citata testimonianza di 2 *Cor.*, le date si anticipano ulteriormente: se nel 54/57 Luca era già noto nelle chiese per il suo vangelo, che con le prime lettere di Paolo e, probabilmente, la lettera di Giacomo formava il primo nucleo del 'Nuovo Testamento', *Lc.* e *Mt.* dovranno essere datati al 50/53, il 'Marco completo' al 45/50 e *Mc.* e Q [90] al 42/45. D'altronde, aggiunge Carmignac a proposito di queste ultime datazioni, sarebbe in ogni caso difficile pensare che i testimoni palestinesi dei fatti e dei detti di Gesù abbiano lasciato passare un ventennio senza mettere per iscritto i memoriali della vita del maestro: perciò le date più antiche appaiono senz'altro più probabili. Inoltre l'esame di *Mc.* rivela da 1, 16 in poi le tracce lasciate da un narratore che deve essere stato testimone autoptico.

Nell'ultimo paragrafo Carmignac mette in luce il rischio che si cela in tutte le discussioni che in ogni tempo sono nate intorno al problema della cronologia dei testi del Nuovo Testamento. Tale rischio consiste nella circolarità del procedimento che viene messo in moto quando si stabiliscono le date dei documenti in base all'evoluzione del pensiero e poi si giustifica questa evoluzione con le date stabilite.

Al termine delle sue considerazioni, e sulla base della documentazione fornita per campioni, Carmignac formula le seguenti conclusioni provvisorie:

- (1) è certo che *Mc.*, *Mt.* e i documenti utilizzati in *Lc.* sono stati redatti in una lingua semitica;
- (2) è probabile che questa lingua fosse l'ebraico e non l'aramaico;
- (3) è molto probabile che *Mc.* sia stato originariamente composto in lingua semitica da Pietro;
- (4) è possibile che l'apostolo Matteo sia stato il redattore di Q;
- (5) anche senza tenere conto degli indizi in *2 Cor.*, non è verosimile collocare il testo greco di *Lc.* oltre il 58/60, *Mt.* molto più tardi di *Lc.* e *Mc.* semitico molto oltre il 50;
- (6) tenendo conto di *2 Cor.*, *Lc.* e *Mt.* si situano al 50/53 e *Mc.* semitico al 42/45;
- (7) *Mc.* greco fu pubblicato a Roma, al più tardi verso il 63;
- (8) è verosimile che *Mt.* greco abbia usato *Lc.*

Padre Jean Carmignac auspicava una svolta nella storia dell'esegesi dei vangeli sinottici in conseguenza del nuovo approccio da lui proposto, e nelle ultime righe del suo libro giungeva a pronosticare la realizzazione di tale svolta intorno all'anno 2000. Non fu così. Il suo opuscolo fu oggetto nel 1986 di un violento e documentato attacco polemico da parte del confratello Pierre Grelot, anch'egli, come Carmignac, dell'Institut Catholique di Parigi. Le obiezioni di Grelot, anch'esse tempestivamente tradotte in italiano²², esprimevano il punto di vista del magistero della Chiesa e coniugavano rigorosamente l'esame dei testi col rispetto della tradizione ecclesiastica, facendo scendere così una cortina di silenzio e di oblio sulle indagini avviate da Carmignac. Questi nel frattempo (1986) era morto senza poter portare a compimento le sue ricerche e senza poter più rispondere alle critiche del confratello. [91]

Non tutto quello che è stato ipotizzato da Carmignac (così come non tutto quello che prima di lui hanno ipotizzato Edmundson e Robinson) si può sottoscrivere. Ma il suo lavoro avrebbe meritato un'attenzione almeno pari a quella da lui dedicata a tutti i suoi predecessori.

4. Alcune riflessioni

Mi sembrano necessarie a questo punto due considerazioni di carattere generale.

La prima riguarda il motivo del silenzio che, da parte sia cattolica che protestante, ha circondato le argomentazioni espresse dagli studiosi sopra ricordati e da alcuni altri, i quali, con contributi circoscritti, hanno anch'essi proposto datazioni più alte di quelle comunemente accolte dalla critica²³. Io credo che la tendenza ad ignorare gli sforzi di

²² *L'origine dei vangeli. Controversia con J. Carmignac*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1989: una traduzione infelice, caratterizzata da solecismi, improprietà, errori di stampa.

²³ Anche se non mi è stato possibile soffermarmi sui loro scritti, devo almeno ricordare i nomi di George H. Duggan, Eta Linnemann, Claude Tresmontant, John Wenham, Günther Zuntz, ecc. In lingua italiana va tuttora ricordata l'equilibrata rassegna di Paolo Sacchi, « I sinottici furono scritti in ebraico? Una valida ipotesi di lavoro », *Henoch* 8 (1986), pp. 67-78.

quanti esplorano la possibilità di modificare il quadro comunemente accettato sia dovuta alla volontà di lasciare immutati gli equilibri esistenti in seno alle chiese e nei rapporti tra queste e il mondo scientifico. Tali equilibri, in campo sia cattolico che protestante, sono il risultato di processi lunghi, che hanno risentito dell'evoluzione delle rispettive chiese e anzi hanno contribuito essi stessi al processo evolutivo, anche se, ovviamente, con intenti diversi. Osserviamo perciò che, in campo protestante, la resistenza a prendere in considerazione qualunque ipotesi di datazioni alte per i vangeli e gli altri scritti del Nuovo Testamento nasce dall'esigenza di lasciare intatto il lasso di tempo considerato necessario dai teologi, specialmente da Bultmann in poi, per la formazione e la elaborazione della teologia della comunità primitiva, in particolare per l'ellenizzazione del giudeo-cristianesimo originario e per svincolare Gesù di Nazaret dal suo ambito profetico giudaico e rivestirlo degli attributi di divinità redentrice. In campo cattolico la resistenza nasce invece da pregiudizi intorno ai metodi storico-critici: indagini che non tengono conto del concetto di 'tradizione' e che procedono in modo indipendente dal magistero della chiesa non possono trovare spazio.

La seconda osservazione riguarda un fenomeno alquanto diffuso nella pratica della ricerca scientifica, e cioè il condizionamento che la diversa formazione degli studiosi esercita sull'approccio ai problemi. Abbiamo visto che George Edmundson, storico e matematico, ricostruiva sequenze cronologiche anche complesse partendo dai dati noti e collocandole in un quadro di riferimento costituito da documenti appartenenti a diverse tipologie. John Robinson, teologo liberale, partiva dai risultati raggiunti dai predecessori per fermare l'attenzione sia sulla temperie spirituale degli ambienti e dei momenti storici individuati, sia sulle diverse mentalità che in quei momenti si [92] fronteggiavano. Jean Carmignac, ebraista ed esperto del giudaismo del primo secolo, seppe rilevare la matrice linguistica ebraica di buona parte del materiale utilizzato dagli evangelisti, mentre il suo oppositore Pierre Grelot impostava le contro-argomentazioni sui principi propri di un neotestamentarista osservante dell'ortodossia cattolica quale egli era. Altri studiosi, che non abbiamo potuto passare in rassegna come avremmo dovuto, e che pure sono giunti a risultati non diversi da quelli sopra ricordati, hanno obbedito a loro volta a criteri ancora diversi: confessionali, sociologici, propagandistici e così via.

Alla base di queste due osservazioni c'è una constatazione, che vale per gli studiosi di oggi come per i padri della chiesa antica e che può contribuire in parte ad una spiegazione del fenomeno che abbiamo rilevato: sono pochi i cristiani e i cristianisti che conoscono l'ebraico in un grado sufficiente per servirsene con autonomia di giudizio e a pieno titolo nei propri studi, e altrettanto pochi sono gli ebrei e gli ebraisti che hanno una effettiva e non condizionata padronanza della *Fachprosa* del greco ellenistico e imperiale.

Anche le riflessioni che seguono dovranno essere intese tenendo conto di quanto ora detto. Le mie esperienze formative, vissute a Roma durante gli anni '60 del secolo scorso negli ambienti della chiesa protestante, e segnate dagli studi classici che ho compiuto, insieme al mio lavoro in campo filologico nel quarantennio successivo, condizionano – e anche limitano – in modo determinante il mio approccio al problema e la stessa mia visione di questo ²⁴.

²⁴ Ho avuto occasione di avviare in altra sede (Maisano, « Filologia ») il discorso di cui propongo qui la continuazione.

La questione della definizione cronologica dell'epoca di composizione e di pubblicazione degli scritti del Nuovo Testamento a me sembra destinata a rimanere un problema aperto. L'impossibilità di risolverlo risiede nelle sue stesse premesse, contenute nell'enunciazione che abbiamo appena riportato: fissare in qualche modo i concetti di 'composizione' e di 'pubblicazione' di un qualunque testo, e specialmente di un testo antico o medioevale, è notoriamente difficile, ma nel caso dei testi neotestamentari è inattuabile, se non altro per l'impossibilità di coniugare un ipotetico momento di composizione con un altrettanto ipotetico momento di pubblicazione. Le scoperte papiracee e le indagini sull'elaborazione e la struttura del documento Q e delle altre fonti utilizzate dagli evangelisti hanno dimostrato che, per quanto si tenti di risalire indietro nelle fasi compositive ricostruibili, nessuno è arrivato ad individuare un punto certo di 'nascita' di un testo, al quale poter attribuire una data univoca. Allo stesso modo, lo studio sistematico (tuttora in corso presso vari centri internazionali di ricerca)²⁵ dei manoscritti e delle diverse forme di testo di cui questi [93] sono portatori conferma che il concetto di pubblicazione 'definitiva' di ciascuno degli scritti del Nuovo Testamento, o anche delle raccolte più o meno ampie di essi, non dovè affermarsi se non in una fase molto avanzata della loro storia. Perciò, ripetiamo, il problema della cronologia dei testi del Nuovo Testamento, inteso come problema impostato su basi esclusivamente scientifiche, rimane aperto. Il che è un fatto positivo, se considerato, come è, uno stimolo e una sollecitazione al progresso degli studi e all'approfondimento della ricerca.

Come è stato notato da uno dei pochi studiosi italiani che accolsero con un'attenzione serena e sgombra da pregiudizi i contributi stranieri sull'argomento all'epoca della loro pubblicazione²⁶, gli studi di Robinson, Tresmontant, Wenham, Carmignac e altri meritano attenzione e rispetto, ma in nessun caso possono essere considerati definitivi, proprio a causa dei condizionamenti ai quali abbiamo accennato sopra, e che nei diversi casi hanno influito su di loro in modo diverso. L'indagine filologica sui manoscritti (papiracei e pergamenacei, antichi, tardoantichi e medioevali) mostra che l'elaborazione dei testi del Nuovo Testamento, per quanto iniziata assai presto (come rilevato dagli studiosi sopra ricordati), è durata a lungo, certamente anche dopo il fatidico anno 70. Questo spiega il fenomeno della compresenza di indizi contraddittori nel corpo di uno stesso testo quale è pervenuto fino a noi.

Osserviamo a questo proposito che, nonostante la mancanza di riferimenti espliciti alla guerra giudaica, all'assedio di Gerusalemme e alla sua caduta, è difficile (anche se non impossibile, tenuto conto della tradizione letteraria del profetismo veterotestamentario) non riconoscere gli echi in alcuni passi dei vangeli che abbiamo citato a più riprese nelle pagine precedenti, come *Mt.* 22, 7; 23, 38; *Lc.* 19, 43 s.; 21, 20. 24, ecc. Io credo che in questi casi, e in altri simili, l'ipotesi più economica rimane quella di una formazione arcaica delle tradizioni (sia orali che scritte) utilizzate dagli evangelisti, ma con una rielaborazione e un arricchimento successivo alla luce dell'evolversi degli eventi.

²⁵ Ricordo qui, a titolo di esempio, l'"International Greek New Testament Project", che opera in collaborazione con l'Institut für neutestamentliche Textforschung di Münster, e il "Centre for the Editing of Texts in Religion", costituito presso l'Università di Birmingham e successivamente trasformato nell'"Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing".

²⁶ Sacchi, art. cit.

Vorrei ora, da un'angolazione diversa rispetto a quella scelta da Robinson, riportare l'attenzione sul nucleo iniziale del discorso escatologico, tenendo conto delle acquisizioni più recenti della critica²⁷. Questo approccio potrà fornire un esempio della stratificazione dei materiali utilizzati, confermando sia l'antichità delle tradizioni a disposizione degli evangelisti, sia la natura composita dei testi giunti fino a noi.

La profezia sul tempio contenuta in *Mc.* 13, 1 s. (« Non resterà qui [ὡδε] pietra su pietra ») sembra presupporre la distruzione del tempio, perché reca traccia di un adattamento al fine di farla [94] corrispondere ad eventi già accaduti: ὡδε (' qui ') sembra alludere precisamente alla parte edificata del tempio, e non alla sua spianata, che in effetti nel 70 non fu distrutta. Altre varianti della stessa profezia, invece, risultano composte di due parti, che predicano la distruzione del tempio e la sua ricostruzione: ved. *Mc.* 14, 58 (« L'abbiamo sentito noi mentre diceva: " Io distruggerò questo tempio, fatto da mani d'uomo, e in tre giorni ne ricostruirò un altro, non fatto da mani d'uomo " »); *Io.* 2, 19 (« Distruggete questo santuario e in tre giorni lo farò risorgere »).

La ripresa a *Mc.* 13, 29 (« quando vedrete accadere queste cose, sappiate che è vicino, alle porte ») di quanto detto, utilizzando una fonte più antica, a 13, 14 (« Quando vedrete l'abominazione della desolazione, ecc. ») indica che l'evangelista aspetta la fine del mondo entro l'arco della sua vita, mentre la distruzione del tempio è già avvenuta. In *Mc.* 13, dunque, il redattore incorpora una tradizione anteriore di 30 anni, ma non l'avrebbe utilizzata se non fosse apparsa plausibile nelle circostanze che egli stava vivendo. È possibile che egli abbia fatto delle aggiunte qua e là, come a 13, 9-13 (esperienze della sua comunità con l'ausilio di *loghia* tradizionali) e a 13, 21-24 (attese della comunità per il futuro). Ciò che era stato detto trent'anni prima in occasione della crisi di Caligola, sembrava realizzarsi con la distruzione romana del tempio e l'abolizione del culto. Il riferimento a falsi messia e falsi profeti può anche riferirsi alla propaganda vespasiana, basata su profezie e miracoli²⁸.

Un'eco della distruzione di Gerusalemme si può riconoscere anche in *Mt.* 22, 1-14 (ved. il v. 7): solo l'interpretazione cristiana della distruzione di Gerusalemme come punizione per il rifiuto del messaggio di Gesù poteva rendere verosimile l'immagine, usata nella parabola, di una guerra usata come punizione alla mancata accettazione di un invito a pranzo. Gli adattamenti di Matteo alla parabola si rilevano, oltre che dalle tracce di distanza dalla guerra giudaica, anche dagli interventi miranti a trasferire alla polemica su giudei e gentili o contro farisei e peccatori quello che doveva essere in origine un testo sul problema di poveri e ricchi²⁹.

Anche il trattamento dell'apocalisse sinottica di *Mc.* 13 da parte di Matteo rivela una maggiore distanza dagli eventi del 70: quello che più rappresenta un pericolo per la comunità è il collasso interno, cioè l'odio scambievole e il raffreddamento dell'amore. La fonte Q aspetta la venuta del Figlio dell'uomo in un mondo che è in pace; Marco aspetta una *parousia* che salverà la [95] comunità da un mondo in guerra; il vangelo di Matteo abbina queste due immagini del futuro aggiungendo i detti apocalittici di Q al discorso di *Mc.* sul tempo della fine; Luca riprende l'apocalisse sinottica storicizzando l'interpretazione della grande tribolazione a *Lc.* 21, 20-24 e rompendo così la sequenza temporale degli eventi. L'introduzione (*Lc.* 21, 8-11) diventa un riferimento rivolto ad un tempo futuro, mentre le persecuzioni descritte a *Lc.* 21, 12-19, avvenute prima della guerra giudaica, nella prospettiva lucana appartengono al passato. Perciò alla fine di questa sezione non troviamo la promessa che " colui che resisterà *fino alla fine* sarà salvato " (*Mc.* 13, 13), poiché le persecuzioni sono state seguite non dalla " fine ", ma dalla distruzione di Gerusalemme come evento storico. Se questa interpretazione è giusta, i mutamenti redazionali a *Lc.* 21, 8 s. 10 s. e a *Lc.* 21, 20-24 devono essere stati fatti alla luce della guerra giudaica.

²⁷ Cfr. Theissen, *Gospel in Context*, pp. 123 ss.

²⁸ Cfr. Suet., *Vesp.* 7, 2 s.

²⁹ Ved. anche la parabola dei vignaiuoli, spec. *Mt.* 21, 41. 43.

La datazione degli scritti del Nuovo Testamento

Lc. 21, 9 profetizza non solo guerre, ma anche ἀποκαταστάσεις, che significa qualcosa come ‘insurrezioni’ o ‘anarchia’: sta parlando dunque di qualcosa che è vicino alla sua comunità più della guerra giudaica. Si rilevano quindi in Marco e in Luca due diverse interpretazioni della guerra giudaica:

nell'interpretazione di Marco

- 13, 5-8: guerra giudaica come “inizio delle doglie”
- 13, 9-13: tempo di persecuzione durante e dopo la guerra giudaica come tempo presente
- 13, 14-23: dissacrazione del tempio come temuto evento futuro
- 13, 24-27: *parousia* del Figlio dell'uomo

nell'interpretazione di Luca

- 21, 8-9: messa in guardia contro un'interpretazione escatologica delle guerre
- 21, 10-11: preannuncio della guerra giudaica
- 21, 12-19: tempo di persecuzione prima che la guerra giudaica passi
- 21, 20-24: distruzione di Gerusalemme come fatto; i “tempi dei pagani” come tempo presente
- 21, 25-28: *parousia* del Figlio dell'uomo

Luca prima mette in guardia contro un'interpretazione escatologica delle guerre, poi associa queste guerre a circostanze che invece sembrano invitare proprio ad una interpretazione escatologica: ma “la fine non verrà subito”. Quelle circostanze sembrano essere da lui collegate alla guerra giudaica. A 21, 20-24 c'è una raffigurazione possibile dell'assedio e della caduta di Gerusalemme (sia pure con espressioni veterotestamentarie): [96] la maggior parte delle differenziazioni da Mc. si spiegano come adattamenti ad eventi reali. Luca mostra di sapere che, a suo tempo, la guerra giudaica aveva suscitato attese escatologiche nelle comunità protocristiane, e di volerle respingere. Anch'egli aspetta la fine da un momento all'altro, ma non più alla fine della guerra: la guerra è finita, è arrivato il “tempo dei pagani”. Tuttavia non è trascorso molto tempo: Luca include se stesso nella terza generazione dopo Gesù (ved. Lc. 1, 1-3), ma ha conosciuto la Gerusalemme precedente il 70 ed ha incontrato alcuni testimoni oculari dei fatti da lui narrati.

Riflessioni come quelle richiamate nelle pagine precedenti, se messe a confronto con quanto è possibile sapere circa i meccanismi di trascrizione e trasmissione degli scritti neotestamentari, possono aiutarci a capire che anche nel caso della creazione e della redazione di tali testi è indispensabile tener conto della preponderante forza centripeta che ne ha governato le prime fasi, e non della più tardiva forza centrifuga: quella forza che gli studiosi più fedeli alla tradizione, e maggiormente suggestionati da condizionamenti ideologici o confessionali, tendono invece a considerare l'unica ad avere operato fin dal principio, affidandosi così a uno schema rassicurante, lachmanniano nell'esercizio della critica testuale, eusebiano nella ricostruzione delle origini della tradizione ecclesiastica. Credo che si possa e si debba considerare invece ormai accertato che le tradizioni dei testi, e in modo particolare quelle attinenti agli scritti del Nuovo Testamento, prendono forma autonomamente in momenti e luoghi diversi, e solo in una fase successiva – e in modo non sempre completo – si rapprendono in nuclei definiti. Allo stesso modo credo si debbano riconoscere le tracce di un processo simile nella formazione di tradizioni dottrinali inizialmente coesistenti, e differenziate in seguito secondo destini ed esiti diversi³⁰.

³⁰ L'interazione tra i due processi (testuale e dottrinale) è illustrata da Bart D. Ehrman in due libri fondamentali: *Orthodox Corruption; Misquoting Jesus. The Story Behind Who Changed the Bible and Why*, New York, Harper – Collins, 2005 (trad. it. *Gesù non l'ha mai detto: millecinquecento anni di errori e manipolazioni nella traduzione dei vangeli*, Milano, Mondadori, 2007).

Perciò chi intende studiare la cronologia degli scritti neotestamentari può proporre datazioni relative alle diverse tradizioni che hanno concorso alla compilazione dei testi quali noi li leggiamo, ma non può avere la pretesa di affermare che questi stessi testi sono usciti, così come noi li leggiamo, in un anno e in un luogo precisi, senza successivi aggiornamenti e modificazioni. In altre parole, sono richieste allo studioso di cronologia la stessa prudenza e flessibilità che sono necessarie al critico del testo, nella consapevolezza di avere bensì a disposizione molteplici indizi di varia natura, ma di poter conoscere, attraverso questi indizi, soltanto una minima parte del [97] materiale prodotto dai cristiani della prima generazione. L'elaborazione del messaggio e del ricordo del ministero terreno di Gesù, come si comprende leggendo il libro degli Atti e le testimonianze contenute nelle lettere di Paolo, dovè avvenire tra il 30 e il 35, cioè entro i primi cinque anni successivi alla crocifissione: ma sicuramente nessun documento (letterario, archeologico, o altro) e nessuna ricostruzione scientifica potranno mai permetterci di risalire così indietro e accedere al nucleo iniziale.

Queste note hanno tratto molteplici spunti da libri che, come abbiamo visto, per vari motivi non hanno avuto una vera e propria circolazione e un pubblico significativo. Credo perciò che il modo più appropriato per concludere la mia esposizione e sintetizzare quello che è anche il mio punto di vista sia di riportare le parole finali del libro di George Edmundson ³¹:

« Per una retta comprensione dello sviluppo del cristianesimo nel centro dell'impero, è di vitale importanza che i documenti contemporanei in grado di gettare luce su di esso siano datati correttamente. A questo problema delle date è stata da me dedicata molta attenzione, forse un'attenzione perfino eccessiva, a giudizio di qualcuno. Ma questo è dovuto al fatto che i risultati sono stati ottenuti soltanto con argomenti la cui forza e validità derivano dal paziente lavoro impiegato nel districare e sbrogliare un gran numero di testimonianze complicate, oscure e talvolta apparentemente contraddittorie. Mi permetto di dire che, essendo consapevole dei limiti delle mie conoscenze, in queste conferenze il mio impegno è stato quello di riportare in modo libero da pregiudizi le conclusioni alle quali mi ha condotto lo studio diretto e personale delle testimonianze documentarie ed epigrafiche. Sono stato animato dalla speranza, se non di convincere quanti hanno scelto punti di vista diversi, almeno di stimolare la ricerca e suscitare un rinnovato interesse intorno a problemi che sono stati considerati questioni risolte, così da ricordare a quanti mi faranno l'onore di leggere queste pagine ciò che insegna l'esperienza: non sono molti i 'risultati acquisiti dalla critica' che possono essere accettati senza la riserva mentale di un punto interrogativo ».

³¹ *The Church in Rome* cit., p. 237.