

Bart D. Ehrman

I Cristianesimi perduti



Traduzione di Lorenzo Argentieri

In questo libro Ehrman offre un quadro interessante delle prime forme di cristianesimo e mostra come alla fine esse vennero soppresse, riformate o dimenticate. Tutti questi gruppi sostenevano di seguire gli insegnamenti di Gesù e dei suoi apostoli e tutti si fondavano su scritti che convalidavano le loro affermazioni, libri attribuiti ai seguaci stessi di Gesù. L'indagine archeologica moderna ha recuperato un certo numero di testi-chiave e queste scoperte spettacolari, come mostra Ehrman, rivelano una grande diversità religiosa. L'autore prende in esame varie "Scritture perdute", nonché le fedi di sette come gli Ebioniti giudeo-cristiani, i Marcioniti anti-ebraici e vari gruppi gnostici.

Sommario

| | |
|---|----|
| SOMMARIO | 3 |
| PREFAZIONE | 4 |
| PRINCIPALI SCRITTI APOCRIFI CRISTIANI TRATTATI: DATAZIONE E CONTENUTO | 6 |
| INTRODUZIONE RECUPERIAMO LE PERDITE | 11 |

PARTE PRIMA FALSIFICAZIONI E SCOPERTE 20

| | |
|--|----|
| 1 LA SCOPERTA ANTICA DI UNA FALSIFICAZIONE: SERAPIONE E IL VANGELO DI PIETRO | 24 |
| 2 LA FALSIFICAZIONE ANTICA DI UNA SCOPERTA: GLI ATTI DI PAOLO E GLI ATTI DI TECLA | 43 |
| 3 LA SCOPERTA DI UNA FALSIFICAZIONE ANTICA: IL VANGELO COPTO DI TOMMASO | 66 |
| 4 LA FALSIFICAZIONE DI UNA SCOPERTA ANTICA? MORTON SMITH E IL VANGELO SEGRETO DI MARCO | 88 |

PARTE SECONDA ERESIE E ORTODOSSIE 116

| | |
|--|-----|
| 5 DUE SETTE AGLI ANTIPODI NEL CRISTIANESIMO DELLE ORIGINI: EBIONITI E MARCIONITI | 121 |
| 6 CRISTIANI "CHE SANNO": I MONDI DEL PRIMO GNOTICISMO CRISTIANO | 144 |
| 7 VERSO NICEA: IL VASTO MONDO DEL CRISTIANESIMO PROTO-ORTODOSSO | 172 |

PARTE TERZA VINCITORI E VINTI 201

| | |
|---|-----|
| 8 LA RICERCA DELL'ORTODOSSIA | 204 |
| 9 L'ARSENALE DEI CONFLITTI: TRATTATI POLEMICI E DENIGRAZIONI PERSONALI | 227 |
| 10 ALTRE ARMI DELL'ARSENALE POLEMICO: CONTRAFFAZIONI E FALSIFICAZIONI | 255 |
| 11 L'INVENZIONE DELLA SCRITTURA: LA FORMAZIONE DEL NUOVO TESTAMENTO PROTO-ORTODOSSO | 284 |
| 12 VINCITORI E VINTI: IL PROBLEMA DELLA TOLLERANZA | 306 |

| | |
|--------------|-----|
| NOTE | 319 |
| BIBLIOGRAFIA | 349 |

Prefazione

Questo libro parla della grande eterogeneità del Cristianesimo delle origini e dei suoi testi sacri. Alcuni di questi testi finirono per essere inclusi nel Nuovo Testamento, altri vennero rifiutati, attaccati, soppressi e distrutti. Il mio obiettivo è esaminare alcuni di questi scritti non canonici, vedere che cosa possono dirci sulle varie forme della fede e della pratica cristiana nel II e III secolo e capire come soltanto un gruppo sia riuscito a imporsi come dominante nel campo della religione, stabilendo per i secoli successivi ciò che i cristiani avrebbero dovuto credere, frequentare e leggere come Sacra Scrittura.

Vorrei ringraziare molte persone che hanno offerto il loro generoso aiuto e senza le quali il libro non avrebbe potuto nascere. Innanzitutto Bruce Nichols, che mi ha suggerito l'argomento e mi ha aiutato a definirne il taglio nella fase preliminare. Robert Miller, redattore esecutivo della Oxford University Press, e Laura Brown, presidente della Oxford University Press USA, mi hanno convinto che Oxford era la sede giusta per la pubblicazione: li ringrazio per il sostegno nell'intero corso dell'opera e soprattutto per il continuo aiuto che Robert mi ha offerto negli anni.

Nelle prime fasi della mia ricerca sono stato aiutato dalle mie fidate e perspicaci dottorande Stephanie Cobb, che ora insegna alla Hofstra University, e Diane Wudel, che ora insegna alla Wake Forest Divinity School. Il compito caotico e gravoso di assistermi nella ricerca è ricaduto sulle spalle del mio attuale dottorando Carl Cosaert, che ha sostenuto la fatica con notevole padronanza.

Ho ricevuto consigli eccezionalmente utili da coloro che hanno letto il manoscritto del libro, tra cui Robert Miller e Peter Ginna della Oxford University Press, e vari studiosi e amici che sono andati ben oltre il loro dovere di colleghi nel dare una mano a un altro studioso del campo: Elizabeth Clark della Duke University, Michael Holmes del Bethel College, Andrew Jacobs della University of California Riverside, Dale Martin di Yale ed Elaine Pagels di Princeton. Il mondo sarebbe un posto migliore se tutti gli autori avessero amici e lettori attenti, preparati, interessati e generosi come lo sono stati i miei.

Infine vorrei ringraziare mia moglie, Sarah Beckwith, medievalista del Dipartimento di Inglese alla Duke University, la cui brillante intelligenza, eccellente competenza intellettuale e prodiga generosità la rendono non solo una compagna di conversazione straordinaria ma anche una donna cui intendo stare vicino per il resto dei miei giorni. E a lei che dedico il libro.

Principali scritti apocrifi cristiani trattati: datazione e contenuto

(disposti per genere, in ordine alfabetico)

| Titolo | Probabile datazione | Contenuto |
|--------------------------------|---------------------|---|
| VANGELI | | |
| <i>Lettera degli Apostoli</i> | metà II sec. | Dialogo antignostico tra Gesù e i suoi discepoli dopo la resurrezione che sottolinea la realtà della carne e della resurrezione carnale di Gesù. |
| <i>Papiro Egerton 2</i> | inizio II sec. | Racconto frammentario di un altrimenti sconosciuto Vangelo di quattro episodi della vita di Gesù, tre dei quali hanno paralleli nei Vangeli del Nuovo Testamento. |
| <i>Protovangelo di Giacomo</i> | metà II sec. | Importante storia della nascita, giovinezza e fidanzamento di Maria, madre di Gesù, e della nascita miracolosa di Gesù. |
| <i>Vangelo degli Ebioniti</i> | inizio II sec. | Vangelo usato dagli ebioniti giudeo-cristiani che rispecchia i loro intenti anti-sacrificiali; forse è una conflazione di racconti canonici. |
| <i>Vangelo degli Egiziani</i> | inizio II sec. | Vangelo in cui compare soprattutto la figura femminile di Salomè e che, usato dai cristiani non ebrei d'Egitto, propugna ideali ascetici. |
| <i>Vangelo dei Nazareni</i> | inizio II sec. | Versione aramaica del <i>Vangelo di Matteo</i> , forse mancante dei primi due capitoli, usata dai cristiani ebrei. |
| <i>Vangelo della Verità</i> | metà II sec. | Celebrazione gnostica delle gioie della salvezza apportata dalla rivelazione della vera conoscenza da parte di Cristo, scoperta a Nag Hammadi. |
| <i>Vangelo del Salvatore</i> | fine II sec. | Vangelo gnostico frammentario che descrive le ultime ore di Gesù, inclusa la sua preghiera prima dell'arresto e un'apostrofe finale alla croce. |
| <i>Vangelo di Filippo</i> | III sec. | Raccolta di varie riflessioni mistiche di stampo gnostico registrate da Filippo, discepolo di Gesù, scoperta a Nag Hammadi. |
| <i>Vangelo di Maria</i> | II sec. | Dialogo di Maria Maddalena con gli apostoli, in cui la donna svela di aver avuto una visione che tramanda gli insegnamenti segreti di Gesù. |
| <i>Vangelo di Nicodemo</i> | v sec. | Racconto leggendario del processo di Gesù di fronte a Pilato, della sua crocifissione e della sua |

| | | |
|---|-----------------------|---|
| <i>Vangelo di Pietro</i> | inizio II sec. | discesa nell'Ade (forse comprende una tarda redazione degli <i>Atti di Pilato</i>). Narrazione frammentaria su processo, morte e resurrezione di Gesù, con il racconto della resurrezione di Gesù dalla tomba; probabilmente è il Vangelo condannato da Serapione, vescovo del II secolo. |
| <i>Vangelo di Tommaso (copto)</i> | inizio II sec. | Raccolta di 114 detti di Gesù, alcuni forse autentici, altri di ispirazione gnostica, scoperta a Nag Hammadi. |
| <i>Vangelo di Tommaso (dell'infanzia)</i> | inizio II sec. | Divertente racconto delle imprese miracolose di Gesù tra i cinque e i dodici anni. |
| <i>Vangelo secondo gli Ebrei</i> | inizio II sec. | Vangelo che narra gli eventi della vita di Gesù e che forse riflette idee gnostiche usate dei giudeo-cristiani d'Egitto. |
| <i>Vangelo segreto di Marco</i> | 58? 1758? 1958? | Scoperto da Morton Smith nel 1958, sarebbe una versione ampliata del <i>Vangelo di Marco</i> scritta per una élite spirituale, con possibili sfumature omoerotiche. |

| Titolo | Probabile datazione | Contenuto |
|--------|---------------------|-----------|
|--------|---------------------|-----------|

ATTI

| | | |
|-------------------------|--------------|---|
| <i>Atti di Giovanni</i> | fine II sec. | Racconto a episodi dell'attività missionaria e delle miracolose imprese di Giovanni figlio di Zebedeo, discepolo di Gesù, missionario a Efeso. |
| <i>Atti di Paolo</i> | fine II sec. | Testo composito dell'attività missionaria e delle imprese miracolose dell'apostolo Paolo, che include gli <i>Atti di Tecla</i> e la <i>Terza lettera ai Corinzi</i> . |
| <i>Atti di Pietro</i> | fine II sec. | Racconto dell'attività missionaria dell'apostolo Pietro e soprattutto della sua vittoria miracolosa sull'avversario eretico Simone Mago. |
| <i>Atti di Pilato</i> | metà II sec. | Racconto del processo di Gesù che intende scagionare Pilato da ogni coinvolgimento e mostrare la superiorità di Gesù sugli dèi pagani. |
| <i>Atti di Tecla</i> | fine II sec. | Racconto della conversione, delle persecuzioni e delle fughe miracolose della più celebre convertita di Paolo. |
| <i>Atti di Tommaso</i> | III sec. | Racconto dell'attività missionaria e delle miracolose imprese di Tommaso, fratello di Gesù, missionario in India. |

| Titolo | Probabile datazione | Contenuto |
|---|---------------------|---|
| EPISTOLE E OPERE RELATIVE | | |
| <i>Corrispondenza di Paolo e Seneca</i> | IV sec. | Quattordici lettere tra Paolo e il filosofo romano Seneca inventate per mostrare l'alta considerazione di cui avrebbe goduto Paolo nei circoli filosofici della sua epoca. |
| <i>Didaché</i> | ca. 100 | Manuale ecclesiastico proto-ortodosso che parla di etica cristiana (le "Due Vie"), riti come il battesimo e l'eucaristia, e vita comunitaria. |
| <i>III lettera ai Corinzi</i> | fine II sec. | Scritta da "Paolo" ai Corinzi per ribattere le affermazioni di due maestri gnostici ed esaltare le dottrine proto-ortodosse su Dio, creazione e carne. |
| <i>Lettera ai Laodicesi</i> | fine II sec. | Centone di frasi paoline, evidentemente ispirato dal riferimento a una lettera ai Laodicesi contenuto in <i>Col.</i> 4.16, forse redatto per contrastare una falsificazione marcionita. |
| <i>Lettera dello Pseudo-Tito</i> | v sec. | Lettera attribuita a Tito, amico di Paolo, che sostiene una vita strettamente ascetica e si oppone a ogni forma di attività sessuale. |
| <i>Lettera di Barnaba</i> | ca.135 | Lettera proto-ortodossa attribuita al compagno di Paolo, Barnaba, che sostiene che l'Ebraismo è una falsa religione e che il Vecchio Testamento è un libro cristiano. |
| <i>I lettera di Clemente</i> | ca. 96 | Spedita dai cristiani di Roma ai cristiani di Corinto per incitare alla restaurazione dell'unità rimettendo al loro posto i presbiteri deposti. |
| <i>II lettera di Clemente</i> | metà II sec. | Omelia cristiana proto-ortodossa che celebra la salvezza offerta da Dio, basata su un'interpretazione di Is. 54.1. |
| <i>Lettera di Pietro a Giacomo (con risposta)</i> | inizio III sec. | Lettera attribuita a Pietro che incita ad accettare la Legge ebraica come essenziale per la salvezza e attacca il suo "nemico" (evidentemente Paolo); convinta risposta di Giacomo, fratello di Gesù. |
| <i>Lettera di Tolemeo a Flora</i> | metà II sec. | Lettera del famoso gnostico Tolemeo a una proto-ortodossa curiosa, in cui si illustra l'interpretazione tipicamente gnostica del Vecchio Testamento. |

| | | |
|--------------------------------------|----------------|---|
| <i>Letteratura pseudo-clementina</i> | III sec. | Raccolta di <i>Omelie</i> ; racconti biografici (<i>Riconoscimenti</i>) su Clemente di Roma, attribuiti a lui stesso, che parlano dei suoi viaggi e della sua associazione a Pietro e riflettono un'impostazione giudeo-cristiana e anti-paolina. |
| <i>Predicazione di Pietro</i> | inizio II sec. | Nota solo attraverso le citazioni di autori successivi, è una difesa ("apologia") della fede cristiana contro gli attacchi pagani. |
| <i>Trattato sulla resurrezione</i> | fine II sec. | Scritta in forma di lettera a un cristiano proto-ortodosso, Regino, è una spiegazione gnostica della morte e della resurrezione spirituale. |

| Titolo | Probabile datazione | Contenuto |
|--------|---------------------|-----------|
|--------|---------------------|-----------|

APOCALISSI E OPERE RELATIVE

| | | |
|-------------------------------------|--------------|---|
| <i>Apocalisse di Paolo</i> | IV sec. | Descrizione dell'ascesa di Paolo al cielo, dove gli viene mostrato il destino delle anime individuali, in parte basata sull' <i>Apocalisse di Pietro</i> . |
| <i>Apocalisse di Pietro</i> | metà II sec. | Visione proto-ortodossa delle dimore dei beati e dei dannati narrata dall'apostolo Pietro. |
| <i>Apocalisse di Pietro (copta)</i> | III sec. | Rivelazione gnostica concessa a Pietro che mostra la falsità della credenza proto-ortodossa per cui la salvezza verrebbe attraverso la vera morte fisica di Gesù. |
| <i>Inno della Perla</i> | fine II sec. | Racconto di un giovane orientale mandato in Egitto a recuperare una grande perla da un drago; talvolta è interpretato come una rappresentazione allegorica gnostica della discesa dell'anima nel mondo della materia. |
| <i>Il Pastore di Erma</i> | metà II sec. | Libro proto-ortodosso che registra visioni avute dall'autore, Erma, interpretate da figure angeliche, una delle quali ha le sembianze di un pastore. |
| <i>Libro segreto di Giovanni</i> | metà II sec. | Trattato scoperto a Nag Hammadi; narra un mito gnostico completo di creazione e redenzione che mostra come si siano formati il Regno divino, il mondo materiale e gli uomini. |
| <i>Origine del mondo</i> | III sec. | Dettagliata descrizione di un mito gnostico che spiega come siano nati il regno divino, il mondo materiale e gli uomini, basata su un'interpretazione dei primi capitoli della <i>Genesi</i> . |

| | | |
|---|--------------|--|
| <i>Il Primo Pensiero in tre forme</i> | fine II sec. | Testo mitologico gnostico in cui il “Primo Pensiero”, la prima emanazione del vero Dio, descrive le sue tre discese nel mondo per rivelare agli umani la conoscenza salvifica. |
| <i>Secondo trattato del grande Seth</i> | III sec. | Rivelazione gnostica che offre un’interpretazione docetistica della morte di Cristo, esplicitamente opposta agli ideali proto-ortodossi. |

Introduzione Recuperiamo le perdite

È difficile immaginare un fenomeno religioso più variegato del Cristianesimo odierno. Ci sono missionari cattolici romani nei paesi in via di sviluppo che si sono votati alla povertà volontaria per amore degli altri e telepredicatori evangelici che conducono trasmissioni in cui insegnano come raggiungere la ricchezza in poche e semplici mosse; presbiteriani del New England e domatori di serpenti degli Appalachi; preti greci ortodossi dediti al servizio liturgico di Dio che seguono un complesso e preciso apparato di preghiere, litanie e incensi, e predicatori fondamentalisti che guardano alla liturgia delle alte sfere ecclesiastiche come a un'invenzione del demonio; attivisti politici metodisti di orientamento progressista impegnati a cambiare la società e pentecostali che credono che la società stia per finire bruscamente con il ritorno di Gesù. E ci sono ancora oggi seguaci di David Koresh che credono che il mondo stia già finendo dopo gli avvenimenti di Waco, da loro considerati la realizzazione di alcune profezie dell'Apocalisse. Ovviamente molti di questi gruppi cristiani rifiutano di considerare cristiani gli altri.

Tutta questa diversità di credenze e pratiche, nonché l'intolleranza che talvolta ne deriva, rende difficile decidere se è più opportuno considerare il Cristianesimo come una o molte entità, cioè se sia meglio parlare di Cristianesimo o di Cristianesimi.

Che cosa c'è di più eterogeneo del variegato fenomeno del Cristianesimo odierno? Una risposta c'è: il Cristianesimo del mondo antico. Come gli storici sanno da molto tempo, nei primi tre secoli dell'era cristiana le pratiche e le fedi di chi si definiva cristiano erano talmente diverse che al confronto le differenze tra cristiani cattolici, battisti primitivi e avventisti del settimo giorno impallidiscono.

Molte di queste forme di Cristianesimo sono ignote al mondo d'oggi, dato che finirono per essere riformate o cancellate, e di conseguenza i testi sacri usati da alcuni cristiani antichi per sostenere le loro interpretazioni religiose vennero proscritti, distrutti o dimenticati, vale a dire che, in un modo o nell'altro, andarono perduti. Molti di questi testi affermavano di

essere stati scritti dai più intimi seguaci di Gesù; i loro avversari affermavano che erano falsificazioni.

Questo libro tratta di quei testi e delle forme perdute di Cristianesimo che cercavano di promuovere.

Le varietà del Cristianesimo antico

La grande eterogeneità del primo Cristianesimo si può osservare soprattutto nelle credenze teologiche seguite dalle persone che si consideravano seguaci di Gesù. Nel II e nel III secolo c'erano ovviamente cristiani che credevano in un solo Dio, ma ce n'erano altri che affermavano che ne esistevano due, e altri ancora per cui ce n'erano trenta, o persino 365.

Nel II e III secolo c'erano cristiani per i quali Dio aveva creato il mondo e altri convinti che questo mondo fosse stato creato da una divinità subordinata e ignorante (altrimenti perché il mondo sarebbe stato così pieno di dolore e difficoltà?); secondo altri, le cose stavano ancora peggio, perché il mondo era un errore cosmico creato da una divinità malvagia come luogo di detenzione per imprigionare gli umani e soggiogarli al dolore e alla sofferenza.

Nel II e III secolo c'erano cristiani che credevano che le Scritture ebraiche, denominate dal Cristianesimo "Antico Testamento", fossero state ispirate dall'unico vero Dio, ma per altri erano state ispirate dal Dio degli ebrei, che non era l'unico vero Dio, e per altri ancora da una divinità malvagia; altri, poi, credevano che non fossero affatto ispirate.

Nel II e III secolo c'erano cristiani che credevano che Gesù fosse sia divino sia umano, Dio e Uomo; altri sostenevano che era completamente divino e niente affatto umano (per loro, divinità e umanità erano entità incommensurabili: Dio poteva essere un uomo non più di quanto un uomo poteva essere una pietra). Altri affermavano che Gesù era un uomo interamente di carne e ossa unito a un essere pienamente divino, Cristo, che aveva temporaneamente abitato il corpo di Gesù nel corso della sua missione per lasciarlo subito prima della sua morte, ispirandone gli insegnamenti e i miracoli ma evitando le sofferenze finali.

Nel II e III secolo c'erano cristiani che credevano che la morte di Gesù avesse comportato la salvezza del mondo, mentre altri pensavano

che la sua morte non avesse nulla a che fare con la salvezza del mondo e altri ancora dicevano che Gesù non era mai morto.

Come potevano essere considerate cristiane alcune di queste idee? In altri termini, come potevano sostenere cose del genere persone che si definivano cristiane? Perché non consultavano le loro Scritture per vedere che non c'erano 365 dèi o che il vero Dio aveva creato il mondo o che Gesù era morto? Perché, semplicemente, non leggevano il Nuovo Testamento? La risposta è: perché non c'era alcun Nuovo Testamento. Certo, nel II secolo i libri che alla fine vennero raccolti a formare il Nuovo Testamento erano già stati scritti, ma non erano stati ancora riuniti in un canone di Scritture largamente riconosciuto e ritenuto autorevole¹. E poi c'erano anche altri libri dalla paternità altrettanto nobile, altri Vangeli, Atti, Epistole e Apocalissi che affermavano di essere stati scritti dagli apostoli terreni di Gesù.

Le Scritture perdute

I Vangeli che alla fine vennero inclusi nel Nuovo Testamento erano tutti di autori anonimi: solo in una fase successiva vennero chiamati con i nomi dei loro autori putativi, Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Ma all'incirca nel periodo in cui questi nomi vennero associati ai Vangeli, entrarono in circolazione altri Vangeli, testi sacri che venivano letti e venerati da diversi gruppi cristiani di tutto il mondo: ad esempio, un Vangelo affermava di essere stato scritto dal più stretto discepolo di Gesù, Simon Pietro, un altro dal suo apostolo Filippo, un altro dalla discepola di Gesù Maria Maddalena, un altro ancora dal fratello gemello di Gesù, Didimo Giuda Tommaso². Qualcuno decise che soltanto quattro di questi antichi Vangeli sarebbero stati accettati come parte del canone, la raccolta di libri sacri delle Scritture. Ma come fece a decidere? E quando? Come possiamo essere sicuri che aveva ragione? E che cosa accadde agli altri libri?

Quando il Nuovo Testamento venne finalmente riunito, includeva gli *Atti degli Apostoli*, un racconto delle attività dei discepoli dopo la morte di Gesù; ma c'erano altri Atti scritti nei primi anni della chiesa: gli *Atti di Pietro* e di *Giovanni*, gli *Atti di Paolo*, gli *Atti di Tecla*, la compagna di Paolo, e vari altri. Perché questi non vennero inclusi come parte delle Scritture?

Il nostro Nuovo Testamento contiene oggi un certo numero di lettere, cioè epistole scritte da capi spirituali cristiani ad altri cristiani, tredici delle quali sono attribuite a Paolo. Gli studiosi discutono se Paolo le abbia davvero scritte tutte, e per di più ci sono altre lettere non incluse nel Nuovo Testamento anch'esse attribuite a Paolo, come quelle mandate al filosofo romano Seneca, una scritta alla chiesa di Laodicea e una *Terza lettera ai Corinzi* (il Nuovo Testamento contiene solo la prima e la seconda). Circolavano anche lettere a nome di altri apostoli, tra cui una attribuita a Simon Pietro spedita al fratello di Gesù, Giacomo, e un'altra del compagno di Paolo, Barnaba. Perché queste furono escluse?

Il Nuovo Testamento si chiude con un'*Apocalisse*, una rivelazione sulla fine del mondo provocata da un'azione cataclismatica di Dio, scritta da qualcuno di nome Giovanni e inclusa nel Nuovo Testamento solo dopo che le autorità cristiane si convinsero che l'autore era proprio Giovanni figlio di Zebedeo, il discepolo di Gesù (anche se l'autore non afferma mai di essere *quel* Giovanni). Ma perché altre Apocalissi non vennero ammesse nel canone, come quella attribuita a Simon Pietro, in cui l'apostolo fa una visita guidata nel paradiso e nell'inferno per vedere le estasi gloriose dei santi e i terrificanti tormenti dei dannati, descritti in dettagli visivi ben più terrificanti? E perché non venne incluso il libro più diffuso tra i lettori cristiani del II secolo, il *Pastore* di Erma, che come l'*Apocalisse* è pieno di sconvolgenti visioni profetiche?

Oggi sappiamo che da qualche parte e in un certo periodo ognuno di questi libri non canonici e molti altri vennero riveriti come sacri, ispirati, scriturali. Alcuni li abbiamo ancora oggi, altri li conosciamo solo di nome. Solo ventisette opere cristiane antiche finirono per essere incluse nel canone, copiate dagli scribi attraverso i secoli, tradotte nelle lingue moderne e oggi presenti sugli scaffali di moltissime case. Altri libri vennero rifiutati, disprezzati, biasimati, attaccati, bruciati, poco meno che dimenticati: perduti³.

Perdite e guadagni

Forse vale la pena di riflettere su quanto abbiamo perduto o guadagnato quando questi libri sono scomparsi dalla scena insieme alle interpretazioni del Cristianesimo che riflettevano. Una cosa che andò perduta fu ovvia-

mente la grande eterogeneità dei primi secoli del Cristianesimo. Come ho già osservato, anche il Cristianesimo odierno non manca certo di varietà, con tutte le sue variegate teologie, liturgie, pratiche, interpretazioni scritturali, opinioni politiche, classi sociali, organizzazioni, istituzioni e così via; ma teoricamente tutte queste forme, che lo ammettano o no, risalgono a un'unica forma di Cristianesimo impostasi come vincitrice nei conflitti del II e III secolo. Questa forma fu quella che decise qual era l'interpretazione "giusta", chi poteva esercitare l'autorità sulla fede e la pratica cristiana e infine quali forme di Cristianesimo sarebbero state escluse, messe da parte e distrutte; inoltre decise quali libri includere nel canone delle Scritture e quali escludere come "eretici" e portatori di falsi ideali.

Poi, come colpo di grazia, la parte vittoriosa riscrisse la storia della controversia, facendo vedere che dopotutto non c'era stato un grande conflitto e affermando che le proprie opinioni erano sempre state quelle della maggior parte dei cristiani, fin dai tempi di Gesù e dei suoi apostoli, e ribadendo che la propria interpretazione di fatto era stata sempre "ortodossa" (letteralmente: "di fede retta") e che gli avversari, con i loro testi scritturali "diversi", avevano sempre rappresentato poche schegge impazite dedite a ingannare la gente per spingerla all'eresia (parola che letteralmente significa "scelta": un eretico è qualcuno che sceglie volontariamente di non credere nelle cose giuste).

Ciò che il Cristianesimo guadagnò alla fine di questi conflitti antichi fu la convinzione di essere nel giusto e di esservi sempre stato. Ne guadagnò anche un credo, a tutt'oggi recitato dai cristiani, che affermava le credenze giuste in contrasto con quelle eretiche e sbagliate; di conseguenza ne guadagnò una teologia, che affermava tra l'altro che Cristo è allo stesso tempo pienamente uomo e pienamente umano, e una dottrina della Trinità per cui Dio consiste di tre persone (Padre, Figlio e Spirito Santo) distinte di numero ma uguali nell'essenza. Inoltre guadagnò una gerarchia di capi ecclesiastici in grado di mantenere viva la chiesa e sorvegliare l'aderenza alla fede e alla pratica corretta; e soprattutto guadagnò un canone di Scritture, il Nuovo Testamento, fatto di ventisette libri che sostenevano gli ideali ecclesiastici dei capi spirituali e la loro interpretazione della dottrina, dell'etica e del culto.

Ovviamente questi guadagni sono importanti e noti a tutti; meno note sono le perdite avvenute quando questi conflitti giunsero alla fine, ed è pro-

prio di queste perdite che vogliamo parlare in questo libro. È sorprendente che per secoli ogni studioso del primo Cristianesimo abbia senz'altro accettato la versione dei vincitori ortodossi del conflitto; vi fu però un cambio significativo quando nel XIX secolo alcuni studiosi iniziarono a mettere in dubbio l'oggettività di alcuni scrittori come l'ortodosso Eusebio (IV secolo), il cosiddetto "padre della storiografia ecclesiastica", che ci ha lasciato il più antico resoconto del conflitto. Questa indagine preliminare sull'esattezza di Eusebio si tradusse in un attacco serrato contro la sua personalità quando alcuni studiosi del XX secolo iniziarono a sottoporre la sua opera a una critica ideologica che ne denunciava i pregiudizi e il loro ruolo nell'esposizione dei fatti. La nuova valutazione di Eusebio fu in parte dovuta alla scoperta di nuovi libri antichi, riportati alla luce dalle ricerche mirate di archeologi esperti ma anche dalle scoperte casuali di alcuni beduini: tra questi libri c'erano ad esempio altri Vangeli che affermavano anch'essi di essere stati scritti da apostoli.

In questo libro esamineremo quelle opere perdute e ora ritrovate, insieme ad altre che vennero escluse dalla fazione vincitrice ma che gli studiosi conoscono da secoli. Osserveremo anche come i ventisette libri del Nuovo Testamento vennero infine accettati come Scritture canoniche, spiegando chi fece questa raccolta, su quali basi e perché. Infine esploreremo la natura stessa di quei primi conflitti per vedere quale fosse la posta in gioco e quali le opinioni in lotta, come si comportarono le fazioni coinvolte, quali strategie usarono, quali opere venerarono, copiarono e raccolsero da un lato e quali disprezzarono, rifiutarono e distrussero dall'altro. Nel far questo, concentreremo la nostra attenzione sull'eterogeneità del Cristianesimo antico (o meglio dei Cristianesimi antichi), eterogeneità che alla fine andò perduta ed è stata riscoperta, anche se solo in parte, soltanto in tempi moderni.

La posta in gioco

Prima di tuffarci nell'indagine, forse è meglio dire qualcosa su cosa c'è, o almeno c'era, in gioco. In tutto il mio studio mi porrò la domanda: e se fosse andata diversamente? Se avessero vinto altre forme di Cristianesimo invece di quella che conosciamo?⁴

Accennando già da ora a questi problemi, possiamo osservare che se fosse stata qualche altra forma di Cristianesimo a vincere la prima battaglia per il predominio, forse le dottrine cristiane a noi familiari non sarebbero mai diventate la fede “normale” di milioni di persone, inclusa la dottrina per cui esiste un solo Dio, questo Dio è il creatore e suo figlio Cristo è insieme umano e divino. La dottrina della Trinità forse non si sarebbe mai sviluppata, i credi tuttora pronunciati nelle chiese di oggi forse non sarebbero mai stati codificati, il Nuovo Testamento forse non si sarebbe mai formato come collezione di libri sacri o si sarebbe formato con una serie completamente diversa di libri, magari con il *Vangelo di Tommaso* invece del *Vangelo di Matteo*, o con la *Lettera di Barnaba* invece della *Lettera di Giacomo*, o con l'*Apocalisse di Pietro* invece dell'*Apocalisse di Giovanni*. Se quelle battaglie fossero state vinte da alcuni gruppi, i cristiani non avrebbero mai avuto un Vecchio Testamento, e se si fosse imposto un altro gruppo ancora i cristiani avrebbero avuto *solo* il Vecchio Testamento (che non si sarebbe mai chiamato “Vecchio” Testamento, visto che non ce ne sarebbe stato uno “Nuovo”).

Vedremo inoltre che il risultato di quelle lotte antiche, pur essendo tanto fondamentale per il carattere interno della religione, fu ancora più significativo per l'effetto e l'impatto che essa ebbe verso l'esterno e sulla storia stessa della civiltà. Non è improbabile che se non si fosse affermata la forma che alla fine risultò vincitrice, il Cristianesimo non sarebbe mai diventato una delle religioni più importanti all'interno dell'Impero romano, e se le cose fossero andate così l'Impero non l'avrebbe mai adottato come religione ufficiale; perciò non sarebbe mai diventato la religione dominante del Medioevo europeo, fino al Rinascimento, alla Riforma e ai giorni nostri. Se i conflitti si fossero risolti diversamente, per quanto possa sembrare strano, forse gli abitanti dell'Occidente (cioè noi) sarebbero rimasti politeisti fino a oggi e avrebbero continuato ad adorare gli antichi dèi della Grecia e di Roma; oppure l'Impero avrebbe potuto convertirsi a una forma diversa di Cristianesimo, e lo sviluppo della società e della cultura occidentale avrebbe preso strade che non possiamo neanche immaginare.

Comunque si risolvano questi giochi della fantasia, è chiaro che la vittoria di una forma di Cristianesimo fu un evento significativo sia per il funzionamento interno della religione, sia per la storia della civiltà, soprattutto in Occidente. Ma questa vittoria ebbe un prezzo. In questo studio esami-

neremo tanto i guadagni quanto le perdite che si verificarono una volta risolti i conflitti dei primi secoli del Cristianesimo.

La struttura di questo studio

Per quelli che amano viaggiare con una cartina in mano, spiegherò ora come è strutturato questo libro. Esso consta di tre parti principali. La prima, *Falsificazioni e scoperte*, prende in esame alcuni interessanti testi letterari: a) un Vangelo attribuito a Pietro, il discepolo di Gesù; b) un racconto leggendario di Tecla, compagna dell'apostolo Paolo; c) un Vangelo che afferma di essere stato scritto da Giuda Tommaso, il presunto fratello gemello di Gesù; d) una versione più lunga del *Vangelo di Marco* perduta fino a poco tempo fa.

Anche se differiscono tra di loro in modo notevole, questi testi sembrano essere tutti falsificazioni, tre antiche e una (forse) moderna; inoltre, sostengono tutti interpretazioni di Gesù e/o forme di Cristianesimo che non erano destinate a imporsi. Perciò li si potrebbe considerare ben rappresentativi di un numero più ampio di testi già noti nei primi secoli dell'era cristiana, alcuni riconosciuti come contraffazioni già nell'antichità, altri sconosciuti (o riscoperti) fino a tempi relativamente recenti.

Come vedremo, è soprattutto grazie a questi testi letterari (molti perduti e solo pochi riscoperti) che conosciamo le forme alternative di Cristianesimo, visto che solo pochissime scoperte archeologiche (come edifici, monete od opere d'arte) possono contribuire alle nostre scoperte.

Dopo avere esaminato in modo accurato questi quattro esempi di falsificazione, passeremo alla seconda parte del libro, *Eresie e ortodossie*, per analizzare fenomeni sociali più ampi basandoci sulle informazioni tratte da queste contraffazioni e da un'ampia gamma di altre fonti superstiti. In particolare discuteremo delle diversissime credenze di alcuni importanti gruppi cristiani: gli ebioniti giudeo-cristiani, i marcioniti anti-ebraici e una costellazione di gruppi chiamati "gnostici". Al di sopra di tutte queste sette e contro di esse c'era una forma di Cristianesimo che includeva le credenze e le pratiche che alla fine giunsero a dominare la religione verso la metà del III secolo. Poiché da un punto di vista successivo questo gruppo (o gruppi) può essere considerato il precursore dell'ortodossia cristiana, lo chiameremo "proto-ortodosso".

Questo ci porterà alla terza parte, *Vincitori e vinti*, dove ci spingeremo oltre le opere, le credenze e le pratiche delle varie fazioni per esaminare i conflitti che le divisero, quando ogni setta si impegnava nel proselitismo sostenendo che le proprie opinioni erano giuste e quelle degli altri sbagliate. In particolare osserveremo come i cristiani proto-ortodossi combatterono queste lotte intestine che alla fine li portarono alla vittoria. Come vedremo, questi scontri vennero decisi soprattutto su base letteraria, perché i membri del gruppo proto-ortodosso produssero trattati polemici per opporsi alle altre interpretazioni del Cristianesimo, falsificarono testi sacri per dare autorità alle loro interpretazioni (cioè produssero contraffazioni sotto il nome degli apostoli di Gesù) e raccolsero opere precedenti in un canone sacro di Scritture per avanzare le loro idee e contrastare quelle degli altri. Soltanto alla fine di questi conflitti nacque il Nuovo Testamento, una raccolta di ventisette libri ritenuti sacri, ispirati e autorevoli.

Lo studio si concluderà con alcune riflessioni sul significato della vittoria di questa forma di Cristianesimo, sul risultato raggiunto e su quanto andò sacrificato quando tante forme alternative di Cristianesimo sparirono dalla storia insieme alle opere su cui si fondavano, per essere riscoperte solamente, e comunque solo parzialmente, in epoca moderna.

PARTE PRIMA

Falsificazioni e scoperte

Quasi tutte le Scritture “perdute” dei primi cristiani erano falsificazioni: su questo sono d’accordo studiosi di ogni fazione, progressisti e conservatori, fondamentalisti e atei. Il libro oggi chiamato *Protovangelo di Giacomo* afferma di essere stato scritto nientemeno che da Giacomo, il fratello di Gesù (vedi *Marco* 6.3, *Gal.* 1.19). E un testo interessante in cui tra l’altro si afferma che Maria, la madre di Gesù, rimase vergine anche dopo aver partorito, come provò un’ispezione successiva al parto da parte di un’ostetrica zelante che la trovò «intatta»; ma l’autore del libro, chiunque egli sia stato, non fu Giacomo. Lo stesso accade con la cosiddetta *Lettera dello pseudo-Tito*, attribuita al Tito nominato nel Nuovo Testamento come compagno di Paolo. Anche questo è un libro interessante, che pagina dopo pagina attacca l’amore sessuale, persino all’interno del matrimonio, perché l’intimità fisica porta alla dannazione: «Perché», domanda l’autore, «agisci contro la tua stessa salvezza per trovare la morte nell’amore?». Ma l’autore del libro, chiunque egli sia stato, non fu Tito. Lo stesso vale per quasi tutti i Vangeli, Atti, Epistole e Apocalissi che alla fine vennero esclusi dal canone: contraffazioni sotto il nome di famosi apostoli e dei loro compagni.

Non ci deve sorprendere che nei primi secoli alcuni cristiani creassero simili contraffazioni. Gli studiosi hanno riconosciuto da tempo che anche alcuni dei libri accettati nel canone probabilmente sono falsificazioni. Ovviamente gli studiosi cristiani sono stati restii a chiamarle così e perciò di solito ne parlano come scritti “pseudonimi”, usando un aggettivo che forse è più asettico ma fa poco per risolvere il problema di un possibile inganno: un autore che cerca di far passare la sua opera per quella di un’altra persona più famosa ha infatti creato comunque un falso¹. Questo vale tanto per l’epistola spedita a Tito che venne inclusa nel Nuovo Testamento (la *Lettera a Tito* di Paolo), quanto per quella spedita da Tito che non fu inclusa (la *Lettera dello pseudo-Tito*): entrambe affermano di essere state scritte da apostoli (Paolo e Tito), ma entrambe sono state palesemente scritte da qualcun altro².

Ovviamente la falsificazione non è l'unico tipo di pseudonimia possibile. Almeno nel mondo moderno, essa si verifica in due forme. Da una parte ci sono semplici nomi d'arte, di solito considerati innocenti: quando Samuel Clemens scrisse *Huckleberry Finn* e si firmò Mark Twain nessuno ebbe da obiettare, e quando Maryann Evans pubblicò *Middlemarch* e *Silos Marner* sotto il nome di George Eliot il pubblico non si scandalizzò (anche se inizialmente provò una notevole curiosità). Dall'altra parte ci sono opere scritte sotto un falso nome con l'intento di ingannare. Nel 1983, quando furono pubblicati i diari di Hitler, per un certo periodo il mondo cadde nell'inganno. Un falsario ora (tristemente) famoso aveva eseguito un lavoro credibile, e per diversi giorni persino gli esperti e i magnati dell'editoria furono indotti a pensare che si trattasse di veri diari autografi tenuti dal Führer in persona fino agli ultimi giorni della Seconda guerra mondiale, ma ben presto la falsificazione venne rivelata e la gente non la trovò divertente (meno che mai gli esperti e i magnati dei media che ci erano cascati)³.

Il mondo antico non apprezzava i falsi più del mondo moderno. Nelle fonti antiche greche e latine ci sono molte discussioni sulle contraffazioni. Quasi in ogni caso la pratica è denunciata come ingannevole e malevola, talvolta persino in documenti che sono essi stessi falsificati: un esempio interessante ricorre in un testo cristiano del IV secolo, le cosiddette *Costituzioni apostoliche*, un libro scritto sotto il nome dei dodici apostoli che fornisce istruzioni sulla fede e la pratica cristiana. L'opera invita i suoi lettori a non leggere libri che affermano di essere scritti a nome dei dodici apostoli senza esserlo. Ma perché un falsario dovrebbe condannare la falsificazione? Forse per allontanare da un lettore il sentore del proprio inganno.

Un parallelo interessante potrebbe essere presente persino nelle pagine del Nuovo Testamento. Un libro ascrivito a Paolo, la *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, mette in guardia contro alcune lettere che affermano di essere state scritte da Paolo e che hanno disturbato alcuni lettori (2.2). Con un interessante cambio di prospettiva, oggi gli studiosi non sono più tanto sicuri che la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* sia stata scritta proprio da Paolo⁴. Una bella ironia della sorte: o la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* è stata scritta da Paolo e qualcun altro produceva falsi a nome di Paolo, o la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* è un falso che condanna la produzione di

falsi a nome di Paolo. Comunque stiano le cose, qualcuno produceva falsi a nome di Paolo.

A parte questo caso, gli studiosi sono ragionevolmente sicuri che alcuni falsi siano riusciti a entrare nel Nuovo Testamento. Non ci riferiamo a nessuno dei quattro Vangeli, i cui autori scelsero di restare anonimi e solo dopo decenni vennero ritenuti seguaci di Gesù (Matteo il pubblicano e Giovanni figlio di Zebedeo) o compagni degli apostoli (Marco il segretario di Pietro e Luca il compagno di viaggio di Paolo); e neanche la *Lettera di Giacomo* o l'*Apocalisse* di Giovanni possono essere considerate falsificazioni: la prima fu scritta da qualcuno di nome Giacomo, che non afferma di essere il fratello di Gesù e il cui nome era piuttosto diffuso tra gli ebrei del I secolo (ci sono ben sette persone di nome Giacomo nel Nuovo Testamento); allo stesso modo, l'*Apocalisse* venne scritta da qualcuno di nome Giovanni, ma l'autore non afferma mai di essere un Giovanni in particolare.

Altri libri, invece, sono comunemente considerati contraffazioni. L'autore della *Seconda lettera di Pietro* dice esplicitamente di essere Simon Pietro, il discepolo di Gesù che assistette alla trasfigurazione (1.16-18), ma i critici sono quasi tutti d'accordo nell'affermare che essa non venne scritta da lui. Così anche, tra le lettere pastorali, la *Prima* e la *Seconda lettera a Timoteo* e la *Lettera a Tito*, che affermano di essere state scritte da Paolo ma sembrano essere databili a molto tempo dopo la sua morte⁵.

Come riuscirono questi falsi a entrare nel Nuovo Testamento? Forse è meglio rovesciare la domanda: perché i falsi non avrebbero dovuto entrare nel Nuovo Testamento? Chi raccolse i libri? E quando? E come faceva a sapere se un libro attribuito a Pietro fosse stato veramente scritto da Pietro o uno teoricamente scritto da Paolo fosse davvero di Paolo? Per quel che ne sappiamo, nessuna di queste lettere venne inclusa nel canone di testi sacri per decenni dopo la loro stesura, e il canone del Nuovo Testamento nella sua integrità non raggiunse la forma definitiva per altri due secoli. Come era possibile, centinaia di anni dopo, sapere chi aveva scritto questi libri?

I dibattiti sui libri da includere nel canone furono fondamentali per la formazione del Cristianesimo ortodosso. Ne esamineremo alcuni nei capitoli seguenti, ma prima vorrei parlare brevemente di terminologia. Come ho osservato, talvolta gli studiosi si riferiscono a documenti falsificati come

scritti “pseudonimi” oppure usano il termine tecnico “pseudepigrifi”, che viene inteso come “opere scritte sotto un falso nome”.

termine, però, non molto utile, perché di solito viene usato solo in riferimento ai libri non canonici che aspiravano ad avere (e a volte ricevettero) un’importanza scritturale (ad esempio il *Vangelo di Pietro*, che analizzeremo nel prossimo capitolo); per giustizia, però, esso dovrebbe includere anche alcuni libri del Nuovo Testamento, tra cui la *Seconda lettera di Pietro*.

E così a volte questi libri non canonici sono chiamati “apocrifi”. Anche questo termine, però, potrebbe essere fuorviante, perché tecnicamente si riferisce a scritti “segreti” che sono stati scoperti (la parola greca significa letteralmente “coperti” o “nascosti”); ma in molte di queste opere non c’è nulla di particolarmente segreto, perché erano scritte per essere usate in contesti collettivi come testi autorevoli. Fatto sta che questo termine ha assunto il significato più ampio di “documento non canonico dello stesso tipo di quelli che si trovano nel canone (ad esempio Vangeli, epistole ecc.)”. Io userò l’espressione “apocrifi cristiani” in questo senso in tutto il libro.

Nei quattro capitoli seguenti analizzeremo diversi testi apocrifi, documenti contraffatti che rivelano forme alternative di Cristianesimo che alla fine andarono perdute. Questi capitoli serviranno a preparare il terreno per considerazioni di più ampio respiro, nella seconda parte, sui gruppi sociali che rappresentavano alcune di queste interpretazioni della fede. Molti di questi gruppi alla fine vennero riformati o repressi e le loro tracce vennero nascoste, finché gli studiosi dell’epoca moderna non iniziarono a riscoprirli e a riconsiderare *ex novo* la ricca varietà e importanza di questi Cristianesimi perduti.

1 *La scoperta antica di una falsificazione: Serapione e il Vangelo di Pietro*

I cristiani antichi conoscevano ben più dei soli quattro Vangeli che alla fine vennero inclusi nel Nuovo Testamento. Di molti di questi ci resta solo il nome, alcuni vengono citati sporadicamente dai primi scrittori ecclesiastici che li combatterono e qualcuno è stato scoperto in epoca moderna.

Possiamo immaginare, e in molti casi sappiamo, che i cristiani che leggevano, conservavano e amavano questi altri Vangeli li ritenevano testi sacri, mentre quelli che li rifiutavano sostenevano che erano eretici (cioè che veicolavano falsi insegnamenti) e in molti casi falsi.

I cristiani che vinsero i primi conflitti e imposero le loro opinioni a partire dal IV secolo non solo hanno fissato le credenze giunteci dall'antichità¹, ma hanno anche deciso quali libri avrebbero fatto parte delle Scritture. Una volta vinte le loro battaglie, riuscirono a darsi l'etichetta di "ortodossi" (cioè "sostenitori di rette credenze") e a condannare i loro avversari come "eretici". Ma come dovremmo chiamare i cristiani che sostennero le opinioni della fazione vincente prima della vittoria finale? Forse la cosa migliore è chiamare i precursori dell'ortodossia "proto-ortodossi".

I proto-ortodossi accettavano i quattro Vangeli che alla fine entrarono a far parte del Nuovo Testamento e consideravano gli altri Vangeli falsificazioni eretiche. Come affermava Origene di Alessandria, il celebre teologo della prima metà del III secolo, «La chiesa ha quattro Vangeli, gli eretici ne hanno molti» (*Omelia su Luca I*)²; in seguito lo scrittore elenca vari Vangeli eretici che lui stesso ha letto: il *Vangelo secondo gli Egiziani*, il *Vangelo secondo i dodici apostoli*, il *Vangelo di Basilide*, il *Vangelo secondo Tommaso* e il *Vangelo secondo Mattia*.

Non sappiamo quasi niente del *Vangelo dei dodici apostoli* e di quello di Basilide, un famoso eretico gnostico del II secolo³. Conosciamo il *Vangelo degli Egiziani* e quello di Mattia solo attraverso alcune citazioni di Clemente di Alessandria, contemporaneo più anziano di Origene, che ci danno un'idea di quanto abbiamo perduto con la scomparsa di questi testi. Il *Vangelo degli Egiziani*, a quanto pare, si opponeva all'idea di sesso destinato alla procreazione. In un passo, una seguace di Gesù, Salomè,

presente solo di sfuggita nei Vangeli neotestamentari (cfr. *Marco* 16.1), dice: «Allora ho fatto bene a non partorire» a Gesù, che risponde: «Mangia ogni erba, ma non mangiare quella amara» (Clemente di Alessandria, *Stromateis* 3.9.66.2); in un punto precedente Gesù avrebbe detto «Sono venuto a disfare le opere della donna» (*Stromateis* 3.9.63.2). Il *Vangelo secondo Mattia* forse aveva un tono ancora più mistico: in un passo Clemente cita le interessanti parole: «Meravigliati delle cose che sono di fronte a te, facendo così il primo passo verso la conoscenza ulteriore» (*Stromateis* 2.9.45.4).

L'altro Vangelo menzionato da Origene, quello di Tommaso, è stato scoperto nella sua integrità in epoca moderna e probabilmente questa è la più importante scoperta archeologica cristiana del XX secolo. Si tratta di un documento affascinante diventato oggetto di una ricca bibliografia moderna, e ne parleremo a lungo in un capitolo successivo⁴.

Clemente e Origene non erano gli unici a sapere dell'esistenza di altri Vangeli e ad attribuirli a falsari eretici. Anche Eusebio di Cesarea, il padre della chiesa dell'inizio del IV secolo, nomina i Vangeli di Tommaso e di Mattia, oltre a quello secondo gli ebrei e a quello di Pietro (*Storia ecclesiastica* 3.25). Quest'ultimo è di particolare interesse, perché Eusebio fornisce un resoconto dettagliato di come venne usato, messo in discussione e alla fine condannato come eretico da un capo proto-ortodosso, finendo così nel mucchio dei Vangeli scartati. Alla fine, però, è tornato alla luce, non in un mucchio di immondizia ma nella tomba di un monaco egiziano, dove venne scoperto più di cento anni fa.

Eusebio, Serapione e il *Vangelo di Pietro*

Prima che il *Vangelo di Pietro* venisse scoperto, quasi tutto ciò che sapevamo di esso proveniva da Eusebio. Nella sua *Storia ecclesiastica* in dieci libri, Eusebio narra la storia della chiesa cristiana dai giorni di Gesù fino al suo tempo, l'inizio del IV secolo. Quest'opera è la nostra fonte migliore per la storia del Cristianesimo dal periodo neotestamentario all'epoca dell'imperatore Costantino, il primo imperatore romano a convertirsi al Cristianesimo. L'opera è piena di aneddoti e, cosa ben più importante per gli storici, di ampie citazioni di antichi scritti cristiani: in molti casi le citazioni di Eusebio sono la nostra unica fonte di conoscenza per testi cristiani

del I e II secolo. L'episodio che qui ci interessa particolarmente riguarda Serapione, un vescovo proto-ortodosso della città siriana di Antiochia, uno dei centri vitali del movimento cristiano dei primi secoli, e il suo incontro con il *Vangelo di Pietro*⁵.

Serapione era diventato vescovo nel 199. Sotto la sua giurisdizione si trovavano non solo le chiese di Antiochia, ma anche le comunità cristiane dell'area circostante, tra cui una nella città di Rosso. Serapione aveva fatto visita ai cristiani di Rosso cercando, in tipico stile proto-ortodosso, di correggere le loro interpretazioni erranee del vero messaggio del Vangelo. Mentre si trovava lì, seppe che la chiesa di Rosso usava come testo sacro un Vangelo attribuito a Simon Pietro. Non conoscendo il carattere del libro, ma pensando che, se lo aveva scritto Pietro, doveva essere accettabile, Serapione ne permise l'uso prima di ritornare ad Antiochia. Vennero però alcuni "informatori" a gettare dubbi sull'autenticità del libro, inducendolo a leggerlo di persona. Quando lo fece, capì che questo Vangelo era viziato da fraintendimenti eretici; in particolare, alcuni passi potevano esser usati per sostenere una cristologia docetistica.

Il docetismo era un'antica credenza ben presto condannata come eretica dai cristiani proto-ortodossi perché negava la realtà della sofferenza e della morte di Cristo. Ne erano molto diffuse due forme. Secondo alcuni docetisti, Cristo era così completamente divino da non poter essere umano: in quanto Dio, non poteva avere un corpo materiale come tutti noi; in quanto divino, non poteva veramente soffrire e morire. Questa era insomma l'idea per cui Gesù non era davvero un uomo in carne e ossa ma lo "sembrava" soltanto (la parola greca per "sembrare" o "apparire" è *dokeo*, da cui deriva il termine "docetismo"): per questi docetisti, il corpo di Gesù era un fantasma. C'erano poi altri cristiani accusati di essere docetisti che la vedevano in modo leggermente diverso. Per loro, Gesù era un vero uomo di carne e ossa, ma Cristo era una persona separata, un essere divino che, in quanto Dio, non poteva provare dolore e morte. Secondo questa prospettiva, il Cristo divino era sceso dal cielo in forma di colomba al battesimo di Gesù ed era entrato in lui⁶; poi il Cristo divino aveva reso Gesù capace di compiere miracoli e tramandare insegnamenti divini fino alla fine, quando, prima della morte di Gesù (la parte divina non poteva ovviamente morire), Cristo lo lasciò di nuovo. Questo è quanto aveva gridato Gesù sulla croce:

«Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (cfr. *Marco* 15.34), o meglio, per dare una traduzione più letterale, «Perché mi hai lasciato indietro?». Per questi cristiani, Dio aveva lasciato Gesù indietro risalendo al cielo, lasciando l'uomo Gesù a morire da solo sulla croce⁷.

Per i cristiani proto-ortodossi, entrambe le forme di docetismo erano decisamente tabù. Riguardo alla prima, che proponeva un Gesù fantasma, si chiedevano: se Gesù non aveva un vero corpo, come poté morire davvero? E se non morì, come poteva la sua morte portare salvezza? Se non aveva vero sangue, come poteva averlo versato per i peccati del mondo? Riguardo alla seconda posizione, quella per cui Gesù e Cristo erano entità separate, la domanda era: se l'elemento divino in Gesù non soffrì e non morì, in che cosa la sua morte fu diversa da quella di un altro uomo crocifisso? Come poteva la sua morte portare redenzione? Poteva trattarsi di un errore giudiziario o della brutta morte di un uomo buono, ma non avrebbe avuto una vera importanza per il piano divino della salvezza. Perciò i proto-ortodossi accusavano entrambe le forme di docetismo di eresia e le combattevano con tutte le loro forze: non si trattava semplicemente della loro vita, ma della loro vita eterna, della salvezza della loro anima.

Quando Serapione lesse il *Vangelo di Pietro* di persona capì che il libro poteva essere usato per sostenere una cristologia docetistica, perciò scrisse un'operetta, *Il cosiddetto Vangelo di Pietro*, in cui spiegava i problemi del testo sottolineando che mentre gran parte del Vangelo era teologicamente accettabile, c'erano "aggiunte" alla storia che potevano essere usate a sostegno di opinioni docetistiche. Serapione concluse che il libro, essendo potenzialmente eretico, non poteva essere stato scritto da Pietro, stabilendo così il dubbio principio per cui, se un testo non si accordava con la verità stabilita da lui e dai suoi colleghi proto-ortodossi, allora non poteva assolutamente essere apostolico.

Serapione scrisse poi una lettera ai cristiani di Rosso in cui proibì l'uso del Vangelo in futuro e completò il libello con un elenco dei passi incriminati. Eusebio narra la storia e cita la lettera, ma non cita i passi.

Questo è davvero un peccato, perché ora è impossibile sapere con certezza se il *Vangelo di Pietro* scoperto nel XIX secolo sia il libro condannato da Serapione e noto a Eusebio. Tuttavia molti studiosi ipotizzano che sia proprio quello, perché anche il testo giunto fino a noi sarebbe risultato accettabile ai pensatori proto-cristiani solo nell'impianto generale, mentre al-

cuni passi potrebbero prestarsi a un'interpretazione docetistica. Inoltre, il libro è scritto in prima persona da qualcuno che dice di chiamarsi Simon Pietro.

Nessuno oggi pensa che Pietro il discepolo di Gesù abbia scritto il libro. Su questo Serapione aveva ragione: aveva scoperto un falso.

La scoperta del Vangelo di Pietro

Il testo fu dimenticato per secoli e rimase noto solo dal breve racconto di Eusebio. Questa situazione cambiò in modo spettacolare durante uno scavo archeologico condotto da una squadra francese che operava nei dintorni del Cairo e riportò alla luce la città di Akhmim nell'Alto Egitto nell'inverno del 1886-87.⁸ Sotto la direzione di M. Grébant, la squadra scoprì la tomba di un monaco nella parte cristiana del cimitero della città. La tomba poteva essere vagamente datata dall'VIII al XII secolo, ma ciò che contava davvero non era tanto la tomba in sé, quanto il suo contenuto: il corpo del monaco era stato sepolto con un manoscritto.

Il libro risale probabilmente al VII all'VIII secolo, ed è ragionevole ipotizzare che fosse un oggetto cui il monaco era molto affezionato. Il documento è di grande interesse: lungo 66 pagine e scritto su pergamena, contiene i resti frammentari di vari testi apocriti, non tutti cristiani ma tutti significativi. Il primo testo alle pp. 2-10 (la p. 1 contiene solo il disegno di una croce) è una parte del *Vangelo di Pietro*, di cui parlerò tra poco; alle pp. 13-9, cucite nel libro in posizione capovolta (si presume per errore), c'è una copia frammentaria dell'*Apocalisse di Pietro*, racconto affascinante oggi meglio noto grazie a un'antica traduzione etiopica, in cui Pietro viene condotto a vedere le beate vite ultraterrene dei santi e i tormenti eterni dei peccatori; ci sono poi due passi del libro ebraico apocrito noto come *Primo libro di Enoch*, resoconto, meglio noto da altre fonti, di una rivelazione che sarebbe stata mostrata a Enoch, il celebre personaggio del Vecchio Testamento che non morì ma venne assunto da vivo nel paradiso (*Genesi* 5.21-24); infine c'è un testo frammentario degli *Atti di San Giuliano*.

La scoperta fu fondamentale, non da ultimo per la sua piccola testimonianza, silenziosa e totalmente inattesa, di unità e diversità, tolleranza e intolleranza cristiana: tolleranza, perché si vedeva un monaco medievale sepolto con libri proibiti, un insieme di testi ebrei e cristiani, ortodossi ed

eretici; intolleranza, perché il manoscritto contiene *l'Apocalisse di Pietro*, il cui autore condanna alle fiamme dell'inferno chiunque non sia d'accordo con le sue regole di comportamento (incluse le donne che si sono fatte le trecce ai capelli per essere più affascinanti, coloro che disobbediscono ai genitori e i banchieri che prestano denaro a interesse), e il *Vangelo di Pietro*, intollerante verso gli ebrei, ritratti come infami e responsabili della morte di Gesù, e a sua volta condannato da capi cristiani intolleranti che si opponevano alle sue idee teologiche.

Il Vangelo di Pietro

È un peccato che il manoscritto riporti solo un frammento del *Vangelo di Pietro*. Non che il libro nella tomba del monaco sia frammentario, perché anzi è completo; ma la prima riga del testo del Vangelo inizia (dopo la decorazione iniziale) a metà frase, così come finisce a metà frase prima di due pagine bianche. Chiunque abbia copiato questo Vangelo nel VII o VIII secolo, dunque, aveva davanti a sé solo un frammento, e lo ricopiò nella sua piccola antologia insieme ad altri testi frammentari a sua disposizione. Il frammento superstite del Vangelo contiene un resoconto del processo, crocifissione e resurrezione di Gesù⁹. E impossibile sapere se il libro originariamente contenesse anche altro, ad esempio se fosse un Vangelo "completo" come quelli del Nuovo Testamento, che iniziano o con il battesimo di Gesù (Marco e Giovanni) o con la sua nascita (Matteo e Luca) e contengono resoconti dei suoi detti o delle sue azioni, oltre alla narrazione della passione e della resurrezione. Di solito gli studiosi ipotizzano che il *Vangelo di Pietro* originariamente contenesse più di quanto riporta il frammento di Akhmim e che si trattasse di un'opera più ampia, come i Vangeli neotestamentari; avrebbe insomma contenuto anche episodi della missione di Gesù. Questo perché in altre parti dell'Egitto sono stati scoperti diversi piccoli frammenti dei detti di Gesù che potrebbero anch'essi derivare da questo Vangelo e che contengono conversazioni tra Gesù e Pietro, scritti in prima persona, che non si ritrovano nel frammento della tomba del monaco¹⁰.

In ogni caso, il frammento del Vangelo così come è giunto a noi inizia con queste parole:

[...] ma nessuno dei Giudei si lavò le mani, né Erode o qualcuno dei suoi giudici. Poiché non volevano lavarsele, Pilato se ne andò.

Si tratta di un inizio significativo per due motivi. Queste parole mostrano che subito prima il Vangelo conteneva il racconto di Pilato che si lava le mani, un episodio che nei nostri Vangeli neotestamentari compare solo in *Matteo 27.24*, ma mostra notevoli differenze con il racconto di Matteo, che non parla di nessuno che si sia *rifiutato* di lavarsi le mani. Invece nel *Vangelo di Pietro*, Erode, il «re dei Giudei», e i suoi giudici ebrei rifiutano, a differenza del governatore romano Pilato, di dichiararsi innocenti del sangue di Gesù. Questo dettaglio evidenzia un aspetto importante del resto della narrazione, perché qui non sono i Romani a essere responsabili della morte di Gesù, ma gli Ebrei. Questo Vangelo frammentario è molto più virulento di quelli che sono riusciti a entrare nel Nuovo Testamento. La prospettiva anti-ebraica è confermata da un altro indizio nella riga immediatamente successiva:

Allora re Erode ordinò che il Signore fosse portato via e disse loro: «Fate tutto ciò che ho ordinato di fargli».

Qui è il re ebreo, non il governatore romano, a ordinare la morte di Gesù. La narrazione continua con la richiesta del corpo di Gesù da parte di Giuseppe (di Arimatea), l'umiliazione di Gesù e la sua crocifissione. Questi racconti sono allo stesso tempo simili e dissimili da quelli che leggiamo nei Vangeli canonici: ad esempio, al cap. 10 si dice che Gesù venne crocifisso tra due criminali, come negli altri Vangeli, ma qui troviamo l'insolita affermazione che «stava in silenzio, come se non provasse dolore», che poteva ben essere intesa in senso docetistico: forse Gesù sembrava non provare dolore perché di fatto non ne provava (se l'autore volesse intendere questo o no, è un altro problema); alcuni studiosi hanno dunque visto in questa frase una prova che questo frammento derivi dal Vangelo "eretico" noto a Serapione. Altre conferme vengono forse da alcune righe più avanti nel testo: quando Gesù sta per morire, lancia il suo "lamento dell'abbandono" in parole simili a quelle che troviamo in Marco, ma non identiche: qui Gesù dice: «O mio potere, o mio potere, mi hai abbandonato!» (cap. 19; cfr. *Marco 15.34*); poi si dice che «fu assunto», anche se il

suo corpo divino resta sulla croce. Forse Gesù sta lamentando di essere abbandonato dal Cristo divino subito prima della propria morte, secondo l'opinione di alcuni cristiani docetisti di cui abbiamo già detto?

C'è un altro elemento interessante nel racconto della crocifissione di Gesù in questo Vangelo. Come nel *Vangelo di Luca*, solo uno dei due criminali dice qualcosa di sprezzante¹¹, però non lo dice a Gesù ma ai soldati che lo stanno crocifiggendo. Il ladrone dice loro che lui e l'altro criminale hanno meritato la loro punizione, ma «Costui, il Salvatore degli uomini, che male vi ha fatto?» (cap. 14).

Irritati dal rimprovero, i soldati ordinano che «le sue gambe non venissero spezzate cosicché sarebbe morto tra i tormenti»¹².

Dopo la morte di Gesù, il racconto continua con la descrizione della sua sepoltura e poi, in prima persona, con la disperazione dei discepoli: «Digiunammo e sedemmo piangendo e gemendo, notte e giorno, fino al Sabato» (cap. 27). Come nel *Vangelo di Matteo*, i capi ebrei chiedono a Pilato soldati per sorvegliare la tomba (cfr. *Matteo* 27.62-66), ma questo Vangelo fornisce dettagli più approfonditi: il centurione incaricato si chiama Petronio, che insieme ad altri soldati fa rotolare un'enorme pietra davanti alla tomba e la chiude con sette sigilli. Poi piantano la tenda e montano la guardia (capp. 29-33).

Viene poi quello che forse è il brano più interessante della narrazione, un resoconto concreto della resurrezione di Gesù e della sua ascesa dalla tomba, che non si trova in nessun altro Vangelo. Da Gerusalemme e dalla regione circostante è giunta una folla di persone per vedere la tomba; durante la notte, odono un grande rumore e vedono il cielo aprirsi: due uomini scendono in un grande splendore. La pietra di fronte alla tomba rotola via da sola e i due uomini entrano. I soldati che montano di guardia svegliano il centurione, che esce per guardare l'incredibile spettacolo. Dalla tomba escono ora tre uomini: due di loro toccano il cielo con la testa e sostengono il terzo, che con la testa arriva al di là del cielo. Dietro di loro si erge una croce. Poi si sente una voce dal cielo: «Avete predicato a coloro che dormono?». La croce risponde: «Sì» (capp. 41-42).

I soldati corrono da Pilato e gli narrano quanto è accaduto. I capi ebrei lo pregano di tenere segreta la vicenda per paura di essere lapidati quando il popolo ebreo capirà che cosa hanno fatto mettendo Gesù a morte. Pilato ordina ai soldati di non parlare, ma prima ricorda ai capi ebrei che la croci-

fissione di Gesù è stata colpa loro, non sua (capp. 45-49). All'alba del giorno dopo, non sapendo che cosa è successo, Maria Maddalena va con altre donne alla tomba per dare una sepoltura più degna al corpo di Gesù, ma la tomba è vuota, se non per un messaggero celeste che dice loro che il Signore è resuscitato ed è andato via. Qui finisce il manoscritto, a metà di un episodio che a quanto pare descriveva l'apparizione di Gesù ad alcuni suoi discepoli (forse in modo simile a *Giovanni* 21.1-14): «Ma io Simon Pietro e Andrea mio fratello prendemmo le nostre reti e andammo verso il mare; e con noi era Levi, figlio di Alfeo, che il Signore...» (cap. 60). Qui si interrompe il testo.

E proprio questo brano finale a mostrare che l'autore sta cercando di farsi passare per il discepolo di Gesù. Con buona pace dei pii cristiani di Rosso, gli studiosi moderni non si sono fatti trarre in inganno: questo racconto venne scritto probabilmente dopo i Vangeli canonici, molto tempo dopo che Pietro morì.

Prima di motivare questa mia affermazione, vorrei parlare brevemente dei suoi presupposti. Molti studiosi pensano che il *Vangelo di Marco* sia la più antica narrazione giunta fino a noi della vita di Gesù, scritta tra il 65 e il 70, che quelli di Matteo e Luca siano stati redatti 10-15 anni dopo, forse nell'80-85, e che quello di Giovanni sia l'ultimo dei Vangeli canonici, scritto verso la fine del I secolo, nel 90-95 circa. Le più antiche tradizioni sulla morte di Pietro indicano invece che venne giustiziato nel corso della persecuzione dei cristiani sotto l'imperatore Nerone, attorno al 64.

L'autore del *Vangelo di Pietro* potrebbe aver utilizzato i Vangeli del Nuovo Testamento per il suo libro, ma è piuttosto difficile esserne certi. Non ci sono, ad esempio, paralleli verbali di una certa estensione tra il suo testo e uno dei quattro canonici, e senza questo tipo di prova è difficile stabilire che un autore ne abbia usato un altro come fonte. Potrebbe semplicemente darsi che questo scrittore, come quelli neotestamentari, abbia udito molte storie sulla vita e la morte di Gesù e le abbia redatte a modo suo, aggiungendovi il suo tocco. In questo caso il "tocco" include alcune affascinanti aggiunte leggendarie, soprattutto il Gesù-gigante risorto e la croce ambulante che parla ai cieli.

Il Vangelo di Pietro e le tradizioni su Ponzio Pilato

Uno dei motivi che portano a credere che il *Vangelo di Pietro* sia stato scritto dopo i nostri libri canonici (e quindi molto tempo dopo la morte di Pietro) riguarda il trattamento degli ebrei nella narrazione. Il marcato anti-ebraismo presente nell'opera corrisponde ad alcune idee che si andavano sviluppando nei circoli cristiani del II secolo, un periodo in cui l'anti-ebraismo iniziò ad affermarsi con particolare vigore. Una delle conseguenze di questa crescente animosità fu che i cristiani iniziarono a esonerare Pilato dalla morte di Gesù e a darne sempre di più la colpa agli ebrei tutti. Sarebbe un esercizio illuminante seguire il trattamento di Pilato nei Vangeli giunti fino a noi. Più viene scusato Pilato, più vengono incolpati gli ebrei. La nostra prima fonte, Marco, mostra che Pilato e il popolo ebreo raggiungono una specie di accordo per crocifiggere Gesù; poi Pilato ordina l'esecuzione e Gesù viene portato immediatamente alla morte (*Marco* 15.1-15). Nel *Vangelo di Matteo*, scritto un po' più tardi, Pilato viene ammonito dalla moglie, che ha fatto un brutto sogno, a non farsi coinvolgere nella faccenda, e così Pilato mostra di non voler avere niente a che fare con la morte di Gesù lavandosi le mani della questione: «Sono innocente del sangue di questo uomo. Vedetevela da voi», dichiara; e allora la folla ebraica risponde: «Il suo sangue ricada su noi e sui nostri figli» (*Matteo* 27.24-25). Questa risposta, in mano ai persecutori medievali cristiani, provocherà massacri, ma è anche perfettamente in linea con le idee che si andavano sviluppando nel primo Cristianesimo: se Pilato è innocente, allora sono gli ebrei a essere responsabili dell'uccisione del loro Messia (*Matteo* 27.11-26). Nel *Vangelo di Luca*, scritto all'incirca negli stessi anni di quello di Matteo, Pilato dichiara Gesù innocente tre volte, ma invano, e cerca di fare in modo che sia re Erode, che si trova in città per la Pasqua, a eseguire lo sgradito incarico al posto suo, ma anche stavolta invano; e così, trovandosi a corto di espedienti, cede alle domande dei capi ebrei e ordina di crocifiggere Gesù (*Luca* 23.1-15). Anche nel *Vangelo di Giovanni*, l'ultimo Vangelo canonico in ordine di tempo, Pilato dichiara Gesù innocente tre volte, e alla fine, quando vi è costretto, lo consegna, non però ai soldati romani ma al popolo ebreo, e così Gesù viene crocifisso (*Giovanni* 18.28-19.16).

Allo stesso modo vanno le cose nel *Vangelo di Pietro*, leggermente posteriore, dove la colpevolezza degli ebrei è ancora più accentuata e Pilato si accontenta di una posizione più defilata rispetto a Erode e al popolo ebraico. Qui è Erode a ordinare l'esecuzione ed è il popolo ad assumersi la completa responsabilità di ciò che ha fatto: «Poi gli ebrei, gli anziani e i sacerdoti si resero conto di quanto male avevano fatto a se stessi e presero a battersi il petto dicendo "Maledizione ai nostri peccati! Il giudizio e la fine di Gerusalemme sono vicini"» (cap. 25). Vale la pena di notare che proprio nel II-III secolo i cristiani iniziarono a dare agli ebrei la colpa della distruzione di Gerusalemme per opera dei Romani nel 70 d.C., non perché si fossero stoltamente ribellati contro il potere di Roma ma per aver ucciso Cristo, la cui morte venne vendicata con la distruzione della città e il massacro dei suoi abitanti¹³.

Le tradizioni sull'innocenza di Pilato non si fermano qui. Qualche anno dopo, attorno al 200, Tertulliano, apologeta (difensore intellettuale della fede), eresiologo (confutatore di eresie) e moralista proto-ortodosso, menziona un racconto leggendario per cui Ponzio Pilato avrebbe mandato una lettera all'imperatore romano Tiberio spiegando che colui che era stato crocifisso era un dio, come provavano le sue imprese miracolose. Tiberio, dice Tertulliano, ne fu totalmente convinto e propose una mozione al senato romano per far dichiarare Gesù divino; il senato però si mostrò restio, tanto che, malgrado l'imperatore stesso riconoscesse la divinità di Cristo, non ricevette un posto nel panteon romano (Tertulliano, *Apologetico* 5.2). Restò comunque la diceria che dopo la resurrezione di Gesù Pilato si fosse convertito e fosse diventato cristiano: pura leggenda, ovviamente, non confermata da alcuna fonte non cristiana.

Alla fine sorse nei circoli cristiani un'intera letteratura su Pilato, tra cui altre versioni della lettera che avrebbe mandato all'imperatore¹⁴ e vari altri racconti successivi su come l'imperatore reagì quando seppe che uno dei suoi governatori aveva giustiziato il figlio di Dio. Secondo una leggenda medievale, chiamata *Resa di Pilato* (*Paradosis Pilati*), l'imperatore richiamò Pilato a Roma e lo mise sotto processo: «Osando commettere un'azione malvagia, hai distrutto il mondo intero!». Pilato risponde, come ci si potrà attendere: «Potentissimo imperatore, sono innocente di questi fatti: è la moltitudine degli ebrei a essere sfrenata e colpevole». Malgrado ciò l'imperatore ne ordina la condanna a morte, ma prima di mettere la

testa sul ceppo per la decapitazione, Pilato, ormai cristiano devoto, prega che Cristo non lo incolpi di aver ceduto per ignoranza alle macchinazioni degli ebrei. Si ode allora una voce dal cielo: «Tutte le generazioni e le famiglie dei gentili ti chiameranno benedetto [...] e tu stesso apparirai come mio testimone alla mia seconda venuta» (cap. 10).

In alcuni settori della chiesa lo scagionamento andò anche oltre. Nella chiesa copta (egiziana), la sua morte giunse a essere considerata come quella di un martire cristiano; in una delle metamorfosi più sconcertanti della storia, Pilato venne alla fine considerato un santo.

Tutto ciò ci ha portato molto lontano dal *Vangelo di Pietro*, ma possiamo già vedere la fine: Pilato viene scagionato per accusare gli ebrei come quelli che hanno ucciso il loro stesso Messia.

Il successo del Vangelo di Pietro

Abbiamo visto una serie di caratteristiche interessanti del *Vangelo di Pietro*: la somiglianza con i resoconti evangelici neotestamentari, le aggiunte leggendarie, il viscerale anti-ebraismo, il carattere potenzialmente docetistico, la soppressione da parte del vescovo proto-ortodosso Serapione, l'importanza per i cristiani di Rosso. Ma era usato solo a Rosso? Era un prodotto puramente locale, creato sul posto, con scarso impatto sul resto della cristianità? Dopotutto rimase praticamente sconosciuto per secoli, finché agli archeologi francesi non capitò di trovarlo nella tomba di un monaco.

Alcuni indizi mostrano però che il *Vangelo di Pietro* fu molto popolare nella chiesa delle origini, probabilmente tanto quanto uno dei Vangeli destinati a entrare nel Nuovo Testamento, quello di Marco¹⁵. Vale la pena di osservare che anche il *Vangelo di Marco* non viene praticamente mai citato nei primi secoli del Cristianesimo, persino negli scritti dei proto-ortodossi, e forse questo silenzio è dovuto al fatto che, essendo il più breve dei quattro Vangeli finiti nel Nuovo Testamento, non veniva letto quanto gli altri. Come i lettori hanno notato da molto tempo, quasi tutte le storie che si trovano in Marco si trovano anche in Matteo e/o in Luca; per questo motivo, Marco alla fine venne considerato un'edizione condensata di Matteo, una specie di versione da *Reader's Digest*. Insomma, forse non

era letto quanto gli altri perché i loro resoconti più completi fornivano la sua storia e molto di più.

Anche le scoperte dei primi manoscritti cristiani indicano che il *Vangelo di Marco* non era molto letto. Nell'ultimo secolo sono venute alla luce molte copie frammentarie di antichi scritti cristiani, soprattutto nelle sabbie dell'Egitto, dove il clima costantemente secco rende possibile una conservazione secolare. I più antichi manoscritti di opere cristiane vennero scritti, come molta letteratura pagana, ebraica e cristiana, su una superficie scrittoria ricavata dal papiro. A partire dal 1880 circa, sono stati scoperti trenta manoscritti dei Vangeli del Nuovo Testamento risalenti al II e al III secolo. Molti di loro contengono solo un Vangelo o l'altro, in quanto i quattro scritti in origine circolavano separatamente e non come raccolta; di questi trenta Vangeli frammentari, solo uno contiene il *Vangelo di Marco*.

Sono stati inoltre scoperti cinque Vangeli parziali non meglio identificati risalenti allo stesso periodo. Si tratta di testi che forniscono narrazioni di parole e atti di Gesù ma troppo frammentari per permetterci di stabilire a quale Vangelo appartenessero; possiamo solo dire che non appartengono ad alcun Vangelo a noi noto. Ci sono poi tre copie frammentarie del *Vangelo di Tommaso*, attribuito al fratello gemello di Gesù, Didimo Giuda Tommaso (ne parleremo nel CAP. 3), e due copie frammentarie di un Vangelo teoricamente attribuito a Maria Maddalena in cui la donna rivela i segreti che Gesù le ha rivelato come sua seguace più fedele. Dallo stesso periodo ci sono giunte anche tre copie frammentarie del *Vangelo di Pietro*, senza contare quella più tarda trovata nella tomba del monaco ad Akhmim.

E dunque interessante chiedersi quale Vangelo fosse più popolare nel primo Cristianesimo tra Marco e Pietro. È piuttosto difficile rispondere, ma se il materiale in nostro possesso può costituire un criterio, bisognerebbe assegnare la palma a Pietro, i cui manoscritti frammentari superstiti sono il triplo di quelli di Marco.

Questi tre frammenti del *Vangelo di Pietro* sono piccoli (uno consiste di sole sette righe parziali), ma tutti insieme hanno un significato che va ben al di là delle loro dimensioni. Uno di loro sembra provenire da una copia del II secolo o dell'inizio del III, contenente l'episodio della richiesta del corpo di Gesù da parte di Giuseppe di Arimatea, che si può leggere anche

nella copia più ampia trovata nella tomba del monaco ad Akhmim. Questo dato è significativo, perché mostra che la copia del secolo rappresenta fedelmente il testo che si poteva leggere anche all'epoca di Serapione.

Gli altri due frammenti provengono da altre parti del Vangelo, e si discute se derivino dallo stesso *Vangelo di Pietro* o da una redazione diversa. Difficile rispondere, perché questi frammenti, delle dimensioni di una carta di credito, contengono troppo poco testo, il che rende la loro ricostruzione molto complessa; tuttavia entrambi sembrano riportare una conversazione tra Gesù e Pietro in cui Pietro parla in prima persona. Il primo, quello con solo sette righe parziali, mostra Gesù che predice il tradimento da parte di tutti i discepoli, persino da parte di Pietro; si tratterebbe dunque del celebre episodio dell'ultima cena, narrato però in persona dall'apostolo.

Il secondo contiene un detto che non si trova nei Vangeli canonici ma è noto agli studiosi del Cristianesimo antico grazie a un'altra opera superstita chiamata *Seconda lettera di Clemente*, un testo proto-ortodosso della metà del II secolo che riporta anch'esso una conversazione piuttosto strana tra Gesù e Pietro¹⁶. Secondo questo testo il dialogo si svolge così:

E il Signore disse: «Sarete come pecore in mezzo ai lupi».

Ma Pietro gli rispose: «Che accadrà se i lupi sbraneranno le pecore?».

Gesù disse a Pietro: «Dopo la loro morte, le pecore non dovranno più temere i lupi. Così anche voi: non temete coloro che vi uccidono e che dunque non vi potranno fare più nulla; ma temete colui che, dopo la vostra morte, ha il potere di gettare il vostro corpo e la vostra anima nell'inferno di fuoco» (Seconda lettera di Clemente 5.2-4).

Il nostro frammento del *Vangelo di Pietro*, pubblicato solo nel 1994, fornisce una versione simile ma con due grandi differenze. In primo luogo, le parole di Gesù sono inserite in un contesto più ampio: Gesù che dice ai discepoli che dovranno essere «innocenti come colombe ma astuti come serpenti» e che saranno come «pecore tra i lupi»; allora essi rispondono, alquanto sensatamente, «Ma che succederà se verremo sbranati?». E qui viene la seconda differenza: «E Gesù mi rispose...» Segue l'affermazione per cui le pecore morte non hanno più nulla da temere dai lupi ecc.

Poiché nella versione della *Seconda lettera di Clemente* questa è una risposta a Pietro, mentre in questo frammento è una risposta a qualcuno che parla in prima persona, sembra probabile che il frammento provenga da un Vangelo in cui l'autore sta parlando a nome di Pietro stesso, come nel testo più lungo scoperto nella tomba del monaco di Akhmim. Non è del tutto chiaro da dove l'anonimo autore della *Seconda lettera di Clemente* abbia tratto questa conversazione, visto che non ce n'è traccia in nessun altro Vangelo; forse anche lui aveva letto il *Vangelo di Pietro* e lo accettava come racconto autorevole delle parole di Gesù¹⁷.

Un altro interessante ritrovamento archeologico si riferisce al *Vangelo di Pietro* e mostra che il libro continuò a essere letto e venerato come Scrittura per secoli. Nel 1904 fu pubblicato un piccolo *ostrakon*, cioè un pezzo di ceramica spezzato e riutilizzato per scrivere e/o disegnare. Gli studiosi non gli hanno dedicato molta attenzione critica, ma è uno dei pezzi più strani che ci siano giunti dall'antichità cristiana. Il reperto sembra risalire al VI o VII secolo; su un lato del pezzo triangolare (all'incirca 7,5 x 12,25) si vede il rozzo disegno di un uomo con gli occhi spalancati, il naso lungo, capelli in cima alla testa, barba (o un collare?) sul mento, e spalle con braccia e mani filiformi, una aperta in un gesto di preghiera e l'altra stretta attorno a un bastone o una verga (con una croce in cima) alzata sopra la testa. L'*ostrakon* contiene diverse scritte, tutte in greco: sopra la testa della figura stilizzata è scritto «Pietro»; a sinistra c'è scritto «Il Santo» e a destra «L'Evangelista». Questo è notevole: Pietro non è identificato solo come l'apostolo o il discepolo di Gesù, ma con l'autore di uno dei Vangeli, un Evangelista. Ma ancora più notevole è la scritta in greco sul rovescio del frammento: «Veneriamolo, riceviamo il suo Vangelo».

Qualcuno venerava Pietro e il suo Vangelo, qualcuno che viveva in Egitto circa 400 o 500 anni dopo che Serapione aveva proibito l'uso del Vangelo; e questo egiziano non era solo, ma doveva far parte di una comunità che aveva una copia contemporanea del Vangelo e lo accettava come testo sacro. Neanche la comunità di chi scrisse l'*ostrakon* era isolata: un frammento del Vangelo venne seppellito, presumibilmente come oggetto caro, nella tomba di un monaco un secolo dopo o forse più. Noi avremo anche perduto il *Vangelo di Pietro*, ma nei primi secoli del Cristianesimo era ampiamente usato e continuò a esserlo fino all'inizio del Medioevo in alcune parti della chiesa.

Un altro testo nella tomba del monaco: *l'Apocalisse di Pietro*

La (o le) comunità che usavano il *Vangelo di Pietro* forse usavano anche altri testi non canonici. Come ho osservato, questo testo è rilegato in un manoscritto che contiene altri documenti, tra cui uno che incontreremo di nuovo nella nostra discussione poiché rimase sulla soglia del Nuovo Testamento per secoli. Come il Vangelo, anche questo è attribuito a Pietro, ma si tratta di un'apocalisse, cioè una rivelazione sulla realtà celeste che spiega la vita su questa terra. In questo caso, la rivelazione non è tanto una catastrofe futura che Dio scaglierà contro questo pianeta, come può essere *l'Apocalisse* di Giovanni, l'unico testo di questo genere riuscito a entrare nel Nuovo Testamento: *l'Apocalisse di Pietro* mostra infatti il destino di coloro che sono morti, sia di quelli che hanno fatto la volontà di Dio sia di quelli che gli si sono opposti. I destini sono descritti in termini decisamente concreti e autorevoli, visto che è Gesù stesso a condurre Pietro in una visita guidata alle dimore dei beati e dei dannati, paradiso e inferno. L'idea di Dante non è stata originale: la *Divina Commedia* si colloca in una lunga tradizione cristiana che risale almeno all'*Apocalisse di Pietro*, un tempo perduta ma ora ritrovata¹⁸.

La narrazione inizia con Gesù che parla sul Monte degli Ulivi ai suoi discepoli, che gli chiedono quando arriverà la fine (cfr. *Matteo* 24). Gesù risponde narrando loro la parabola dell'albero di fico: «appena i suoi germogli spuntano e i virgulti crescono, la fine del mondo verrà» (cap. 1). Pietro e gli altri sono comprensibilmente confusi: «E io, Pietro, risposi e gli dissi: “Spiegami l'albero di fico: come lo dobbiamo intendere? Ché ogni giorno della sua vita il fico fa nascere germogli e ogni anno dà frutto”» (cap. 2).

Gesù spiega allora che l'albero si riferisce a Israele e che in futuro verranno falsi Cristi e profeti: questo segnerà l'inizio della fine, che Gesù descrive in termini non tanto di disastri terreni (comunque ce ne saranno) quanto di fato ultraterreno degli individui.

Sono in particolare il destino dei dannati e le loro varie torture eterne che hanno suscitato l'attenzione più viva su questo testo. I tormenti sono particolarmente orribili e richiamano i peccati dei dannati: i blasfemi sono eternamente sospesi per la lingua su un fuoco inestinguibile; le donne che

si sono fatte le trecce per rendersi più belle agli occhi degli uomini libidinosi sono appese per i capelli; gli uomini che hanno fornicato con esse sono appesi per i genitali; gli uomini che si sono dedicati solo alle ricchezze sono eternamente gettati su una colonna di fuoco affilata come un rasoio; i banchieri che hanno fatto soldi con gli interessi passano l'eternità inginocchiati nella sporcizia; i figli che hanno disobbedito ai genitori sono incessantemente divorati da uccelli feroci; gli schiavi che hanno disobbedito ai loro padroni sono costretti a masticare la propria lingua senza sosta.

Le delizie dei beati sono comprensibilmente meno memorabili (chiunque abbia immaginazione sufficiente può inventarsi molti tormenti fantasiosi, ma per descrivere la beatitudine eterna ci sono davvero pochi modi). Comunque, i premi descritti da questo testo fanno sì che ogni temporanea sofferenza terrena valga la pena di essere sopportata: si tratta di un'estasi eterna riservata a pochi.

L'autore di questa narrazione oculare, che teoricamente sarebbe Pietro stesso, ha chiaramente prodotto l'opera non solo per intrattenere i lettori cristiani ma anche per proporre alcune importanti idee teologiche. Ovviamente egli mostra che chiunque si mette dalla parte di Dio mieterà lauti premi, mentre chiunque gli si oppone pagherà un prezzo eterno e orribile, ma sottolinea in modo altrettanto chiaro che Dio controlla tutto ciò che accade in questo mondo, malgrado le apparenze. In altre parole questa narrazione, come ogni altra apocalisse proto-cristiana, non vuole solo spaventare i fedeli affinché evitino alcuni comportamenti (menzogna, adulterio, blasfemia, desiderio di ricchezza ecc.), ma anche spiegare che il male e la sofferenza di questo mondo si rovesceranno in quell'altro: coloro che ora prosperano con la malvagità pagheranno in futuro un prezzo eterno, mentre coloro che soffrono perché fanno quel che è giusto verranno eternamente vendicati, quando Dio mostrerà una volta per tutte di essere l'unico sovrano di questo mondo.

Il Vangelo di Pietro e la letteratura cristiana antica

Questo primo sguardo agli apocrifi cristiani del II secolo mostra che i cristiani leggevano molta più letteratura sacra di quanto si pensi. Non leggevano solo i libri che poi entrarono nel Nuovo Testamento, anzi non si può sapere se al tempo di Serapione di Antiochia (fine del II secolo) i cristiani di Rosso avessero mai sentito parlare di Matteo, Marco, Luca e Giovanni: il loro Vangelo fu il *Vangelo di Pietro*, finché il vescovo non impose la sua autorità bandendone l'uso. Non sapremo mai se riuscì a farlo in breve tempo: sappiamo solo che l'opera era letta non solo in Siria ma anche in Egitto, forse già in un periodo antico, visto che i papiri che la contengono sono all'incirca contemporanei di Serapione, e che era molto più diffusa di alcuni nostri libri canonici, soprattutto del *Vangelo di Marco*.

I cristiani leggevano anche altri testi. Alcuni leggevano gli *Atti di Pilato*, di cui non ho ancora parlato, un testo che descrive il processo di Gesù in modo molto più completo di quanto ci mostri il frammento del *Vangelo di Pietro* e che sottolinea la colpevolezza degli ebrei e la superiorità di Gesù su tutto ciò che è pagano: nell'opera, citata dall'autore del II secolo Giustino martire, le immagini degli dèi romani si inchinano quando Gesù entra nella sala. In epoca più tarda questo libro venne unito a una dettagliata descrizione della discesa di Cristo nell'Ade, che avvenne tra la sua morte e la resurrezione, formando così il *Vangelo di Nicodemo*. Forse Tertulliano aveva letto una versione antica di questo materiale? Sicuramente conosceva una redazione della lettera con cui Pilato aveva risposto all'imperatore romano proclamando l'innocenza e la divinità di Gesù. Come abbiamo visto all'inizio, il suo contemporaneo Origene aveva letto anche altri Vangeli (quelli secondo gli Egiziani, dei dodici apostoli, di Mattia, di Basilide e di Tommaso); e sappiamo che venivano lette anche varie Apocalissi, tra cui quella attribuita a Pietro e poi andata perduta, finché non venne riscoperta nella tomba di un monaco insieme al *Vangelo di Pietro*.

Quali altri libri potevano leggere i primi cristiani come Scritture? Tanti testi, molti dei quali proscritti, bruciati, perduti; alcuni sono stati scoperti di recente, anche se solo in desolanti frammenti. Che cosa daremmo per una copia completa del *Vangelo di Pietro* o delle storie di Pilato o dei Vangeli o delle Apocalissi di cui conosciamo solo il nome! Ma solo poche di queste prime opere cristiane sono riuscite a sopravvivere alle proscrizioni dei loro

nemici proto-ortodossi, a volte perché circolarono in copie clandestine durante il Medioevo, qualche volta perché un padre della chiesa le citò per i suoi scopi, più raramente perché sono risorte dalle sabbie dell'Egitto grazie a vere e proprie scoperte, per opera di archeologi esperti che le riportarono alla luce scavando tra i rifiuti della città antiche o per opera di beduini che vi si imbatterono per caso mentre andavano in giro per i fatti loro, e così trovarono inconsapevolmente materiali preziosi per lo studio dei Cristianesimi perduti dell'antichità.

2 ***La falsificazione antica di una scoperta: gli Atti di Paolo e gli Atti di Tecla***

Molti testi venerati come sacri dagli antichi cristiani sono andati perduti. Alcuni sono stati scoperti in epoca moderna, ma molti sono relegati nell'oblio, sono conosciuti solo di nome e nei casi migliori sappiamo solo in generale che cosa contenessero. Alcuni, però, sono conosciuti da secoli, anche se sono stati quasi completamente dimenticati.

O meglio, dimenticati dal grande pubblico, non dagli studiosi dell'antichità, che passano la vita a imparare lingue antiche e oscure, chini su antichi manoscritti e poderosi volumi a stampa, intenti a studiare ciò che resta del passato. Un testo ben noto agli studiosi dell'antichità cristiana ma praticamente sconosciuto agli altri è un affascinante documento del II secolo chiamato *Atti di Tecla*, un racconto sulle imprese di una discepolo dell'apostolo Paolo.

Ci fu un tempo, un millennio e mezzo fa, in cui Tecla era un nome molto diffuso, almeno nelle famiglie cristiane. Il suo culto aveva dimensioni enormi: i pellegrini si affollavano nei suoi santuari in Asia Minore, Siria ed Egitto e i fedeli dedicavano la propria vita ad adorarla. Venerata come modello di martire e onorata come santa, in alcune aree del mondo cristiano Tecla gareggiava con Maria, madre di Dio, come la persona più importante al di fuori della Trinità¹.

Le storie della miracolosa vita di Tecla, proprio come le storie su Gesù, circolarono originariamente nelle tradizioni orali, forse già dall'inizio del II secolo in poi, ma noi le conosciamo bene grazie a un testo scritto, gli *Atti di Tecla*, che alla fine entrò a far parte di un corpus più ampio noto come *Atti di Paolo*, che narra le storie dei viaggi e delle miracolose avventure di Paolo.

Una delle caratteristiche più interessanti delle storie di Paolo e Tecla è la loro palese falsificazione. Ovviamente sappiamo che anche il *Vangelo di Pietro* fu falsificato, così come altri libri di cui abbiamo parlato (il *Vangelo di Tommaso*, il *Vangelo di Filippo* e l'*Apocalisse di Pietro*) e decine di altri libri antichi, ma in questo caso c'è una differenza: l'autore che falsificò gli *Atti di Paolo* e di Tecla venne scoperto e confessò il fatto.

La pratica della falsificazione nell'antichità

Gli antichi qualche volta non solo subodoravano le contraffazioni, ma avevano anche i mezzi per smascherarle². E errato dire, come fanno talvolta anche gli studiosi più accorti, che nell'antichità la falsificazione era talmente comune che nessuno la prendeva sul serio e pochi ne erano tratti in inganno: le fonti antiche che parlano di questa pratica la criticano duramente, e se nessuno fosse caduto nell'inganno, non ci sarebbe stato motivo di attuarlo. Molti falsari erano talmente bravi che riscuotevano un successo enorme, e ancora oggi gli studiosi discutono la paternità di molte opere antiche, tra cui alcune che alla fine sono state incluse nel canone delle Sacre Scritture.

I mezzi adottati per smascherare il falso nel mondo antico erano molto simili a quelli usati oggi, anche se ovviamente ora sono molto più efficaci grazie alle tecnologie avanzate e ai sistemi di consultazione dei dati. Se un'opera si riferisce a un avvenimento accaduto dopo la morte dell'autore, questo è un forte indizio che c'è qualcosa che non va; se usa parole, idee o concetti filosofici che non erano ancora nati nel periodo in cui visse il supposto autore, abbiamo un'altra prova; se l'opera usa uno stile completamente diverso da quello che si trova in opere sicuramente attribuibili all'autore, ecco un altro segnale.

Un divertente aneddoto risalente al periodo che ci interessa (II-III secolo) illustra quanto stiamo dicendo. Il famoso medico romano Galeno (129-199 d.C.) fu un autore prolifico i cui libri avevano un grande mercato. Un giorno, camminando per strada a Roma, passò davanti a un chiosco di libri che vendeva un'opera «di Galeno» e ascoltò una discussione tra due potenziali acquirenti, uno dei quali dichiarava che il libro era una frode perché non era scritto nel tipico stile di Galeno. Tutto ciò fece piacere al famoso scrittore, e così ebbe un'idea: buttò giù un libretto intitolato *Sui propri libri*, un'opera che spiega come distinguere i libri genuini di Galeno dalle falsificazioni. L'operetta sopravvive ancora oggi.

Perché i falsari del mondo antico attuavano i loro inganni? Le fonti antiche discutono il problema e suggeriscono diversi motivi³. Come probabilmente accadde nel caso di Galeno, a volte il motivo era il profitto, cui si tendeva soprattutto quando si aprivano nuove biblioteche nelle

grandi città e i re gareggiavano su chi avesse il patrimonio librario migliore. Prima che i testi si potessero riprodurre in modo impeccabile con mezzi meccanici, si pensava che i documenti originali fossero superiori alle copie successive che potevano contenere (e quasi sempre contenevano) errori di copiatura; perciò capitava che comparisse un gran numero di “originali” di Aristotele perché si pensava che avrebbero portato un buon guadagno.

In alcuni casi i falsari erano mossi da animosità e mero spirito di ripicca. Conosciamo il caso di un autore greco del IV secolo a.C, Anassimene, che falsificò alcune lettere con il nome e lo stile del suo acerrimo nemico, lo storico Teopompo, piene di invettive contro le più importanti città della Grecia; poi le spedì ai governi in carica di ognuna delle città menzionate rendendo così Teopompo persona non grata dovunque volesse andare⁴.

Dalla parte diametralmente opposta della scala delle motivazioni ci sono i documenti falsificati a nome di qualcun altro per ammirazione e umiltà. Vediamo al meglio questo caso in quelle scuole filosofiche greche del II secolo d.C. i cui membri erano devoti confessi del filosofo classico Pitagora: questi neopitagorici, di alta cultura e capacità, produssero importanti trattati filosofici ma li scrissero sotto il nome di Pitagora. Perché? Perché, come affermavano, le loro idee non erano altro che elaborazioni del sistema tracciato dal più grande genio che il mondo avesse mai visto. Scrivere il loro nome sarebbe stato un atto di *hybris*, e paradossalmente lo avrebbero sentito come una falsa attribuzione.

Ma probabilmente la ragione più comune per cui si falsificava un documento a nome di qualcun altro era il desiderio di trovare ascolto per le proprie idee. Immaginate di essere un filosofo completamente sconosciuto ma ambizioso che crede di avere qualcosa da dire al mondo e che il mondo dovrebbe ascoltare: non servirebbe a niente pubblicare le vostre idee sotto il vostro nome, che nessuno ha mai udito o preso sul serio; perciò nell'antichità, se si voleva far leggere il libro, era molto meglio firmare il trattato «Platone». Trasferiamo il discorso sul territorio cristiano: se nella vostra chiesa c'erano problemi di cui volevate trattare, come problemi di organizzazione ecclesiastica o di false dottrine, potevate scrivere una lettera e farla circolare non sotto il vostro nome ma sotto quello di qualcuno che sarebbe stato preso sul serio, come l'apostolo Paolo.

Abbiamo così una lettera intitolata *Terza lettera ai Corinzi*, attribuita a Paolo ma risalente al II secolo, che combatte una dottrina docetistica⁵; poi tre altre lettere, attribuite all'apostolo Paolo ma palesemente databili alla fine del I secolo, che trattano ampiamente di problemi di organizzazione ecclesiastica, intitolate *Prima e Seconda lettera a Timoteo* e *Lettera a Tito*; infine altre indirizzate al filosofo romano Seneca, in cui l'apostolo è visto come una delle più grandi menti filosofiche del suo tempo, e una alla chiesa di Laodicea, tutte di epoca successiva⁶. Delle altre lettere circolanti a nome di Paolo, tra cui una ai cristiani di Alessandria d'Egitto, nulla ci rimane. Vari gruppi cristiani considerarono alcune di queste lettere "paoline" appartenenti alle Sacre Scritture.

La falsificazione degli *Atti di Paolo*

Torniamo dunque agli *Atti di Paolo*, che comprendono le storie di Tecla. In questo caso particolare, sappiamo che il libro fu falsificato perché, in uno dei pochi casi antichi a noi noti, il falsario fu smascherato.

La storia è narrata dal padre della chiesa proto-ortodosso Tertulliano, le cui informazioni, almeno in questo caso, vanno probabilmente ritenute attendibili e degne di fede⁷. Tra le molte opere superstiti di Tertulliano, c'è un trattato che discute nel dettaglio la pratica del battesimo, spiegandone il fondamento e il significato biblico e teologico; a un certo punto (*Sul battesimo*, cap. 17), l'autore tratta il problema di chi sia autorizzato a somministrare il battesimo, in un passo che ha contribuito a fomentare la sua secolare nomea di peggior misogino della storia cristiana. Tra le altre cose, Tertulliano proibisce strettamente l'usanza di permettere alle donne, considerate inferiori agli uomini, di battezzare. A questo proposito lo scrittore osserva che alcuni cristiani si sono appellati all'esempio di Tecla come donna autorizzata sia a insegnare (agli uomini) sia a battezzare, ma taglia alla radice la validità dell'esempio dicendo che le storie di Tecla sono state falsificate da un presbitero (cioè un anziano ecclesiastico) in Asia (nel senso di Asia Minore, l'odierna Turchia); inoltre afferma che questo falsario è stato condannato da un tribunale ecclesiastico e che durante il processo ha confessato di averlo fatto «per amore di Paolo». Agli occhi del falsario, dunque, i motivi del gesto erano candidi come la neve: evidentemente aveva voluto celebrare la vita dell'apostolo Paolo, e per farlo

inventò storie miracolose verificatesi nel corso dei suoi viaggi missionari, tra cui le storie di Tecla, la sua famosa convertita. Il tribunale ecclesiastico che esaminò il caso non ritenne convincente la difesa, perciò rimproverò duramente il presbitero e lo rimosse dall'incarico.

Possiamo immaginare che la storia di Tecla giunta fino a noi sia la stessa prodotta da questo presbitero dell'Asia Minore, ma non dobbiamo pensare che il falsario abbia inventato la storia di sana pianta. C'è anzi motivo di credere che abbia riunito alcune storie da lui udite, tradizioni orali che circolavano da anni, e le abbia messe insieme in un racconto letterario⁸. Il testo completo degli *Atti di Paolo* includeva non solo storie delle avventure di Paolo come apostolo che operava miracoli e storie di Tecla, ma anche la *Terza lettera ai Corinzi* di cui abbiamo parlato prima, effettivamente composta a nome dell'apostolo: si trattava dunque di un inganno bello e buono.

Ma come fece il presbitero a far passare la sua opera per autentica, cioè come una genuina narrazione di Paolo e una riproduzione fedele di almeno uno dei suoi scritti, la *Terza lettera ai Corinzi*?⁹ Non lo sapremo mai con certezza. Un mezzo usato di solito dai falsari antichi era affermare che avevano trovato un'opera antica e che la stavano riproducendo in modo che tutti la potessero conoscere, e poiché simili affermazioni erano quasi impossibili da verificare, questo era un modo abbastanza ragionevole di presentare la propria opera come se fosse di qualcun altro. Se davvero l'infame presbitero dell'Asia Minore fece così, allora non falsificò solo un'opera, ma anche una scoperta. Con la pubblicazione di questo libro il mondo poteva conoscere per la prima volta nuovi episodi della vita di Paolo e, cosa ancora più importante per noi, episodi della vita della sua più famosa convertita, Tecla¹⁰.

La storia di Tecla

La storia di Tecla è ricca di avventure, e possiamo vedere quanto abbia continuato a catturare l'immaginazione e a suscitare la meraviglia dei lettori anche dopo la scoperta della sua falsificazione, fino al Medioevo. In questo testo Paolo non è ritratto come nel Nuovo Testamento, cioè come un missionario cristiano che predica ai pagani il messaggio di morte e resurrezione di Gesù quale salvezza del mondo: qui annuncia un messaggio

di rinuncia sessuale secondo cui coloro che hanno scelto una vita di castità si salveranno. Tecla è la sua più importante convertita, che si dedica al vangelo paolino di astinenza, con grande dispiacere del suo fidanzato e di almeno un altro uomo.

La narrazione passa per quattro scene principali dell'intreccio. La prima ha luogo in Asia Minore nella città di Iconio, dove Paolo giunge per predicare il suo messaggio dalla casa di un cristiano, Onesiforo. Giorno dopo giorno proclama:

Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. Beati coloro che hanno conservato casta la carne, perché diventeranno un tempio di Dio. Beati coloro che si controllano, perché Dio parlerà loro. Beati coloro che hanno mogli come se non le avessero, perché saranno gli eredi di Dio [...]. Beati i corpi delle vergini, perché piaceranno a Dio e non perderanno il premio per la loro castità (Atti di Tecla 5-6).

Il messaggio attrae un gran numero di ascoltatori affascinati, tra cui Tecla, la vicina di casa di Onesiforo. Per tre giorni e tre notti la ragazza siede alla finestra ascoltando Paolo, rapita dalla sue parole, senza batter ciglio. Sua madre si dispera di questo comportamento e chiama in aiuto il fidanzato di Tecla, Tamiri. Ovviamente entrambi hanno qualcosa da perdere se il messaggio di Paolo penetra in casa: l'uomo perderà una moglie e la madre (immaginiamo) la sicurezza sociale e finanziaria derivante da un legame matrimoniale. Ma i tentativi di Tamiri di far ragionare Tecla non danno alcun frutto: ora lei ha occhi solo per Paolo e per il suo messaggio di rinuncia sessuale.

La scena successiva riguarda la persecuzione di Paolo e Tecla. Tamiri fre-me d'ira per la perdita e trascina Paolo davanti al governatore di Iconio perché venga processato per i guai che ha causato; gli altri mariti della città, come ci si può aspettare, lo aiutano ben volentieri. Ma corrompendo i secondini, Tecla riesce a entrare nella cella di Paolo e passa la notte seduta ai suoi piedi, ascoltando le sue eloquenti parole e «baciando le sue catene» (*Atti di Tecla* 18). La storia, come da tempo hanno notato gli studiosi, parla di sostituzione del desiderio sessuale non meno che di rinuncia. Quando Tamiri viene a sapere dove si trova la sua amata, giunge e la trova con Paolo «legata assieme a lui nell'affetto» (*Atti di Tecla* 19). Così Paolo

viene portato in tribunale mentre Tecla resta lì, camminando su e giù nel luogo dove Paolo era seduto; poi viene portata via anche lei ed entrambi affrontano il processo. Essendo un estraneo, Paolo viene fustigato ed esiliato dalla città come agitatore; ma il male, non quello che viene dall'esterno ma quello che risiede dentro, richiede un'espulsione più drastica: la madre stessa di Tecla chiede che la ragazza venga giustiziata. Il governatore ordina di bruciare Tecla sul rogo, ma appena inizia l'esecuzione si verifica un intervento divino, come ci si aspetterebbe per una santa tanto devota a Dio: la fiamma attorno a Tecla non ne tocca il corpo e Dio manda una tempesta soprannaturale che spegne il fuoco, permettendo alla ragazza di fuggire.

Tecla rintraccia Paolo e lo supplica di permetterle di unirsi a lui nei suoi viaggi, offrendo di tagliarsi i capelli (forse per sembrare un compagno di viaggio maschio?) e di «seguirlo dovunque andrà»; ma Paolo si rifiuta di battezzare Tecla per paura che possa cambiare idea e rivelarsi indegna.

La scena successiva porta Paolo e Tecla ad Antiochia, dove li aspetta un'altra prova. Camminando nelle strade, i due incontrano un cittadino influente, Alessandro, che è colto immediatamente dalla passione per Tecla e decide di farla sua lì per lì. Prova a corrompere Paolo per averla, ma Paolo (che in questo caso non fa una bella figura) risponde: «Non conosco la donna di cui parli né è mia». Alessandro allora prende la situazione (e Tecla) in mano e prova a forzarla; ma lei lo umilia pubblicamente respingendo i suoi tentativi, strappandogli il mantello e togliendogli la corona. La folla che si è riunita trova il tutto molto divertente (*Atti di Tecla* 26).

Alessandro invece non si diverte. La conduce dal magistrato locale, che la condanna a essere gettata in pasto alle belve per aver aggredito uno degli uomini più importanti della città. Ne segue una serie di avventure nell'arena in cui Tecla viene più volte protetta da ogni male fisico; le spettatrici rivelano il loro vero carattere di paladine della verità e nemiche dell'ingiustizia: in particolare una donna, un'aristocratica di nome Trifena, ospita Tecla prima dell'esibizione con le belve feroci prendendola sotto la sua ala come "seconda figlia" al posto di una che le era morta in precedenza di malattia. Altre donne della città si riuniscono allo spettacolo e gridano contro la scandalosa sentenza di morte. Una leonessa aizzata contro Tecla le si accosta e, invece di sbranarla, le lecca i piedi; l'esibizione si conclude con Tecla perfettamente viva e illesa.

Per il giorno successivo sono previsti altrettanti festeggiamenti. Quando arriva il momento, Tecla è condotta nell'arena e le vengono mandate contro le belve feroci. Dapprima viene protetta da una fiera leonessa, che uccide un orso per difenderla ma poi resta uccisa in un combattimento contro un leone, poi vengono portate altre bestie;

comprendendo che forse non avrà un'altra occasione di salvezza, Tecla nota una grande vasca piena d'acqua e di foche antropofaghe e così, con grande sgomento della folla, si getta nella vasca gridando: «In nome di Gesù Cristo, in quest'ultimo giorno io sono battezzata!» (*Atti di Tecla* 34).

E un atto dettato dalla disperazione, ma funziona. Dio interviene ancora una volta mandando un fulmine nella vasca per uccidere tutte le foche e permette così a Tecla di uscire illesa, coperta da una nuvola per nascondere la sua nudità agli occhi dei presenti curiosi. Nell'arena si verificano altri interventi miracolosi, finché finalmente il governatore si arrende e la libera.

La scena finale sa un po' di anticlimax. Ora che ha superato le prove ed è stata battezzata, Tecla «desidera Paolo» e inizia a cercarlo. Si veste da uomo¹¹ e alla fine lo rintraccia in un'altra città; raccontandogli le sue avventure, incluso il battesimo, gli annuncia che tornerà a Iconio. Paolo non solo la lascia andare ma le dà anche un incarico: «Vai e predica la parola di Dio» (*Atti di Tecla* 41).

A casa Tecla scopre, in modo alquanto conveniente per la trama, che Tami, il suo ex fidanzato, è morto. Così consola sua madre e parte per Seleucia, vicino alla costa meridionale dell'Asia Minore, dove passa una lunga vita a predicare il Vangelo cristiano per «illuminare molti».

Atti apocrifi e ideologia cristiana

Come ho osservato, anche se oggi la storia di Tecla non è molto nota al di fuori della cerchia degli studiosi del primo Cristianesimo e dei loro studenti, una volta era molto diffusa, e Tecla divenne un'eroina di culto in molte regioni della cristianità, spesso remote, dal III secolo al Medioevo. Già all'inizio del III secolo, poco dopo la sua stesura, l'opera ebbe un impatto tanto decisivo che Tertulliano dovette mostrarsi fortemente preoccupato dell'uso che se ne faceva per autorizzare le donne a insegnare e a battezzare nelle chiese cristiane, attività che nel Cristianesimo proto-ortodosso

erano riservate agli uomini. Qualche tempo dopo, la storia di Tecla venne ampliata con l'inclusione delle storie dei molti miracoli da lei operati una volta giunta a Seleucia, storie della sua "morte", in cui non morì mai davvero ma sprofondò viva nel suolo, storie della sua ricomparsa dal suolo in altri luoghi che avevano siti cultuali dedicati a lei, e altre ancora sulla sua vita di rinuncia e sulle sue imprese miracolose. A metà del v secolo l'imperatore romano Zenone, che era stato temporaneamente rimosso dalla carica, sognò Tecla che gli diceva che sarebbe stato presto rimesso sul trono, e per mostrare la sua gratitudine per quell'aiuto soprannaturale edificò una grande chiesa in suo onore a Seleucia. La città vide poi altre costruzioni, cosicché nel VI secolo aveva altre due chiese, oltre a un bagno pubblico e a numerose cisterne; ma la devozione per Tecla era diffusa anche in Egitto, in Siria e persino a Roma¹².

Ma torniamo al punto di partenza: innanzitutto, perché il presbitero dell'Asia Minore falsificò il testo? Perché affermare di aver scoperto una serie di avventure della compagna di Paolo, Tecla? Data la qualità delle storie, si potrebbe sospettare che abbia scritto l'opera con lo scopo di divertire, una specie di romanzo cristiano antico. Gli studiosi hanno notato da tempo che i vari Atti apocrifi, cioè i racconti giunti fino a noi delle attività dei singoli apostoli come Paolo, Pietro, Tommaso, Giovanni e Andrea sembrano essere modellati sui "romanzi" pagani antichi, giuntici dall'età tardoantica¹³. Ci restano cinque romanzi greci (pagani) e due romani che, come gli Atti apocrifi, trattano di individui in rapporto alla vita civica e ne descrivono viaggi, catastrofi, esperienze che li portano quasi alla morte, fughe miracolose, incontri con tiranni sfrenati, dolorose separazioni e gioiose riunioni.

I temi sovrastrutturali di questi romanzi antichi sono però alquanto diversi da ciò che si trova negli Atti apocrifi cristiani. I romanzi greci, come *Cherea e Calliroe* o *Leucippe e Clitofonte*, sono quasi sempre narrazioni a carattere altamente episodico di due amanti uniti dal fato che vengono tragicamente separati prima di poter consumare il loro amore e che affrontano prove strappacuore e dolorose tribolazioni (naufaggi, attacchi di pirati, prigionie, rapimenti ed esperienze pericolosamente vicine alla morte) prima di poter finalmente superare i capricciosi voleri degli dèi o del fato e riunirsi, così da godere l'abbraccio sessuale del loro compagno a lungo perduto in un matrimonio socialmente ratificato. Le storie, dunque, cele-

brano l'amore eterosessuale come collante che tiene insieme la società, unisce le famiglie, garantisce unità sociale alla città e mantiene la società sana, prospera e civile¹⁴.

Anche gli Atti cristiani apocrifi trattano di amore sessuale e del rapporto dell'individuo con la società, e impiegano molte delle trame secondarie usate nei romanzi. Il programma cristiano è però in netto contrasto con quello pagano: qui l'amore sessuale non è lo scopo da raggiungere ma la trappola da evitare, e il fine supremo non è il benessere

dello stato ma l'abbandono dello stato; le famiglie non devono essere unite nell'armonia sociale ma frantumate nella dissoluzione sociale; non è la vita di questo mondo che importa, ma la vita nell'altro mondo; i piaceri della vita non vanno raggiunti ma abbandonati. I cristiani che scrivevano e apprezzavano queste opere non erano interessati a rendere l'ordine sociale tradizionale un posto felice in cui la gente potesse godere al meglio della vita, anzi miravano a fuggire da questo mondo sociale e dalle sue trappole per godere un'unione spirituale con Dio e formare le loro società prettamente cristiane, radicate in un insieme di valori diverso da quello del mondo secolare. Usando la forma del romanzo antico, questi scrittori ne rovesciarono il messaggio.

Perciò, anche se gli *Atti di Tecla* volevano divertire, volevano anche istruire e incoraggiare. Ma oltre al rovesciamento dell'intero sistema di valori pagano, quale altra lezione si voleva impartire?

Ovviamente Tertulliano leggeva la storia come un'autorizzazione per le donne a ricoprire ruoli guida nella chiesa e affermava che al suo tempo iniziava a essere usata per questo scopo. Facile capire come il libro potesse funzionare a questo fine. Certo, le reazioni tra i sessi non sono piatte e stereotipate; e non è vero, come talvolta si afferma, che gli uomini siano tutti cattivi e le donne tutte buone: dopotutto è la madre di Tecla, Teoclia, a chiedere per prima la sua esecuzione, e Paolo è ritratto come l'apostolo di Dio. Ma in alcuni momenti neanche Paolo risulta perfettamente irrepreensibile, come quando ad Antiochia mente sostenendo di non conoscere Tecla e facendola quasi violentare; e gran parte degli altri uomini (Tami, Alessandro, i magistrati locali) sono tutt'altro che modelli di correttezza. Dall'altro lato, le donne occupano il centro della scena e in genere sono degne di emulazione: Tecla, l'ispirata devota della rinuncia sessuale, protetta da Dio in ogni momento da ogni danno fisico; la sua protettrice

ad Antiochia, Trifena, che la nasconde e protegge davanti a una forza maschile quasi irresistibile; le donne di Antiochia, che invocano giustizia e alla fine riescono a imporsi sui governanti maschi. Persino tra le belve feroci è la leonessa a schierarsi con Dio e la sua amata, mentre gli animali maschi sono come gli uomini, feroci e bramosi di prendere ciò che credono sia loro, la pura vergine di Dio.

Un altro cardine ideologico della narrazione si riferisce all'atto di Tecla di battezzare (se stessa) e insegnare (agli altri), ruoli che secondo Tertulliano appartenevano solo agli uomini. E piuttosto interessante che nel suo trattato sul battesimo Tertulliano citi proprio le opere di Paolo a favore delle sue tesi, perché probabilmente il Paolo storico su questo punto si sarebbe schierato dall'altra parte della barricata.

Le donne in Paolo e negli Atti apocrifi

Gli studiosi di Paolo hanno spesso discusso su cosa l'apostolo pensasse del ruolo delle donne nella chiesa. La questione fu a lungo ritenuta priva di difficoltà: Tertulliano stesso cita la *Prima lettera ai Corinzi* 14.34-35 per mostrare che le donne devono stare in silenzio in chiesa e non esercitare alcuna autorità sugli uomini; come dice il testo:

Che le donne tacciano in chiesa, perché non è permesso loro di parlare; anzi siano sottoposte, proprio come dice la Legge; e se vogliono imparare qualcosa, chiedano ai loro mariti, a casa. È infatti turpe che le donne parlino in chiesa.

Il passo coincide piuttosto bene con le (tristemente) famose istruzioni di Paolo a Timoteo:

Non permetto che una donna insegni, né che eserciti autorità su un uomo; esse devono stare in silenzio. Perché prima è stato creato Adamo, poi Eva. E Adamo non si fece ingannare, ma la donna fu ingannata e cadde nel peccato. Ma lei si salverà partorendo figli, se resteranno nella fede, nell'amore e nella santità, con moderazione (Prima lettera a Timoteo 2.12-15).

In altre parole, le donne si guadagnano la salvezza restando zitte e incinte; sono gli uomini che hanno l'autorità per insegnare. Così dice Paolo.

Ma davvero lo dice? Oggi gli studiosi non ne sono tanto convinti. Come ho già osservato, molti studiosi critici pensano che la *Prima lettera a Timoteo* sia pseudonima: il lessico, lo stile, le espressioni teologiche e la situazione storica che presuppone¹⁵ sono tutti sensibilmente diversi da ciò che troviamo nelle lettere autentiche di Paolo¹⁶. Ma che dire del passo della *Prima lettera ai Corinzi*? Nessuno dubita che Paolo l'abbia scritta, eppure ci sono buoni motivi per pensare che non abbia scritto il passo in cui si dice che le donne devono stare in silenzio nel cap. 14¹⁷. Innanzitutto, solo tre capitoli prima Paolo ammette la pratica di far parlare le donne in chiesa, affermando che devono avere la testa coperta quando pregano e profetizzano, attività che nell'antichità si facevano a voce alta. Come poteva Paolo ammettere nel cap. 11 una pratica (donne che parlano in chiesa) che nel cap. 14 condanna?

Inoltre si è spesso notato che il passo del cap. 14 sembra estraneo al contesto letterario: sia prima sia dopo aver dato istruzioni alle donne affinché tacciano, Paolo parla non delle donne in chiesa ma dei profeti in chiesa. Se si tolgono i paragrafi in questione, il passo scorre molto meglio e senza intrusioni: un altro elemento, questo, che fa pensare che queste parole siano state aggiunte in seguito. E poi notevole che in alcuni manoscritti della lettera di Paolo queste righe compaiano in luoghi diversi, come se originariamente fossero state una nota a margine (tratta da quanto insegna la falsa *Prima lettera a Timoteo*?) e poi ritenute appropriate e inserite in punti diversi della lettera. Sulla base di questi motivi, diversi studiosi hanno concluso che le parole di Paolo sul silenzio delle donne nella *Prima lettera ai Corinzi* potrebbero non essere sue così come non lo è la lettera a Timoteo.

E allora qual era l'atteggiamento di Paolo sulle donne nella chiesa? Nelle lettere sicuramente autentiche, Paolo afferma che «in Cristo non esiste uomo o donna» (*Lettera ai Galati* 3.28), cioè uomini e donne sono completamente uguali in Cristo. Inoltre, come iniziarono a rilevare gli studiosi della fine del XIX secolo, le chiese legate in qualche modo a Paolo sembrano aver avuto donne tra i loro capi: ad esempio, già nei saluti alla chiesa di Roma Paolo menziona diverse donne che hanno lavorato con lui come missionarie cristiane (*Lettera ai Romani* 16.3, 6,12), un'altra che ospi-

tava incontri comunitari in casa sua (16.3), un'altra, di nome Febe, che era diaconessa nella chiesa di Cencrea (16.1) e infine, caso più sorprendente di tutti, un'altra donna, Giunia, che Paolo descrive come «notevole tra gli apostoli» (16.7)¹⁸.

Forse Paolo e le sue chiese erano più aperti alle donne e più disposti a dar loro ruoli guida di quanto si sia pensato tradizionalmente e molto di più di quanto pensasse Tertulliano. Non ci stupiamo che alcuni membri delle chiese di Paolo (soprattutto i membri femminili?) narrassero storie sulle avventure delle sue compagne di viaggio, come Tecla, né che gli uomini di queste chiese alla fine abbiano deciso di tirare il freno, falsificando opere a nome di Paolo che condannavano la pratica di lasciar parlare le donne in chiesa (*Prima lettera a Timoteo*), inserendo passi nelle lettere autentiche di Paolo che imponevano alle donne di stare in silenzio (*Prima lettera ai Corinzi* 14.34-35) e convocando un concilio per condannare un alto membro della chiesa paolina che aveva osato raccogliere storie su Tecla, la seguace di Paolo, e farle passare come autenticamente paoline.

Alcuni studiosi si sono chiesti se le storie di Tecla creassero problemi nelle chiese paoline anni prima che questo falsario operasse e se fossero state storie come queste a spingere l'autore della *Prima lettera a Timoteo*, chiunque egli fosse, a comporre la lettera a nome di Paolo. E davvero notevole che la lettera preveda che «negli anni a venire» ci saranno persone che condanneranno la pratica del matrimonio (4.1-4): "Paolo" stesso parla contro la pratica negli *Atti di Tecla*. Inoltre, la canonica *Prima lettera a Timoteo* invita esplicitamente i suoi lettori a non ascoltare le «storie profane delle vecchie donne» e condanna le donne più giovani che sono «oziose e vanno di porta in porta [...] pettegole e curiose, dicendo cose che non dovrebbero dire» (4.8, 5.13). Le donne più giovani che hanno perso il marito devono «sposarsi, partorire figli, governare la casa e non dare al nemico motivi per biasimarci» (5.14).

Sicuramente queste non sono le idee presentate negli *Atti di Tecla*, che esortano le donne a non sposarsi, a non partorire figli e a lasciare la loro casa. Secondo *quel* "Paolo", quello degli *Atti di Tecla*, «beati sono i continenti, perché Dio parlerà con loro» e «beati sono i corpi delle vergini, perché piaceranno a Dio e non perderanno il premio della loro castità». Forse furono le storie di Tecla e altre simili a spingere l'autore della *Prima lettera a Timoteo* a scrivere la sua lettera a nome di Paolo.

Altri Atti apocrifi

L'idea di rinuncia sessuale che troviamo negli *Atti di Tecla* ricorre anche in altri Atti apocrifi. Tra i più interessanti ci sono gli *Atti di Tommaso*, racconto delle imprese dell'apostolo Tommaso scritto probabilmente in Siria nel III secolo¹⁹. Si tratta di un testo interessante, in quanto è il primo a presentare la nota leggenda per cui l'apostolo Tommaso sarebbe stato missionario in India; una delle caratteristiche più notevoli dell'opera è che afferma che Tommaso era il fratello di Gesù: il nome "Tommaso" è l'equivalente aramaico della parola greca *Didymos*, che significa "gemello", quindi Tommaso sarebbe stato il gemello di Gesù altrimenti noto come Giuda (*Marco* 6.3) o Didimo Giuda Tommaso.

Ci si potrebbe chiedere come i primi cristiani abbiano potuto pensare che Gesù avesse un fratello gemello. Se sua madre era vergine e Gesù fu presumibilmente l'unico figlio di Dio da lei partorito, come poté allo stesso tempo partorire un fratello mortale, suo gemello e per di più identico? Purtroppo nessuno dei testi che presenta o presuppone la tradizione ci aiuta a rispondere.

Conosciamo tuttavia situazioni simili nell'antica mitologia greca e romana, esempi del figlio di un dio nato da una mortale che ha un fratello gemello il cui padre è un mortale. Il caso più noto è quello del greco Eracle (Ercole per i Romani), il cui gemello mortale era Ificle. La storia del loro concepimento affascinò i narratori antichi: una donna di nome Alcmena aveva concepito un figlio da suo marito, Anfitrione, ma poi risultò irresistibilmente affascinante agli occhi del dio Zeus, che scese sulla terra e fece l'amore con lei in forma umana, cioè con le sembianze di Anfitrione. La donna non conobbe mai la differenza: nel suo grembo si svilupparono due bambini che poi vennero alla luce, uno figlio di un mortale, l'altro figlio di un dio²⁰.

Forse i Siriani che ritenevano Tommaso una figura di fratello gemello di Gesù escogitarono una soluzione simile, cioè che Giuseppe e Maria avessero concepito un bambino tramite rapporto sessuale e che dopo (o forse prima) lei avesse concepito grazie allo Spirito Santo? Non si può obiettare che questo non venga detto nel Nuovo Testamento: ricordiamoci che questi cristiani un Nuovo Testamento non l'avevano!

In ogni caso, gli *Atti di Tommaso* narrano le avventure di Tommaso, il fratello di Gesù, durante il suo viaggio verso l'India e poi nella missione in quella terra. La trama è alquanto basilare: gli apostoli tirano a sorte per decidere chi andrà in quale regione a diffondere il Vangelo, e l'India capita a Tommaso, che dice ai suoi compagni che è l'ultimo posto sulla terra in cui vorrebbe andare: «Mandatemi dovunque volete, ma da un'altra parte. Io dagli Indiani non ci vado!» (*Atti di Tommaso* 1).

Ma Gesù, che è asceso al cielo, ha in mente altri piani per il suo gemello mortale. Un mercante indiano arriva a Gerusalemme cercando un bravo falegname per costruire un castello per il re dell'India. Gesù scende dal cielo in forma corporea, compare al mercante e gli dice che ha uno schiavo che sarebbe l'ideale per quel lavoro (dopotutto era stato per anni apprendista di suo padre, il falegname Giuseppe). Gesù scrive un atto di cessione al mercante, che quindi va da Tommaso e gli chiede se è lo schiavo di Gesù, e Tommaso non ha altra scelta che rispondere sinceramente: «Sì, egli è il mio Signore». L'affare è fatto: Tommaso viene portato in India.

La narrazione è finalizzata a mostrare che Tommaso, come gli altri apostoli, ha il potere soprannaturale di operare miracoli (può predire il futuro, espellere demoni, curare i malati, resuscitare i morti), ma anche che una fonte di potere soprannaturale, e di fatto anche di qualunque rapporto corretto con Dio, deriva da una vita di rinuncia, priva di qualsiasi attività sessuale persino in un contesto matrimoniale. In uno degli episodi più interessanti all'inizio del testo, Tommaso e il suo mercante-datore di lavoro giungono nella città di Antiochia in tempo per un grande banchetto nuziale. Il re della città ha una sola figlia, che quel giorno è data in sposa, e tutti sono invitati a partecipare. Tommaso resta coinvolto piuttosto controversia nelle procedure e gli viene chiesto di benedire la lieta coppia di sposi novelli, visto che stanno per consumare il matrimonio nella camera nuziale, portando così prosperità e un radioso futuro alla vita della comunità.

Dopo la sua preghiera, alquanto evasiva, in cui chiede al Signore Gesù di «dar loro ciò che li aiuta, che gli fa bene e che è vantaggioso per loro», Tommaso si allontana con gli altri ospiti, in modo che la sposa e il marito possano dare il via ai festeggiamenti privati. Allora il marito alza la tenda della camera nuziale per prendere l'amata tra le sue braccia, ma la trova a parlare con Tommaso, o almeno con qualcuno che sembra proprio lui. Inutile dire che la cosa crea un po' di costernazione, non solo perché il ma-

rito ha atteso bramosamente il momento ma anche perché ha appena visto Tommaso andarsene e non riesce a capire come sia riuscito a rientrare nella stanza.

Si scopre infine che non si tratta di Tommaso ma del suo gemello identico, Gesù, sceso dal cielo per persuadere marito e moglie ad astenersi dal consumare il matrimonio: «Se vi astenete da questo sozzo rapporto, sarete templi santi e puri, privi di afflizioni e turbamenti, noti e ignoti, e non sarete coinvolti nelle preoccupazioni della vita e dei figli, che finiscono nella distruzione» (*Atti di Tommaso* 12). Gesù prosegue col dimostrare che i figli sono un peso enorme e che diventano o posseduti dai demoni e malati o fannulloni destinati a peccati nefandi e alla peggiore condanna. È meglio, sostiene, astenersi del tutto dal sesso e vivere una vita di purezza, che non metterà al mondo altri peccatori, ed essere sposati solo ed esclusivamente a Dio.

Come ci si potrebbe aspettare da un'opera cristiana, Gesù è del tutto persuasivo e convince immediatamente la coppia. Per tutta la notte «essi si trattennero dalla sozza lussuria», con grande dispiacere del re che giunge il mattino dopo e trova la figlia lieta e illibata. Come dice lei stessa al padre: «Ho rinunciato a questo marito e a queste nozze [...] perché ho contratto un matrimonio diverso. Non ho avuto alcun rapporto coniugale con un marito temporaneo, che finirebbe nel pentimento e nell'amarezza d'animo, perché sono stata unita al mio vero marito» (*Atti di Tommaso* 14). Su tutte le furie, il re dà l'ordine di arrestare Tommaso, «quello stregone», ma troppo tardi: è già salpato.

Come gli *Atti di Tecla*, questo libro sta chiaramente agli antipodi dell'esplicita celebrazione dell'amore coniugale da parte dei romanzi greci come collante che tiene unita la società: il sesso di ogni tipo, persino all'interno del matrimonio, è raffigurato come peccaminoso e da evitare a tutti i costi. Per questi Atti cristiani, il bene della società non è l'interesse supremo: esiste un mondo più grande che non possiamo vedere, molto superiore al nostro, e la vita di questo mondo dovrebbe indirizzarsi interamente a quella ultraterrena, per non restare intrappolati nei desideri corporei di questa vita e patirne le tremende conseguenze in quella futura.

Un messaggio simile compare in altri Atti apocrifi, gli ultimi che considereremo in questo capitolo. Gli *Atti di Giovanni* narrano le avventure leggen-

darie di Giovanni, figlio di Zebedeo, uno dei più intimi discepoli di Gesù nei Vangeli del Nuovo Testamento. Stando ai primi capitoli degli *Atti degli apostoli* canonici, egli continua a essere una figura importante dopo la morte di Gesù, ma ben presto esce di scena dalla narrazione e il libro concentra l'attenzione interamente sull'attività missionaria di Paolo. Alcuni cristiani successivi, scontenti del silenzio che circondava la vita successiva di Giovanni, colmarono la lacuna con molte storie alcune delle quali confluirono in questi apocrifi *Atti di Giovanni*, databili al II secolo²¹.

Ancora una volta siamo penalizzati dalla mancanza del testo completo. Ovviamente questo era un libro non canonico, e i proto-ortodossi trovavano alcuni brani teologicamente dubbi; alla fine venne condannato come eretico dal secondo Concilio di Nicea, nell'VIII secolo, cosicché molti manoscritti che lo contenevano vennero distrutti o andarono perduti²². Uno dei passaggi incriminati è la descrizione che Giovanni dà di Gesù, dal tono decisamente docetistico: Giovanni afferma che Gesù appariva a persone diverse in modi diversi nello stesso momento (ad esempio come un vecchio e come un giovane simultaneamente a diverse persone), che non batteva mai le ciglia, che a volte il suo petto risultava liscio e tenero, altre volte duro come la pietra. Come dice più oltre Giovanni, «Talvolta, quando volevo toccarlo, incontravo un corpo materiale e solido; ma altre volte che lo sentii, la sostanza era immateriale e incorporea, come se non esistesse affatto» (cap. 93). Una volta Giovanni afferma di aver notato che Gesù non lasciava mai orme, letteralmente un Dio che fluttua sulla terra. Questa cristologia dal sapore docetistico è espressa in un modo che urtava anche l'interpretazione ortodossa della morte di Gesù come espiazione. Qui Gesù dice ai suoi discepoli:

Sentite dire che ho sofferto, ma invece non ho sofferto; che non ho sofferto, ma invece ho sofferto; che sono stato trafitto, ma invece non sono stato ferito; appeso, e non sono stato appeso; che da me è sgorgato sangue, ma invece non è sgorgato; e insomma, le cose che dicono di me non le ho patite, e quelle che non dicono le ho sofferte (cap. 101).

Questa visione potrebbe ben essere accettata dai cristiani che riflettono sui misteri della divinità di Cristo, ma per l'ortodosso creavano enormi problemi per la dottrina della redenzione, poiché se Gesù non soffrì, san-

guinò e morì davvero, allora non avrebbe certo potuto procurare la rendizione attraverso il suo sangue.

Ma non tutto il testo degli *Atti di Giovanni* è impegnato nella discussione di finezze teologiche, anzi: in realtà si tratta solo di una piccola porzione; gran parte dell'opera è piena di divertenti racconti delle avventure di Giovanni. Tra le più famose c'è la sua storia con le cimici. Giunto in una locanda a notte fonda e lasciandosi cadere sul letto per l'immensa stanchezza, Giovanni trova con grande scoramento il materasso infestato dalle cimici. Avendo un disperato bisogno di dormire, Giovanni ordina alle cimici di uscire, con grande divertimento dei suoi compagni, ma il divertimento si trasforma in stupore quando il mattino dopo i compagni dell'apostolo si svegliano e trovano le cimici diligentemente schierate sulla soglia, in attesa del permesso di tornare alla loro sede nella paglia. Giovanni si sveglia e le autorizza; così gli animaletti rincasano e lui se ne va per la sua strada (capp. 60-61).

I poteri soprannaturali di Giovanni si manifestano anche in modi più spettacolari, come nella distruzione di templi pagani con una sola parola e soprattutto nella sua capacità di resuscitare i morti. Un episodio particolarmente interessante ricorre in un brano che ha spesso ispirato narratori e artisti per tutto il Medioevo, come mostra la splendida raffigurazione di Giotto tuttora visibile nella cappella Peruzzi di Santa Croce a Firenze. Si tratta della strana storia della resurrezione di Drusiana, la casta e bella moglie di Andronico, un episodio in cui convivono inaudita castità e bieca immoralità, tentata necrofilia, intervento soprannaturale, resurrezione miracolosa e conversione alla vita di purezza.

La storia è lunga e alquanto complicata. Andronico è un importante cittadino di Efeso. Sia lui sia Drusiana si sono convertiti al Cristianesimo grazie alla predicazione missionaria dell'apostolo Giovanni, e come segno della loro devozione a Cristo restano reciprocamente casti. Ma come spesso capita in queste storie, un altro importante cittadino di Efeso, Callimaco, si innamora di Drusiana e vuole commettere adulterio con lei. Essendosi appena convertita alla vita di castità, la donna prova un incredibile senso di colpa per aver suscitato un desiderio così malvagio in lui: il rimorso la fa ammalare e Drusiana muore.

Viene seppellita in una tomba di famiglia, ma neanche la sua morte spegne le brame del malvagio Callimaco, che corrompe il servo della famiglia

per poter entrare nella cripta in modo da possedere sessualmente il cadavere di Drusiana. Ma prima che riesca a compiere l'efferata impresa, compare un enorme serpente che stritola il servo uccidendolo e si attorciglia attorno a Callimaco.

Poco dopo, l'apostolo Giovanni e Andronico giungono alla cripta per rendere omaggio alla defunta. Trovando la porta aperta, entrano e trovano un angelo che li informa dell'accaduto. Insieme al corpo di Drusiana, trovano il servo morto e Callimaco esanime sotto al serpente. Ne segue una scena di resurrezioni a catena: dapprima Giovanni resuscita Callimaco, che confessa tutto ciò che ha fatto e che voleva fare e si converte alla vera fede; poi Giovanni risveglia la morta Drusiana, che desidera che venga resuscitato il servo, e così le viene conferito il potere di farlo da sola. Ma una volta risorto, il servo, invece di convertirsi alla fede in Cristo, li maledice tutti, dice che vorrebbe essere ancora morto e fugge dalla tomba. Lo trovano più tardi, riverso a terra: il suo desiderio è stato esaudito dal morso velenoso di un altro serpente.

E così alla fine la castità è salva, nella vita e nella morte. Coloro che restano casti hanno un potere molto superiore a quello umanamente raggiungibile con altri mezzi; invece coloro che si contrappongono ai casti e si rifiutano di seguirne l'esempio non solo non possono vivere bene, ma vengono anche uccisi come nemici di Dio e del suo rappresentante in terra.

Idee perdute di rinuncia

Abbiamo visto che, pur essendo così piacevoli alla lettura, gli Atti apocrifi cristiani erano qualcosa di più che un semplice divertimento. Parlavano di una nuova forma di vita, di un nuovo modo di vedere le cose e vivere nel mondo, di un'esistenza umana non più radicata in quelli che la stampa moderna ha etichettato come "valori familiari", cioè vivere insieme, avere figli e passare il tempo a casa. Questi testi volevano essere distruttivi nei confronti della società tradizionale: intendevano smantellare la struttura dell'esistenza comunitaria e spaccare le famiglie. I valori che rappresentavano non facevano parte di questo mondo: la calda protezione di benevole forze sociali, il godimento soddisfacente dei piaceri della vita. Coloro che scrivevano questi testi e coloro che ne rappresentavano gli ideali non miravano a godere della vita di questo mondo ma a raggiungere il mondo

superiore, il mondo di Dio, e ciò richiedeva la rinuncia a questa vita e ai suoi piaceri e la creazione di comunità alternative che condividevano ideali cristiani. Insomma, queste opere parlavano di comunità, famiglia e sesso ma proprio al fine di annientare questi valori quotidiani e il loro godimento.

L'importanza data alla vita ascetica, cioè priva dei piaceri della carne, può essere stata uno dei motivi più importanti della creazione di questi testi. Ma quando ebbe inizio questa dottrina di rinuncia?²³ Per i primi cristiani forse iniziò con Gesù stesso, che predicava che questa vita e questo mondo, così come li conosciamo, sarebbero giunti a una brusca fine quando Dio sarebbe venuto a giudicare, per sconfiggere le forze del male che controllano questa terra e instaurare il suo regno, il Regno di Dio, in cui non sarebbero più esistite oppressioni, ingiustizie, povertà, malattie, carestie, disastri naturali, sofferenze o male²⁴. Se questo mondo ben presto scomparirà, perché attaccarsi ai suoi piaceri? Meglio prepararsi all'imminente Regno, vivendo semplicemente e umilmente in attesa del giorno finale: «Cercate prima il Regno di Dio [...] e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (*Matteo* 6.33). Quando accadrà tutto ciò? «In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti, che non morranno senza aver visto il Regno di Dio venire con potenza» (*Marco* 9.1). Non ha senso restare attaccati a questo mondo se presto verrà rivisto e riformato.

Di certo i primi seguaci di Gesù non furono edonisti. Anche Paolo, a quanto pare, si aspettava di vivere fino alla fine dei tempi e che Dio sarebbe ben presto intervenuto con un atto cataclismatico di giudizio condotto da Gesù in persona (*Prima lettera ai Tessalonicesi* 4.14-18, *Prima lettera ai Corinzi* 15.51-55). Come dunque si deve vivere alla luce di questa realtà prossima ventura?

Quanto poi alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito. [...] Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino. [...] Penso dunque che sia bene per l'uomo, a causa della presente necessità, di rimanere così. Ti trovi legato a una donna? Non cercare di scioglierti. Sei libero da donna? Non andare a cercarla. [...] Tuttavia costoro [che si sposano] avranno tribolazioni nella car-

ne, e io vorrei risparmiarvele. Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero. [...] Perché passa la scena di questo mondo! (Prima lettera ai Corinzi 7.1-2, 8, 26-31).

Anche se la visione apocalittica di Gesù e poi di Paolo venne meno in quasi tutto il Cristianesimo, l'ideale ascetico che ne derivava sopravvisse. Nel primo pensiero cristiano avvenne uno spostamento: non si pensò più che questo mondo sarebbe stato distrutto da un'azione dell'ira divina, ma che fosse solo un terreno di prova transitorio, il riflesso di una realtà più grande, una semplice ombra del mondo che conta davvero, il mondo "vero", il mondo di Dio. La maggior parte dei cristiani smise di pensare in termini cronologici alla malvagità dell'epoca presente e alla prossima era futura e iniziò a riflettere in termini spaziali: la malvagità del mondo presente (quaggiù) contro la bontà del mondo di Dio (lassù). La vita vissuta per il mondo vero, quello superiore, non poteva essere legata alla vita in questa esistenza materiale e oscura quaggiù. I piaceri di questa vita erano trappole da evitare, se si voleva provare l'esistenza spirituale con Dio su in cielo: qualunque cosa legasse una persona troppo strettamente a questo mondo, di conseguenza, doveva essere evitata a tutti i costi. Ciò valeva soprattutto per i piaceri del corpo e in particolare per il sesso.

Questo divenne dunque filo conduttore di un certo Cristianesimo, strettamente legato a quella forma di Cristianesimo paolino che prese le forme del Cristianesimo di Tertulliano (tertullianismo), poi delle comunità monastiche che glorificavano l'astinenza e dei monaci del deserto che si esercitavano nella disciplina della carne per raggiungere la salvezza dell'anima. Ma per ironia della sorte questo filone ascetico del Cristianesimo è strettamente legato anche alle forme di Cristianesimo perduto cui si opposero Tertulliano e quelli come lui.

L'ideale ascetico andava di pari passo con quella che, col senno di poi, potremmo considerare la forma "emancipata" di Cristianesimo antico e che sottolineava l'eguaglianza delle donne in Cristo. Per gli apocalittici come Gesù, Paolo e i loro immediati successori, questa epoca stava finendo con tutte le sue convenzioni sociali, inclusa la distinzione tra i sessi. Perciò non sorprende che Gesù, a quanto si diceva, avesse avuto discepoli che lo accompagnavano in pubblico, mangiavano con lui, lo toccavano e lo soste-

nevano; né sorprende che Paolo avesse alcune donne tra le guide spirituali delle sue chiese e che sostenesse che in Cristo «non c'è maschio e femmina»²⁵.

Ma né Cristo né Paolo incitavano alla rivoluzione sociale. Perché ribellarsi al sistema presente per rendere migliore la società a lungo termine? Per queste persone non ci sarebbe stato alcun "lungo termine": la fine stava per arrivare e la cosa migliore da fare era prepararsi ad affrontarla.

Con tutto ciò, è chiaro che il messaggio di Gesù e dei suoi seguaci risultava attraente per le donne: nel regno venturo non ci sarebbe stata più oppressione, né ingiustizia, né ineguaglianza; le donne e gli uomini sarebbero stati uguali. Alcuni dei seguaci di Gesù iniziarono a mettere in atto nel presente gli ideali di quel regno, adoperandosi per ridurre la povertà e la sofferenza, lavorando per la giustizia, favorendo l'eguaglianza. Questa attuazione degli ideali del regno fu particolarmente evidente nelle prime comunità ecclesiastiche, dove schiavi e liberi, greci e barbari, uomini e donne ricevevano tutti la stessa considerazione.

Ecco perché le storie di Tecla e di altre donne ascetiche non furono un'anomalia agli albori del movimento cristiano: furono anzi la chiara manifestazione di un'importante corrente del primo Cristianesimo. Vi si leggeva di donne che rifiutavano di partecipare alle costrizioni della società patriarcale: restavano nubili, libere dal controllo di un marito, ed erano viaggiatrici che non restavano a casa sotto l'autorità di un *pater familias*, di un padre, di un capo maschio del nucleo familiare. La vita ascetica andava di pari passo con la libertà di decidere che cosa fare del proprio corpo, di come trattarlo, di come vivere al suo interno; andava di pari passo con la libertà di movimento, non confinato alla casa e ai lavori domestici, alla cura e all'educazione dei bambini, mansioni che occupavano gran parte del tempo delle donne.

E così l'ascetismo evocato dai testi degli Atti apocrifi esprimeva e sosteneva una forma di emancipazione per le donne cristiane. Non sorprende che le donne ricorrono così spesso in queste storie e che alcuni studiosi sospettino che fossero soprattutto loro a narrarle, diffonderle, amarle e farle proprie; né sorprende che altri cristiani odiassero queste storie, le mettessero fuori legge, le bruciassero. Furono questi altri cristiani (potenti capi proto-ortodossi e scrittori come Tertulliano) che alla resa dei conti risul-

tarono più forti, e per le loro macchinazioni questa corrente del primo Cristianesimo andò perduta per essere riscoperta solo in epoca moderna.

3 *La scoperta di una falsificazione antica: il Vangelo copto di Tommaso*

Come accade in ogni conflitto politico e culturale, i vincitori delle battaglie per la supremazia religiosa raramente fanno conoscere le vere idee dei loro oppositori, in quanto temono ciò che potrebbe accadere se risultassero convincenti. Molto meglio distorcere i fatti, mostrare quanto siano assurde le opinioni degli avversari, quanti problemi creino, quanto siano pericolose. In amore e in guerra tutto è permesso, e il dominio religioso non è altro che amore e guerra.

In tal modo, abbiamo visto che nel primo Cristianesimo gran parte delle opere delle fazioni perdenti vennero distrutte, dimenticate o semplicemente non copiate per i posteri: insomma, in un modo o nell'altro andarono perdute. Molto si è perso, molti testi. Gli studiosi darebbero qualsiasi cosa per recuperarli, ma in proporzione abbiamo rinvenuto molto poco.

Il poco che abbiamo trovato è ovviamente del massimo interesse. Le scoperte iniziarono in modo significativo già nel XVII secolo e sono aumentate nel corso del tempo: le biblioteche monastiche in Grecia, Egitto e altri luoghi sono state setacciate metodicamente, le spedizioni archeologiche hanno portato alla luce tesori insperati e un beduino è incappato involontariamente in una scoperta che andava molto oltre i nostri sogni più audaci.

Alcune scoperte spettacolari

Si può legittimamente discutere su quale sia la scoperta di manoscritti più importante dell'epoca moderna, ma pochi dubiterebbero dell'importanza dei rotoli del Mar Morto, il cui primo gruppo venne scoperto per puro caso nel 1947 in una grotta a ovest del Mar Morto, solo venti chilometri a est di Gerusalemme, da un pastorello che cercava una capra smarrita. Vennero esplorate altre grotte, undici delle quali restituirono tesori manoscritti¹, e che tesori! Libri posseduti e/o prodotti da una setta di ebrei che vissero all'incirca negli stessi anni e luoghi di Giovanni Battista e Gesù; copie del Vecchio Testamento più vecchie di mille anni di quelle note

all'epoca (il che permise agli studiosi di verificare l'accuratezza degli scribi che copiarono il testo nei secoli successivi); documenti che descrivono e regolano la vita quotidiana di una setta ascetica di monaci ebrei noti alla storia come esseni; libri che espongono le loro idee apocalittiche sul mondo e sulla sua fine ormai vicina; testi che mostrano la vita liturgica della setta e i loro culti. Si tratta, insomma, di un tesoro di manoscritti che continuerà a tenere gli studiosi occupati ancora per decenni, forse per secoli².

Impossibile sottovalutare l'importanza dei rotoli del Mar Morto per il Cristianesimo delle origini; tuttavia si tratta di un'importanza indiretta. Malgrado quel che si legge in certi libri divulgativi e sensazionalistici e nonostante le teorie fantasiose talvolta proposte anche da studiosi normalmente seri, i rotoli non nominano mai Giovanni Battista, Gesù o qualche suo seguace e non contengono nulla di cristiano. Sono importanti per gli studi sul Cristianesimo delle origini (l'Ebraismo delle origini è invece chiamato in causa in modo diretto) perché ci offrono un raro sguardo di prima mano sulla società, la cultura e la religione della culla del Cristianesimo proprio negli anni in cui nasceva.

Quali sono, invece, le scoperte che hanno importanza diretta per il primo Cristianesimo? Quella che a lungo è stata la più significativa oggi ha smesso di essere un riferimento obbligato o anche solo un oggetto di studi per i profani interessati alle origini del Cristianesimo, anche se conserva un'enorme importanza. L'opera, nota come *Didaché* (in greco "insegnamento"; il titolo completo è *Insegnamento dei dodici apostoli alle nazioni*), fu scoperta nella Biblioteca patriarcale di Costantinopoli nel 1873³. Pubblicata un decennio dopo, ebbe un impatto enorme poiché si trattava di un'opera cristiana antichissima, probabilmente quanto alcuni degli scritti del Nuovo Testamento, e fu ritenuta parte del canone da alcuni gruppi cristiani dei primi secoli. Questo documento è però completamente diverso da ogni altro scritto canonico: è un "ordine comunitario", cioè fornisce istruzioni sulla vita etica che i cristiani devono perseguire e soprattutto direttive sulla loro vita liturgica, spiegando come si deve battezzare (all'aperto, con acqua corrente fredda, in qualsiasi momento possibile), digiunare (il mercoledì e il venerdì, non il lunedì e il giovedì come gli ebrei), pregare (dicendo il Padrenostro tre volte al giorno) e celebrare l'Eucaristia (con preghiere fornite dall'autore, prima per il calice e poi per

il pane, cioè nell'ordine liturgico inverso a quello poi affermatosi fino a oggi). Inoltre, l'opera fornisce dettagliate istruzioni su come comportarsi con apostoli, maestri e profeti itineranti, di cui, a quanto si dice, c'è una certa abbondanza e alcuni dei quali vivono a spese (gravose) delle comunità che visitano; l'opera, insomma, prova a mettere in qualche modo sotto controllo questi scrocconi profetici. La *Didaché* ci permette dunque di gettare uno sguardo diretto sulla vita comunitaria dell'epoca in cui venne composta, cioè probabilmente attorno al 100.

Altre scoperte potrebbero essere ritenute ancora più rivoluzionarie per la nostra conoscenza del primo Cristianesimo e delle sue Scritture. Alcuni indicherebbero la scoperta, avvenuta in tutto l'arco del XX secolo, di antichi manoscritti del Nuovo Testamento, più vecchi di secoli di quelli disponibili ai primi traduttori della Bibbia (ad esempio quelli della Bibbia di Re Giacomo⁴). Questi testi sono importanti, tra l'altro, perché hanno mostrato che i libri del Nuovo Testamento non vennero copiati con la cura diligente che ci potremmo aspettare o sperare; anzi, questi copisti sembrano essere stati privi di preparazione e alquanto inadatti al compito: facevano molti errori che a loro volta venivano riprodotti dai copisti successivi, che trovavano da riprodurre solo copie piene di sbagli, fino al Medioevo. I manoscritti più antichi recentemente scoperti sono però più vicini agli originali del Nuovo Testamento e dunque hanno più probabilità di restituirci qualcosa di simile al testo originario di ogni libro.

Purtroppo non ci resta alcun originale di libri neotestamentari, né le prime copie né le copie delle copie. Alla fine del XIX secolo, prima delle scoperte più recenti, i nostri testi completi più antichi risalivano al IV secolo circa, cioè trecento anni dopo la stesura delle opere, e in trecento anni le Scritture sono state copiate (spesso male) da molti scribi, diversi per talento e abilità. Le scoperte di papiri effettuate nel XX secolo hanno però notevolmente migliorato la situazione, cosicché ora abbiamo copie frammentarie di alcuni libri neotestamentari che risalgono alla fine del III secolo o anche a prima. La più antica copia superstite di un libro del Nuovo Testamento è un piccolo frammento, chiamato P⁵² perché fu il cinquantaduesimo papiro a essere catalogato. Ha le dimensioni di una carta di credito ed è il frammento della pagina di un manoscritto completo del *Vangelo di Giovanni*; fu scoperto in un cumulo di spazzatura dell'Alto Egitto, probabilmente nella città di Ossirinco, e ora è conservato nella John Rylands Library a

Manchester, in Inghilterra. Il frammento, scritto su entrambi i lati⁵, contiene diverse righe dell'episodio giovanneo del processo di Gesù di fronte a Pilato (*Giovanni* 18). I paleografi, cioè gli studiosi delle scritture antiche, sono in grado di datare il frammento, che sembra essere stato scritto nella prima metà del II secolo, all'incirca nel 125 (con un'approssimazione di 25 anni), forse solo 25-30 anni dopo che venne pubblicato il Vangelo stesso⁶. Questa e altre scoperte di papiri antichi ci hanno aiutato a ricostruire le parole originarie dei libri del Nuovo Testamento, e si ammetterà che è un compito importante, visto che è impossibile sapere che cosa significhi il Nuovo Testamento se non si sa che cosa dice.

Altri studiosi riterrebbero la scoperta di testi non canonici almeno altrettanto importante per la comprensione della storia del primo Cristianesimo, e tra questi anche il *Vangelo di Pietro* sopra discusso e scoperto in frammenti antichi quanto i nostri primi testi del Nuovo Testamento (eccetto il notevole ma minuscolo P⁵²). Alcuni metterebbero in cima a questa lista di scoperte non canoniche un curioso manoscritto frammentario di un *Vangelo ignoto* che gli studiosi indicano come papiro Egerton 2. Il testo di cui disponiamo è insufficiente per determinare da quale Vangelo provenga o come si chiamasse (di qui il titolo di *Vangelo ignoto*). Scoperto tra i papiri conservati nel British Museum e pubblicato per la prima volta nel 1935, il manoscritto sembra risalire al 150, con un'approssimazione di 25 anni, e contiene quattro frammenti che narrano opere e atti di Gesù: una controversia con i capi ebrei, la guarigione di un lebbroso (il poveretto si lamenta di aver viaggiato con un gruppo di lebbrosi e di essere rimasto innavvertitamente contagiato), una controversia sulla questione se si debba pagare il tributo alle autorità statali e la storia di un miracolo compiuto da Gesù sulle rive del Giordano, storia che a differenza delle altre tre non ha paralleli nei Vangeli neotestamentari⁷. Ma anche le altre tre storie sono narrate in modo alquanto diverso dalle più familiari versioni canoniche. Questo ha portato alcuni studiosi a pensare che questo *Vangelo ignoto* sia stato scritto prima di quelli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni; altri invece pensano che sia stato scritto dopo di essi da qualcuno che aveva familiarità con questi altri Vangeli, ma che era stato influenzato anche da tradizioni orali su Gesù che continuavano a circolare molto dopo la stesura dei Vangeli neotestamentari. Dobbiamo sempre ricordare che per molti anni dopo la loro pubblicazione questi Vangeli canonici non furono sacrosanti e

inviolabili: nessuno, a parte forse i loro autori, li riteneva la “parola definitiva” sugli insegnamenti e gli atti di Gesù.

Questo è chiaro anche grazie al più recente reperto di Vangeli non canonici, pubblicato nel 1999 e chiamato dai curatori *Vangelo del Salvatore*⁸: trovato tra un gruppo di papiri comprati e più o meno dimenticati nel Museo egizio di Berlino nel 1967, questo testo non è stato riconosciuto come Vangelo perduto fino all’inizio degli anni novanta. Il testo è scritto in copto, un’antica lingua dell’Egitto. Molte delle pagine superstiti sono estremamente frammentarie e contengono solo poche righe spezzettate con qualche parola superstita, ma ci sono diverse pagine quasi complete, abbastanza da fornirci qualche indizio sul contenuto di questo Vangelo. Come minimo, il testo raccontava le ultime ore di Gesù: la sezione superstite narra le ultime istruzioni di Gesù ai suoi discepoli, la sua preghiera a Dio che il “calice” possa essere allontanato da lui e poi l’apostrofe finale alla croce.

Questi passi differiscono dalle sezioni omologhe del Nuovo Testamento in modo notevole. Ad esempio, quando Gesù chiede al Padre «Allontana da me questo calice», non lo fa nell’Orto di Getsemani come nelle versioni canoniche, ma in una visione che lo ha portato nella stanza del trono di Dio stesso; inoltre, questa versione riporta le risposte di Dio alle richieste di Gesù. Ma probabilmente il passo più interessante di questo Vangelo finora perduto è la fine, in cui Gesù, chiamato «il Salvatore» per tutto il testo, si rivolge diverse volte direttamente alla croce. A un certo punto, per esempio, esclama «O croce, non aver paura! Io sono ricco. Ti colmerò della mia ricchezza. Salirò su di te, o croce. Sarò appeso su di te» (frammento 5H). Non abbiamo modo di sapere se e che cosa rispondesse la croce, ma è comunque ovvia la somiglianza con il *Vangelo di Pietro*, nel quale, al momento della resurrezione di Gesù, Dio parla dal cielo alla croce, che gli risponde. Non possiamo sapere se il *Vangelo del Salvatore* in origine contenesse molto più di questi avvenimenti e detti finali della vita di Gesù, ad esempio una narrazione integrale della sua missione.

In altri casi, però, sono stati scoperti testi completi di Vangeli fino ad allora perduti, e per molti studiosi del Cristianesimo antico queste sono probabilmente le scoperte più importanti dell’era moderna. In particolare ricorderemo la scoperta nell’Alto Egitto, vicino al villaggio di Nag Hammadi, di una biblioteca di testi che ha suscitato un’immensa attenzione tra gli

studiosi e i mezzi di informazione. Fu una scoperta di valore inestimabile, tanto significativa per gli studi sull'antico Cristianesimo quanto i rotoli del Mar Morto lo sono per l'antico Ebraismo (e se questi ultimi non fossero stati trovati, gli studiosi considererebbero la biblioteca di Nag Hammadi il più grande ritrovamento di manoscritti dell'epoca moderna). Tra i testi di Nag Hammadi, nessuno ha attirato l'attenzione e ha creato fervore ed eccitazione intellettuale quanto il *Vangelo di Tommaso*, l'unico importante libro non canonico che non era ancora stato scoperto: si tratta una raccolta di detti di Gesù, alcuni dei quali potrebbero essere autentici, molti dei quali in precedenza erano sconosciuti.

La scoperta della biblioteca di Nag Hammadi

La scoperta casuale di questa raccolta di documenti cristiani antichi, effettuata nel 1945 in una zona remota dell'Alto Egitto, è una storia affascinante fatta di casualità, inettitudine, segretezza, ignoranza, acume filologico, omicidio e vendetta cruenta. Anche ora, dopo che gli studiosi hanno passato anni interi a cercare di ricostruirla per intero, i dettagli del ritrovamento rimangono frammentari⁹.

Sappiamo che la scoperta avvenne nel 1945, circa un anno e mezzo prima di quella dei rotoli del Mar Morto, a centinaia di chilometri di distanza nel deserto della Giudea. Sette braccianti beduini stavano scavando per trovare il *sabakh*, un fertilizzante ricco di nitrato, vicino a un dirupo chiamato Jabal al-Tarif, lungo il Nilo, nell'Alto Egitto. Il fertilizzante era usato per le coltivazioni da loro tenute vicino al loro piccolo villaggio di al-Qasr, sulla sponda opposta del fiume rispetto al paese più grande della zona, Nag Hammadi, circa 5 chilometri a sud del Cairo e 60 chilometri a nord di Luxor e della Valle dei Re. Il capo del gruppo, che dopo il ritrovamento fu il referente della scoperta e diffuse i dettagli del ritrovamento, si chiamava Mohammed Ali (nome piuttosto facile da ricordare), ma a compiere concretamente la scoperta fu il fratello minore di Ali, che urtò per caso contro qualcosa di duro sotto al terriccio con la zappa. Era uno scheletro umano¹⁰. Scavando un po' all'intorno, gli uomini scoprirono vicino al corpo un grande orcio di terracotta alto circa 60 centimetri tappato da una ciotola sigillata con bitume.

Mohammed Ali e i suoi compagni erano restii ad aprire l'orcio per paura che contenesse un genio malvagio, ma ripensandoci un po' capirono che forse poteva contenere oro, e così senza altre esitazioni lo colpirono con le zappe. Ma non c'erano né un genio né oro: solo un mucchio di vecchi libri rilegati in cuoio, non molto utili per questo gruppo di beduini illetterati.

Ali spartì la scoperta, strappando i libri in modo che ognuno avesse una parte equa. Ma evidentemente i suoi compagni non ne volevano, e così avvolse tutto nel suo turbante, tornò a casa e li depositò nell'edificio esterno dove tenevano gli animali. Quella notte, evidentemente, sua madre usò alcuni di quei fragili fogli per accendere il fuoco per la cena.

A questo punto la storia si complica alquanto con l'ingresso della vita reale, ma in modo quasi incredibile. Mohammed Ali e la sua famiglia erano da tempo implicati in una faida di sangue con una tribù di un villaggio vicino. Tutto era cominciato sei mesi prima, quando il padre di Ali, facendo la guardia notturna ad alcuni macchinari da irrigazione tedeschi, aveva sparato uccidendo un intruso; il giorno dopo, il padre di Ali era stato assassinato dalla famiglia dell'intruso. Circa un mese dopo che avevano scoperto i vecchi libri nell'orcio, Mohammed Ali e i suoi fratelli seppero che l'assassino del loro padre stava dormendo su un lato della strada, vicino a un orcio di melassa di canna da zucchero; così presero le zappe, trovarono l'uomo ancora addormentato e lo picchiarono a morte. Poi gli aprirono il petto, gli strapparono il cuore ancora caldo e lo mangiarono, in un atto estremo di vendetta di sangue.

Ma l'uomo che avevano ucciso risultò essere il figlio dello sceriffo locale. A quel punto Ali aveva ormai iniziato a pensare che forse i vecchi libri che aveva trovato potessero valere qualcosa. Inoltre aveva paura che, essendo lui e i suoi fratelli i primi sospettati di quell'omicidio a sangue freddo, la sua casa sarebbe stata setacciata in cerca di indizi; così diede uno dei libri al prete copto del luogo in modo che lo custodisse finché la tempesta non fosse passata.

Questo prete aveva un cognato che faceva il maestro itinerante di inglese e storia, che si fermava a casa sua una volta a settimana nei suoi giri per le scuole parrocchiali della zona. Il maestro di storia capì che i libri potevano essere abbastanza importanti da fruttare un buon prezzo, e così andò al Cairo per provare a vendere il volume in suo possesso. Il tentativo fu un

fallimento totale, perché il libro venne confiscato dalle autorità, ma alla fine gli permisero di venderlo al Museo copto.

Il direttore del museo capì di che cosa si trattava. Per farla breve, insieme a un giovane antichista francese ospite, Jean Doresse, da lui conosciuto a Parigi (e anche piuttosto bene, in quanto si era offerto in matrimonio alla signora Doresse prima che costei diventasse, per l'appunto, la signora Doresse), riuscì a rintracciare gran parte dei volumi rimanenti e ad acquistarli per il museo. Doresse fu il primo ad avere modo di esaminarli da studioso. Alla fine radunò una squadra internazionale capitanata da uno studioso americano del Nuovo Testamento e del primo Cristianesimo, James Robinson, per fotografare, studiare, tradurre e pubblicare i testi. L'opera fu finalmente compiuta, e così oggi abbiamo edizioni della raccolta in traduzioni di qualità che si possono acquistare online o praticamente in ogni libreria ben fornita¹¹.

Che cos'è questa raccolta? Per rispondere in breve, è la più importante raccolta di scritti cristiani perduti scoperta in epoca moderna¹². Include diversi Vangeli su Gesù mai visti prima da alcuno studioso occidentale, libri noti nell'antichità ma perduti per quasi 1.500 anni. Il tesoro conteneva dodici volumi rilegati in cuoio, con pagine di un tredicesimo volume tolte dalla rilegatura originale (ora perduta) e infilate nella copertina di un altro; le pagine sono di papiro. I libri in sé sono antologie, collezioni di testi compilati e poi rilegati insieme. Nel complesso questi volumi hanno conservato 52 trattati, ma sei sono doppioni, cosicché abbiamo un totale di 46 documenti. Tra questi ci sono Vangeli di personaggi come Filippo, il discepolo di Gesù, rivelazioni segrete comunicate al suo discepolo Giovanni e un'altra comunicata a Giacomo; ci sono poi speculazioni mistiche sull'inizio del Regno di Dio e sulla creazione del mondo, riflessioni metafisiche sul significato dell'esistenza e sulle gioie della salvezza; ci sono esposizioni di importanti dottrine e attacchi polemici ad altri cristiani per le loro idee devianti ed eretiche, soprattutto a cristiani che chiameremmo proto-ortodossi.

I documenti sono scritti in copto antico, ma ci sono validi motivi per pensare che vennero originariamente composti in greco. Per alcuni libri non c'è dubbio: tra i testi, per esempio, c'è un piccolo estratto dalla *Repubblica* di Platone; per altre opere, tra cui il *Vangelo di Tommaso*, abbiamo frammenti greci che risalgono a un periodo molto anteriore¹³. Per alcuni

testi i linguisti sono in grado di stabilire che il copto è un copto “da traduzione” piuttosto che “da composizione originale”.

I libri, rilegati in cuoio, vennero prodotti nella seconda metà del IV secolo. Lo sappiamo perché i dorsi delle rilegature vennero rinforzati con carta straccia, e alcuni dei fogli utilizzati contenevano ricevute datate al 341, al 346 e al 348; perciò il libro deve essere stato confezionato qualche anno dopo il 348.

Ovviamente la data dei libri non è la stessa delle opere in essi contenute, proprio come la Bibbia che ho sulla scrivania, che è stata stampata nel 1998 ma contiene opere scritte circa 1900 anni fa. Lo stesso accade con i testi di Nag Hammadi, che vennero scritti molto prima della fine del IV secolo, quando vennero prodotti i volumi. I frammenti greci del *Vangelo di Tommaso* cui ho fatto cenno risalgono al II secolo; come ho osservato in un capitolo precedente, questo Vangelo, insieme ad altri della collezione, era noto ai padri della chiesa del II e III secolo. Quando vennero composte queste opere? Ovviamente le date e i luoghi di composizione variano (la *Repubblica* di Platone, per esempio, risale al IV secolo a.C); ma la maggior parte dei testi sembra essere già esistita al più tardi nel II secolo d.C. Gli studiosi si sono immersi in accesi dibattiti sulle date di alcuni di questi libri, discutendo soprattutto se fossero già stati composti nel I secolo, prima dei libri del Nuovo Testamento; ma il più feroce di questi dibattiti è probabilmente quello sul *Vangelo di Tommaso*.

Non sappiamo esattamente chi scrisse questi libri o perché finirono nascosti sotto il dirupo di Jabar al-Tarif, appena sopra l'ansa del Nilo, a nord di Luxor. Probabilmente non è un caso che a neanche cinque chilometri di distanza sorga un monastero cristiano fondato dal celebre monaco san Pacomio nel IV secolo: gli studiosi sono inclini a pensare che questi libri possano provenire dalla biblioteca del monastero, opinione corroborata dal contenuto della carta riutilizzata per rinforzare le rilegature. Ma perché i monaci possedevano questi libri?

Come vedremo più approfonditamente nell'ultimo capitolo, alla fine del IV secolo si ebbe un momento importante nella storia della formazione del canone neotestamentario. Nell'anno 367 il potente vescovo di Alessandria, Atanasio, scrisse una lettera a tutte le chiese dell'Egitto sottoposte alla sua giurisdizione in cui delineava con precisione i confini delle Sacre Scritture. Questa fu la prima occasione in cui qualcuno a noi noto ab-

bia indicato che i ventisette libri che oggi formano il nostro canone del Nuovo Testamento, e solo quelli, dovevano essere ritenuti Sacre Scritture. Inoltre Atanasio sottolineò che gli altri libri “eretici” non dovevano essere letti. È possibile che alcuni monaci del monastero di Pacomio vicino a Nag Hammadi abbiano sentito una certa pressione dall’alto e abbiano ripulito la loro biblioteca per conformarsi ai dettami del potente vescovo di Alessandria; ma se è così, perché scelsero di nascondere i libri invece di bruciarli? Forse quelli che nascosero i libri nell’orcio di terracotta nel deserto erano molto affezionati a questi testi e decisero di celarli in un posto sicuro fino al momento in cui sarebbe cambiata l’ondata delle preferenze scritturali e quei testi avrebbero potuto essere recuperati per la loro biblioteca di testi sacri. Una risposta certa, comunque, non l’avremo mai. Analizzeremo altri di questi libri della cosiddetta biblioteca di Nag Hammadi in seguito, quando giungeremo a parlare di una delle forme di gnosticismo proto-cristiano, probabilmente la più importante e sicuramente una delle forme più affascinanti di Cristianesimo che andò “perduta”. Per ora, ci soffermeremo su uno solo dei libri, quello che si è rivelato più interessante e significativo per gli storici del primo Cristianesimo, una falsificazione nota fin dall’antichità che poi andò perduta per essere riscoperta solo molto tempo dopo. E un falso sugli insegnamenti di Gesù scritto nel nome di uno che li doveva conoscere meglio di chiunque altro: il suo fratello gemello, Didimo Giuda Tommaso.

I detti di Tommaso

Il *Vangelo di Tommaso* è un’opera completa: ne abbiamo l’inizio, la fine e tutto ciò che c’è in mezzo¹⁴. Consiste di 121 detti di Gesù e, a parte il paragrafo introduttivo di mano dell’autore, di quasi nient’altro. Qui non vengono narrate storie su Gesù, come la nascita, il battesimo, i miracoli, i viaggi, il processo, la morte, la resurrezione: insomma, assolutamente nessuna narrazione. Gran parte dei detti è introdotta semplicemente dalle parole «Gesù disse» e seguiti da un altro paragrafo che inizia anch’esso con «Gesù disse». In alcuni casi c’è un dialogo in cui i discepoli dicono o chiedono qualcosa e Gesù risponde, o viceversa Gesù dice qualcosa e i discepoli rispondono; e questo è quanto di più simile a una narrazione offra il libro. Non esiste una traccia visibile che guidi questa raccolta di detti:

pochi di essi sono legati dall'argomento o da parole chiave, e per lo più la disposizione sembra essere completamente casuale.

Più di metà dei detti del *Vangelo di Tommaso* sono simili a detti presenti nei Vangeli neotestamentari (79 su 121, per dare il numero). In alcuni casi le somiglianze sono piuttosto nette. Qui, ad esempio, si può trovare la nota parabola del grano di senapa:

I discepoli dissero a Gesù: «Dicci come è il regno dei cieli». Egli rispose: «È come un granello di senapa: è il più piccolo dei semi, ma quando cade sulla terra dissodata produce una grande pianta e diventa un rifugio per gli uccelli del cielo» (detto 23, cfr. Marco 4.30.31).

Troviamo anche, in forma più nitida che nel Nuovo Testamento, il commento sul cieco che guida il cieco:

Gesù disse: «Se un cieco guida un cieco, entrambi cadranno in un pozzo» (detto 39, cfr. Matteo 14.14).

E una delle beatitudini:

Gesù disse: «Beati i poveri, perché vostro è il regno dei cieli» (detto 59, cfr. Luca 6.20).

Molti di questi detti sono più efficaci e concisi dei loro omologhi canonici. Forse Tommaso offre una versione più accurata dei detti rispetto a Matteo, Marco e Luca (i paralleli con Giovanni sono di meno), con un'approssimazione maggiore al modo in cui davvero Gesù li pronunciò. Altri detti iniziano in modo familiare, simile ad alcuni passi dei Vangeli neotestamentari, ma poi assumono un tono diverso che appare in qualche modo strano. Ad esempio il detto 2:

Gesù disse: «Colui che cerca continui a cercare finché non trova; quando trova, sarà turbato; quando sarà turbato, si meraviglierà e regnerà sul tutto».

La massima inizia come *Matteo 7.7-8*, «Cercate e troverete»; ma che vuol dire quando parla di essere turbati, di meravigliarsi e di regnare «sul tutto»? Oppure si consideri il detto 79:

Un uomo gli disse: «Di' ai miei fratelli di dividere i beni di mio padre con me». Egli gli disse: «Oh uomo, chi ha fatto di me un divisore?». Si rivolse ai suoi discepoli e disse: «Io non sono un divisore, no davvero!» (cfr. Luca 12.13-14).

Si prenda un esempio vicino alla fine, il detto 120:

I suoi discepoli gli dissero: «Quando verrà il regno?». Gesù disse: «Non verrà aspettandolo. Non si tratterà di dire “Eccolo qui” o “Eccolo lì”. Invece il Regno del Padre è diffuso sulla terra e gli uomini non lo vedono».

Anche in questo caso il passo inizia in modo familiare (cfr. *Marco 13.4* e soprattutto *Luca 17.20-21*), ma finisce da tutt'altra parte.

C'è poi un gran numero di detti che suonano ancora più lontani da come risuonano in bocca a Gesù nei Vangeli canonici (a parte in alcune espressioni stereotipe). Facciamo solo tre esempi lampanti:

Gesù disse: «Questo cielo passerà, e quello sopra ancora passerà. I morti non vivranno e i vivi non moriranno. Nei giorni in cui vi siete nutriti di ciò che è morto, lo avete reso ciò che è vivo. Quando vivrete nella luce, che cosa farete? Il giorno in cui eravate uno, siete diventati due. Ma quando diventerete due, che cosa farete?» (detti 11-12).

I suoi discepoli dissero: «Quando ti rivelerai a noi e quando ti vedremo?» Gesù rispose: «Quando vi svestirete senza provare vergogna e prenderete i vostri vestiti e li metterete sotto ai vostri piedi come bambini e li calpesterete, allora vedrete il figlio del vivente e non avrete paura» (detto 42).

Gesù disse: «Ciò che avete vi salverà se lo allontanerete da voi. Ciò che non avete in voi vi ucciderà se non lo avete in voi» (detto 77).

Come si devono interpretare questi strani detti? Che cosa vogliono dire? E da dove vengono?

Partiamo dalla loro provenienza. Poiché così tanti detti sono simili a quelli dei Vangeli neotestamentari, ci sono sempre stati studiosi che hanno affermato che “Tommaso” (nessuno crede che sia davvero Tommaso fratello di Gesù, ma per convenienza gli lasceremo il suo pseudonimo) usò i Vangeli del Nuovo Testamento come fonte modificandone i detti e aggiungendone alcuni suoi¹⁵.

Per spiegare più a fondo questa posizione, devo fare una piccola digressione. I paralleli più stretti con i detti di Tommaso si trovano in Matteo, Marco e Luca, i tre Vangeli che normalmente vengono chiamati “sinottici” (letteralmente “visibili insieme”) perché hanno in comune tanti episodi e detti da poter essere messi su colonne parallele e paragonati tra loro nel dettaglio. Molto prima che venisse scoperto il *Vangelo di Tommaso*, gli studiosi si chiesero perché i sinottici si somiglino tanto, perché spesso narrino esattamente le stesse storie, nello stesso ordine, a volte uguali parola per parola, e perché invece altre volte differiscano per gli episodi narrati, l’ordine e l’espressione. La soluzione cui si giunse alla fine per la “questione sinottica”, tuttora condivisa dalla maggior parte dei ricercatori, è che Matteo e Luca abbiano usato Marco come fonte per molte loro storie. Matteo e Luca hanno molti passi aggiuntivi quasi interamente costituiti da detti che non si trovano in Marco, che perciò non può essere stato la loro fonte per questi passi. Ma allora Matteo e Luca da dove li hanno presi? È nata così la teoria per cui Matteo e Luca presero questi brani, fatti per lo più di detti, da un’altra fonte a lungo perduta, e gli studiosi tedeschi che partorirono questa idea decisero di chiamare quest’altra fonte *Quelle* (in tedesco, per l’appunto, “fonte”), spesso abbreviata semplicemente in Q.

Dunque, Q fornì il materiale che si trova in Matteo e Luca ma non in Marco. Si ammette di solito che Q fosse un vero documento scritto in greco che circolava nella chiesa delle origini e che riportava almeno due episodi su Gesù (la storia delle tentazioni e una versione della guarigione del figlio di un centurione), oltre a molti insegnamenti, tra cui il Padrenostro, le beatitudini e altri detti celebri¹⁶.

Nel XIX secolo una delle principali obiezioni all’esistenza di questo ipotetico Vangelo Q era la difficoltà (per alcuni studiosi l’impossibilità) di immaginare che un cristiano avesse scritto un Vangelo che contenesse quasi esclusivamente detti di Gesù. Si sottolineava soprattutto che in nessuno degli episodi di Q (cioè in nessuno dei passi presenti in Matteo e Luca ma

non in Marco) ci sia la narrazione della morte e resurrezione di Gesù. Come poté un cristiano antico - si chiedevano gli studiosi scettici - scrivere un Vangelo incentrato sui detti di Gesù senza enfatizzare la sua morte e resurrezione? Perché questo interessa ai Vangeli: la morte di Gesù per i peccati del mondo e la sua resurrezione, prova della divinità della sua persona e della sua missione.

Questo rimase un argomento diffuso contro l'esistenza di Q, finché non venne scoperto il *Vangelo di Tommaso*: ecco un Vangelo fatto di 121 detti di Gesù senza alcuna narrazione della sua morte e resurrezione. E c'era di più: si trattava di un Vangelo sì interessato alla salvezza, ma che per essa non stimava importanti la morte e la resurrezione di Cristo perché la riteneva raggiungibile con altri mezzi.

La salvezza con altri mezzi? E quali? La corretta interpretazione dei detti segreti di Gesù.

Già l'inizio del *Vangelo di Tommaso* è piuttosto notevole, visto che rivela lo scopo dell'autore, che asserisce l'importanza della sua raccolta di detti e di conseguenza la possibilità di conseguire la vita eterna:

Questi sono i detti segreti pronunciati da Gesù in vita e che Didimo Giuda Tommaso ha scritto. Egli ha detto: «Chiunque trova l'interpretazione di questi detti non conoscerà la morte» (detto 1).

Qui si dice che i detti raccolti sono segreti: non sono facili, chiari o di significato comune, ma anzi sono nascosti, misteriosi, enigmatici, segreti. Gesù li ha detti e Didimo Tommaso, suo fratello gemello, li ha scritti. E il modo per ottenere la vita eterna è scoprire la loro vera interpretazione. Di rado un autore ha dato un così grave compito ai suoi lettori: se vuoi vivere per sempre, devi riuscire a capire che cosa intendo.

Prima di procedere a un'interpretazione del Vangelo - interpretazione che ha improvvisamente assunto un'importanza eterna - voglio dire un'ultima parola sulla relazione tra Tommaso e i sinottici.

Nessuno pensa che Tommaso rappresenti la fonte Q perduta per tanti secoli: molti dei detti di Q non sono in Tommaso, e alcuni di quelli di Tommaso non sono in Q. Ma potrebbero esserci stati testi simili con idee teologiche analoghe, e forse anche l'autore di Q credeva che i detti di Gesù fossero la chiave per stabilire il giusto rapporto con Dio. Se così fosse,

perdendo Q abbiamo perso un'importante voce dissonante nel primissimo periodo del primissimo Cristianesimo. Molti studiosi datano Q all'anno 50 dell'era volgare, prima della stesura dei Vangeli sinottici (il Vangelo di Marco venne scritto 10-15 anni dopo e Matteo e Luca 10-15 anni dopo di questo) e contemporaneamente a Paolo. Ovviamente Paolo indicava la morte e la resurrezione di Gesù come via di salvezza. E l'autore di Q? Forse indicava come via di salvezza i detti di Gesù? Molte persone ancora oggi hanno problemi ad accettare una credenza letterale della resurrezione di Gesù o l'interpretazione tradizionale della sua morte come espiazione, eppure si definiscono cristiani perché cercano di seguire gli insegnamenti di Gesù. Forse alcuni dei primi cristiani sarebbero stati d'accordo con loro, e forse l'autore di Q era uno di questi. Se così fosse, le sue idee andarono perdute e il testo venne sepolto; in parte venne sepolto nei successivi Vangeli di Matteo e Luca, che trasformarono e quindi negarono il messaggio di Q inglobandolo in una narrazione sulla morte e sulla resurrezione di Gesù. Avremmo così un'altra forma di Cristianesimo che andò perduta finché non venne riscoperta in età moderna.

Resta ancora il problema della fonte da cui l'autore pseudonimo del *Vangelo di Tommaso*, spacciandosi per il gemello di Gesù, Didimo Giuda Tommaso, abbia derivato i suoi detti. Mentre la questione continua a essere dibattuta tra gli studiosi, molti pensano che non abbia usato i Vangeli sinottici come fonte: non ci sono abbastanza paralleli stretti per pensare che lo abbia fatto (diversamente dagli ampi paralleli tra i sinottici). Molti credono invece che l'autore abbia udito i detti di Gesù oralmente, mentre venivano trasmessi a viva voce (come Marco, ad esempio, che udì le storie che riportò), e poi ne abbia raccolti insieme un certo numero, alcuni simili a quelli che si trovano nei sinottici, altri con qualche cambiamento, altri ancora completamente diversi.

Interpretare il Vangelo di Tommaso

Se la corretta comprensione di questi detti è il presupposto della vita eterna, come dobbiamo interpretarli? Poche questioni sono state dibattute più ferocemente dagli studiosi del primo Cristianesimo negli ultimi dieci anni¹⁷. Come vedremo in un capitolo successivo, gran parte dei documenti scoperti a Nag Hammadi sono strettamente legati a quelle varie forme di

fede e identità religiosa che gli studiosi hanno radunato sotto il termine generico di *Gnosticismo*. Su questa base, fin dall'inizio la maggior parte degli interpreti ha inteso il *Vangelo di Tommaso* come un tipo di Vangelo gnostico. Più di recente questa visione è stata contestata soprattutto da parte di studiosi che temono che una lettura gnostica di questo testo comporti l'immissione dello Gnosticismo in un testo che di per sé non mostra prospettive gnostiche; di conseguenza, le discussioni si sono incentrate sull'eventuale presenza o assenza di idee gnostiche evidenti nel testo. Io sosterrò che esse ci sono e che possono aiutarci a spiegare alcune delle massime più difficili del Vangelo¹⁸.

Rimando a dopo un'esposizione più completa del sistema filosofico gnostico; per ora basti definirne i caratteri generali e mostrare come possa svelarci i detti più strani di questo affascinante libro perduto e ritrovato.

I cristiani gnostici differivano tra di loro su alcuni punti basilari e fondamentali¹⁹, ma molti, a quanto pare, credevano che il mondo materiale in cui viviamo fosse brutto nel migliore dei casi, e malvagio nel peggiore, che si fosse formato nell'ambito di una catastrofe cosmica e che gli esseri spirituali che lo abitavano (cioè gli spiriti umani) fossero di fatto intrappolati e imprigionati in esso. Molti degli uomini incarcerati nel mondo materiale del corpo, però, non si rendono conto del vero stato delle cose: sono come un ubriaco che ha bisogno di diventare sobrio o come qualcuno che dorma profondamente e abbia bisogno di essere svegliato. In realtà lo spirito umano non deriva da questo mondo, ma da quello sopra di noi, dal regno divino. Solo quando capisce la sua vera natura e origine può fuggire da questo mondo e tornare all'esistenza beata della sua casa eterna. In altre parole, la salvezza giunge attraverso la *conoscenza* salvatrice; e poiché la parola greca che significa "conoscenza" è *gnosis*, questi cristiani si chiamarono gnostici, cioè "coloro che sanno". Ma come raggiungere la conoscenza necessaria per la salvezza? Nei testi cristiani gnostici è Gesù stesso che scende dal regno dei cieli per rivelare la conoscenza salvifica a coloro che hanno in sé la scintilla dello spirito divino.

Voglio sottolineare che io non credo che il *Vangelo di Tommaso* descriva ai suoi lettori un sistema gnostico analogo o ne spieghi l'apparato mitologico: io ritengo che *presupponga* un punto di vista come questo e che, se i lettori leggeranno il testo tenendone a mente i prerequisiti, riusciranno a dare un senso ai detti più difficili del libro.

Ad esempio, il detto 1 afferma che chi trova l'interpretazione dei detti segreti di Gesù non conoscerà la morte. Dunque i detti sono segreti: non sono aperti al pubblico, ma solo a coloro che sanno; inoltre la loro interpretazione (sapere che cosa vogliono dire) è lo strumento che porta a evitare la morte di questo mondo. Il detto 2, citato sopra, parla di cercare e trovare. La conoscenza va ricercata, e quando si capisce che tutto ciò che si credeva di sapere su questo mondo è errato, ci si turba; ma allora si capisce la verità su questo mondo, e ci si meraviglia, e quando ciò accade, finalmente si torna al regno divino da cui si è giunti e si regna con gli altri esseri divini su tutto ciò che esiste. Oppure, come dice un altro detto, «Chiunque è giunto a capire il mondo ha trovato solo un cadavere, e chiunque ha trovato un cadavere è superiore al mondo» (detto 61). Questo mondo materiale è morto: non c'è vita in esso. La vita è un fatto dello spirito. Una volta che si capisce che cosa è davvero il mondo (morte), si è superiori al mondo e ci si innalza al di sopra di esso: ecco perché chi giunge a questa comprensione «non conoscerà la morte» (detto 1).

Giungere a questa conclusione della viltà del mondo materiale e fuggirlo è come spogliarsi del rivestimento della materia (il corpo) e liberarsi dalle sue costrizioni. Ecco un'immagine efficace della salvezza: «Quando vi svestirete senza provare vergogna e prenderete i vostri vestiti e li metterete sotto ai vostri piedi come bambini e li calpesterete, allora vedrete il figlio del vivente e non avrete paura» (detto 42). La salvezza vuol dire fuggire le costrizioni del corpo.

Secondo il Vangelo gli spiriti umani non hanno origine in questo mondo materiale ma in quello lassù:

Gesù disse: «Se vi dicono: “Da dove venite?”, dite loro: “Siamo giunti dalla luce, il luogo in cui la luce è nata per volontà propria”. [...] Se vi dicono: “Chi siete?”, dite: “Siamo i figli e gli eletti del padre vivente”» (detto 55).

Siamo dunque giunti dal mondo celeste, il mondo della luce, dove non c'è alcuna inimicizia, divisione, oscurità: noi stessi siamo giunti dall'unico Dio e siamo i suoi eletti, e lui è la nostra destinazione suprema: «Gesù disse: “Beati i solitari e gli eletti, poiché voi troverete il regno. Perché voi venite da esso ed è in esso che farete ritorno”» (detto 49).

E senza dubbio sorprendente che questo mondo materiale sia nato come luogo di confino per gli spiriti divini, ma per quanto ciò possa stupire, sarebbe stato impossibile che si verificasse il contrario, cioè che gli spiriti umani fossero nati come risultato della creazione della materia:

Se la carne è nata a causa dello spirito, è un miracolo. Ma se lo spirito fosse nato a causa del corpo, sarebbe la sorpresa delle sorprese. Sono davvero stupito di come questa grande ricchezza [cioè lo spirito] abbia posto la sua sede in questa miseria [cioè il mondo materiale/il corpo] (detto 34).

Gli spiriti intrappolati in questo mondo materiale sono come ubriachi incapaci di pensare correttamente o ciechi incapaci di vedere. Gesù è giunto dal cielo, secondo questo Vangelo, per fornire la conoscenza che scaccia l'ubriachezza o la vista luminosa necessaria alla salvezza, e quelli che sono rimasti intrappolati qui ne avevano un bisogno disperato:

Gesù disse: «Ho preso il mio posto nel mezzo del mondo e sono apparso loro nella carne. Li ho trovati tutti ubriachi; non ne ho trovato nessuno assetato. E la mia anima è diventata triste per i figli dell'uomo, perché sono ciechi nei loro cuori e non hanno vista. [...] Ma per ora sono ubriachi. Quando smaltiranno il vino, si pentiranno» (detto 33).

Perché allora si dice che «i morti non sono vivi e i vivi non moriranno» (detto 11)? Perché i morti sono solo materia, e ciò che non è materia ma spirito non può morire mai. Perché si dice: «il giorno in cui eravate uno, siete diventati due» (detto 12)? Perché una volta eravate uno spirito unito, ma restando intrappolati in un corpo siete diventati due cose (un corpo e uno spirito) e non più una. Lo spirito deve fuggire, e allora sarà di nuovo uno.

Di conseguenza questa salvezza non è una salvezza che viene *nel* ma sarà una salvezza *dal* mondo. Il mondo stesso, questa esistenza materiale, non è stato creato come una cosa buona (al contrario di quanto sostenevano le dottrine proto-ortodosse): è una catastrofe cosmica, e salvarsi vuol dire fuggire da esso. Per questo motivo il Regno di Dio non è qualcosa che viene in questo mondo come entità fisica di cui si possa concretamente dire

che è qui, in questo mondo materiale. Il regno è qualcosa di spirituale, di interiore:

Se le vostre guide vi dicono: «Guarda, il regno è nel cielo», allora gli uccelli del cielo vi precederanno. Se vi dicono: «È nel mare», allora i pesci vi precederanno. Invece il regno è dentro di voi e fuori di voi. Quando giungerete a conoscervi [...] capirete che siete voi i figli del padre vivente (detto 3).

Si noti ancora una volta il mezzo: conoscere noi stessi, chi siamo veramente.

Poiché questo mondo è un posto da cui fuggire, nessuno deve essere legato alle cose materiali: «Non vi preoccupate da mattina a sera e da sera a mattina di ciò che indosserete» (detto 41). Al contrario, tutto ciò che il mondo ha da offrire e tutte le ricchezze che fornisce devono essere rifiutate per fuggire da esso: «Chiunque trova il mondo e diventa ricco, rinunci al mondo» (detto 117). Perciò nessuno deve sentirsi attaccato ad alcunché di materiale, come si dice nel più conciso tra i detti del Vangelo: «Siate viandanti» (detto 47).

La chiave per la salvezza portata da Gesù è il possesso della giusta conoscenza, la gnosi, la conoscenza della nostra vera identità:

Quando giungerete a conoscervi, sarete conosciuti e capirete che siete voi i figli del padre vivente. Ma se non vi conoscerete, vivrete nella miseria [cioè nel mondo materiale/nel corpo] e voi stessi sarete miseria (detto 3).

E proprio Gesù colui che può fornire questa conoscenza, cioè la consapevolezza che lo spirito umano è divino come Gesù stesso e come colui che sta con Gesù: «Colui che berrà dalla mia bocca diventerà come me. Io stesso diventerò lui, e le cose che sono nascoste gli saranno rivelate» (detto 115). Dunque Gesù porta la conoscenza necessaria affinché gli spiriti divini siano riuniti con il regno da cui sono giunti: ecco perché non è un «divisore» (detto 79) ma anzi un unificatore.

Questa importanza data al diventare “uno”, riunito con il regno divino in cui non c’è conflitto e non c’è divisione, è il motivo per cui il testo dà tanta importanza alla solitudine, all’isolamento e alla solidarietà: «Poiché molti che sono i primi diventeranno ultimi, e diventeranno uno solo» (detto 4);

«Beati i solitari e gli eletti, perché voi troverete il Regno» (detto 54). Oppure, come dice Gesù quando i discepoli gli chiedono: «Dovremo dunque entrare nel Regno come bambini?»,

Quando renderete i due uno, e quando renderete il dentro come il fuori e il fuori come il dentro, e il sopra come il sotto, e quando renderete il maschio e la femmina la stessa cosa, cosicché il maschio non sia maschio né la femmina femmina; e quando porrete un occhio al posto di un occhio e una mano al posto di una mano e un piede al posto di un piede e un'immagine al posto di un'immagine, allora entrerete nel Regno (detto 27).

Riportare tutte le cose alla loro unità originaria, dove non ci sono parti ma solo un intero, né un sotto e un sopra, né fuori e dentro, né maschio e femmina: ecco dov'è la salvezza per coloro che sono stati separati e divisi dal regno divino. Forse è questa l'idea che ci aiuta a capire quello che forse è il più strano e certamente il più discusso detto del *Vangelo di Tommaso*, il 121:

Simon Pietro disse loro: «Maria ci lasci, perché le donne non sono degne della vita». Gesù disse: «Io stesso la condurrò per renderla uomo, cosicché anche lei possa diventare uno spirito vivente simile a voi uomini. Poiché ogni donna che si rende uomo entrerà nel regno dei cieli».

Questo detto ha creato un bel po' di costernazione, soprattutto tra le studiosi femministe del primo Cristianesimo, che sono inclini a osservare, e a ragione, che molti gruppi gnostici erano più aperti alle donne e a conceder loro ruoli guida nella chiesa rispetto ai proto-ortodossi. Ma allora come intendere questo paragrafo quando dice che per entrare nel Regno le donne devono diventare uomini?

E praticamente impossibile capire il significato del brano senza tener presente che nel mondo antico, nel quale venne scritto questo testo, le relazioni tra i sessi erano viste in modo diverso da come le vediamo noi. Oggi tendiamo a pensare che gli uomini e le donne siano due tipi della stessa cosa: esistono gli esseri umani, che possono essere maschi o femmine. Nel mondo antico i sessi non erano visti così e il maschio e la femmina non e-

rano considerati due tipi di essere umano: erano due *gradi* di essere umano.

Come sappiamo da autori medici, filosofi, poeti e altri autori, nel mondo greco e romano le donne erano comunemente ritenute uomini imperfetti, cioè uomini che non si erano sviluppati pienamente. Quando erano nell'utero, non era cresciuto loro il pene; una volta nate, non si erano sviluppate pienamente, non erano venute su muscolose, non avevano sviluppato i peli facciali, non avevano acquisito una voce profonda. Le donne erano il sesso debole nel senso più letterale; e in un mondo permeato da un'ideologia di potere e dominio, tutto ciò le rendeva inferiori e quindi sottomesse agli uomini.

Si credeva che tutto il mondo operasse lungo un *continuum* di perfezione. Gli oggetti inanimati sono meno perfetti di quelli animati; le piante meno perfette degli animali; gli animali meno perfetti degli esseri umani; le donne meno perfette degli uomini; gli uomini meno perfetti degli dèi. Avere la salvezza, essere uniti a Dio richiedeva un perfezionamento. Per alcuni pensatori antichi le conseguenze erano chiare: perché una donna si perfezionasse doveva prima passare allo stadio successivo lungo il *continuum* e diventare un uomo²⁰.

Dunque la salvezza, per questo *Vangelo di Tommaso*, che presuppone un'unificazione di tutte le cose in modo che non ci sia sopra e sotto, dentro e fuori, maschio e femmina, richiede che tutti gli spiriti divini ritornino al loro luogo d'origine. Ma perché le donne raggiungano questa salvezza, prima ovviamente devono diventare uomini. La conoscenza rivelata da Gesù permette questa trasformazione, cosicché ogni donna che si rende uomo grazie alla comprensione dei suoi insegnamenti possa entrare nel Regno.

Come ho osservato, per questo Vangelo è Gesù stesso a portare la conoscenza. «Quando vedete uno che non è nato da una donna [cioè Gesù, che aveva solo l'“apparenza” dell'essere umano], inchinatevi con il volto a terra e veneratelo. Quello è vostro padre» (detto 16). Più avanti dice anche: «Io sono la luce che è sopra tutti loro. Io sono il tutto. Da me è provenuto tutto e tutto è tornato a me. Spacca un pezzo di legno e io sono lì. Alza una pietra e mi troverai lì» (detto 84). Gesù, il tutto nel tutto, permea il mondo e viene al mondo come luce del mondo che può portare lo spiri-

to umano fuori dall'oscurità, in modo che possa tornare alla sua casa celeste acquistando la consapevolezza di sé necessaria alla salvezza.

Questo dunque è il *Vangelo di Tommaso*, una preziosa collezione di 121 detti di Gesù, molti dei quali riflettono gli insegnamenti storici di Gesù, ma tutti da inquadrare nel contesto della successiva riflessione gnostica sulla salvezza portata da Gesù. A differenza dei Vangeli neotestamentari, qui Gesù non parla del Dio di Israele, dei peccati contro Dio e della necessità di pentirsi. Qui non sono la morte e la resurrezione di Gesù a portare salvezza, né troviamo l'anticipazione di un futuro Regno di Dio sulla terra.

Questo Vangelo, invece, pensa che alcuni uomini abbiano in sé la scintilla divina separata dal Regno di Dio e intrappolata in questo mondo di materia impoverito, e che essa debba essere liberata imparando gli insegnamenti segreti portati dall'alto da Gesù. Apprendendo la verità su questo mondo e soprattutto sul proprio carattere divino, si può fuggire da questa prigione corporea e fare ritorno al regno della luce da cui si è giunti, il Regno di Dio che trascende questo mondo materiale e tutto ciò che c'è in esso.

Si tratta di un testo molto interessante, un'antica falsificazione condannata come eretica dai primi cristiani proto-ortodossi e perduta o distrutta, finché l'eccezionale scoperta della biblioteca gnostica in Alto Egitto, vicino a Nag Hammadi, non ci ha trasmesso i detti segreti di Gesù, che, se compresi correttamente, possono donare la vita eterna.

4 ***La falsificazione di una scoperta antica?*** ***Morton Smith e il Vangelo segreto di Marco***

Le falsificazioni più note di recente memoria sono indubbiamente i malfamati diari di Hitler¹. Questi volumi, citati sulle prime pagine dei giornali nell'aprile del 1983 prima e dopo che vennero riconosciuti come falsi, hanno mostrato con chiarezza che l'arte della falsificazione è ancora viva e vegeta, che alcune persone sono capaci di andare molto lontano nel perpetrare le loro frodi e che persino gli esperti possono essere tratti in inganno. In questo caso non ci sono dubbi sulla motivazione: il truffatore delle Germania occidentale che scrisse i diari, Konrad Kujau, venne pagato 4,8 milioni di dollari per i suoi sessanta volumi scritti nell'arco di tre anni. Riconosciuto infine colpevole della frode e condannato al carcere, ne uscì senza un soldo ma non distrutto: entrò nel giro delle "falsificazioni genuine" dei giganti della pittura come Monet, Rembrandt e Van Gogh firmandole con il loro nome e con il proprio e vendendole come curiosità per cifre enormi. A un certo punto la storia sembrò non avere mai fine, e fiorì un mercato falsario di imitatori di Kujau che vendevano falsificazioni dei suoi dipinti falsi. Ciliegina sulla torta: Kujau scrisse una storia autobiografica delle sue imprese che avrebbe dovuto essere pubblicata nel 1998, ma invece uscì un libro a suo nome intitolato *Die Originalität der Fälschung* ("L'originalità della falsificazione"); Kujau affermò, indubbiamente a ragione ma in un certo senso senza che la cosa sorprendesse, di non averne scritto neanche una parola.

Kujau divenne famoso per la frode che perpetrò nei confronti del pubblico con i suoi diari di Hitler, venduti alla rivista tedesca "Stern" per una pubblicazione a puntate. I diritti di pubblicazione in inglese vennero venduti al "Sunday Times" e al "Newsweek". Naturalmente ci fu una certa preoccupazione sull'autenticità di questi straordinari documenti, che teoricamente dovevano essere i diari autografi di Adolf Hitler tenuti dal giugno 1932 fino alla fine della sua vita, nell'aprile del 1945. Kujau affermò che i diari erano stato recuperati da un aereo tedesco abbattuto nel tentativo di lasciare Berlino nel 1945 e che erano rimasti nella Germania orientale finché suo fratello, ufficiale dell'esercito tedesco orientale, non li aveva e-

sportati di contrabbando. Nei primi giorni della “scoperta” alcuni sospettarono un complotto tedesco orientale o neonazista, poiché i diari sembravano conferire un volto umano al Führer ed esonerarlo da ogni coinvolgimento diretto nella “soluzione finale”. Ma a prima vista i diari sembravano autentici: vennero infatti verificati da un famoso storico inglese, Hugh Trevor-Roper, autore del libro *Gli ultimi giorni di Hitler*, e fu grazie a questi che il “Times” accettò di sborsare una somma enorme per i diritti di pubblicazione.

Il giorno prima che venisse pubblicata la prima puntata, però, Trevor-Roper esprime un ripensamento. Aveva visto i diari solo brevemente e sotto stretta sorveglianza, e pensò (meglio tardi che mai) che gli servisse un po’ più di tempo per osservarli. Vennero chiamati alcuni esperti, e si mostrò che i diari erano senza ombra di dubbio un falso. In seguito Kujau spiegò come li aveva creati: versando tè sulle pagine e sbattendoli sul tavolo per farli sembrare vecchi e consunti, usando una grafia gotica per farli sembrare autentici, attingendo largamente alle biografie pubblicate per le minuzie della vita quotidiana di Hitler e aggiungendo dettagli mondani e talora insipidi sui suoi pensieri e sentimenti per maggiore completezza. Come si vede, non c’erano motivazioni politiche all’origine del gesto: Kujau voleva solo i soldi.

In epoca moderna sono state commesse altre falsificazioni che interessano direttamente il nostro studio sugli apocrifi cristiani antichi. Si potrebbe pensare che ai giorni nostri nessuno sia così disonesto da gabellare storie di prima mano su Gesù come autentiche. Niente di più falso. Strani Vangeli saltano fuori con una certa regolarità, se si sa dove cercarli². Spesso questi libri registrano aneddoti sugli “anni perduti” di Gesù, ad esempio storie di Gesù da bambino o da adolescente prima della sua missione pubblica, un genere che risale nientemeno che al II secolo. Talvolta queste storie descrivono i viaggi compiuti da Gesù in India per imparare la saggezza dei bramini (altrimenti come faceva a essere così saggio?) o le sue imprese nel deserto, quando si unisce ai monaci ebrei per imparare le vie della santità.

Questi nuovi Vangeli non ci interessano più di tanto in questa sede. Molti di loro sono quanto di più artefatto si possa immaginare e per lo più servono solo a rivelare la credulità dei lettori (come si vede, anche di quelli

moderni). Nella maggior parte dei casi sono merce per riviste da supermercato, e sono preziosi soltanto perché ci ricordano che in mezzo a noi ci sono ancora falsari che non hanno alcun ritegno a fabbricare menzogne colossali, anche sulla loro stessa religione, per far parlare di sé e far conoscere le proprie idee (o male che vada per guadagnare qualcosa sui diritti di pubblicazione).

Ma che dire delle falsificazioni più serie fatte da esperti accademici, conoscitori della storia e delle lingue antiche? Una cosa simile può capitare anche in epoca moderna? Davvero gli studiosi falsificano documenti per i loro fini, quali che siano?

Anche in questo caso la risposta è piuttosto chiara: sì, a volte succede, e qualche volta i falsari vengono anche scoperti. Certo, è più difficile accusare di falsificazione uno studioso serio che un falsario creativo ma maldestro: nessuno prova a farlo se non si sente ragionevolmente sicuro delle proprie possibilità di darla a bere, e se si è dotati di ingegno filologico sufficiente, talvolta è anche possibile sottrarsi al tiro degli scettici. Ma non sempre.

Un esempio divertente riguarda un articolo pubblicato nel 1950 su un periodico scientifico che godeva di grande considerazione³. L'articolo era intitolato, con una cena ironia, *Un divertente agraphon*. Il termine *agraphon* significa letteralmente "non scritto", ma è un termine tecnico usato dagli studiosi del Nuovo Testamento per indicare un detto di Gesù riportato da una fonte antica diversa dai Vangeli canonici. I detti di questo tipo sono molti, e se ne trovano ad esempio nei Vangeli non canonici (come abbiamo visto), ma anche altrove⁴. Negli *Atti* (20.35) Paolo cita Gesù dicendo: «Vi è più gioia nel dare che nel ricevere». Può anche darsi che Gesù abbia detto così, ma queste parole non si trovano nei passi dei Vangeli canonici relativi ai suoi insegnamenti, perciò questo è un *agraphon*.

Il «divertente *agraphon*» era stato teoricamente trovato in un manoscritto che conteneva un corpus di sermoni sul *Vangelo di Matteo*. L'autore dell'articolo era un rispettabile professore di lettere classiche alla Princeton University, Paul Coleman-Norton: nel 1943, narrava, mentre si trovava con le forze armate statunitensi nella città di Fédhala, nel Marocco francese, stava visitando una moschea musulmana e lì gli venne mostrato uno strano e corposo tomo, pieno di opere in arabo, come ci si potrebbe aspettare in quel contesto. Ma tra i fogli del libro c'era una pergamena iso-

lata con un testo greco, una copia frammentaria della traduzione greca di un corpus di omelie originariamente in latino sul Vangelo di Matteo (capp. 1-13 e 19-25). Data la situazione (in tempo di guerra nel Marocco francese) e le circostanze del momento, non poté fotografare la pagina ma ebbe il permesso di trascriverla con cura. Più tardi, quando Coleman-Norton poté studiare il testo con più calma, si accorse che conteneva un *agraphon* molto interessante e fino ad allora sconosciuto.

In *Matteo* 24.51, dopo il famoso avvertimento di Gesù contro colui che sarà gettato nell'oscurità «dove è pianto e stridore di denti», il manoscritto indicava che il discorso di Gesù proseguiva. Uno dei discepoli, perplesso per l'affermazione di Gesù, fece una domanda che forse nei secoli successivi è venuta in mente anche ad altri: «Ma Rabbi, come può accadere questo per quelli che non hanno denti?». Al che, si diceva, Gesù rispose: «Oh uomo di poca fede! Se qualcuno non ha i denti, i denti gli verranno dati». È un *agraphon* piccolo e straordinario, troppo buono per essere vero. E infatti non era vero. Il mio professore di dottorato Bruce Metzger era stato allievo di Coleman-Norton al dipartimento di lettere classiche a Princeton *prima* della guerra. Come afferma Metzger, il suo venerato professore di latino era solito propinare ai suoi studenti negli anni trenta la battuta che agli sdentati nell'aldilà sarebbero state date le dentiere per permettere loro di piangere e far stridere i denti.

Nessuno, a parte Coleman-Norton, ha mai visto la pagina antica di testo greco nel Marocco francese che teoricamente conteneva questa riga. Metzger conclude, e tutti sembrano essere d'accordo, che molto semplicemente Coleman-Norton si è inventato la storia e l'ha pubblicata, con un'erudita analisi filologica, nella rispettata "Catholic Biblical Quarterly". Perché? Forse pensava che fosse un bello scherzo da tirare ai suoi colleghi filologi e voleva vedere se ci sarebbe riuscito, e quasi ci riuscì⁵.

Ho iniziato questo capitolo con queste storie di falsificazione moderna non perché io creda che il testo che ora discuterò sia uno di questi casi, cioè una falsificazione di uno studioso odierno desideroso di ingannare il mondo accademico, ma perché sempre più studiosi hanno iniziato a pensare che lo sia. Per quanto posso dire, la questione è ancora *sub iudice*. La persona al centro della controversia non vive più e non può rispondere alle accuse (sicuramente uno dei motivi per cui queste hanno iniziato a pro-

liferare). Questi fu uno dei più valenti studiosi del Cristianesimo antico alla fine del XX secolo, un uomo dall'enorme erudizione, dalle sterminate letture e, per dirla in breve, intellettualmente un gradino al di sopra di molti degli accademici con cui si confrontò, e sapeva di esserlo. Noto per il suo sarcasmo tagliente, la sua tendenza a non accettare di buon grado le prese in giro e per la sua occasionale vena di cattiveria, Morton Smith non era una persona con cui incrociare la spada a cuor leggero.

Morton Smith passò la maggior parte della sua carriera di professore di storia antica alla Columbia University. I suoi dotti contributi filologici coprivano molti ambiti: letteratura greca e latina, Nuovo Testamento, patristica, Ebraismo del secondo tempio, rabbinica. Pochi potevano eguagliare la sua ampiezza o la sua profondità. Ma probabilmente la sua fama è legata più di ogni altra cosa a un'importante scoperta compiuta in una fase relativamente precoce della sua brillante carriera: una lettera fino ad allora sconosciuta di Clemente di Alessandria, famoso padre della chiesa proto-ortodosso dell'inizio del III secolo, di cui possediamo ancora molti scritti. In questa nuova lettera, Clemente indica che la chiesa di Alessandria possiede *diverse* versioni del *Vangelo secondo Marco*: una per i cristiani normali, un'altra per quelli spiritualmente più avanzati. Quest'ultima, però, era stata rubata da un gruppo di eretici che ne avevano corrotto il dettato per renderlo conforme alle loro pratiche religiose illegali e licenziose. Clemente scrive la lettera per spiegare la situazione e indicare il contenuto della seconda versione del Vangelo, quella per l'élite spirituale, e nel farlo ne cita due brani ignoti al Nuovo Testamento. Se autentica, questa lettera farebbe sorgere domande importanti per lo studio del Nuovo Testamento e per la storia del primo Cristianesimo, ci costringerebbe a ripensare le nostre interpretazioni dei primi testi superstiti su Gesù e ci condurrebbe a riconsiderare la nostra ricostruzione del Gesù storico. Sarebbe una delle scoperte più significative del XX secolo - se fosse autentica.

La scoperta

Dobbiamo iniziare con il racconto della scoperta così come lo riporta Morton Smith nelle sue varie pubblicazioni sul *Vangelo segreto di Marco*, soprattutto nei due libri pubblicati quindici anni dopo la scoperta: uno di ca-

rattere divulgativo - un libro scritto in modo elegante che sembra una romanzo giallo -, e uno per gli studiosi, una dettagliata analisi linguistica e filologica del testo e del suo significato⁶.

Nel 1941, studente laureato ventiseienne, Smith si era recato in Terra Santa in una missione finanziata dalla Harvard Divinity School, ma purtroppo il Mediterraneo venne chiuso per la guerra e così rimase bloccato a Gerusalemme. Mentre era lì, fece la conoscenza di un capo della chiesa greca ortodossa che lo invitò alle funzioni della famosa chiesa del Santo Sepolcro e infine a visitare il famoso monastero ortodosso di Mar Saba, circa venti chilometri a sud-est di Gerusalemme. Mar Saba venne fondato nel v secolo dell'era cristiana e da allora fu luogo di vita monastica praticamente senza interruzione.

Mentre Smith era ospite del monastero, fu inebriato dall'affascinante vita di adorazione dei monaci, che dedicavano la loro esistenza alla venerazione di Dio cominciando le loro funzioni comunitarie giornaliere sei ore prima dell'alba. Durante il giorno veniva portato a visitare il luogo, e tra le altre cose vide le biblioteche del monastero, non molto usate dai monaci, che avevano in mente ben altro che lo studio. Dopo due mesi Smith tornò a Gerusalemme e al suo lavoro, scrivendo una tesi di dottorato in ebraico moderno poi tradotta in inglese come *Tannaitic Parallels to the Gospels*, un lavoro di mirabile erudizione⁷.

Quando la guerra finì, Smith tornò a Harvard e lì compì un secondo dottorato sulla Palestina antica. In questo periodo iniziò a interessarsi di manoscritti greci e della loro scoperta e decifrazione sotto la direzione di un noto filologo classico. In seguito ottenne una cattedra, poi un'altra, e alla fine divenne professore di storia antica alla Columbia.

Nel 1958 prese un anno sabbatico e decise di tornare a Mar Saba, non più come giovane laureato ma come studioso affermato. I suoi interessi si erano evoluti nel corso degli anni: ora era molto meno affascinato dalle pratiche di venerazione dei monaci e molto più interessato alle biblioteche monastiche. Chiunque conoscesse il monastero sapeva che i suoi tesori letterari erano stati trasferiti molto tempo prima nella biblioteca del Patriarcato greco di Gerusalemme, ma Smith ricordava che la biblioteca del monastero era una bolgia di disordine e che le sue collezioni non erano mai state catalogate. Decise così di passare il suo anno sabbatico a cre-

are un catalogo, sperando tra l'altro di trovare qualcosa di importante tra le antiche edizioni a stampa o tra i pochi manoscritti ancora presenti.

Smith lavorava ogni giorno schedando pochi volumi per volta. Non è facile creare un simile catalogo: i libri sono in greco e in latino, alcuni non hanno né copertina né frontespizi e soltanto leggendoli qua e là si riesce a capire di che cosa si tratti. Ma Smith aveva un dono incredibile per le lingue e riuscì ad andare avanti, un volume per volta, nel capire di che cosa parlava ognuno e preparando schede per un catalogo completo. Così trovò alcuni articoli interessanti e preziosi, come i frammenti di un manoscritto del XV secolo di un dramma di Sofocle fino ad allora perduto, usati per rinforzare la rilegatura di un libro di preghiere del XVIII secolo⁸. Ma nulla di ciò che trovò lo preparò a quella che sarebbe stata la più grande scoperta della sua vita e probabilmente una delle più importanti scoperte del XX secolo.

Sfogliando un volume privo della copertina e del frontespizio, ma che riconobbe come una vecchia edizione degli scritti di Ignazio di Antiochia, vescovo proto-ortodosso dell'inizio del II secolo, Smith trovò, scribacchiata sulle pagine bianche alla fine, la copia manoscritta di una lettera. Lo scritto era in greco, in uno stile di scrittura che sembrava risalire al XVIII secolo⁹. Il testo manoscritto iniziava con le parole «Dalle lettere del santissimo Clemente, l'autore degli *Stromateis*. A Teodoro...».

Giunto a questo punto della decifrazione, Smith capì di aver trovato qualcosa. Gli studiosi del primo Cristianesimo sanno molte cose su «Clemente, autore degli *Stromateis*»: è Clemente di Alessandria, famoso teologo e moralista che visse e scrisse attorno al 200 d.C. Molte sue opere sono giunte fino a noi, tra cui un libro di istruzioni etiche su come i cristiani devono vivere ogni giorno e un altro intitolato *Stromateis*, che significa qualcosa come "miscellanee", una raccolta di riflessioni teologiche e morali alquanto casuale. Smith sapeva già che tra tutti gli scritti superstiti di Clemente non c'era una lettera di corrispondenza personale: questa, dunque, era una scoperta di un documento proto-cristiano perduto. Quante volte capita una cosa simile? Per molti filologi, mai.

Per prima cosa, Smith decise di fotografare le tre pagine che contenevano la copia manoscritta della lettera di Clemente, ma scelse di aspettare a tradurre l'intero testo più tardi, pensando che se da quel caos era uscito fuori un simile tesoro, potevano essercene altri; e poiché aveva poco tempo non voleva certo farseli sfuggire. Usando una piccola macchina fo-

tografica, scattò per sicurezza tre serie di fotografie. Poi tornò al lavoro, a caccia di altri ritrovamenti di valore e catalogando i risultati.

Ma non uscì fuori nulla di altrettanto importante, e Smith non si rese pienamente conto del significato della lettera manoscritta se non più tardi, quando la tradusse e vide che cosa conteneva davvero. La lettera è indirizzata a un personaggio altrimenti sconosciuto chiamato Teodoro, scritta in risposta ad alcune sue domande su una setta particolarmente malfamata di cristiani noti come carpocraziani, che prendevano il nome dal fondatore Carpocrate.

Sappiamo qualcosa su Carpocrate e i suoi seguaci grazie alle altre opere di Clemente e a quelle del suo contemporaneo più anziano Ireneo, vescovo di Lione, e al più tardo Ippolito di Roma¹⁰. I carpocraziani erano attaccati con particolare violenza da questi autori proto-ortodossi perché si credeva che nell'ambito dei loro servizi liturgici di adorazione indulgessero in sfrenate attività licenziose, nientemeno che orge sessuali condotte sotto il vessillo della religione. In un passo Clemente indica che i carpocraziani avevano inventato una teologia per giustificare la loro sozza condotta, proclamando che poiché Dio aveva creato tutte le cose, esse andavano tenute in comune tra il suo popolo; perciò nessuno doveva possedere alcuna proprietà o tenere qualcosa per sé, incluso il coniuge. Per celebrare la sovranità di Dio sul tutto, perciò, i carpocraziani esortavano a una specie di scambio di coppie liturgico, in cui chiunque poteva fare sesso con il coniuge di un altro come parte del servizio liturgico (*Stromateis* 3.2).

Ireneo dice anche che i carpocraziani professavano una particolare dottrina di reincarnazione per la quale l'anima deve essere progressivamente intrappolata nei corpi umani finché non ha provato tutto ciò che un corpo può provare, dopodiché può essere libera. Il modo per garantire una rapida liberazione è dunque permettere al corpo di dedicarsi a ogni tipo di attività depravata, e così, per motivi religiosi, afferma Ireneo, nell'ambito del loro piano di salvezza i carpocraziani esortavano a ogni tipo di esperienza fisica immaginabile, tra cui il sesso in tutte le sue possibili varianti (*Contro le eresie* 1.25). I carpocraziani, insomma, non erano considerati molto ligi alle regole della morale.

E questa è la setta contro cui si scaglia Clemente nella lettera. In primo luogo si congratula con Teodoro, che evidentemente era in qualche modo una guida ecclesiastica, per «aver messo a tacere le innominabili parole

dei carpocraziani», e prosegue indicandoli come gli eretici profetizzati dalle Scritture, abitatori delle tenebre, pieni di falsità, schiavi dei loro stessi desideri servili. Poi osserva che i carpocraziani pretendono di dare un'autorità sacra ai loro insegnamenti in base al *Vangelo di Marco*, ma che hanno falsificato alcuni passi dell'evangelista e ne hanno travisato altri. Clemente prosegue spiegando alcuni aspetti importanti del *Vangelo di Marco* e mostrando come i carpocraziani lo abbiano falsificato.

Come spiega Clemente, Marco scrisse una storia della missione pubblica di Gesù basandosi sulla conoscenza fatta con l'apostolo Pietro a Roma, ma nel suo Vangelo non divulgò gli insegnamenti segreti di Gesù ai suoi discepoli. Dopo il martirio di Pietro, però, Marco si trasferì ad Alessandria e lì compose un secondo Vangelo «più spirituale» per quelli che erano spiritualmente più avanzati. Sebbene anche stavolta non divulgasse i segreti supremi degli insegnamenti di Gesù, aggiunse al suo libro alcune storie per assistere l'élite cristiana nel progresso verso la conoscenza della verità.

Dopo la morte di Marco, Carpocrate riuscì a persuadere un anziano della chiesa di Alessandria a dargli una copia di questo *Vangelo segreto*, che interpretò secondo le sue nefande dottrine, ma purtroppo lo modificò inserendovi alcuni suoi insegnamenti. In altre parole, stando alla lettera, ad Alessandria c'erano tre versioni del *Vangelo di Marco*: l'originale (probabilmente quello che conosciamo dal canone), il *Vangelo segreto di Marco* da lui redatto per l'élite spirituale e il "Marco carpocraziano", pieno dei falsi insegnamenti dell'eretico licenzioso.

E ora la parte più importante. Clemente passa a citare due brani della seconda edizione, il *Vangelo segreto*. Qui probabilmente abbiamo a che fare con due antichissime storie su Gesù non note da nessun'altra fonte fino alla ricomparsa di questa lettera. Il primo brano, come afferma Clemente, si trova dopo quello che ora è *Marco 10.34* ed è come segue:

Giunsero a Betania, e lì c'era una donna il cui fratello era morto. Ella venne e si prostrò davanti a Gesù, dicendogli: «Figlio di Davide, abbi pietà di me». Ma i suoi discepoli la respinsero. Gesù si adirò e andò con lei nel giardino dove era la tomba.

Subito si udì una voce forte dalla tomba. Gesù si avvicinò e spinse via la pietra dall'ingresso della sepoltura. Subito entrò dove era il giovane, tese la mano e lo resuscitò prendendogli la mano.

Il giovane lo guardò attentamente e lo amò, e iniziò a pregarlo di poter stare con lui. Quando uscirono dalla tomba andarono a casa del giovane, poiché era ricco.

Dopo sei giorni Gesù gli diede un ordine. E quando fu sera il giovane venne da lui indossando una veste di lino sopra al corpo nudo. Stette con lui quella notte, perché Gesù gli stava insegnando il mistero del Regno di Dio. Quando se ne andò da lì, tornò dall'altro lato del Giordano.

È la “riscoperta” di questa storia che ha provocato le discussioni più accese sul ritrovamento di Smith. Infatti, pur essendo simile ad altre storie dei Vangeli canonici, come la resurrezione di Lazzaro in *Giovanni 11* e la storia della giovane ricca in *Marco 10*, ci sono differenze importanti, alcune delle quali sembrarono avere una chiara tonalità omoerotica, specialmente a Smith. Gesù fa la conoscenza di un giovane che lo ama e che va da lui indossando solo un vestito di lino sul corpo nudo; Gesù passa la notte con lui, insegnandogli il mistero del Regno. Che cosa vuol dire tutto questo?

Prima di parlare dell'interpretazione di Smith, che provocò immediate e feroci polemiche sulla scoperta, dobbiamo analizzare che cosa altro dica sul testo Clemente: subito dopo questa citazione, riporta alcune parole su cui Teodoro aveva chiesto spiegazioni e che suggeriscono chiaramente i sottintesi omoerotici già notati. Clemente sottolinea però con forza che queste parole non si trovavano nel *Vangelo segreto* ma erano un'aggiunta carpocraziana. Le parole erano: «Uomo nudo con uomo nudo».

La lettera prosegue dicendo che gli altri passi di cui Teodoro aveva chiesto (ma che non vengono citati) sono falsificazioni del testo, e conclude dicendo: «Ora l'interpretazione vera e che è in accordo con la vera filosofia...». E qui il testo si interrompe. Non sappiamo che cosa dicesse Clemente dopo.

Autenticità e interpretazione della lettera

Nei quindici anni seguenti Morton Smith dedicò gran parte della sua ricerca a studiare questa scoperta. In breve, il suo studio riguardò l'autenticità

della lettera e l'interpretazione delle citazioni tratte dal *Vangelo segreto*. Nel 1973 Smith pubblicò i risultati delle sue fatiche in due libri: il primo, una narrazione divulgativa per il grande pubblico piena di aneddoti interessanti e che ancora merita di essere letta, si intitolava *Il Vangelo segreto. La scoperta e l'interpretazione del Vangelo secondo Marco*; il secondo, un resoconto erudito delle sue indagini destinato agli studiosi specialisti, era *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, splendido esempio di filologia, ma inaccessibile a tutti coloro che non conoscono le lingue antiche impiegate e non hanno una vasta esperienza nel campo delle antichità cristiane.

Riguardo all'autenticità della lettera, c'erano e ci sono ancora domande fondamentali a cui rispondere: la lettera fu davvero scritta nelle pagine bianche di questo libro da uno scriba nel XVIII secolo? E se sì, lo scrivano aveva una copia frammentaria di una lettera di Clemente davanti a sé? Questa lettera fu scritta da Clemente o potrebbe essere un falso? Se fu scritta da Clemente, conosceva davvero due o tre versioni di Marco nella sua comunità di Alessandria? E se sì, aveva ragione a pensare che tanto il *Vangelo di Marco* canonico quanto quello segreto fossero dello stesso autore? E se aveva ragione su questo, aveva ragione a stabilirne la successione in quell'ordine? Cioè, era nel giusto quando diceva che il Marco segreto era un ampliamento del Marco canonico o forse quello che per Clemente era il Marco segreto in realtà era la versione originale di Marco e gli episodi in questione vennero tagliati dagli scribi che non ne approvavano le implicazioni (forse il sottofondo omoerotico), creando così il Marco che abbiamo oggi nel Nuovo Testamento?

Queste domande dovevano essere risolte prima ancora che Smith passasse all'interpretazione dei passi del Marco segreto citati da Clemente. La prima cosa da chiarire era perché uno scriba del XVIII secolo avesse scritto la lettera sulle pagine bianche del libro. Il libro stesso, come Smith scoprì in seguito, era una rarità: qualche ulteriore ricerca mostrò che si trattava dell'edizione delle lettere di Ignazio prodotta dallo stampatore di Amsterdam del XVII secolo Isaac Voss. Ignazio era un famoso vescovo proto-ortodosso di Antiochia, in Siria, morto poco dopo che vennero scritti molti libri del Nuovo Testamento, un personaggio interessante: le sue opere superstiti sono tutte lettere scritte di fretta mentre veniva condotto da guardie armate a Roma, dove sarebbe stato dato in pasto alle belve feroci

nell'arena. Voss produsse questa particolare edizione delle lettere di Ignazio nel 1646, e fu un'edizione importante. Nel corso del Medioevo circolavano tredici o più lettere sotto il nome di Ignazio, tra cui una (teoricamente) scritta nientemeno che alla madre di Gesù, la Vergine Maria; all'inizio del XVII secolo gli studiosi iniziarono a sospettare che alcune di queste lettere, o tutte, fossero in realtà false. I dibattiti furono acuiti dal fatto che le lettere sostenevano che ogni chiesa doveva avere un vescovo, e mentre in Inghilterra i puritani e gli anglicani lottavano ferocemente sulla legittimazione teologica dell'ufficio del vescovo nella chiesa d'Inghilterra, la corrispondenza di Ignazio venne chiamata in causa dagli anglicani per mostrare che fin dall'inizio c'erano sempre stati vescovi a capo delle chiese. Uno dei partecipanti più attivi del dibattito fu il giovane John Milton, anni prima che iniziasse a lavorare al *Paradiso perduto*: Milton, fervente puritano, sosteneva che le lettere di Ignazio erano false, e il mondo della filologia gli si oppose mostrando infine al di là di ogni ragionevole dubbio che, anche se alcune lettere a nome di Ignazio erano false, non tutte lo erano: altre erano autentiche¹¹.

L'edizione del 1646 di Isaac Voss fu la prima a stampare nel greco originale solo le lettere autentiche e nessuna di quelle false¹², ed è proprio in uno di questi esemplari che Smith trovò la lettera di Clemente. Ovviamente la lettera non può essere stata copiata in fondo al libro prima che il libro stesso venisse stampato, quindi la copia della lettera non può risalire a prima della fine del XVII secolo. Ma come determinare la data in modo più preciso?

Smith non poté mostrare il libro ai paleografi, cioè agli esperti di scritture antiche, perché era conservato ancora nella biblioteca di Mar Saba, ma aveva le fotografie. E così le mostrò a vari esperti, molti dei quali confermarono che lo stile scrittorio sembrava proprio di una mano del XVIII secolo. C'era qualche discrepanza: alcuni pensavano che fosse della fine del, altri dell'inizio del XIX, altri ancora pensavano che ci fossero strane forme di lettere, come se lo scrivano fosse stato influenzato da grafie occidentali, ma nel complesso tutti concordavano sul fatto che si trattava di uno stile greco del 1750 circa, con un'approssimazione di cinquant'anni. Si pensò per lo più che chi aveva scritto la lettera fosse uno studioso che aveva vergato il testo in gran fretta.

La domanda successiva era se il copista avesse davvero riprodotto una lettera autentica di Clemente di Alessandria. Non c'è problema ad ammettere che uno scrivano del XVIII secolo possa aver avuto a disposizione la copia frammentaria di una lettera antica, probabilmente un foglio volante nella biblioteca famosa per i suoi testi antichi, e invece di scartarlo abbia deciso di conservarne il contenuto copiandolo sulle pagine libere che trovava, come quelle bianche in fondo ai libri che gli capitavano per le mani. Ma come stabilire se la lettera era di Clemente invece che, ad esempio, di un falsario che aveva finto di essere il grande padre della chiesa centinaia di anni dopo (e che quindi aveva ingannato lo scriba del XVIII secolo che aveva copiato la lettera)? La prima mossa fatta da Smith in risposta fu mostrare la lettera agli studiosi esperti di Clemente che lo avevano studiato per tutta la vita: questi avrebbero riconosciuto una nuova opera di Clemente semplicemente sulla base degli argomenti e dello stile. Quando lo fece, la maggior parte degli esperti concordò che il documento era molto simile a qualcosa che Clemente avrebbe potuto scrivere: se qualcuno lo aveva falsificato, aveva fatto un lavoro davvero credibile.

Ma come esserne sicuri? L'unico modo per decidere è tracciare un accurato paragone punto per punto su lessico, sintassi, espressioni ricorrenti e idee presenti nelle opere sicuramente attribuibili a Clemente. Inutile dire che questo non è un compito facile, ed è un lavoro a cui non molti vorrebbero sobbarcarsi. Ma Smith lo fece, una parola alla volta. Fu un lavoro lento, arduo, faticoso che durò molti anni. I risultati sono pubblicati nel suo libro per studiosi e sono impressionanti.

E possibile verificare il lessico e lo stile clementino della lettera perché gli studiosi precedenti hanno lavorato moltissimo su questioni analoghe per i più importanti scrittori cristiani antichi. In particolare, all'inizio del XX secolo uno studioso tedesco di nome Otto Stählin pubblicò un'edizione critica in quattro volumi delle opere di Clemente basata su un'accurata analisi di tutti i manoscritti superstiti delle sue opere. Il libro che ne risultò, *Clementis Alexandrinus*, apparve nel 1936 e includeva indici dettagliati di tutti i materiali clementini, tra cui un indice lessicale completo in cui si indicava quanto spesso ogni singola parola ricorresse nelle opere di Clemente. Prima dell'invenzione dei computer non era facile fare un lavoro del genere, ma Smith seppe sfruttare questa e altre risorse per determinare se il

testo da lui scoperto seguisse lo stile e il lessico particolare di Clemente e se talvolta usasse parole non caratteristiche del teologo alessandrino.

Il risultato finale fu che questa lettera era *molto* simile a un testo scritto da Clemente, anzi, talmente simile che era praticamente impossibile immaginarla scritta da qualcun altro, prima che circolassero risorsero come quelle prodotte dagli studiosi odierni, prima tra tutte l'opera di Stählin. Il verdetto di Smith fu che la lettera era stata veramente scritta da Clemente di Alessandria.

Ma che dire delle citazioni del Marco segreto? E davvero plausibile che provenissero da un'edizione del *Vangelo di Marco* diversa dall'edizione che alla fine entrò nel canone?

La prima cosa da osservare è che a prima vista non c'è nulla di implausibile nell'idea che il *Vangelo di Marco* circolasse in versioni diverse. Anzi, sappiamo che era proprio così, poiché abbiamo numerosi manoscritti del *Vangelo di Marco*, così come di altri libri neotestamentari, e non ce ne sono due che siano perfettamente uguali in ogni dettaglio: c'è sempre questa o quella riga espressa con parole diverse. Alcune differenze sono anche di rilievo: ad esempio, quando Gesù viene avvicinato da un lebbroso che vuole essere guarito (*Marco* 1.41), invece di dire che Gesù provò compassione (come accade in molti manoscritti), alcuni dei manoscritti più antichi dicono che si arrabbiò. Questo ovviamente fornisce una versione alquanto diversa della storia.

Ancora più importanti sono gli ultimi dodici versi di Marco, in cui Gesù appare ai suoi discepoli dopo la resurrezione dicendo loro di predicare il Vangelo a tutte le nazioni e dichiarando che quelli che credono in lui parleranno strane lingue, maneggeranno serpenti e berranno veleni senza subirne le conseguenze. Ma questo finale strano e sorprendente non si trova nei manoscritti più antichi e autorevoli di Marco, che invece finiscono il testo a 16.8, quando le donne alla tomba di Gesù si sentono dire che è risorto e viene loro ordinato di informare Pietro, ma poi fuggono dalla tomba e non dicono niente a nessuno «perché avevano paura». E qui finisce la storia. Per molti lettori questa fine è ancora più sorprendente e strana dell'altra, perché non si parla minimamente della comparsa di Gesù agli occhi dei suoi discepoli dopo la resurrezione.

In ogni caso, nella chiesa delle origini circolavano versioni differenti di Marco, lette da persone diverse in posti diversi. Di conseguenza non c'è

nulla di strano nell'esistenza di due versioni del *Vangelo di Marco* in una grande città come Alessandria.

Ma le citazioni del Marco segreto in questa lettera di Clemente furono scritte davvero dall'autore del *Vangelo di Marco*? Anche questa è una questione di lessico, stile, espressioni ricorrenti e teologia. Un'attenta analisi delle citazioni di Clemente indica che questi brani da un lato non sono nello stile di Clemente, dall'altro sono molto simili a quello di Marco così come lo leggiamo nel Nuovo Testamento.

E quale versione venne prima, il Marco segreto o il Marco canonico? Qui Smith entra nel campo delle ipotesi, ma formula una teoria che è risultata convincente anche a molti altri studiosi. Le citazioni che Clemente pensava provenissero da una seconda edizione, il Marco segreto, in realtà facevano parte secondo Smith del *Vangelo di Marco* originario ma vennero escluse da scribi successivi. Perciò le due versioni di Marco non vennero, tecnicamente parlando, prodotte entrambe da lui: lui scrisse una versione più lunga che venne abbreviata da copisti successivi che ne copiarono il testo¹³. Clemente sbagliò nello stabilire la relazione tra le due versioni.

Ci sono alcuni aspetti interessanti nella versione più breve, quella del Nuovo Testamento, che si possono spiegare se consideriamo la versione più lunga quella originaria, e questo è uno dei fattori addotti da Smith e da altri per sostenere la loro ipotesi. Partiamo dalla seconda citazione, che secondo Clemente ricorreva dopo la prima parte di *Marco* 10.46: «Ed essi vennero a Gerico; e mentre lui lasciava Gerico con i suoi discepoli...». Si tratta di una riga strana per varie ragioni. Perché dire «vennero a Gerico» ma poi tacere di cosa accadde lì? In altre parole, perché Marco avrebbe dovuto menzionare il loro arrivo in città se poi se ne andarono senza fare niente? E perché il testo dice che «essi» giunsero ma che poi «lui [...] e i suoi discepoli» se ne andarono? Perché non dire semplicemente che “essi” arrivarono ed “essi” se ne andarono? Potrebbero sembrare domande di poca importanza, ma sono quel tipo di dettagli che dovrebbero indurre a soffermarsi.

Si noti quanto accade se la seconda citazione di Clemente viene inserita nella storia. Giungono a Gerico; Gesù vi incontra tre donne ma rifiuta di vederle (non è la prima volta che nel *Vangelo di Marco* Gesù sembra un po' sgarbato: si pensi a 3.31-35); poi lui e i suoi discepoli se ne vanno. Il

brano sembra funzionare meglio e il problema dei dettagli secondari spariscono.

Consideriamo le altre due citazioni del *Vangelo segreto*. Un passo che ha sempre creato perplessità agli studiosi della versione canonica del *Vangelo di Marco* ricorre verso la fine, quando Gesù viene arrestato nell'orto del Getsemani. Quando i soldati lo prendono, tutti i discepoli fuggono, ma c'è qualcun altro, «un giovane» che è «vestito con una veste di lino sul corpo nudo». I soldati prendono questo personaggio anonimo ma lui fugge, nudo, lasciandoli con la veste di lino tra le mani (*Marco* 14.51-52). Chi è questa persona, questo seguace di Gesù che non è mai stato menzionato prima? Che cosa sta facendo nel Getsemani? E perché indossa solo una veste di lino? Nel corso dei secoli gli interpreti hanno proposto una gran varietà di soluzioni a queste domande, ma non c'è mai stato alcun consenso¹⁴.

Ma una volta reinserito il passo più lungo del cosiddetto *Vangelo segreto*, d'improvviso tutto ha senso, perché anche in quell'episodio c'è un giovane che viene da Gesù senza indossare altro che una veste di lino sul corpo nudo. Si tratta di un ragazzo che Gesù ha resuscitato e che è diventato suo seguace. E quello che viene preso nell'orto: forse tutto ciò faceva davvero parte del *Vangelo di Marco*.

Ma Smith andò oltre. Non solo questo passo era originariamente in Marco, ma è una chiave per capire la missione del Gesù storico. Smith tirò fuori un'interpretazione del testo che alla fine lasciò molti studiosi di stucco e molti altri furibondi. Secondo Smith, il passo riflette una reale pratica del Gesù storico. Sappiamo da altre fonti antiche che Gesù era ampiamente ritenuto un "mago". In un contesto antico ciò non indicava come oggi uno che fa trucchi illusionistici alla David Copperfield con specchi e strani marchingegni. Un mago era una persona capace di manipolare concretamente gli effetti della natura attraverso poteri mistici che lo congiungevano con il regno divino.

Secondo Smith, Gesù era davvero un mago, e non a caso scrisse un altro libro sull'argomento intitolato proprio *Gesù mago*, con una rappresentazione di Gesù che ha molto a che fare con questo testo. Smith è comprensibilmente colpito dal fatto che il giovane vada da Gesù indossando solo una veste di lino sulla sua nudità: si direbbe proprio che sia una persona che si presenta a un battesimo, poiché nella chiesa antica ci si battezzava da adulti e nudi, dopo essersi tolti un'umile veste indossata per la cerimo-

nia. Ora, i Vangeli sinottici di Matteo, Marco e Luca non dicono che Gesù battezzasse le persone; il *Vangelo di Giovanni*, invece, dice che lo faceva (3.22, 4.1-2)¹⁵. Inoltre, l’apostolo Paolo parla di battesimo e afferma che nel battesimo una persona è in un certo senso “unita” con Cristo (*Lettera ai Romani* 6.1-6). Paolo ha inventato questa idea da sé, dopo la morte di Gesù? Smith ritiene di no: era un’idea ben nota ai seguaci di Gesù prima della sua morte perché era un’idea dello stesso Gesù. Gesù battezzava le persone, e nel battesimo esse si congiungevano con lui.

Questa unione con Gesù è in certo senso connessa con il Regno di Dio, perché il testo del *Vangelo segreto* dice che il giovane passò tutta la notte con Gesù a farsi spiegare il regno. Smith ritiene che qui si rifletta un dato storico su Gesù: chiunque venisse battezzato da Gesù provava un’unione spirituale con lui che includeva un viaggio magico e visionario assieme a lui nel Regno di Dio. Inoltre questa non era solo una specie di estasi spirituale: l’esperienza mistica del regno gli permetteva, come sostiene Smith, «di liberarsi dalle leggi stabilite per e nel mondo inferiore»; e «la libertà dalla legge poteva portare a un completamento dell’unione spirituale attraverso l’unione fisica». In altre parole, quando Gesù battezzava un uomo, la loro unione spirituale culminava in un accoppiamento fisico. Smith esprime alcune incertezze sulle cerimonie previste in questa unione di Gesù con l’uomo che stava battezzando, ma in una nota indica che probabilmente era prevista anche la manipolazione fisica: «le storie dei miracoli di Gesù danno larghissimo spazio all’uso delle mani»¹⁶.

Le mani di un guaritore assumono qui un significato completamente nuovo. In questo frammento di Clemente, Smith scopre che Gesù era un mago che praticava sesso con gli uomini che battezzava.

Non voglio immergermi in una discussione approfondita di ogni aspetto dell’interpretazione di Morton Smith del *Vangelo segreto*. Molti studiosi hanno trovato la sua spiegazione, nel migliore dei casi, poco convincente; alcuni ne rimasero prevedibilmente indignati. Smith sembrava amarla.

E stato osservato, non a torto, che il testo non dice nulla sul fatto che Gesù usi la magia, e non menziona il battesimo. Non c’è una parola su una visione estatica o sull’unità spirituale con Gesù, per non dire di eventuali rapporti sessuali con il Figlio di Dio. Alcuni recensori conclusero che Smith trovò nel testo ciò che volle trovare e notarono che si era interessato di

visioni estatiche, viaggi celesti, moralità anarchica e Gesù-mago prima di pubblicare i suoi libri sul *Vangelo segreto*¹⁷. Altri studiosi hanno prevedibilmente interpretato il testo in altri modi: alcuni, per esempio, lo hanno visto come un semplice *pastiche* di altri episodi evangelici che prende in prestito elementi del *Vangelo di Marco* e di quello di Giovanni (il giovane ricco; la resurrezione di Lazzaro) e lo hanno interpretato come una storia successiva erroneamente ritenuta di Marco, un ennesimo episodio in cui Gesù resuscita qualcuno e gli dà istruzioni sui misteri del Regno (cfr. *Marco* 4.10-12)¹⁸.

Eppure bisogna prendere in considerazione alcuni strani dettagli: perché mai il testo sottolinea il fatto che questo giovane era completamente nudo sotto alla veste di lino e che Gesù passò la notte con lui?

Il problema della falsificazione

Invece di cercare di rispondere a questa domanda, voglio occuparmi di quella precedente. Si tratta di una lettera autentica di Clemente o venne falsificata? E se venne falsificata, chi fu a farlo?

Mi spiace dire che non potrò dare una risposta definitiva per motivi che ben presto risulteranno chiari. Ma tanto per cominciare vorrei sottolineare che la maggior parte degli studiosi che Smith consultò durante la sua ricerca era convinta che la lettera fosse autentica, e probabilmente un gruppo ancora più numeroso concordava sul fatto che le citazioni dal *Marco segreto* derivassero davvero da una versione di Marco. Anche oggi questa è l'opinione della maggioranza, ma non è mai stata accettata unanimemente. Alcuni studiosi hanno pensato che la lettera fu falsificata nell'antichità, nel Medioevo o anche in epoca moderna. Alcuni hanno sospettato fin da subito che fu Smith a falsificarla. Quelli che lo credono sembrano essere sempre di più, o almeno parlano più spesso, ora che Smith non può più rispondere¹⁹.

Tra i primi scettici ci fu uno dei più grandi studiosi di antichità cristiane del XX secolo, proprio il maestro di Smith a Harvard, Arthur Darby Nock, uno dei pochi di quell'ambito che poteva probabilmente vantare una superiorità su Smith in alcune discipline da lui padroneggiate. Nock fu uno dei primi studiosi cui Smith mostrò le fotografie, e rimase adeguatamente impressionato, anzi basito da ciò che lesse. Ma alla fine della sua vita

l'istinto, per il quale andava famoso, gli disse che non era una lettera autentica di Clemente: secondo lui era una «mistificazione per il gusto della mistificazione», cioè un falso fatto da qualcuno per vedere se riusciva a farlo passare per buono. Nock, però, non pensava affatto che si trattasse di un falsificatore moderno, tanto meno di Smith; altri hanno pensato diversamente.

Bisogna considerare vari fattori. Il primo è stupefacente quanto la scoperta stessa ed è stato la fonte di accesi dibattiti fin dal suo annuncio. Dal momento in cui Smith scattò le foto, nessun altro studioso ha potuto sottoporre il libro a un esame attento e approfondito.

Non c'è dubbio che il libro sia esistito, né che Smith abbia fotografato le pagine in questione, né che la lettera sia scritta in una grafia greca del secolo, o che lo stile della lettera somigli a quello di Clemente, né infine che le citazioni del Marco segreto somiglino molto a Marco. Ma nessuno ha mai esaminato a fondo il libro.

Che importanza ha, se dopotutto abbiamo le fotografie? Ne ha, perché l'unico modo per sapere se il falso è stato eseguito da un moderno è avere il manoscritto a disposizione per analizzarlo. Al livello più basilare, finché non si esegue un'analisi chimica dell'inchiostro non possiamo davvero sapere se lo scriba scrisse alla fine del decennio del 1750 o del 1950.

E vero che una falsificazione moderna sarebbe un risultato sorprendente. Per eseguirla, qualcuno avrebbe dovuto imitare una grafia greca del XVIII secolo e produrre un testo che somiglia tanto a Clemente da trarre in inganno esperti che per una vita intera hanno studiato Clemente, il quale a sua volta cita un passo fino ad allora perduto di Marco che somiglia tanto a Marco da trarre in inganno esperti che per una vita intera hanno studiato Marco. Se questo è un falso, è uno dei più straordinari pezzi di filologia del XX secolo eseguito da qualcuno che vi ha dedicato una quantità enorme di lavoro.

Ma non sarebbe stato impossibile da fare. Ciò che sembra più incredibile a molti di noi è che qualcuno abbia saputo imitare uno stile manoscritto del XVIII secolo in greco! Anche questo non è di per sé impossibile: sappiamo di molti falsari che fin dal Rinascimento impararono diversi stili scrittori latini e greci e produssero documenti che ingannarono per anni gli esperti (probabilmente alcuni documenti falsi non sono stati ancora smascherati). Negli anni 1850-60 uno studioso greco di nome Costantino Simonides fece

circolare decine di contraffazioni di testi antichi (tra cui alcuni in geroglifico) ricavandone una piccola fortuna. Per molto tempo riuscì a convincere molte persone di aver falsificato il famoso manoscritto della Bibbia, il *Codex Sinaiticus*, scoperto dal grande cacciatore di manoscritti Konstantin Tischendorf nel monastero di Santa Caterina sul Monte Sinai. Questo era il più importante manoscritto del Nuovo Testamento scoperto nel XIX secolo, e Simonides affermava di averlo fabbricato lui! Ed era tanto bravo nella sua attività, come tutti sapevano, che diverse associazioni erudite inglesi discussero il merito della sua affermazione per mesi²⁰.

Chiunque sia dotato di abilità e pazienza può imparare a imitare uno stile di scrittura²¹; inoltre, bisogna pensare che nel caso della lettera di Clemente non c'era una particolare mano di scribe da imitare ma solo una mano che sembrasse come le altre del XVIII secolo. Non potremo sapere se questa mano settecentesca scrisse davvero nel XVII secolo finché non esamineremo l'inchiostro, e il manoscritto non è disponibile.

Non intendo dire che non è mai stato disponibile, anche se gli studiosi del ramo lo affermano invariabilmente: quasi tutti coloro che discutono l'autenticità della lettera di Clemente, tanto in pubblicazioni serie quanto in versioni divulgative su Internet, sottolineano che nessuno studioso occidentale eccetto Smith ha mai messo gli occhi sul libro. In realtà questo non è vero. In una di quelle intricate coincidenze della storia, la sera stessa che terminai la prima versione di questo capitolo incontrai l'ultimo studioso sulla faccia della terra ad aver visto il libro.

Ero a casa della mia collega Elizabeth Clark per un evento mondano. Lì c'era anche uno studioso di nome Guy Stroumsa, professore di religioni comparate all'Università ebraica di Gerusalemme e stimato esperto di Cristianesimo antico. Stroumsa si trovava in città per visitare sua figlia, che aveva appena iniziato il suo corso di studi di dottorato in lettere classiche alla Duke University. L'evento venne organizzato proprio per la visita di Stroumsa, che tenne un breve discorso, guarda caso, su Clemente di Alessandria; poi consumammo una cena leggera e ci dedicammo alla conversazione mondana e accademica. Io e lui non ci eravamo mai incontrati, ma conoscevamo le rispettive pubblicazioni. Gli raccontai che stavo scrivendo un libro sui Cristiani perduti e gli dissi che avevo appena completato una versione del capitolo sul *Vangelo segreto di Marco*. Con grande stupore mio (e di tutti), Stroumsa mi disse che anni prima aveva rintracciato

il libro e lo aveva visto con i suoi occhi: poteva confermare che la lettera era sulle pagine finali del libro (cosa di cui ovviamente nessuno dubitava), ma sospettava che nessuno l'avrebbe mai più vista.

Io smisi immediatamente di bere e iniziai ad ascoltare. Nel 1976, quando era dottorando, Stroumsa si trovò a discutere del *Vangelo segreto* con il suo professore di Gerusalemme, David Flusser, dottissimo studioso del Nuovo Testamento e del primo Ebraismo. Flusser aveva affermato che la lettera era probabilmente un falso, e Stroumsa propose di cercarla: dopo tutto il monastero si trovava solo a tre quarti d'ora di macchina. Così chiamarono un altro studioso dell'università e un monaco greco ortodosso legato al monastero, che all'epoca si trovava a svolgere il suo dottorato lì e che poteva, per così dire, aprir loro le porte una volta giunti. Si strinsero tutti nella macchina di Stroumsa e partirono per il monastero.

Nella stanza in cima alla torre un pesante strato di polvere copriva la biblioteca dove Smith aveva compiuto il suo lavoro di catalogazione quasi diciotto anni prima. Stroumsa sospettava che da allora nessun altro fosse stato nella biblioteca: i monaci non erano tenuti a leggere i complicati tomi conservati in quell'ambiente isolato. Il quartetto iniziò la sua caccia aprendo un libro dopo l'altro e cercando un'edizione di Ignazio con un testo manoscritto sulle ultime pagine. Dopo circa un quarto d'ora, uno dei monaci la trovò: era proprio lì sullo scaffale dove Smith l'aveva lasciata.

Gli studiosi convinsero i monaci a permettere loro di portare il libro nella biblioteca del Patriarcato greco a Gerusalemme, dove pensavano di trovare qualcuno che potesse eseguire un'analisi chimica dell'inchiostro. Ma una volta portato il libro con sé, le cose si rivelarono più complicate di quanto pensavano. Nessuno alla Biblioteca nazionale era in grado di eseguire gli esami richiesti, e Stroumsa seppe che l'unico ente che li potesse effettuare era il dipartimento di polizia. Quando ne informò il bibliotecario che conservava il libro, si sentì rispondere «No, grazie»: i cristiani greci ortodossi non avevano nessuna voglia di affidare uno dei loro preziosi beni (che lo leggessero o no, era pur sempre uno dei sacri tomi della loro biblioteca) alle autorità israeliane (ebree). E questo chiuse la faccenda.

Alcuni anni dopo, qualcuno riferì a Stroumsa la diceria che la lettera di Clemente era stata tagliata via dal libro per essere "messa al sicuro". Stroumsa chiamò il bibliotecario del Patriarcato greco, che gli disse che

era vero: lo aveva fatto lui stesso, e ora non sapeva dove fossero le pagine.

Qui finisce la storia. Il bibliotecario ha nascosto le pagine per impedire agli studiosi di scartabellare tra i preziosi beni dei monaci alla ricerca di Vangeli perduti? Ha bruciato le pagine semplicemente per togliersi dai piedi? Dove sono ora? Esistono ancora? Temo proprio che ora come ora nessuno lo sappia. Forse un giorno le cose cambieranno. Quel che è certo è che nessuno ha esaminato con cura il libro, e può darsi che nessuno lo farà mai.

Domande a cui rispondere

Ci sono diversi aspetti da considerare quando ci si chiede se la lettera di Clemente possa essere un falso moderno. Quando si fecero le prime illusioni sui motivi per cui Smith non aveva conservato il libro, egli rispose piuttosto appropriatamente che non spettava a lui conservarlo e credeva che fosse ancora nella biblioteca dove l'aveva trovato. La risposta è soddisfacente, ma ci sono altre domande. Smith era un eccellente studioso che passò quindici anni a verificare lo stile clementino della lettera: conosceva benissimo le falsificazioni e sapeva che l'unico modo per ratificare l'autenticità di un documento era esaminarlo con attenzione. Anche se non si possono eseguire esami chimici, si può guardare con attenzione a ciò che non può risultare dalle fotografie, specialmente se scattate con una macchina degli anni cinquanta tenuta a mano: segni minuscoli sulla pagina, rigonfiamenti che indicano dove la penna ha iniziato e dove ha finito, piccole linee di inchiostro sopra le righe e così via. Molte contraffazioni sono state scoperte solo con l'analisi accurata dell'originale fisico, ma questo documento non lo può verificare nessuno. Ci si chiede perché Smith non sia tornato indietro a dare un'occhiata: era un esperto di manoscritti, sapeva che cosa doveva cercare, sapeva di non aver esaminato le pagine, ad esempio con una lente d'ingrandimento, ma di averle semplicemente fotografate prima di passare ad altre procedure. Perché dedicare tanti anni della propria vita a verificare un testo senza prima fare il controllo più importante?

Per poter dire con certezza se il testo fu veramente scritto nel secolo dovremmo esaminare il manoscritto. Dato che non lo abbiamo, esporrò al-

cune domande importanti poste da studiosi scettici riguardo alle affermazioni di Smith (non solo sulla sua interpretazione) e ne aggiungerò altre mie.

Se è una lettera autentica di Clemente, perché nessun'altra fonte antica ne parla? È vero che molte opere antiche non vengono mai menzionate da altri, ma dobbiamo pensare che un documento così importante sarebbe stato noto almeno a qualcuno dei molti cacciatori di eresie cristiane dell'antichità.

Perché Clemente stesso non parla mai della sua lettera, né del *Vangelo segreto*, né della corruzione che ne fecero i carpocraziani, nelle sue altre opere? Eppure parla spesso dei carpocraziani, attaccando le loro idee e descrivendo nel dettaglio le loro turpi azioni. Perché allora non parla del *Vangelo segreto* da loro falsificato?

Perché questo testo parla dell'élite spirituale in modo diverso da come fa Clemente nelle sue opere? In tutti i suoi scritti egli afferma che coloro che sono avanzati «nella conoscenza», cioè quelli che sono un gradino al di sopra dei cristiani comuni, danno interpretazioni più spirituali dei testi letti in chiesa; in nessun luogo, però, sostiene che hanno anche versioni diverse dello stesso testo. Qui invece risulta esplicitamente che costoro hanno un Vangelo spirituale scritto apposta per loro. Secondo alcuni importanti studiosi di Clemente, queste non sono parole del grande padre della chiesa²².

E perché Clemente contraddice qui ciò che dice altrove sui giuramenti? In altre opere è piuttosto esplicito nel sostenere che non bisogna giurare il falso²³; qui invece afferma che quando si discute con i carpocraziani sull'esistenza del *Vangelo segreto di Marco* bisogna «persino negarlo con un giuramento», cioè dire una bugia sfacciata sotto giuramento per vincere la discussione. Visto che altrove Clemente è piuttosto chiaro sul fatto che per scoprire la verità non bisogna mentire, questa lettera non contraddice quanto detto altrove?

Inoltre, se il contenuto della lettera sembra poco clementino in un paio di punti, come è possibile che d'altra parte il lessico e lo stile del documento siano così simili a quelli di Clemente? In realtà un ottimo studio di Criddle ha mostrato che questa lettera di Clemente è più clementina di quanto lo sia Clemente stesso²⁴. Questa affermazione potrebbe sembrare strana a prima vista, perciò ne spiegherò il significato. Immaginate di avere un a-

mico che usa molto la parola “grandioso”, e voi lo volete imitare. Può darsi che, se vi mettete a contare, notiate che l’amico dice “grandioso” una volta ogni trecento parole. Quando lo imitate, però, voi usate questo termine ogni cinquanta parole, in modo che chiunque sia abituato a sentirlo parlare riconoscerà questo suo uso caratteristico e penserà: “Sì, sembra proprio lui!”. Qui abbiamo un fenomeno simile: in una lettera così breve ci sono troppe caratteristiche di Clemente, più di quante se ne potrebbero trovare in qualsiasi passo di lunghezza analoga di altre opere di Clemente. Ma come si può imitare così da vicino Clemente, usando parole rare che egli usa ma più frequentemente di quanto faccia lui? Non bisogna dimenticare gli studi moderni su Clemente, soprattutto l’edizione di Stählin che fornisce gli indici di tutti il lessico clementino. Come hanno osservato altri, se Smith poté controllare se il lessico era clementino usando Stählin, allora qualcuno può anche aver usato Stählin per rendere questo lessico molto clementino²⁵.

Un’altra domanda interessante riguarda il modo in cui termina il frammento della lettera. Dopo aver discusso il comportamento nefando degli eretici carpocraziani, l’autore afferma: «Ora l’interpretazione vera e che è in accordo con la vera filosofia...», e il testo si interrompe. Alcuni lettori hanno ritenuto che questo fosse un punto perfetto per finire una falsificazione: quando le speranze del lettore vengono solleticate ma prima che possano essere soddisfatte.

Passiamo a un’argomentazione diversa: come interpretare la dedica dei due volumi di Smith? Quello più dotto è dedicato ad Arthur Darby Nock, il grande studioso che pensava che la lettera fosse una «mistificazione per il gusto della mistificazione»; l’altro volume è sorprendentemente dedicato a «colui che sa». Come chiese un recensore: «Chi è “colui che sa”? E che cosa sa?»²⁶.

Un altro problema tecnico: come ho osservato più volte in questo libro, quando i testi proto-cristiani venivano copiati a mano nel corso degli anni, i loro copisti naturalmente facevano errori, che venivano copiati da copisti successivi che riproducevano queste copie errate e così via.

Se questa lettera di Clemente è autentica, venne scritta all’inizio del III secolo e copiata nel corso degli anni, finché venne eseguita la copia che fu riprodotta dallo scriba del XVIII secolo sulle pagine bianche del libro scoperto da Smith. Ma si dà il caso che questa lettera, quando Smith la trovò,

non aveva alcun errore di copiatura significativo. Come è possibile? Un filologo classico, Charles Murgia, esperto di pratiche di copiatura e testi falsificati, concluse che ciò che abbiamo in questa lettera non è la copia di un testo ma un'edizione originale. Cioè, chiunque la mise in fondo al libro non stava copiando un testo ma lo stava componendo, cosicché la lettera è un falso del XVIII o forse del XX secolo²⁷.

Ci sono due domande finali da affrontare. Anche se non sono state notate dagli altri scettici, secondo me sono segni di contraffazione o coincidenze incredibili.

In primo luogo, è davvero strano che la lettera compaia proprio in quel libro, cioè l'edizione di Voss del 1646 delle lettere di Ignazio. Se la lettera è autentica, averla messa in questo volume è un'ironia sopraffina: l'edizione vossiana fu la prima a togliere dalla tradizione manoscritta greca di Ignazio i testi pseudo-ignaziani e le interpolazioni apportate al suo testo da scribi teologicamente motivati. E questa forse è una lettera falsificata! Si tratta di un indizio abilmente collocato o di una coincidenza interessante?

In secondo luogo, la lettera inizia sulla prima pagina bianca alla fine del libro. Sorprendentemente gli studiosi non hanno mai notato che cosa c'è sulla pagina di fronte, cioè l'ultima pagina stampata del volume di Voss. Forse non lo hanno notato perché questa pagina a stampa non si vede nelle foto dell'edizione scientifica di Smith, che loro consultano più spesso, ma solo in quella popolare, i cui lettori ovviamente non sanno che far-sene visto che è un commento in latino di un testo in greco. Ma il contenuto della pagina è notevole: in questo punto il commentatore, cioè Voss, sta notando una serie di falsificazioni di manoscritti della *Lettera di Barnaba*, un altro testo proto-cristiano. Voss inveisce contro gli scribi che hanno alterato il testo apportandovi un'aggiunta e osserva che Ignazio non fu l'unico il cui testo venne falsificato da qualcuno che voleva ampliarlo, ma che capitò anche a Barnaba. E così afferma: «Proprio come Ignazio ebbe i suoi interpolatori, che ne adulterarono il testo, così ci sono stati altri che hanno creduto che la stessa cosa fosse permessa per Barnaba». Voss procede citando alcune di queste aggiunte in uno dei manoscritti a sua disposizione e infine afferma di aver citato abbastanza esempi da dare ai suoi lettori un'idea di quello che intende.

La conclusione, riferita allo scriba che ha interpolato il materiale falso, è: «Quello sfacciato ha riempito altre pagine con queste sciocchezze»; poi

Voss discute un'altra falsificazione testuale che ha ingannato molti studiosi precedenti quando interpretavano il testo. E qui finisce la discussione. Ma poi sulla facciata opposta inizia la lettera di Clemente, di diverse pagine, che molti studiosi hanno ritenuto autentica ma che altri considerano una falsificazione testuale e che parla a lungo di falsificazioni testuali, le presunte "aggiunte" (interpolazioni) a un altro testo cristiano, il *Vangelo di Marco*. Ci fu uno "sfacciato" coinvolto anche in queste interpolazioni, in età antica o moderna?

Esaminiamo le possibilità

Molti studiosi, che semplicemente non sanno se Smith o qualcun altro abbia falsificato questa lettera di Clemente, sono partiti dal presupposto che sia originale e poi hanno dato un'interpretazione e un giudizio sul suo significato storico. Che succede se invertiamo la procedura e immaginiamo, per gusto di ipotesi, che sia falsa? Quasi sicuramente sarà stata falsificata dopo che venne pubblicata l'edizione di Stählin di Clemente del 1936 e da qualcuno che aveva accesso alla biblioteca di Mar Saba (non tutti vi sono ammessi). Se la stranezza della posizione del documento proprio in questo libro non è solo una circostanza singolare ma un indizio, allora la contraffazione sarà stata fatta da qualcuno che sapeva che il libro era lì nella biblioteca e capì che quello era il punto perfetto in cui mettere la lettera, magari durante una visita precedente alla biblioteca. Chiunque sia stato, avrà dovuto passare molti anni a pensarci su e a limare lo stile della lettera, in modo che suonasse così clementino, e quello delle citazioni del Marco segreto, in modo che suonassero così marciiane. Questa persona avrà acquisito un'ottima conoscenza dei manoscritti greci e imparato a scrivere in uno stile greco del XVIII secolo. Deve aver avuto il tempo, dopo lunghe ore di pratica, di scrivere la lettera in fondo al libro, e deve aver inventato una versione credibile della sua scoperta.

Come deve essere stato divertente fotografare il testo e sottoporlo a qualche studioso per vedere se risultava convincente! Se i primi non fossero rimasti convinti, poco male, la cosa sarebbe finita lì; ma se lo fossero stati, allora bisognava mostrare le foto a più persone, e ad altre ancora. E poi, ancora più divertente, decidere di analizzare ciò che egli stesso aveva scritto e trarne ogni sorta di scoperte, riconoscendo alcuni passi in cui a-

veva mancato il segno, dove la falsificazione non era proprio nello stile di Clemente, evidenziarli e indicarli come indizio sicuro che la lettera non era stata falsificata, perché nessuno avrebbe commesso un simile errore.

E concepibile che uno studioso abbia falsificato questa lettera solo per vedere se ci riusciva, per creare una «mistificazione per il gusto della mistificazione»?

Non è mai accaduto negli annali del falso. Uno dei primi casi noti è un altro episodio divertente. Nel IV secolo a.C. un filosofo noto come Dionisio l'Apostata²⁸ falsificò e pubblicò un dramma sotto il nome del tragediografo del V secolo Sofocle. L'opera fu presa per autentica dal nemico personale di Dionisio, il filosofo Eraclide; quando Dionisio canzonò Eraclide per non aver riconosciuto un falso alla vista, Eraclide insistette che era autentico. Dionisio affermò di averlo falsificato lui stesso e fece notare a Eraclide che le prime lettere di alcuni versi formavano un acrostico che dava il nome di Pancalo, l'amante di Dionisio; Eraclide insistette affermando che era un puro caso. Allora Dionisio disse che continuando a leggere avrebbe trovato altri messaggi nascosti, inclusi i versi «Una vecchia scimmia non cade in trappola; certo, alla fine ci cade, ma ci vuole tempo». Questo probabilmente fu abbastanza convincente, ma un acrostico finale nascosto nel testo diede il colpo di grazia: «Eraclide ignora le lettere e non si vergogna della sua ignoranza»²⁹.

Non voglio dire che Smith fu un Dionisio moderno e che falsificò la lettera di Clemente che affermò di avere scoperto. I miei motivi dovrebbero essere ovvi: appena dirò che sono certo che sia stato lui, salteranno fuori quelle pagine tagliate dal libro, qualcuno esaminerà l'inchiostro e risulterà che è del XVIII secolo!

Ma forse Smith l'ha falsificata. Pochi altri nella seconda metà del XX secolo avrebbero avuto la capacità di riuscirci; pochi altri avevano altrettanto disprezzo per gli studiosi da volerli ridicolizzare; pochi altri si sarebbero goduti così tanto il puro piacere di aver gettato fumo negli occhi di tanti "esperti", dimostrando una volta per tutte la propria superiorità. Forse Smith l'ha fatto.

O forse è una lettera autentica di Clemente di Alessandria, e c'erano veramente due versioni del *Vangelo di Marco* in circolazione nell'antica Alessandria, una della quali andò perduta fino all'epoca moderna, quando venne almeno in parte riscoperta in un'antica lettera in un'antica

biblioteca di un antico monastero. Se così fosse, allora la lettera ci darebbe un'idea di un'altra forma perduta di Cristianesimo, un gruppo di carpocraziani che utilizzavano una versione estesa del *Vangelo di Marco* che avevano modificato per i loro fini, forse per giustificare le loro attività comunitarie moralmente dubbie.

Come che stiano le cose, che la lettera sia falsa o autentica, la lettera di Clemente di Morton Smith è per noi uno dei più interessanti documenti relativi al Cristianesimo antico scoperti nel XX secolo.

PARTE SECONDA

Eresie e ortodossie

Il problema dei Cristianesimi perduti trascende i pochi testi che abbiamo esaminato e le decine di cui non disponiamo, testi scomparsi, dimenticati, ritenuti distrutti ma poi ricomparsi in epoca moderna grazie alla diligente ricerca di un archeologo o più spesso al caso fortuito. I Cristianesimi perduti, infatti, sono anche i gruppi sociali che utilizzavano questi testi, che, come tutti i cristiani di ogni era e luogo, si ritenevano i fortunati eredi della verità ricevuta dai loro devoti predecessori, i quali a loro volta avevano ricevuto le loro idee su Dio, su Cristo, sul mondo e sulla nostra vita da persone che sapevano: in ultima analisi, dagli apostoli di Gesù, e tramite loro da Gesù stesso, il messo di Dio.

Ovviamente non tutti potevano avere ragione in queste interpretazioni, poiché vari gruppi di cristiani nel mondo antico avevano punti di vista diversi e anche opposti. A meno che Gesù non avesse fornito un'intera panoplia di insegnamenti contraddittori, alcuni o molti di questi gruppi (o tutti) rappresentavano idee che non erano sue. Un gruppo secondo il quale non c'era un solo Dio (e secondo cui Gesù stesso aveva dato questo insegnamento) non poteva essere nel giusto se aveva ragione un altro gruppo per cui c'erano due Dèi (e secondo cui Gesù stesso aveva dato questo insegnamento).

In un certo senso questo problema dell'avere "ragione" era una preoccupazione solo del Cristianesimo. L'Impero romano era popolato da religioni di ogni tipo: familiari, locali, cittadine, statali. In questa complessità disorientante quasi tutti, tranne gli ebrei, adoravano molti dèi in molti modi ¹. A quanto ci è dato di sapere, questo non fu mai sentito come un problema: nessuno, cioè, sentiva una contraddizione e neanche un problema nell'adorazione di Giove, Venere, Marte e degli altri dèi "maggiori" e nella simultanea venerazione delle divinità locali della propria città e delle entità minori che proteggevano le coltivazioni, le faccende quotidiane, la moglie nel parto, la figlia nella malattia e il figlio nella vita amorosa. La molteplicità generava rispetto, e per lo più la pluralità generava tolleranza.

Nessuno pensava che, se aveva ragione ad adorare i suoi dèi come doveva, allora gli altri avevano torto a adorare i loro dèi come dovevano.

Inoltre una caratteristica importante di queste religioni antiche (anche stavolta con la parziale eccezione dell'Ebraismo) è che la venerazione non imponeva di accettare o di esprimere affermazioni dottrinali precise riguardo a un dio. Non c'erano credi stabiliti per proclamare la vera natura degli dèi e la loro interazione con il mondo, né professioni di fede dottrinali precise da recitare durante i riti di adorazione, né un concetto come quello di "ortodossia" (credenza giusta) o "eresia" (credenza errata). Quello che contava erano gli atti di adorazione sanciti dalla tradizione, non le credenze.

Ma poi venne il Cristianesimo. Appena alcuni seguaci di Gesù proclamarono la loro fede nella sua resurrezione dai morti, i cristiani iniziarono a pensare che Gesù fosse in qualche modo l'unico mezzo per essere nel giusto di fronte a Dio, l'unica via di salvezza². Ma appena ciò accadde, un nuovo fattore scese nel campo delle religioni antiche: i cristiani, per la loro stessa natura, divennero esclusivi e affermarono di essere talmente nel giusto che tutti gli altri erano necessariamente in torto. Come proclamavano alcune delle prime opere cristiane, «Non c'è salvezza in nessun altro, perché non c'è nessun altro nome sotto il cielo dato agli uomini grazie al quale ci possiamo salvare» (*Atti* 4. 12), e «Chi crede nel suo nome ha vita eterna; chi non obbedisce al figlio non vedrà la vita, ma la collera di Dio incombe su di lui» (*Giovanni* 3. 36). Oppure ancora, come avrebbe detto Gesù, «Io sono via, verità e vita: nessuno giunge al padre se non attraverso me» (*Giovanni* 14. 6).

Inoltre, poiché i cristiani affermavano che a) ciò che contava davvero era un corretto rapporto con Dio, b) un corretto rapporto con Dio richiedeva fede e c) la fede doveva essere fede in qualcosa di diverso da una sorta di credenza vaga e astratta nel fatto che le cose andassero bene (o male) nel mondo, allora i cristiani, con le loro affermazioni esclusive, dovettero decidere quale doveva essere il contenuto della loro fede. Che cosa si deve credere esattamente su Dio per andare d'accordo con lui? Che sia il Dio supremo su tutti gli altri dèi? Che sia l'unico Dio e che non ne esista nessun altro? Che abbia creato il mondo? Che prima d'ora non sia mai intervenuto nel mondo? Che abbia creato il male nel mondo? Che non abbia assolutamente nulla a che vedere con il male? Che abbia ispirato le Scrit-

ture ebraiche? Che queste scritture siano state ispirate da una divinità minore?

E che cosa si deve credere di Gesù? Che era un uomo, un angelo, un essere divino? Era un dio, anzi, era Dio? Se Gesù è Dio e Dio è Dio, come possiamo essere monoteisti e credere in un solo Dio? E se anche lo Spirito Santo è Dio, allora non avremo tre Dèi? Oppure Gesù è Dio Padre stesso giunto sulla terra per la salvezza del mondo? Se è così, allora quando Gesù pregava Dio, stava parlando a se stesso?

E quale aspetto di Gesù ha portato la salvezza? I suoi insegnamenti pubblici, che, se seguiti, offrono la via per la vita eterna, o i suoi insegnamenti segreti, destinati solo a chi è più avanzato spiritualmente, la cui corretta comprensione è la chiave dell'unità di Dio? O forse la sua vita, che deve essere presa a modello dai seguaci che, come lui, devono abbandonare tutto ciò che hanno per amore del Regno? O la sua morte sulla croce? È morto sulla croce? Perché sarebbe morto in croce?

Forse queste domande sono sembrate troppe, ma la loro importanza era eterna. E una volta che si dovette stabilire che cosa si doveva credere (e la cosa aveva tale importanza che ne dipendeva la vita eterna), i dibattiti ebbero inizio e vennero fuori le diversità dei punti di vista. Tutte le diverse posizioni affermavano ovviamente di basarsi sugli insegnamenti di Gesù, anche quella di chi credeva che ci fossero 365 dèi, che Gesù non era davvero un essere umano, che la sua morte fu semplicemente un'astuzia per ingannare i poteri cosmici. Oggi potrebbe sembrare assurdo affermare che Gesù e i suoi seguaci terreni abbiano insegnato queste cose, poiché dopotutto possiamo vedere nei Vangeli del Nuovo Testamento che non è vero e basta. Ma dobbiamo sempre porci le domande storiche: da dove abbiamo preso i Vangeli del Nuovo Testamento in origine, e come facciamo a sapere che sono questi a rivelare la verità sugli insegnamenti di Gesù e non le decine di Vangeli che non sono entrati nel canone? Che cosa sarebbe successo se alla fine il canone avesse incluso i Vangeli di Pietro, Tommaso e Maria invece che Matteo, Marco e Luca?

Dal punto di vista storico colpisce che tutte le forme di Cristianesimo antico cercassero autorità per le proprie idee facendo risalire la loro linea agli apostoli di Gesù. Ovviamente gli scritti di Gesù non furono mai un problema, perché a quanto sappiamo non scrisse mai niente: fu per questo motivo che l'autorità apostolica assunse un'importanza capitale per i pri-

mi cristiani. Non ci sorprende, dunque, che in tutti i gruppi, inclusi i proto-ortodossi, fiorirono tante falsificazioni.

Ma quali sono questi altri gruppi? Abbiamo esaminato alcune importanti opere dei primi secoli del Cristianesimo, i Vangeli di Pietro e Tommaso, di Marco segreto (se è autentico), gli Atti di Paolo Tecla, di Tommaso, di Giovanni, un'Apocalisse di Pietro e varie altre opere perdute e ora ritrovate, e ne dovremo esaminare molte altre via via che il nostro studio procede. Tuttavia non sono solo queste opere a essere importanti: lo sono anche i gruppi sociali che li produssero, li lessero e li venerarono. Ci furono infatti numerosi gruppi nel Cristianesimo antico, molti dei quali proclamavano il significato eterno delle verità teologiche che affermavano, e molti dei quali erano in guerra non solo con le religioni romane che li circondavano e con la religione ebraica da cui derivavano, ma anche tra loro. Queste dispute interne sulla forma di religione "giusta" furono lunghe, dure e talvolta molto aspre.

Una delle "scoperte" affascinanti compiute dagli studiosi in età moderna è aver compreso quanto questi vari gruppi cristiani fossero diversi tra di loro, quanto ognuno di loro sentisse di essere nel giusto e quanto accanitamente promuovesse le proprie idee contro quelle degli altri. Alla fine solo un gruppo vinse queste battaglie, ma anche questo gruppo non era un monolito, perché all'interno dei vasti confini del consenso teologico che riuscì a creare ci furono immensi territori inesplorati e aree sconfinite di penombra dottrinale, aree nebbiose dove le questioni rimasero irrisolte fino alla successiva prova di forza, quando il dogmatismo e la caccia all'eresia portarono a sempre nuovi dibattiti e risoluzioni parziali. Non ci immergeremo negli abissi dei dibattiti successivi che sorsero dal IV secolo in poi, perché per molti lettori moderni le loro sfumature sono difficili da apprezzare o da spiegare; concentreremo invece la nostra attenzione sui primi secoli, quando vennero dibattute alcune tra le più importanti questioni della dottrina cristiana antica: quanti dèi ci sono? Il mondo materiale è stato creato dal vero Dio? Gesù era umano, divino o entrambi? Almeno questi punti vennero risolti, portando alle professioni di fede che vengono recitate oggi e alla fissazione del Nuovo Testamento che oggi è letto da milioni di persone in tutto il mondo.

In questa seconda parte del nostro studio esamineremo vari gruppi che ebbero opinioni diversissime su questi argomenti, gruppi attestati in mol-

te fonti antiche, tra le quali gli scritti dei loro avversari cristiani che trovavano le loro idee nel migliore dei casi offensive e nel peggiore condannabili. Quattro gruppi occuperanno la nostra attenzione nei capitoli seguenti: gli ebioniti giudeo-cristiani, i marcioniti anti-ebraici, alcuni gnostici proto-cristiani, e infine il gruppo che abbiamo chiamato proto-ortodossi. Una volta descritte le varie fedi e in misura minore le pratiche conosciute di questi gruppi, potremo procedere a esaminare, nella *Parte terza*, come si impegnarono nella battaglia per la supremazia, che portò all'eliminazione di tutti gli altri gruppi dal mondo cristiano attraverso la vittoria dell'unico gruppo che in seguito poté proclamarsi ortodosso.

5 *Due sette agli antipodi nel Cristianesimo delle origini: ebioniti e marcioniti*

Affermare che uno dei risultati acquisiti dalla filologia storica è che Gesù era ebreo potrebbe apparire alquanto banale, come dire che un risultato acquisito della scienza moderna è che la carta è combustibile. Eppure neanche un secolo fa l'ebraicità di Gesù era ancora argomento di accesi dibattiti tra seri studiosi del Cristianesimo antico; inoltre, per tutta la storia della chiesa cristiana, anche quando l'identità ebraica di Gesù non è stata negata, è stata comunque ridimensionata, trascurata o ignorata. Oggi nessuno che lavori nell'ambito della filologia neotestamentaria considera l'ebraicità di Gesù discutibile o insignificante: Gesù era ebreo, e ogni valutazione delle sue parole, atti e destino deve tenere sempre conto di questo dato.

Altro discorso, ovviamente, è determinare che tipo di ebreo fosse, e qui i dibattiti filologici possono diventare lunghi e aspri per gli studiosi e piuttosto scoraggianti per i profani. Il Gesù storico va considerato un ebreo rabbino, che come gli altri rabbini insegnava ai suoi seguaci il vero significato delle dottrine di Mosè? O un ebreo santo, che come gli altri santi poteva vantare un rapporto speciale con Dio che gli conferiva poteri straordinari? Un ebreo rivoluzionario, che come gli altri rivoluzionari cercava di realizzare una ribellione armata contro gli imperialisti romani? O un ebreo estremista sociale, che come gli altri estremisti sociali promuoveva una contro-cultura di vita in opposizione alle norme e ai valori della società del suo tempo? Un ebreo mago, che come gli altri maghi poteva manipolare le forze della natura in modi che creavano stupore? O un ebreo femminista, che come gli altri femministi sosteneva la causa delle donne e cercava di realizzare strutture egualitarie in questo mondo? O ancora un ebreo profeta, che come gli altri profeti predicava l'imminente intervento di Dio nel mondo per sconfiggere le forze del male e instaurare un nuovo Regno in cui non ci sarebbero state più sofferenze, peccati e morte?¹

Tutte queste ipotesi hanno i loro sostenitori tra studiosi competenti che hanno dedicato anni della loro vita alla questione ma che non sanno accordarsi sui fatti più basilari riguardanti Gesù, se non che era ebreo. Se

non altro questo è un punto di partenza, e per i nostri scopi probabilmente basta e avanza. Inoltre, molti studiosi oggi riconoscono non solo che Gesù era ebreo ma che crebbe in una casa nel villaggio ebraico di Nazareth, in Palestina: crebbe nella cultura ebraica, accettò le usanze ebraiche, imparò la tradizione ebraica e osservò la Legge ebraica; venne circonciso, osservava il sabato e le festività periodiche e probabilmente mangiava kosher; una volta adulto, iniziò una missione di predicazione itinerante nella Galilea rurale, radunando attorno a sé un certo numero di discepoli, tutti ebrei, e insegnò loro la sua interpretazione della Legge ebraica e del Dio che chiamò gli ebrei a essere il suo popolo. Molti studiosi ammettono che alcuni di questi discepoli, probabilmente mentre Gesù era ancora vivo, lo consideravano il Messia ebraico, giunto a liberare il popolo di Dio dal potere oppressivo di Roma cui erano sottoposti. Per un motivo o per l'altro, i capi del suo popolo, i detentori del potere a Gerusalemme, lo considerarono un sovversivo, e quando giunse nella capitale per festeggiare la Pasqua attorno al 30 d.C. lo fecero arrestare e lo consegnarono al governatore romano, che lo mise sotto processo per sedizione contro lo stato e lo fece giustiziare con l'accusa di aver affermato di essere il re dei Giudei.

Dunque Gesù fu ebreo dall'inizio alla fine. Anche i suoi discepoli lo furono, di nascita e di educazione. Non molto dopo la sua morte alcuni di loro o tutti giunsero a vedere in Gesù qualcosa di più di un maestro ebreo (o santo o rivoluzionario o riformatore sociale o femminista o mago o profeta o qualsiasi altra cosa sia stato). Per loro, Gesù fu colui che aveva insegnato agli altri il giusto comportamento da tenere di fronte a Dio. Alcuni dei suoi seguaci pensarono che questa salvezza provenisse dalla morte e dalla resurrezione di Gesù, altri dissero che veniva dai suoi insegnamenti divini; in ogni caso, i suoi seguaci proclamarono ben presto che la salvezza portata da Gesù non era destinata solo agli ebrei ma a tutti, ebrei e gentili.

Paolo e i suoi avversari giudaizzanti

Nessuno fu importante quanto l'apostolo Paolo in questa predicazione ai non ebrei, cioè ai gentili. Originariamente Paolo era un fariseo ebreo nato fuori della Palestina che aveva udito la proclamazione cristiana di Gesù, l'aveva trovata blasfema e si era dato da fare per contrastarla con tutte le

sue forze, ed era stato uno dei primi e più violenti persecutori della nuova fede (*Lettera ai Galati* 1.13, cfr. *Atti* 8.3). Ma poi ebbe una specie di esperienza visionaria (*Lettera ai Galati* 1.15-16, *Prima lettera ai Corinzi* 15.8-11) e si trasformò da primo avversario del movimento cristiano a primo difensore della fede, da persecutore a predicatore. In particolare, Paolo si considerò l'apostolo di Cristo tra i gentili.

Ben presto, nel suo sforzo di portare il Vangelo nell'ambito missionario pagano, emerse un grave problema. Ovviamente i gentili erano "pagani", cioè politeisti che adoravano i loro numerosi dèi. Per accettare la salvezza di Gesù, dovevano rinunciare alle loro divinità precedenti e accettare solo il Dio di Israele e suo figlio Gesù, la cui morte e resurrezione aveva messo l'uomo nella giusta condizione nei confronti di Dio, come predicava Paolo. Ma per adorare il Dio degli ebrei, non dovevano diventare ebrei? Il Dio ebreo, dopotutto, aveva dato la Legge ebraica al popolo ebraico. E per mostrare di essere il popolo eletto, quel popolo osservava la sua Legge, una legge che forniva linee di condotta ben precise, tra l'altro, su come dovevano adorarlo e vivere insieme in comunità. Questa legge prevedeva che il popolo di Dio evitasse di adorare gli idoli pagani e obbedisse a precise regole etiche largamente accettabili, come non uccidere o non commettere adulterio; ma indicava anche che il suo popolo doveva restare separato dagli altri popoli con usanze distintive, ad esempio ritenendo sacro il settimo giorno, nel quale doveva astenersi dal lavoro per adorarlo, seguendo precise regole dietetiche ed evitando cibi come il maiale e i molluschi; inoltre, nel caso dei maschi, ricevendo il segno del patto che Dio aveva stipulato con il suo popolo, la circoncisione.

Questo era il problema che Paolo dovette affrontare nel convertire i gentili alla fede in Gesù, il figlio del Dio ebreo. I gentili che entravano nella fede in Gesù dovevano diventare ebrei per essere cristiani? Dovevano adottare la Legge ebraica per se stessi? Si può immaginare che la questione fosse alquanto pressante, soprattutto per i gentili maschi, gran parte dei quali non era circoncisa.

Alcuni dei seguaci ebrei di Gesù affermavano che i convertiti dovessero adottare le usanze dell'Ebraismo, ma a quanto pare Paolo fu il principale sostenitore di una posizione più moderata su questo punto. Paolo affermava che i gentili che diventavano seguaci di Gesù dovevano accettare il Dio degli ebrei e adorare solo lui, ma era altrettanto convinto che non fos-

sero tenuti ad adottare le usanze ebraiche (o, come potremmo chiamarle, i paletti dell'Ebraismo) così come erano espresse nella Legge ebraica: non erano tenuti a osservare il sabato o le festività ebraiche, a mangiare kosher o a farsi circoncidere. Anzi, secondo Paolo adottando le usanze ebraiche i gentili avrebbero messo in dubbio la salvezza fornita da Dio tramite la morte di Gesù: era solo Gesù, e non la Legge ebraica, a portare il fedele alla giusta condizione di fronte a Dio (*Lettera ai Romani* 3.10, 8.3; *Lettera ai Galati* 2.15-16).

Riconsiderando questi dibattiti, che si riflettono anche nelle pagine del Nuovo Testamento, potremmo pensare che la questione venne risolta in modo facile, veloce ed efficace; invece anche i testi neotestamentari che discutono il problema mostrano che la questione non fu così semplice e che le idee di Paolo non vennero accettate universalmente, anzi, si direbbe neanche ampiamente. La storia della conferenza che si riunì per giudicare su questo punto a Gerusalemme, nel bel mezzo dell'attività missionaria di Paolo tra i gentili (*Atti* 15), indica che alcuni gruppi anonimi di cristiani sostenevano la linea contraria, cioè che i gentili convertiti che volevano diventare cristiani dovevano prima diventare ebrei. Ancora più importante è che le stesse lettere di Paolo affermino che esistevano capi cristiani schietti, sinceri e attivi che erano in violento disaccordo con lui su questo punto e consideravano le sue idee una corruzione del vero messaggio di Cristo. Costoro comparivano tra le chiese paoline in Galazia e convincevano i fedeli maschi che dovevano farsi circoncidere se volevano essere veri membri del popolo di Dio, e per dare valore alle proprie idee citavano le Scritture: Dio aveva dato il segno della circoncisione al padre degli ebrei, Abramo, e gli aveva detto non solo che si trattava di un patto eterno (cioè, non un accordo temporaneo destinato a essere annullato in seguito) ma anche che valeva sia per chi era nato ebreo sia per qualunque non ebreo volesse appartenere al popolo di Dio (cfr. *Genesi* 17.9-14).

Paolo scagliò una lettera fremente d'ira in risposta ai suoi oppositori "giudaizzanti" in cui attaccava questi «falsi maestri» che, secondo lui, avevano corrotto il vero Vangelo di Cristo ed erano maledetti agli occhi di Dio. Ovviamente alla fine questa missiva entrò nel Nuovo Testamento, e così molti la prendono alla lettera: gli avversari di Paolo erano corruttori del Vangelo e maledetti da Dio. Ma sicuramente loro non la vedevano così: dopotutto erano missionari cristiani intenti a diffondere il Vangelo di Gesù

in tutto il mondo. Una delle nostre perdite più gravi è una risposta scritta da parte di uno di loro, che, se mai è esistita, è scomparsa per sempre. Ma questo non vuol dire necessariamente che all'epoca essi fossero in minoranza. Si deve sempre ricordare che proprio in questa *Lettera ai Galati* Paolo afferma di essersi misurato con Pietro su questi problemi (2.11-4): fu cioè in disaccordo su questo punto con il più stretto discepolo di Gesù! Che cosa avrà risposto Pietro? Purtroppo ancora una volta non lo sapremo mai, visto che abbiamo solo il punto di vista di Paolo².

Secondo Paolo, per essere nel giusto basta la fede nella morte e nella resurrezione di Gesù, senza seguire nessuna delle prescrizioni espresse dalla Legge ebraica, e questo vale tanto per gli ebrei quanto per i gentili. Poiché solo Gesù è la via della salvezza, allora chiunque cerca di seguire la Legge per fare la volontà di Dio ha frainteso il Vangelo e probabilmente ha perso la sua salvezza (*Lettera ai Galati* 1.6-9, 5.4). Abbiamo qui un'alternativa netta: nessuno tra i primi cristiani poteva battere Paolo nel rendere un problema chiaro e stringente.

Allo stesso tempo, per quanto ci resti solo la versione di Paolo sul suo confronto con Pietro e con i missionari giudaizzanti della Galazia, in quegli anni erano sulla scena numerose posizioni teologiche. Anche se molte sono andate perdute, è possibile che di alcune sia rimasta traccia: una lettura ravvicinata delle fonti superstiti mostra che almeno uno dei nostri Vangeli sembra rappresentare un punto di vista diverso.

Il *Vangelo di Matteo* è a buon diritto ritenuto il più "ebreo" dei Vangeli del Nuovo Testamento: questa versione della vita e della morte di Gesù sottolinea l'ebraicità di Gesù in modo eccezionalmente esplicito. Il libro inizia col fornire una genealogia di Gesù che attraverso Davide, il più grande tra i re ebrei, arriva ad Abramo, il padre degli Ebrei; cita in continuazione il Vecchio Testamento per mostrare che Gesù è il Messia ebreo mandato dal Dio ebreo per avverare le Sacre Scritture (cfr. *Matteo* 1.23, 2.6, 18). Qui non è solo Gesù a seguire le Scritture (lo avrebbe ammesso anche Paolo): Matteo sottolinea anche, diversamente da Paolo, che anche i seguaci di Gesù lo devono fare. In una delle affermazioni più nette dell'opera, che in tutto il Nuovo Testamento si trova solo in questo Vangelo, a Gesù vengono messe in bocca queste parole:

Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla Legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli. Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli (5.7-20).

Per Matteo deve essere osservata l'intera Legge ebraica fino all'ultima lettera (iota). In realtà qui i farisei vengono criticati non perché osservano la Legge ma perché non la osservano abbastanza. Vale la pena di notare che in questo Vangelo, quando un ricco va da Gesù e gli chiede come ottenere la vita eterna, Gesù gli risponde che se vuole vivere in eterno deve osservare i comandamenti della Legge (19.17). Ci si potrebbe chiedere se la stessa persona avesse avvicinato Paolo con la stessa domanda venti anni dopo, che cosa si sarebbe sentito rispondere. Paolo gli avrebbe detto di osservare la Legge? Le sue opere danno una risposta chiara: decisamente no (cfr. *Lettera ai Romani* 3.10, *Lettera ai Galati* 2.15-16).

È difficile immaginare che Paolo e Matteo siano mai andati d'accordo su questo punto. In ogni caso, dal punto di vista storico è interessante notare che, dopo la morte dei due, i sostenitori delle loro posizioni sulla Legge svilupparono queste idee con notevole ampiezza. Alla metà del II secolo sappiamo di gruppi cristiani che riguardo all'Ebraismo si assestarono su posizioni diametralmente opposte: alcuni affermavano che la Legge ebraica doveva essere seguita ai fini della salvezza, altri sostenevano che la Legge ebraica non poteva essere seguita se ci si voleva salvare. Tutti questi gruppi affermavano di rappresentare le idee autentiche di Gesù.

Cristiani che volevano essere ebrei: gli ebioniti

Sappiamo dell'esistenza di cristiani chiamati ebioniti da fonti che vanno dal II al IV secolo³. Non sappiamo con certezza da dove sia derivato il loro nome: l'eresiologo (cioè nemico delle eresie) proto-ortodosso Tertulliano afferma che il gruppo prendeva nome dal fondatore Ebion, ma questa

sembra un'invenzione di scarso valore probabilmente basata sull'ipotesi di Tertulliano che ogni eresia inizi con un eretico cui si può dare un nome. Altri eresiology come Origene di Alessandria andarono probabilmente più vicini al segno facendo derivare il nome dall'ebraico *ebyon*, che vuol dire "povero". Origene e altri autori proto-ortodossi si divertirono a fare battute sul nome, affermando che gli ebioniti erano «poveri di comprendonio»⁴. Di sicuro questo non è ciò che loro pensavano di se stessi. Forse il nome risale ai primi giorni della comunità: può darsi che i membri della setta abbiano dato via i loro averi per dedicarsi a una vita di povertà volontaria per amore degli altri, come le prime comunità menzionate in *Atti* 2.44-45 e 4.32-37. Ovviamente anche Gesù era povero: forse queste persone lo presero sul serio quando diceva che dovevano amare il prossimo come se stessi e capirono che era difficile farlo vivendo nella ricchezza mentre le persone attorno a loro morivano di fame.

In ogni caso, si chiamavano ebioniti, e già nel II secolo nessuno dei loro avversari sapeva dire perché; e poiché a quanto pare non abbiamo alcuna opera ricollegabile a un autore del gruppo, neanche noi possiamo saperlo. Questa mancanza di materiale primario è una perdita veramente grave. Sicuramente alcuni di loro scrissero trattati che esponevano le loro idee e le difendevano quanto necessario, ma poiché non ce ne è giunto nessuno, dobbiamo basare le nostre affermazioni sulle parole dei loro avversari, talvolta prendendole *cum grano salis*. Poiché alcune di queste affermazioni sono in contrasto con altre, può darsi che ci fossero diversi gruppi di ebioniti che avevano ognuno una diversa visione di alcuni aspetti della loro fede.

Gli autori proto-ortodossi concordano unanimemente sul fatto che gli ebioniti erano e si consideravano ebrei seguaci di Gesù. Non furono l'unico gruppo di ebrei cristiani di cui siamo a conoscenza in quel periodo, ma furono il gruppo che provocò la più clamorosa opposizione. I cristiani ebioniti che conosciamo meglio credevano che Gesù fosse il Messia ebreo mandato dal Dio ebreo al popolo ebreo per realizzare le Scritture degli ebrei. Credevano inoltre che per appartenere al popolo di Dio bisognava essere ebrei, perciò sottolineavano l'importanza di osservare il sabato, mangiare kosher e circoncidere tutti i maschi. Questa sembra proprio la posizione assunta dagli avversari di Paolo in Galazia, e può darsi che gli ebioniti fossero i loro discendenti fisici o spirituali. Una fonte antica, Ireneo, riferisce

anche che gli ebioniti continuavano a riverire Gerusalemme, evidentemente pregando in direzione della città negli atti quotidiani di adorazione⁵.

L'importanza che davano al restare o diventare ebrei non sembra poi così strana dal punto di vista storico, visto che Gesù e i suoi discepoli erano ebrei. Ma l'ebraicità degli ebioniti non li rendeva simpatici a molti altri cristiani, per i quali Gesù li autorizzava a saltare i dettami della Legge ai fini della salvezza. Gli ebioniti affermavano però che le loro idee erano state autorizzate dai discepoli originari, soprattutto da Pietro e dal fratello di Gesù, Giacomo, capo della chiesa di Gerusalemme dopo la resurrezione.

Un altro aspetto del Cristianesimo ebionita che lo separava da quello di molti altri gruppi cristiani era la loro concezione dell'identità di Gesù. Gli ebioniti non erano d'accordo con l'idea della preesistenza di Gesù o della sua nascita da una vergine. Queste idee originariamente erano distinte tra di loro: i due Vangeli neotestamentari che parlano della concezione di Gesù da parte di una vergine (Matteo e Luca) non indicano che egli esistesse prima della sua nascita, mentre i libri neotestamentari che sembrano presupporre la sua preesistenza (cfr. *Giovanni* 1.1-3,18; *Lettera i Filippesi* 2.5-11) non menzionano mai la sua nascita da una vergine; ma quando tutti questi libri vennero inclusi nel Nuovo Testamento, entrambe le nozioni vennero affermate contemporaneamente, cosicché si pensò che Gesù fosse stato con Dio nel passato eterno (Giovanni, Paolo) per poi diventare carne (Giovanni) una volta partorito dalla Vergine Maria (Matteo e Luca).

I cristiani ebioniti, però, non avevano il nostro Nuovo Testamento e vedevano Gesù in modo diverso. Per loro Gesù era il Figlio di Dio non per la sua natura divina o la sua nascita da una vergine, ma per la sua "adozione" da parte di Dio che ne volle fare suo figlio; perciò questo tipo di cristologia è talvolta chiamata "adozionista". Per esporre la questione con più completezza, gli ebioniti credevano che Gesù fosse un vero uomo di carne e ossa come tutti noi, nato come figlio maggiore dall'unione sessuale dei suoi genitori Giuseppe e Maria: ciò che lo distingueva da tutti gli altri uomini era la sua perfetta osservanza della Legge di Dio, e perciò era l'uomo più giusto della terra. Di conseguenza, Dio lo scelse come suo figlio e gli conferì una missione speciale, quella di sacrificarsi per amore degli altri. E così Gesù andò sulla croce, non per essere punito dei suoi peccati ma per i peccati del mondo, un sacrificio perfetto per mantenere le promesse fatte

da Dio al suo popolo, gli ebrei, nelle Sacre Scritture. Come segno del suo gradimento del sacrificio di Gesù, in seguito Dio lo resuscitò dai morti e lo collocò in cielo.

Sembra che i cristiani ebioniti credessero anche che, poiché Gesù era il sacrificio perfetto, supremo e finale per i peccati, non ci fosse più alcun bisogno del sacrificio rituale di animali. Perciò i sacrifici ebraici venivano visti come una misura temporanea e imperfetta offerta da Dio per espiare i peccati fino al compimento del sacrificio espiatorio supremo. Di conseguenza, se questi ebrei (cristiani) esistevano già prima della distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., non partecipavano alle sue pratiche cultuali; in seguito essi o alcuni di loro rimasero evidentemente vegetariani, poiché nel mondo antico lo sgozzamento di animali da carne era quasi sempre eseguito in un contesto culturale religioso.

A quali Scritture si appellavano questi ebioniti in sostegno delle loro idee? Quali libri veneravano, studiavano e leggevano nell'ambito dei loro servizi di adorazione? Ovviamente avevano la Bibbia ebraica, cioè il Vecchio Testamento, come Scrittura per eccellenza: erano ebrei o convertiti all'Ebraismo per i quali le antiche tradizioni ebraiche rivelavano la continua interazione di Dio con il suo popolo e la sua Legge per la loro vita. È altrettanto ovvio che non accettassero alcuno scritto di Paolo, anzi, per loro Paolo non sbagliava semplicemente su alcuni punti secondati, ma era l'arcinemico, l'eretico che aveva traviato tante persone affermando che una persona fa la volontà di Dio indipendentemente dall'osservanza della Legge e che aveva proibito la circoncisione, il "segno del patto", per i suoi seguaci.

Ma gli ebioniti annoveravano anche altri testi "cristiani" nel loro canone. Non sorprende che, a quanto pare, accettassero il *Vangelo di Matteo* come principale autorità scritturale⁶, ma la loro versione di Matteo era forse una traduzione del testo in aramaico: Gesù stesso parlava aramaico così come i suoi primi seguaci, e non è strano che un gruppo di seguaci ebrei di Gesù originari della Palestina continuasse a citare le sue parole e le storie che lo riguardavano nella sua lingua originaria. Sembra probabile che questo Matteo aramaico fosse in qualche modo diverso dal Matteo che oggi leggiamo nel canone: in particolare, il Matteo usato dai cristiani ebioniti mancava forse dei primi due capitoli che narrano della nascita di Gesù da

una vergine, idea che gli ebioniti rifiutavano. Indubbiamente c'erano anche altre differenze con la nostra versione del *Vangelo di Matteo*.

Non sappiamo come gli ebioniti chiamassero la loro versione del *Vangelo di Matteo*. Forse va identificata con un libro che alcuni dei primi scrittori ecclesiastici conoscevano come *Vangelo dei Nazareni*: il

nome "Nazareno" era usato da alcuni gruppi di cristiani ebrei, se non da tutti, e non ne facevano parte solo gli ebioniti⁷.

Abbiamo indizi di un'altra autorità evangelica usata da alcuni gruppi di ebioniti (o da tutti). Questi indizi provengono dalle opere del IV-V secolo di un feroce avversario di ogni eresia, Epifanio, vescovo ortodosso dell'isola di Cipro. In un prolisso libro (*Panarion*, cioè "cassetta medicinale") che descrive nel dettaglio e poi attacca violentemente ottanta diversi gruppi ereticali, Epifanio dedica un capitolo agli ebioniti e cita un Vangelo, a quanto dice, usato da loro⁸; riporta sette brevi citazioni, non quante ne vorremmo noi, ma sufficienti a darci un'idea di questo Vangelo ora perduto⁹. Per esempio, questo particolare *Vangelo degli ebioniti* sembra essere stato un'"armonizzazione" dei Vangeli neotestamentari di Matteo, Marco e Luca, come vediamo nella narrazione del battesimo di Gesù. Come hanno da tempo notato i lettori più attenti, i tre Vangeli sinottici riportano tutte le parole pronunciate da una voce dal cielo quando Gesù emerge dall'acqua, ma sempre in forma leggermente diversa: «Questo è il mio Figlio diletto in cui mi sono compiaciuto» in Matteo (3.17), «Tu sei mio Figlio diletto, in te mi sono compiaciuto» in Marco (1.11), «Tu sei mio Figlio, oggi io ti ho generato» nei testimoni più antichi del *Vangelo di Luca* (3.22). Che cosa disse veramente la voce? Nel *Vangelo degli ebioniti* la questione è facilmente risolta: la voce parla tre volte e ogni volta dice una cosa diversa.

In alcuni frammenti citati da Epifanio compaiono anche le idee antisacrificiali degli ebioniti. In un passo, i discepoli chiedono a Gesù dove vuole mangiare l'agnello pasquale con loro (cfr. *Marco* 14.12), e la risposta è: «Non ho alcun desiderio di mangiare la carne di questo agnello pasquale con voi». In un altro passo Gesù dice, ancora più chiaramente: «Sono giunto ad abolire i sacrifici; se non smetterete di sacrificare, l'ira di Dio non cesserà di gravare su di voi».

Dove non c'è sacrificio non c'è neanche carne. Probabilmente i cambiamenti più interessanti rispetto alle versioni neotestamentarie a noi familiari riguardano la descrizione che questo Vangelo dava di Giovanni Battista.

sta, che evidentemente, come il suo successore Gesù, osservava una vita strettamente vegetariana. In questo Vangelo, cambiando solamente due lettere della parola greca in questione, si affermava che la dieta del Battista non consisteva di locuste (*akridas*), quindi carne, e miele selvatico (cfr. *Marco* 1.6), ma di focacce (*enkridas*) e miele selvatico, un cambiamento preferibile anche da altri punti di vista.

Questo *Vangelo degli ebioniti* era evidentemente scritto in greco, altrimenti non sarebbe stato possibile trasformare le locuste in focacce, e basato almeno in parte su Matteo, Marco e Luca, come si nota nella tendenza ad armonizzarli. Perciò era usato da cristiani ebioniti che non sapevano più l'aramaico: evidentemente vivevano al di fuori della Palestina. Inoltre includeva le idee caratteristiche degli ebioniti sulla natura della vera religione (di qui la condanna del sacrificio animale). Tutte queste ragioni ci fanno rimpiangere ancora di più di averne così pochi frammenti: un altro Vangelo perso dalla posterità, distrutto o dimenticato dai vincitori proto-ortodossi nella lotta per decidere che cosa i cristiani dovessero venerare e leggere.

Cristiani che disprezzavano tutto ciò che era ebraico: i marcioniti

Un altro gruppo di cristiani viveva nello stesso periodo e godeva della stessa indesiderata attenzione da parte dei proto-ortodossi, sebbene si trovasse esattamente all'estremo opposto dello spettro teologico: si trattava dei marcioniti¹⁰. In questo caso non ci sono dubbi sull'origine del nome: erano i seguaci dell'evangelista-teologo del II secolo Marcione, noto ai cristiani successivi come uno dei principali eretici della sua epoca, ma nel complesso uno dei più significativi pensatori e scrittori cristiani dei primi secoli. Sui marcioniti siamo meglio informati che sugli ebioniti, perché i loro avversari li ritenevano una minaccia più seria per la stabilità dell'intera chiesa. Come ho già insinuato, i potenziali pagani convertiti al Cristianesimo non facevano certo la fila per entrare nella vita ebionita, che prevedeva la restrizione delle attività il sabato, l'abbandono della carne di maiale e di altri cibi molto amati, e per gli uomini la sottoposizione a un'operazione chirurgica per rimuovere il prepuzio dal pene.

I marcioniti invece avevano una religione decisamente attraente per molti pagani convertiti, perché era esplicitamente cristiana senza aver nulla di

ebraico; anzi, tutto ciò che lo era ne veniva rigorosamente escluso. Gli ebrei, riconosciuti ovunque per usanze che colpivano i pagani nel migliore dei casi come stravaganti, avrebbero avuto difficoltà a riconoscere nella religione marcionita una propaggine della propria: non venivano rifiutate solo le usanze ebraiche, ma anche le Scritture ebraiche e il Dio ebraico. Dal punto di vista storico, è interessante che una simile religione potesse affermare una continuità storica diretta con Gesù.

Poiché il Cristianesimo marcionita era visto come una minaccia importante per la stabilità del movimento proto-ortodosso, gli eresiologi scrissero molto su di esso. Tertulliano, ad esempio, stilò un'opera in ben cinque volumi (*Contro Marcione*) per attaccare Marcione e le sue idee. Questi libri sono fonti fondamentali per la comprensione del conflitto e vanno integrati con gli attacchi scagliati dai successori di Tertulliano, tra cui Epifanio di Salamina. Bisogna comunque fare la tara a quanto ci viene detto: non si può mai sperare che la versione fornita da un nemico sia un'esposizione onesta e disinteressata, e anche in questo caso le opere di Marcione e dei suoi successori furono a lungo destinate alla spazzatura o ai falò; perciò ancora una volta dobbiamo dedurre molto sulla vita e gli insegnamenti di Marcione dalle fonti polemiche rimasteci¹¹.

Vita e insegnamenti di Marcione

Marcione nacque intorno al 100 nella città di Sinope, sulla costa meridionale del Mar Nero, nella regione del Ponto. Si dice che suo padre fosse il vescovo della chiesa locale, affermazione indubbiamente possibile, perché spiegherebbe la grande padronanza di Marcione della Bibbia ebraica, che in seguito avrebbe rifiutato, e la sua piena comprensione di alcuni aspetti della fede cristiana fin da una fase precoce della sua vita. Da adulto fu sicuramente ricco, avendo guadagnato come mercante marittimo o forse come armatore.

Notizie più tarde affermano che ebbe uno scontro con suo padre, che provvide ad allontanarlo dalla chiesa; le dicerie vogliono che il motivo fosse che aveva «sedotto una vergine». Molti studiosi la interpretano come una seduzione metaforica: Marcione aveva sedotto membri della comunità (la chiesa come vergine di Cristo) con i suoi falsi insegnamenti.

In ogni caso, pare che nel 139 Marcione si fosse spostato dalla sua patria, l'Asia Minore, alla città di Roma, che in quanto capitale e massima città dell'Impero doveva attirare in quel periodo ogni tipo di persone, e anche ogni tipo di cristiani. Fece una buona impressione alla chiesa romana, che era già una delle più grandi (se non la più grande) del mondo, donandole 200.000 sesterzi per la missione¹². Per quanto stimato per la sua munificenza, Marcione aveva evidentemente piani più ambiziosi, ma si tenne nell'ombra ed elaborò la sua strategia nell'arco di cinque anni esponendola in due opere letterarie.

Prima di discutere questi libri, vorrei spendere qualche parola sulla teologia sviluppata da Marcione, che era considerata distintiva, rivoluzionaria e affascinante, e quindi pericolosa. Tra tutti i testi e gli autori cristiani a sua disposizione, Marcione restò colpito soprattutto dalle opere dell'apostolo Paolo, in particolare dalla distinzione da lui operata nella *Lettera ai Galati* e in altri luoghi tra Legge degli ebrei e Vangelo di Cristo. Come abbiamo visto, Paolo affermava che una persona giunge a Dio solo per mezzo della fede in Cristo, e non agendo in osservanza della Legge. Questa distinzione divenne fondamentale per Marcione, che la rese assoluta: il Vangelo è la buona novella di liberazione, perché comporta amore, pietà, grazia, perdono, riconciliazione, redenzione e vita; la Legge ebraica, invece, è la cattiva novella, il fattore primo che più di tutto rende necessario il Vangelo, perché comporta comandamenti severi, colpa, giudizio, inimicizia, punizione e morte. La Legge è data agli ebrei; il Vangelo è dato da Cristo.

Come poteva lo stesso Dio essere responsabile di entrambe le cose? In altri termini, come poteva il Dio iracondo e vendicatore degli Ebrei essere il Dio amoroso e clemente di Gesù? Marcione affermava che questi attributi non potevano appartenere a un solo Dio, essendo in contrasto tra di loro: odio e amore, vendetta e pietà, giudizio e grazia. Ne concluse che in realtà dovevano esserci due Dèi: il Dio degli ebrei, che si trova nel Vecchio Testamento, e il Dio di Gesù, che si trova negli scritti di Paolo.

Una volta che Marcione giunse a questo principio, tutto il resto venne da sé. Il Dio del Vecchio Testamento era il Dio che aveva creato questo mondo e tutto ciò che è in esso, come descritto nella *Genesi*; il Dio di Gesù, di conseguenza, non aveva mai avuto a che fare con questo mondo ma vi era intervenuto solo quando Gesù era comparso dal cielo. Il Dio del Vecchio Testamento era il Dio che aveva chiamato gli ebrei a essere il suo popolo e

aveva dato loro la Legge; il Dio di Gesù non considerava gli ebrei il suo popolo (erano stati i prescelti dell'altro Dio) e non era un Dio che dettava leggi.

Il Dio del Vecchio Testamento affermava che si doveva osservare la sua Legge e penalizzava coloro che non lo facevano. Non era malvagio, ma era severamente giusto: aveva leggi e infliggeva castighi a chi non le osservava. Questo, però, lo rendeva necessariamente un Dio iracundo, perché nessuno osservava le sue leggi alla perfezione: tutti dovevano pagare il prezzo delle proprie trasgressioni, e il castigo per la trasgressione era la morte. Il Dio del Vecchio Testamento era perciò completamente giustificato nell'esigere le sue punizioni e nel condannare tutti a morte.

Il Dio di Gesù era giunto in questo mondo per salvare gli uomini dal Dio vendicatore degli ebrei. In precedenza era sconosciuto a questo mondo e non aveva mai avuto a che fare con esso, perciò Marcione talvolta si riferisce a lui come al Dio Straniero. Neanche le profezie del futuro Messia provengono da questo Dio, perché non parlano di Gesù ma di un prossimo Messia di Israele che deve essere mandato dal Dio degli ebrei, creatore di questo mondo e Dio del Vecchio Testamento. Gesù era giunto del tutto inaspettatamente e aveva fatto ciò che nessuno avrebbe mai potuto sperare: aveva pagato il prezzo dei peccati degli altri uomini per salvarli dalla giusta ira del Dio del Vecchio Testamento.

Ma come poté Gesù, che rappresenta il Dio non materiale, giungere in questo mondo materiale, creato dall'altro Dio, senza diventarne parte? Come poté il non materiale diventare materiale, anche per un Dio come lui e per una causa nobile come la salvezza? Marcione spiegava che Gesù non era veramente parte di questo mondo materiale: non aveva un corpo di carne e ossa, non era nato concretamente, non era veramente umano: *sembrava* solo un umano con un'esistenza materiale come chiunque altro. In altre parole, Marcione, come alcuni cristiani gnostici, era un docetista che affermava che Gesù "sembrava" soltanto avere un corpo di carne.

Giungendo «nella somiglianza della carne del peccato», per dirla con l'autore preferito di Marcione, Paolo (*Lettera ai Romani* 8.3), Gesù pagò il prezzo dei peccati umani morendo sulla croce. Avendo fede nella sua morte, si potevano evitare i patimenti dell'iracundo Dio degli ebrei e ottenere la vita eterna con il Dio dell'amore e della pietà, il Dio di Gesù. Ma come poté Gesù morire per i peccati degli uomini se non aveva un corpo

vero? Come poté il suo sangue versato portare espiazione se non aveva sangue vero?

Purtroppo non sappiamo esattamente in che modo Marcione avesse sviluppato i dettagli della sua teoria della redenzione. Forse, come alcuni cristiani dopo di lui, pensava che la morte di Gesù fosse una specie di trappola per ingannare l'essere divino che controllava le anime umane perdute nel peccato e che quindi il Dio degli ebrei fu costretto a liberare le anime di quelli che credevano nella morte di Gesù, non rendendosi conto che in realtà quella morte era solo un'apparenza. Ma non sappiamo davvero come Marcione affrontò le sottigliezze teologiche.

Ciò che sappiamo è che basò il suo intero sistema su alcuni testi sacri che aveva nella sua chiesa. Tra questi c'erano gli scritti di Paolo, ma non solo. Tertulliano, ad esempio, indica che Marcione era particolarmente attratto dal detto di Gesù che un albero si riconosce dal frutto (cfr. *Luca* 6.43-44): i buoni alberi non producono frutti marci e gli alberi marci non producono buon frutto. Che cosa succede se si applica questo principio al Regno di Dio? Quale Dio crea un mondo infestato di dolore, miseria, disastri, malattie, peccato e morte? Quale Dio dice di essere quello che «crea il male» (*Amos* 3.6)? Sicuramente un Dio che è egli stesso malvagio. Ma quale Dio porta amore, pietà, grazia, salvezza e vita, e che fa ciò che è bello, generoso e buono? Un Dio che è buono.

Dunque ci sono due Dèi, e secondo Marcione è Gesù stesso a dirlo. Inoltre, Gesù spiega che nessuno mette vino nuovo in otri vecchi, altrimenti gli otri vecchi esplodono e vanno perduti sia gli otri sia il vino (*Marco* 2.22). Il Vangelo è qualcosa di nuovo comparso nel mondo, e non può essere messo nei vecchi otri della religione ebraica.

La produzione letteraria di Marcione

Una volta elaborato il suo sistema teologico, Marcione lo espose nelle sue due opere letterarie. La prima, intitolata *Antitesi* ("affermazioni contrarie"), fu composta da lui stesso, e non è sopravvissuta se non nelle citazioni fatte dai suoi avversari. Evidentemente era una specie di commento alla Bibbia in cui Marcione dimostrava le sue idee dottrinarie secondo le quali il Dio del Vecchio Testamento non poteva essere il Dio di Gesù. Forse il libro consisteva in parte di affermazioni antitetiche dirette e mirate che

ponevano in contrasto i due Dèi. Ad esempio, il Dio del Vecchio Testamento dice al popolo di Israele di entrare nella città di Gerico e uccidere ogni uomo, donna, bambino a animale nella città (*Giosuè* 6), ma il Dio di Gesù dice ai suoi seguaci di amare il loro nemico, di pregare per coloro che li perseguitano e di porgere l'altra guancia (*Luca* 6.27-29). Si tratta dello stesso Dio? Quando Eliseo, il profeta del Dio del Vecchio Testamento, viene preso in giro da un gruppo di ragazzi, Dio gli permette di invocare due orse per attaccarli e sbranarli (*2 Re* 2.23-24); il Dio di Gesù dice «lasciate che i bambini vengano a me» (*Luca* 18.15-17). Si tratta dello stesso Dio? Il Vecchio Testamento dice che l'appeso al patibolo «è una maledizione di Dio» (*Deuteronomio*, 21.23), ma il Dio di Gesù ordina che lui, il benedetto, venga appeso a un albero. Si tratta dello stesso Dio?

Oggi molti cristiani potrebbero trovarsi d'accordo con le idee di Marcione, visto che spesso si sente ancora parlare di un Dio iracundo del Vecchio Testamento e di un Dio amoroso del Nuovo. Ma Marcione spinse l'idea fino al limite in un modo che molti moderni non potrebbero accettare: per lui c'erano davvero due Dèi, e cercava di dimostrarlo appellandosi al Vecchio Testamento. In questo libro di antitesi, Marcione mostrava di non voler spiegare questi passi fornendone un'interpretazione figurativa o simbolica: per lui andavano presi alla lettera, e così facendo risultavano in forte contrasto con i chiari insegnamenti di Gesù e con il suo Vangelo di amore e pietà.

La seconda opera letteraria di Marcione non fu una sua composizione originale ma una nuova edizione di altri testi. Marcione mise insieme un canone di Scritture, cioè una raccolta di libri che considerava autorità sacre; anzi, molti credono che Marcione sia stato il primo cristiano ad aver costruito un canone chiuso e limitato di testi scritturali, molto prima che venisse istituito il Nuovo Testamento a noi noto. Alcuni studiosi pensano che la decisione di Marcione di creare un canone possa aver incentivato gli sforzi dei cristiani proto-ortodossi a fare altrettanto.

In che cosa consisteva il canone di Marcione? Innanzitutto, ovviamente, non includeva alcun libro delle Scritture ebraiche (il "Vecchio" Testamento): erano libri scritti dal e sul Dio del Vecchio Testamento, creatore del mondo e Dio degli ebrei, e non potevano essere testi sacri per coloro che erano stati salvati dalla sua morsa vendicativa per mezzo della morte di Gesù. Il Nuovo Testamento era completamente nuovo e senza precedenti.

Il Nuovo Testamento di Marcione consisteva di undici libri. La gran parte era rappresentata da lettere del suo amato Paolo, l'unico predecessore cui Marcione si potesse affidare per intendere le affermazioni radicali del Vangelo. Perché, si chiedeva, Gesù tornò sulla terra per convertire Paolo per mezzo di una visione? Perché non si limitò a far sì che i suoi discepoli proclamassero il suo messaggio in tutto il mondo? La sua risposta era: perché i discepoli di Gesù, essendo ebrei, seguaci del Dio ebraico e lettori delle Scritture ebraiche, non compresero mai correttamente il loro Signore. Confusi da ciò che Gesù aveva insegnato loro, pensando erroneamente che egli fosse il Messia ebraico, continuarono a non capire anche dopo la sua morte e resurrezione, interpretando le parole, gli atti e la morte di Gesù alla luce della loro lettura dell'Ebraismo.

E così Gesù dovette ripartire da zero e chiamò Paolo per rivelare loro «la verità del Vangelo». Ecco perché Paolo dovette scontrarsi con Pietro, discepolo di Gesù, e con Giacomo, fratello terreno di Gesù, come si vede nella *Lettera ai Galati*: Gesù aveva rivelato la verità a Paolo, e questi altri, in termini molto semplici, non avevano mai capito niente.

Invece Paolo capì, e fu il solo. Perciò Marcione incluse nel suo canone scritturale dieci lettere paoline, tutte quelle che alla fine vennero incluse nel Nuovo Testamento con l'eccezione delle lettere pastorali, le due a Timoteo e quella a Tito. Forse non sapremo mai perché non incluse anche queste tre; probabilmente all'epoca di Marcione non avevano una circolazione vasta come le altre, e perciò non le conosceva¹³.

Ovviamente Paolo parla del suo "vangelo", intendendo il suo messaggio evangelico, ma Marcione credette che Paolo avesse un vero e proprio libro evangelico a sua disposizione. Di conseguenza incluse nel suo canone un Vangelo che era una rielaborazione del *Vangelo di Luca*. Non è chiaro perché abbia scelto proprio quello di Luca: forse perché il suo autore è tradizionalmente noto come compagno dell'apostolo Paolo¹⁴, forse perché mostra grande interesse per i gentili nella missione di Gesù o forse, ancora più plausibilmente, perché era il Vangelo con cui crebbe nella sua chiesa originaria di Sinope.

In ogni caso questo Vangelo, insieme alle dieci lettere paoline, formava il canone sacro delle Scritture di Marcione. Persino un canone così breve (solo undici libri e neanche l'ombra del Vecchio Testamento) fu un problema per il suo redattore, perché questi undici libri sembrano affermare

che il mondo è una creazione del vero Dio, citano passi del Vecchio Testamento e mostrano legami con l'Ebraismo storico. Marcione si rendeva pienamente conto del problema e lavorò duramente per risolverlo. Secondo lui la ragione per cui questi libri contenevano quei brani non era affatto che i loro autori si fossero ingannati nel pensare che l'Ebraismo fosse importante per il messaggio di Gesù; il motivo era un altro: quei brani problematici erano stati inseriti nelle copie di quelle opere solo dopo la loro stesura da parte di scribi che continuavano a non capire il vero messaggio di Gesù.

E così, per presentare le Scritture nella loro genuina forma originaria, Marcione fu indotto dalla logica del suo sistema a tagliare i passi che affermavano che il mondo materiale è una creazione del vero Dio, quelli che citavano il Vecchio Testamento e quelli che sapevano di Ebraismo. Con un'operazione che ricorda la più recente Bibbia di Jefferson, Marcione rimosse tutti i passi che risultavano in contrasto con le sue idee:

per dirla con il suo avversario proto-ortodosso Tertulliano, Marcione aveva interpretato la sua Scrittura «con un pugnale, non con una penna» (*Prescrizione degli eretici* 38).

Il destino di Marcione

Appena Marcione completò le sue creazioni letterarie, cercò di far accettare il più possibile le sue idee al mondo cristiano. Forse questo è uno dei motivi per cui si trasferì proprio a Roma, la capitale: a quanto pare vi convocò un concilio di autorità ecclesiastiche per esporre le sue idee (si tratterebbe del primo concilio ecclesiastico romano della storia), ma dopo averlo ascoltato, i presbiteri romani, invece di accogliere le sue idee a braccia aperte, decisero di scomunicarlo dalla loro comunità, restituendogli la sua enorme donazione e rimandandolo a casa. Marcione lasciò la chiesa di Roma, momentaneamente sconfitto ma per nulla privo di energie e sempre convinto della verità del suo Vangelo.

Marcione tornò in Asia Minore per diffondere la sua versione della fede, ed ebbe un enorme successo. Non sappiamo esattamente perché, ma ebbe una fortuna senza uguali in ambito missionario, tanto che nel giro di pochi anni uno dei suoi avversari proto-ortodossi, l'apologista e teologo Giustino, che operava a Roma, poté dire che Marcione insegnava le sue

idee eretiche a «molte persone di ogni nazione» (*Apologia* 1.26). Per secoli le chiese marcionite fiorirono: in alcune zone dell'Asia Minore furono la forma originaria di Cristianesimo e continuarono per molti anni a comprendere molti di quelli che si definivano cristiani. Ancora nel v secolo leggiamo di vescovi ortodossi che ammoniscono i membri delle loro congregazioni a stare attenti se viaggiando entrano in una città straniera: potrebbero recarsi nella chiesa locale la domenica mattina e scoprire con costernazione che stanno pregando in mezzo a un gruppo di eretici marcioniti¹⁵.

Cristianesimi in contrasto e in competizione

Nel cominciare a inoltrarci tra le diverse forme di Cristianesimo del II e III secolo, faremo bene a considerare una serie di opposizioni tra i due gruppi di cristiani che abbiamo considerato. Sia gli ebioniti che i marcioniti affermavano di essere seguaci di Gesù e attraverso lui del vero Dio; entrambi pensavano che la morte di Gesù fosse la via della salvezza (e su questo punto erano in disaccordo con altri, cfr. il *Vangelo di Tommaso*); entrambi affermavano che le loro idee risalivano a Gesù attraverso i suoi apostoli. Ma da molti altri punti di vista si trovavano agli antipodi dello spettro teologico.

Gli ebioniti erano ebrei per i quali essere ebrei era fondamentale per arrivare a Dio. I marcioniti erano gentili per i quali la pratica dell'Ebraismo era fondamentalmente nociva per arrivare a Dio.

Gli ebioniti sostenevano che c'era un solo Dio. I marcioniti affermavano che ce n'erano due.

Gli ebioniti si attenevano alle leggi del Vecchio Testamento e lo vedevano come una rivelazione dell'unico vero Dio. I marcioniti rifiutavano le leggi del Vecchio Testamento e lo consideravano un libro ispirato dal Dio inferiore degli ebrei.

Gli ebioniti consideravano Gesù completamente umano e non divino. I marcioniti consideravano Gesù completamente divino e non umano.

- Gli ebioniti consideravano Paolo, con i suoi insegnamenti della giustificazione della fede in Cristo separata dalle opere della Legge, come il più

grande eretico della chiesa. Marcione vedeva Paolo come l'unico e vero apostolo di Cristo.

- Gli ebioniti accettavano come loro Scrittura una versione di Matteo (senza i primi due capitoli, che mostrano che Gesù era nato da una vergine), forse assieme a due altri libri, come il loro personale *Vangelo degli Ebioniti*. Marcione accettava come sua Scrittura una versione di Luca (anche in questo caso, forse, senza i primi due capitoli, nei quali si dice che Gesù è nato), assieme a dieci lettere di Paolo.

Abbiamo qui due gruppi dalle idee diametralmente opposte che affermano entrambi non solo di essere cristiani ma di essere veri cristiani. Entrambi alla fine vennero condannati come eretici, non solo l'uno dall'altro ma anche dal gruppo che li sconfisse entrambi, i cristiani proto-ortodossi che si imposero come dominanti e determinarono che cosa i futuri cristiani avrebbero dovuto pensare su Dio, Cristo, la salvezza e la Bibbia.

E se le cose fossero andate diversamente? Che cosa sarebbe accaduto se la battaglia fosse stata vinta dagli ebioniti o dai marcioniti?

Dal punto di vista storico, con tutti i vantaggi e gli svantaggi del senno di poi, bisogna ammettere che è difficile immaginare uno di questi due gruppi imporsi come religione dominante, per non dire "ufficiale", dell'Impero romano come poi accadde al Cristianesimo proto-ortodosso.

Se gli ebioniti avessero vinto, oggi le cose sarebbero molto diverse per i cristiani. Il Cristianesimo non sarebbe una religione separata dall'Ebraismo ma una setta dell'Ebraismo, che ne accetterebbe leggi, usanze e comportamenti, praticherebbe la circoncisione, osserverebbe i giorni sacri dell'Ebraismo come lo Yom Kippur, Rosh ha-Shanà e altre festività, osserverebbe le leggi alimentari kosher e probabilmente si atterrebbe a una dieta vegetariana.

In quanto setta interna all'Ebraismo, il Cristianesimo condurrebbe le sue principali battaglie all'interno, contro gli altri ebrei che non accettano Gesù come Messia; ma forse l'antisemitismo così come si è sviluppato, con i cristiani contro gli ebrei, membri di una religione diversa, non sarebbe mai nato. Quello che noi vediamo come uno sviluppo storico dalla caduta di Roma ("cristiana") a tutto il Medioevo cristiano non sarebbe mai accaduto, e neanche il Rinascimento e la Riforma protestante, sviluppi storici derivati da uno specifico insieme di circostanze del Cristianesimo medievale.

Si potrebbe dire che il mondo moderno sarebbe completamente irriconoscibile.

Ovviamente tutto ciò è mera speculazione. Non possiamo immaginare che cosa sarebbe accaduto davvero, se la vita nel nostro mondo sarebbe stata migliore, peggiore o all'incirca analoga; certo sarebbe stata molto diversa. Allo stesso tempo, come ho già detto, è difficile immaginare che l'Ebionismo potesse vincere: questa forma di Cristianesimo era decisamente svantaggiata quando si trattava di affascinare le masse. Poteva attrarre alcuni ebrei e alcuni non ebrei che trovavano interessante l'Ebraismo, ma questi non furono mai la maggioranza nel mondo antico. L'idea di una conversione di massa a una religione che richiedeva leggi alimentari kosher e la circoncisione sembra decisamente esagerata. Se gli ebioniti avessero "vinto" le battaglie interne per il dominio, il Cristianesimo probabilmente sarebbe finito in una nota a piè di pagina nella storia dei libri di religione usati nei corsi universitari dell'Occidente.

In ogni caso, il Cristianesimo ebionita venne "accantonato" alquanto presto nella storia della chiesa. I padri proto-ortodossi come Ireneo e Tertulliano lo menzionano e ne dicono poco, ma già alla fine del II secolo non lo consideravano una minaccia seria.

E il Cristianesimo marcionita? In questo caso possiamo immaginare e sostenere la possibilità di un suo vero successo all'interno del Cristianesimo. Il Marcionismo fu un movimento potente nella chiesa delle origini, e non è difficile capire il perché. Includeva gli aspetti del Cristianesimo ritenuti più affascinanti da molte persone nell'Impero (amore, pietà, grazia, miracoli, opposizione a questo brutto mondo materiale e salvezza da esso) portandoli all'estremo e si era liberato da quelli meno attraenti (legge, colpa, giudizio, punizione eterna e soprattutto associazione e stretti legami con l'Ebraismo). Se i cristiani marcioniti avessero avuto successo, il Vecchio Testamento non sarebbe visto come tale dai cristiani di oggi ma come le Scritture ebraiche, un insieme di opere destinate agli ebrei di nessun interesse per il Cristianesimo, e così i cristiani non penserebbero di avere radici ebraiche. Questo probabilmente avrebbe aperto le porte ad aspri conflitti, perché a quanto pare Marcione odiava gli ebrei e tutto ciò che era ebraico; o forse e più probabilmente avrebbe portato semplicemente a una benevola negligenza, poiché gli ebrei e la loro religione non sarebbero stati ritenuti in alcun modo importanti, e certamente non rivali, per i cri-

stiani. Paradossalmente, tutta la storia dell'antisemitismo sarebbe stata forse evitata da una religione anti-ebraica.

Anche in questo caso, altri aspetti della storia dell'Occidente sarebbero stati alquanto diversi, ma non è facile capire in che modo. Di certo la tradizione intellettuale del Cristianesimo sarebbe stata decisamente diversa, perché il Vecchio Testamento non sarebbe stato oggetto di continui dibattiti, e forse i metodi di interpretazione figurativo, forse e allegorico non si sarebbero mai sviluppati nei circoli cristiani (Marcione si atteneva alla lettera), portando a una storia dell'analisi letteraria e a un complesso di pratiche di lettura completamente diverso da quello che abbiamo ereditato. La storia economica e politica si sarebbe svolta in modo alquanto diverso, poiché nelle Scritture non ci sarebbe stato nulla che si opponesse, per esempio, al prestito di denaro a interesse o che sostenesse il sistema del "occhio per occhio, dente per dente". Chissà che cosa sarebbe successo all'ambiente, visto che molte istanze ambientaliste moderne risalgono in ultima analisi alla convinzione, filtrata da molte esperienze ma con radici giudeo-cristiane, che Dio è il creatore di questo mondo e che noi dobbiamo averne cura? Altrettanto diversa sarebbe stata gran parte del socialismo moderno, persino (per quanto possa sembrare strano) gran parte della teoria marxista, radicata nelle nozioni di giustizia economica, equità e opposizione all'oppressione che risalgono nientemeno che ai profeti ebrei.

Ma anche in questo caso è impossibile sapere dove saremmo se il Cristianesimo marcionita avesse vinto i dibattiti interni tra i gruppi cristiani. Allo stesso tempo, anche se si fossero imposti i marcioniti, è estremamente difficile immaginarli vittoriosi nella lotta per la supremazia come religione dominante dell'Impero romano al pari dei cristiani proto-ortodossi. Fu un profilo assolutamente unico a rendere il Cristianesimo appetibile all'inizio per i gusti religiosi romani (e ovviamente per avere infine successo qualcosa deve prima risultare appetibile). A differenza di oggi, nel mondo romano antico aleggiava un diffuso sospetto su qualunque filosofia o religione che sapesse di nuovo. Nel campo filosofico e religioso, al contrario del campo della tecnologia militare, veniva apprezzato e rispettato il vecchio, non il nuovo. Uno dei più seri ostacoli per i cristiani nelle missioni romane era il sentore diffuso, e interamente giustificato, che quella religione fosse "recente". Nulla che fosse nuovo poteva essere valido. Se era

vero, perché non era noto da tempo? Perché nessuno fino ad allora aveva capito la verità, neanche Omero, Platone o Aristotele?

La strategia approntata dai cristiani per evitare questo ostacolo alla conversione era l'affermazione che, sebbene Gesù fosse vissuto solo qualche decennio o un secolo prima, la religione basata su di lui era molto antecedente, essendo il compimento di tutto ciò che Dio aveva predetto nei libri più antichi della civiltà umana. A partire da Mosè e dai profeti, Dio aveva predetto l'arrivo di Gesù e della religione fondata nel suo nome: Mosè era vissuto quattro secoli prima di Omero, otto prima di Platone, e aveva prefigurato Gesù e la salvezza portata dal suo nome. Il Cristianesimo non era una cosa nuova, dell'ultima annata, affermavano i pensatori (proto-ortodossi) cristiani: era più vecchio di tutto ciò che la mitologia e la filosofia greca potessero offrire, più vecchio di Roma stessa. In quanto religione antica, richiedeva considerazione¹⁶.

Abbracciando il "vero" Ebraismo, cioè accettando le Scritture ebraiche e dichiarandole proprie, i cristiani aggirarono l'unica obiezione veramente preoccupante che i pagani avessero in merito alla comparsa di questa "nuova" religione. Se i cristiani non avessero saputo sostenere in modo plausibile l'antichità della loro religione, non avrebbero mai avuto successo nell'Impero.

Marcione e i suoi seguaci, invece, affermavano che Gesù e la salvezza da lui portata erano nuovi di zecca. Dio non era mai stato nel mondo in precedenza, anzi era uno straniero quaggiù. Non c'erano radici antiche per questa religione, nessun precursore, nessun antecedente. La salvezza di Cristo era giunta impensata e inattesa, sconosciuta a tutta la filosofia antica e diversa da tutto ciò che si trovava nella religione antica. Dato il rispetto tributato all'antichità dal mondo antico, nella sua lotta per la supremazia definitiva il Cristianesimo marcionita probabilmente non avrebbe avuto alcuna possibilità di successo.

6 *I cristiani “che sanno”: i mondi del primo Gnosticismo cristiano*

Nessuna forma di Cristianesimo perduto ha affascinato i lettori moderni e sconcertato gli studiosi quanto il primo Gnosticismo cristiano. E facile capire il perché, soprattutto se si pensa alla scoperta della biblioteca di Nag Hammadi (cfr. pp. 76-80). Quando il gruppo di braccianti capeggiati da Mohammed Ali scoprì quel deposito di libri nell'Alto Egitto, il mondo venne improvvisamente posto di fronte a una prova inconfutabile dell'esistenza nell'antichità di altri gruppi cristiani che contrastavano nettamente con qualsiasi tipo di Cristianesimo odierno a noi noto. Qui non c'era il Gesù delle vetrate o del credo, e neanche un Gesù del Nuovo Testamento. Questi libri erano radicalmente diversi da qualsiasi cosa conoscessimo e quasi nulla avrebbe potuto prepararci alla loro esistenza.

La biblioteca di Nag Hammadi

La biblioteca conteneva un'ampia gamma di libri, molti dei quali fornivano interpretazioni su Dio, il mondo, Cristo e la religione che differivano non solo dalle idee dei proto-ortodossi ma anche tra di loro¹. C'erano nuovi Vangeli che riportavano le parole di Gesù, alcuni dei quali contenevano i suoi insegnamenti segreti e “più veri”, rivelati dopo la sua resurrezione dai morti; Vangeli che si proclamavano scritti dai suoi discepoli Filippo e Giovanni figlio di Zebedeo, da suo fratello Giacomo, dal suo gemello Tommaso. Anche se falsi, questi libri vennero ovviamente scritti seriamente e intendevano essere presi sul serio come guida verso la verità. Lo stesso vale per gli altri libri della raccolta, tra cui diverse riflessioni mistiche contrastanti tra loro ma anche con se stesse sulla nascita del regno divino. Molti di questi documenti sostenevano che non esisteva semplicemente un Dio superiore che aveva creato il mondo e l'aveva reso buono, e alcuni erano alquanto espliciti: questa creazione non era affatto buona, ma era il risultato di una catastrofe cosmica realizzata da una divinità inferiore e ignorante che pensava erroneamente di essere Dio Onnipotente.

Queste opere, dunque, esprimevano ciò che tante persone nel corso della storia - i morti di fame, gli ammalati, gli storpi, gli oppressi, i reietti, i derelitti - hanno sempre saputo bene per esperienza personale: questo mondo è penoso. E se c'è qualche speranza di riscatto, non verrà da questo mondo con mezzi terreni, ad esempio rafforzando lo stato sociale, mettendo più insegnanti nelle aule o dedicando più risorse nazionali a lottare contro il terrorismo. Questo mondo è una sentina di ignoranza e sofferenza, e la salvezza non verrà cercando di renderlo migliore ma soltanto rifuggendolo.

Alcuni dei documenti della biblioteca di Nag Hammadi non solo esprimono questa idea del mondo, ma spiegano anche come questo mondo sia potuto nascere, come noi uomini siamo giunti ad abitarlo (un'altra catastrofe cosmica) e come possiamo fuggirne. Per molti di questi testi, la liberazione dal mondo materiale potrà avvenire solo quando apprenderemo la conoscenza segreta che può portare salvezza (si ricordi che *gnosis* in greco vuol dire "conoscenza"; gli gnostici, dunque, sono coloro "che sanno"). Alcuni di questi testi (quelli di più evidente orientamento cristiano²) indicano che Gesù è colui che porta questa conoscenza. Ma conoscenza di cosa? Non il tipo di conoscenza che si può raggiungere con l'osservazione e la sperimentazione empirica, non la conoscenza dei fenomeni esterni e di come manipolarli, ma la conoscenza di noi stessi. Molti di questi libri trasmettono e presentano l'idea che, a quanto sappiamo, apparteneva a vari gruppi gnostici: la conoscenza salvifica è «conoscenza di chi eravamo e di ciò che siamo diventati, di dove eravamo e di dove siamo stati fatti cadere, del punto verso cui ci affrettiamo e della fonte da cui veniamo re-ndenti, di che cosa è la nascita e che cosa è la rinascita»³.

Secondo questa visione, questo mondo orribile non è il nostro posto. Siamo giunti da un altro luogo, dal Regno di Dio. Qui siamo intrappolati, imprigionati, e quando impariamo chi siamo e come possiamo fuggire, allora possiamo tornare alla nostra casa celeste.

Non è un caso che queste espressioni di religiosità gnostica abbiano trovato un'eco tra i lettori moderni, molti dei quali si sentono alienati da questo mondo, che per loro non ha senso, lettori che sentono, in modo molto profondo e significativo, di non appartenervi. Per alcuni gruppi di gnostici cristiani antichi era proprio così: questo non è il nostro posto. La nostra

alienazione è vera, questa non è casa nostra. Siamo giunti dall'alto, e in alto dobbiamo tornare.

Malgrado il loro interesse attuale, molti di questi testi gnostici non sono facili da comprendere. E ovviamente è giusto che sia così: se la conoscenza necessaria per la salvezza fosse semplice e diretta, tutti l'avremmo già trovata da tempo. Ma questa è una conoscenza segreta riservata all'élite, ai pochi, a quelli che davvero hanno dentro di sé una scintilla di divino da riaccendere e far rinascere attraverso la gnosi (conoscenza) portata dall'alto da chi è sceso dal regno divino per ricordarci la nostra vera identità, la nostra vera origine e il nostro vero destino. Questo emissario divino non è un semplice mortale: è un essere del regno superiore, un emissario divino mandato dal vero Dio (non il creatore ignorante che ha dato origine a questo odioso mondo materiale) a rivelarci come stanno davvero le cose e i mezzi per fuggire. Coloro che ricevono, comprendono e accettano questi insegnamenti, quindi, saranno gli "gnostici", coloro "che sanno".

A questo punto l'interesse destato da questi sistemi gnostici in molti lettori è ovvio. Ma perché, come ho detto all'inizio, hanno creato tanto sconcerto tra gli studiosi? Forse la spiegazione più facile è che un conto è riassumere la sostanza degli insegnamenti di questo o quel gruppo gnostico, un altro è immergersi nelle profondità dei testi. E probabilmente nell'antichità cristiana non c'è altra letteratura religiosa di qualsiasi lingua più problematica e volutamente oscura di alcune opere gnostiche. Certo, le si può leggere in buone traduzioni in italiano, ma anche se i traduttori cercano di offrire questi testi in termini comprensibili ai lettori moderni, esse restano oscure in vari punti, ad esempio quando descrivono le complesse parentele di innumerevoli esseri divini descritte nelle sottili sfumature di un linguaggio altamente simbolico. A volte si sospetta che la traduzione sia cattiva, ma in realtà molto spesso la traduzione italiana è anche più chiara del copto dei testi.

Alcuni testi originali sono difficili non solo da comprendere singolarmente, ma anche da porre in rapporto reciproco. Gli studiosi hanno concluso che nei vari documenti gnostici giunti dall'antichità sono rappresentate varie prospettive religiose, non sempre coerenti tra loro. Probabilmente documenti differenti provengono da varie comunità diverse con visioni del mondo, sistemi mitologici, credenze e pratiche differenti. Alcuni testi tro-

vati a Nag Hammadi offrono o presuppongono sistemi religiosi non accostabili ad alcun altro sistema antico a noi noto: alcuni di loro non sono neanche gnostici, e altri sono quasi sicuramente non cristiani. Pertanto, piuttosto che una cosa sola, la biblioteca di Nag Hammadi ne contiene molte, varie visioni che si rispecchiano in una grande varietà di testi, molti dei quali cristiani. E impossibile sintetizzarne le idee, i presupposti, le prospettive religiose in un unico sistema monolitico⁴.

Di conseguenza gli studiosi affrontano lunghi e continui dibattiti su di essi, sia sul singolo documento sia in generale sul fenomeno chiamato Gnosticismo. Alcuni degli interrogativi principali sono: il termine "Gnosticismo" è adatto a definire tutte le religioni che di solito facciamo rientrare sotto di esso, o queste religioni sono tanto diverse tra loro che chiamandole "gnostiche" ne livelliamo le differenze? Quando nacquero queste varie religioni? Alcune esistevano già prima del Cristianesimo? Nascono da una qualche forma di Ebraismo o sono diramazioni del Cristianesimo? O sono religioni sorte nello stesso periodo del Cristianesimo e che con esso ebbero mutui rapporti di influenza (ad esempio, i cristiani non gnostici derivarono alcune idee dagli gnostici e viceversa)? Possiamo ricondurre alcuni testi gnostici cristiani a sette cristiane gnostiche a noi note? Si tratta di residui di miti gnostici o solo di un mito trasversale narrato in vari modi? E così via⁵.

Per fortuna in questa sede non devo affrontare questi problemi filologici, molti dei quali si basano su presupposti molto specialistici. I miei interessi sono molto più generici, perciò tratterò lo gnosticismo come un fenomeno complesso dalle molte manifestazioni (come il Cristianesimo di ieri e di oggi), conscio però che molti testi della biblioteca di Nag Hammadi sono legati tra loro perché sono radicati nella stessa fondamentale visione gnostica del mondo, che pure si manifesta in molti modi diversi. Inoltre ipotizzerò che, basandoci su testi coerenti (contrapposti a quelli che partono da prospettive diverse), possiamo descrivere le caratteristiche generali di alcune religioni gnostiche (pur riconoscendo che altre caratteristiche potrebbero applicarsi ad altri tipi di religione gnostica), che queste caratteristiche possono a loro volta aiutarci a spiegare i testi, e infine che possiamo farci un'idea generale di come alcune forme di Cristianesimo gnostico si colleghino ai Cristianesimi non gnostici, che questi gruppi gnostici siano venuti prima del Cristianesimo e siano perciò indipendenti da esso, o che

siano sorti dopo. Quando nella discussione che segue parlerò di “testi gnostici”, dunque, mi riferirò solo a documenti (per lo più provenienti da Nag Hammadi) coerenti tra loro e che perciò sembrano rappresentare una particolare prospettiva religiosa. Bisogna sempre tenere a mente che anche quando parlo di una forma di religione gnostica non intendo con questo dire che lo Gnosticismo fosse un’entità unica, comunque non più di quanto lo fosse il Cristianesimo.

Le origini dello Gnosticismo

Prima di approfondire ulteriormente i punti principali dell’unico tipo di Gnosticismo che prenderemo in esame, vorrei spendere due parole sulla sua probabile provenienza e spiegare più approfonditamente come oggi possiamo saperne di più.

La questione della provenienza interessa gli studiosi da molto tempo⁶. Due caratteristiche in particolare dei testi gnostici hanno fatto sorgere molti problemi. Da un lato, questi testi presuppongono chiaramente che il mondo materiale non sia un bel posto, cioè che non sia una creazione del Dio che ha fatto tutte le cose e poi le ha dichiarate “buone”, come nella *Genesi*. Certo, gli ebrei e i cristiani non hanno mai pensato che il mondo fosse perfetto, neanche quelli che hanno scritto la Bibbia: hanno sempre avuto in mente il male e la sofferenza e spesso li hanno messi in prima fila nelle loro opere. Ma la maggior parte degli scrittori biblici crede che il male nel mondo derivi da un peccato umano che ha provocato una corruzione della buona creazione di Dio. Molti autori gnostici, invece, pensano che il male sia scritto nella materia stessa del mondo terreno. Questa potrebbe sembrare un’idea anti-giudeo-cristiana. Dall’altro lato, questi testi cristiani gnostici sono pieni di materiali ebraici e cristiani: Cristo è il redentore supremo, il Dio creatore è identificato con il Dio del Vecchio Testamento e molti testi non sono altro che esposizioni dei primi capitoli della *Genesi* (creazione, Adamo ed Eva, diluvio universale ecc.)⁷. Se gli scrittori erano anti-ebraici, perché presupponevano gli insegnamenti dell’Ebraismo? Se provenivano da un ambiente anti-ebraico, perché scrivevano commenti sulla *Genesi*?

Un modo di risolvere il problema è collocare l’origine del Cristianesimo gnostico non al di fuori dell’Ebraismo ma all’interno di esso, come un mo-

vimento di reazione ad alcune forme di Ebraismo che si erano sviluppate nel periodo in cui emerse il Cristianesimo e che avevano influenzato Gesù e i suoi seguaci. Per fare un esempio facile, dobbiamo fare un passo indietro, tanto quanto ce lo permettono le notizie di teologi ebrei che tentarono di capire perché ci fosse la sofferenza nel mondo. Questo problema è vecchio quanto le nostre notizie sui teologi ebrei, cioè centinaia di anni prima di Cristo.

In un modo o nell'altro, una parte importante della teologia ebraica risale alle tradizioni sull'esodo dall'Egitto sotto la guida di Mosè narrato nei primi libri della Bibbia ebraica. Secondo queste storie, dopo che i figli di Israele erano stati schiavi per secoli, Dio udì il loro lamento e fece sorgere per loro un profeta, Mosè, che contrastò il Faraone egizio lanciando dieci piaghe contro gli Egiziani per costringerlo a liberare il suo popolo. Dopo che gli Israeliti fuggirono, il Faraone inseguì i suoi ex schiavi e subì una sonora sconfitta sul Mar Rosso: quando le acque si aprirono miracolosamente, i figli di Israele passarono sulla terra asciutta e le armate egizie vennero distrutte dall'inondazione quando le acque tornarono al loro posto. Per gli ebrei antichi la tradizione dell'Esodo aveva un grande significato teologico: mostrava, in senso lato, che Dio aveva scelto Israele come suo popolo e che sarebbe intervenuto in suo aiuto quando si fosse trovato in gravi difficoltà.

Che cosa dovevano dunque pensare i teologi quando, tempo dopo, il popolo di Israele soffrì ma Dio non intervenne? Gran parte della Bibbia ebraica è tormentata da questa domanda. La risposta tipica ricorre negli scritti di profeti ebrei come Isaia, Geremia, Ezechiele, Osea e Amos: Israele soffre crisi militari, politiche, economiche e sociali perché il popolo ha peccato contro Dio, che lo sta punendo per questo. Ma se gli ebrei ritorneranno sulla retta via, seguendo le istruzioni di vita comunitaria e religiosa che Dio ha dato a Mosè nella Legge, egli smetterà e li riporterà alla loro vita prospera e felice.

La spiegazione "classica" della sofferenza continuò a informare di sé la teologia dell'Esodo (Dio è il Dio di Israele e interverrà in sua difesa) e a spiegare il problema ancora vivo della sofferenza. Ma che cosa accade quando il popolo fa ritorno a Dio, cerca di osservare i suoi dettami e tuttavia continua a soffrire? La difficoltà principale della spiegazione classica, quella dei profeti, è che non spiega perché i malvagi prosperano e i giusti

soffrono. Questo difetto portò a molte teologie diverse nell'antico Israele, tra cui quelle del libro di Giobbe e dell'Ecclesiaste, entrambi contrari a questa spiegazione profetica, e a quella di un gruppo di pensatori ebrei che gli studiosi moderni hanno chiamato "apocalittici". Il termine deriva dalla parola greca *apokalypsis*, che significa "disvelamento" o "rivelazione", usato in relazione a questi pensatori perché credevano che Dio avesse "rivelato" loro i segreti supremi del mondo che spiegano perché esso contenga tanto male e tanta sofferenza⁸.

L'apocalittica ebraica sorse in un contesto di intensa sofferenza, circa duecento anni prima di Gesù, quando il sovrano siriano che aveva il controllo della Palestina, cioè la patria ebraica, perseguitò gli ebrei per il semplice fatto che erano ebrei⁹. Ad esempio la circoncisione, il segno fondamentale del patto di unione con Dio, venne proibita con la pena di morte. Ovviamente per molti pensatori ebrei questo tipo di sofferenza, contraria all'idea classica dei profeti, non poteva provenire da Dio, poiché era il diretto risultato dello sforzo di seguirlo: doveva dunque esserci qualche altro motivo per la sofferenza e qualche altro agente che ne fosse responsabile. Gli apocalittici ebrei svilupparono l'idea che Dio avesse un avversario personale, il Diavolo, responsabile della sofferenza, e che nel mondo esistessero forze cosmiche e poteri malvagi che affliggevano il popolo di Dio. Secondo questa visione, Dio era sempre il creatore del mondo e sarebbe stato il suo redentore finale, ma per ora le forze del male erano state scatenate e stavano danneggiando il popolo di Dio.

Gli apocalittici ebrei affermavano comunque che Dio sarebbe intervenuto presto a rovesciare queste forze del male in un'esibizione di forza cataclismatica che avrebbe distrutto chiunque gli si opponesse, inclusi tutti i regni che stavano creando sofferenza al suo popolo, e che infine avrebbe portato un nuovo regno in cui non ci sarebbero stati più peccato, sofferenza, male o morte. Questi apocalittici affermavano che coloro che stavano soffrendo dovevano resistere solo un po' più a lungo, perché Dio li avrebbe ben presto vendicati e avrebbe dato loro un premio eterno nel suo regno. Quando sarebbe accaduto tutto questo? «In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti, che non moriranno senza aver visto il Regno di Dio venire con potenza»: queste sono le parole di Gesù (*Marco* 9.1), probabilmente l'apocalittico ebreo più famoso dell'antichità. Oppure, come

dice più avanti, «In verità vi dico, non passerà questa generazione prima che tutte queste cose siano avvenute» (*Marco* 13.30).

Gesù e i suoi primi seguaci erano apocalittici ebrei che aspettavano l'intervento di Dio per distruggere le forze del male; in questo senso erano come molti altri ebrei del I secolo, tra cui quelli che scrissero i rotoli del Mar Morto. Gesù sembra aver pensato che Dio avrebbe mandato ben presto il Figlio dell'uomo dal cielo come giudice contro tutti quelli che si schierano contro Dio (cfr. *Marco* 8.38-9.1, 13.24-30), e anche in questo era d'accordo con altri profeti apocalittici dei suoi giorni. Ma dopo la sua morte i suoi seguaci cominciarono a pensare che sarebbe stato Gesù stesso a tornare dal cielo sulle nuvole come giudice cosmico della terra. L'apostolo Paolo, il nostro autore cristiano più antico, credeva che Gesù sarebbe tornato per giudicare mentre lui era ancora in vita (cfr. *Prima lettera ai Tessalonicesi* 4.14-18; *Prima lettera ai Corinzi* 15.51-52).

Che cosa sarebbe stato di una visione del mondo apocalittica se, al contrario delle attese, la fine non fosse giunta "presto", o peggio ancora, se non fosse giunta mai? Che cosa avrebbero fatto, allora, le persone più saldamente attaccate a una visione del mondo apocalittica? Come sarebbe cambiato il loro pensiero?

Queste persone potevano provare anche un altro cambiamento radicale di pensiero, traumatico almeno quanto quello che aveva portato dall'ideale profetico (Dio provoca la sofferenza) all'ideale apocalittico (il nemico di Dio, il Diavolo, sta provocando la sofferenza). Entrambi questi ideali precedenti presuppongono che il mondo sia stato creato da Dio, che è la forza buona e onnipotente che lo ha originato. Ma se questi ideali vengono posti in dubbio da una continua realtà di sofferenza terrena, che cosa succede? Forse è l'intero impianto del ragionamento a essere sbagliato. La sofferenza di questo mondo non sta accadendo come punizione da parte di questo Dio o malgrado la sua bontà: forse il Dio di questo mondo non è buono, forse sta causando la sofferenza non perché è buono e vuole che le persone partecipino della sua bontà, ma perché è malvagio o ignorante o inferiore; vuole che gli uomini soffrano o non gli importa che soffrano, o forse non può farci niente. Ma se ciò è vero, allora il Dio di questo mondo non è il vero Dio: deve esserci un Dio più grande su questo mondo che non ne è il creatore. Secondo questo ideale, lo stesso mondo materiale (l'esistenza materiale in tutte le sue forme) è inferiore nel caso

migliore e malvagio nel caso peggiore, e così deve essere anche il Dio che l'ha creato. Deve esserci un Dio non in contatto con questo mondo, superiore al Dio creatore del Vecchio Testamento, che non ha creato questo mondo né vi ha portato sofferenza e che vuole alleviare le sofferenze dei suoi, non redimendo questo mondo ma liberandoli da esso e dalla loro prigionia nell'esistenza materiale.

Questo è un ideale gnostico, che può essere derivato, in ultima analisi, da una specie di apocalitticismo fallito. Non sorprende dunque che mostri somiglianze con alcuni testi ebrei, visto che deriva da una visione del mondo ebraica, e che nelle sue forme cristiane assegna un ruolo così centrale a Cristo, reinterprestandolo lontano dalle sue radici apocalittiche.

Ma sarebbe un errore considerare lo Gnosticismo un apocalitticismo fallito puro e semplice, visto che ci sono altri fattori che sembrano aver influenzato la complessa miscela riscontrabile nelle religioni gnostiche. Ne indicherò solo un altro: una delle caratteristiche più palesi dello Gnosticismo è il suo radicale dualismo, per cui il mondo materiale è malvagio e il mondo dello spirito è buono. Da dove deriva questa idea? Alcuni lettori restano immediatamente colpiti dal parallelismo con alcuni tipi di religione orientale, e può darsi che questo legame sia valido; ma gli studiosi dell'antichità restano ancora più colpiti dalle somiglianze con altre idee filosofiche ben note di quell'epoca, soprattutto di pensatori che si collocavano nella tradizione platonica. Anche Platone aveva sottolineato una sorta di dualismo di ombra e realtà, materia e spirito, e a partire dal I e II secolo d.C. vari filosofi ampliarono il pensiero di Platone e svilupparono intere cosmologie (spiegazioni del mondo) ricalcate sul suo pensiero. Questi pensatori sono chiamati di solito "medioplatonici" per differenziarli dai platonici più antichi, che vissero subito dopo Platone (morto nel IV secolo a.C.), e dagli ancora più celebri neoplatonici del III secolo d.C. e seguenti¹⁰. Come gli gnostici, i medioplatonici pensavano che ci fosse una divinità suprema lontanissima da tutto ciò che possiamo pensare o immaginare, completamente ineffabile (cioè non descrivibile a parole, anche le più sublimi che si possano impiegare), assolutamente perfetta, completamente separata da questo mondo e dalle sue categorie. Questo Dio è completo ed eterno in se stesso, privo di relazione con qualsiasi altra cosa, non limitato nello spazio e nel tempo e non connesso intrinsecamente a nulla nello spazio e nel tempo. Non si può dire neanche che sia "potente", perché

ciò vorrebbe dire che partecipa a qualcosa di diverso da se stesso chiamato “potenza”; per lo stesso motivo non si può neanche dire che sia “buono”: non è “grande”, perché ciò implicherebbe che ha una dimensione.

Come gli gnostici, i medioplatonici erano ossessionati dal tentativo di capire come sia potuto nascere questo mondo materiale, visto che all’inizio l’unica cosa che esisteva era questo Uno perfetto ed esistente in sé. E così, per spiegare come ciò fosse accaduto, svilupparono interi sistemi mitologici secondo i quali l’unico Dio non aveva deciso di creare il mondo, ma da questo Uno si erano propagate innumerevoli serie di altri esseri divini, che emanavano verso l’esterno come gocce da una fonte, cosicché tra l’Unico Vero Spirito e questo mondo materiale si trovavano numerosi intermediari di ogni tipo che ci separano dall’Uno attraverso un baratro insormontabile.

Questi medioplatonici erano legati in particolar modo al *Timeo*, il dialogo di Platone in cui il grande filosofo descrive la creazione del mondo materiale a partire dal mondo dell’immateriale. E interessante che uno degli ebrei filosoficamente più ferrati del I secolo, Filone di Alessandria, abbia scritto un commento al libro della *Genesi* in cui provò a mostrare che, a ben vedere, Mosé era nella stessa linea di ininterrotta continuità con Platone. Filone stesso venne considerato un medioplatonico, visto che da quella scuola aveva ripreso le nozioni di unico Dio supremo spirituale e di regno di intermediari divini tra quel Dio e questo mondo, e le aveva applicate alla sua interpretazione della Scrittura.

Forse gli gnostici si trovavano sulla stessa linea intellettuale e derivarono la loro interpretazione del mondo dal medioplatonismo, dopo che un’idea tradizionale dell’Ebraismo si trasformò perché le speranze apocalittiche non si erano avverate. La forma cristiana dello Gnosticismo, dunque, può essere stata influenzata dalla visione che i cristiani avevano di Cristo, cioè colui grazie al quale giunge la salvezza, colui che rivela la verità, colui che proviene dal Dio che è sopra tutti noi mortali (cfr. ad esempio *Giovanni* 3.12-13, 6.41-42, 8.32).

Questo, dunque, è uno dei modi in cui si può spiegare l’origine della complessa visione del mondo dello Gnosticismo proto-cristiano.

Le fonti della nostra “conoscenza” dello Gnosticismo

Ma che cos'era più precisamente questo ideale gnostico? Una delle difficoltà nel riassumerlo è dovuta alle fonti antiche a nostra disposizione. Per secoli, anzi per tutto il tempo antecedente la scoperta di documenti gnostici originali, le nostre sole fonti di informazione sullo Gnosticismo furono le opere dei padri della chiesa ortodossi e proto-ortodossi che lo combatterono: Ireneo, vescovo di Lione, che attorno al 180 compose un'opera in cinque volumi, *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi* (di solito chiamata semplicemente *Contro le eresie*), Tertulliano di Cartagine, che circa venti anni dopo scrisse diversi trattati contro gli eretici, e il suo contemporaneo Ippolito di Roma, la cui unica opera, *Confutazione di tutte le eresie*, venne scoperta anch'essa solo nel XIX secolo. Questi scrittori forniscono descrizioni complete e a volte prolisse dello Gnosticismo, ma non ne parlano certo bene: gli gnostici sono sistematicamente ridicolizzati per aver proposto miti assurdi e scioccamente complessi, per aver corrotto gli insegnamenti della Scrittura tanto chiari (almeno per i proto-ortodossi), per aver proposto teorie contraddittorie e per aver incoraggiato attività sfrenate e licenziose che rivelano la loro vera personalità di reprobri e devianti dalla verità.

Esamineremo alcune di queste violente invettive in un capitolo successivo. Per ora basti notare che se vogliamo sapere che cosa fu davvero lo Gnosticismo non possiamo prestar fede alle affermazioni dei suoi nemici giurati. È vero che questi autori proto-ortodossi talvolta hanno usato veri documenti gnostici e in alcuni casi sembrano averli riassunti più o meno accuratamente. Quand'è così, tanto meglio; ma non è sempre facile sapere se abbiamo sotto agli occhi resoconti affidabili o volgari attacchi o un'astuta mescolanza delle due cose.

Per fortuna disponiamo anche di altre fonti per studiare il fenomeno del Cristianesimo gnostico. Vari documenti gnostici originali erano noti anche prima della scoperta della biblioteca di Nag Hammadi, essendo stati scoperti nel XVIII e XIX secolo. Ma quando vennero trovati non ebbero un grande impatto sul mondo della filologia (per non dire sul resto del mondo), anche perché ciò che vi si trovava scritto non coincideva perfettamente con quanto affermavano gli eresiologi proto-ortodossi come Ireneo e i suoi successori. Con una mossa curiosa cui sarà meglio abituarsi, gli

studiosi del fenomeno decisero che questi testi gnostici originali erano meno degni di fede delle notizie fornite dai nemici proto-ortodossi dello Gnosticismo e che dovevano essere in qualche modo aberranti rispetto alla “norma” gnostica, e così li misero da parte.

Questo non è più possibile dopo la scoperta dei testi nei pressi di Nag Hammadi, molti dei quali sono scritti da gnostici per gnostici e presuppongono ideali gnostici.

Ma neanche questi documenti sono esenti da problemi quando li usiamo per capire il fenomeno. Innanzitutto, proprio il fatto che alcuni di questi testi presuppongano la conoscenza degli ideali gnostici li rende difficili da capire. È un po’ come leggere le pagine di sport: un articolo sulla finale della Champions League non si metterà certo a descrivere nel dettaglio la storia e le regole del calcio, perché è scritto per intenditori che hanno già tutte le informazioni necessarie che servono a capire l’articolo. Lo stesso vale per molti testi gnostici di Nag Hammadi: sono libri per iniziati che, a differenza di noi, hanno già tutte le informazioni necessarie.

E poi ci sono altri problemi. Alcuni testi sono incompleti, perché dopo tanti secoli dalla loro stesura alcune loro parti sono andate perdute. Molti manoscritti sono danneggiati da lacune, e le parole che mancano devono essere reintegrate. A volte ricostruire questi testi non è troppo difficile, ma in altri casi non possiamo sapere con certezza che cosa ci fosse scritto nelle lacune. Nel *Vangelo di Filippo*, ad esempio (che come sappiamo è una serie casuale, a quanto pare, di riflessioni e dialoghi tra Gesù e i suoi discepoli sui segreti dell’universo, sul significato del mondo e sul nostro posto in esso), i discepoli sono indignati per la relazione di Gesù con Maria Maddalena e chiedono: «Perché la ami più di tutti noi?». Stanno rispondendo a qualcosa che Gesù ha fatto, ma che cosa? Il testo precedente è pieno di lacune; vediamo: «E la compagna di [piccola lacuna nel manoscritto] Maddalena [piccola lacuna] lei più che [piccola lacuna] i discepoli [piccola lacuna] e la baciava [piccola lacuna] sulla [lacuna]» (*Vangelo di Filippo* Malgrado la nostra curiosità, non possiamo davvero sapere che cosa ci fosse nelle lacune).

Ma probabilmente il problema più grande dei testi di Nag Hammadi è quello di cui ho già parlato, cioè che non forniscono un quadro coerente su miti, credenze e pratiche gnostiche ma anzi rispecchiano interpretazioni fortemente divergenti e disparate sul mondo, sul regno divino, sugli

uomini, su Cristo e così via. Probabilmente, più che di Gnosticismo, dovremmo parlare di Gnosticismi¹¹.

Eppure tra molti di questi testi e tra i sistemi che sembrano presupporre sembra emergere un certo accordo di massima sui punti fondamentali, che possiamo ricostruire da questi testi e, insieme, dalle descrizioni forniteci dai loro nemici. Esporrò qui alcuni punti trasversali che sembrano riferirsi a questi particolari sistemi gnostici, poi discuterò alcune mitologie usate per esporre questi ideali e fornirò un riassunto di vari testi particolarmente interessanti tra quelli che sono stati scoperti.

I punti fondamentali dello Gnosticismo

Come abbiamo visto, i cristiani gnostici affermavano che all'inizio c'era solo l'Uno. Questo Dio Uno era totalmente spirito, totalmente perfetto, impossibile da descrivere, al di là di ogni attributo e qualità. Questo Dio non è semplicemente sconosciuto agli uomini: è inconoscibile. I testi gnostici non spiegano perché sia inconoscibile, ma si limitano a suggerire che egli è talmente "altro" che le spiegazioni (per le quali è necessario rendere conosciuto qualcosa di sconosciuto paragonandolo a qualcos'altro) non funzionano.

Secondo tutti i miti gnostici, quest'unico Dio inconoscibile ha generato a partire da se stesso, per qualche motivo anch'esso inconoscibile, un regno divino. In alcuni di questi miti le stesse essenze perfette di questo Uno diventano in qualche modo auto-esistenti. Ad esempio, l'Uno passa l'eternità a pensare, e ovviamente pensa solo a se stesso, visto che è l'unica cosa che esiste; ma il suo stesso pensiero deve esistere, visto che egli pensa; ed ecco che il suo pensiero diventa entità propria. Oppure: questo Uno esiste sempre, e così la sua esistenza eterna, la sua eternità, esiste; ed ecco che essa diventa entità propria. Questo Uno vive, anzi è Vita; e così la sua stessa vita esiste; ed ecco che la vita diventa entità propria. E così via.

Dunque da questo Uno emanano altre entità divine, emanazioni dall'Uno, chiamate eoni (Pensiero, Eternità, Vita ecc.); a loro volta alcuni di questi eoni producono entità proprie, finché non sorge un intero regno di eoni divini, talvolta chiamato Completezza, o Pleroma per usare la parola greca.

I miti gnostici intendono mostrare non solo come il Pleroma sia venuto alla luce nell'eternità passata, ma anche come sia sorto il mondo in cui viviamo e come vi siamo giunti noi. Ciò che questi miti sembrano avere in comune è l'idea che ci sia una sorta di movimento verso il basso, dallo spirito alla materia, e che la materia sia un deterioramento dell'esistenza, il risultato di una frattura del Pleroma, una catastrofe nel cosmo. In alcuni di questi sistemi il problema è l'eone finale, chiamato Saggezza, o Sophia in greco. I miti spiegano diversamente come la "caduta" di Sophia dal Pleroma abbia portato alle tremende conseguenze del mondo materiale. Uno dei più noti si trova nel *Libro segreto di Giovanni*, resoconto di una rivelazione comunicata a Giovanni di Zebedeo da Gesù dopo la sua resurrezione. Questo libro è uno di quelli scoperti (in varie versioni) vicino a Nag Hammadi nel 1945; se ne può leggere una versione anche nei riassunti di Ireneo. In questo mito gnostico, Sophia decide di generare un essere divino senza l'assistenza del suo consorte, il che porta a una generazione malformata e imperfetta. Temendo che il suo errore possa essere scoperto, caccia la sua prole dal regno divino in una sfera inferiore, dove nessuno lo può vedere, e lo abbandona a se stesso. Sophia lo ha chiamato Yaldabaoth, nome che ricorda «Jahvè, signore del sabato», come nel Vecchio Testamento, perché questo essere malformato e imperfetto è il Dio ebraico.

Secondo questa versione del mito, Yaldabaoth riesce in qualche modo a rubare potere divino a sua madre. Poi si allontana da lei e usa il suo potere per creare altri esseri inferiori, le forze cosmiche maligne del mondo e il mondo materiale stesso. Poiché ne è il creatore, spesso viene chiamato il Demiurgo (in greco "fabbricatore"). Yaldabaoth ignora il regno sopra di lui, e così dichiara stoltamente: «Io sono Dio e non esiste altro Dio all'infuori di me» (*Isaia* 45.5-6). Ma lui e i suoi seguaci, che lo hanno aiutato a creare il mondo, ricevono una visione dell'unico vero Dio, perciò alla fine si dicono: «Creiamo un uomo a immagine di Dio» (cioè del vero Dio che hanno appena visto, cfr. *Genesi* 2.7), e così nasce Adamo; ma Adamo, non avendo spirito dentro di sé, è completamente immobile. Allora l'unico vero Dio induce Yaldabaoth a inserire il potere di sua madre in questo essere inanimato soffiando in esso il respiro della vita; così immette il potere di Sophia negli uomini, rendendoli animati e dando loro un potere più grande persino di quello delle forze cosmiche inferiori create da

Yaldabaoth. Quando le forze cosmiche capiscono che l'uomo, che è stato creato, è più grande di loro, lo scagliano nel mondo della materia; ma l'unico vero Dio manda il proprio Pensiero nell'uomo per insegnargli la sua vera natura divina, il motivo per cui è sceso nel regno della materia e il modo in cui può risalire.

Altri miti hanno altri modi di descrivere la creazione del mondo materiale e la creazione dell'uomo. Ciò che hanno in comune è il concetto che il mondo in cui viviamo non è stato un'idea o una creazione dell'unico vero Dio, ma il risultato di un disastro cosmico, e che dentro alcuni uomini è presente una scintilla di divino che deve essere liberata in modo che possa tornare alla sua vera casa.

L'unico modo in cui questa salvezza può verificarsi è che la scintilla divina apprenda la conoscenza segreta che può portare alla liberazione dalla prigionia nel mondo della materia. Dunque per questi sistemi è fondamentale la conoscenza: la conoscenza della propria vera essenza. Come Gesù dice a suo fratello, Giuda Tommaso, in uno dei trattati di Nag Hammadi: «Mentre mi accompagni, anche se non capisci, di fatto sei già giunto a capire, e sarai chiamato "colui che conosce se stesso". Poiché chi non ha conosciuto se stesso non sa nulla, ma colui che ha conosciuto se stesso ha già raggiunto automaticamente la conoscenza sulla profondità del tutto» (*Libro di Tommaso l'Atleta* 2.138.14-18).

Questa conoscenza può provenire solo per rivelazione. Non basta guardare il mondo e immaginare come salvarsi: questo mondo è cattivo, e ogni conoscenza acquisita al suo interno è semplice conoscenza materiale. La vera conoscenza giunge dall'alto, per mezzo di una rivelazione. Nei circoli cristiani gnostici è Cristo che offre questa conoscenza. Per usare le parole di un inno gnostico di un gruppo noto come Naasseni, citate dall'eresiologo Ippolito:

Ma Gesù disse: «Guarda, padre, / questo essere [cioè l'uomo], preda dei mali, sulla terra / vaga lontano dal tuo respiro; / cerca di fuggire dal Caos amaro / e non sa come riuscirci. / Perciò manda me, padre: / scenderò con i sigilli, / attraverserò tutti gli eoni; svelerò tutti i segreti, / gli mostrerò le forme degli dèi, / e gli rivelerò gli arcani della santa via, / che ho chiamato "gnosi"» (*Confutazione* 5.10.12).

Ma come può Cristo entrare in questo mondo materiale e non restarne contaminato? Questo è uno degli enigmi che gli gnostici dovettero risolvere, e diversi pensatori diedero risposte diverse. Alcuni si posero sulla stessa linea che abbiamo già visto in Marcione e altri, secondo la quale Gesù era un uomo in carne e ossa non in realtà ma solo in apparenza. Questi gnostici presero molto sul serio le parole dell'apostolo Paolo per cui Cristo era venuto «nella somiglianza della carne del peccato» (*Lettera ai Romani* 8.3): come fantasma inviato dal regno divino, giunse a portare la gnosi necessaria alla salvezza, e quando ebbe finito di farlo se ne tornò al Pleroma da cui era giunto.

Molti gnostici, invece, assunsero un'altra posizione e affermarono che Cristo era un emissario divino giunto dall'alto, puro spirito, e che era entrato temporaneamente nell'uomo Gesù per portare la conoscenza che può liberare le scintille da questo carcere della materia. Per questi gnostici, Gesù era di fatto un uomo, anche se alcuni pensavano che non fosse fatto come tutti noi, cosicché poté ricevere l'emissario divino; alcuni, ad esempio, pensavano che avesse un "corpo-anima" invece che un "corpo-carne". In ogni caso, all'atto del battesimo Cristo entrò in Gesù (in forma di colomba, come nei Vangeli neotestamentari), e alla fine lo lasciò a patire la morte da solo. Ecco perché Gesù aveva gridato: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (letteralmente, «Perché mi hai lasciato indietro?»); oppure, come si dice nel *Vangelo di Filippo* (72): «"Mio Dio, mio Dio, perché, o Signore, mi hai abbandonato?"». Egli ha detto queste parole sulla croce; perché si era ritirato da quel luogo». Secondo uno dei miti riferiti da Ireneo, una volta che Gesù morì, Cristo tornò indietro e lo resuscitò dai morti (*Contro le eresie* 1.30.13).

In entrambi i sistemi, Cristo offre la conoscenza necessaria per la salvezza. Come afferma il *Vangelo di Filippo*, «Colui che possiede la conoscenza [gnosi] della verità è libero» (110). Ma non tutti si possono aspettare questa conoscenza liberatrice: molte persone ovviamente non l'hanno mai ricevuta e non la riceveranno mai. Alcuni gnostici affermavano che ci fossero tre tipi di uomini. Alcuni sono pure e semplici creazioni del Demiurgo, e come gli altri animali non hanno spirito dentro di sé; come loro, quando moriranno la loro intera esistenza sarà annullata. Altri hanno un'anima dentro di sé, ma non una scintilla di spirito divino. Costoro hanno una possibilità di vita ultraterrena, se hanno fede e compiono buone azioni;

questi insomma sono i cristiani “normali”, quelli che credono in Cristo ma non capiscono appieno la conoscenza segreta che porta alla salvezza suprema. Il terzo gruppo ha questa conoscenza: sono gli gnostici, coloro “che sanno”, che hanno in sé una scintilla del divino, che hanno imparato chi sono davvero, come sono giunti qui e come possono tornare. Queste persone avranno una vita ultraterrena meravigliosa, perché torneranno al regno divino da cui sono giunti e vivranno eternamente nella presenza di Dio come parte del Pleroma.

Si potrebbe pensare che i cristiani che sostenevano questo ideale di salvezza attraverso la fuga dal corpo potessero incitare, o almeno permettere, un approccio alquanto disinvolto nei confronti dell’esistenza corporea: se il corpo non conta, allora non conta che cosa si fa del proprio corpo! E infatti questa è proprio l’accusa rivolta agli gnostici dai loro avversari proto-ortodossi, come vedremo più avanti (CAP. 9). Ma in realtà i cristiani gnostici avevano a quanto pare un punto di vista del tutto opposto, e questo è un aspetto del loro pensiero che i loro avversari sembrano aver completamente frainteso o volutamente alterato. A quanto possiamo vedere dalle opere di Nag Hammadi, invece di contemplare un’etica libertina (tutto è concesso perché niente ha importanza), gli gnostici erano ascetici, controllavano il corpo in modo severo e lo trattavano con durezza. La loro logica era questa: visto che il corpo è malvagio, deve essere punito; poiché l’attaccamento al corpo è il primo problema dell’esistenza umana ed è facile restarvi attaccati per mezzo del piacere, bisogna negargli ogni piacere. Sembra dunque che il tipico atteggiamento gnostico sul trattamento del corpo fosse alquanto rigido.

Prima di passare a esaminare i vari testi gnostici, che cosa possiamo dire sui vari cristiani gnostici in quanto gruppi sociali? A quanto pare, i marcioniti e gli ebioniti avevano le loro chiese, ovviamente separate tra loro, oltre che da quelle dei proto-ortodossi. E gli gnostici?

Una delle caratteristiche più notevoli dello Gnosticismo cristiano è che sembra aver operato principalmente dall’interno delle chiese cristiane esistenti: gli gnostici si consideravano un’élite spirituale che poteva professare le credenze di altri cristiani, leggere le loro Scritture e condividere con loro il battesimo e l’eucaristia, ma credevano di avere una comprensione più profonda, spirituale e segreta di queste credenze, Scritture e sacramenti. Questo è probabilmente il motivo per cui i padri della chiesa

proto-ortodossi li ritenevano tanto insidiosi e difficili da affrontare, come vedremo più avanti nel CAP. 10. Gli gnostici non erano “al di fuori”, chiusi nelle loro comunità: erano “dentro”, con noi e tra di noi, e non li si riconosceva a prima vista. Sembra probabile che in alcune aree del Cristianesimo questi “circoli interni” gnostici fossero predominanti. Oltre alle Scritture usate dal resto della chiesa, che loro interpretavano in modo gnostico (ad esempio reinterprestando la *Genesi*, come ho ricordato sopra), usavano opere proprie, tra cui alcuni dei trattati mitologici e delle riflessioni mistiche scoperti a Nag Hammadi. Forse avevano sacramenti aggiuntivi: il *Vangelo di Filippo*, ad esempio, allude a cinque di questi, senza spiegare che cosa fossero o come funzionassero: battesimo, unzione (con olio), eucaristia, redenzione e camera nuziale (cap. 68). È difficile sapere che cosa prevedessero, soprattutto il sacramento della “camera nuziale”; purtroppo il *Vangelo di Filippo* si limita a menzionarlo, forse perché i suoi lettori sapevano bene di che cosa si trattava.

Alcuni testi gnostici

Ho già parlato di vari testi gnostici e altri ne ho nominati fuggacemente, come il *Vangelo di Tommaso* (che, come ho detto, considero gnostico), il *Vangelo di Maria*, il *Libro segreto di Giovanni* e il *Vangelo di Filippo*. Un modo per apprezzare meglio questa forma di Cristianesimo perduto, o meglio le varie forme che assume, è esaminare altri testi interessanti. Qui ne esaminerò tre che gettano luce su aspetti chiave delle religioni gnostiche e rimando l’analisi di altri, come *l’Apocalisse copta di Pietro* e il *Secondo trattato del grande Seth*, ai capitoli successivi.

Il Vangelo della Verità

Uno dei documenti più interessanti trovati a Nag Hammadi non ha titolo, e sulla base sulle prime righe viene di solito chiamato il *Vangelo della Verità*. Queste prime righe smentiscono quelli che credono che lo Gnosticismo sia un tipo di religione austera, intellettualizzante e moralmente dubbia, perché in esso le gioie della salvezza vengono celebrate in modo festoso:

Il vangelo della verità è una gioia per quelli che hanno ricevuto dal Padre della verità la grazia di conoscerlo, attraverso il potere della Parola che è giunta dal Pleroma, colui che è nel pensiero e nella mente del Padre, cioè colui che chiamiamo il Salvatore¹².

Non sappiamo con certezza chi abbia scritto questo piccolo, straordinario trattato che offre un'interpretazione gnostica della salvezza in termini insolitamente chiari. Ma il punto di vista dell'autore coincide in molti aspetti con gli insegnamenti di un famoso maestro gnostico del II secolo che insegnava a Roma e che, grazie alla sua presenza carismatica e alla sua abilità retorica, si guadagnò un ampio seguito tra i cristiani della capitale: Valentino. Il suo Cristianesimo fu considerato uno dei principali nemici da autori proto-ortodossi come Ireneo e Tertulliano; se poi, come affermavano, esso rappresentasse davvero un tentativo insidioso di pervertire la verità, è un altro discorso. I pochi frammenti che abbiamo di Valentino sono profondi e stimolanti; molti studiosi pensano che anche il *Vangelo della Verità* provenga dalla sua penna¹³.

Anche se lo si chiama "Vangelo", questo libro non è una storia delle parole e delle azioni di Gesù, quanto piuttosto una celebrazione della salvezza portata da Gesù nel mondo con il dono della verità, che può liberare l'uomo dal suo legame con le cose materiali. In esso sono discussi molti problemi importanti: la natura di Dio, il carattere del mondo, la persona di Cristo, l'opera di salvezza da lui portata e come rispondere a essa. E interessante che le sue idee si trovino in una posizione diametralmente opposta a quelle che alla fine divennero dominanti nel Cristianesimo e che sono state trasmesse ai cristiani di oggi.

Il Cristianesimo "ortodosso" affermava che questo mondo era una creazione intenzionale dell'unico vero Dio e che come tale era buono, anche se poi vi era giunto il peccato e lo aveva corrotto. Questo Vangelo gnostico afferma invece che il mondo materiale si formò a seguito di un conflitto nel regno divino che portò ignoranza, terrore, angoscia ed errore:

L'ignoranza del Padre [cioè l'opposto della gnosi] provocò angoscia e terrore; e l'angoscia si addensò come una nebbia, cosicché nessuno poté vedere. Per questo motivo l'errore è diventato potente; ha elaborato stolta-

mente la propria materia, non conoscendo la verità, creando con potere e bellezza un sostituto della verità (cap. 2).

Il Cristianesimo “ortodosso” affermava che Cristo è morto per i peccati del mondo e che la sua morte e resurrezione sono ciò che porta la salvezza. Questo Vangelo afferma invece che Gesù ha portato la salvezza comunicando la verità che poteva liberare l’anima, e fu la rabbia per il suo annuncio di questa conoscenza che portò i sovrani ignoranti di questo mondo a metterlo erroneamente a morte:

Gesù, il Cristo, illuminò quelli che erano nell’oscurità per l’oblio. Egli li illuminò, mostrò loro una via, e la via è la verità che ha insegnato loro. Per questa ragione l’errore divenne odio contro di lui e lo perseguitò [...]. Venne inchiodato a un legno e divenne il frutto della conoscenza del Padre (cap. 4).

Il Cristianesimo “ortodosso” sottolineava che gli uomini possono fare la volontà di Dio con la fede nella morte e resurrezione di Gesù. Questo Vangelo afferma che gli uomini si salvano ricevendo la retta conoscenza di chi sono davvero.

Vennero gli uomini che si ritenevano saggi, mettendolo alla prova. Ma egli li confuse perché erano stolti. Lo odiarono perché non erano veramente saggi. Dopo di questi, vennero anche i bambini, coloro cui appartiene la conoscenza del Padre. Dopo che furono educati, ricevettero insegnamenti riguardo alle impressioni del Padre. Conobbero e vennero conosciuti, furono glorificati e glorificarono. [...] Ma quelli che devono ricevere l’insegnamento sono i vivi che sono iscritti nel libro dei vivi. Essi ricevono istruzioni su se stessi (capp. 6 e 9).

Il Cristianesimo “ortodosso” pensava che Dio avrebbe redento questo mondo peccaminoso e lo avrebbe rifondato come un luogo utopico di pace eterna. Questo Vangelo afferma che, una volta giunta la conoscenza salvatrice alle anime intrappolate nel mondo, il mondo dell’ignoranza scomparirà.

Visto che la mancanza è nata perché il Padre non era conosciuto, allora, quando il Padre verrà conosciuto, da quel momento in poi la mancanza non esisterà più. Come nel caso dell'ignoranza di una persona, la cui ignoranza, quando egli acquisisce conoscenza, svanisce da sé come l'oscurità svanisce quando appare la luce, così anche la mancanza svanisce di fronte alla perfezione (cap. 15).

Il libro si conclude con un'esortazione agli ascoltatori a condividere la vera conoscenza della salvezza con quelli che cercano la verità e a non tornare alle loro prime idee (quelle proto-ortodosse?), che hanno già superato.

Dite dunque dal vostro cuore che siete il giorno perfetto e che in voi dimora la luce che non viene meno. Parlate della verità con quelli che la cercano e della conoscenza a quelli che nel loro errore hanno commesso peccato. [...] Non tornate a ciò che avete vomitato per mangiarlo. Non siate tarme, non siate vermi, perché avete già rigettato questa condizione. [...] Fate la volontà del Padre, perché è da lui che venite. Il Padre è dolce e nella sua volontà c'è il bene (cap. 25).

Qualunque cosa si voglia dire su questa forma di Cristianesimo, non la si può certo chiamare insincera o priva di sentimento: è calda e intensa, piena di gioia e passione. I suoi nemici, però, la trovarono repellente e fecero del loro meglio per distruggerla e per infangare la reputazione del suo autore.

Lettera di Tolemeo a Flora

Abbiamo visto che i cristiani gnostici, oltre a utilizzare le loro opere, non avevano difficoltà ad accettare in una certa maniera le Scritture usate anche dagli altri cristiani. Ma come intendevano questi altri testi? Uno dei documenti gnostici più interessanti che abbiamo è una lettera scritta da uno dei principali seguaci di Valentino, un maestro di nome Tolemeo, che sostenne la maggior parte degli attacchi della prolissa opera contro gli gnostici in 25 volumi di Ireneo. La lettera è indirizzata a una donna altrimenti sconosciuta di nome Flora, evidentemente una cristiana proto-ortodossa che voleva conoscere l'interpretazione gnostica delle Scritture.

La lettera non è però citata da Ireneo e non è stata scoperta tra i libri di Nag Hammadi; la conosciamo dall'opera dell'impavido difensore dell'ortodossia Epifanio di Salamina (IV secolo), che la cita per intero.

La lettera offre un'esposizione chiara e coerente di questa particolare interpretazione gnostica del Nuovo Testamento. È da notare che Tolemeo non considera brutalmente le sue idee come "verità da Vangelo", ma anzi ragiona con la sua lettrice esortandola a vedere come le sue idee siano pienamente sensate e persino convincenti. Si ricordi che c'era una grande varietà di interpretazioni del Vecchio Testamento tra i primi gruppi cristiani: per gli ebioniti erano le Sacre Scritture per eccellenza, cuore e anima del canone cristiano; per Marcione erano le Scritture del Dio ebraico e non andavano assolutamente accettate come canoniche. L'interpretazione di Tolemeo del Vecchio Testamento è basata tanto sui suoi presupposti gnostici quanto sulle parole di Gesù, e si incentra soprattutto sulla Legge di Mosè, i primi cinque libri del Vecchio Testamento (la *Torah*, anche nota come "Pentateuco").

Tolemeo inizia con l'indicare quanto gli sembra totalmente errato nella Scrittura. Alcuni, afferma Tolemeo, sostengono che «la Legge fu ordinata da Dio Padre», mentre altri dicono che «è stata stabilita dall'avversario, il pernicioso Diavolo». La prima visione, immaginiamo, è quella degli ebrei, degli ebioniti, dei cristiani proto-ortodossi e di altri; la seconda non è esattamente quella di Marcione, ma forse era sostenuta da altri gnostici. In ogni caso, Tolemeo sottolinea che entrambe le visioni «sono decisamente nell'errore [...] e non colgono la verità della questione».

Da un lato il Vecchio Testamento non potrebbe essere stato ispirato dall'unico vero Dio, poiché non è perfetto, tra l'altro perché contiene comandamenti indegni di Dio, come quando dà al suo popolo, gli Israeliti, la terra promessa e ordina loro di uccidere a sangue freddo i Cananei che la abitano. Inoltre, poiché alcune parti del Vecchio Testamento dovettero essere "completate" da Gesù (ad esempio le profezie per cui il Messia sarebbe nato a Betlemme da una vergine), evidentemente dovevano essere incomplete e perciò imperfette. Ma d'altra parte il Vecchio Testamento non può essere stato ispirato dal Diavolo, perché contiene leggi che sono buone e giuste: un essere malvagio non può produrre qualcosa di contrario alla sua natura.

Di conseguenza, il Vecchio Testamento deve essere stato ispirato da qualche altro essere divino, non dall'unico vero Dio perfetto né dalla sua nemesi, il Diavolo, ma da una divinità intermedia. Si può qui vedere la "logica" della necessità di intermediari tra Dio e le forze cosmiche di questo mondo.

Tolemeo prosegue dimostrando, sulla base delle parole di Gesù, che in realtà ci sono tre tipi di legge nel Vecchio Testamento:

In verità le parole del nostro salvatore ci insegnano che la legge del Vecchio Testamento si divide in tre parti. Una parte risale al Dio stesso e alle sue disposizioni di legge [Tolemeo intende qui il Dio intermediario, non l'unico vero Dio], mentre un'altra parte risale a [...] non come il Dio ordinò tramite lui, ma in base ai suoi stessi pensieri [...] e infine una terza parte appartiene agli anziani del popolo (4.1-2).

Come spiega Tolemeo, i dieci comandamenti devono essere stati forniti dal Dio intermedio; ma ci sono altre leggi che Gesù indica chiaramente come non provenienti da Dio, come quella sul divorzio, che Gesù proibì dicendo: «Per la vostra durezza di cuore Mosè permise il divorzio [...] ma all'inizio non era così» (4.4, citando *Matteo* 19.8). Dunque questo tipo di legge non viene da Dio ma da Mosè; altre leggi non provengono da Mosè ma dagli "anziani del popolo", come quella per cui un dono di cui potrebbero godere i genitori andrebbe invece donato al Tempio: Gesù dice che questa legge "degli anziani" viola il comandamento di Dio «onora il padre e la madre» (4.11-12, citando *Matteo* 15.4-5).

Dunque solo alcune leggi della Scrittura provengono veramente dal Dio intermediario. Ma anche queste leggi divine sono di tre tipi: alcune sono perfette, come i dieci comandamenti; altre sono inquinate dalla passione umana, come la legge del taglione «occhio per occhio, dente per dente», che è «mescolata con l'ingiustizia», poiché, osserva Tolemeo, «chi agisce ingiustamente per secondo agisce comunque ingiustamente, con l'unica differenza dell'ordine relativo in cui agisce e commettendo la stessa azione» (5.4); infine ci sono alcune leggi della Scrittura che sono chiaramente da prendere simbolicamente, non letteralmente: la legge della circoncisione non impone in realtà di tagliare il prepuzio ai neonati, ma di mettere da parte il proprio cuore per Dio; la legge del sabato non comporta che ci

si debba astenere dal lavoro il settimo giorno ma da quanto è malvagio; la legge del digiuno non indica il non mangiare ma l'astenersi dalle azioni cattive (5.11-13).

Tolemeo conclude che l'interpretazione della Legge data da Gesù presuppone dunque un essere divino giusto che non è il Dio unico e perfetto ma il Demiurgo, il creatore del mondo che ha uno status intermedio tra Dio e il Diavolo, «inferiore al Dio perfetto» ma «migliore e più autorevole del Diavolo» (7.6; si noti come Tolemeo differisca dagli altri gnostici nel fornire una valutazione alquanto positiva del Demiurgo). La lettera si conclude con l'indicazione che in un trattato successivo l'autore spiegherà come questo mondo divino sia abitato da più di un Dio, sottolineando come le due idee derivino dalla «tradizione apostolica» e siano fondate sugli «insegnamenti del nostro salvatore» (7.9).

Qui vediamo chiaramente un credente sincero che considerava le sue idee le stesse degli apostoli e, attraverso loro, di Gesù. Questo vale non solo per le sue idee sulle Scritture ma anche per quelle sul mondo divino e sulla posizione occupata in esso dall'uomo. Abbiamo così un'ulteriore conferma, se mai ce ne fosse bisogno, che i perdenti nella battaglia sulla "vera" forma di Cristianesimo erano sinceri ricercatori della verità, certi che le loro idee sulla fede si basassero sugli insegnamenti degli apostoli di Gesù. Se le idee di Tolemeo non fossero state citate nelle opere di Epifanio, che le espose solo per attaccarle, forse non avremmo mai potuto capire quanto in realtà fossero chiare, appassionate e serie.

Il trattato sulla resurrezione

Una delle questioni che naturalmente scaturivano dalla visione gnostica del mondo riguardava il carattere della vita ultraterrena. Se la salvezza si ottiene quando si fugge il corpo invece che quando vi si è dentro, quale tipo di esperienza ci aspetta dopo la morte? Come si può immaginare una vita senza corpo? Inoltre, se il Cristianesimo in tutti i sensi è basato sull'idea che Cristo «resuscitò dai morti», che cosa poteva mai significare questa espressione per chi non credeva che Cristo avesse un corpo di carne o affermava che Gesù e Cristo fossero due esseri separati?

Queste sono le questioni trattate da un'altra lettera gnostica giunta fino a noi, scoperta tra gli scritti di Nag Hammadi e ancora una volta indirizzata a

un cristiano non gnostico. Talvolta quest'opera viene chiamata *Lettera a Regino* dal nome del destinatario, ma più spesso la si indica come *Trattato sulla resurrezione*. Si tratta di un breve scritto che intende sostenere che la resurrezione non è affatto un'illusione, ma che d'altra parte non implica in alcun modo una crassa vivificazione del corpo materiale, che già di per sé è illusorio. La resurrezione riguarda invece la salvezza dello spirito che si risollewa verso la sua patria celeste.

La lettera risponde alla domanda sollevata da Regino su «che cosa sia retto pensare sulla resurrezione». L'autore indica che Cristo era sia figlio di Dio, sia figlio dell'uomo, «possedendo l'umanità e la divinità [...] originariamente dall'alto, seme della verità, prima che la struttura di questo cosmo iniziasse a esistere» (cap. 44); e afferma che alla resurrezione di Gesù «il Salvatore assorbì la morte [...] perché abbandonò il mondo, che è mortale. Egli si trasformò in un eone immortale, si è innalzato, avendo assorbito il visibile per mezzo dell'invisibile, e ci ha dato una strada verso l'immortalità» (cap. 45). In altre parole, ciò che è eterno è l'invisibile e ciò che è corruttibile viene eliminato per la vita dell'immortalità. La resurrezione di Gesù, poi, prepara la strada per quella dei cristiani: «Siamo portati al cielo da lui, come raggi dal sole, non trattenuti da nulla. Questa è la resurrezione spirituale. [...] Il pensiero di quelli che vengono salvati non perirà. La mente di coloro che lo hanno conosciuto non perirà» (capp. 45-46).

L'autore prosegue osservando che prima di venire al mondo gli uomini non erano nella carne, e una volta lasciato il mondo lasceranno la carne dietro di sé (cap. 47); e si salverà non ciò che è morto (la carne), ma solo ciò che è vivo (lo spirito, cap. 48). L'autore sottolinea poi che anche se sarà l'invisibile a resuscitare, la resurrezione non sarà un'illusione, anzi, è questo mondo a essere un'illusione che spinge falsamente gli uomini a ritenere la realtà suprema. Ma questo mondo materiale passerà, e sarà lo spirito a sopravvivere (cap. 48).

Questa dottrina per cui la carne passerà ma lo spirito vivrà ha implicazioni etiche molto chiare per l'autore: «Dunque, o Regino, non vivere secondo quanto detta questa carne [...] ma fuggi le divisioni e le catene e impossessati già della resurrezione. [...] E bene che ognuno si eserciti in molti modi, e sarà liberato da questo elemento così da non poter cadere in errore e anzi da riavere ciò che era prima» (cap. 49).

E così, per ottenere questo ritorno al regno da cui siamo giunti in origine, dobbiamo rifiutarci di soddisfare i desideri della nostra carne. Questo decisamente non è quell'invito a una bieca immoralità di cui parlavano i proto-ortodossi: è anzi una vita di libertà dello spirito che non è più schiavo delle richieste del corpo.

Le religioni gnostiche e la lotta per il predominio

Sulle varie forme assunte dal Cristianesimo gnostico si potrebbe parlare molto a lungo, ma forse quanto abbiamo detto basta a farsi un'idea di questo insieme di pratiche e credenze religiose così strano ma anche interessante.

Il Cristianesimo ha sempre avuto, in quasi tutte le sue forme, la sua élite spirituale, gli esperti che hanno un posto privilegiato da cui guardare al vero significato della fede, collocati una spanna sopra agli altri dalla loro sottile interpretazione su Dio, sul mondo e sul nostro posto in esso. Gli gnostici erano quasi feticisti nei confronti di questa idea di élite, di gruppo di persone che sanno, che hanno capito la vera natura della professione della fede, delle Scritture, dei sacramenti. Chi si trovava al di fuori della cerchia eletta se ne sentiva minacciato, tanto che chi affermava di “sapere” divenne oggetto di rabbia e derisione. Osserveremo alcune di queste reazioni in un capitolo successivo e vedremo come alcuni gnostici risposero a loro volta. Non erano solo i proto-ortodossi a pensare di avere ragione e che tutti gli altri avessero torto: ogni gruppo lo pensava, che fosse piccolo, stabilito e marginale come gli ebioniti, che fosse in rapida crescita e aperto come i marcioniti, o che fosse esclusivo ed elitario come gli gnostici.

Gli gnostici avrebbero potuto infine vincere in questa lotta per il predominio? Di sicuro i capi proto-ortodossi sentivano la minaccia di questi gruppi, altrimenti non sapremmo spiegarci il massiccio impiego di tempo ed energia dedicato a sradicare gli “eretici” gnostici, a confutare le loro idee, a malignare sulla loro persona, a distruggere i loro scritti e a eliminare la loro influenza. E riusciamo a capire bene perché le idee gnostiche ebbero un loro seguito. Erano gruppi di cristiani che attaccavano senza paura l'esistenza materiale: questo mondo non è solo caduto, è intrinsecamente malvagio, una catastrofe cosmica, un luogo da fuggire, non da godere. A

un primo livello potrebbe sembrare sufficiente affermare che gli uomini lo hanno corrotto: si possono spiegare guerra, oppressione e ingiustizia semplicemente accusando qualcun altro. Ma la sofferenza di questo mondo è molto più profonda di così: carestie che causano migliaia di morti per fame, inondazioni inarrestabili, vulcani che distruggono intere popolazioni, malattie aggressive, dolore che tormenta il corpo, infermità, morte... Gli gnostici prendevano molto sul serio le sofferenze di questo mondo e decisero di voltargli le spalle: questa non può essere opera di Dio, pensarono.

Dio è buono, vero e perfetto. Alcuni di noi gli appartengono. Può darsi che in questo mondo ci sentiamo alienati, e a buon diritto: noi *siamo* alienati in questo mondo perché non gli apparteniamo, essendo di un altro mondo. La storia del nostro arrivo qui è piena di mistero, e la si può narrare solo in forma di mito, non come asserzione razionale di un fatto storico. Siamo giunti qui attraverso uno strappo cataclismatico nel tessuto della realtà, un disastro cosmico, un tragico errore, ma possiamo fuggire da questo mondo e da tutto ciò che contiene per tornare alla nostra casa celeste. Possiamo di nuovo congiungerci con Dio, come una volta.

Si tratta di un messaggio potente. Ovvio che risultasse affascinante, ma non credo che avrebbe mai potuto vincere: uno dei problemi delle religioni che danno grande importanza all'élite spirituale è che di solito hanno difficoltà a conquistare le masse che non ne fanno parte.

Se il Cristianesimo gnostico lo avesse fatto, avrebbe provocato ben pochi cambiamenti nel nostro mondo. Che tipo di programma sociale avrebbe proposto un gruppo che non dava alcun valore al futuro della società stessa? Sarebbero stati in grado di affrontare problemi di povertà, malattia, ingiustizia e oppressione se pensavano che la carne andasse fuggita invece che tollerata? Si tratta di una domanda importante, perché anche altri gruppi "metafisici" hanno cercato di migliorare la vita sulla terra. Passando poi a un livello meno impellente ma più fondamentale, quali modalità discorsive si sarebbero sviluppate se la conoscenza segreta liberatrice, accessibile solo a pochi e sicuramente problematica anche per loro, fosse risultata l'arbitro supremo della verità? Una forma occidentale di filosofia radicata in un pensatore come Aristotele, che oggi ci offre quello che consideriamo il "senso comune" (ad esempio il principio aristotelico di non contraddizione), sarebbe sembrata strana o addirittura bizzarra? La stessa

interpretazione letterale di testi che ci sembrano ovvi e diretti, in cui seguiamo le parole in sequenza e ne accettiamo i significati più comunemente diffusi nei loro contesti, sarebbe cambiata se un gruppo che usava l'interpretazione figurata come strumento primario di interpretazione avesse vinto e si fosse imposto nella nostra forma di civiltà?

D'altra parte, forse l'odio del mondo avrebbe portato gli uomini a cambiare il mondo invece che ad abbandonarlo; forse la svalutazione del corpo avrebbe infine portato le persone a sforzarsi di controllarlo. Non lo sappiamo. Ciò che sappiamo è che questi preziosi sistemi di credenza e pratica, queste forme alternative di Cristianesimo avevano molto da dire al mondo antico, ed evidentemente hanno molto da dire ancora oggi, visto l'interesse per lo Gnosticismo tra gli studiosi del primo Cristianesimo. Eppure, nelle battaglie per il dominio tra i primi gruppi cristiani gli gnostici vennero sonoramente sconfitti e così andarono praticamente perduti agli occhi del mondo, se non nelle confutazioni polemiche fatte dai loro avversari proto-ortodossi, finché alcuni loro testi ricomparvero per puro caso in epoca moderna.

7 ***Verso Nicea: il vasto mondo del Cristianesimo proto-ortodosso***¹

Oggi in America i cristiani appena giunti in città hanno talvolta difficoltà a scegliere la chiesa giusta. Se sono episcopali preferiscono la chiesa alta o bassa? Se metodisti, quella socialmente progressista o quella eticamente conservatrice? Se evangelici, quella grande e tecnologicamente sofisticata o quella piccola e intima? Deve essere una chiesa che predica la Bibbia o una più orientata sulla liturgia? Attiva politicamente o concentrata sulla spiritualità? Con programmi musicali che emozionano o con sermoni che fanno riflettere? Deve avere un solido impegno sociale? Un gruppo giovanile attivo? Un intenso programma di espansione? Le domande sono sempre molte per chi si interessa di queste cose.

Immaginiamo le scelte a disposizione dei cristiani nel II secolo. Quale è meglio, la chiesa ebionita o quella marcionita? La gnostica o la proto-ortodossa? Una chiesa che crede in un solo Dio, in dodici o in trenta? Una chiesa che accetta i Vangeli di Matteo, Marco e Luca o quelli di Tommaso, Filippo e Maria? Una chiesa per la quale Dio ha creato il mondo o una per cui il mondo è un errore cosmico? Una chiesa che aderisce alle leggi ebraiche del *kashrut*, dell'osservanza del sabato e della circoncisione o una che condanna queste leggi come ispirate da una divinità inferiore?

Sono dubbi in confronto ai quali la scelta di un buon programma musicale impallidisce.

Abbiamo parlato solo di vari gruppi proto-cristiani, ma come abbiamo visto ce n'erano molti di più. Già gli gnostici da soli avevano tante prospettive, teologie e mitologie che neanche i cacciatori di eresie riuscivano a contarle tutte; senza considerare i gruppi ibridi, come i cristiani ebrei influenzati dagli gnostici, gli gnostici influenzati da Marcione, i proto-ortodossi influenzati in un modo o nell'altro da tutti gli altri.

Ma soltanto una forma di Cristianesimo, il gruppo che abbiamo chiamato proto-ortodosso, emerse vittoriosa, ed è a questa vittoria che dobbiamo le caratteristiche più familiari di ciò che oggi consideriamo Cristianesimo. Questa vittoria ci ha tramandato quattro Vangeli che dicevano praticamente tutto ciò che sappiamo su vita, morte e resurrezione di Gesù, e ci

ha trasmesso l'intero Nuovo Testamento, ventisette libri, gli unici libri prodotti da cristiani a essere accettati come Scrittura. Oltre a queste "nuove" Scritture c'era il "Vecchio" Testamento, ancora accettato come canone, anche se talvolta è stato considerato sostituibile con il Nuovo. La vittoria proto-ortodossa stabilì inoltre una gerarchia ecclesiastica: oggi nella chiesa abbiamo diversi tipi di gerarchia con diversi nomi, ma per secoli, in alcune parti della chiesa, essa fu accettata e indiscussa come oggi lo sarebbero le diramazioni del governo federale degli Stati Uniti: una gerarchia di vescovi, presbiteri e diaconi, fino al papa nei ranghi più alti e a ministeri più umili in quelli più bassi.

Inoltre la vittoria proto-ortodossa fornì alla storia cristiana un insieme di pratiche e credenze, tra cui due "sacramenti" praticati quasi ovunque, il battesimo e l'eucaristia. Vi sono poi dottrine familiari a chiunque abbia dimestichezza con il Cristianesimo: Cristo divino e umano al tempo stesso, pienamente Dio e pienamente uomo; e la sacra Trinità, tre in uno, Padre, Figlio e Spirito Santo, tre persone ma un solo Dio, mistero che è alla base della fede cristiana tradizionale.

Tutto questo, e molto più, venne consegnato al mondo dalla vittoria della proto-ortodossia. Ora il nostro studio ci permette di guardare più da vicino a ciò che i proto-ortodossi sostenevano e, in una certa misura, a ciò che avversavano. Da molti punti di vista fu la loro opposizione alle idee diverse dalle loro che li spinse a fissarsi sulle proprie posizioni; ma noi, invece di soffermarci sui conflitti con gli altri gruppi, per ora esamineremo alcune delle loro idee più importanti secondo il loro punto di vista, come si riflettono nelle loro opere. Come le altre forme di Cristianesimo da noi esaminate, anche questo gruppo non era monolitico: anche qui troviamo un'ampia gamma di prospettive, sebbene rientrino tutte all'interno di certi parametri e confini precisi che separavano i proto-ortodossi dagli altri gruppi e che determinarono la loro accettabilità agli occhi dei cristiani successivi, che stabilirono le credenze e il canone scritturale del Cristianesimo. Ma all'interno di questi parametri più ampi erano rappresentati molti punti di vista, non una sola prospettiva che potesse risalire a Gesù e ai suoi apostoli, malgrado ciò che affermavano i proto-ortodossi (paradossalmente, anche quando esprimevano idee che i loro discendenti avrebbero trovato dubbie o problematiche).

Inoltre, neanche i parametri della proto-ortodossia ebbero confini rigidi e stabili che non mutarono mai; anzi, cambiarono nel corso del tempo, via via che venivano stabiliti nuovi confini e che quelli vecchi venivano riadattati di conseguenza. Malgrado ciò, possiamo capire abbastanza bene i contorni generali del Cristianesimo proto-ortodosso esaminando le opere di alcuni dei suoi campioni più antichi che in seguito sarebbero stati indicati come precursori del retto credere. Nessuno di loro ci sarà più utile di Ignazio di Antiochia, le cui lettere prefigurano molte delle questioni che i suoi successori avrebbero dovuto affrontare.

I martiri proto-ortodossi come testimoni di verità

Ignazio è da molto tempo oggetto di interesse per gli studiosi del primo Cristianesimo, sia per ciò che dice nelle sue lettere, sia per il contesto in cui lo dice². Vescovo di Antiochia all'inizio del II secolo, Ignazio fu arrestato, evidentemente per attività cristiane, e mandato a Roma per essere giustiziato nell'arena, dove fu gettato alle bestie feroci. Non sappiamo bene perché venne mandato a Roma invece di essere giustiziato sul luogo, come avveniva più spesso con i condannati nelle province romane: può darsi che il governatore della Siria avesse scelto di mandarlo, forse insieme ad altri, in dono per i giochi circensi romani, in cui i condannati erano costretti a "combattere" con animali feroci ed esotici nell'ambito di uno spettacolo pubblico davanti a una folla di spettatori in visibilio. Il gioco del calcio è solo un pallido spettro di questa usanza particolare.

In ogni caso, sembra abbastanza chiaro che Ignazio non andò a Roma in condizioni simili a quelle del suo eroe, l'apostolo Paolo, che stando agli *Atti* si poté appellare all'imperatore per ottenere un processo equo in quanto cittadino romano, e così fu mandato nella capitale per affrontare un regolare processo (*Atti* 25.10-12). Ignazio non si preoccupa dell'istruttoria o di un processo equo: parla di se stesso come già condannato e non come sottoposto a indagine, e decisamente non è interessato a chiedere la grazia. Una delle sue lettere è indirizzata ai cristiani di Roma, che esorta a non intervenire nel processo perché è pronto a essere divorato dalle belve: soffrendo quel tipo di morte egli potrà «raggiungere Dio». Per molte orecchie moderne, la sua passione per la morte violenta rasenta la patologia:

Lasciate che io sia cibo per le belve: attraverso loro posso raggiungere Dio. Io sono la farina di Dio e vengo masticato dai denti delle bestie feroci, cosicché mi possa rivelare puro pane di Cristo. Piuttosto persuadete le bestie a farmi da tomba e a non lasciare nulla del mio corpo, affinché non sia di peso a nessuno una volta sepolto (Lettera ai Romani 4).

Possa io trarre vantaggio delle belve preparate per me, e prego che esse si facciano trovare pronte per me; anzi, le pregherò di divorarmi in fretta. [...] E anche se non vogliono farlo volentieri, le costringerò a farlo. [...] Che nulla di visibile o invisibile provi invidia per me, cosicché io possa raggiungere Gesù Cristo. Vengano a me fuoco, croce, branchi di belve, mutilazioni, sbranamenti, dispersione delle ossa, taglio delle membra, maciullamento di tutto il corpo, malvagi tormenti del Diavolo, purché io raggiunga Gesù Cristo (Lettera ai Romani 5).

Ma quella che per qualcuno è patologia, per qualcun altro è buon senso. Per Ignazio e altri martiri che ne seguirono l'esempio, la volontà di morire di morte violenta per la fede non era affatto irragionevole: era un modo di imitare il Figlio di Dio, di mostrare al mondo che né il dolore, né i piaceri di questa vita valevano alcunché in confronto alle glorie della salvezza che aspettavano coloro che si erano dedicati non a questo mondo ma a quello superiore, il mondo di Dio³.

Gli autori proto-ortodossi consideravano la volontà di morire per la fede uno dei punti saldi della loro religione, e difatti la usarono come requisito per distinguere i veri credenti (cioè quelli che erano d'accordo con le loro idee religiose) dai falsi "eretici" di cui tanto si preoccupavano. Alcuni dei loro rivali riconoscevano questa volontà di morire come una caratteristica tipicamente proto-ortodossa: ad esempio uno dei trattati gnostici di Nag Hammadi, *Il testimonia della verità*, sostiene la posizione diametralmente opposta, in quanto afferma che il martirio per la fede è cosa ignorante e stolta: secondo questo autore gnostico, un Dio che richiedesse per sé un sacrificio umano sarebbe decisamente vanitoso (*Test. verità* 31-37).

Non abbiamo una narrazione storica del martirio di Ignazio, anche se ne abbiamo una successiva di carattere leggendario falsificata da alcuni suoi successori proto-ortodossi. In quest'opera vediamo Ignazio affrontare il

processo davanti all'imperatore Traiano in persona (che si trova a passare per Antiochia in quel periodo) e fare una professione di fede piena di idee proto-ortodosse. Una volta condannato all'anfiteatro di Roma, affronta i suoi viaggi e viene gettato in pasto alle belve, realizzando così tutti i suoi desideri. Forse non proprio tutti: secondo questa tarda narrazione, le belve non consumarono completamente il suo corpo (si ricordi che cosa aveva scritto ai Romani: «persuadete le bestie a farmi da tomba e a non lasciare nulla del mio corpo»), ma alcune delle «parti più dure del suo corpo vennero lasciate». E come era naturale che accadesse in un periodo che vide la nascita della passione per le reliquie dei santi, questi resti vennero avvolti in un telo e riportati ad Antiochia come oggetto di venerazione (*Martirio di Ignazio* 6).

I martirologi, cioè le narrazioni scritte del martirio, divennero comuni nei circoli proto-ortodossi dopo Ignazio. La prima narrazione completa della condanna a morte di un cristiano per la sua fede è basata su un resoconto autoptico della morte di Policarpo, vescovo di Smirne in Asia Minore, che è poi l'unico individuo singolo a ricevere una lettera di Ignazio (le altre vennero scritte tutte a comunità ecclesiastiche). La lettera di Ignazio a Policarpo venne scritta, come le altre, mentre Ignazio era in viaggio verso il suo martirio, cioè probabilmente attorno al 110, subito dopo la stesura di gran parte dei libri del Nuovo Testamento. All'epoca Policarpo era un vescovo di mezza età, e visse per altri quarantacinque anni prima di cadere vittima di una persecuzione locale che culminò nella sua morte.

La narrazione del martirio di Policarpo è interessante sia per il suo carattere storico sia per le sue aggiunte leggendarie⁴. Dal punto di vista storico, mostra che Policarpo non era desideroso di essere martirizzato per la sua fede: quando le autorità decidono di arrestarlo, si nasconde per esortazione dei suoi fedeli. D'altra parte, egli rifiuta di farsi intimidire e non fa alcun serio tentativo di resistere alle forze che lo vogliono morto, soprattutto le folle cittadine che evidentemente considerano i cristiani una secatura e una piaga sociale e vogliono liberarsene, a partire dal loro amato capo. Invece di restare alla macchia, Policarpo si lascia catturare in una fattoria in campagna, e quando viene portato nell'arena e minacciato di morte, invece di difendersi rifiuta orgogliosamente ciò che gli viene chiesto: negare Cristo e fare un sacrificio all'imperatore. Viene minacciato di tortura e di essere dato in pasto alle bestie feroci, ma nulla lo smuove. Il

governatore ordina così di farlo ardere sul rogo e la sentenza viene eseguita immediatamente.

Come ho già affermato, la narrazione sembra scritta da un testimone oculare, e non c'è ragione di dubitare che nelle linee essenziali sia accurata. Allo stesso tempo, l'autore afferma esplicitamente che intende mostrare come la morte di Policarpo sia avvenuta «in conformità con il Vangelo» (*Martirio di Policarpo* 1.1), e infatti ci sono somiglianze importanti con la morte di Gesù: come lui, Policarpo non si consegnò ma aspettò di essere tradito; seppe in anticipo della sua prossima esecuzione e la predisse ai suoi seguaci; pregò intensamente prima dell'arresto; chiese che venisse «fatta la volontà di Dio»; il funzionario incaricato del suo arresto, guarda caso, si chiamava Erode; entrò in città a cavallo di un asino, e così via. Inoltre, Dio compie un miracolo in favore di questo campione proto-ortodosso della fede: Policarpo riceve una tale assistenza divina da non provare né terrore né angoscia. Quando viene bruciato sul rogo, non deve essere fissato al palo con chiodi ma viene solo legato, restando in piedi di propria volontà. Quando inizia la conflagrazione, accade un miracolo: le fiamme non toccano il suo corpo ma lo avvolgono come un lenzuolo, e invece di emettere puzzo di carne bruciata, il suo corpo emana un odore dolce come profumo. Quando le fiamme non riescono a consumare il suo corpo, un boia gli dà il colpo di grazia trafiggendolo con una spada, il che provoca la fuoriuscita di una colomba dal suo fianco (il suo spirito "santo" che ritorna in paradiso?), insieme a una quantità di sangue tanto abbondante da spegnere le fiamme.

I dettagli leggendari della narrazione, in altre parole, intendono mostrare il sigillo di approvazione di Dio su un martirio di questo tipo. Questa era la morte per fede celebrata dagli autori proto-ortodossi di cui ci restano gli scritti, tra i quali ci sono altre martirologie coeve e saggi sul martirio scritti da quelli che erano stati risparmiati. Nessuno insiste sul fatto che il martirio sia segno della verità con tanta ostinazione quanto Tertulliano, che scrisse diversi trattati sull'argomento tra cui uno che esorta i martiri ad affrontare la loro morte. In un linguaggio che ricorda quello degli odiatissimi gnostici, Tertulliano parla del mondo, non del carcere, come della vera prigione da rifuggire: «Né vi preoccupi la separazione dal mondo: se infatti teniamo a mente che il mondo è la vera prigione, capiremo che voi siete usciti da un carcere invece di esservi entrati» (*Ai martiri* 2). I cristiani do-

vrebbero pensare alla loro casa celeste, anche quando sono quaggiù in catene, perché «la gamba non sente la catena quando la mente è nei cieli». Questa può sembrare teologia da tavolino: facile dire agli altri che farsi torturare a morte non è un problema tanto grave quando uno è destinato a vivere a lungo e in relativa tranquillità! Ma in realtà c'è di più. Per Tertulliano, come per gli autori proto-ortodossi prima e dopo di lui, l'assistenza divina garantita ai martiri nel momento del tormento era la prova positiva della validità della loro fede.

Non è dunque un caso che Tertulliano abbia usato il martirio come mezzo di discernimento tra veri e falsi credenti: come egli stesso afferma, gli “eretici” rifiutano di pagare il prezzo supremo per la loro fede. Nel suo saggio *Scorpiace* (letteralmente “rimedio contro la puntura dello scorpione”), Tertulliano sostiene che gli gnostici, che per lui non sono affatto veri credenti, evitano il martirio affermando che Cristo è morto proprio per evitare che anche loro debbano farlo, e che è meglio negare Cristo e poi pentirsi piuttosto che professare la fede in lui e pagare il prezzo supremo.

Non abbiamo modo di sapere quanti cristiani proto-ortodossi siano stati effettivamente martirizzati e quanti invece abbiano scelto di negare Cristo sotto giuramento piuttosto che affrontare aguzzini famosi per la loro inventiva nella tecnologia della tortura; né sappiamo d'altra parte quanti gnostici, marcioniti, ebioniti e altri siano stati pronti a una morte coraggiosa per amore di ciò che ritenevano vero. Ma è chiaro che uno dei segni distintivi dei proto-ortodossi, almeno secondo loro, era la loro propensione non solo a rappresentare la verità ma anche a voler morire per essa. In questo come in molti altri aspetti, Ignazio ci indica una caratteristica distintiva del Cristianesimo proto-ortodosso dei primi secoli.

I successori apostolici nella tradizione proto-ortodossa

Abbiamo già visto che in epoca molto più tarda, all'inizio del XVII secolo, le lettere di Ignazio divennero un campo di battaglia, non per la loro posizione sul martirio ma per le loro idee sull'organizzazione ecclesiastica. Questo accadde soprattutto in Inghilterra, dove, sulla scia della Riforma, i tradizionalisti e i nonconformisti si scontrarono sulla validità degli “uffici ecclesiastici”. Gli anglicani come James Ussher, uno degli studiosi più eruditi della sua epoca, sostenevano che le più antiche opere cristiane, come

quelle di Ignazio, dimostravano che l'ufficio del vescovo era esistito praticamente fin dagli inizi⁵; i loro avversari, tra cui il giovane e già polemico Milton, sostenevano che le lettere di Ignazio erano falsificazioni tarde, contraffatte in parte proprio per giustificare la creazione successiva dell'ufficio. Tra tutti i partecipanti al dibattito, fu proprio Ussher che tagliò il nodo gordiano dimostrando che delle tredici lettere più diffuse di Ignazio soltanto sei erano false e che le altre avevano subito un ampliamento illecito da parte dell'autore di quelle false, ma erano pur sempre autentiche lettere ignaziane. Noi le possediamo ancora nella loro forma più breve e originale in diversi manoscritti.

Questo giudizio, con qualche leggera modifica, è ancora quello più condiviso tra gli studiosi odierni dell'argomento⁶. Abbiamo sette lettere di Ignazio, e anche dopo l'espunzione delle aggiunte esse offrono un quadro ben definito delle idee di uno scrittore proto-ortodosso sull'organizzazione ecclesiastica. Ignazio era un sostenitore acceso ed esplicito del monoepiscopato (esistenza di un solo vescovo): ogni comunità cristiana aveva un vescovo, e la sua parola era legge; il vescovo andava seguito come se fosse Dio. Come dice Ignazio ai suoi lettori di varie chiese: «Siate soggetti al vescovo come al comandamento» (*Lettera ai Tralliani* 13.2); «Siamo chiaramente obbligati a considerare il vescovo come il Signore stesso» (*Lettera agli Efesini* 6.1); «Non dovete fare nulla senza il vescovo» (*Lettera ai Magnesii*.1).

Questo, dunque, era il segno della tradizione proto-ortodossa: l'importanza attribuita a un ordine ecclesiastico garantito da una rigida struttura, con una persona in cima a prendere le decisioni chiave. Le cose non erano state sempre così: circa sessant'anni prima di Ignazio, quando l'apostolo Paolo aveva scritto alla chiesa di Corinto lacerata da divisioni, conflitti, flagrante immoralità, riunioni caotiche ed errori dottrinali, non si era rivolto al "pastore" della chiesa o al "vescovo" raccomandandogli di risolvere i problemi della chiesa, ma all'intera chiesa con istruzioni su come gestire la situazione. E perché non scrisse alla persona in capo? Perché non c'era nessuno in capo. Le chiese di Paolo, come è evidente dalla stessa *Prima lettera ai Corinzi*, erano organizzate come comunità "carismatiche", dirette dallo spirito di Dio che aveva dato a ogni membro un dono speciale (in greco *charisma*) per aiutarle a vivere e a funzionare insieme

come un corpo comunitario, un dono di insegnamento, profezia, generosità, attitudine alla guida ecc. (*Prima lettera ai Corinzi* 12).

Un'organizzazione simile può funzionare per un breve periodo, ad esempio nel breve periodo che secondo Paolo sarebbe intercorso tra le resurrezione di Gesù e il suo imminente ritorno in tutta la sua gloria. Ma se Gesù non fosse tornato subito e la chiesa avesse perciò avuto tempo di svilupparsi e crescere, l'assenza di un capo avrebbe rischiato di portare al caos più totale. E così avvenne, soprattutto a Corinto.

Dopo la morte di Paolo, un aspirante scrittore di una delle sue chiese scrisse le "epistole pastorali" (*Prima e Seconda lettera a Timoteo e Lettera a Tito*) sotto il nome di Paolo⁷. Queste opere si rivolgono non a chiese sconvolte, ma ai *pastori* di chiese sconvolte, ai quali viene detto di affrontare i problemi e di riportare all'ordine il proprio gregge; inoltre contengono istruzioni per i capi delle chiese, indicando tra l'altro le qualifiche per l'ufficio del vescovo e del diacono, e direttive per la vita comunitaria della chiesa. Siamo già sulla strada di una gerarchia ecclesiastica proto-ortodossa.

È interessante notare che questa strada passò per Corinto. Uno dei documenti proto-ortodossi più interessanti del primo periodo è una lettera anonima scritta dalla chiesa di Roma alla chiesa di Corinto, chiamata tradizionalmente *Prima lettera di Clemente*⁸. Si tratta di un'opera importantissima per molti proto-ortodossi del II e III secolo: sicuramente era letta come Scrittura durante la liturgia a Corinto negli anni attorno al 170, come attesta Dionigi, vescovo di Corinto in quel periodo (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 4.23); più tardi ancora, alcuni cristiani ortodossi continuarono a considerarla un libro del Nuovo Testamento (è inclusa ad esempio nel canone tramandato in uno dei più antichi manoscritti superstiti del Nuovo Testamento, il *Codex Alexandrinus* del v secolo).

Anche se l'opera è anonima, in seguito venne attribuita a un uomo di nome Clemente, che fu ritenuto il vescovo di Roma. Tertulliano afferma che Clemente fu il secondo vescovo della città e che venne ordinato da Pietro in persona (*Prescrizione degli eretici* 32); più comunemente si pensava, già a partire da Ireneo, che fosse stato il terzo, dopo Lino e Anacleto (Ireneo, *Contro le eresie* 3.3.1). L'opera, però, non indica Clemente come proprio autore e neanche lo nomina nel testo; probabilmente fu scritta verso la fine del I secolo. La sua importanza risiede nel fatto che non solo è

un'opera proto-ortodossa antica almeno quanto alcuni libri entrati nel canone, ma è anche uno dei più antichi esempi di intervento (o di interferenza, a seconda dei punti di vista) di una chiesa nei problemi di un'altra. Gli studiosi non hanno tardato a notare che a farlo fu proprio la chiesa romana, quella che in seguito sarebbe diventata il centro della cristianità e il cui vescovo sarebbe diventato il papa. Forse questa lettera rappresenta l'inizio di eventi più grandi.

In ogni caso, a Corinto si era creata una situazione che richiedeva un intervento. I capi della chiesa (i presbiteri, cioè gli anziani) erano stati rimossi dall'incarico, e altri ne avevano preso il posto (*Prima lettera di Clemente* 3, 4 e 47). Non sappiamo se si sia trattato di un atto di forza (che sembra alquanto improbabile), di un'elezione fallita (che sembra alquanto anacronistica) o di qualche altro gioco di potere. I cristiani romani che scrissero la lettera, comunque, non approvavano la situazione e volevano che si tornasse all'ordine. La lettera rimprovera i Corinzi per la loro disunione, convince i membri della fazione colpevole dell'ingiustizia dei loro metodi e li esorta a rimettere i presbiteri deposti nella loro posizione di autorità.

Oltre a riportare molte citazioni delle Sacre Scritture (soprattutto del Vecchio Testamento) per mostrare l'atrocità della gelosia e della litigiosità che sono alla base della disputa, per riportare i capi al loro posto la lettera usa un'argomentazione particolare, che, riadattata nella forma conveniente, sarebbe diventata parte essenziale della visione proto-ortodossa della struttura ecclesiastica. Nel giro di un secolo dopo la stesura della lettera, i cristiani proto-ortodossi avevano già cominciato a opporsi alle forme "aberranti" di Cristianesimo sostenendo che i vescovi delle chiese principali del mondo potevano far risalire la loro posizione, attraverso i loro predecessori, nientemeno che agli apostoli che li avevano nominati. Questo argomento della "successione apostolica" non si trova ancora in forma completa nella *Prima lettera di Clemente*, visto che in essa non c'è traccia di un vescovo unico a capo delle chiese di Roma o Corinto, ma è presente *in nuce*: secondo l'autore, Cristo scelse gli apostoli, che nominarono i capi delle chiese, che a loro volta selezionarono i loro successori (capp. 42 e 44). Dal momento che i presbiteri deposti di Corinto erano nella linea dei capi scelti dagli apostoli, opporsi a loro significava contrapporsi ai successori selezionati dagli apostoli, che erano stati scelti da Cristo, che era stato mandato da Dio.

Si trattava di un'argomentazione potente, soprattutto quando i capi ecclesiastici da difendere erano d'accordo con quell'interpretazione della fede⁹. All'interno dei circoli proto-ortodossi si diede sempre più importanza sia all'esistenza di una rigida gerarchia dell'autorità, in cui il vescovo controllava l'operato dei presbiteri e dei diaconi (che si occupavano rispettivamente delle questioni più spirituali della chiesa e degli aspetti più materiali delle cose), sia alla certezza che solo quelli che avevano una retta interpretazione della fede erano autorizzati a servire in quel ruolo. L'abilità amministrativa era importante, ma una retta interpretazione della Verità era una condizione imprescindibile. Nel corso di questi sviluppi Ireneo, Tertulliano e i loro successori avrebbero usato l'argomento della "successione apostolica" per contrastare qualsiasi pretesa di verità da parte degli gnostici o di altri: nessuno se non i vescovi nominati dagli eredi di Cristo poteva minimamente avere ragione sulle delicate verità della fede.

L'argomento tralasciava la sgradevole circostanza che già nel II e nel III secolo c'erano vescovi, tra cui quelli di Roma, che vennero dichiarati eretici da teologi proto-ortodossi ben intenzionati e spesso ambiziosi. Ma la forza retorica di un argomento non andrebbe mai confusa con le realtà concrete che ne compromettono la logica, come sa molto bene chiunque segua i dibattiti politici moderni.

La proto-ortodossia e le tradizioni ebraiche

Alcune opere proto-ortodosse cercano di risolvere il conflitto interno della chiesa facendo leva sull'autorità delle alte cariche («Obbedite al vescovo!») senza addentrarsi nel contenuto delle dispute, partendo dal presupposto che le persone giuste al comando sapranno che cosa fare. Questo è l'ideale, per esempio, delle epistole pastorali (le due lettere a Tito e quella a Timoteo), che si preoccupano molto più di scegliere le persone giuste per le cariche che di spiegare perché le idee sbagliate da sconfiggere siano un problema. Ma Ignazio è diverso: affronta i problemi a viso aperto e sostiene un'idea.

A parte la sua lettera ai cristiani di Roma in cui li esorta a non intervenire nella sua imminente e truculenta esecuzione, le sue lettere sono tutte indirizzate a chiese (e a un individuo, Policarpo) che ha incontrato nel suo

viaggio verso il martirio, o di persona quando passava in una città o indirettamente incontrando i rappresentanti inviati a salutarlo e a fornirgli sostegno morale. In questi incontri Ignazio è venuto a sapere di vari problemi interni a queste chiese: alcuni si potevano risolvere semplicemente rimandando all'autorità del vescovo e sottolineando che tutti dovevano seguire la sua guida, ma altri andavano affrontati più a fondo. Uno dei più interessanti riguardava il rapporto del vero Cristianesimo con l'Ebraismo, un problema che i proto-ortodossi avevano affrontato in modo alquanto diverso dai cristiani ebioniti (che continuavano ad abbracciare l'ebraismo più o meno integrale), dai marcioniti (che rifiutavano tutto ciò che fosse ebraico) e da vari gruppi gnostici (che rifiutavano l'Ebraismo storico ma leggevano i testi sacri ebraici con la lente delle proprie intricate mitologie). Anche tra i proto-ortodossi esistevano vari atteggiamenti e approcci nei confronti degli ebrei e delle loro Scritture in una gamma piuttosto ampia di parametri; Ignazio ha un'idea molto chiara di questi parametri e in questo senso si situa già all'inizio del movimento proto-ortodosso.

Una delle ultime lettere scritte da Ignazio è indirizzata ai cristiani della città di Filadelfia, in Asia Minore, nella quale era passato durante il suo viaggio verso Roma. Come al solito, Ignazio parla in termini elogiativi del vescovo di Filadelfia e desidera che la chiesa resti unita dietro a lui. A quanto pare, quando fu nella città notò alcune divisioni nella chiesa e intuì una soluzione semplice: «Mentre ero tra voi ho gridato con voce forte, con la voce di Dio: "Prestate ascolto al vescovo, al presbitero e ai diaconi!"» (7.1). Inoltre esorta la comunità in questi termini: «Non fate niente senza il vescovo; conservate la vostra carne come il tempio di Dio; amate l'unità; fuggite le divisioni» (7.2).

Le divisioni erano evidentemente radicate in diverse prospettive teologiche e pratiche sostenute da alcuni membri della congregazione. Tra i filadelfii c'erano credenti gentili che avevano iniziato a pensare che i cristiani dovessero seguire le pratiche dell'Ebraismo. Difficile sapere se queste persone fossero discendenti spirituali degli avversari di Paolo nella vicina Galazia¹⁰ o seguaci del Cristianesimo ebionita o semplicemente simpatizzanti dell'Ebraismo con un programma molto personale. In ogni caso la loro posizione non era certo destinata a piacere a Ignazio, che disse: «Se qualcuno interpreta l'Ebraismo per voi, non lo ascoltate, perché è meglio

ascoltare il Cristianesimo da un uomo circonciso che l'Ebraismo da uno che non lo è» (6.1).

E quando i suoi avversari affermarono di non accettare come vero nulla che non fosse sostenuto dalle loro «fonti antiche» (cioè la Bibbia ebraica), Ignazio rispose: «Gesù Cristo è la fonte antica» (8.2). Anche se ovviamente non lo ammette, la loro risposta, tramandata da lui, deve averlo punto sul vivo: «E proprio questo il problema!». Ma per Ignazio, i patriarchi e i profeti del Vecchio Testamento attendevano con ansia Cristo ed ebbero la salvezza grazie a lui (9.1-2).

I cristiani proto-ortodossi si trovavano in una posizione difficile quando si parlava di Scritture ebraiche. Da un lato, non erano affatto propensi ad adottare le usanze degli ebrei; anche al tempo di Ignazio, la maggior parte dei convertiti proveniva dal paganesimo e vedeva gli ebrei e la loro religione come qualcosa di diverso dalla salvezza operata da Cristo. D'altra parte loro per primi sapevano che Gesù era stato ebreo, così come i suoi seguaci, e fin dall'inizio la Bibbia ebraica era stata anche la Scrittura cristiana, la rivelazione dell'unico vero Dio, il Dio degli ebrei; inoltre, come abbiamo visto, senza il Vecchio Testamento i cristiani erano privi dell'unica cosa di cui avevano bisogno per essere legittimati religiosamente nel mondo antico: una tradizione di antichità. Solo affermando di avere le proprie radici nelle antiche tradizioni che avevano ereditato (quelle descritte nelle Scritture ebraiche, le cui parti più antiche erano state prodotte molto prima di Omero, per non dire di Platone), i cristiani potevano essere considerati rispettabili in un mondo che all'antichità dava un valore altissimo. Ma di seguire all'atto pratico le leggi dell'Ebraismo e diventare ebrei non se ne parlava neanche.

Come potevano risolvere il problema i proto-ortodossi? Il metodo più comune fu quello immaginato da Ignazio, che scrisse che Cristo è il punto di arrivo della Bibbia ebraica. Questo poteva non essere molto plausibile e ancor meno convincente per gli ebrei non cristiani, ma divenne un marchio distintivo per i cristiani non ebrei proto-ortodossi. Come si può immaginare, questa visione portò a enormi tensioni con i cugini ebrei, secondo i quali i cristiani stavano cercando di usurpare le loro tradizioni: come possono questi cristiani affermare di essere eredi delle nostre scritture se non ne osservano neanche le leggi?

Eppure i cristiani affermavano proprio questo, e talvolta in un modo che con il senno di poi potrebbe sembrare insidioso e provocatorio. Oggi viviamo ancora con le ripercussioni di questo anti-ebraismo in erba.

Una delle più famose opere proto-ortodosse a trattare questo problema è un altro libro che fu sul punto di entrare nel Nuovo Testamento. La *Lettera di Barnaba* venne talvolta considerata Scrittura nei primi secoli della chiesa e inclusa nei libri del Nuovo Testamento in uno dei nostri più antichi manoscritti, il famoso *Codex Sinaiticus*¹¹. L'epistola fu attribuita a Barnaba, il compagno di viaggio dell'apostolo Paolo, anche se è scritta in modo anonimo. Se alla fine fosse stata ammessa nel canone, la storia delle relazioni tra ebrei e cristiani avrebbe potuto essere anche più orrenda di come in realtà fu: tra tutti gli scritti cristiani antichi in lizza per un posto nel Nuovo Testamento, questo è il più violentemente anti-ebraico nel messaggio, in quanto sostiene che sono i cristiani e non gli ebrei a essere gli eredi delle promesse e degli accordi fatti con i patriarchi di Israele, che il "Vecchio Testamento" è un libro cristiano e non ebraico e che di conseguenza gli ebrei hanno sempre aderito a una falsa religione¹².

Come poi accadde spesso tra i suoi successori proto-ortodossi, l'autore della lettera non rifiuta le Scritture ebraiche di per sé, anzi le accoglie, sottolineando che quando i profeti delle Scritture attaccano Israele per la sua ingiustizia verso Dio le loro parole vanno prese nel loro significato letterale. Poiché gli ebrei si sono ribellati a Dio fin dall'inizio, come dice l'autore, hanno finito col pensare erroneamente che le leggi della scrittura sulla vita e sull'adorazione andassero prese alla lettera (4.6-8); ma queste leggi bibliche su riti sacrificali, pratiche rituali e istituzioni sacre, afferma l'autore, erano da intendere in modo figurato, visto che miravano alla salvezza che sarebbe stata portata al mondo da Cristo.

E così l'autore offre una "vera" interpretazione dei passaggi chiave, ispirato dalla speciale conoscenza (è interessante che usi la parola *gnosis*) che avrebbe ricevuto da Dio, per screditare l'interpretazione ebraica di alcuni aspetti basilari dell'Ebraismo: il patto, il digiuno, i sacrifici, la circoncisione, le leggi sul cibo kosher, il sabato, il tempio e così via. Il fraintendimento degli ebrei, secondo l'autore, può essere fatto risalire ai primissimi momenti, quando Mosè ricevette la Legge di Dio sul monte Sinai: apprendendo che il popolo, che era stato appena liberato dalla schiavitù in Egitto, era già passato a venerare dèi stranieri, Mosè spaccò rabbiosamente le

due tavole che contenevano il patto datogli da Dio. Per l'autore della lettera il patto, una volta spezzato, non fu mai più ristipulato se non quando venne Cristo e si formò il vero popolo di Dio, i suoi seguaci (4.6-8,14.1-5). Gli ebrei, invece, vennero esclusi dal patto e indotti da un angelo malvagio a pensare di essere membri della comunità eletta di Dio e di dover interpretare in modo letterale le leggi da loro ereditate (9.4).

Barnaba dedica gran parte delle sue energie a chiarire questo punto chiave, fornendo continuamente la "vera" interpretazione della Legge ebraica in opposizione a quella letterale data dagli ebrei. Ad esempio, quando Dio parlava di onorare il sabato e di considerarlo sacro, non intendeva che gli ebrei dovessero astenersi dal lavoro il settimo giorno (in quanto popolo empio, dice Barnaba, non potevano in alcun modo considerarlo sacro): Dio si riferiva invece al suo atto di creazione, quando impiegò sei giorni a creare il mondo prima di riposarsi il settimo. Inoltre, come attestano le Scritture stesse, «Con il Signore un giorno è come mille anni e mille anni come un giorno» (*Seconda lettera di Pietro* 3.8, cfr. *Salmi* 90.4): i "sei giorni" della creazione, dunque, si riferiscono a un periodo di seimila anni in cui Dio è impegnato attivamente con il mondo, e saranno seguiti da un "settimo giorno" di riposo in cui metterà fine una buona volta al peccato e porterà la pace sulla terra una volta per tutte. L'ingiunzione di osservare il sabato come sacro, dunque, non deve essere interpretata come un ordine di astenersi dal lavoro, ma è un'istruzione sulla futura apocalisse in cui il regno millenario di Dio giungerà sulla terra: solo allora ci sarà un popolo veramente santo che potrà santificare "quel giorno" (15.1-8). E la prima volta che un autore cristiano afferma che il mondo durerà seimila anni¹³.

Barnaba dedica particolare attenzione a dimostrare che gli ebrei sbagliano a prendere alla lettera le leggi alimentari del Vecchio Testamento. Dio non intendeva che il suo popolo non dovesse mangiare maiale, coniglio o iena, tutti animali proscritti nella Torah. L'ingiunzione di non mangiare maiale significa non vivere come maiali, che grufolano forte quando sono affamati ma stanno zitti quando sono sazi, e perciò il popolo non deve trattare Dio imitando i maiali, andando da lui con alte lamentele quando è nel bisogno ma ignorandolo quando tutto va bene (10.3). Non mangiare coniglio significa non vivere come quelle creature selvatiche il cui appetito sessuale aumenta ogni anno di più e alle quali ogni anno, come dice Barnaba in un passo davvero strano, si apre un nuovo orifizio, il che permette

loro di propagarsi a caso e di praticare persino l'incesto (10.6). Allo stesso modo, non mangiare le iene significa non vivere una vita licenziosa, come quegli animali promiscui che "notoriamente" cambiano sesso ogni anno, diventando alternativamente maschio e femmina (10.7). Ancora più particolare è l'ordine di non mangiare la donnola¹⁴: Barnaba osserva (probabilmente basandosi, come in altri casi, sulla testimonianza di un bestiario antico) che la donnola concepisce attraverso la bocca; questo ordine, dunque, secondo lui proibisce il sesso orale. «Non siate - dice l'autore - come coloro di cui si dice che compiano un atto proibito nella bocca per la loro impurità, e non frequentate donne impure che praticano l'atto proibito nella bocca» (10.9).

Per Barnaba le leggi di Dio intendono esortare a un comportamento etico, e se prese alla lettera vengono completamente fraintese. Questo vale anche per la legge più distintiva dell'Ebraismo, quella della circoncisione. Dio non voleva affatto che il popolo tagliasse il prepuzio dal pene dei neonati maschi: il segno della circoncisione dato ad Abramo era in realtà qualcosa di ben diverso, cioè il segno che la salvezza sarebbe stata concessa al mondo attraverso la croce di Gesù. Per ricavare questa interpretazione alquanto insolita, Barnaba si rifà al primo episodio di circoncisione nella Bibbia, quando il padre degli ebrei, Abramo, porta i suoi 318 servi nel deserto per salvare suo nipote Lot, che era stato catturato da un esercito di re invasori (*Genesi* 14): prima di andare in battaglia, Abramo fece circoncidere questi 318 membri della sua famiglia (si fondono qui *Genesi* 14.14 e 17.23). Per Barnaba è importante il numero 318, una cifra misteriosa e ricca di significato che spiega con il metodo noto nelle antiche fonti ebraiche come *gematriyya*.

La *gematriyya* è un modo di interpretare le parole alla luce del loro valore numerico. Nelle lingue antiche, le lettere dell'alfabeto avevano anche la funzione di numerali, a differenza di quelle occidentali moderne che usano le lettere romane ma i numeri arabi (a parte i pochi casi in cui usano i numeri romani). Nel greco e nell'ebraico antico, ogni lettera aveva un valore numerico, cosicché in greco, ad esempio, alfa valeva 1, beta 2, gamma 3 ecc. Per questo motivo, ogni parola scritta in queste lingue aveva un equivalente numerico, cioè la somma dei numeri rappresentati dalle sue lettere, e viceversa, ogni numero veniva rappresentato da una sequenza di lettere.

Che cosa vuol dire, dunque, che Abramo fece circoncidere i suoi 318 servi? In greco il numero 318 è rappresentato dalle lettere tau, iota ed eta (T I H). Per Barnaba questo numero ha un significato perché mostra che la circoncisione prefigura la religione cristiana: il tau (T) ha la forma della croce, e iota ed eta (I H) sono le prime due lettere del nome "Gesù" (I-HSOUS in greco). Dunque la vera circoncisione non è il taglio concreto della pelle del prepuzio: è la croce di Gesù. Seguire la croce è ciò che rende una persona membro del popolo di Dio, e secondo Barnaba questo è quanto si può leggere nelle Scritture ebraiche nella storia di Abramo, padre della circoncisione (9.1-8); Barnaba assicura ai suoi lettori che nessuno aveva mai ricevuto una lezione migliore da lui (9.8).

La *Lettera di Barnaba* venne scritta probabilmente attorno al 130. Qualche tempo dopo, gli scrittori proto-ortodossi seguirono la sua strategia basilare di rifiuto dell'Ebraismo ma di accettazione delle Scritture ebraiche non solo per la loro testimonianza del Cristianesimo, ma anche - ed è piuttosto importante - per il loro rifiuto degli ebrei. Sia Giustino martire sia Tertulliano, ad esempio, ammettevano che la circoncisione fosse stata data come segno per distinguere gli ebrei dagli altri popoli: per Giustino lo scopo era riconoscerli al momento della persecuzione, per Tertulliano era mostrare chi non sarebbe stato ammesso nella città santa (Tertulliano scriveva dopo che i Romani avevano proibito agli ebrei di vivere a Gerusalemme a causa della violenta seconda rivolta giudaica nel 132-135 d.C.).

Altri scrittori alzarono ulteriormente la posta. Una delle omelie più significative del II secolo è dovuta a un oratore proto-ortodosso di nome Melitone, che viveva nella città di Sardi, in Asia Minore. Il suo sermone è la storia della Pasqua nel libro dell'*Esodo*, e il suo modo di interpretazione è figurativo. Melitone vede in Gesù il vero agnello pasquale, respinto e ucciso dal suo stesso popolo, ma anche di più: Gesù è Dio stesso. Le implicazioni sono molto gravi: Israele è colpevole dell'assassinio del proprio Dio; anzi, gli ebrei che continuano a respingere Cristo sono anch'essi colpevoli di questo orribile misfatto¹⁵.

Con Melitone siamo all'inizio di una forma di odio anti-ebraico che non era comparso sulla scena della storia umana prima dell'arrivo del Cristianesimo: alla base c'era l'idea che le Scritture ebraiche fossero la testimonianza del Cristo che era stato respinto dai membri del suo stesso popolo e la cui morte aveva perciò portato alla loro condanna.

La proto-ortodossia e la tradizione profetica

Naturalmente le Scritture (in origine il Vecchio Testamento, poi i libri che formarono il “Nuovo” Testamento) erano le autorità supreme per i cristiani proto-ortodossi. Ma Dio non parla anche in altri modi, a parte questi testi scritti?

Ignazio, a quanto pare, pensava di sì. Nella sua *Lettera ai Filadelfii* dice di essere stato lui stesso il destinatario di una rivelazione da parte dello Spirito di Dio che ha confermato la sua convinzione sull'importanza del vescovo:

Infatti, anche se alcuni hanno voluto ingannarmi secondo la carne, lo Spirito non può essere ingannato, poiché deriva da Dio. Egli sa infatti da dove viene e dove sta andando, e disvela le cose che sono nascoste. Mentre ero tra voi ho gridato con voce forte, con la voce di Dio: «Prestate ascolto al vescovo, al presbitero e ai diaconi!», ma alcuni sospettarono che dicessi queste cose perché già sapevo che c'era una divisione tra voi. Ma colui cui sono legato mi è testimone che non lo sapevo da fonte umana: era lo Spirito che predicava e diceva: «Non fate niente senza il vescovo; conservate la vostra carne come il tempio di Dio; amate l'unità; fuggite le divisioni; siate imitatori di Gesù Cristo come lui lo è del Padre» (cap. 7).

Qui Ignazio si colloca ancora una volta in una tradizione ben consolidata, poiché i cristiani legati alle chiese paoline (le prime chiese cristiane di cui abbiamo testimonianza scritta) si consideravano diretti dallo Spirito. Alcuni in queste comunità avevano il dono della “profezia”, cioè l'abilità di esprimere rivelazioni dirette da parte di Dio sotto l'influenza spontanea dello Spirito (cfr. *Prima lettera ai Corinzi* 14).

Per un certo periodo l'importanza data alla rivelazione diretta ebbe successo tra i cristiani proto-ortodossi. Alcune delle loro profezie vennero anche messe per iscritto; tra tutte la più famosa è ovviamente quella rivelata a un profeta di nome Giovanni, che, dopo un acceso dibattito tra quelli che apprezzavano il libro e quelli che ne sospettavano, alla fine venne incluso nel canone della Scrittura come libro conclusivo del Nuovo Testamento: l'*Apocalisse*. Ma ci furono anche altre rivelazioni, tra cui quella at-

tribuita a Pietro (*Apocalisse di Pietro*), la visita guidata al paradiso e all'inferno di cui abbiamo già parlato e che fu anch'essa sul punto di entrare nel canone.

C'era poi una serie di visioni avute da un profeta proto-ortodosso, Erma, la cui versione scritta, il *Pastore*, fu accettata come libro autorevole da molti cristiani dei primi secoli¹⁶. Citato da vari padri della chiesa come Scrittura, questo libro, al pari della *Lettera di Barnaba*, fu incluso come libro neotestamentario nel *Codex Sinaiticus* (IV secolo); alla fine però fu escluso dal canone, anche perché non era stato scritto da un apostolo ma dal fratello di Pio, vescovo di Roma a metà del II secolo.

Il libro prende il nome da un intermediario angelico che appare a Erma vestito da pastore. Nel libro compaiono anche altri esseri angelici, in particolare una vecchia donna che si qualifica come personificazione della chiesa cristiana. Tutte queste figure comunicano rivelazioni divine a Erma e su sua richiesta gliene spiegano il significato.

È un libro lungo, il più lungo testo cristiano a noi giunto dei primi due secoli, diviso in una serie di cinque visioni, dodici gruppi di comandamenti e dieci parabole estese. Le visioni e le parabole sono enigmatiche e simboliche, e di solito sono spiegate a Erma come portatrici di significato spirituale per i cristiani sulla terra. I gruppi di comandamenti sono in un certo senso più facili da interpretare, visto che consistono per lo più in esortazioni dirette a dire la verità, dare l'elemosina, fare il bene ed evitare l'immoralità sessuale, l'ubriachezza, la gola e altri vizi.

In sostanza, l'intero libro è guidato da un problema etico: che cosa possono fare i cristiani se sono caduti nel peccato dopo che sono stati battezzati? Molti proto-ortodossi ritenevano che quelli che erano tornati a una vita peccaminosa dopo essersi uniti alla chiesa avessero perso ogni speranza di salvezza (cfr. *Lettera agli Ebrei* 6.4-6). Il *Pastore* sostiene una posizione diversa: sulla base della rivelazione divina, l'autore afferma che i cristiani che sono caduti nuovamente nel peccato dopo il battesimo hanno una seconda possibilità (ma solo un'altra) di pentirsi e tornare nella grazia di Dio. Quelli che però rifiutano di avvalersi di questa possibilità o che ritornano al peccato saranno costretti ad affrontare il giudizio di Dio nel giorno del giudizio, ormai vicino.

Questo non fu l'unico "movimento profetico" del Cristianesimo proto-ortodosso interessato a rigidi problemi etici. Il movimento più famoso è

particolarmente interessante perché, pur essendo completamente ortodosso nelle idee teologiche, alla fine venne considerato settario dagli altri proto-ortodossi, anche perché dava più importanza alla rivelazione diretta da parte di Dio che alla Scrittura. Il movimento fu chiamato dai suoi avversari Montanismo, e la sua ortodossia è garantita dai suoi stessi seguaci¹⁷: il più famoso fu nientemeno che Tertulliano, un rigido moralista le cui credenziali teologiche proto-ortodosse erano innegabili.

I montanisti prendevano nome da un cristiano proto-ortodosso di nome Montano, una figura di cui non sappiamo molto. Notizie successive dicono che era originario della città di Pepuza, nell'attuale Turchia centro-occidentale. Montano si riteneva un profeta ispirato direttamente da Dio; antiche tradizioni indicano che ben presto prese come seguaci due profetesse, Massimilla e Prisca. Conosciamo le loro espressioni profetiche quasi per intero perché vennero citate nelle opere di autori successivi, ma nessun loro libro sopravvive: altri testi cristiani antichi andati perduti alla posterità.

Come ci si potrebbe aspettare da un gruppo che interessava Tertulliano, i montanisti erano piuttosto rigidi dal punto di vista etico: tra l'altro sostenevano che un Cristiano non dovesse risposarsi dopo la morte del coniuge ma dovesse invece essere completamente dedito alla chiesa. Lo stesso Tertulliano abbracciò questa idea e infatti scrisse una lettera a sua moglie proibendole di risposarsi qualora lui l'avesse preceduta nel lasciare questa valle di lacrime¹⁸. Questa etica così rigida potrebbe essere derivata dall'idea dei montanisti, evidentemente alla base delle loro attitudini profetiche, che la fine del mondo fosse vicina e che ci si dovesse preparare a essa. Si può certo immaginare che l'attesa di una fine imminente potesse portare alcuni a godersi la vita finché si poteva («chi vuol esser lieto sia, del doman non v'è certezza»), ma questo non vale per chi aspetta la fine come un momento di giudizio invece che di annientamento: i montanisti invitavano la gente a prepararsi all'incontro con il loro creatore, ammettendo onestamente che forse non sarebbe stato un momento piacevole. In particolare pensavano che la nuova Gerusalemme, destinata a rimpiazzare quella vecchia caratterizzata dalla miscredenza degli ebrei, sarebbe scesa dal cielo a Pepuza: lì sarebbe arrivato il Regno di Dio e lì avrebbe regnato Cristo. I cristiani dovevano pensare solo all'avvento, lottando per la loro fede anche fino al martirio, se necessario. La fine dei tempi sarebbe

arrivata molto presto: per dirla con la profetessa Massimilla, «Dopo di me non ci saranno più profezie, ma la Fine».

Ma la fine non venne, e questo creò qualche problema, soprattutto ai profeti che affermavano di avere la capacità divina di vedere gli eventi futuri. Nulla trasforma un gruppo in uno zimbello come una sconfessione radicale. Ma in termini più generali, la mancata realizzazione della profezia portò l'attenzione su un più ampio problema di rivelazione diretta per i cristiani proto-ortodossi. Come possiamo immaginare che Dio abbia parlato ai suoi profeti, persino a quelli teologicamente ortodossi, se le sue predizioni non si realizzano? E come si può controllare l'insegnamento divino se è solo una questione di ispirazione personale? Che cosa impedisce a un uomo, anche se ben intenzionato e pienamente ortodosso, di comunicare una rivelazione divina che contrasta del tutto con la rivelazione divina di un altro? O peggio ancora, come si deve affrontare una rivelazione personale diretta che contraddice le rivelazioni scritte delle Sacre Scritture? E quale tipo di tattica si deve adottare con gli eretici che affermano di ricevere rivelazioni direttamente da Dio? Gli gnostici, ovviamente, si appellavano alla conoscenza segreta; ma perché le loro affermazioni dovevano essere meno plausibili di quelle dei proto-ortodossi? Insomma, come si può determinare se una "profezia" viene da Dio o no e se concorda con la Scrittura? Ma dopotutto, se la Scrittura è la chiave di tutto, che bisogno c'è di profezie?

Non passò molto tempo prima che i proto-ortodossi iniziassero a porsi queste domande e a capire il problema del Montanismo e degli altri movimenti incentrati sull'ispirazione diretta dei profeti divini. Di conseguenza il movimento fu ben presto messo a margine all'interno della proto-ortodossia, sebbene vantasse un portavoce della statura di Tertulliano. Le esternazioni ispirate vennero declassate dalla loro posizione autorevole a uno status completamente secondario e altamente dubbio: nei circoli proto-ortodossi fu la parola scritta, i testi della Scrittura, a diventare il giudice supremo della Verità teologica e pratica¹⁹.

Lo sviluppo della teologia proto-ortodossa

In questa breve rassegna delle caratteristiche principali della proto-ortodossia ho lasciato per ultima la questione che molti considerano la più

importante. “Ortodossia” e “proto-ortodossia” sono ovviamente categorie teologiche, così come le loro controparti negative “eterodossia” (opinione diversa) ed “eresia”. “Ortodossia” ed “eresia” si riferiscono a idee che sono teologicamente corrette e scorrette, ma le categorie teologiche non sono sempre e comunque il modo migliore per descrivere alcuni gruppi sociali: ad esempio, i presbiteriani e gli episcopaliani sono classificati non secondo la correttezza o scorrettezza teologica ma secondo le loro strutture ecclesiastiche, governate in ultima istanza dagli anziani (*presbyteroi*) o dai vescovi (*episkopoi*). I dibattiti nell’antichità cristiana tra i vari gruppi cristiani riguardavano anche le strutture ecclesiastiche, e poi l’etica, le pratiche liturgiche, i gradi di autorità e molte altre questioni, ma una parte importante di questi dibattiti era la teologia nel senso più puro: dottrine da definire o credenze da affermare. Ma forse nei primi secoli del Cristianesimo proto-ortodosso nulla ebbe più importanza dell’affermazione della vera natura di Dio e di Cristo.

Fu lo sviluppo e l’affinamento di questi punti che alla fine portò alla dottrina ortodossa di Cristo come pienamente Dio e pienamente uomo e al cardine della fede ortodossa, la dottrina della Trinità, un Dio in tre persone, distinte nel numero ma uguali nella sostanza.

Possiamo far risalire i dibattiti dottrinali ai primi stadi della proto-ortodossia partendo ancora una volta da Ignazio. Ignazio parlò di Cristo come divino, ad esempio riferendosi a «nostro Dio Gesù Cristo, [che] è nel Padre» (*Lettera ai Romani* o come «Dio fattosi carne» (*Lettera agli Efesini* 7.2), o del «sangue di Dio», intendendo il sangue di Cristo (*Lettera agli Efesini* 1.1); ma era altrettanto devoto e legato alla natura umana di Cristo, come risulta evidente dalla lettera mandata ai cristiani di Traile e da quella ai cristiani di Smirne. Ignazio sapeva che in entrambe le città alcuni si opponevano all’idea proto-ortodossa per cui Gesù era in qualche modo divino e umano allo stesso tempo: erano i docetisti, per i quali Gesù era divino e niente affatto umano.

E così nella sua *Lettera ai Tralles* Ignazio mette in guardia contro quelli che affermano che Gesù «soffrì solo in apparenza» (10.1) e per contrasto sottolinea che Gesù «nacque, mangiava e beveva veramente; venne veramente perseguitato al tempo di Ponzio Pilato, venne veramente crocifisso e morì [...] e resuscitò anche veramente dai morti»

(9.1-2); allo stesso modo, nella *Lettera agli Smirnei* attacca quelli che affermano che la passione di Gesù fu solo una simulazione e che egli non era veramente un essere umano in carne e ossa che soffrì davvero (2.1). Ignazio nega che persone simili siano «credenti» (2.1) e ammonisce i suoi lettori a non incontrarli e a non parlarci neanche (4.1); di contro alle loro idee, sottolinea che Gesù «nacque veramente» (1.1) e fu «veramente crocifisso [...] nella carne» (1.2), «soffrì davvero» e «resuscitò davvero» (2.1). Anche dopo la sua resurrezione egli fu «nella carne» (3.1), come mostra il fatto che i suoi discepoli lo toccarono e lo videro mangiare e bere (3.2-3). Alcuni hanno ipotizzato che Ignazio possa essere stato personalmente turbato da questo problema cristologico perché riguardava direttamente la sua situazione²⁰: era infatti sulla strada del martirio. Se Cristo non soffrì veramente nella carne, non ci sarebbe stato motivo per cui anche Ignazio avrebbe dovuto farlo: «Se ciò che fece il nostro Signore è una simulazione, allora lo è anche il mio essere in catene. Allora perché mi sono abbandonato completamente alla morte, al fuoco, alla spada e alle bestie feroci?» (4.2). Questo sembra essere un punto nodale del più ampio programma proto-ortodosso: l'importanza data alla vera esistenza corporea di Gesù e quindi alla sua vera sofferenza è legata all'affermazione che la volontà di soffrire il martirio fisico sia in qualche modo una prova delle proprie idee teologiche.

Ma alcuni proto-ortodossi spinsero l'umanità di Gesù fino all'estremo e perciò vennero espulsi dalla chiesa. Abbiamo già visto gli "alternativi" che la pensavano così, come gli ebioniti, per i quali Gesù era stato pienamente umano e non divino: non sapremo mai con certezza che cosa li spinse a insistere su questo punto, anche se si può sospettare che il loro onnipresente Ebraismo li abbia spinti ad affermare il monoteismo a un punto tale da non poter concepire anche Gesù come Dio. Ma gli ebioniti non furono i soli in questo ambito. Verso la fine del II secolo a Roma si staccò dalle file dei proto-ortodossi un uomo di nome Teodoto, di mestiere ciabattino ma evidentemente troppo riflessivo e dotto. Affermando che le sue idee riflettevano quelle da sempre tramandate dai discepoli di Gesù, Teodoto affermava che Gesù era «un semplice uomo», nato dall'unione sessuale di Giuseppe e Maria, ma scelto da Dio al momento del battesimo come salvatore del mondo. Teodoto acquisì un certo seguito a Roma, a quanto pare soprattutto tra intellettuali che si erano nutriti di logica, matematica e

filosofia profana e le avevano applicate alle loro idee teologiche. La pretesa dei teodoziani di rappresentare l'opinione dei cristiani delle alte gerarchie romane fino al tempo del vescovo Vittore (189-198) venne presa abbastanza sul serio da essere attaccata dal più importante eresiology romano dell'epoca²¹.

Alla fine questi "adozionisti" romani vennero sradicati e le loro idee furono castigate da quelli che sottolineavano che Gesù Cristo, anche se uomo, non era «un semplice uomo» ma anche Dio. Anche Ignazio sarebbe stato d'accordo.

Ma se Cristo è Dio e Dio è Dio, come ci può essere un solo Dio? Anche questo creava enormi problemi ai proto-ortodossi di Roma e non solo, portando a grandi discordie tra le loro file. Nessuno ebbe in questa disputa l'importanza di Ippolito di Roma, che nel *Contro Noeto* sostenne che dopo i teodoziani i capi della chiesa di Roma erano caduti nell'eccesso opposto nell'affermare la divinità di Gesù e la sua stretta connessione con Dio: anche il vescovo di Roma (il "papa") fu bersagliato dai suoi rimproveri. Il risultato dello sfogo fu notevole, e questa fu la prima spaccatura a noi nota nelle alte sfere della chiesa romana: Ippolito, insieme ai suoi seguaci, si insediò come antipapa, cioè il primo ad affermare che le idee teologiche del vero papa lo avevano squalificato dal suo ufficio e quindi a subentrare al suo posto.

I vescovi romani in questione erano i successori di Vittore, Zefirino (vescovo dal 198 al 217) e Callisto (vescovo dal 217 al 222). Ippolito è una delle nostre fonti principali per questo conflitto, e ha l'onestà di ammettere che la maggior parte dei cristiani a Roma è schierata dalla parte cui lui si oppone. Si noti che entrambe le parti in lizza erano d'accordo sull'essenziale idea proto-ortodossa per cui Cristo era sia uomo sia Dio, ed entrambe erano fermamente fedeli al monoteismo: esiste un solo Dio. Ma come può Cristo essere Dio e Dio Padre essere Dio se c'è solo un Dio? Gli avversari di Ippolito risolsero il problema alquanto nettamente: Cristo era la stessa cosa di Dio Padre, fattosi carne per salvare il mondo da lui stesso creato. Ippolito non fu l'unico cristiano proto-ortodosso a trovare questa idea insostenibile: la protesta di Tertulliano fu altrettanto forte, e i due sollevarono una grande quantità di obiezioni bibliche e logiche: perché la Scrittura afferma che Dio mandò suo figlio invece di dire che mandò se stesso? Come può una persona essere anche il proprio padre? A chi parla Gesù

quando prega? Come può Gesù parlare di andare da suo Padre (*Giovanni* 20.17) se quel Padre è lui stesso? Ed è davvero ammissibile che Dio Padre sia stato ucciso? Quest'ultima domanda divenne un punto di unione per coloro che si opponevano a quell'idea e si facevano gioco di quelli che sostenevano che il Padre «aveva sofferto», coniando il termine “patripassiani” (“coloro che dicono che il Padre soffrì”) per designare quelli che la accettavano²².

Ovviamente gli altri rifiutavano di farsi prendere in giro e sottolineavano come l'altro punto di vista fosse assolutamente inaccettabile. La Scrittura ripete più volte che c'è un solo Dio (ad esempio *Isaia* 44.6, 45.18). Se Cristo è Dio, deve essere lui quel Dio; se invece è un altro, allora ci sono due Dèi, e chiunque lo pensi non è più un monoteista ma un diteista.

In realtà Zefirino e Callisto persero la causa perché i proto-ortodossi iniziarono a pensare che la relazione tra il Padre e il Figlio fosse più complicata di una semplice identificazione. Cristo può essere uguale al Padre ma non è identico a lui, e questa è una grande differenza. Ma come può avere uno status uguale al Padre tanto da essere Dio se c'è un solo Dio?

I teologi che iniziarono a lavorare sul problema sono quelli che svilupparono le dottrine tradizionali della Trinità. Non solo Cristo e il Padre erano persone separate, entrambe ugualmente divine: c'era anche la questione dello Spirito Santo, di cui Gesù parla come di «un altro Consolatore» che sarebbe giunto al posto suo (*Giovanni* 14.16-17, 16.7-14) e che era visto come Spirito di Dio già all'inizio della *Genesi*, dove «lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (*Genesi* 1.2). I passi scritturali che parlano di Cristo, del Padre e dello Spirito Santo vennero attentamente esaminati, combinati e amalgamati al solo fine di dare un senso al mistero trinitario. E così, come afferma la Scrittura, Cristo e il Padre sono «uno» (*Giovanni* 10.30), cosicché «chiunque ha visto me ha visto il padre» (*Giovanni* 14.9); e il Padre è «in» Cristo proprio come Cristo è «nel» Padre (*Giovanni* 14.11), e il Padre «mandò» Cristo proprio come in seguito avrebbe «mandato» lo Spirito Santo (*Giovanni* 14.26). In un modo o nell'altro ci sono tre entità, non una e non due, tutte strettamente correlate eppure distinte, uguali ma non identiche.

Come è possibile? I primi cristiani proto-ortodossi svilupparono modelli di interpretazione della divinità che i loro discendenti intellettuali trovarono fondamentalmente giusti ma troppo privi di sfumature. Ignazio, ad esem-

pio, non sembra aver mai elaborato una precisa spiegazione di come Cristo possa essere allo stesso tempo divino e umano; forse non aveva il necessario armamentario intellettuale, visto che si trattava di un enigma teologico piuttosto difficile. In ogni caso, la sua formulazione paradossale sarebbe sembrata imperdonabilmente tozza alle generazioni successive di proto-ortodossi:

Infatti c'è un dottore, allo stesso tempo corporeo e spirituale, nato e non nato, Dio fattosi carne, vera vita nella morte, nato sia da Maria sia da Dio, prima passibile e poi impassibile, Gesù Cristo nostro Signore (Lettera agli Efesini 7.2).

Le generazioni successive videro vari tentativi di risolvere il problema, alcuni completamente accettabili tra i proto-ortodossi del momento ma destinati a essere condannati come eretici da quelli dei secoli successivi. L'esempio migliore è quello del più dotto, prolifico e famoso teologo dei primi tre secoli del Cristianesimo, Origene di Alessandria (185-253)²³. Origene era un vero genio, la cui sconfinata dottrina e le cui straordinarie doti vennero riconosciute da un ricco cristiano di Alessandria, Ambrogio, che divenne suo patrono offrendogli ampie risorse per permettergli di proseguire le sue fatiche teologiche. Origene scrisse molti commenti alla Bibbia (trattando sia il Vecchio sia il Nuovo Testamento), numerose omelie su testi specifici, un'estesa "apologia" in difesa della fede contro i suoi nemici intellettuali, opere antiereticali contro chi sosteneva false dottrine ed eruditi trattati teologici sulle questioni principali del periodo. Pare che abbia scritto ben mille libri, anche grazie al sostegno di Ambrogio, che gli fornì un piccolo esercito di stenografi che registravano le sue riflessioni dettate e calligrafi che le preparavano per la pubblicazione. Purtroppo molti di questi libri sono andati perduti o distrutti: anche se in vita Origene fu il campione dell'ortodossia, in epoca successiva venne condannato come eterico e le sue opere furono proibite. La cosa non sorprende, perché fu il primo che cercò di elaborare i misteri dell'universo su una base teologica completamente nuova.

La teologia di Origene era radicata nella Bibbia dalla prima all'ultima riga. Egli era d'accordo con l'idea che Dio fosse il creatore di tutte le cose, e con questo intendeva davvero tutte le cose, incluso Cristo. L'essenza di

Cristo venne alla luce in un certo momento nel passato eterno, quando cioè vennero alla luce tutti gli esseri intelligenti del regno divino: angeli, arcangeli, demoni, il Diavolo, le anime umane. Tutte queste creature di Dio erano in origine menti incorporee create per adorare eternamente Dio, ma ricevettero il libero arbitrio per scegliere di fare altrimenti. Alcune menti scelsero di allontanarsi da Dio, come il Diavolo e i suoi demoni, la cui brama di potere portò alla loro “caduta”; altre, più semplicemente, non ce la fecero ad adorare Dio per l’eternità, e caddero dal loro posto divino diventando così le anime poste nei corpi umani come disciplina e punizione prima della redenzione. Una mente, però, rimase in contatto diretto e intensamente continuo con Dio fin dal passato eterno. Questa mente era tanto connessa con Dio che divenne tutt’uno con lui: come il ferro, se messo sul fuoco, alla fine ne assume tutte le caratteristiche, essa si riempì della sapienza di Dio tanto da diventare sapienza di Dio e si riempì tanto della parola di Dio da diventare parola di Dio. Dunque questa mente era Dio in senso proprio, in tutte le apparenze esterne e fin nel profondo del suo essere. Questa mente divenne un’anima che prese carne umana e visse in mezzo a noi in forma di uomo. Cristo è l’incarnazione di questo essere divino venuto alla luce nel passato eterno, è la Parola di Dio fatta carne, è Dio, uno con il Padre, distinto nella persona ma uguale nella sostanza, colui attraverso il quale Dio ha creato il mondo (Origene, *I principi* 2.6). Ma Cristo, e questo è un punto chiave, è uguale a Dio per *trasferimento* dell’essenza di Dio: in ultima analisi, egli è subordinato a Dio ed è «meno del Padre» (*I principi* 1.3).

Alla fine Origene venne condannato per questa soluzione innovativa del rapporto tra Dio e Cristo, quando i pensatori proto-ortodossi dei secoli successivi raffinarono le loro categorie e giunsero a rifiutare ogni idea che subordinasse Cristo a Dio, il che per loro significava inevitabilmente che nella sua essenza non era uguale a Dio. Origene venne condannato anche per altre idee, soprattutto quella per cui le anime sono preesistenti e per cui ogni creatura, incluso il Diavolo, alla fine cederà alla sovranità di Dio e quindi verrà salvata²⁴

Se non altro, Origene mostra che nel II e III secolo non esistevano solo confini chiaramente definiti tra i proto-ortodossi e gli “eretici”, ma anche altri confini più vaghi tra ciò che poteva essere definito ortodosso e ciò che non poteva esserlo. L’ortodossia di un periodo può diventare l’eresia

di quello successivo. Probabilmente gli ebioniti furono i primi ad apprendere questa massima teologica: rappresentarono una forma molto antica di Cristianesimo, forse radicata nelle credenze degli stessi apostoli di Gesù, ma nelle epoche successive ebbero molti discendenti sfortunati che sostennero idee una volta accettabili ma poi condannate come eretiche.

Gli inizi della Trinità

Né Tertulliano né Ippolito affrontarono la questione della natura di Cristo come Dio e uomo o quella del rapporto tra le persone della divinità con l'erudizione, la sottigliezza e l'acume di Origene, ma in un certo senso il loro approccio meno ardito risultò più utile ai pensatori ortodossi delle epoche successive. La loro opposizione all'interpretazione patripassianista (la credenza, come si è visto, per cui «il Padre soffrì») li spinse a pensare in termini trinitari: Dio è tre espressioni distinte anche se uno solo nell'essenza. Per dirla con Ippolito, «Rispetto al potere, Dio è uno, ma rispetto all'economia [cioè a come si esprime il potere] la manifestazione è tripla» (*Confutazione*.2). Nella formulazione di Tertulliano, Dio è tre nel grado ma non nella condizione; nella forma, non nella sostanza; nell'aspetto, non nel potere (*Contro Prassea* 2). Tertulliano fu il primo teologo latino a usare la parola "Trinità".

All'interno dei vasti confini della proto-ortodossia, dunque, si possono osservare sviluppi e diversità. Col passare del tempo, i teologi si interessarono sempre di più al mistero della Trinità e svilupparono un lessico molto più raffinato per trattarlo. Ma questo accadde molto tempo dopo la risoluzione delle questioni principali: se Cristo fosse uomo ma non Dio (ebioniti, teodoziani); se fosse Dio ma non uomo (marcioniti, alcuni gnostici); se fosse due esseri, un uomo e un Dio (molti gnostici).

I proto-ortodossi non scelsero nessuna di queste risposte: Cristo era Dio e uomo, eppure era un essere, non due²⁵.

Una volta acquisito questo punto, bisognava ancora elaborare tutti i dettagli, e ci vollero secoli (d'altra parte, se fosse stato facile, non sarebbe stato un mistero). I teologi iniziarono a essere ossessionati dalla domanda: come e in che senso Cristo poteva essere a un tempo umano e divino ed entrambe le cose completamente? Aveva un'anima umana e uno spirito divino? Aveva un'anima divina invece di un'anima umana?

Il suo corpo era davvero come quello di tutti gli altri? Come poteva Dio avere un corpo? Era subordinato al Padre, come in Origene?²⁶ Se non era subordinato al Padre, perché fu mandato lui invece che l'altro? E così via, quasi all'infinito.

Ma in questo primo periodo i dibattiti erano allo stesso tempo più semplici e più fondamentali. Di conseguenza le alternative *all'interno* della tradizione proto-ortodossa, cioè non quelle che separavano i proto-ortodossi dagli altri, erano meno chiare e meno ovvie. Tutto ciò cambiò quando i proto-ortodossi si accorsero di essere i soli rimasti in piedi e furono quindi costretti a procedere verso le forme ortodosse del Cristianesimo del IV e V secolo.

PARTE TERZA

Vincitori e vinti

Ora che abbiamo esaminato alcune falsificazioni del primo Cristianesimo (parte prima) e osservato diversi gruppi di cristiani antichi che produssero questi e altri testi (parte seconda), siamo in grado di analizzare in modo più dettagliato i conflitti che sorsero tra questi gruppi e riflettere sulle strategie che risultarono vincenti in questa lotta per il predominio. Il risultato di questa guerra civile tra cristiani fu significativo: il gruppo che emerse vittorioso e si dichiarò ortodosso determinò per la posterità i lineamenti del Cristianesimo, fissandone la struttura, le credenze e i testi riveriti in un canone sacro di Scritture. Se le cose fossero andate diversamente, non solo la chiesa cristiana ma la storia intera sarebbe stata molto diversa. Prima di rivolgerci ai dettagli di queste dispute interne, vorrei spendere una parola più in generale su questi conflitti.

Già nel II secolo esisteva una lunga storia di dispute nella tradizione cristiana. Lo stesso Gesù ebbe i suoi nemici, che per lo più erano quelli con cui aveva molto in comune. I primi tra i suoi avversari nel corso della sua missione pubblica furono i farisei, un gruppo di ebrei che puntava sull'osservazione integrale e assoluta della Legge di Dio. I farisei non erano ipocriti di professione, come venne talvolta affermato nella tradizione cristiana successiva: erano esperti delle leggi date da Dio a Mosè (e che Dio aveva dato proprio perché fossero seguite) che credevano che queste leggi andassero osservate¹. Essi svilupparono una serie di tradizioni che facessero da guida nell'osservare la Legge: se il sabato va ritenuto sacro e quindi non bisogna lavorare, allora bisogna determinare che cosa costituisce "lavoro" in modo da poterlo evitare, se bisogna dare la decima ai sacerdoti del Tempio, bisogna determinare su che cosa va imposta la decima e come si può essere sicuri che sia stata imposta, e così via.

I farisei si imbarcavano in serie dispute su come interpretare e migliorare queste leggi, e anche Gesù ne ebbe con loro. Alcune cose dette da lui nell'ardore della battaglia non furono molto gentili, e nella tradizione cristiana i farisei finirono per essere noti come «sepolcri imbiancati», belli all'esterno ma pieni di putridume all'interno (*Matteo 23.27*); erano ipocri-

ti capaci di filtrare il moscerino ma di ingoiare un cammello (*Matteo* 23.24). Sicuramente queste offese vennero controbattute dai farisei, che dopotutto si sforzavano di capire e attuare quanto voleva Dio. Nei conflitti religiosi è sempre un problema di dare e ricevere, ma comunque non si deve pensare che Gesù confutasse le interpretazioni farisaiche perché era in disaccordo con loro su molti punti, anzi: in realtà erano molto vicini. Ecco il motivo di questa retorica a effetto: tendiamo a litigare più frequentemente e ardentemente con quelli più vicini a noi.

Se sfogliamo il calendario di circa vent'anni e arriviamo al fiero apostolo di Gesù, Paolo, troviamo una situazione analoga, con l'unica differenza che ora i conflitti "interni" contemplano lotte all'interno della comunità cristiana fondata dopo la morte di Gesù. Ogni chiesa fondata da Paolo sembra essere stata inquinata dai disordini, e le sue lettere intendono risolvere i problemi. In tutte queste lettere troviamo un'opposizione netta e diretta contro i falsi maestri, ma è importante soprattutto notare che si tratta di falsi maestri cristiani all'interno delle chiese di Paolo. A volte i lettori dimenticano di porsi il problema: questi "falsi" maestri ritenevano di continuare la stessa tradizione cristiana di Paolo sviluppando le implicazioni del suo messaggio evangelico e di ciò che aveva insegnato passando in città e facendo proseliti. Ma Paolo pensa che essi si pongano oltre e contro il suo messaggio evangelico, e quindi li attacca con una violenza che non ha uguali nei suoi commenti sui pagani o sugli ebrei.

Ciò si vede al meglio nella *Lettera ai Galati*. Paolo aveva fondato varie chiese in questa regione centrale dell'Asia Minore, la Galazia, basandosi sul principio che la morte e resurrezione di Gesù fossero la strada offerta da Dio per la salvezza a tutti, ebrei e gentili. Poi partì per proseguire altrove la sua missione e giunsero altri missionari cristiani, che evidentemente cercarono di correggere alcune cose insegnate da Paolo e aggiunsero alcune informazioni importanti; in particolare, affermavano che per essere pienamente membri del popolo del Dio ebraico i convertiti dovessero diventare ebrei. Per molti ascoltatori il ragionamento risultò sensato: adoravano il Dio degli ebrei che aveva dato la Legge ebraica e aveva ordinato a tutto il suo popolo senza distinzione alcuna di osservare i suoi comandamenti, incluso quello della circoncisione per gli uomini. Sicuramente il Signore sovrano di tutto non avrebbe cambiato idea su come il suo popolo dovesse comportarsi, soprattutto perché aveva chiamato "eterno" il patto

fatto con gli antenati ebrei. Per adorare questo Dio e credere in questo Messia, dicevano i missionari cristiani giunti dopo Paolo, i seguaci di Gesù dovevano unirsi al suo popolo come lui stesso aveva stabilito nelle sue Scritture².

Questi “avversari” avevano molto in comune con Paolo: adoravano il Dio degli ebrei; consideravano Gesù il Messia mandato da Dio agli ebrei; credevano che la morte e la resurrezione di Gesù facessero parte del piano di salvezza di Dio; credevano che questa salvezza fosse una realizzazione delle promesse che si trovano nelle Scritture; credevano che questo valesse per tutti, ebrei e gentili.

Molto simili, dunque, ma diversi su un punto fondamentale: se i gentili dovessero o no diventare ebrei per essere “cristiani”. La differenza era abbastanza grande da far infuriare Paolo: la sua *Lettera ai Galati* trasuda una rabbia incandescente: i suoi avversari sono falsi maestri maledetti da Dio; hanno “ammaliato” i loro ascoltatori; chi segue le loro istruzioni è decaduto dalla grazia. Paolo spera addirittura che quando si faranno circondare il coltello scivoli e li castri (*Lettera ai Galati* 1.1.2.12). Chissà quale fu la replica.

La tradizione di attacchi tanto virulenti sarebbe continuata dopo Paolo con altre opere che poi entrarono nel Nuovo Testamento, fino al II e III secolo, a mano a mano che i cristiani si scontrarono con quelli che avevano più cose in comune con loro e che riconoscevano quasi (ma non del tutto) come loro fratelli in Cristo. Questi dibattiti spesso si incentrarono su quali dottrine affermare e quali pratiche seguire, e ogni parte pensava che le proprie idee fossero le sole giuste. Tutti pensavano che queste cose fossero veramente importanti, non solo per la vita terrena ma anche per il premio dell’aldilà: i vinti di queste battaglie avrebbero pagato un prezzo eterno. Perciò le lotte furono dure e prolungate; quando finirono, i vincitori scelsero quale versione dei fatti tramandare e come narrare la storia del conflitto. Solo in epoca moderna le voci dei perdenti hanno iniziato a essere udite con un po’ più di chiarezza.

8 *La ricerca dell'ortodossia*

Fino a non molto tempo fa i termini “ortodossia” ed “eresia” non ponevano grandi problemi e la relazione tra di loro era molto chiara. L’ortodossia era la fede giusta, insegnata da Gesù ai suoi discepoli e da questi trasmessa ai capi delle chiese cristiane, e nella sua forma più basilare si esprimeva nelle parole dei vari “credi”, ad esempio nel Credo niceno-costantinopolitano, che risultò dai grandi concili ecclesiastici del IV secolo e venne poi raffinato in parole familiari a molti cristiani di oggi: Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre; per mezzo di lui tutte le cose sono state create. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, per opera dello Spirito Santo si è incarnato nella Vergine Maria e si è fatto uomo. Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto. Il terzo giorno è resuscitato, secondo le Scritture, è salito al cielo, siede alla destra del Padre. E di nuovo verrà, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine.

Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre e dal Figlio. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei Profeti.

Credo la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica. Professo un solo battesimo per la remissione dei peccati. Attendo la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà.

Amen¹.

L’eresia era qualsiasi deviazione da questa fede giusta, visibile ad esempio in chi affermava che invece di un solo Dio ce n’erano due, venti o trenta, in chi negava che Cristo fosse solamente Dio, che fosse diventato un vero essere umano, che fosse nato da una vergine, che fosse resuscitato dai morti, oppure in chi negava la resurrezione futura.

Secondo questa visione, una dottrina che avesse subito falsificazione doveva esistere prima della falsificazione stessa, e ogni eretico che corrompesse la verità doveva avere una verità già stabilita da corrompere. Per questa ragione si pensava che l'ortodossia venisse prima dell'eresia e che i veri credenti venissero prima di quelli falsi; perciò l'ortodossia era per definizione la forma originale di fede cristiana sostenuta dalla maggior parte dei credenti fin dall'inizio, mentre l'eresia ne era una falsa perversione, creata da individui ostinati con pochi e pestiferi seguaci. Dunque "ortodossia" significava ciò che l'etimologia suggerisce, "fede retta", il che implica tra l'altro un'idea di originalità e maggioranza, mentre "eresia", termine derivante dalla parola greca che significa "scelta", si riferiva alla decisione intenzionale di allontanarsi dalla fede giusta, il che implica una corruzione della fede visibile solo in una minoranza.

Ortodossia ed eresia: la concezione classica

Questa idea dei rapporti tra ortodossia ed eresia è prevalsa negli studi sul Cristianesimo per molti secoli. La sua espressione classica si può vedere nella prima opera di storia ecclesiastica, che contempla anche i conflitti interni, scritta dal "padre della storia della chiesa" Eusebio di Cesarea. I suoi dieci libri di *Storia ecclesiastica* narrano il corso seguito dal Cristianesimo fino ai tempi dell'autore (l'ultima stesura risale al 324/5)².

La narrazione inizia in realtà prima della nascita di Gesù, con l'affermazione della duplice natura di Cristo, Dio e uomo allo stesso tempo e con una discussione sulla sua preesistenza. È un modo alquanto insolito di iniziare una narrazione storica, ma serve a mostrare il significato teologico dell'opera, che non è una fredda cronaca di nomi e date ma una storia guidata dall'inizio alla fine da un programma teologico, che influenza direttamente le idee di Eusebio su Dio, Cristo, le Scritture, la chiesa, gli ebrei, i pagani e gli eretici. L'orientamento è chiaramente ortodosso: Eusebio si oppone a chiunque sostenga un'interpretazione alternativa della fede. Questa opposizione determinò sia il contenuto sia la forma dell'opera di Eusebio.

Dall'opera emerge un quadro del Cristianesimo dei primi tre secoli decisamente ottimistico, tanto più notevole se pensiamo alle eterne difficoltà e tensioni interne che i cristiani dovettero affrontare in quel periodo. Ma

Eusebio riesce a vedere in ogni occasione la mano di Dio dietro alla scena che dirige la missione e il destino della chiesa: i credenti che sono controllati e sostenuti dallo Spirito di Dio affrontano la persecuzione senza alcun timore, tanto che la chiesa cresce malgrado tutte le avversità³, e l'“eresia” viene sconfitta in modo rapido ed efficace dall'autentico insegnamento apostolico di gran parte della chiesa, un insegnamento che per Eusebio è ortodosso per definizione.

Come molti eresiologi prima di lui, Eusebio afferma che l'eresia cristiana è iniziata con un'oscura figura menzionata nel Nuovo Testamento, negli *Atti*: Simone Mago. Gli *Atti*, libro che Eusebio ritiene canonico, narrano che Simone era un grande mago nella città di Samaria, che usava abilmente i suoi poteri per convincere i Samaritani che lui era «la potenza di Dio, che è chiamata grande»; ma poi giunse in città qualcuno veramente potente, l'evangelista cristiano Filippo, che predicò il Vangelo di Dio inducendo molti alla conversione e al battesimo. Tra questi c'era lo stesso Simone, stupito dai miracoli di Filippo che erano veramente opere divine e non manipolazioni magiche (*Atti* 8.9-13).

Quando gli apostoli di Gerusalemme seppero che i samaritani si erano convertiti a Cristo ed erano stati battezzati, mandarono due di loro, Pietro e Giovanni, per fornire ai convertiti il dono dello Spirito con l'imposizione delle mani (8.14-17)⁴. Non ci viene detto come si manifestasse la presenza dello Spirito in questa fase, ma se la sua prima comparsa il giorno della Pentecoste (*Atti* 2) può darcene un'idea, deve essere stato un momento spettacolare. Simone rimase particolarmente impressionato, ma la sua natura malvagia prese di nuovo il sopravvento, e così provò a corrompere gli apostoli affinché lo ammettessero nella loro cerchia e gli conferissero il loro potere: «Date anche a me questo potere perché a chiunque io imponga le mani, egli riceva lo Spirito Santo» (8.19). Pietro lo rimproverò per la sua insolenza invitandolo a pentirsi della sua malvagità e Simone chiese umilmente che gli apostoli pregassero per lui.

Questa è la fine della storia negli *Atti*. Nella tradizione cristiana successiva, però, venne notevolmente ampliata: già a metà del II secolo si narravano leggende secondo le quali Simone non si sarebbe mai pentito ma avrebbe continuato nella sua vita di peccato, pensando solo ai poteri soprannaturali e a convincere gli altri che lui li possedeva. Secondo Giustino martire, che visse a Roma verso la metà del II secolo, Simone divenne molto con-

vincente nell'affermare di essere un'entità divina e i Romani gli innalzarono una statua sull'Isola Tiberina con l'iscrizione dedicatoria in latino "SEMONI DEO SANCTO", cioè "A Simone, il Santo Dio" (*Apologia* 1.26). In realtà Giustino prese un abbaglio: l'iscrizione, che venne scoperta molti secoli dopo, nel 1574, porta scritto "SEMONI SANCO SANCTO DEO". Quanta differenza può fare una sola parola! Semone Sanco era una divinità pagana adorata dai Sabini a Roma, e questa era la statua dedicata a lui, ma Giustino fraintese l'iscrizione pensando che si riferisse a Simone "Santo"⁵.

I primi eresiologi cristiani narravano storie ancora più lunghe su Simone dopo che fu cacciato in malo modo dagli apostoli. Secondo Ireneo e i suoi successori, Simone era uno gnostico integrale che proclamava di essere il redentore divino in persona mandato dal regno celeste per rivelare le verità necessarie alla salvezza; inoltre, aveva portato con sé il "Pensiero Primario", il primo eone emanato dall'unico vero Dio. Questo Pensiero Primario si era incarnato in una donna di nome Elena, che Simone, come affermano gli eresiologi, aveva comprato in un bordello locale. Per questi scrittori, che godono moltissimo a sottolineare la circostanza, gli gnostici si erano prostituiti in ben più di un modo⁶.

Eusebio prende queste storie presenti negli *Atti*, in Giustino e in Ireneo e le sviluppa ulteriormente, stabilendo un modello di ritratto per i maestri eretici di tutti e dieci i libri della sua opera. Secondo lo storico, Simone era un oppositore degli apostoli ispirato dai demoni che comparve all'inizio della missione cristiana praticando la magia nera e traviando gli altri affinché lo credessero divino: non solo sosteneva dottrine blasfeme e false, ma conduceva anche una vita dissoluta, vivendo apertamente con la prostituta Elena e praticando rituali segreti e abominevoli. Quelli traviati da lui accettavano i suoi insegnamenti eretici e come lui si davano a pratiche scandalose: «Qualsiasi cosa si possa immaginare più disgustosa del più turpe crimine conosciuto è stata superata dalla ributtante eresia di questi uomini, che se la spassano con donne sciagurate, rotte a vizi di ogni tipo» (*Storia ecclesiastica* 2.13.8).

Eusebio afferma però che Dio seppe rispondere a questo volgare eretico e gli mandò incontro l'apostolo Pietro in Giudea,

che estinse le fiamme del Maligno prima che potessero propagarsi. [...] Perciò né Simone né alcuno dei suoi contemporanei riuscì a formare un

gruppo organizzato in quei giorni apostolici, poiché ogni tentativo venne sconfitto e superato dalla luce della verità e della stessa Parola di Dio, che aveva da poco illuminato gli uomini, attiva nel mondo e immanente nei suoi apostoli (Storia ecclesiastica 2.14.2-3).

Sconfitto in Giudea, Simone fuggì poi a Roma, dove ebbe non poco successo, finché Pietro non entrò nuovamente in scena e si liberò una volta per tutte di quel seguace di Satana con una raggianti e possente proclamazione della verità.

Nella narrazione di Eusebio su Simone c'è più vetriolo che sostanza. La storia mostra tuttavia un inquadramento schematico della natura dell'eresia cristiana che sarebbe diventato comunissimo a partire dagli storici della chiesa della tarda antichità, attraverso il Medioevo, fino all'età moderna. Si tratta della visione "classica" dei conflitti dottrinali interni della quale abbiamo parlato prima: l'ortodossia è la "retta opinione" insegnata da Gesù e dai suoi apostoli e seguita da sempre dalla maggior parte dei fedeli, e l'eresia è la "falsa fede" creata da persone caparbie che hanno pervertito la verità e convinto delle loro menzogne una minoranza di persone altrettanto caparbie. In molte di queste storie la corruzione della verità avviene per impulso di altre influenze non cristiane, si tratti di tradizioni ebraiche o più comunemente di filosofia pagana.

Anche se Eusebio è il principale responsabile della diffusione di questa visione, non si può dire in alcun modo che sia stato il primo a esprimerla. In realtà, come ho fatto notare, una prospettiva simile si può osservare già nel libro degli *Atti*, quindi già nel Nuovo Testamento, che ritrae la vera fede come basata sulla testimonianza di prima mano degli Apostoli, che hanno diffuso la fede in tutto il mondo per mezzo del potere dello Spirito Santo. Le chiese fondate da loro - tutte apostoliche, naturalmente - si trovano in perfetta armonia reciproca su ogni punto importante della dottrina e della pratica; anche persone giunte relativamente tardi come Paolo concordano con i seguaci originali di Gesù in tutti i punti essenziali della fede. Certo, qualche volta nascono problemi interni, ma per gli *Atti* quasi sempre derivano dall'avidità e dall'avarizia di singoli cristiani (come i malfamati Anania e Saffira, 5.1-11) o dalla sete di potere di chi è al di fuori della chiesa e cerca di infiltrarsi (come appunto Simone Mago, 8.4-25). Molti convertiti restano però fedeli al messaggio apostolico, e le questioni

teologiche vengono rapidamente risolte appellandosi all'autorità apostolica, che anche dopo accesi dibattiti e riflessioni palesa la più armoniosa unità⁷. Secondo gli *Atti*, le divisioni nella chiesa possono essere attribuite ai falsi insegnamenti di individui degenerati, ritratti come lupi rapaci che si intrufolano nel gregge delle pecore di Cristo per seminare strage ma che alla fine non possono sconfiggere una chiesa unita sotto l'insegnamento apostolico originale (10.28-31).

Questa visione, che riceve uno status canonico dagli *Atti*, divenne la norma tra i cristiani proto-ortodossi del II e III secolo, che come abbiamo visto trasformarono il concetto di successione apostolica in una potente arma con cui combattere le loro battaglie per la fede.

Attacchi alla concezione classica

La concezione "classica" della relazione tra ortodossia ed eresia rimase per lo più indiscussa fino all'epoca moderna. Invece di offrire una rassegna esaustiva della bibliografia, ho deciso di concentrarmi su tre momenti chiave della storia della sua sconfitta, ognuno dei quali ha posto una domanda fondamentale: Gesù e i suoi discepoli insegnarono un'ortodossia che venne trasmessa alle chiese del II e III secolo? *Gli Atti* forniscono una versione affidabile dei conflitti interni della nascente chiesa cristiana? Eusebio offre un quadro affidabile delle dispute che infuriarono nelle comunità cristiane post-apostoliche? La risposta a tutte e tre le domande, allo stato attuale, è probabilmente no. Gli studiosi che proposero per primi queste risposte si impegnarono in un lavoro storico arduo e a tratti rischioso, ma le loro conclusioni oggi sono condivise tanto da essere divenute praticamente acquisite.

Herman Reimarus, il Gesù storico e i Vangeli

La prima domanda riguarda gli insegnamenti di Gesù e dei suoi apostoli e l'affidabilità dei documenti neotestamentari che li trasmettono. Seri dubbi sull'accuratezza storica della Bibbia iniziarono a comparire durante l'Illuminismo, quando le dottrine soprannaturali della rivelazione divina che garantiva la verità della Scrittura divennero oggetto di dibattito filologico. I dubbi che emersero influenzarono non solo gli studi della scienza,

che si rifacevano sempre di più al mondo terreno, ma anche le riflessioni interne al Cristianesimo sulla natura della Verità, sul valore della storia e sull'importanza della ragione umana. Lo scetticismo sulla dottrina ecclesiastica, che giunse a un picco altissimo tra gli intellettuali occidentali nel XVIII secolo, si fece strada tra i ranghi della filologia biblica ed ecclesiastica, non solo tra coloro che si consideravano esterni alla tradizione cristiana ma soprattutto tra quelli che operavano al suo interno.

Sotto vari aspetti, l'inizio di tutto ciò può essere individuato in un notevole libro pubblicato in Germania in sette tomi nel 1774-78. Questi cosiddetti *Frammenti* ammontavano a circa mille pagine ed erano solo una parte di un'opera più ampia scritta da un dotto studioso tedesco di nome Hermann Reimarus (1694-1768). Reimarus ebbe il buon senso professionale di non pubblicare i *Frammenti* in prima persona⁸: solo dopo la sua morte il filosofo G. E. Lessing li scoprì e li rese noti al pubblico, non perché concordasse con quanto vi era scritto ma perché sollevavano questioni alle quali credeva si dovesse rispondere.

Reimarus, figlio di un pastore luterano di Amburgo, aveva studiato filosofia, teologia e filologia e negli ultimi quarant'anni della sua vita insegnò ebraico e lingue orientali al Ginnasio di Amburgo (paragonabile a un liceo molto avanzato). Questa posizione gli garantiva molto tempo per scrivere, e così produsse diverse opere di rilievo in vari ambiti accademici, ma nulla risultò tanto influente quanto questi frammenti postumi sulla religione, sulla Bibbia e sulla storia del primo Cristianesimo, e tra questi nessuno fu tanto controverso quanto l'ultimo, *L'intenzione di Gesù e dei suoi discepoli*.

All'inizio della sua carriera accademica Reimarus aveva viaggiato in Inghilterra, dove era rimasto affascinato dalle idee avanzate dai deisti inglesi, grazie alle quali giunse ad affermare la supremazia della ragione umana su una presunta rivelazione divina. Reimarus rifiutò l'esistenza dei miracoli e affermò che le contraddizioni nelle opere storiche, persino nella Bibbia, ne compromettono l'affidabilità. Questi principi vennero applicati rigorosamente nelle sue discussioni sul Nuovo Testamento presentate nei *Frammenti*, portando a un rifiuto completo dell'affidabilità storica delle versioni evangeliche della resurrezione di Gesù (che, se paragonate tra loro, risultano piene di discrepanze) e delle affermazioni degli apostoli per cui Gesù sarebbe stato un essere divino.

Secondo Reimarus, Gesù proclamava l'avvento del Regno di Dio, ma per lui, come per ogni ebreo dell'epoca, esso doveva essere un'entità politica, un vero "regno" qui sulla terra. Gesù affermava che gli ebrei avrebbero condotto una rivolta vittoriosa contro i Romani oppressori che avrebbe portato a un nuovo stato politico in Israele, di cui lo stesso Gesù sarebbe stato a capo come Messia. Questo sarebbe accaduto nell'immediato futuro, quando le masse ebraiche si sarebbero riunite attorno a lui per lottare per la propria liberazione. Purtroppo, quando le autorità romane seppero della predicazione rivoluzionaria di Gesù, lo rimossero spietatamente ed efficacemente dalla scena pubblica crocifiggendolo come estremista politico.

I suoi discepoli, però, si erano abituati a una vita itinerante come seguaci di Gesù: dediti a diffondere la sua causa, decisero di fondare una religione nel suo nome. E così inventarono la storia che Gesù fosse il Messia, non un Messia politico atteso da tutti ma un Messia spirituale che era morto per i peccati ed era resuscitato dai morti. Per evitare che le loro affermazioni venissero confutate, rubarono il corpo del maestro dalla tomba (vi alludono già i Vangeli: *Matteo* 28.13), e così, secondo Reimarus, diedero vita alla religione cristiana. Ma questo non era affatto ciò che Gesù voleva: egli non era il Messia, né in senso fisico né in senso spirituale, e meno che mai il figlio preesistente di Dio o Dio stesso, come vollero alcuni teologi successivi, «della stessa sostanza del Padre»: era un ebreo che predicava un messaggio rivoluzionario che lo mise al di fuori della legge e lo portò a una morte violenta. E questo è tutto.

Oggi nessuno studioso concorda con questa ricostruzione del Gesù storico⁹. Ma come notò Albert Schweizer nel suo classico studio del 1906 *Alla ricerca del Gesù storico*, Reimarus fu colui che più di tutti diede il via a un'indagine critica tesa a stabilire che cosa accadde veramente nella vita di Gesù, basandosi sulla premessa che la narrazione dei Vangeli non è una cronaca accurata ma una storia successiva scritta da credenti che nelle loro affermazioni mettevano un interesse personale, per quanto legittimo¹⁰. La prova fondamentale di questo punto di vista riguarda i punti più importanti sollevati dallo stesso Reimarus: ci sono differenze tra le narrazioni evangeliche che non si possono far coincidere. Alcune di queste sono discrepanze secondarie di dettaglio: Gesù morì il pomeriggio prima che venisse consumato il pasto di Pasqua, come in Giovanni (19.14) o la mattina

dopo, come afferma Marco (14.12, 22; 15.25)? Giuseppe e Maria fuggirono in Egitto dopo la nascita di Gesù, come vuole Matteo (2.13-23) o tornarono a Nazareth, come in Luca (2.39)? La figlia di Giairo era moribonda quando il padre andò a chiedere aiuto a Gesù, come dice Marco (6.23, 35) o era già morta, come in Matteo (9.18)? Dopo la resurrezione di Gesù, i discepoli rimasero a Gerusalemme finché non ascese al cielo, come afferma Luca (24.1-52) o andarono subito in Galilea, come dice Matteo (28.1-20)? Simili discrepanze (molte delle quali sembrano secondarie ma che spesso finiscono per acquisire grande importanza quando le si esamina da vicino) costellano le tradizioni evangeliche.

Alcune differenze sono molto più sostanziali e riguardano la finalità della missione di Gesù e la valutazione del suo personaggio. Ciò che tutte le differenze, grandi e piccole, suggeriscono è che ogni evangelista ha un suo programma, un punto di vista che vuole far conoscere, un'interpretazione di Gesù da far condividere ai suoi lettori; perciò ognuno dei quattro ha narrato la sua storia in modo da diffondere la propria visione.

Ma non appena iniziamo a sospettare dell'accuratezza storica delle nostre fonti evangeliche e troviamo la prova che corrobora i nostri sospetti, dove arriviamo? Riguardo alle nostre domande sulla natura dell'ortodossia e dell'eresia nel primo Cristianesimo, ci allontaniamo dall'idea classica per cui l'ortodossia sarebbe radicata nell'insegnamento degli apostoli e accuratamente conservata nei Vangeli del Nuovo Testamento, e giungiamo a capire che le dottrine sul Cristianesimo ortodosso devono essersi sviluppate in un'epoca successiva al Gesù storico e ai suoi apostoli, anche più tardi delle prime opere cristiane rimasteci. Queste idee sono generalmente sostenute dagli studiosi di oggi, che si basano su analisi approfondite delle tradizioni evangeliche iniziate al tempo di Reimarus¹¹.

Ferdinand C. Baur e la prima storia del cristianesimo

L'interesse degli studiosi per il Nuovo Testamento esploso nel corso dell'Illuminismo si concentrò non solo su Gesù e sui Vangeli ma anche sull'affidabilità storica del resto delle Sacre Scritture. In particolare, riguardo alla visione tradizionale dei concetti di ortodossia ed eresia, ci si pose domande sull'accuratezza della descrizione della prima comunità cristiana negli *Atti*. Un altro momento chiave nella storia della filologia cadde circa sessant'anni dopo la pubblicazione dei *Frammenti* di Reimarus con l'opera di un altro studioso tedesco, Ferdinand Christian Baur (1792-1860)¹².

Baur fu una figura di spicco nella storia della filologia biblica e teologica del XIX secolo. Professore di Nuovo Testamento e teologia storica all'Università di Tubinga dal 1826 alla morte, fu il fondatore della cosiddetta "scuola di Tubinga", che si distinse per la sua peculiare valutazione dei primi tre secoli del Cristianesimo; particolarmente famoso fu il radicale riesame dell'affidabilità storica degli scritti del Nuovo Testamento. I dibattiti sulle argomentazioni usate da questa "scuola" dominarono la filologia di lingua tedesca e inglese per un'intera generazione, tra fiancheggiatori e avversari, e influenzano ancora oggi la ricerca.

Baur era da ogni punto di vista un grande studioso: brillante, versatile e preciso. Le storie sul suo lavoro filologico sono materia di leggenda: si metteva alla scrivania ogni mattina alle 4 in punto, e alla fine della sua vita aveva prodotto l'equivalente di un libro di 400 pagine all'anno, per quarant'anni.

Una delle sue prime opere spianò la strada all'interpretazione della storia della chiesa che divenne l'elemento più tipico della sua carriera e delle opere dei suoi allievi. In un'opera intitolata *Il partito di Cristo nella comunità corinzia*, Baur affermò che il primo Cristianesimo, prima che venissero completati i libri del Nuovo Testamento, era caratterizzato da un conflitto tra cristiani ebrei, che volevano mantenere chiari legami con l'Ebraismo in modo da tenere il Cristianesimo in una posizione di particolarismo (doveva essere ebraico), e cristiani gentili, che volevano recidere quei legami per farne una religione universalistica (doveva essere per tutti). A capo delle due parti in lotta c'erano le due figure chiave della prima chiesa, Pietro, rappresentante della fazione giudaico-cristiana, e Paolo, a capo dei

cristiani gentili. Secondo Baur, non ci fu un vincitore indiscusso nei primi scontri tra questi due gruppi, ma ne risultò una specie di compromesso storico in cui si mescolarono elementi sia di Cristianesimo “ebraico”, come l’insistenza sulla necessità di osservare la Legge, sia di Cristianesimo “gentile”, come l’importanza data alla salvezza universale, dando così vita a quella che alla fine sarebbe diventata la chiesa cattolica di entrambe le tendenze.

Chiunque abbia familiarità con la filosofia europea riconoscerà qui l’influenza di Hegel, il filosofo tedesco che affermò che la storia procede in senso dialettico, con una tesi (in questo caso il Cristianesimo ebraico) che incontra un’antitesi (il Cristianesimo gentile) portando a una sintesi (il Cristianesimo cattolico). Questa visione hegeliana non fu ripresa da Baur solo in termini generali, ma venne elaborata nel dettaglio analitico con testi specifici. Due pilastri dell’argomentazione di Baur furono le seguenti affermazioni: la storia di questo antico conflitto finì per essere occultata dalla sintesi che ne risultò: i più antichi scritti cristiani possono essere situati nei loro veri contesti storici solo analizzandone le tendenze ideologiche.

Il libro *dell’Apocalisse*, ad esempio, è interamente giudaico-cristiano nel suo orientamento apocalittico e particolarista (tesi); le lettere di Paolo ai Galati e ai Romani sono duramente anti-ebraiche (antitesi)¹³. Dunque questi libri rappresentano uno stadio antico del conflitto, perché rappresentano le due fazioni in lotta; invece gli *Atti*, per fare un esempio noto e per noi fondamentale, sono una forza mediatrice che mostrano Pietro e Paolo fondamentalmente d’accordo su tutti i punti principali e al lavoro su una soluzione di compromesso al dilemma tra particolarismo e universalismo. È notevole, come poterono notare i membri della scuola di Tubinga, che i discorsi di Pietro (ad esempio *Atti* 2) e di Paolo (ad esempio *Atti* 13) suonino quasi identici: Pietro sembra Paolo e Paolo sembra Pietro. A quanto si può vedere negli *Atti*, invece di essere ai ferri corti su come ebrei e gentili dovrebbero comportarsi reciprocamente in Cristo (come infatti accadeva secondo le parole dello stesso Paolo nella *Lettera ai Galati* 2.11-14), questi due apostoli e gli altri sono ritratti in perfetta armonia sulla questione (*Atti* 10-11; 15). Gli *Atti*, insomma, non sono un resoconto storico di ciò che avvenne veramente, bensì un tentativo di placare quei dibattiti tanto accesi; si tratta di un’opera più tarda, non contemporanea alla vita di Paolo ma scritta da qualcuno che scelse di riformulare la storia

delle prime tensioni interne alla chiesa per mostrare che la soluzione cattolica era stata un'idea ricorrente fin dall'inizio.

Anche in questo caso, nessuno oggi accetta interamente le idee di Baur e della scuola di Tubinga, ma un punto fondamentale è acquisito: gli *Atti*, così come i Vangeli, sono improntati a un programma teologico che talvolta ne inficia l'accuratezza storica. Probabilmente il modo più facile di dimostrarlo è paragonare ciò che gli *Atti* dicono sul protagonista principale, l'apostolo Paolo, con ciò che Paolo stesso dice di sé nelle sue lettere. Non ci sono solo piccole differenze di dettaglio su dove sia stato Paolo, quando e con chi, ma anche discrepanze più pesanti su aspetti basilari della sua attività, sulla natura della sua predicazione e sul ritratto generale del suo carattere.

Ad esempio, Paolo si consultò con gli apostoli prima di intraprendere la sua missione? *Gli Atti* dicono di sì (9.26 ss.), ma Paolo dice enfaticamente di no (*Lettera ai Galati* 1.17). E che cosa pensava dei pagani che adoravano gli idoli? Sono colpevoli di fronte a Dio per aver violato ciò che sanno essere vero su di lui (*Lettera ai Romani* 1.18-32) o sono innocenti di fronte a Dio perché ignorano la verità su di lui (*Atti* 17.22-31)? Quanto all'interpretazione generale del suo messaggio e della sua missione, Paolo si ritrae come missionario tra i gentili che ha abbandonato quasi per intero l'aderenza alla Legge ebraica per amore della missione; invece gli *Atti* lo ritraggono come un buon ebreo che non ha mai fatto nulla di contrario alla Legge. E che dire delle sue interazioni con i suoi predecessori apostolici? Paolo si ritrae ai ferri corti con gli apostoli di Gerusalemme, soprattutto con Pietro (cfr. *Lettera ai Galati* 2.11-14); gli *Atti* ritraggono l'intera comunità cristiana in armonia dall'inizio alla fine della missione di Paolo (cfr. *Atti* 15.1-24).

L'importanza di questi elementi per il nostro studio è ovvia. Gli studiosi riconoscono ampiamente che gli *Atti degli apostoli* forse sono guidati da un programma teologico tanto quanto dalla cura per l'esattezza storica, perciò non possono essere usati acriticamente per fornire una base storica alla visione classica dei rapporti tra ortodossia ed eresia¹⁴.

Walter Bauer e la sua idea di ortodossia ed eresia nel primo cristianesimo

La terza domanda alla quale rispondere riguarda Eusebio: possiamo ritenere che abbia fornito una narrazione affidabile e accurata dei rapporti tra cristiani proto-ortodossi ed eretici nel corso dei primi tre secoli? Nella prima fase della filologia illuministica Eusebio venne attaccato in più occasioni con l'accusa di aver fornito una versione piena di pregiudizi e priva di spirito storico¹⁵. Con le nuove scoperte di fonti primarie che mostravano la grande varietà del primo Cristianesimo, talvolta gli studiosi del XIX secolo si spinsero oltre e sostennero che la sua narrazione era poco accurata e teologicamente viziata. Ma fu solo all'inizio del XX secolo che lo storico venne esaminato in modo rigoroso e sistematico, il che portò a un attacco devastante al quadro da lui fornito dell'unità e della diversità del primo Cristianesimo.

Lo studio più importante fu pubblicato da un altro studioso tedesco dal nome simile a quello del fondatore della scuola di Tubinga, ma privo di legami di parentela con quest'ultimo. Walter Bauer (1877-1960) fu uno studioso di alto rango e di enorme dottrina, e il suo vocabolario di greco resta uno strumento di lavoro indispensabile per chi studia il greco neotestamentario. La sua opera più controversa e fortunata fu uno studio dei conflitti teologici della neonata chiesa cristiana: *Ortodossia ed eresia nel Cristianesimo delle origini* (1934) fu probabilmente il libro più importante sulla storia proto-cristiana del XX secolo. Il suo scopo è chiaro e mirato: il modello eusebiano di relazione tra ortodossia ed eresia. L'argomentazione è incisiva e autorevole, essendo condotta da uno studioso che ben padroneggiava l'intera letteratura cristiana superstite. Alcuni studiosi inorridirono di fronte alle idee di Bauer e altri le abbracciarono ardentemente, ma nessuno vi è rimasto indifferente: le ripercussioni si sentono ancora oggi, poiché le sue analisi hanno cambiato per sempre il nostro modo di osservare le controversie teologiche dei primi quattro secoli¹⁶.

Bauer sosteneva che la chiesa delle origini non consisteva di una singola ortodossia da cui spuntò una grande varietà di minoranze eretiche in competizione tra loro, ma che il primo Cristianesimo, a quanto possiamo capire dalle fonti, esisteva in un gran numero di forme divergenti, nessuna

delle quali rappresentava una maggioranza chiara e indiscussa di fedeli rispetto alle altre. In alcune regioni della cristianità antica, quella che in seguito sarebbe stata etichettata come “eresia” fu anzi la forma prima e primaria di Cristianesimo, mentre in altre alcune idee più tardi definite eretiche coesistevano con idee che sarebbero state abbracciate dalla chiesa intera, senza che molti credenti sentissero il bisogno di tirare linee di demarcazione rigide e nette tra di esse. In questo senso, nel II e III secolo non esisteva un’“ortodossia” nel senso di gruppo unitario che sosteneva una dottrina apostolica accettata dalla maggioranza di tutti i cristiani, né esisteva un’“eresia” secondaria nata dall’immissione di elementi di Ebraismo o di paganesimo in una presunta dottrina originaria. Credenze che in seguito vennero accettate come ortodosse o eretiche non erano altro che interpretazioni compresenti del Cristianesimo, e i gruppi che le sostenevano erano sparsi in tutto l’Impero; alla fine uno di questi gruppi si impose come vincitore, acquistando più convertiti degli altri, sconfiggendo i propri avversari e dichiarandosi “vera” fede. Una volta assicuratasi la vittoria, questa fazione fu in grado di definirsi “ortodossa” e di accantonare gli avversari come “eretici”, poi riscrisse la storia del conflitto facendo in modo che le proprie idee e coloro che le avevano sostenute sembrassero aver prevalso dall’età apostolica in poi.

Come forse si comprende da questo rapido sunto, Bauer metteva in dubbio i termini stessi del dibattito tra ortodossia ed eresia, cui comunque faceva riferimento. Per lui gli storici non potevano usare le parole “ortodossia” ed “eresia” nel senso di “fede retta” e “fede sbagliata”, perché si trattava di giudizi di valore su “verità” teologiche, e lo storico non può pronunciarsi su una “verità” suprema più degli altri. Gli storici, insomma, non possono decidere chi abbia ragione nel dibattito sull’esistenza di un Dio o di due Dèi: devono limitarsi a mostrare che cosa pensarono persone diverse in tempi diversi. Ma soprattutto Bauer contestava le implicazioni delle equivalenze “ortodossia” = “posizione originaria e maggioritaria” ed “eresia” = “corruzioni successive e minoritarie”, e infatti gran parte del suo libro è impegnato nella dimostrazione della totale falsità di queste implicazioni. Allora perché continuare a usare quei termini? Perché per Bauer essi continuano a essere designazioni utili non tanto per i conflitti del II e III secolo, quanto per come essi vennero recepiti a posteriori. Soltanto dopo che gli gnostici, i marcioniti, gli ebioniti e altri vennero più o

meno sradicati, si affermò un'opinione di maggioranza: è a quel punto che ha senso parlare di ortodossia, cioè di un insieme di credenze condivise dalla maggior parte dei credenti. Parlare di ortodossia nel primo periodo è dunque una specie di anacronismo intenzionale che mette in luce il problema proprio usandone i termini.

Le idee di Bauer non erano espresse solamente tramite asserzioni: il suo libro è pieno di analisi dettagliate di tutte le fonti relative che aveva a disposizione, e settant'anni dopo è ancora una lettura fondamentale per gli studiosi del campo. Bauer procede osservando alcune regioni geografiche della cristianità antica di cui abbiamo testimonianza, soprattutto la città di Edessa nella Siria orientale, Antiochia in Siria occidentale, l'Egitto, l'Asia Minore, la Macedonia e Roma. Per ogni luogo lo studioso analizza le fonti cristiane disponibili e le sottopone a un rigoroso esame, dimostrando che, contrariamente a quanto afferma Eusebio, le forme di Cristianesimo più antiche e/o predominanti in molte di queste zone furono eretiche (nel senso che più tardi sarebbero state condannate dal partito vittorioso). A Edessa, per esempio, che in seguito sarebbe stata un importante centro di ortodossia, il Cristianesimo fu in origine marcionita, in Egitto i primi cristiani furono gnostici di vario tipo e così via. In seguito i cristiani ortodossi, dopo essersi assicurati la vittoria, cercarono di oscurare la vera storia del conflitto, ma non ci riuscirono completamente e lasciarono tracce che possono essere esaminate per cercare la verità.

Ma come riuscì quell'unica forma di Cristianesimo, quella che è alla base di tutte le principali forme della chiesa cristiana fino a oggi, a raggiungere una posizione di predominio? Per Bauer, questa era la forma che si trovava in gran parte (anche se non esclusivamente) nella chiesa di Roma, capitale dell'Impero, destinata a diventare il centro del Cristianesimo. È un caso che sia stata la forma romana a diventare la religione di tutta la popolazione dell'Impero?

Anche in questo caso Bauer non si limita ad asserire che Roma fu il luogo più ovvio da cui l'ortodossia si mosse alla conquista del mondo cristiano, ma offre testimonianze a sostegno della propria ipotesi. Abbiamo già visto che lo scritto non canonico più antico in nostro possesso, la *Prima lettera di Clemente*, è una missiva inviata dai cristiani di Roma che cercano di influenzare le dinamiche interne della chiesa di Corinto, esortandoli nel modo più deciso a riportare al loro posto i presbiteri corinzi deposti. Ma

perché i cristiani di Roma dovevano preoccuparsi della politica ecclesiastica di Corinto? Forse perché i presbiteri deposti, a differenza della nomenclatura subentrata al loro posto, in realtà sostenevano l'interpretazione romana del Cristianesimo? Forse erano già cristiani proto-ortodossi, mentre i loro avversari non lo erano?

In effetti sappiamo di falsi maestri in lotta tra loro per l'autorità a Corinto fin dall'inizio: sono gli "arciapostoli" di cui si parla nelle lettere di Paolo inviate a Corinto (*Seconda lettera ai Corinzi* 11.5), che a quanto pare pensavano che non ci sarebbe stata alcuna resurrezione della carne dei credenti (può darsi che fossero i precursori degli gnostici, che svalutavano l'esistenza carnale). Dunque all'epoca della *Prima lettera di Clemente*, circa trent'anni dopo le lettere di Paolo, questo gruppo alla fine aveva vinto con un colpo di mano e i cristiani di Roma si stavano dando da fare per correggere la situazione?

In ogni caso, la lettera proto-ortodossa di "Clemente" ebbe il suo effetto e acquisì uno status sacrale tra i cristiani di Corinto, che circa settant'anni dopo, stando a quanto sostiene il loro vescovo proto-ortodosso Dionisio, la leggevano come Scrittura durante le loro liturgie. Questo non sarebbe certo accaduto se gli usurpatoti gnostici fossero rimasti al potere.

Come dovrebbe essere ormai chiaro, per Bauer i conflitti interni del Cristianesimo erano lotte di potere, non solo di teologia, e la fazione che vinse fu quella che seppe utilizzare meglio il potere. In particolare, Bauer sottolineò come la comunità cristiana di Roma fosse grande e numerosa; inoltre, essendo localizzata nella capitale dell'Impero, aveva ereditato dall'apparato statale una tradizione di maestria amministrativa come per osmosi. Usando le competenze amministrative dei suoi capi e le sue ampie risorse materiali, la chiesa di Roma riuscì a esercitare la sua influenza sulle altre comunità cristiane: tra l'altro promosse una struttura gerarchica insistendo sul fatto che ogni chiesa dovesse avere il suo vescovo, e con il vescovo giusto ovviamente si sarebbero potute predicare e rafforzare determinate visioni teologiche. L'influenza romana, inoltre, aveva anche un aspetto economico: pagando la liberazione degli schiavi e acquistando i prigionieri di guerra, la chiesa romana poté assicurarsi un gran numero di convertiti, mentre l'uso sapiente delle donazioni e delle elemosine offerte alle altre chiese produsse naturalmente terreno fertile per la

diffusione delle sue idee. Come Dionisio di Corinto disse a Sotere, vescovo di Roma:

Fin dall'inizio è stato tuo costume [...] inviare contributi a tante chiese di ogni città, a volte alleviando la difficoltà dei bisognosi, a volte occupandoti dei tuoi fratelli nelle miniere [di schiavi] con i contributi da te inviati (Eusebio, Storia ecclesiastica 4.23).

Nel corso del tempo, le idee proto-ortodosse della comunità romana divennero sempre più dominanti nelle città connesse in un modo o nell'altro con la capitale, e poiché tutte le strade portano a Roma, alla fine ciò significò la maggior parte delle città dell'Impero. Entro la fine del III secolo, la forma romana di Cristianesimo si era imposta: allora non restò che avere qualcuno come Eusebio per scrivere la storia, dopodiché fu stabilita per i secoli futuri non solo la teologia proto-ortodossa romana, ma anche la versione romana del conflitto.

Reazioni a Bauer

Gli studiosi tedeschi riconobbero immediatamente l'importanza della radicale reimpostazione di Bauer della prima storia cristiana. Purtroppo il libro non venne tradotto in inglese fino al 1971, perciò gran parte del mondo anglofono lo conobbe solo di seconda mano e per lo più attraverso le critiche fatte dagli avversari di Bauer, ma anche così l'impatto dell'opera fu enorme¹⁷.

Alcuni aspetti della dimostrazione di Bauer vennero immediatamente considerati problematici. Bauer venne accusato, non senza ragione, di aver attaccato le fonti ortodosse con zelo inquisitorio e di aver utilizzato a un livello quasi assurdo l'*argumentum ex silentio*¹⁸. Quanto alle sue specifiche affermazioni, poi, ogni regione da lui esaminata è stata studiata nuovamente e non sempre a vantaggio delle sue conclusioni. Probabilmente oggi molti studiosi pensano che Bauer abbia sottovalutato la diffusione della proto-ortodossia nell'Impero e sopravvalutato l'influenza della chiesa romana sui conflitti in corso¹⁹. Malgrado tutto ciò, gli studi successivi hanno per lo più messo in luce problemi sempre nuovi della visione eusebiana dell'eresia e dell'ortodossia e hanno confermato

che in sostanza le intuizioni di Bauer erano giuste; anzi, oggi si considera il primo Cristianesimo ancora meno ordinato e più diversificato di quanto egli abbia dimostrato²⁰.

Il risultato di questi studi, tuttora vivi, è che praticamente tutti pensano che la proto-ortodossia fu solo una delle molte interpretazioni del Cristianesimo che rivaleggiavano nella chiesa delle origini. Non era né un'interpretazione naturale né una visione apostolica originaria: gli apostoli, per dirne una, non insegnavano certo il Credo niceno né niente di simile. Insomma, per quanto possiamo vedere, il Cristianesimo era notevolmente variegato nelle sue espressioni teologiche.

A favore delle tesi fondamentali di Bauer: una valutazione moderna della diversità nel cristianesimo delle origini

Probabilmente la prova più importante di questa diffusa eterogeneità viene dalle stesse fonti proto-ortodosse, il che è quasi paradossale. Eusebio e i suoi successori citano diffusamente queste fonti, tra cui i libri del Nuovo Testamento, per mostrare che in ogni occasione i loro predecessori proto-ortodossi seppero sconfiggere con successo i falsi maestri e i loro seguaci eretici; quello che non dicono è che questi "successi" presuppongono un'influenza estesa, anzi diffusissima, esercitata da falsi maestri nelle prime comunità cristiane.

Prendiamo ad esempio le prime opere cristiane in nostro possesso, le lettere dell'apostolo Paolo. In quasi tutte le sue chiese, fondate da lui in persona, ci sono pericolosi "falsi maestri" che forniscono interpretazioni del Vangelo che Paolo trova criticabili o addirittura condannabili. In molti casi, anzi, le forze avversarie stanno vincendo, tanto che Paolo è spinto a intervenire per invertire la tendenza. Nella sua *Lettera ai Galati*, per esempio, combatte contro i "giudeizzanti", missionari cristiani che dicono ai convertiti di Paolo che per essere veri membri del popolo di Dio devono adottare le usanze dell'Ebraismo, tra cui la circoncisione per gli uomini. Il successo di questi missionari risulta evidente dalla rabbiosa risposta di Paolo, che teme sinceramente che l'intera comunità si stia facendo traviare (1.6-8, 3.1-5).

Anche nelle sue lettere ai Corinzi Paolo deve affrontare alcuni cristiani interni alla sua chiesa che credono di aver già provato appieno i benefici

della salvezza e di regnare già con Cristo come umani soprannaturali (alcune loro credenze suonano già gnostiche). Paolo ha affrontato faccia a faccia i suoi avversari a Corinto ed evidentemente ha subito un'umiliazione pubblica, facendo capire che forse ha perso il dibattito (cfr. *Seconda lettera ai Corinzi* 2.5-11, 13.2); ora minaccia un'altra visita in cui promette che le cose andranno diversamente.

La *Lettera ai Romani* è indirizzata a una chiesa non fondata da lui, ed è scritta per convincerla che il suo messaggio evangelico è legittimo, in modo che lo sostengano nei suoi sforzi missionari sempre più a ovest, in Spagna (cfr. 1.8-15, 15.22-24). Ma perché deve convincerli? Evidentemente perché sospettano che sia lui a insegnare un falso Vangelo, come qualcuno doveva aver suggerito loro²¹.

Le lettere più tarde scritte sotto il nome di Paolo presuppongono tensioni interne nelle sue chiese successive: un qualche tipo di strano misticismo ebraico che influenzava i cristiani di Colosse (*Lettera ai Colossesi* 2.8-23), una forma di fervente millenarismo nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, dove le persone avevano lasciato i loro mestieri per aspettare la fine imminente (2.1-12, 3.6-15), e una sorta di proto-gnosticismo nella *Prima lettera a Timoteo* (1.3-7).

I problemi di interpretazione della fede compaiono anche nei libri non paolini del Nuovo Testamento. Giacomo avversa duramente i cristiani che hanno inteso la dottrina paolina di giustificazione per mezzo della fede nel senso che le buone opere sono irrilevanti ai fini della salvezza; l'*Apocalisse* attacca i gruppi antinomiani (senza legge) per aver demoralizzato i fedeli; la *Lettera di Giuda* e la *Lettera di Pietro* rimproverano i falsi maestri che si sono infiltrati nelle chiese con i loro insegnamenti corrotti.

Non si ripeterà mai abbastanza che tutti gli avversari presenti in queste comunità si considerano seguaci di Cristo: i giudaizzanti in Galazia, i proto-gnostici di Corinto, i detrattori di Paolo a Roma, i mistici ebrei di Colosse, i millenaristi della *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, i paolini estremisti della *Lettera di Giacomo*, i libertini dell'*Apocalisse* e gli accusati anonimi della *Lettera di Giuda* e della *Lettera di Pietro*. Che cosa dicevano di sé tutti questi gruppi? Non lo sapremo mai con certezza, ma sappiamo che nelle chiese esistevano persone come queste, che si consideravano cristiane, affermavano che le loro idee non erano solo credibili, ma giuste, e riuscivano ad avere un vasto seguito. In alcuni (forse molti) casi affermavano di

rappresentare idee degli apostoli di Gesù, cioè le idee cristiane originarie; almeno nel caso dei giudaizzanti della Galazia si potrebbe dire che non avevano tutti i torti.

Questa tendenza continuò anche dopo che vennero scritti i libri del Nuovo Testamento. Ci sono le chiese in Asia Minore di cui parla Ignazio, tutte messe in pericolo dai falsi maestri, o giudaizzanti o docetisti o entrambi; in Gallia ci sono gli eretici di cui parla Ireneo, talmente numerosi che non riesce a contare tutte le sette e men che meno il loro numero esatto, talmente dannosi che servono cinque libri per confutarne le idee; ci sono gli eretici dell'Africa del Nord di cui parla Tertulliano, che rimprovera i suoi amici proto-ortodossi dichiarandosi «scandalizzato dal fatto che le eresie prevalgano a un tale livello» (*Prescrizione* 1), di fatto ammettendo involontariamente che gli eretici si potevano trovare praticamente ovunque. Ci sono quelli di Roma di cui parla Ippolito, talmente influenti che le loro false idee avevano raggiunto i gradi più elevati dell'amministrazione ecclesiastica influenzando anche le scelte teologiche del vescovo di Roma, rischiando così di conquistare la chiesa intera. E così andò avanti ancora per decenni.

Non solo la grande diversità del primo Cristianesimo, ma anche l'incertezza dei confini tra le cosiddette ortodossia ed eresia (un'altra scoperta di Bauer) sembrano essere comprovate dalle fonti. Certo, c'erano schieramenti di battaglia chiaramente definiti, soprattutto da parte dei proto-ortodossi: chiunque affermasse che c'erano trenta dèi o negasse l'incarnazione di Gesù non sarebbe sfuggito ai laboriosi attacchi di Ireneo o all'ironia tagliente di Tertulliano. Tuttavia nel II e persino nel III secolo c'erano numerosi punti che restavano vaghi e irrisolti.

Anche questioni tanto importanti come la natura dell'esistenza di Cristo non erano ancora ben definite (abbiamo visto quanto questo contasse nella controversia patripassiana), e talvolta c'era poca chiarezza su punti ancora più basilari. La cristologie docetistiche erano ovviamente proibite tra i proto-ortodossi... Oppure no? Tanto Origene quanto il suo predecessore Clemente di Alessandria, campioni della proto-ortodossia dei loro giorni, espressero sul corpo di Gesù idee decisamente particolari, almeno per i teologi successivi. Entrambi affermavano ad esempio che il corpo di Gesù potesse rapidamente cambiare aspetto a suo piacimento (cfr. ad e-

sempio Origene, *Sermone della montagna*). Clemente si spinse anche oltre:

Ma nel caso del Salvatore, sarebbe ridicolo [supporre] che il corpo, in quanto corpo, richiedesse i mezzi necessari per la sussistenza. Egli mangiava, ma non per amore del corpo, che era tenuto insieme da un'energia sacra, ma affinché non venisse in mente a quelli che erano con lui di avere un'opinione diversa su di lui, cosicché in seguito alcuni pensarono che egli certamente apparisse solo come parvenza. Ma era completamente impossibile, e in lui non penetrava alcun movimento di sentimento, né piacere, né dolore (Stromateis 6.9.71.2).

In altre parole, Gesù mangiava semplicemente per evitare che la gente si facesse idee docetistiche su di lui, anche se in realtà non aveva bisogno di mangiare e non sentiva né piacere né dolore. E difficile definire tutto ciò il possesso di un vero corpo di carne e ossa, e ancora più difficile immaginare che un'affermazione simile sarebbe risultata accettabile ai proto-ortodossi delle età successive. Eppure vediamo che Clemente, portavoce di spicco dei proto-ortodossi, sosteneva una cristologia molto personale ma completamente accettabile per gli altri cristiani proto-ortodossi della sua epoca.

Bisogna citare un altro elemento a favore della tesi di Bauer sui rapporti tra ortodossia ed eresia. Ovviamente Bauer lavorava solo con i materiali disponibili all'epoca, cioè all'inizio degli anni trenta, ma da allora sono avvenute nuove scoperte, tra cui interi documenti che hanno brillantemente confermato la sua visione fondamentale, soprattutto i testi di Nag Hammadi. Una raccolta di testi tenuta in gran conto da almeno un gruppo di cristiani, forse anche di più; testi che rappresentano una ricca scelta di Cristianesimi alternativi, scritti da autori che ovviamente credevano che le loro idee fossero giuste e quelle degli altri sbagliate: alcuni di questi testi attaccano i cristiani proto-ortodossi per le loro idee sbagliate.

Il Cristianesimo era molto più diversificato, gli schieramenti di battaglia molto più sfumati e i conflitti interni molto più intensi di quanto avremmo mai potuto immaginare se ci fossimo basati solo su Eusebio e sulla concezione classica di ortodossia ed eresia.

La vittoria della proto-ortodossia

Resta ancora la domanda che tormentò Bauer e molti altri dopo di lui. Una volta acquisito che il Cristianesimo delle origini era tanto diversificato, come riuscì a imporsi la parte che abbiamo identificato come proto-ortodossa? Abbiamo già osservato diversi fattori che contribuirono alla sua vittoria finale.

1. I proto-ortodossi affermavano di avere radici antiche, a differenza dei marcioniti, riallacciandosi alle Scritture dell'Ebraismo, che a quanto dicevano avevano predetto l'arrivo di Cristo e la religione che nacque nel suo nome.
2. Allo stesso tempo rifiutavano le pratiche dell'Ebraismo contemporaneo insegnate nelle Scritture, a differenza degli ebioniti, permettendo così al loro Cristianesimo di essere una fede universale attraente e accessibile alla maggioranza delle persone del mondo antico.
3. I proto-ortodossi sostenevano una gerarchia ecclesiastica, a differenza di alcuni gnostici, per i quali tutti avevano accesso alla conoscenza segreta portatrice di salvezza e godevano di uno status uguale nella fede, purché facessero parte di una comunità gnostica. La gerarchia ecclesiastica fu investita di un'autorità che venne usata per determinare che cosa credere, come condurre gli affari della chiesa, tra cui l'adorazione e la liturgia, e quali libri accettare come autorità scritturali.
4. I proto-ortodossi erano in costante comunicazione tra di loro, decisi a imporsi come una comunità mondiale. È quanto testimoniano gli alleati che incontrarono Ignazio in viaggio verso il martirio, le lettere che Ignazio scrisse in risposta, le lettere scritte dalla chiesa di Roma a quella di Corinto e le storie dei cristiani inviati dalla chiesa di Smirne in occasione della morte del loro amato pastore Policarpo. I proto-ortodossi erano interessati non solo a ciò che accadeva nelle loro comunità locali ma anche a ciò che accadeva nelle comunità solidali con loro, e volevano diffondere la loro visione della fede in tutto il mondo conosciuto²².

Ci furono di certo anche altri fattori che esamineremo nei capitoli seguenti, ma sono tutti riconducibili in un modo o nell'altro a uno degli elementi appena citati. È notevole che tutti e quattro abbiano una cosa in comune: riguardano testi scritti. Il fatto che i materiali giunti fino a noi siano so-

prattutto testuali può anche essere solo un caso della storia, ma può darsi che ci sia qualcosa in più di questo. Sembra infatti che molti gruppi del primo Cristianesimo, forse tutti, dessero grande importanza ai testi, facendo dell'uso della letteratura un elemento chiave nei conflitti che infuviarono: membri di vari gruppi scrissero trattati polemici per attaccare i loro avversari, falsificarono documenti a nome degli apostoli per legittimare i propri punti di vista, contraffecero scritti in circolazione per renderli più accettabili per i propri fini e per sostenere le proprie idee e riunirono gruppi di opere considerandole autorità sacre. La battaglia delle conversioni fu in un certo senso una battaglia per i testi, e il partito proto-ortodosso vinse la prima battaglia vincendo la seconda. Uno dei risultati fu la canonizzazione dei ventisette libri che oggi chiamiamo il Nuovo Testamento. Nei capitoli che seguono esamineremo vari aspetti di questa battaglia letteraria per la supremazia, per vedere più a fondo come questo gruppo emerse vittorioso e fissò il carattere del Cristianesimo nel modo in cui è giunto fino a noi in epoca moderna.

9 *L'arsenale dei conflitti: trattati polemici e denigrazioni personali*

Le dispute dottrinali del primo Cristianesimo non vennero combattute con picconi e spade, ma con le parole. La parola parlata aveva un'importanza vitale, perché come si può immaginare le conversazioni quotidiane, l'insegnamento catechistico, le conversazioni settimanali, i sermoni, le discussioni private e i dibattiti pubblici influenzavano l'opinione in un senso o nell'altro. Purtroppo solo raramente possiamo sapere che cosa venne davvero detto nell'ardore della battaglia, a meno che qualcuno non si sia preso la briga di registrarlo all'epoca¹; ma anche la parola scritta era importante, perché due avversari teologici potevano incrociare le spade anche solo metaforicamente, attaccando le idee dell'altro, gettando ombre sulla personalità del nemico, richiamandosi alle autorità scritte precedenti a sostegno delle proprie tesi, falsificando documenti a nome di quelle autorità quando era necessario o utile, raccogliendo libri sacri nei canoni e conferendo loro uno status divino.

Da molto tempo conosciamo nel dettaglio gli attacchi scritti sferrati dai proto-ortodossi contro i cristiani di orientamento diverso: le opere di eresiologi come Ireneo e Tertulliano, per esempio, sono sempre state disponibili, anche se quelle di altri autori del II secolo, come Egesippo e Giustino, sono andate in gran parte perdute. Ma fino a un'epoca recente non conosceamo altrettanto bene gli attacchi degli "eretici" nei confronti dei proto-ortodossi e disponevamo solo di qualche indizio frammentario su come dovessero svolgersi i dibattiti veri. Dato che la letteratura contraria è andata quasi interamente distrutta o perduta, le opere polemiche di quel periodo ci fanno sentire solo la voce di una parte, tanto che molti lettori hanno accettato tranquillamente l'idea che gli "eretici" non fossero in grado di difendersi e che alla fine furono più o meno obbligati a sottomettersi a una fustigazione letteraria dalla quale non furono mai in grado di risollevarsi. Ma un'analisi più ravvicinata dei testi superstiti, alcuni dei quali scoperti solo di recente, suggerisce un'idea più realistica: quelli che pensavano di avere ragione (cioè tutti, come in ogni disputa) seppero lottare per le loro tesi, e la guerra di parole venne condotta ovunque

all'ultimo sangue. Il fatto che solo una fazione sia risultata vincitrice non deve farci pensare che la sua vittoria sia stata scontata fin dall'inizio o che sia stato facile sconfiggere gli avversari. Anche se il nome, la circonferenza toracica, la forza e l'agilità non vengono trasmesse ai posteri, può darsi che ai suoi tempi lo sconfitto di un incontro di pesi massimi sia stato un vero colosso.

Gli Ebioniti contro il proto-ortodosso Paolo: la letteratura pseudo-clementina

Una delle prove che nei primi secoli del Cristianesimo si svolse una vigorosa battaglia letteraria anziché un massacro univoco ci giunge da una serie di opere note già da molti anni, ma di cui solo relativamente di recente si è capito il carattere di polemica contro il Cristianesimo proto-ortodosso². Abbiamo già visto che i cristiani del II e III secolo amavano narrare storie sugli apostoli, cioè episodi delle loro avventure missionarie dopo l'ascesa di Gesù poi redatte in testi apocrifi come gli *Atti di Giovanni* e gli *Atti di Pietro*. Talvolta circolavano anche storie sui compagni degli apostoli, come abbiamo visto a proposito degli *Atti di Tecla*; tra queste troviamo anche storie leggendarie su Clemente, il vescovo di Roma e presunto autore della *Prima lettera di Clemente*. Ci restano due raccolte di questo tipo, oltre a varie altre opere. La prima è una serie di venti *Omellerie* attribuite direttamente a Clemente, in cui il vescovo parla dei suoi viaggi, delle sue avventure e soprattutto dei suoi lunghi contatti con l'apostolo Pietro, che lo aveva convertito alla fede in Cristo. La seconda è una storia in dieci libri dei viaggi di Clemente, la cui cornice è costituita dalla ricerca dei suoi parenti perduti; la ricerca ha un lieto fine e dà origine al titolo della raccolta, *Recognitiones* ("riconoscimenti"). La relazione tra le *Omellerie* e i *Riconoscimenti* è molto complessa ed è una delle questioni più spinose di cui si debbano occupare gli studiosi di letteratura cristiana antica. Entrambe le opere sembrano risalire a un documento più antico che venne modificato e redatto in varie versioni nel corso del tempo; in ogni caso, alcune di queste opere su Clemente abbracciano idee giudaico-cristiane, e nel farlo talvolta criticano alquanto esplicitamente altre forme di Cristianesimo, tra cui la proto-ortodossia.

Queste opere sono chiamate nel loro complesso letteratura pseudo-clementina³. La linea narrativa di base di questi libri è la ricerca da parte di Clemente della sua famiglia e della verità. Clemente è membro di una famiglia romana aristocratica; quando è ancora giovane, sua madre ha una misteriosa visione che la spinge a lasciare la città portando con sé i suoi due gemelli, i fratelli maggiori di Clemente; qualche tempo dopo suo padre parte alla loro ricerca e anche lui non torna più. Intanto Clemente diventa grande e si dedica a una ricerca religiosa che lo porta ad attraversare varie forme di filosofia pagana, nessuna delle quali soddisfa la sua curiosità intellettuale, ma poi sente dire che il Figlio di Dio è comparso in Giudea e parte per trovarlo. Ma è troppo tardi: quando arriva a destinazione, Gesù è già stato giustiziato. Clemente incontra l'apostolo Pietro, si converte alla fede in Cristo e accompagna l'apostolo nei suoi viaggi missionari. Questi viaggi sono pieni di avventure durante le quali si verificano molti confronti tra Pietro e Simone Mago, che Pietro sconfigge grazie al miracoloso potere di Dio. Alla fine Clemente si riunisce con tutta la sua famiglia e così torna l'armonia: oltre ai suoi genitori e ai suoi fratelli, ha trovato anche la vera fede.

L'eretico Simone Mago occupa un posto importante in questa storia, ma almeno in alcune occasioni sembra che l'avversario di Pietro non sia il mago di cui sappiamo dagli *Atti degli Apostoli* e dalle prime opere eresologiche⁴. Qui Simone sembra piuttosto una maschera nientemeno che dell'apostolo Paolo, e da certi punti di vista il nemico attaccato in quest'opera sembra proprio lui. Il *Vangelo di Pietro*, per cui la validità della Legge di Mosè continua a essere valida per tutti (cristiani, ebrei e gentili), viene contrapposto alle tesi eretiche di Paolo, visto come predicatore di una versione del messaggio cristiano che risulta letteralmente priva di legge.

La controversia tra Pietro e Paolo prefigurata in queste pagine romanzesche è basata su un vero conflitto storico tra i due leggibile anche nelle opere di Paolo. In particolare nella *Lettera ai Galati* (2.11-14), Paolo parla di uno scontro pubblico con Pietro nella città di Antiochia su una questione importante: i gentili che sono diventati cristiani devono osservare la Legge ebraica? Nel riferire il confronto, Paolo afferma in termini nettissimi la sua idea per cui i gentili non sarebbero tenuti a farlo in nessun caso. Come gli studiosi hanno notato da tempo, Paolo però non parla del risul-

tato dello scontro, il che ha fatto spesso pensare che ne sia uscito sconfitto, almeno agli occhi dei presenti.

La letteratura pseudo-clementina riprende questo dibattito per mostrare come Pietro sostenesse la continua vitalità della Legge contro Paolo, malamente mascherato da Simone Mago. I libri sono preceduti da una prefazione che sarebbe una lettera spedita da Pietro a Giacomo, fratello di Gesù e capo della chiesa di Gerusalemme (una delle molte lettere false a nome di Pietro), in cui l'apostolo parla del suo "nemico" che insegna ai gentili a non obbedire alla Legge e gli contrappone la sua autorevole tesi:

Alcuni tra i gentili hanno rifiutato la mia predicazione legale e hanno preferito una dottrina illegale e assurda dell'uomo che è mio nemico. Anzi, alcuni hanno anche cercato, pur essendo io ancora in vita, di distorcere le mie parole con interpretazioni di ogni sorta, come se io avessi insegnato la dissoluzione della Legge. [...] Dio ce ne scampi! Una cosa simile significherebbe agire in modo contrario alla Legge di Dio che venne data a e confermata nella sua eterna continuità dal nostro Signore. Egli infatti ha detto: «finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla Legge» (Lettera di Pietro a Giacomo, 2.3-5).

La Legge di Mosè va dunque sempre osservata da ebrei e gentili. Non ci vuole molto a riconoscere chi sia qui il "nemico" di Pietro, chi si oppone alle sue tesi «tra i gentili»: l'apostolo Paolo si mostrava sempre come apostolo dei gentili e affermava che non dovevano osservare la Legge (ad esempio *Lettera ai Galati* 2.15, 5.2-5). Anche riguardo al responsabile dell'affermazione che Pietro stesso esortasse alla «dissoluzione della Legge», non c'è bisogno di cercare lontano: il libro neotestamentario degli *Atti*, attribuito a Luca, il compagno di viaggio di Paolo, ritrae Pietro proprio in questa posizione (10-11.15). Anche se alla fine Paolo e *gli Atti* entrarono a far parte del canone ortodosso, per questo autore entrambi sono eretici. Dunque la letteratura pseudo-clementina sembra inglobare una polemica ebionitica contro le idee poi incluse nel Cristianesimo proto-ortodosso.

Gli attacchi a Paolo e le sue posizioni sono ancora più chiari in alcuni passi delle *Omellerie*. In particolare in una sezione si afferma che Pietro sviluppò l'idea che nel piano di Dio per gli uomini il peggiore compare sempre pri-

ma del migliore. E così Adamo ebbe due figli, l'omicida Caino e il pio Abele, due ne ebbe anche Abramo, il reietto Ismaele e il prescelto Isacco, e da Isacco nacquero l'empio Esaù e il divino Giacobbe. Applicando il principio a epoche più recenti, comparvero due uomini nel campo della missione, Simone (Paolo) e Pietro, che ovviamente fu il più grande i due, «che comparve dopo l'altro e venne su di lui come la luce sulle tenebre, come la sopra l'ignoranza, come cura sopra la malattia» (Omèlie 2.17).

Un ultimo esempio di questa polemica proviene da una scena immaginaria in cui Pietro attacca un malcelato Paolo per aver pensato che il suo breve incontro visionario con Cristo lo autorizzi a proporre un messaggio evangelico in contrasto con quello di chi ha passato molto tempo con Gesù mentre era ancora vivo e operante tra gli uomini.

E se il nostro Gesù è comparso anche a te e lo hai conosciuto in una visione e ti ha incontrato come chi è irato con un nemico [si ricordi che Paolo ebbe la sua visione mentre ancora perseguitava i cristiani, Atti 9], comunque egli ha parlato solo tramite visioni e sogni o rivelazioni esterne. Ma si può diventare abili alla predicazione grazie a una visione? E se pensi che sia possibile, perché il nostro maestro avrebbe passato un anno intero con noi che eravamo svegli? Come possiamo crederti, anche se lui ti è apparso? [...] Ma se sei stato visitato da lui per un'ora e sei stato istruito da lui e così sei diventato un apostolo, allora proclama almeno le sue parole, esponi ciò che lui ha insegnato, sii amico dei suoi apostoli e non lottare con me, che sono suo confidente; tu infatti ti sei contrapposto in modo ostile a me, che sono una roccia salda, la pietra angolare della chiesa (Omèlie 17.19).

Pietro, non Paolo è la vera autorità per capire il messaggio di Gesù. Paolo ha corrotto la vera fede basandosi su una breve visione, che sicuramente ha inventato. Dunque Paolo è il nemico degli apostoli, non il loro capo: è al di fuori della fede, un eretico da condannare, non un apostolo da seguire.

E così la letteratura pseudo-clementina, soprattutto nella forma più antica, poi modificata nel corso del tempo, sembra mostrare una forma di polemica ebionita contro il Cristianesimo paolino e contro i proto-ortodossi del II e III secolo che continuano a seguire Paolo rifiutando la Legge di Mosè. Per questi cristiani ebioniti la Legge è stata data da Dio, e al contrario

di quanto affermano Paolo e i suoi successori proto-ortodossi, continua a essere necessaria per la salvezza in Cristo.

Attacchi gnostici alla proto-ortodossia

Di tutta la letteratura polemica che venne prodotta contro i proto-ortodossi dai loro avversari, quella che conosciamo meglio è quella gnostica. Questo grazie alla scoperta della biblioteca di Nag Hammadi, che contiene diversi trattati che attaccano le posizioni proto-ortodosse; prima del ritrovamento sapevamo che la lotta era stata dura, ma conoscevamo solo i prolissi attacchi di Ireneo, Tertulliano, Ippolito e dei loro successori, pagine su pagine di aspra polemica con l'intento di distruggere i nemici gnostici e cancellare le loro idee. Esamineremo questa tattica proto-ortodossa tra poco; per ora vediamo che cosa aveva da dire l'altra sponda⁵.

La polemica gnostica è alquanto diversa da quello che ci si potrebbe aspettare. Gli gnostici, almeno quelli che conosciamo meglio, non affermavano che le idee proto-ortodosse fossero pienamente sbagliate, ma che fossero inadeguate e superficiali, anzi ridicolmente inadeguate e superficiali. Gli gnostici, cioè, non negavano la validità delle affermazioni dottrinarie proto-ortodosse, ma le reinterpretavano in un modo che ritenevano più spirituale e profondo. Gli gnostici potevano professare credenze proto-ortodosse, leggere Scritture proto-ortodosse e accettare sacramenti proto-ortodossi, ma intendevano tutte queste cose in modo molto diverso, basandosi sulla loro capacità di guardarvi più a fondo garantita dalla loro superiore conoscenza (*gnosis*) della verità divina. E così, come temevano anche gli eresiologi proto-ortodossi, gli gnostici non erano nemici esterni ma interni, che pregavano nelle chiese proto-ortodosse ma si consideravano un'élite spirituale, una cerchia interna che riconosceva il significato spirituale più profondo di dottrine, Scritture e rituali che i proto-ortodossi prendevano solo per il loro valore di facciata.

Tra gli attacchi gnostici alla superficialità delle idee proto-ortodosse, nessuno è più spietato dell'*Apocalisse copta di Pietro* scoperta a Nag Hammadi, che non va confusa con la proto-ortodossa *Apocalisse di Pietro*, in cui Pietro compie una visita guidata in paradiso e all'inferno. L'"apocalisse" o "rivelazione" di Nag Hammadi ritrae la vera natura di Cri-

sto e biasima l'ignoranza dei semplici (i proto-ortodossi) che non la riconoscono.

Il libro inizia con gli insegnamenti del «Salvatore», che informa Pietro che ci sono molti falsi maestri che sono «ciechi e sordi», bestemmiano la verità e insegnano cose malvagie; Pietro, invece, riceverà la conoscenza segreta (*Apocalisse di Pietro* Gesù procede dicendo al discepolo che i suoi avversari sono «privi di percezione», perché «si attaccano al nome di un uomo morto»: in altre parole, pensano che sia la *morte* di Gesù a essere importante per la salvezza. Questa, ovviamente, era stata un'idea proto-ortodossa fin dall'inizio; ma per questo autore quelli che pensano una cosa simile «bestemmiano la verità e proclamano un insegnamento malvagio» Insomma, quelli che professano la fede in un morto si aggrappano alla morte, non alla vita immortale. Queste anime sono morte e sono state create per la morte.

Non tutte le anime vengono dalla verità o dall'immortalità. Ogni anima di questa era infatti ha la sua morte assegnata; di conseguenza è sempre una schiava. Viene creata per i suoi desideri e per la loro distruzione eterna, per la quale e nella quale esistono. Esse [le anime] amano le creature materiali che sono venute alla luce con loro. Ma le anime immortali non sono come queste, o Pietro. Però, finché non giungerà l'ora, essa [l'anima immortale] sembrerà proprio un'anima mortale (75).

Nel mondo gli gnostici possono sembrare uguali agli altri uomini, ma in realtà sono diversi: non si aggrappano alle cose materiali e non vivono seguendo i loro desideri. Le loro anime sono immortali, anche se pochi lo sanno: «Gli altri non capiscono i misteri, anche se parlano di queste cose che non comprendono. Malgrado ciò, si vanteranno che il mistero della verità sia solo loro» (76). Come è possibile che quelli che non capiscono e che non insegnano la verità comprendano? «E ci saranno altri di quelli che non sono nel nostro numero che si chiamano “vescovi” e “diaconi”, come se avessero ricevuto la loro autorità da Dio. [...] Questi uomini sono canali secchi» (79). Decisamente questo non è un complimento per i capi delle chiese cristiane: non sono fontane di conoscenza e saggezza ma letti di fiume essiccati.

Ma che cos'è questa conoscenza accessibile alle anime immortali che non sono invischiata nelle cose materiali? È la conoscenza della vera natura di Cristo e della sua crocifissione, che è erroneamente intesa (dai proto-ortodossi) come riferita alla morte di Cristo per i peccati. In realtà il vero Cristo non può essere toccato da dolore, sofferenza e morte, ma è al di là di queste cose. Ciò che venne crocifisso non era il Cristo divino ma il suo involucro fisico.

In un'affascinante scena, Pietro assiste alla crocifissione e ammette di sentirsi confuso da ciò che vede:

Quando ebbe detto quelle cose, lo vidi chiaramente catturato da loro e dissi: «Che cosa vedo, o Signore? Sei tu quello che stanno prendendo? [...] Chi è quello al di sopra della croce, felice e ridente? È un'altra persona quello cui inchiodano le mani e i piedi?».

Allora Gesù dà la risposta indimenticabile che spiega il vero significato della crocifissione:

Il Salvatore mi disse: «Quello che vedi al di sopra della croce, felice e ridente, è il Gesù vivente, ma quello alle cui mani e piedi piantano i chiodi è la sua parte fisica, il sostituto. Stanno disonorando ciò che gli somiglia. Ma guarda lui e me» (81).

Solo la parvenza fisica di Cristo è messa a morte. Il Cristo vivente trascende la morte, trascende letteralmente la croce: sta lì, al di sopra di essa, a ridere di quelli che pensano di potergli fare male, di quelli che pensano che lo spirito divino dentro di lui possa soffrire e morire. Ma lo spirito di Cristo è al di là del dolore e della morte, così come gli spiriti di quelli che capiscono chi lui sia veramente e sanno chi sono veramente, spiriti intrappolati in una parvenza fisica ma che non possono soffrire o morire. La visione continua:

E vidi qualcuno venirci incontro, che sembrava lui e anche quello che rideva al di sopra della croce, ed era pieno di un puro spirito, ed era il Salvatore. [...] E mi disse: «Sii forte! Tu sei colui cui sono stati rivelati questi misteri, in modo che attraverso la rivelazione tu sappia che colui che crocifiggo-

no è il primo nato, e la casa dei demoni, e il vaso di argilla in cui abitano, che appartiene a Elohim [cioè il Dio di questo mondo] e alla croce che è sottoposta alla legge. Ma colui che sta in piedi accanto a lui è il Salvatore vivente, la parte più importante dentro colui che hanno catturato; ed è stato liberato. Se ne sta lì a guardare con gioia quelli che lo hanno perseguitato. [...] Perciò ride della loro mancanza di comprensione. Anzi, è per questo che colui che soffre deve restare, poiché il corpo è il sostituto. Ma ciò che è stato liberato era il mio corpo incorporeo» (82).

Il corpo è solo un involucro che appartiene al creatore di questo mondo (Elohim, la parola ebraica usata a significare “Dio” nel Vecchio Testamento). La vera natura è dentro e non può essere toccata dal dolore fisico. Quelli che non hanno questa vera conoscenza pensano di poter uccidere Gesù, ma il Gesù vivente si innalza su tutto e li schernisce ridendo. Ma chi è veramente l’oggetto della derisione? I proto-ortodossi, che pensano che la morte di Gesù sia la chiave della salvezza. Per questo autore si tratta di un’idea ridicola: la salvezza non viene dal corpo, ma dalla fuga da esso; non è la morte di Gesù a salvare, ma il Gesù vivente. I cosiddetti credenti che non capiscono non sono i beneficiari della morte di Gesù, ma le vittime del suo scherno.

Un attacco molto simile ai proto-ortodossi si legge in un altro trattato di Nag Hammadi, il *Secondo trattato del grande Seth*, che, come l’*Apocalisse copta di Pietro*, ridicolizza quelli che hanno una visione superficiale e letterale della morte di Gesù:

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

Questa idea di Gesù che cambia forma richiama una delle versioni più inquietanti della crocifissione mai proposta da un maestro gnostico, non presente nei testi di Nag Hammadi ma nelle opere oggi perdute di Basilide e riferita da Ireneo. Il testo del Nuovo Testamento dice che sulla strada verso la crocifissione Simone di Cirene venne costretto a portare la croce di Gesù (cfr. *Marco* 14.21). Secondo Basilide, Gesù sfruttò l'occasione per attuare un cambio soprannaturale, trasformando se stesso in Simone e Simone in se stesso, cosicché i Romani crocifissero l'uomo sbagliato mentre Gesù se ne stava in disparte a ridere della sua trovata (*Contro le eresie* 1.24). Probabilmente Simone non la trovava altrettanto divertente.

Ma la risata di Gesù non riguarda solo i trucchi che riesce a giocare. In questi testi la risata è rivolta contro quelli che non hanno occhi per vedere, che non capiscono la vera natura di Gesù o il significato della sua presunta morte sulla croce. Invece i veri "gnostici", sapendo da dove vengono, capiscono come sono giunti qui e come torneranno. Dopo la dissoluzione di questo involucro mortale, torneranno alla loro casa celeste, avendo trovato la salvezza non *in* questo corpo o *in* questo mondo ma *lontano* da questo corpo e da questo mondo. Chi non riesce a capire la natura di questa salvezza e guarda solo alla superficie delle cose e al lato esterno e materiale della realtà è giustamente oggetto di scherno da parte di Gesù e di quelli che hanno ricevuto la sua verità.

I proto-ortodossi all'attacco

Ma alla fine a ridere furono i proto-ortodossi. Con i loro attacchi polemici riuscirono a sradicare gli gnostici dalle proprie chiese, a distruggere le loro Scritture particolari, ad annientare il loro seguito. La distruzione fu talmente efficace che solo di recente siamo riusciti a farci un'idea di quanto sia stato importante lo Gnosticismo nei primi secoli del Cristianesimo e di come abbia cercato di contrattaccare, mentre prima la nostra unica fonte sul dibattito era stata la violenta opposizione scritta dei loro avversari proto-ortodossi. Certo, questa opposizione, realizzata sul piano letterario, ci aveva già fatto sospettare che i proto-ortodossi si trovassero di fronte a qualcosa che temevano sinceramente, e avevamo buoni motivi per pensare che le loro paure fossero radicate in una concreta realtà sociale, ma

prima della scoperta della biblioteca di Nag Hammadi eravamo alquanto ignari delle strategie polemiche degli avversari gnostici.

Dall'altro lato della barricata, le strategie degli eresiologi proto-ortodossi erano fin troppo note, e vennero ripetute in continuazione in tutta la letteratura finché non divennero praticamente stereotipi.

Unità e diversità

Parte della strategia proto-ortodossa consisteva nell'accentuare il concetto di "unità" a tutti i livelli. Innanzitutto l'unità di Dio con la sua creazione: c'è un Dio che ha creato il mondo, poi l'unità di Dio con Gesù: Gesù è l'unico figlio di Dio; poi l'unità di Gesù con Cristo: egli è "uno e medesimo"; poi l'unità della chiesa: le divisioni sono causate dagli eretici; infine l'unità della verità: la verità non è contraddittoria o in contrasto con se stessa.

Inoltre, come abbiamo visto, gli autori proto-ortodossi affermavano che le loro idee erano state trasmesse così fin dall'inizio: c'era dunque una continuità nella storia della loro fede, radicata nell'unità di Gesù con i suoi apostoli e degli apostoli con i loro successori, i vescovi delle varie chiese. Pertanto, ovunque ci fosse disunità c'era un problema. E il problema non era solamente al livello sociale della comunità, ma andava più a fondo, tanto a fondo quanto la verità del Vangelo. La disunità mostra divisione, e la divisione non è di Dio.

Questa visione venne ben presto applicata alle "eresie", poiché si affermava che esse portavano non unità ma divisione. Dividevano Dio dalla sua creazione, il creatore da Gesù, Gesù da Cristo; dividevano la chiesa, dividevano la verità. Inoltre, il fatto che gli eretici fossero divisi anche tra di loro era una chiara prova che le loro idee non potessero provenire da Dio. In un passo Ireneo lamenta la propria incapacità di capire qualcosa nelle sette interne degli gnostici valentiniani: «Poiché differiscono tanto tra loro stessi, sia per dottrina che per tradizione, e poiché quelli di loro che sono riconosciuti come più moderni si sforzano ogni giorno di inventare qualche nuova opinione e di proporre ciò a cui nessuno ha mai pensato prima, è impresa difficile descrivere tutte le loro opinioni» (*Contro le eresie* 1.21.5)⁶.

Non solo era difficile descrivere tutte le loro opinioni, ma la grande eterogeneità degli stessi gnostici valentiniani provava a Ireneo che l'intero sistema conteneva solamente bugie: «Gli stessi padri di questa favola [il mito gnostico] differiscono tra di loro, come se fossero stati ispirati da diversi spiriti di errore. Questo stesso fatto costituisce una prova a priori che la verità proclamata dalla chiesa è immutabile e che le teorie di questi uomini non sono altro che un tessuto di falsità» (*Contro le eresie* 1.9.5). Oppure, per dirla più sinteticamente con Tertulliano: «Dove si trova diversità di dottrina, lì si deve credere che ci sia corruzione tanto delle Scritture quanto della loro esposizione» (*Prescrizione* 38)⁷.

Sensatezza e assurdità

Ma a essere attaccate non erano solo le contraddizioni interne degli eretici: venivano prese di mira anche le contraddizioni con ciò che i proto-ortodossi ritenevano buon senso e logica, molte delle quali riguardavano i complessi miti alla base delle dottrine dei vari gruppi gnostici. Prima di esaminare nel dettaglio alcune di queste obiezioni proto-ortodosse, vorrei osservare che alcuni studiosi hanno sospettato che i cristiani gnostici in realtà non trattassero i propri miti come descrizioni letterali del passato, cioè come un fondamentalista cristiano di oggi tratterebbe i capitoli iniziali della *Genesi*. Nel mondo moderno, molte chiese cristiane non integraliste concordano sull'idea che la *Genesi* contenga elementi mitici e leggendari, e non c'è bisogno di credere a una creazione letterale in sei giorni o all'esistenza di Adamo ed Eva come persone storiche per appartenere a queste comunità. I cristiani gnostici evidentemente avevano un approccio simile ai propri miti, mentre gli eresiologi proto-ortodossi li interpretavano in modo letterale, trattandoli come affermazioni logiche sul passato e quindi mostrando quanto fossero ridicoli. Questo poteva servire quando bisognava sferrare un attacco fulminante e che al tempo stesso risultasse retoricamente convincente per un pubblico profano.

Soltanto raccontare i miti in tutta la loro estensione, uno dopo l'altro, può avere l'effetto di farli sembrare assurdi, e a quanto pare Ireneo e i suoi successori lo sapevano. Era impossibile che tutte quelle descrizioni della creazione, così complesse e involute, fossero giuste! Inoltre, come abbiamo detto, un insieme di miti non può essere conciliato con un altro, pre-

messo che entrambi contengano affermazioni “logiche” su quanto è avvenuto nel passato. Ma gli eresiologi non si limitarono a fornire dettagli su dettagli, pagina dopo pagina: si misero a esaminare i miti separatamente per dimostrare che non potevano essere veri. Ad esempio, parlando della teogonia (spiegazione della nascita del regno divino) degli gnostici valentiniani, Ireneo osserva che in uno dei miti principali, tra il primo gruppo di eoni a emergere dall’unico vero Dio ci sono sia Silenzio (*sige*) sia Parola (*logos*): ma questo non ha senso, perché se c’è una parola, non può più esserci silenzio (*Contro le eresie* 2.12.5). Un altro esempio tra molti: in una spiegazione di come avvenne il disastro cosmico che portò alla creazione del mondo, il dodicesimo eone, Sophia (saggezza), frustrato dalla propria ignoranza, cerca di comprendere il Padre di Tutto, esagera e cade. Ma questo è un’assurdità, dice Ireneo, perché Saggezza, per la sua stessa natura, non può essere ignorante (*Contro le eresie* 2.18.2)⁸.

Alcune obiezioni proto-ortodosse alla logica dei sistemi ereticali non riguardavano dettagli tanto secondari ma cercavano di andare dritte al nocciolo della questione. I cinque libri scritti da Tertulliano contro Marcione, ad esempio, iniziano col chiedersi direttamente se sia logicamente possibile avere due Dèi. Tertulliano fissa il principio cui si atterrà: «Dio, se non è uno, non è» (*Contro Marcione* 3). La sua premessa logica è che per poter realizzare una discussione teologica bisogna prima mettersi d’accordo sulla definizione di “Dio”, e chiunque sia dotato di coscienza riconoscerà che la definizione è: «Dio è il grande Supremo che esiste eternamente, non generato, non creato, senza principio né fine». Ma una volta ammesso ciò (e ovviamente Tertulliano suppone che ognuno lo ammetta, altrimenti non sarebbe una persona “di coscienza”), ad avere più di un Dio c’è una difficoltà insormontabile. E impossibile avere due esseri supremi, perché se ne esistono due, nessuno dei due è supremo; e se uno di loro è più grande dell’altro, allora l’altro non può essere Dio, perché non è supremo. Tertulliano prosegue affermando che non è possibile sostenere che i due Dèi possono essere supremi ciascuno nella sua sfera (ad esempio uno nella bontà e uno nella giustizia), perché ciò vorrebbe dire che nello schema generale ogni Dio è supremo solo parzialmente, e Dio, per essere Dio, deve essere completamente supremo.

Il fatto che i loro avversari eretici non sapessero o volessero vedere la logica porta talvolta gli eresiologi proto-ortodossi al sarcasmo e allo scher-

no. Le più vivaci alla lettura sono spesso le battute di Tertulliano. I due Dèi di Marcione, sostiene, derivano dal fatto che egli vede doppio: «Agli uomini malati agli occhi anche una lucerna sembra come molte» (*Contro Marcione* 1.2). La realtà fisica smentisce le idee di Marcione (ormai morto) per cui si è salvati dal Dio creatore: «Come fai a immaginare di essere liberato dal suo regno, se le sue mosche ti volano ancora sulla faccia?» (1.24). Il Cristo-fantasma di Marcione è come l'intelligenza-fantasma di Marcione: «Vi assicuro, è più facile trovare un uomo nato senza cuore o senza cervello, come Marcione, che senza un corpo, come il Cristo di Marcione» (4.1).

Verità ed errore

Un'argomentazione alquanto più sostanziale consiste nell'affermazione proto-ortodossa che la verità precede sempre l'errore, e ricorre in varie forme. Al livello più basilare, gli eresiologi osservano che le idee fondamentali di ogni eresia sono state create dal fondatore: Marcione per i marcioniti, Valentino per i valentiniani, Ebion per gli ebioniti (almeno secondo Tertulliano). Ma se questi maestri furono i primi a proporre un'interpretazione corretta della verità del Vangelo, che dire di tutti i cristiani vissuti prima di loro? Avevano torto e basta? Per i proto-ortodossi questo è assurdo: per loro «la verità precede la sua copia, la somiglianza precede la realtà» (Tertulliano, *Prescrizione* 29).

Un altro modo di presentare questa argomentazione prevedeva una specie di teoria della "contaminazione", ripetuta più volte nelle opere proto-ortodosse. Secondo questa idea, la fede originaria del messaggio cristiano è stata corrotta da elementi stranieri che vi sono stati aggiunti in un secondo momento in modo da alterarla in maniera talvolta irriconoscibile. In particolare questi autori non potevano sopportare gli eretici che utilizzavano la filosofia greca per spiegare la vera fede; soprattutto Tertulliano ne era infastidito:

Le eresie stesse sono anzi istigate dalla filosofia. Da questa fonte provengono gli eoni [gnostici] e non so quali infinite forme e la trinità dell'uomo [cioè la divisione tripartita dell'uomo in corpo, anima e spirito, corrispondente a uomini animali, "psichici" e spirituali] nel sistema di Valentino, che

era della scuola di Platone. Dalla stessa fonte è giunto il dio migliore di Marcione, con tutta la sua tranquillità: proviene dagli stoici (*Prescrizione*, 7).

Tertulliano rifiutava completamente l'intrusione della filosofia nella verità del Vangelo cristiano, secondo la sua famosa domanda: «Che cosa ha a che fare Atene con Gerusalemme? Che concordia esiste tra l'Accademia e la chiesa? E quale tra eretici e cristiani?» (*Prescrizione*, 7).

Anche Ireneo trova reprensibile l'uso delle idee filosofiche, e paragona quelli che prendono «le cose dette da tutti quelli che erano ignoranti di Dio e che sono chiamati filosofi» a quelli che «hanno cucito insieme un abito variopinto a partire da un ammasso di miserabili stracci [...] facendosi un mantello che non è veramente loro» e che in realtà è «vecchio e inutile». Se la filosofia potesse davvero rivelare la verità su Dio, chiede Ireneo, che bisogno c'era di mandare Cristo nel mondo? (*Contro le eresie* 2.14.6-7).

Nessuno fu più strenuo nel combattere l'elemento filosofico nell'eresia di Ippolito di Roma, i cui dieci libri di *Confutazione di tutte le eresie* sono interamente dedicati a dimostrare che l'eresia deriva dalla tradizione filosofica greca. I primi quattro volumi dell'opera parlano infatti dei filosofi greci con i loro termini, mentre gli ultimi sei mostrano come ogni eresia, nessuna esclusa, prenda in prestito da loro le sue idee fondamentali. Ad alcuni lettori questo è sembrato eccessivo, soprattutto perché Ippolito, per continuare nella metafora usata da Ireneo, talvolta si trova a dover cucire varie eresie tra loro per adattare al loro presunto tracciato filosofico.

Gli eresiologi proto-ortodossi usarono un altro aspetto della teoria della contaminazione, cioè l'idea per cui con il passare del tempo un eretico corrompe le idee già di per sé corrotte del suo predecessore, cosicché nelle cerchie eretiche le variazioni diventano sempre più devianti e la verità sempre più lontana a mano a mano che il tempo passa. Questa idea della progressiva perversione della verità spiega perché gli eresiologi si interessassero tanto alle radici genealogiche dell'eresia. Per Ireneo e i suoi successori, Simone Mago è stato il padre di tutti gli eretici⁹, poi gli successe Menandro, che a sua volta fu seguito da Saturnino e Basilide e così via (cfr. Ireneo, *Contro le eresie* 1.23 ss.). Secondo questa teoria, gli eretici sono tanto creativi che nessuno di loro si accontenta di ereditare il falso

sistema del suo maestro: ognuno vuole corrompere ancora di più la verità secondo la sua immaginazione. E così le eresie iniziano a germogliare con riproduzioni e permutazioni incontrollate, come un'idra dalle molte teste che ne genera di nuove più velocemente di quanto le si riesca a tagliare. Questo grande numero di dottrine eretiche poteva forse sembrare scoraggiante per gli eresiologi, ma d'altra parte si consolavano con la certezza di lottare per la verità rivelata una volta per tutte ai santi e per l'ortodossia insegnata da Gesù ai suoi discepoli e tramandata senza cambiamenti e corruzioni fino ai loro giorni.

La successione apostolica

Come abbiamo visto più volte, affermare che la verità proveniva dagli apostoli era fondamentale nei dibattiti sull'eresia. I proto-ortodossi avevano molte strategie per ricollegare le loro idee a quelle degli apostoli. L'argomentazione più semplice prevedeva la "successione apostolica", già visibile in forma abbastanza embrionale nella *Prima lettera di Clemente*. Qui i Romani affermavano che i Corinzi dovevano reinsediare i loro presbiteri deposti perché i capi delle chiese (tra cui quei presbiteri) erano stati nominati da vescovi che erano stati selezionati dagli apostoli che erano stati scelti da Gesù che era stato mandato da Dio; opporsi ai capi delle chiese voleva dunque dire opporsi a Dio (*Prima lettera di Clemente* 42-44). Nelle mani di Tertulliano il concetto di successione apostolica venne sviluppato in modo leggermente diverso, cioè riferendosi all'autorizzazione a esercitare non solo le cariche ecclesiastiche ma anche l'insegnamento catechistico. Come osserva l'eresiologo, dopo la resurrezione Cristo ordinò agli apostoli di predicare il suo Vangelo a tutte le nazioni, ed essi lo fecero fondando in tutto il mondo importanti chiese basate sulla stessa predicazione dello stesso vangelo in ogni luogo. Queste fondazioni inviarono poi missionari a fondare altre chiese ancora: «Perciò le chiese, anche se sono tanto numerose e grandi, comprendono solamente l'unica chiesa primitiva fondata dagli apostoli, dalla quale sorsero. In questo modo tutte sono originarie e tutte apostoliche» (*Prescrizione* 20). La conclusione è la seguente:

Da ciò deriviamo dunque la nostra regola. Poiché il Signore Gesù ha inviato gli apostoli a predicare, la nostra regola è che nessun altro debba essere considerato predicatore al di fuori di quelli che Cristo ha nominato. [...] Se dunque le cose stanno così, è altrettanto chiaro che ogni dottrina che concorda con le chiese apostoliche [...] deve essere riconosciuta come veritiera, in quanto contiene senza alcun dubbio ciò che le sopradette chiese hanno ricevuto dagli apostoli, gli apostoli da Cristo, Cristo da Dio (Prescrizione 21).

Tertulliano passa poi a nominare le chiese che possono far risalire la loro linea diretta agli apostoli, anche se forse è sorprendente e forse significativo che ne nomini solo due: Smirne, il cui vescovo Policarpo fu nominato dall'apostolo Giovanni, e Roma, il cui vescovo Clemente venne nominato da Pietro. Egli sfida comunque gli eretici a citargli come esempio una qualsiasi loro chiesa di cui si possa dire lo stesso, e si mostra sicuro che nessuno raccoglierà la sfida (cap. 32).

L'argomentazione suona convincente, ma vale la pena di notare che anche altri gruppi oltre ai proto-ortodossi potevano vantare una discendenza diretta del loro insegnamento dagli apostoli. Sappiamo ad esempio da Clemente di Alessandria che Valentino era discepolo di Teuda, di cui si diceva fosse stato seguace di Paolo; e che lo gnostico Basilide studiò presso Glaucia, supposto discepolo di Pietro (*Stromateis* 7.17.106). Per lo più i proto-ortodossi si limitarono a screditare queste connessioni.

La regola della fede e del credo

Il vanto dei proto-ortodossi di rappresentare l'insegnamento apostolico sfociò in una serie di affermazioni dottrinali con cui espressero quella che secondo loro era la vera natura della religione. Entro il II secolo, prima che esistessero credi universali che ogni cristiano potesse pronunciare, questo insieme di dottrine venne chiamato *regula fidei*, letteralmente "regola della fede". Questa regola includeva le credenze fondamentali e basilari che tutti i cristiani dovevano condividere, in quanto erano stati insegnati dagli apostoli in persona. Vari autori proto-ortodossi, tra cui Ireneo e Tertulliano, espongono la *regula fidei*, che pure non fu mai fissata in una forma ben definita (in ogni caso essa era diretta contro chi non ne accettava

uno o più aspetti). Di solito nelle varie forme della regola c'è la fede in un solo Dio, creatore del mondo, che ha creato tutto dal nulla, in suo figlio, Gesù Cristo, predetto dai profeti e nato dalla Vergine Maria, nella sua miracolosa vita, morte e resurrezione, e nello Spirito Santo, che sarà presente sulla terra fino alla fine, quando ci sarà un giudizio finale in cui i giusti saranno premiati e gli ingiusti condannati al tormento eterno (così ad esempio Tertulliano, *Prescrizione* 13).

Alla fine oltre alla *regula fidei* si svilupparono vari credi cristiani che i convertiti dovevano recitare forse all'inizio, nell'intraprendere un programma di educazione cristiana (catechesi), cioè al momento del battesimo. Forse in origine i credi erano una serie di domande e risposte in tre parti, in conformità con la triplice immersione nell'acqua, come suggerisce *Matteo* 28.19-20: «Insegnate a tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e insegnando loro a seguire quanto vi ho ordinato». Poi il credo divenne tripartito, incentrandosi maggiormente sulla retta dottrina relativa a Padre, Figlio e Spirito Santo, e come la *regula fidei* era diretto contro le dottrine erronee proposte dagli altri gruppi.

Alla fine, entro il IV secolo, il credo familiare ai cristiani di oggi si era ormai sviluppato in una forma rudimentale, soprattutto nella forma del "Credo apostolico" e del "Credo niceno". Vale la pena di notare che queste formulazioni sono mirate contro specifici gruppi eretici. Prendiamo l'inizio del Credo niceno: «Credo in un solo Dio, Padre Onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio». In tutta la storia del pensiero cristiano queste parole sono state non solo solenni, ma anche foriere di serie riflessioni teologiche; allo stesso tempo, dobbiamo ricordare che rappresentano la reazione contro affermazioni dottrinali fatte da gruppi cristiani che non erano d'accordo con loro, come quelli che credevano che ci fosse più di un Dio, che il vero Dio non fosse il creatore, che Gesù non fosse il figlio del creatore o che Gesù Cristo non fosse una sola persona ma due. Si noti soprattutto che, essendo state formulate in un certo contesto, molte delle idee esposte in questi credi sono profondamente paradossali. Cristo è Dio o uomo? Entrambi. Se è entrambi, sono due persone? No, egli è l'"unico" Signore Gesù Cristo. Se Cristo è Dio e suo padre è Dio, ci sono due Dèi? No: "Credo in un solo Dio".

La causa dei paradossi dovrebbe risultare chiara da ciò che abbiamo visto. I cristiani proto-ortodossi furono costretti a combattere da un lato gli adozionisti e dall'altro i docetisti, da un lato Marcione e dall'altro le varie sette gnostiche. Quando si afferma contro gli adozionisti che Gesù è divino, si rischia di sembrare docetisti, perciò si deve anche affermare contro i docetisti che Gesù è umano, ma a questo punto si rischia di sembrare adozionisti. Allora l'unica soluzione è affermare entrambe le cose in una volta: Gesù è divino e Gesù è umano. E si devono anche negare le implicazioni potenzialmente eretiche di entrambe le affermazioni: Gesù è divino, ma questo non significa che non sia anche umano; Gesù è umano, ma questo non significa che non sia anche divino. Dunque egli è divino e umano allo stesso tempo.

Lo stesso vale per le paradossali affermazioni proto-ortodosse contenute nei credi su Dio creatore di tutte le cose ma non del male e della sofferenza che si trovano nel creato; su Gesù completamente umano e insieme completamente divino, e non metà dell'uno e metà dell'altro, ma entrambi allo stesso tempo, senza che ciò comporti essere due, perché egli è uno; su Padre, Figlio e Spirito Santo come tre persone separate eppure formanti un solo Dio.

L'interpretazione della scrittura

Un aspetto importante della polemica proto-ortodossa contro i vari eretici consisteva nell'affermare non soltanto le dottrine da seguire, ma anche l'interpretazione dei testi sacri su cui queste dottrine si basavano. Certo, c'era qualche disaccordo sul numero dei libri da accettare come sacri, questione che affronteremo in un altro capitolo; ma c'era anche la questione di come interpretare i testi accettati. Questo era stato un punto importante fin dall'inizio del Cristianesimo, poiché Gesù e i suoi seguaci, come Paolo, citavano abbondantemente le Scritture e le interpretavano nei loro insegnamenti.

Nel mondo antico non c'era maggiore unanimità di oggi su come leggere un testo. Se il significato dei testi fosse tanto evidente, non avremmo bisogno di commentatori, esperti legali, critici letterari o teorie dell'interpretazione: tutti potremmo leggere e capire subito. Si potrebbe pensare che basti il buon senso per decodificare un testo, ma provate a

chiudere una decina di persone in una stanza con un testo della Bibbia o di Shakespeare o della Costituzione e vedrete quante interpretazioni ne verranno fuori.

Nell'antichità non era diverso. Ben presto nelle controversie su eresia e ortodossia si capì che avere un testo sacro non è lo stesso che interpretarlo. Per poter raggiungere un accordo unanime sul significato di un testo dovevano esistere precisi vincoli testuali imposti dall'alto, regole di lettura, pratiche accettate di interpretazione, modi di legittimazione e così via. La cosa divenne sempre più importante a mano a mano che maestri di diversi orientamenti teologici interpretavano gli stessi testi in modo diverso e poi si appellavano a questi testi a sostegno dei loro punti di vista.

Marcione, per fare un esempio importante, sosteneva un'interpretazione letterale del Vecchio Testamento che lo condusse a concludere che il Dio del Vecchio Testamento era inferiore al Vero Dio. Il Dio del Vecchio Testamento, notava Marcione, non sapeva dove trovare Adamo ed Eva nel Giardino dell'Eden, fu convinto a non distruggere Sodoma e Gomorra per un certo periodo, ordinò il massacro di tutti gli innocenti di Gerico, uomini, donne e bambini, e promise punizioni severe contro chiunque infrangesse la sua legge; in altre parole, leggendo le Scritture ebraiche semplicemente in modo letterale, in alcune occasioni il Dio ebraico si mostra ignorante, indeciso, iracondo e vendicativo. Per Marcione questo non era il Dio di Gesù, e poteva affermare questa tesi semplicemente prendendo il testo per il suo valore di facciata.

Ma l'avversario proto-ortodosso di Marcione, Tertulliano, affermò che i brani che parlano dell'ignoranza o delle emozioni di Dio andavano presi in senso non letterale ma figurato. Poiché Dio non poteva essere veramente ignorante, indeciso o malevolo, questi passi andavano interpretati alla luce della piena conoscenza di come Dio è veramente, e così Tertulliano reinterpretò un gran numero di brani in modo figurato per provare la sua visione di Dio e Cristo. Facciamo solo un esempio: c'è un passo importante nel *Levitico* (16) che descrive due capri offerti dai sacerdoti ebrei il Giorno dell'Espiazione; secondo il testo, un capro deve essere mandato nel deserto e l'altro deve essere offerto in sacrificio. Tertulliano afferma che i due capri si riferiscono ai due avventi (cioè le venute sulla terra) di Cristo: la prima volta viene come colui che è maledetto (abbandonato nel deserto), la volta successiva (la sua "seconda venuta") come portatore di salvezza

per quelli che appartengono al suo tempio spirituale (*Contro Marcione* 3.7).

Si veda anche come Ireneo interpreta i cibi “puri e impuri” della Legge di Mosè. I figli di Israele sono autorizzati a mangiare animali che hanno lo zoccolo fesso e che ruminano, ma non animali che non hanno lo zoccolo fesso o che non ruminano (*Levitico* 11.2, *Deuteronomio* 14.3 ecc.). Che cosa significa questo? Per Ireneo, la norma indica i tipi di persone con cui i cristiani sono associati. Gli animali con lo zoccolo fesso sono puri perché rappresentano le persone che avanzano costantemente verso Dio e il Figlio per mezzo della fede (Dio + Figlio = zoccolo fesso); gli animali che ruminano ma non hanno lo zoccolo fesso sono impuri perché rappresentano gli ebrei che hanno in bocca le parole della Scrittura ma non avanzano costantemente verso la conoscenza di Dio (*Contro le eresie* 5.8.4).

Scegliendo un'interpretazione figurativa dei passi, Tertulliano e Ireneo seguivano precedenti ben precisi tra i loro antenati proto-ortodossi: si ricordi l'ampio uso dell'interpretazione figurativa da parte di Barnaba per attaccare gli ebrei, che seguono solo il significato letterale delle loro leggi.

Ma in altri casi, quando gli autori proto-ortodossi affrontavano avversari come alcuni gnostici, che già di loro usavano l'interpretazione figurativa, allora affermavano decisamente che solo l'interpretazione letterale del testo era ammissibile. In particolare Ireneo obietta contro le modalità interpretative che gli gnostici usano a sostegno delle loro tesi e fa esempi precisi. Gli gnostici che credevano in trenta eoni divini si appellavano all'affermazione del *Vangelo di Luca* per cui Gesù iniziò la sua missione all'età di trent'anni e alla parabola della vigna, nella quale il proprietario recluta i lavoratori alla prima, terza, sesta, nona e undicesima ora (numeri che sommati insieme danno trenta). Inoltre essi affermavano che questi trenta eoni erano divisi in tre gruppi, il terzo dei quali consisteva in dodici eoni, l'ultimo dei quali era Sophia, l'eone che cadde dal regno divino portando alla creazione dell'universo. La nozione di Sophia (in greco “saggezza”), il dodicesimo eone, sarebbe stata evidenziata dalla comparsa di Gesù nel Tempio a dodici anni per discutere della Legge (mostrando così la sua “saggezza”) e dal fatto che Giuda Iscariota, il dodicesimo degli apostoli, cadde e diventò un traditore (cfr. *Contro le eresie* 2.20-26).

Ireneo considerava ridicole queste interpretazioni. Secondo lui, gli gnostici non facevano altro che far dire ai testi ciò che volevano loro e ignoravano

i «chiari e piani» insegnamenti del testo, tra i quali per Ireneo c'era anche l'idea che esista un solo Dio, creatore buono di una creazione buona, macchiata non dalla caduta di un eone divino ma dal peccato di un uomo. Usando un'immagine brusca ma efficace, Ireneo paragona il capriccioso uso della scrittura da parte degli gnostici a una persona che, osservando un bel mosaico che raffigura un re, decide di staccare le pietre preziose e di ricomporle nella forma di un cane bastardo, sostenendo poi che quello era il vero intento dell'artista (*Contro le eresie* 1.1). All'osservatore moderno di questi dibattiti antichi può sembrare un problema che i proto-ortodossi insistessero sull'affermazione letterale del testo e poi, quando faceva loro più comodo, usassero quella figurativa. Eppure probabilmente è giusto affermare che questi autori proto-ortodossi ritenevano primaria l'interpretazione letterale del testo, mentre quella figurativa andava usata solo per supportare idee stabilite su base letterale. Questo vale anche per il più famoso allegorista proto-ortodosso, Origene di Alessandria, che era notevolmente propenso a fornire ricche e profonde interpretazioni figurative della Scrittura ma affermava che i metodi andavano applicati solo quando il significato letterale del testo sembrava disperatamente contraddittorio o assurdo (Origene, *I principi* libro IV).

In ogni caso, che l'insistenza sulla superiorità dell'interpretazione letterale abbia convinto gli gnostici o meno, nei dibattiti i proto-ortodossi ebbero una certa forza di convinzione nei confronti degli altri, soprattutto tra i simpatizzanti proto-ortodossi. Per loro la Scrittura doveva essere interpretata seguendo metodi letterali, cioè lasciando dire alle parole ciò che vogliono dire normalmente e seguendo pratiche largamente accettate di costruzione grammaticale. Se interpretate così, le parole rendono le intenzioni dell'autore; e poiché questi autori erano ritenuti tutti apostoli, questo tipo di pratica interpretativa poteva rivelare l'insegnamento apostolico trasmesso una volta per tutte alle chiese che si collocavano nella tradizione ortodossa di Gesù.

Accuse di attività immorali

Tra tutte le armi dell'arsenale proto-ortodosso una era particolarmente appuntita: ci viene detto sempre che gli eretici non corrompono solo la verità e la Scrittura, ma anche le persone, a cominciare da loro stessi. Gli

eresiologi sottolineano sempre che i loro avversari sono moralmente repressibili e sessualmente pervertiti, e le loro sozze pratiche minacciano la chiesa perché catturano gli innocenti e li traviano.

L'affermazione di Eusebio vista sopra, per cui Simone Mago e i suoi seguaci praticavano attività «più disgustose del più turpe crimine conosciuto» è tipica di queste accuse. Ireneo, ad esempio, sostiene che i seguaci gnostici di Valentino istruivano quelli che possedevano il seme divino (cioè gli gnostici con una scintilla divina dentro di sé) a dedicare lo spirito alle cose spirituali e la carne alle cose carnali, rendendo la copula indiscriminata non solo ammissibile ma, anzi, un *desideratum* per quelli che erano veramente spirituali (*Contro le eresie* 1.6.3-4); che i carpocraziani, che abbiamo incontrato a proposito del *Vangelo segreto di Marco*¹⁰, praticavano sesso indiscriminato, anzi che la loro teologia li spingeva a violare ogni legge morale e norma etica concepibile in modo da evitare di reincarnarsi in continuazione (infatti erano tenuti a sperimentare tutte le cose prima di conseguire la salvezza; 1.25.4); e che l'eretico Marco eccitava le belle donne ispirandole a dire profezie, dopodiché esse diventavano creta nelle sue mani lascive (1.13.3).

Nel lanciare simili accuse, Ireneo sembra applicare tecniche eresologiche già esistenti fin dai primi scritti del Nuovo Testamento. Si consideri ad esempio la breve lettera di Giuda, che si oppone ai cristiani devianti (non ci viene mai detto che cosa credano o insegnino davvero, solo che sono repressibili) indicando che sono licenziosi (par. 4), si abbandonano a una lascivia innaturale (par. 7), corrompono la carne (par. 8), gozzovigliano insieme (par. 12) e seguono empie passioni (par. 18). Come ha osservato un commentatore, sembra difficile immaginare che gente tanto chiassosa potesse infiltrarsi di soppiatto nelle congregazioni (par. 4), il che fa capire che nell'attaccare i suoi avversari anonimi anche l'autore ricade nella retorica tradizionale¹¹.

Dietro a questi attacchi vive la nozione che quelli che stanno dalla parte di Dio condurranno una vita morale e retta e non vorranno mai fare nulla che possa traviare loro o gli altri: i campioni della causa proto-ortodossa sono i martiri, pronti a sopportare le torture della carne piuttosto che a fare qualsiasi cosa possa violare le sante leggi di Dio. Tutto il contrario accade ai reprobì che si trovano tra gli eretici, soprattutto agli gnostici, che tra i bersagli della polemica fanno la parte del leone; ma probabilmente le

accuse rivolte loro sono infondate, dato lo stile di vita ascetico che a quanto pare avevano scelto di abbracciare.

Eppure le accuse di immoralità continuarono finché esistettero polemisti proto-ortodossi pronti a formularle. E continuano ancora oggi gruppi cristiani che tendono ad accusare gli altri di eresia: spesso costoro affermano che i loro falsi insegnamenti vanno di pari passo con le loro vite promiscue.

Forse l'esempio più impressionante capita verso la fine del IV secolo nelle opere di Epifanio, quando parla di un gruppo di gnostici chiamati, tra i tanti modi, fibioniti. Si tratta di un resoconto molto interessante e neanche tanto succinto, poiché l'autore afferma di aver conosciuto personalmente membri del gruppo e di aver letto le loro opere. Nel libro XXVI del suo *Panarion (Cassetta medicinale)*, Epifanio delinea le dottrine del gruppo e descrive con dettagli minuti le loro pratiche orgiastiche e cannibalesche. La precisione dei dettagli ha fatto chiedere agli studiosi se questa descrizione possa davvero corrispondere alla verità, perciò vale la pena di esaminare questa polemica nel dettaglio come esempio estremo della tendenza da parte degli ortodossi a malignare sul carattere dei loro avversari¹².

Epifanio afferma che i fibioniti si danno a festini sontuosi che iniziano con un saluto speciale: gli uomini stringono la mano alle donne solleticandone o carezzandone i palmi da sotto (*Panarion* 26.2). La descrizione di questo rituale di ingresso può essere intenzionale, ed è stato letto sia come gesto erotico sia come codice usato per avvisare i membri della presenza di estranei. Ma solo dopo che la compagnia si è saziata di cibo e vino iniziano i veri festeggiamenti. Le coppie sposate si separano e si impegnano in una liturgia di rapporti sessuali con altri membri della comunità (26.4.4), ma l'unione non viene consumata perché l'uomo si ritira prima dell'orgasmo. Allora la coppia raccoglie lo sperma nelle mani e lo ingerisce proclamando: «Questo è il corpo di Cristo»; quando è possibile, la coppia raccoglie e consuma anche il sangue mestruale della donna dicendo: «Questo è il sangue di Cristo» (26.5-8). Se per qualche motivo la donna testa incinta, si lascia sviluppare il feto finché non si possa praticare un aborto manuale, dopodiché, afferma Epifanio, viene smembrato, coperto di miele e spezie e divorato dalla comunità come pasto eucaristico speciale (26.5-6).

I capi del gruppo che hanno già raggiunto la perfezione non hanno più bisogno di donne per queste occasioni festive, ma si danno a pratiche omosessuali tra loro (26.11.8). Epifanio ci informa inoltre che i membri del gruppo praticano la masturbazione sacra, consumando poi il “corpo di Cristo” nel segreto della loro stanza (26.11.1), pratica che verrebbe giustificata dall’esortazione contenuta nelle Scritture a sforzarsi di «lavorare con le proprie mani per avere qualcosa da dare ai bisognosi» (cfr. *Lettera agli Efesini*.28).

Dal racconto di Epifanio è chiaro che questi rituali non sono completamente estranei alla visione fibionita del cosmo e della fuga da esso. Si dice che i fibioniti condividessero l’idea presente anche in altri gruppi gnostici che questo mondo è separato dal regno divino da 365 paradisi, ognuno con il suo arconte capo. E come il redentore divino portatore della segreta conoscenza salvifica scese in tutti e 365 i paradisi e poi risalì, così il redento deve passare attraverso tutti gli arconti due volte. Il viaggio è prefigurato qui sulla terra da una sorta di empatia, in quanto l’uomo, nel corso della liturgia sessuale, pronuncia il nome segreto di uno degli arconti capi, effettuando una specie di identificazione con esso che gli permette di passare senza rischi attraverso il suo regno. Poiché ogni arconte deve essere incontrato due volte, come prontamente osserva Epifanio, ogni uomo fibionita può aspettarsi di sedurre le devote in almeno 730 occasioni.

I legami tra queste presunte pratiche e la teologia fibionita non si limitano all’idea di un’ascesa attraverso i regni divini, ma, come suggerisce lo stesso Epifanio, si basano anche sulla fondamentale nozione gnostica che il seme divino è stato piantato negli uomini e deve essere liberato da questo mondo materiale. Lo scopo dell’esistenza umana è tornare al regno divino, e il ritorno è reso possibile solo dalla riunificazione dei semi divini costantemente sparsi in tutto il mondo. Dal momento che il seme è trasmesso dai fluidi corporei, cioè lo sperma maschile e il sangue femminile, questi vanno raccolti e consumati per effettuare la riunificazione richiesta. Quando però il seme resta dentro la donna, si sviluppa in un altro essere umano che rappresenta un’altra particella di divino rimasta prigioniera; e così, mentre la procreazione annulla lo scopo dell’esistenza e anzi porta a un’ulteriore prigionia e incatenamento, l’ingestione rituale di sperma, mestruo o feto fornisce la liberazione.

Può essere vera questa storia di lussuria sfrenata e cannibalismo rituale? Di solito Epifanio, in molti suoi attacchi polemici contro gli eretici, va trattato con una sana dose di scetticismo: esagera sempre, inventa connessioni altrimenti ignote tra eventi storici e afferma esplicitamente che le sue orribili descrizioni (ce ne sono altre oltre a questa) hanno lo scopo di far allontanare i suoi lettori dalle eresie descritte (*Panarion*, proemio 1.2). Molti studiosi hanno però creduto alla sua descrizione dei fibioniti, anche perché l'autore afferma di aver conosciuto di persona alcuni membri della setta: da giovane incontrò in Egitto due donne fibionite che cercarono di convertirlo al loro gruppo, e la sua descrizione di questo incontro, scritta molti anni dopo che avvenne, è interessante soprattutto perché è espressa in termini sessuali. Le donne erano belle e cercarono di sedurlo, ma dopo aver appreso alcuni punti della loro fede Epifanio riuscì con successo a respingere le loro *avances* (26.17). Come abbiamo visto, l'eresiologo dice anche di avere poi conosciuto e letto varie loro opere, così da poter confutare i loro insegnamenti a partire dalle loro Scritture.

A parte uno scetticismo generale da parte nostra, ci sono motivi particolari per dubitare dell'affidabilità della descrizione di Epifanio dei festini sacri dei fibioniti?

Bisogna partire dalle fonti di Epifanio. Credo che nessuno dubiti che da giovane egli abbia avuto contatti personali con membri della setta, visto che parla delle avance delle due seduttrici, e non sembra esserci alcun motivo per pensare che abbia inventato la storia fino a questo punto. Ma questo non ci basta come garanzia della veridicità della sua descrizione dei rituali sessuali privati della setta: Epifanio non dice mai di aver partecipato o di aver assistito da giovane ad alcuna attività del gruppo, anzi afferma esplicitamente di aver respinto queste donne prima che riuscissero a convincerlo a entrare nella setta (e va da sé che cerimonie simili non erano aperte al pubblico).

Non possiamo neanche pensare che siano state le due donne a rivelargli ciò che avveniva nel segreto delle loro stanze: Epifanio dice che esse gli parlarono della loro setta (26.18.2), ma è decisamente vago su che cosa gli abbiano detto, e non dice che gli rivelarono i loro rituali segreti. Sembra anche improbabile che questi atti illeciti venissero spiegati a potenziali convertiti nelle fasi preliminari della loro conoscenza del gruppo: anche se la setta seguiva davvero quelle pratiche, doveva tenerle segrete a tutti

tranne che agli iniziati, ed Epifanio ci dice in termini inequivocabili di aver respinto la setta molto prima di essere ammesso come iniziato (26.17.5-7).

È possibile allora che Epifanio abbia scoperto descrizioni dei rituali fibioniti nei libri sacri della setta? È vero che ne lesse molti e che nella sua opera ne discute alcuni citando vari precetti della setta¹³, ma non afferma mai di aver trovato le loro pratiche orgiastiche e cannibalesche descritte in quei testi. E non possiamo essere tanto ingenui da pensare che quei libri potessero veramente descriverle, visto che non erano manuali di pratica e non erano certo in vendita in ogni libreria della città.

Dati i problemi posti dalle presunte fonti di Epifanio, sarà meglio cercare di capire perché le nomina subito. Dovrebbe essere ovvio che il suo incontro con due affiliate alla setta e i riferimenti alle loro opere servono ad autenticare la descrizione non solo delle loro credenze ma anche delle loro pratiche a dir poco bizzarre. E questa autenticazione ha avuto un notevole successo: ancora ai nostri giorni molti lettori hanno accettato la descrizione come degna di fede, anche se Epifanio non dice mai di aver veramente visto accadere alcuno di quei rituali o di averli trovati descritti nei libri dei fibioniti. Ma è chiaro che ha inventato la lascivia dei fibioniti, forse immaginando atti rituali a partire da ciò che sapeva sulle loro idee teologiche.

Forse è il caso di ricordare ancora una volta che a seguito della scoperta della biblioteca di Nag Hammadi abbiamo potuto concretamente studiare le opere di una disorientante varietà di Gnosticismi. Ebbene, esse non solo non giustificano (e tanto meno promuovono) comportamenti tanto immorali, ma anzi affermano e danno per scontata un'etica sociale e personale esattamente opposta. Una delle poche costanti in tutti i trattati di Nag Hammadi è il loro orientamento ascetico: sembra proprio che i cristiani gnostici promuovessero la regola di punire il corpo, non di viziarlo. Evidentemente i proto-ortodossi li accusavano di essere pervertiti sessuali non perché lo fossero veramente ma solo perché erano il nemico.

La lotta per la supremazia nel primo Cristianesimo venne dunque condotta sul piano letterario in misura niente affatto minoritaria. Abbiamo visto alcune importanti strategie usate nella letteratura esplicitamente polemica di quel periodo; per lo più ci è rimasta quella di parte proto-ortodossa,

anche se oggi possiamo leggere direttamente alcuni frammenti delle fazioni avversarie.

Ma la letteratura non venne usata solo per l'attacco diretto. Ci furono anche polemiche indirette, visibili ad esempio nella falsificazione dell'autorità apostolica a sostegno di questo o quel punto di vista, nell'alterazione di testi esistenti per far loro sostenere più chiaramente l'idea desiderata o per evitarne un "cattivo" uso da parte dei rivali e nella raccolta di testi sacri in un canone autorevole di Scritture che tutti i seguaci della vera fede dovevano riverire e seguire. Nei capitoli seguenti studieremo proprio questi stratagemmi meno apertamente polemici.

10 *Altre armi dell'arsenale polemico: contraffazioni e falsificazioni*

Una delle caratteristiche distintive del primo Cristianesimo in tutte le sue forme fu il suo carattere letterario. La letteratura serviva a fornire un'autorità sacrale alla fede e alla pratica cristiana, a difendere la religione dai suoi detrattori eruditi, a riunire le comunità locali di credenti in una chiesa mondiale, a incoraggiare i fedeli in tempo di sofferenza, a istruirli su come vivere, a intrattenerli con racconti sugli eroi della fede e a metterli in guardia dai nemici interni, esaltando alcune forme di fede e biasimandone altre. Con la parziale eccezione dell'Ebraismo, nessun'altra religione dell'Impero romano era tanto radicata nei testi letterari.

Questo non vuol dire che i cristiani fossero necessariamente più colti delle altre persone. È difficilissimo valutare i livelli dell'alfabetizzazione nell'antichità, ma le stime più persuasive sul mondo greco-romano indicano un 10-15 per cento della popolazione nei periodi migliori dei luoghi migliori (ad esempio l'Atene del v secolo a.C.)¹. Forse queste percentuali si spostarono su livelli bassi o medio-bassi nel corso del II e III secolo d.C; inoltre, se possiamo credere agli autori pagani che attaccarono il Cristianesimo, la maggior parte dei cristiani proveniva dalle classi inferiori e meno colte, come ammettevano gli stessi cristiani. È dunque possibile che la percentuale di cristiani alfabetizzati fosse inferiore a quella del resto della popolazione, ma ciò non ha alcun peso sulla questione dell'importanza della letteratura per questa religione, poiché nel mondo antico la letteratura era creata per essere letta ad alta voce, e spesso "leggere" un libro voleva dire "ascoltare" un libro letto da qualcun altro in grado di farlo. Per i cristiani questo accadeva sempre e a ogni livello di classe sociale: nei servizi liturgici in chiesa, nelle "lezioni" di istruzione, nelle riunioni sociali e a casa².

Data la natura letteraria della religione, non sorprende che gran parte del conflitto tra le interpretazioni alternative della fede si sia svolto scrivendo trattati polemici, testi sacri, narrazioni leggendarie, documenti falsificati e storie inventate: a ogni genere il suo ruolo. Abbiamo già visto le argomentazioni polemiche di una parte e dell'altra, cioè da un lato i resti di quelli

che un tempo furono possenti attacchi giudaico-cristiani e gnostici contro i cristiani proto-ortodossi, dall'altro i più consistenti attacchi della parte vincitrice, i proto-ortodossi, contro avversari di vari tipi. Abbiamo anche visto in parte quanto furono importanti le falsificazioni in questo scambio di colpi, ma finora ci siamo concentrati più che altro sulle falsificazioni "eretiche", come i Vangeli di Tommaso, Pietro, Filippo e Maria, l'*Apocalisse copta di Pietro*, la lettera di Pietro a Giacomo e la letteratura pseudo-clementina.

I cristiani proto-ortodossi di solito accusavano i gruppi eretici di aver falsificato proprio queste opere sotto il nome di apostoli o compagni di apostoli, e gli esponenti di questi gruppi indubbiamente restituivano il complimento accusando i proto-ortodossi di aver creato documenti per conto loro. Purtroppo, come abbiamo spesso notato, molte affermazioni polemiche di questi gruppi sono andate perdute, ma sicuramente l'accusa doveva avere qualche fondamento, visto che la pratica falsificatoria era diffusa da ambo le parti, e tra i proto-ortodossi non più raramente che tra gli altri.

Ma bisogna sottolineare fin da ora che le falsificazioni proto-ortodosse (o eretiche, la distinzione non conta) non vennero prodotte solo per motivi teologici puri e semplici: i primi cristiani di ogni tipo erano interessati a ben più che la sola dottrina, e alcune falsificazioni giunte fino a noi tradiscono questo interesse. A volte ciò rende difficile determinare l'identità e l'appartenenza teologica del falsario, soprattutto nel caso dei falsi più interessanti giunti fino a noi.

Falsificazioni prive di intento teologico

Per fare un esempio, possiamo esaminare un Vangelo non canonico che tratta di un periodo dell'esistenza di Gesù per lo più trascurato dai testi canonici. I Vangeli neotestamentari riportano solo alcune storie sull'infanzia di Gesù: in Matteo abbiamo l'episodio dell'adorazione dei Magi e la fuga in Egitto, in Luca la storia della visita di Gesù dodicenne al tempio. Ma dopo che vennero scritti i Vangeli neotestamentari, e in mancanza di prove certe forse anche prima, i cristiani iniziarono a narrare storie su Gesù bambino. Per nostra fortuna alcuni autori successivi ne raccolsero alcune e le misero per iscritto nei cosiddetti *Vangeli dell'infanzia*, che

iniziarono a circolare nella prima metà del II secolo³. Spesso è facile scoprire il carattere leggendario di queste opere.

Uno dei più antichi è chiamato *Vangelo dell'infanzia di Tommaso* (da non confondersi con il *Vangelo copto di Tommaso* scoperto a Nag Hammadi)⁴, una divertente narrazione delle imprese di Gesù che inizia dalla tenera età di cinque anni. Dietro all'opera c'è una domanda che ancora oggi affascina alcuni cristiani: «Se Gesù da grande fu il Figlio di Dio capace di operare miracoli, che cosa era da bambino?».

L'opera si apre con il giovane Gesù che gioca vicino al guado di un torrente. Ha preso un po' di argilla e modella dodici passerotti, ma è sabato. Un ebreo passa, vede che cosa ha fatto Gesù e corre a dire a suo padre, Giuseppe, che il figlio ha profanato il sabato perché ha "fatto" qualcosa. Giuseppe arriva e sgrida Gesù per aver violato la Legge, e il bambino, invece di chiedere scusa o di pentirsi per il peccato, batte le mani e grida ai passerotti: «Andate via!». Immediatamente gli uccelli prendono vita e volano via cinguettando.

Questo primo episodio fa capire all'incirca il tono di tutta l'opera: Gesù non può essere ritenuto colpevole di aver violato il sabato (infatti ha distrutto ogni prova del misfatto!) e già da giovane è visto come datore di vita, non legato a leggi e regolamenti umani.

Ci si potrebbe aspettare che con simili poteri soprannaturali Gesù fosse un compagno di giochi utile e divertente per gli altri bambini della città, ma si scopre ben presto che il bambino ha un caratteraccio e che è meglio non irritarlo: quando un altro bambino lo urta accidentalmente per strada, Gesù si arrabbia e dichiara: «Non avvanzerai oltre sulla tua strada!». Il bambino cade a terra morto. In seguito Gesù lo resusciterà, oltre a tutti quelli che ha fulminato in un'occasione o nell'altra, ma la sua ira non è riservata solo agli altri bambini. Giuseppe lo manda a scuola a imparare a leggere, ma Gesù si rifiuta di leggere l'alfabeto (greco). Il maestro lo prega di collaborare e alla fine Gesù risponde in sprezzante tono di sfida: «Se davvero sei un maestro e conosci bene le lettere, dimmi il potere dell'alfa e io ti dirò il potere del beta». Il maestro, comprensibilmente alterato, dà un buffetto in testa al ragazzo, commettendo l'unico errore grave di una luminosa carriera di insegnante: Gesù lo fulmina sul colpo. Giuseppe è sopraffatto dal dolore e dà un ordine tassativo a sua moglie: «Non farlo uscire di casa, perché chiunque lo faccia arrabbiare muore».

Ma col passare del tempo Gesù inizia a usare i suoi poteri a fin di bene: salva il fratello dal morso mortale di un serpente, cura gli ammalati e si rende notevolmente utile in casa: quando Giuseppe sbaglia a tagliare una tavola e rischia di perdere un cliente importante, Gesù fa un miracolo per correggere l'errore. La storia si conclude con Gesù dodicenne nel tempio, circondato da scribi e farisei che lo ascoltano insegnare e benedicono Maria per aver messo al mondo il meraviglioso ragazzo.

Il padre della chiesa proto-ortodossa Ireneo sosteneva che questo *Vangelo dell'infanzia di Tommaso* fosse stato falsificato da una setta gnostica detta dei marcosiani, i quali «diffondono un numero infinito di opere apocrife e spurie falsificate da loro stessi per confondere le menti degli stolti» (*Contro le eresie* 1.20.1). Poi cita «quella storia falsa e maligna» in cui il giovane Gesù confonde il suo maestro sulla natura dell'alfa e del beta: per Ireneo quell'episodio è dovuto alla passione per le cifre e per le lettere dei marcosiani, che le usavano a sostegno della loro concezione eretica del regno divino. Poiché Gesù si mostra superiore ai suoi dotti maestri nell'occasione citata e anche in altre due, si può dire che il libro lo voglia raffigurare come uno che ha una "gnosi" superiore.

D'altra parte in questo testo non c'è nulla di particolarmente gnostico: Gesù è un bambino vero, che prova dolore, come quando suo padre arrabbiato gli tira l'orecchio. Anzi, il complesso dell'opera non sembra voler propagandare il programma teologico di nessuna fazione particolare del Cristianesimo, né gnostica, né proto-ortodossa, né d'altro genere. Probabilmente è meglio considerarlo un falso a nome del presunto fratello di Gesù, Tommaso, dovuto solamente alla fantasia cristiana, una raccolta di episodi divertenti che immaginano come potesse essere da bambino il Figlio di Dio capace di fare miracoli mentre cresceva nella casa di Giuseppe e Maria.

Un altro esempio di falso non dovuto a motivi teologici riguarda una raccolta di lettere attribuite all'apostolo Paolo, incluse le risposte, destinata a diventare famosa nel Medioevo: il corrispondente dell'apostolo sarebbe nientemeno che il grande filosofo romano Seneca. Ovviamente il Paolo storico non conobbe Seneca, che frequentava ambienti molto più elevati: fu tutore e poi consigliere politico dell'imperatore Nerone e scrittore assai

prolifico di saggi morali, trattati filosofici, opere poetiche e scritti scientifici.

In un successivo, forse nel IV secolo, i cristiani trovarono strano che le figure di spicco della loro religione, soprattutto Gesù e Paolo, fossero rimaste completamente sconosciute ai più importanti politici e agli intellettuali della loro epoca (in effetti nessuno dei due è nominato da alcun autore romano del I secolo). La creazione di una corrispondenza fittizia tra Paolo e Seneca nacque proprio per correggere questa stranezza.

Ci restano quattordici lettere, otto da Seneca a Paolo e sei da Paolo a Seneca. In esse i due sono raffigurati come compagni affezionati, e Seneca mostra ammirazione e stupore per il genio e la dottrina di Paolo, il quale è a sua volta ritratto come un maestro che ha convinto Seneca della verità del messaggio cristiano. All'inizio della corrispondenza Seneca loda la superiorità dei pensieri di Paolo: «Sono così sublimi e fulgidi di nobili sentimenti che secondo me non basteranno intere generazioni di uomini per assimilarli e attuarli» (lettera 1)⁵. Un gran bel complimento da parte del più grande filosofo dell'epoca di Paolo; ma soprattutto, Seneca afferma di aver letto le opere di Paolo nientemeno che all'imperatore Nerone, che è rimasto colpito e commosso da come Paolo ha colto la verità: «[L'imperatore] è stato toccato dai tuoi sentimenti. [...] Si è stupito che una persona priva di istruzione regolare [cioè non erudito ad altissimo livello] possa avere simili idee» (lettera 7).

Vari riferimenti nelle lettere cercano di far sembrare verosimili le pretese di autenticità (una strategia comune a tutti i falsari). In particolare, Seneca si riferisce all'incendio di Roma che, secondo lo storico romano Tacito, Nerone stesso aveva appiccato per fare spazio ai suoi piani architettonici, dando poi la colpa ai cristiani per evitare i sospetti: «Quel malfattore, chiunque egli sia [si noti lo sforzo di delicatezza], che prova piacere nell'uccidere e il cui rifugio è la menzogna, dovrà un giorno rendere conto delle sue azioni, e così come il migliore viene sacrificato da solo per molti, così egli verrà sacrificato per tutti e bruciato dal fuoco» (lettera 11).

Ma ciò che accomuna queste lettere false è l'intento di mostrare che Paolo fu conosciuto e stimato da uno dei più grandi e influenti pensatori della sua epoca, che le sue idee erano in realtà superiori alla tradizione filosofica pagana e che la sua influenza giunse fino alle alte sfere del potere e dell'autorità romana. Poiché queste epistole sembrano essere state scrit-

te nel IV secolo, il loro vero autore ovviamente non aderiva a nessuna delle forme di Cristianesimo perduto di cui abbiamo parlato, ed è perciò altrettanto ovvio che questo falso non sia stato creato per vincere una battaglia teologica. A volte i falsari avevano altre motivazioni.

Falsificazioni contro gli eretici

Ci sono tuttavia molti altri casi di falsificazione proto-ortodossa in cui l'inganno servì a chiari intenti polemici: opporsi alle "false" interpretazioni della religione e promuovere la causa dell'ortodossia. Per fare un esempio tratto dai Vangeli non canonici, possiamo esaminare un libro che ebbe tanta influenza sulla religiosità e sull'arte del Medioevo quanto ogni altro libro canonico, il *Protovangelo di Giacomo*⁶. Il libro è chiamato "protovangelo" perché narra gli eventi che portarono alla nascita e all'infanzia di Gesù, e anzi è per lo più occupato dalla narrazione della nascita, crescita e adolescenza della madre di Gesù, Maria, per mostrare come venne scelta da Dio come grembo degno di accogliere il suo Figlio⁷.

Secondo questa versione, anche Maria ebbe una nascita soprannaturale, in un modo che ricorda, anzi ricalca, la nascita del profeta Samuele nel Vecchio Testamento (1 *Samuele* 1-2). Nel primo episodio del libro, sua madre Anna (lo stesso nome della madre di Samuele) scopre di non poter avere figli; ma dopo che lei e suo marito Gioacchino si lamentano e pregano il Signore, egli risponde alle loro preghiere e le concede di restare incinta. Piena di gioia per la buona notizia, Anna dà alla luce una bambina, la chiama Maria e la dedica a una vita al servizio di Dio. Da bambina, Maria viene tenuta lontana da ogni cattiva influenza della vita quotidiana: Anna costruisce una specie di santuario per lei nella sua stanza da letto e Maria resta lì. Poi, quando Maria compie tre anni, per compiere il voto di gratitudine fatto da Anna viene portata a vivere nel Tempio di Gerusalemme. Lì Maria cresce nella più assoluta purezza, nutrita ogni giorno dalla mano di un angelo.

Quando compie dodici anni, i sacerdoti si preoccupano che possa contaminare il Tempio, presumibilmente in vista dell'inizio del suo ciclo mestruale, e così decidono di darla in moglie a un vedovo della terra di Israele. Su richiesta dell'alto sacerdote, ogni potenziale marito si presenta a un incontro appositamente fissato e Dio rivela che Maria deve essere data a

Giuseppe, un anziano vedovo che ha figli adulti e che è riluttante ad accettare la decisione⁸.

Giuseppe è tenuto a conservare Maria casta, e così fa. Appena arrivano a casa, parte subito per un lungo viaggio per realizzare alcuni progetti di costruzione; ma in sua assenza Maria resta incinta dello Spirito Santo, con grande sbigottimento e orrore di Giuseppe al momento del ritorno. Ma Dio convince tanto lui quanto i sacerdoti ebrei, che comprensibilmente pensano che uno di loro si sia dato ad attività illecite, che Maria è ancora vergine.

La storia continua con la narrazione del viaggio di Maria e Giuseppe a Betlemme per registrarsi al censimento. Durante il viaggio Maria viene sovrastata dalle doglie del parto ed è costretta a scendere dall'asino e partorire. Giuseppe trova subito una grotta fuori dalla città, la lascia in compagnia dei suoi figli e va alla ricerca di una levatrice che la aiuti a far nascere il bambino.

Ed ecco ora una splendida scena, narrata in prima persona, in cui si descrive come il tempo si fermò quando il Figlio di Dio comparve sul mondo:

Ma io, Giuseppe, camminavo e non camminavo. Guardai per aria e vidi l'aria fortemente turbata. Guardai in su verso la volta del cielo e la vidi immobile; e gli uccelli del cielo erano fermi. Tornai a guardare sulla terra e vidi una ciotola messa lì per alcuni operai che erano seduti a mangiare: le loro mani erano nella ciotola, ma quelli che masticavano non masticavano, e quelli che prendevano cibo dalla ciotola non lo sollevavano, e quelli che si portavano le mani alla bocca non se le portavano alla bocca. E tutti guardavano verso l'alto. Ed ecco, un gregge di pecore era portato al pascolo, eppure esse non si muovevano, ma stavano ferme; e il pastore alzò una mano per colpirle con il bastone, ma la sua mano restò in aria. Guardai giù verso il ruscello impetuoso e vidi alcuni capri con le bocche sull'acqua, ma non stavano bevendo. Poi d'improvviso tutto tornò al suo corso normale (Protovangelo di Giacomo 18).

Segue una scena ancora più notevole. Giuseppe trova una levatrice, che viene alla grotta e la vede ricoperta da una nuvola chiara; comprendendo che si è verificata una "nascita" miracolosa, la donna si precipita fuori e trova una compagna, un'altra levatrice di nome Salomè, e la informa: «Sa-

lomè, Salomè, ti posso riferire una nuova meraviglia: una vergine ha partorito, contrariamente alla sua condizione naturale». Ma Salomè si rifiuta di credere alle parole dell'amica; l'unico modo per accertarsene (ecco un momento davvero particolare) sarebbe fare a Maria un'ispezione post-parto, perciò Salomè dice: «Come è vero che vive il Signore mio Dio, se non inserisco il dito e non esamino la sua condizione, non crederò che una vergine ha partorito».

Salomè ha commesso un grave errore di valutazione: non si dovrebbe mai dubitare dei miracoli di Dio. Appena inserisce il dito per vedere se Maria è ancora intatta, la sua mano inizia a bruciare come se avesse preso fuoco; allora si inginocchia davanti al bambino Gesù e prega: «O Dio dei miei padri, ricorda che sono una discendente di Abramo, Isacco e Giacobbe: non fare di me un esempio per i figli di Israele, ma restituiscimi ai poveri, perché sai, o Signore, che ho reso i miei servigi nel tuo nome e ho ricevuto il mio compenso da te» (cap. 20). Arriva un angelo e le dice di sollevare il bambino; la donna lo fa e la sua mano guarisce.

La storia continua con la descrizione della visita dei saggi, l'uccisione di tutti i neonati di Betlemme da parte di Erode il Grande, la fuga miracolosa del cugino di Gesù, il piccolo Giovanni (il Battista), e di sua madre Elisabetta, che vengono inghiottiti da una montagna in modo da sfuggire alla presa dei soldati, e infine l'uccisione nel Tempio del padre di Giovanni, Zaccaria. Il libro finisce con un commento del presunto autore, che afferma di essere Giacomo.

Ma chi è Giacomo? E il fratello di Gesù (cfr. *Lettera ai Galati* 1.19). Chi meglio del fratello (o meglio fratellastro) di Gesù conoscerebbe la storia della sua famiglia e della sua nascita? Probabilmente, però, il vero autore visse nella seconda metà del II secolo, e aveva chiari intenti teologici di stampo proto-ortodosso. Nell'opera Gesù è raffigurato come il Figlio di Dio alla nascita, contrariamente a quanto pensavano, tra gli altri, i marcioniti, per i quali Gesù scese dal cielo all'inizio della sua missione come adulto già cresciuto ma di natura spettrale. Inoltre qui Gesù nasce da una vergine, contrariamente alle idee degli ebioniti e di chi come loro credeva che fosse il figlio naturale di Giuseppe e Maria. Qui Maria non solo concepisce da vergine, ma resta tale (cioè fisicamente intatta) anche dopo aver partorito, come Salomè osserva bene. Nel Cristianesimo successivo la verginità perpetua di Maria sarebbe diventato un importante dogma stret-

tamente legato a quello della sua “assunzione”, cioè la sua ascesa al cielo senza morte, resa possibile dalla circostanza che non aveva mai commesso peccato, ad esempio avendo rapporti sessuali.

Inoltre, come risultato della sua perpetua verginità, i “fratelli” di Gesù, nominati anche nei Vangeli del Nuovo Testamento (ad esempio *Marco* 6.3, *Giovanni* 7.3, 5 e 10), sono qui ritratti non come fratelli germani nati da Giuseppe e Maria, ma come figli di un precedente matrimonio di Giuseppe. Questa versione creò problemi alla ricezione del *Protovangelo di Giacomo* nel IV secolo, quando il più grande erudito cristiano dell'epoca, Girolamo, affermò che Giacomo, Giuda e gli altri non erano in realtà frateLLastri di Gesù ma suoi cugini; e l'avversione di Girolamo verso questo Vangelo bastò a limitarne l'influenza nel Cristianesimo occidentale di lingua latina⁹. Il libro però continuò a godere di popolarità nel Cristianesimo orientale, come mostra l'abbondante numero di manoscritti che lo conservano (più di cento) e la sua influenza sull'arte cristiana.

Un altro esempio di falsificazione proto-ortodossa prodotta per contrastare idee eretiche è costituito da un'altra lettera attribuita a Paolo, incentrata, a differenza della corrispondenza con Seneca, su problemi dottrinali. La lettera è inclusa negli *Atti di Paolo* come risposta ad alcune domande poste dai cristiani di Corinto in una lettera anch'essa falsificata in quell'occasione. Questa risposta di Paolo è comunemente nota come *Terza lettera ai Corinzi*¹⁰.

I lettori del Nuovo Testamento conoscono bene la *Prima* e la *Seconda lettera ai Corinzi*, ma molti non hanno mai neanche sentito parlare di una terza. Malgrado ciò, essa è conservata in molti codici del Nuovo Testamento e alla fine venne accettata come parte del canone dagli Armeni e da alcuni Siriani. Da alcuni punti di vista la *Terza lettera ai Corinzi* continua la conversazione tra Paolo e i Corinzi iniziata nelle prime due lettere. Come abbiamo visto, la chiesa di Corinto aveva avuto gravi difficoltà subito dopo la fondazione da parte di Paolo, e le prime due lettere riflettono questa situazione: la comunità soffriva di una grave disunità tra i membri, tanto che alcuni portarono altri in tribunale per risolvere i contrasti. C'era caos nell'organizzazione liturgica, come nei pasti comunitari periodici, durante i quali alcuni si ingozzavano e si ubriacavano mentre altri non avevano quasi niente da mangiare e bere. C'erano casi di grave immoralità:

alcuni frequentavano le prostitute e se ne vantavano in chiesa, un altro viveva con la sua matrigna. Ed erano sorte domande spontanee su come comportarsi in questo mondo: è giusto, ad esempio, mangiare carne che è già stata sacrificata agli idoli pagani? E se il piacere corporeo va limitato, è ammissibile avete rapporti sessuali con il proprio coniuge? Probabilmente quest'ultima domanda non se la ponevano quelli che frequentavano le prostitute¹¹.

Ma il problema più grande di Corinto era quello che Paolo decise di trattare alla fine della prima lettera: c'erano alcuni nella comunità che non capivano, accettavano o credevano che ci sarebbe stata una futura resurrezione della carne. Secondo loro, la resurrezione era un evento spirituale già accaduto per i credenti, presumibilmente al momento del battesimo; perciò affermavano di vivere già un'esistenza spirituale che trascendeva i bisogni e le ristrettezze del corpo. Questo era il problema principale della comunità nel quale erano radicati tutti gli altri e che spiega perché i Corinzi fossero tanto divisi (alcuni cristiani diversi dagli altri cercavano di mostrare la propria superiorità spirituale) e come potessero giustificare il loro comportamento immorale (se il corpo non conta, non conta neanche che cosa si fa con il proprio corpo). Nella *Prima lettera ai Corinzi* Paolo sottolinea che la salvezza non è ancora completa ma deve ancora venire, quando Gesù tornerà per redimere questo corpo innalzandolo dalla mortalità all'immortalità (cap. 15); perciò la vita eterna sarà un'esistenza corporea, non solo spirituale. Di conseguenza, è molto importante ciò che uno fa con il corpo, sia il singolo corpo del credente sia il corpo collettivo della chiesa¹².

Alcuni di questi problemi sono visibili anche nella successiva (e falsa) *Terza lettera ai Corinzi*. Come ho detto, essa è inclusa negli *Atti di Paolo*, introdotta da una lettera spedita a Paolo dai Corinzi, che gli dicono di essere turbati dall'insegnamento di due maestri, Simone e Clebio. Questi affermano che i profeti del Vecchio Testamento sono inattendibili, che il Dio di questo mondo non è il vero Dio, che il vero Dio non ha creato gli uomini, che in futuro non ci sarà alcuna resurrezione della carne, che Gesù non era davvero di carne e ossa e che non era davvero figlio di Maria. Insomma, questi avversari sono una specie di docetisti, come Marcione e forse alcuni gnostici.

Ma per i cristiani proto-ortodossi, tra cui l'autore della *Terza lettera ai Corinzi*, era importante pensare non solo che Dio avesse creato questo mondo materiale ma anche che lo avrebbe redento con tutto ciò che vi era dentro, incluso il corpo umano. Dunque il corpo sarebbe stato resuscitato dai morti e non abbandonato alla decomposizione. La lettera affronta le affermazioni eretiche di Simone e Clebio una per una: "Paolo" ribadisce che Gesù è davvero figlio di Maria, che è veramente un uomo in carne e ossa e che Dio è il creatore di tutte le cose, che ha mandato i profeti ebrei e poi Gesù per sconfiggere il Diavolo che ha corrotto la carne.

Infatti io vi ho trasmesso innanzitutto ciò che ho ricevuto dagli apostoli prima di me, che erano sempre con Gesù Cristo: il nostro Signore Gesù nacque da Maria, della stirpe di Davide, avendo il Padre mandato lo Spirito dal cielo in lei cosicché egli potesse venire in questo mondo per salvare tutta la carne con la sua carne e resuscitarci nella carne dai morti. [...] Infatti Dio onnipotente, creatore del cielo e della terra, mandò i profeti prima agli Ebrei per liberarli dai loro peccati. [...] [Coloro] che asseriscono che il cielo e la terra e tutto ciò che vi è dentro non sono opera di Dio [...] hanno il pensiero esecrabile del serpente. [...] E quelli che dicono che non c'è resurrezione della carne non avranno resurrezione. Chiunque devia da questa norma, fuoco su di lui e su chi lo ha preceduto, perché sono persone senza Dio, una generazione di vipere (4-9, 24-25, 37-38).

Dunque, qui abbiamo un falso proto-ortodosso creato proprio per contrastare le idee di maestri "eretici" del II secolo.

Falsificazioni proto-ortodosse più sottili

Altre falsificazioni proto-ortodosse avevano un fine simile ma lo raggiunsero con mezzi più sottili.

Probabilmente è giusto affermare che gran parte degli Atti apocrifi vennero scritti non per proporre un particolare ideale teologico ma per altri motivi, ad esempio per narrare storie divertenti degli eroi della fede in testi facili da leggere o per promuovere un certo ideale di ascetismo (ad esempio gli *Atti di Tommaso*), soprattutto tra le donne cristiane (ad esempio gli *Atti di Tecla*). Alcune di queste storie, però, danno anche sostegno a una

posizione dottrinale proto-ortodossa, e più chiaramente di tutti lo fa la raccolta di episodi delle avventure del primo discepolo di Gesù: gli *Atti di Pietro*.

Forse quest'opera, come gli altri Atti apocrifi, nacque come tradizione orale su un discepolo di Gesù e venne messa per iscritto verso la fine del II o l'inizio del III secolo. Vi ritroviamo un motivo simile a quello visto nella letteratura pseudo-clementina: anche qui ci sono continui confronti tra Pietro, capo della banda apostolica e fedele rappresentante di Cristo Signore, e il nefasto padre degli eretici, Simone Mago. In questo caso, però, Simone Mago non sembra essere una specie di manifestazione dell'apostolo Paolo: è l'uomo malvagio per eccellenza, lo gnostico originario dal quale, secondo l'autore, è scaturito ogni tipo di nefandezza. La funzione dottrinale di questi alterchi è chiara: il rappresentante della proto-ortodossia, Pietro, che alla fine diventerà vescovo della chiesa di Roma, è raffigurato come nettamente superiore a Simone, padre degli gnostici. Questa superiorità è dimostrata nelle molte gare di miracoli che costellano la narrazione: qui i buoni vincono sempre e la verità è rivendicata dai loro atti di potenza.

Dunque una buona parte di testo narra una serie di sfide miracolose in cui talvolta l'apostolo e l'eretico si confrontano. La posta in gioco è piuttosto alta. A un certo punto l'intero Senato romano si riunisce nell'arena per vedere Pietro e Simone come due combattenti sul ring: il primo sfida il secondo a fare del suo peggio, per così dire, a sostegno delle sue idee. Quelle di Pietro sono chiare: «Io credo nel Dio vivente grazie al quale distruggerò le tue arti magiche»¹³; Simone, che è già stato sconfitto dall'apostolo in varie occasioni, sceglie comunque di raccogliere la sfida, proclamando innanzitutto la follia delle parole di Pietro: «Tu hai l'impudenza di parlare di Gesù il Nazareno, figlio di un falegname e falegname lui stesso, la cui famiglia viene dalla Giudea. Ascolta, Pietro: i Romani hanno senno, non sono sciocchi». Poi, rivolgendosi alla folla dice: «Uomini di Roma, è possibile che un Dio nasca? Che venga crocifisso? Chiunque ha un Signore non è un Dio!» (*Atti di Pietro*, 23). Abbiamo qui una dichiarazione gnostica contro una teologia proto-ortodossa della vera incarnazione e morte di Gesù.

Ma i nodi vengono al pettine, e la prova viene da un miracolo. Il prefetto romano sfida gli avversari a provare la propria superiorità: invia un suo

schiavo favorito nell'arena e dice a Simone di uccidere lui e a Pietro di resuscitarlo. Ovviamente è più facile uccidere che resuscitare, ma Simone fa quello che gli è stato detto con stile, semplicemente sussurrando una parola all'orecchio dello schiavo; Pietro, con ancora più eleganza, lo resuscita grazie al potere di Dio. Il Dio di Pietro è il Dio della vita e, per mettere la ciliegina sulla torta, l'apostolo resuscita anche il figlio morto di una vedova sola, portato nell'arena apposta per l'occasione. Gli spettatori capiscono l'implicazione e proclamano appropriatamente che «C'è un solo Dio, il Dio di Pietro» (26).

Altre dimostrazioni miracolose sono un po' più spiritose e prevedono strani trucchi con animali, come quando Pietro usa un cane parlante per castigare il capo di tutti gli eretici davanti a una folla o dimostra il proprio potere resuscitando un tonno affumicato:

Ma Pietro si girò e vide un tonno affumicato appeso a una finestra; lo prese e disse alla gente: «Se ora lo vedrete nuotare nell'acqua come un pesce, potrete credere in colui che predico?», e tutti dissero all'unisono: «Certo che ti crederemo!». Lì vicino c'era una peschiera; Pietro disse: «Nel tuo nome, Gesù Cristo, in cui essi non riescono a credere», e rivolgendosi al tonno: «alla presenza di tutti costoro, vivi e nuota come un pesce!». Gettò il tonno nella peschiera e quello visse e iniziò a nuotare. gente vide il pesce nuotare; ed egli lo fece non solo per quell'ora - altrimenti sarebbe stata una delusione - ma lo fece continuare tanto che attraeva folle da ogni dove, e mostrò che il tonno era diventato un pesce vivo; tanto che alcuni gli gettarono del pane nella vasca e il pesce lo mangiò tutto. E quando videro ciò, molti lo seguirono e credettero nel Signore (5).

Nell'esibizione finale tra lo stregone eretico e l'uomo di Dio, Simone, non a caso detto "Mago", annuncia che userà i suoi poteri per librarsi nell'aria e volare come un uccello sui templi e i colli di Roma. Ma una volta che lo sbalorditivo spettacolo aereo inizia, Pietro non può essere sconfitto: invoca Dio per colpire Simone in aria. Dio acconsente, con grande sgomento di Simone: non essendo pronto a un atterraggio d'emergenza, cade al suolo e si rompe la gamba in tre punti. Vedendo che cosa è accaduto, la folla accorre a lapidarlo come malfattore, e alla fine Simone muore per le ferite.

Un uso ancora più sottile e di certo meno divertente della falsificazione si trova in una composizione proto-ortodossa nota come *Lettera ai Laodicesi* di Paolo. Come abbiamo visto, falsificare lettere a nome di Paolo era un esercizio molto in voga almeno a partire dall'epoca della *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, in cui Paolo (quello vero) parla di una lettera «come spedita da me» (2.2); sembra inoltre che le “lettere pastorali” del Nuovo Testamento siano state scritte da qualcuno che non era Paolo, proprio come la corrispondenza con Seneca e la *Terza lettera ai Corinzi*. Ma la *Lettera ai Laodicesi* è un caso particolare. Negli altri casi ci sono motivi abbastanza chiari e ovvi alla base della contraffazione, in quanto le lettere presentano un punto di vista ben deciso, ad esempio contro l'entusiasmo apocalittico nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* o contro le cristologie docetistiche nella *Terza lettera ai Corinzi*. Invece la *Lettera ai Laodicesi* sembra banale e innocua: non ha un fulcro ideologico né punti particolari da chiarire, anzi sembra poco più di un semplice centone di frasi paoline incollate una dopo l'altra. Vediamone un esempio tipico:

Infatti la mia vita è in Cristo e morire è motivo di gioia. E la sua misericordia opererà in voi, cosicché sentiate lo stesso amore e siate concordi. Perciò, o cari, come avete udito in mia presenza, restate saldi e operate nel timore di Dio, e la vita eterna sarà vostra; perché è Dio che opera in voi. E fate ciò che fate senza esitazioni (parr 8-12)¹⁴.

Quasi tutto questo passo ricorda la *Lettera ai Filippesi*, ma di certo non impartisce una lezione indimenticabile. Poco prima l'autore dice: «E possiate non essere mai ingannati dalle vane parole di alcuni che dicono cose che potrebbero allontanarvi dalla verità del Vangelo proclamato da me» (par. 4). Questo sembrerebbe più promettente da un punto di vista eresiologico, ma l'autore non riferisce mai che cosa dicano questi parolai nei loro vari discorsi.

Perché mai qualcuno dovrebbe falsificare una lettera che non sembra sostenere alcun tipo di ideale? Gli studiosi hanno riconosciuto da tempo una parte dell'enigma ma non ne hanno osservata un'altra che secondo me può fornire la risposta. La motivazione largamente riconosciuta riguarda la richiesta conclusiva: «Fate sì che questa lettera sia letta ai Colossesi e quella dei Colossesi a voi» (par. 20). Si tratta di una riga importante, per-

ché rispecchia il consiglio della *Lettera ai Colossesi* nel Nuovo Testamento (che, per ironia della sorte, è anch'essa sospettata dagli studiosi critici come non paolina): «E quando questa lettera sarà stata letta da voi, fate che venga letta anche nella chiesa dei Laodicesi e anche voi leggete quella inviata ai Laodicesi» (*Lettera ai Colossesi* 4.16). Può darsi che qualcuno, sapendo che Paolo aveva scritto una *Lettera ai Laodicesi*, ne scrisse una a suo nome per riempire il vuoto creato dalla mancanza di quella citata.

Ma può darsi che ci sia un'altra motivazione più sottile, che rende questo falso apparentemente innocuo più carico di ragioni proto-ortodosse. Come vedremo in un capitolo successivo, la più antica "lista canonica" rimastaci dai primi secoli del Cristianesimo (cioè una lista di libri che un autore riteneva "Sacra Scrittura") è il cosiddetto *Canone muratoriano*, chiamato così perché scoperto dall'erudito settecentesco Ludovico Antonio Muratori. Oltre a elencare i libri ritenuti sacri, l'anonimo autore di questo frammento cita anche un certo numero di libri da escludere, dicendo di alcuni che sono falsificazioni eretiche. Tra questi c'è una *Lettera ai Laodicesi*, bollata come «falso marcionita»¹⁵.

Alcuni studiosi hanno sostenuto che la *Lettera ai Laodicesi* in nostro possesso è proprio quel falso, ma non molti ne sono convinti, visto che in essa non c'è nulla di particolarmente marcionita (niente, ad esempio, che esorti a una visione marcionita di Dio, di Cristo o sulla Scrittura). Ma se essa non è il falso marcionita menzionato nel canone, come spiegarsi la creazione di questo centone di frasi tipicamente paoline? Una soluzione è che sia una produzione anti-marcionita, non nel senso che attacca direttamente idee marcionite ma che è stata prodotta da un autore proto-ortodosso come se fosse la vera lettera di Paolo ai Laodicesi, per mostrare che il falso marcionita allora in circolazione (ma per noi perduto) non era la lettera vera. Un semplice collage di idee che suonassero come paoline sarebbe servito perfettamente allo scopo: una volta prodotto questo documento, l'altro poteva essere bollato come falso e così l'intento proto-ortodosso sarebbe stato raggiunto.

Falsificazione di testi sacri

Abbiamo visto vari tipi di armi usate nelle battaglie letterarie per la supremazia cristiana: costruzione di confutazioni polemiche, pubblicazioni di invettive personali, creazione di testi falsi a nome degli apostoli. Ma l'arsenale dei vari combattenti non si esaurisce qui. Nel prossimo capitolo vedremo come la formazione di un canone di autorità sacre si sia rivelato uno strumento particolarmente prezioso in battaglia; ora ne esamineremo un altro. Questo non prevedeva la creazione di "nuovi" (cioè falsi) documenti a nome degli apostoli, ma la falsificazione di opere già scritte, cioè l'alterazione del testo dei documenti ritenuti sacri in modo che sembrassero più chiaramente contrari alle "false" dottrine e più chiaramente favorevoli a quelle "corrette". Ancora una volta si tratta di una strategia usata da tutte le fazioni in lotta, e ci sono prove inconfutabili che tutti la applicarono; inoltre, è evidente che tutti i combattenti vennero accusati di manomettere i propri testi per far loro dire ciò che essi volevano.

Abbiamo già visto alcune di queste accuse. Il più (tristemente) famoso fu ovviamente Marcione con il suo seguito, che non solo rifiutava l'intero Vecchio Testamento, ma affermava anche che gli scritti di Paolo e il Vangelo (di Luca) erano stati adulterati dai cristiani con simpatie ebraiche: questi avrebbero inserito riferimenti a Dio come creatore, citazioni dal Vecchio Testamento e affermazioni sulla bontà della creazione in quei testi, che originariamente ne erano privi. La soluzione di Marcione e dei suoi fu di rimuovere queste false inserzioni in modo da riportare i testi al loro stato primitivo. Ovviamente i proto-ortodossi videro in questo tentativo niente di meno che una mutilazione e affermarono che i marcioniti stavano falsificando i loro testi semplicemente privandoli di tutto ciò che non coincideva con il loro programma teologico.

Marcione non era l'unico a essere passibile di questa accusa. Più o meno agli antipodi dal punto di vista teologico c'erano i teodoziani, i cristiani di Roma del II secolo che seguivano Teodoto il ciabattino nell'affermare che Gesù era un essere umano puro e semplice (i marcioniti, al contrario, pensavano che fosse divino). Secondo un trattato anonimo citato da Eusebio, i teodoziani, come i marcioniti, corrupevano di proposito i loro testi della Scrittura alterandone le sacre parole a sostegno delle loro idee adozioni-

stiche. La prova dell'accusa erano le copie discrepanti prodotte dai capi del gruppo:

Se qualcuno si prenderà la briga di raccogliere le loro varie copie e confrontarle, scoprirà frequenti divergenze: le copie di Asclepiade, per esempio, non concordano con quelle di Teodoto [...] e queste non concordano con quelle di Ermofilo. Quanto ad Apolloniade, la sua non può essere armonizzata con quella di nessuno; è possibile collazionare quelle prodotte prima dai suoi discepoli con quelle che hanno subito ulteriori manipolazioni e trovare infinite discrepanze (Eusebio, Storia ecclesiastica, 5.28).

Dunque i teodoziani sono accusati di alterare i loro testi sacri in vari modi, ma sempre con lo stesso fine: favorire i propri scopi. Allo stesso modo gli ebioniti, gli omologhi giudaico-cristiani dei nostri adozionisti romani, erano accusati di aver tagliato i primi due capitoli del *Vangelo secondo Matteo* in modo che sostenesse il loro rifiuto della concezione virginale di Gesù.

Vari gruppi gnostici si rivelarono altrettanto sensibili all'accusa, anche se nel loro caso ci si potrebbe aspettare di udirla meno di frequente data la loro prodigiosa abilità (almeno secondo i loro avversari proto-ortodossi) di ritrovare le loro idee quasi in ogni testo indipendentemente da che cosa dicesse. Nondimeno, talvolta vennero condannati proprio per questo, come quando Tertulliano sostiene che i valentiniani hanno alterato la forma verbale di *Giovanni* 1.13 dal singolare al plurale: secondo Tertulliano, in origine il versetto si riferiva alla nascita miracolosa di Gesù («che non è nato dal sangue né dal volere della carne né dal volere dell'uomo, ma da Dio»), ma i valentiniani modificarono il testo in modo che si riferisse alla loro generazione soprannaturale per mezzo della gnosi («che non sono nati...»). Da notare che in questo caso è sicuramente Tertulliano ad avere torto, ed è lui che tramanda una forma corrotta. Nessuno dei manoscritti greci del *Vangelo di Giovanni* giunti fino a noi ha la forma citata da lui, e di tutti i manoscritti latini solo uno. Ciò porta alla notevole constatazione che sebbene gli "eretici" venissero spesso accusati di alterare le loro copie della Scrittura, nei manoscritti giunti fino a noi non c'è quasi traccia di questa loro attività.

Questo non significa che le forme alternative di Cristianesimo fossero innocenti al riguardo. I vincitori non solo scrivono la storia, ma riproducono anche i testi; perciò, anche se alcuni manoscritti di libri poi inclusi nel Nuovo Testamento erano stati alterati a sostegno di questa o quella tesi eretica (e sicuramente ce n'erano), queste copie non vennero conservate o copiate per i posteti. Bruciare libri eretici non voleva dire solo distruggere opere create dagli eretici, ma anche distruggere o non ricopiare libri alterati dagli eretici.

Se non ci restano testi della Scrittura "eticamente modificati", che dire dei testi alterati dai proto-ortodossi? Gli scribi schierati con la tradizione che alla fine cantò vittoria falsificarono i loro testi per renderli più consoni alla causa proto-ortodossa facendo loro dire ciò che loro intendevano? Questo accadde certamente, come ci mostra ampiamente tutta la nostra tradizione manoscritta del Nuovo Testamento, ma prima devo fornire alcune informazioni preliminari in modo che sia più facile comprendere la discussione¹⁶.

Alcune informazioni preliminari

Non possediamo gli "originali" di nessun libro poi incluso nel Nuovo Testamento, anzi di nessun libro cristiano antico. Quelle che abbiamo sono copie degli originali, o meglio copie delle copie delle copie delle copie degli originali. Molte di queste copie superstiti distano centinaia di anni dagli originali.

Spiegherò il concetto fornendo un solo esempio di come funzionassero le cose¹⁷. Quando i Tessalonicesi ricevettero la prima lettera di Paolo, qualcuno nella comunità dovette ricopiarla a mano, una parola per volta. Poi questa copia venne copiata, forse a Tessalonica o forse in un'altra comunità alla quale venne portata o spedita in copia. Anche questa copia della copia venne copiata, e così anche quest'ultima copia. In breve ci furono molte copie della lettera in circolazione nelle comunità del Mediterraneo, o meglio molte copie di copie, tutte scritte a mano a un ritmo che potrebbe sembrarci scandalosamente lento, abituati come siamo a un mondo di programmi di scrittura, fotocopie, editoria elettronica ed e-mail.

In questo processo di copiatura manuale, che cosa accadde all'originale della *Prima lettera ai Tessalonicesi*? Per qualche motivo sconosciuto, alla

fine venne buttato via, bruciato o distrutto in qualche altro modo. Forse venne letto talmente tanto che alla fine si rovinò, e gli antichi cristiani non vedevano alcun motivo per conservarlo in quanto “originale”: avevano altre copie del testo, perché tenere l’originale?

Forse lo avrebbero conservato, se si fossero resi conto davvero di che cosa accade a un testo copiato e ricopiato a mano, soprattutto quando a farlo non è un copista di professione ma solo una persona alfabetizzata che ha tempo e denaro per farlo. I copisti, anche se sono abili ed esperti, commettono inevitabilmente errori (chiunque ne dubita, provi a copiare a mano un documento lungo e veda quanti ne fa); inoltre, quando un copista copia da un testo che a sua volta è già una copia, gli errori che si accumulano a ogni passaggio si moltiplicano, perché lo scriba non solo introduce errori propri ma necessariamente riproduce anche quelli presenti nel testo da copiare (e a volte prova anche a “correggere” l’errore, il che porta quasi sempre a una correzione scorretta).

Non possediamo l’originale della *Prima lettera ai Tessalonicesi*, cioè quello scritto da Paolo in persona, né di nessun altro libro del Nuovo Testamento. Ma non abbiamo neanche copie eseguite direttamente sugli originali, né copie di copie, né copie di copie di copie. I nostri “manoscritti” (cioè copie scritte a mano) più antichi delle lettere di Paolo risalgono all’incirca al 200, cioè quasi 150 anni dopo che Paolo le scrisse. I più antichi manoscritti completi dei Vangeli risalgono più o meno allo stesso periodo, anche se abbiamo alcuni frammenti di manoscritti più antichi, tra cui P⁵², un frammento grande quanto una carta di credito di solito datato alla prima metà del II secolo contenente alcune righe di *Giovanni* 18, trovato in un mucchio di spazzatura in Egitto. Ma anche i nostri manoscritti più completi del 200 circa non sono intatti, perché sono andate perdute pagine e libri interi. Insomma, cominciamo a conservare manoscritti completi di tutti i libri del Nuovo Testamento solo a partire dal IV secolo, circa 300 anni dopo che vennero scritti.

Dopo il IV-V secolo le copie del Nuovo Testamento si fanno molto più frequenti. Se contiamo tutti i manoscritti neotestamentari in nostro possesso, otteniamo un totale impressionante: attualmente abbiamo 5.400 copie totali o parziali in greco, che vanno da minuscoli frammenti di una riga o due che stanno comodamente in una mano a enormi tomi e ventisette i libri rilegati insieme; la datazione va dal II al XV secolo, quando fu inventa-

ta la stampa, e oltre. Ne risulta che il Nuovo Testamento è conservato in molte più copie di qualunque altro testo antico: abbiamo ad esempio meno di 700 copie dell'*Illiade* di Omero, meno di 350 delle tragedie di Euripide e solo uno dei primi sei libri degli *Annali* di Tacito.

La cosa sconcertante per chi vuole conoscere il testo originale non è tanto il numero dei manoscritti neotestamentari, quanto le loro datazioni e le differenze tra di loro. Ovviamente ci aspettiamo che nel Medioevo il Nuovo Testamento sia stato copiato più spesso di Omero, Euripide o Tacito, visto che all'epoca i copisti di professione erano cristiani, spesso monaci, che per lo più approntavano le copie a fini religiosi. Ma il fatto che abbiamo migliaia di manoscritti neotestamentari non significa in sé che possiamo essere sicuri della dizione originaria del testo: se abbiamo pochissime copie antiche, anzi quasi nessuna, come possiamo essere sicuri che il testo non sia cambiato in modo sostanziale prima che il Nuovo Testamento iniziasse a essere copiato in grandi quantità? Molte copie sono state scritte nel Medioevo, secoli dopo che Paolo e i suoi compagni erano morti.

Vorrei osservare che non è solo una speculazione filologica affermare che le parole del Nuovo Testamento vennero cambiate nel processo di copiatura. Riusciamo a capire che sono state cambiate confrontando tra di loro queste 5.400 copie, e ciò che colpisce nell'eseguire questa operazione è che non troviamo due copie che coincidano perfettamente nel dettato del testo, a parte i frammenti più piccoli. Il motivo può essere uno solo: furono i copisti a cambiarle. Nessuno sa con certezza quante volte lo abbiano fatto, perché finora nessuno è stato in grado di contare tutte le differenze tra i codici; alcuni stimano un numero attorno a 200.000, altri 300.000 o più. Forse è più facile esprimersi in modo relativo: ci sono più differenze tra i nostri manoscritti che parole nel Nuovo Testamento.

Molti cambiamenti sono errori di distrazione, facili da scovare e correggere: spesso i copisti cristiani commettevano errori semplicemente perché erano stanchi o distratti, talvolta incapaci. L'errore più comune nei nostri manoscritti riguarda proprio l'ortografia, e ci interessa solo per constatare che molti scribi antichi non sillabavano meglio di tanti di noi. Abbiamo inoltre molti manoscritti in cui i copisti hanno tralasciato parole, righe o anche pagine intere di un libro, presumibilmente per sbaglio; a volte hanno cambiato l'ordine delle parole, per esempio togliendo una parola e inserendola dopo nella frase; talvolta hanno trovato una nota a margine di

uno scriba precedente e hanno pensato che andasse inclusa nel testo, e così l'hanno aggiunta come una riga in più. Questo genere di cambiamenti accidentali erano in parte dovuti al fatto che nell'antichità non si usavano né punteggiatura né paragrafi, e non si separavano le parole tra di loro ma scrivevano tutte attaccate rendendo molto difficile la lettura.

Altri tipi di cambiamento sono allo stesso tempo più importanti e più difficili da riconoscere da parte degli studiosi moderni, e sono quelli che i copisti probabilmente hanno commesso di proposito. Dico "probabilmente" solo perché gli scribi sono morti e non possiamo chiedere loro che intenzione avessero, ma alcuni errori non possono certo essere dovuti a fatica, distrazione o incapacità, anzi fanno pensare a intenzionalità e premeditazione.

A volte è difficile sapere che cosa possa aver spinto uno scriba a cambiare il suo testo, ma spesso sembra che il motivo sia stato un problema testuale. Poteva accadere, per esempio, che i copisti si imbattessero in un'affermazione che sembrava loro errata, come in *Marco* 1.2, dove una citazione da Malachia è attribuita a Isaia. In altri casi gli scribi hanno pensato che il passo che copiavano ne contraddicesse un altro: in *Marco* 2.25 si dice che Abiatar era sommo sacerdote quando Davide entrò nel Tempio per mangiare i pani sacri, mentre l'Antico Testamento (*1 Samuele* 21.1-7) dice che non fu Abiatar a farlo ma suo padre Achimelech. In questi casi sembra che i copisti non abbiano esitato più di tanto a cambiare il testo in modo da "correggerlo": tanto *Marco* 1.2 quanto *Marco* 2.25 vennero modificati molto spesso nei codici.

E così un paragrafo in alcuni manoscritti sembrerà contenere un errore, una contraddizione o una costruzione goffa, mentre in altri si troverà formulato in modo diverso per evitare il problema. In questi casi gli studiosi devono decidere quale forma sia probabilmente quella originaria e quale invece rappresenti il cambiamento apportato dal copista.

Alcuni cambiamenti testuali possono essere importanti ai fini dell'interpretazione. Ad esempio, i codici più antichi del *Vangelo di Marco* si fermano a 16.8, quando le donne fuggono impaurite dalla tomba vuota di Gesù e non dicono a nessuno ciò che hanno visto o udito, mentre quelli più recenti aggiungono altri dodici paragrafi in cui Gesù risorto compare ai suoi discepoli e tiene un memorabile discorso, in cui dice tra l'altro che quelli che credono in lui potranno maneggiare serpenti velenosi e bere ve-

leno mortale senza subirne alcun danno. Si tratta di paragrafi originari o i copisti li hanno aggiunti a un testo che altrimenti sembrava finire troppo bruscamente? E importante ricordare che qui non ci stiamo chiedendo se gli scribi abbiano cambiato il testo (alcuni lo hanno anche cambiato, visto che i codici differiscono tra loro): la vera domanda è se uno scriba abbia ommesso i dodici paragrafi o se un altro li abbia aggiunti. Molti studiosi pensano che il Vangelo in origine finisse a 16.8.

Veniamo al *Vangelo di Giovanni*. La famosa storia dell'adultera fu scritta dall'autore o si tratta di un'aggiunta successiva da parte di un copista ben intenzionato? La storia si trova in molti codici più recenti tra i capp. 7 e 8, ma non in quelli più antichi; inoltre lo stile è notevolmente diverso da quello del resto del Vangelo. Quasi tutti gli studiosi pensano che la storia sia stata aggiunta ai manoscritti del *Vangelo di Giovanni* molti anni dopo che iniziò a circolare.

Malgrado le vistose differenze tra i nostri manoscritti, gli studiosi sono convinti che possiamo ricostruire la forma originaria delle parole del Nuovo Testamento con ragionevole precisione, anche se non al cento per cento. Essi di solito osservano quali lezioni testuali sono corroborate: *a)* dai manoscritti più antichi, partendo dal presupposto che più il manoscritto è antico e meno mani di scribi si trovano tra lui e l'originale, il che vuol dire meno occasioni di alterare il testo; *b)* dai manoscritti che sono geograficamente più lontani, per essere sicuri che una lezione non sia solo una specie di variante locale; *c)* dai manoscritti che conservano la lezione originaria quando il giudizio è ovvio, partendo dal presupposto che i codici contenenti molti errori non possono essere ritenuti affidabili come quelli che ne hanno di meno. Inoltre gli studiosi valutano se una forma del testo coincida con lo stile, il lessico e la teologia di un autore (il che parlerebbe a favore della forma) e se una lezione coincide con le forme tipiche dello scriba (il che potrebbe suggerire che sia stata inventata dallo scriba). Ovviamente prendere simili decisioni è una faccenda complicata, e quindi ci sono molti passi con varianti testuali sulle quali i filologi continuano a scontrarsi in merito alla forma "originaria" del testo.

Ora possiamo tornare alla nostra domanda di partenza: dato l'enorme numero di cambiamenti nei nostri manoscritti del Nuovo Testamento, esiste una qualche prova che i testi giunti fino a noi siano mai stati modificati alla luce delle controversie dottrinarie del II e III secolo? Sì, le prove esi-

stono e sono molte, e talvolta si trovano proprio dove viene spontaneo cercarle. Come ho già detto, molto di questo materiale indica un cambiamento del testo in senso proto-ortodosso.

Forse il modo più facile di illustrare questo punto è fornire vari esempi, ordinandoli secondo l'eresia che sembra aver provocato il cambiamento¹⁸.

Alterazioni anti-adozionistiche

Inizierò con le alterazioni testuali che sembrano essere state motivate da un'opposizione alle cristologie adozionistiche, come quella degli ebioniti o dei teodoziani romani, per i quali Gesù era completamente umano, non divino, nato dall'unione sessuale di Giuseppe e Maria.

Dopo la nascita di Gesù nel *Vangelo di Luca*, i suoi genitori lo portano al Tempio «per presentarlo al Signore» (2.22). Lì incontrano un profeta, Simeone, che riconosce Gesù come il Cristo e lo loda come colui che sarà la «luce per la rivelazione dei popoli e gloria del tuo popolo, Israele» (2.32). Questa alta lode provoca la risposta attesa: «E suo padre e sua madre si meravigliarono di ciò che era stato detto su di lui» (2.33), ma provocò anche costernazione tra i copisti proto-ortodossi perché vedevano scritto che Giuseppe era “il padre” di Gesù. Questo è proprio ciò che sostenevano gli adozionisti: Giuseppe e Maria erano i veri genitori. Di fronte al problema, alcuni scribi cambiarono il testo, e nei manoscritti cambiati leggiamo che «Giuseppe e sua madre si meravigliarono di ciò che era stato detto su di lui»; così Giuseppe non era più chiamato “il padre” e il problema era risolto: nessuno, tra quelli che pensavano che Giuseppe lo fosse poteva usare il testo per provare le proprie affermazioni. Questa è dunque una “correzione” proto-ortodossa che ha provocato un'alterazione testuale.

Lo stesso accade nell'episodio di Gesù dodicenne al Tempio. Gesù è andato a Gerusalemme con i suoi genitori per festeggiare la Pasqua; quando tutto è finito, tornano tutti a casa, ma Gesù resta indietro a loro insaputa. Quando si accorgono che non è con loro, i genitori tornano a Gerusalemme e dopo tre giorni lo trovano nel Tempio che discute sulla Legge con i maestri ebrei. Sua madre è offesa con il suo precoce figliolo e dice: «Figlio, perché ci hai fatto questo? Ecco che tuo padre e io ti cercavamo con an-

sia!» (*Luca* 2.48). «Tuo padre e io»? Ecco di nuovo il problema, e di nuovo i copisti hanno cambiato il testo, stavolta in «Noi ti cercavamo con ansia». Prendiamo un tipo di modifica diverso, anche se dovuto allo stesso motivo. Gli adozionisti naturalmente credevano che Gesù fosse divino non per natura ma per adozione, e molti di loro credevano che ciò fosse avvenuto al battesimo: allora Dio lo aveva reso suo figlio. Ora, c'è una variante testuale interessante nell'episodio del battesimo nel *Vangelo di Luca*. Nei tre Vangeli di Matteo, Marco e Luca c'è una sequenza simile di avvenimenti: il cielo si apre, lo Spirito Santo scende su Gesù in forma di colomba e una voce parla dal cielo. Ma che cosa dice questa voce? Tanto in Marco quanto in Matteo sembra alludere a *Isaia* 42; in Marco dice: «Tu sei mio Figlio diletto, in te mi sono compiaciuto», e in Matteo, dove la voce sembra rivolgersi alla folla più che a Gesù, dice: «Questo è il mio Figlio diletto in cui mi sono compiaciuto». Ma nei testimoni più antichi del *Vangelo di Luca* la voce cita le parole del Salmo 2 (v. 7): «Tu sei mio Figlio, oggi io ti ho generato» (*Luca*.22).

Ai fini del mio studio non mi interessa che cosa abbia detto davvero la voce (come se poi la cosa si potesse decidere su basi storiche), ma piuttosto che cosa riportasse il *Vangelo di Luca*. «Oggi io ti ho generato»? Questo è proprio quello che dicevano gli adozionisti, cioè che al battesimo di Gesù, Dio lo aveva reso suo figlio. Non stupisce, dunque, che il testo sia stato cambiato spesso nei manoscritti del Nuovo Testamento. Sarebbe stato difficile per gli scribi cambiarlo con la frase presente in Matteo, perché lì la voce parla più alla folla che a Gesù; perciò era più facile evitare usi impropri del testo da parte degli adozionisti armonizzando il testo con la frase di Marco. Ecco dunque che ora anche molti manoscritti di Luca hanno «Tu sei mio Figlio diletto, in te mi sono compiaciuto». Questa è un'alterazione proto-ortodossa che ha avuto un notevole successo: anche se la forma potenzialmente pericolosa ("eretica") del testo si trova praticamente in tutti i testimoni più antichi ed è più difficile da spiegare come alterazione dei copisti, è l'altra forma, quella cambiata, che si legge nella maggior parte dei manoscritti superstiti ed è riprodotta in moltissime versioni moderne.

Come abbiamo visto, l'oggetto del dibattito tra proto-ortodossi ed ebioniti, teodoziani e simili era la natura di Cristo, se cioè fosse divino o semplicemente un uomo adottato da adulto in modo che avesse un rapporto

speciale con Dio. I proto-ortodossi affermavano che egli era Dio, ma le opere originali del Nuovo Testamento fanno solo raramente l'ardita affermazione "Gesù è Dio"¹⁹; perciò talvolta gli scribi proto-ortodossi le modificarono in modo da chiarire il carattere divino di Gesù. Un caso lampante capita nelle prime righe del *Vangelo di Giovanni*, che parla del "Verbo" di Dio che era all'inizio, era con Dio ed era esso stesso Dio (1.1-2). Questo Verbo, attraverso il quale Dio ha creato tutte le cose (1.3) divenne un essere umano (1.14), e così fu ovviamente Gesù Cristo, la Parola di Dio fatta carne. Questo inno di apertura in lode di Cristo si conclude con le famose parole « Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato » (1.18).

Una visione piuttosto eccelsa di Cristo: lui, l'unico Figlio di Dio, è colui che risiede nel seno di Dio Padre ed è colui che spiega Dio. Ma per quanto questa visione fosse eccelsa, non lo fu per alcuni scribi, che apportarono un'alterazione notevole al testo, che quindi affermò: «Nessuno ha mai visto Dio; ma l'unigenito Dio, che è nel seno del Padre, lo ha rivelato». Nei manoscritti in cui compare questo cambiamento Gesù non è semplicemente l'unico Figlio di Dio, ma è l'unico Dio: nessuna ambiguità sulla natura divina di Gesù. Questa sembra essere una modifica proto-ortodossa diretta contro una "bassa" cristologia adozionistica che non esaltava abbastanza il suo status di Dio.

Alterazioni antiseparazioniste

Un secondo tipo di alterazione proto-ortodossa dei testi ritenuti Scritture è diretta non contro gli adozionisti, ma contro gli gnostici che distinguevano il Gesù e il Cristo divino. Questo tipo di cristologia può essere chiamata "separazionista", perché individuava due persone distinte e separate, l'essere umano Gesù e l'eone divino Cristo che abitava in lui temporaneamente. Secondo alcune forme di Gnosticismo, Cristo discese in Gesù al momento del battesimo conferendogli il potere per la sua missione e poi lo lasciò prima della morte. In questo modo il Cristo divino aveva evitato la sofferenza, e a soffrire era rimasto solo Gesù.

Sembra che questa concezione gnostica abbia influenzato gli scribi proto-ortodossi, che in alcune occasioni hanno alterato i testi alla luce della controversia. Un esempio alquanto particolare ricorre nella *Prima lettera di*

Giovanni, dove l'autore attacca alcuni falsi maestri del suo tempo: «Ogni spirito che professa che Gesù si è fatto carne è da Dio; e ogni spirito che non professa Gesù non è da Dio; questo è lo spirito dell'Anticristo» (4-4). Può darsi che l'autore di questa lettera avesse anch'egli scovato un qualche tipo di cristologia "docetistica" per la quale Gesù era talmente divino da non essere per niente umano e da non avere un corpo di carne e ossa («si è fatto carne»). Ma c'è un'interessante variante testuale del passo, attestata di rado ma chiaramente risalente al II secolo. In questa forma alterata leggiamo: «Ogni spirito che professa che Gesù si è fatto carne è da Dio; e spirito che libera Gesù non è da Dio; questo è lo spirito dell'Anticristo». Ogni spirito che «libera» Gesù? Che cosa vuol dire? In realtà è un po' difficile capirlo se non inquadrandolo nelle controversie gnostiche che infuriavano quando il testo venne alterato. Se invece riportiamo il cambiamento nel suo contesto si capisce bene: quelli che "liberano" Gesù sono quelli che lo separano dal Cristo, affermando che in realtà c'erano due esseri distinti invece di "un Signore Gesù Cristo". La variante sembra dunque essere una falsificazione mirata ad attaccare un tipo di cristologia gnostica.

Un altro esempio di questo tipo di alterazione ricorre proprio dove ce lo aspetteremmo, nella scena della crocifissione del *Vangelo di Marco*. Ireneo afferma che questo era il Vangelo usato da quelli che «separano Gesù dal Cristo» (*Contro le eresie* 3.11.7). Questo non sorprende chi conosce bene il *Vangelo di Marco*: nella scena del battesimo vi si afferma proprio che lo Spirito (l'elemento divino) entrò «in» Gesù (1.10); alla fine si dice che sulla croce Gesù gridò: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» o, meglio, per dare una traduzione più letterale, «Perché mi hai lasciato indietro?» (cfr. *Marco* 15.34). Come sappiamo, alcuni gnostici interpretarono la frase nel senso che Cristo aveva abbandonato Gesù, che affrontò la morte da solo. Lo gnostico *Vangelo di Filippo*, per esempio, interpreta le parole così: «Disse queste parole, perché fu lì che venne diviso» (cap. 72). Capire l'interpretazione gnostica del brano ci aiuta a spiegare perché in alcuni manoscritti venne cambiato: invece di gridare «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?», Gesù grida: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai biasimato?».

Si tratta di una variante affascinante, anche perché si adatta bene anche da altri punti di vista a ciò che è accaduto nel brano di Marco: tutti hanno

biasimato Gesù - i soldati, i due ladroni crocifissi con lui, i passanti; e ora, alla fine, persino Dio lo ha biasimato. Eppure, questo non è il testo originale. Quasi tutti i nostri manoscritti conservano il testo più comune, che tra l'altro è la traduzione corretta delle parole aramaiche citate nel paragrafo precedente: «Eloi, Eloi, lema sabactàni?». Perché dunque venne cambiato il testo? Evidentemente perché la forma originaria si era rivelata troppo utile all'interpretazione gnostica della crocifissione; e così la variante potrebbe essere una falsificazione proto-ortodossa del testo.

Il cambiamento di *Marco* 15.34 non ebbe grande fortuna nella tradizione manoscritta, poiché, come ho detto, molti testimoni conservano la lezione originaria. Lo stesso non si può dire per l'ultimo esempio che citerò, che non deriva dai Vangeli ma dalla *Lettera agli Ebrei*. In un passo molto importante dell'opera l'autore afferma che Gesù è morto per tutti gli uomini «per la grazia di Dio» (2.9). Ma davvero l'autore ha detto questo? In vari manoscritti il testo dice che Gesù è morto «separatamente da Dio». Che cosa vorrebbe dire questo? A dire il vero nella *Lettera agli Ebrei* l'affermazione si trova perfettamente a posto, perché l'opera sottolinea più volte che Gesù ha sperimentato la sua sofferenza come essere umano completo senza alcun sostegno divino, come ci si potrebbe aspettare per il Figlio di Dio. Ma lui ha sofferto proprio come noi uomini, senza alcun intervento divino o analgesico soprannaturale (cfr. *Lettera agli Ebrei* 5.7, 12.2-3).

Ma in una fase successiva, nel II e III secolo, una simile affermazione suonò problematica, poiché gli gnostici dicevano che Gesù era morto alla lettera «separatamente da Dio», in quanto l'elemento divino dentro di lui lo aveva lasciato. Evidentemente per questo motivo gli scribi dell'epoca modificarono il testo nell'affermazione, diffusa e frequente nelle opere di Paolo ma non in questa particolare lettera, che Gesù sarebbe morto “per la grazia di Dio”. In questo caso il cambiamento da parte degli scribi ebbe particolare successo, ed è la versione che chiunque può trovare nelle più comuni traduzioni moderne.

Alterazioni antidocetistiche

Esaminiamo infine le alterazioni che sembrano combattere le interpretazioni docetistiche di Gesù, come quelle sostenute da Marcione e alcuni

gnostici, che affermavano che Gesù era talmente divino da non essere umano neanche minimamente. Le alterazioni proto-ortodosse dei loro testi sacri, come ci si potrebbe aspettare, enfatizzavano proprio il contrario, cioè che Gesù era veramente umano, che soffrì, sanguinò e morì veramente e che fu veramente un uomo di carne. Ci sono molte varianti di questo tipo nei nostri manoscritti; ne citerò giusto due di particolare interesse.

Uno dei passi più celebri del *Vangelo di Luca* è la scena immediatamente precedente l'arresto di Gesù, quando prega e inizia a "sudare sangue" (espressione poi diventata proverbiale): «E un angelo gli apparve dal cielo per dargli forza; essendo in grande agonia, iniziò a pregare più ardentemente e il suo sudore divenne come grandi gocce di sangue che cadevano al suolo» (22.43-44). Una scena toccante dell'agonia di Gesù, molto umano e spaventato dalla morte imminente. Ma il problema è che questa frase non è presente nei migliori e più antichi codici del *Vangelo di Luca* né in alcun altro Vangelo. I copisti l'hanno tolta dal testo perché la trovavano strana, o al contrario l'hanno aggiunta perché la trovavano necessaria? Vari buoni motivi portano a credere che gli scribi l'abbiano aggiunta, tra cui quello che ho citato, cioè che essa non si trova nei manoscritti migliori e più antichi. In ogni caso essa è nota già ai primi eresiologi (Giustino, Ireneo e Ippolito), che la citano per provare che, al contrario di quanto sostenevano alcuni maestri eretici, Gesù era veramente un essere umano di carne e ossa, che provò emozioni molto umane sudando sangue in agonia mentre aspettava il suo arresto. Sembra dunque che la scena del tradimento e dell'arresto in Luca sia stata alterata da copisti proto-ortodossi che volevano accentuare l'umanità di Gesù di contro ai cristiani docetisti che la negavano.

Il secondo esempio si trova due capitoli dopo, quando Gesù è resuscitato dai morti. Le donne che vanno alla tomba apprendono la stupefacente notizia, ma quando la riferiscono ai discepoli vengono schernite perché narrano storie da sciocche. La loro notizia è però confermata dal capo degli apostoli, Pietro, che corre alla tomba e vede con i suoi occhi che è vuota, a parte il sudario di lino (*Luca* 24.12). Allora Gesù appare ai due pellegrini in viaggio verso Emmaus e subito dopo ai suoi discepoli. Ma che cos'è questo particolare di Pietro che trova la tomba vuota?

In realtà il paragrafo che lo riporta manca in alcuni importanti manoscritti, e se lo si legge bene, si vede che contiene un numero sproporzionatamente alto di parole ed elementi grammaticali che non si trovano altrove nel *Vangelo di Luca* o negli *Atti*. Inoltre sembra molto simile a una storia che si legge in *Giovanni* 20-10, anzi sembra un sommario o una sinossi di essa. Come spiegare tutto ciò? Probabilmente la spiegazione più facile è che il paragrafo sia un'aggiunta alla versione originaria di Luca. Se cerchiamo un motivo per cui possa essere stato aggiunto, non dobbiamo trascurare la sua utilità alla causa proto-ortodossa: qui Gesù è risorto dai morti con il suo corpo, e non si tratta di una qualche resurrezione spiritualizzata come la volevano alcuni docetisti. La prova è il sudario di lino, prova visibile e tangibile della natura concreta della resurrezione. E chi lo vede? Non semplici donne che dicono sciocchezze, ma Pietro, capo degli apostoli, futuro vescovo di Roma, vertice della chiesa proto-ortodossa. Sembra dunque che questo sia un cambiamento testuale proto-ortodosso effettuato per contrastare una visione docetistica di Gesù.

Abbiamo visto varie strategie usate dai diversi combattenti nelle battaglie letterarie per la supremazia nel Cristianesimo delle origini: trattati polemici con attacchi stereotipati ma violenti alle idee altrui, documenti falsificati a nome delle autorità apostoliche che sostengono ardentemente una forma di Cristianesimo o ne attaccano un'altra, e infine falsificazioni di testi già accettati come sacri da una o dall'altra parte degli antagonisti della disputa. Ma ci fu un'altra strategia usata con particolare efficacia dalla fazione vincitrice della lotta: la raccolta di un gruppo di testi sacri in un canone di Scrittura, che di conseguenza risultava investito di un'autorità sacra come se venisse da Dio. Questa strategia suprema ebbe importanti effetti a lungo termine, molto più delle altre che abbiamo visto finora: essa ci ha dato il Nuovo Testamento, i ventisette libri accettati dai cristiani dal IV secolo fino a oggi come Scrittura canonica. La battaglia per questa raccolta di opere fu però lunga e dura; ne vedremo gli aspetti principali nel capitolo seguente.

11 *L'invenzione della scrittura: la formazione del Nuovo Testamento proto-ortodosso*

La vittoria del Cristianesimo proto-ortodosso nella lotta per il predominio ha lasciato molti segni indelebili sulla storia della civiltà occidentale. Tra questi, nessuno si è rivelato più significativo della formazione del Nuovo Testamento come canone di Scritture.

Certo, lo sviluppo di una gerarchia ecclesiastica è stato importante, ma oggi esiste una grande varietà di strutture ecclesiastiche con moltissime denominazioni diverse. Anche la formazione di un credo ortodosso è stata importante, ma in alcune chiese un nuovo credo ha rimpiazzato quello vecchio, e quasi nessuno partecipa settimanalmente a seminari di approfondimento sul credo per discutere come le affermazioni di Nicea possano fare la differenza nella nostra vita. Il Nuovo Testamento è un'altra storia: è accettato e letto da milioni di persone in tutto il mondo e quasi tutti i cristiani lo ritengono la parola di Dio, la Scrittura ispirata, la base suprema della fede e della pratica, anche quelli che danno grande importanza anche alla "tradizione". Secondo il più diffuso sentire cristiano, si tratta di ventisette libri dati da Dio al suo popolo per guidarlo nella vita e nella fede.

Per molti è una specie di trauma scoprire che la chiesa non sempre ha avuto un Nuovo Testamento. Ma le Scritture cristiane non sono scese dal cielo poco dopo la morte di Gesù: i libri che alla fine sono stati recepiti nel canone sacro furono scritti da vari autori nell'arco di sessanta o settant'anni, in posti diversi e per destinatari diversi. Altri libri furono scritti nello stesso periodo, alcuni dagli stessi autori di quelli neotestamentari, e in breve tempo la chiesa ha visto un proliferare di libri anch'essi attribuiti ai primi seguaci di Gesù, falsificazioni a nome degli apostoli prodotte per decenni, anzi secoli, dopo che gli apostoli erano morti e sepolti. Quasi tutta questa letteratura è stata distrutta, dimenticata, perduta. Solo una porzione dei primi scritti cristiani è stata resa immortale dall'inclusione nel canone sacro.

Ma perché vennero inclusi questi ventisette libri e non altri? Chi ha deciso quali libri includere, su quali basi, quando? Un conto è che i fedeli affer-

mino su base teologica che la decisione sul canone è stata frutto di ispirazione divina, come la redazione dei libri stessi, un altro è osservare la vera storia del processo e analizzare le lunghe e prolisse discussioni su quale libro includere e quale rifiutare. Il processo non richiese qualche mese o pochi anni, ma secoli. E anche alla fine di un processo così lungo non ci fu unanimità.

Cominciamo dalla fine: il canone dopo trecento anni

Per iniziare le nostre riflessioni sul canone del Nuovo Testamento, forse faremo bene a illustrare il contesto e partire dalla fine¹. Molti dei libri neotestamentari vennero scritti nel I secolo dell'era volgare, dalle prime lettere di Paolo (scritte attorno al 50 d.C, una ventina di anni dopo la morte di Gesù²) alla *Seconda lettera di Pietro*, per lo più ritenuta il libro più tardo del Nuovo Testamento, scritta attorno al 120 d.C. Le controversie che abbiamo esaminato risalgono quasi tutte ai due secoli successivi, ma anche alla fine di questo periodo non si ebbe alcun canone fisso.

Il primo autore cristiano a citare il canone neotestamentario dei nostri ventisette libri, né più né meno, fu Atanasio, vescovo di Alessandria nel IV secolo, in una lettera scritta nel 367 più di trecento anni dopo gli scritti di Paolo, il nostro autore cristiano più antico. In qualità di vescovo di Alessandria, ogni anno Atanasio mandava alle chiese d'Egitto poste sotto la sua giurisdizione una lettera il cui scopo era fissare la data della Pasqua, che all'epoca non veniva stabilita in largo anticipo come nei calendari moderni ma veniva annunciata anno per anno dalle autorità ecclesiastiche. Atanasio usava queste lettere "festive" annuali per fornire consigli pastorali e precetti alle sue chiese, e nella sua famosa *Lettera festiva* (circa 367 d.C.) indica, tra i vari precetti, i libri che le sue chiese dovevano accettare come Scrittura canonica. Dapprima elenca i libri del "Vecchio Testamento", tra cui anche alcuni apocrifi, che erano letti solo come letteratura di devozione, non come autorità canoniche; poi nomina proprio i ventisette libri che ora consideriamo Nuovo Testamento, affermando che «solo in questi è proclamato l'insegnamento della religiosità. Nulla venga aggiunto e nulla venga sottratto a essi».

Molti studiosi hanno precipitosamente affermato che questa lettera di Atanasio rappresenta la "chiusura" del canone e che da allora in poi non vi

furono più dispute su quali libri includere. E invece continuarono a verificarsi dibattiti e divergenze di opinione, anche nella chiesa di Atanasio: ad esempio, il famoso maestro alessandrino Didimo il Cieco³ alla fine del IV secolo affermava che la *Seconda lettera di Pietro* era un falso che non andava incluso nel canone e citava come autorità scritturali altri libri, tra cui il *Pastore* di Erma e la *Lettera di Barnaba*⁴.

Procedendo oltre, all'inizio del V secolo la chiesa di Siria realizzò il proprio canone neotestamentario escludendone la *Seconda lettera di Pietro*, la *Seconda* e la *Terza lettera di Giovanni*, la *Lettera di Giuda* e l'*Apocalisse*, fissando così il numero a ventidue invece che a ventisette. La chiesa di Etiopia alla fine accettò i ventisette libri menzionati da Atanasio, ma ne aggiunse altri quattro non particolarmente conosciuti: il *Sinodo*, il *Libro di Clemente* (che non coincide con nessuna delle due lettere di Clemente), il *Libro del patto* e la *Didascalia*, arrivando così a trentuno. Perciò quando parliamo della versione "definitiva" del Nuovo Testamento, lo facciamo solo per comodità di termini, visto che non c'è mai stato un accordo completo sul canone in tutto il mondo cristiano.

Si raggiunse invece un accordo in quasi tutte le tradizioni cattolica romana, ortodossa orientale e protestante, nelle quali i ventisette libri nominati da Atanasio sono il Nuovo Testamento. Eppure il processo non è mai giunto a una conclusione definitiva con una ratifica ufficiale del canone di Atanasio, come poteva essere quella di un concilio appositamente convocato⁵. Non ci fu un pronunciamento ufficiale valido per tutta la chiesa sulla questione fino al Concilio di Trento, tenutosi a metà del XVI secolo, che comunque, in quanto concilio cattolico romano, era vincolante solo per i cattolici; ma a quel punto i ventisette libri erano già stati "fissati" come Scrittura.

Dunque il canone venne ratificato più da un consenso generale che da una proclamazione ufficiale; comunque, all'inizio del V secolo molte chiese del mondo cristiano concordavano già sui suoi lineamenti.

L'inizio del processo

Come iniziò il processo? Perché ci volle tanto per risolverlo (sempre che possiamo considerarlo risolto)? Come decisero i capi cristiani quali libri includere, e quali furono le motivazioni e le spinte?

Abbiamo già visto qualcosa che motivò almeno in parte la formazione. Poiché il Cristianesimo fu fin dall'inizio una religione che dava importanza alla correttezza della fede e che richiedeva autorità su cui basarla, i testi letterari assunsero ben presto un'importanza insolita per questa religione. Ovviamente gli apostoli di Gesù erano considerati fonti autorevoli di conoscenza sulle parole e gli atti di Gesù, ma essi non potevano essere presenti ovunque contemporaneamente nelle chiese sparse in tutto l'Impero. E così le opere apostoliche dovettero sostituire la presenza, e la parola scritta divenne qualcosa di veramente importante.

C'era un'altra motivazione dietro alla formazione di un canone sacro di Scritture, e nacque molto tempo prima della missione cristiana di fondazione delle chiese. In un certo senso il movimento cristiano ebbe un canone scritturale fin dai primissimi inizi, persino prima che venissero redatti i primi testi apostolici. Gesù e i suoi seguaci terreni avevano una raccolta di scritti sacri: essendo tutti ebrei, accettavano pienamente l'autorità dei libri che in seguito vennero inclusi in quello che i cristiani successivi avrebbero chiamato "Vecchio Testamento".

Non c'è dubbio che durante la sua missione pubblica Gesù abbia accettato, seguito, interpretato e insegnato le Scritture ebraiche ai suoi discepoli. Questo non vuol dire che il canone scritturale ebraico avesse già raggiunto la sua forma definitiva all'epoca di Gesù: sembra anzi che il canone di ventidue libri oggi accettato dagli ebrei all'epoca fosse ancora sottoposto a un processo di definizione, che non terminò prima dell'inizio del III secolo dell'era volgare⁶. Comunque, quasi tutti gli ebrei dell'epoca di Gesù accettavano l'autorità sacra dei primi cinque libri della Bibbia ebraica odierna, noti come Torah o "Legge di Mosè" o ancora Pentateuco (che in greco significa "cinque rotoli"). Molti ebrei, tra cui Gesù, accettavano anche l'autorità sacra dei profeti ebrei (Isaia, Geremia e gli altri) insieme ad alcuni degli altri libri, come i Salmi.

Gesù aveva molta familiarità con questi libri della Scrittura, e i suoi insegnamenti sono in larga misura una loro interpretazione: nelle prime tradizioni Gesù è chiamato "rabbi", che significa "maestro" di Scrittura, e in varie occasioni si impegna in dispute con i suoi rivali, i farisei, sulla retta interpretazione delle leggi della Scrittura, ad esempio su che cosa significhi onorare il sabato⁷. Quando qualcuno gli chiede come conseguire la vita eterna, risponde che bisogna osservare i comandamenti e ne elenca alcu-

ni per chiarire la questione (cfr. *Matteo* 19.17-19); quando gli viene chiesto quali siano le prescrizioni fondamentali della Legge, risponde citando *Deuteronomio* 6.4: «ama il Signore tuo Dio con tutto il cuore, anima e forza», e *Levitico* 19.18: «ama il prossimo tuo come te stesso» (cfr. *Matteo* 22.34-40). Non si tratta di comandamenti inventati da lui: sta citando la Scrittura. Anche quando sembra che stia abrogando la Legge di Mosè in alcune delle cosiddette “antitesi” del discorso della montagna, lo fa per mettere in evidenza quello che secondo lui è il vero significato e intento di essa: la Legge dice di non uccidere, Gesù dice di non adirarsi; la Legge dice di non commettere adulterio, Gesù dice di non provare desiderio; la Legge dice di rendere occhio per occhio, Gesù dice di porgere l'altra guancia (*Matteo* 5.21.48). Per Gesù bisogna seguire le intenzioni più profonde della Legge, non solo il suo significato letterale. Gesù vedeva la Legge come direzione data da Dio su come vivere e seguire la religione.

I suoi primi seguaci fecero altrettanto, visto che come lui erano ebrei osservanti e già in partenza avevano una raccolta di Scrittura. Lo stesso vale per autori cristiani successivi i cui libri vennero inclusi nel Nuovo Testamento: Paolo, Matteo, Luca, l'autore della *Lettera agli Ebrei* e molti altri citano le Scritture ebraiche come testi autorevoli per la vita e il culto delle comunità cristiane cui si rivolgevano, e le citano nella traduzione greca (la cosiddetta *Settanta*) perché i loro lettori parlavano greco. Per molti cristiani dei primi secoli questa traduzione era autorevole quanto l'originale ebraico⁸, e inoltre non vedevano in Gesù il fondatore di una nuova religione che scalzava via quella vecchia, bensì colui che aveva completato la religione più antica aggiungendo qualcosa a una concezione di Dio già anticipata nella Bibbia degli ebrei.

Ovviamente molti ebrei rifiutavano l'idea che Gesù fosse il completamento degli antichi profeti che avevano parlato del Messia, e così rifiutarono anche il messaggio cristiano. Questo fu un altro motivo che indusse i primi cristiani ad avere anche loro autorità proprie e a separarsi dagli ebrei che rifiutavano di accettare le “autorevoli” interpretazioni della Scrittura ebraica sostenute dai cristiani⁹.

Il processo che condusse alla definizione di un complesso di autorità distintamente cristiane è già visibile nelle opere del Nuovo Testamento. Gesù, ovviamente, presentava le sue interpretazioni della Scrittura come autorevoli, intendendo che dovevano essere ritenute norma dai suoi segua-

ci, che per parte loro le ritenevano non solo giuste e vere ma anche ispirate da Dio. Dopo la morte di Gesù i suoi insegnamenti, cioè non solo le sue interpretazioni della Scrittura ma tutto ciò che insegnò, ricevettero autorità sacra da parte dei suoi seguaci; e non ci volle molto perché la sua parola venisse largamente ritenuta tanto autorevole quanto le stesse Scritture ebraiche. Vediamo questo processo già nelle opere di Paolo, che in alcune (anche se rare) occasioni cita gli insegnamenti di Gesù per risolvere questioni etiche sorte nelle sue chiese:

Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito [...] e il marito non ripudi la moglie (Prima lettera ai Corinzi.10-11).

Gesù insegnava che le coppie sposate non dovevano divorziare, sebbene la Legge di Mosè lo permettesse; Gesù invece sosteneva che Mosè aveva fatto questa concessione a causa della «durezza del vostro cuore» (*Marco* 10.2-11). Per i cristiani il suo insegnamento poteva superare quanto previsto dalla Legge.

Ma soprattutto, già alla fine del I secolo le parole di Gesù vennero redatte da autori cristiani in forma di “Scrittura”. In un importante passo della *Prima lettera a Timoteo* (5.18), l'autore, che afferma di essere Paolo, esorta i suoi lettori a rendere doppiamente onore ai presbiteri nella chiesa e cita due passi della “Scrittura” per sostenere la propria idea: prima *Deuteronomio* 25.4 («Non mettere la museruola al bue che trebbia il grano»), poi un detto di Gesù presente in *Matteo* 10.10 («L'operaio è degno del suo salario»). Si può vedere come le parole di Gesù siano equiparate alla Scrittura.

In alcune cerchie gli insegnamenti di Gesù non erano solamente alla pari con la Scrittura, ma la sorpassavano di gran lunga; lo abbiamo già visto nel *Vangelo copto di Tommaso*, una raccolta di 114 detti di Gesù la cui corretta interpretazione dovrebbe portare alla vita eterna. Nelle cerchie proto-ortodosse, però, non erano gli insegnamenti segreti di Gesù a essere ritenuti autorità, ma quelli leggibili nelle autorità apostoliche; altrettanto importanti erano poi gli eventi della sua vita. Le storie sulla vita di Gesù (parole, opere, morte e resurrezione) alla fine vennero messe in circolazione e accettate come Sacra Scrittura, autorevole per molti proto-ortodossi almeno quanto i testi della Bibbia degli ebrei.

Oltre a queste versioni autorevoli della vita di Gesù c'erano le opere degli apostoli, cui si attribuì uno status di sacralità prima della fine del periodo del Nuovo Testamento. L'ultimo libro neotestamentario a essere scritto fu probabilmente la *Seconda lettera di Pietro*, che gli studiosi considerano quasi universalmente pseudonima: non sarebbe stata scritta veramente da Simon Pietro ma sarebbe uno dei molti falsi a suo nome del II secolo (come il *Vangelo di Pietro*, l'*Apocalisse di Pietro*, la *Lettera di Pietro a Giacomo* ecc.). Una delle caratteristiche interessanti di questa lettera è che discute degli scritti dell'apostolo Paolo e li considera già autorità scritturali. Nell'attaccare quelli che li interpretano male forzandone il significato per i loro fini (qualche tipo di proto-gnostici?), l'autore afferma:

Il nostro amato fratello Paolo vi ha scritto secondo la saggezza a lui conferita, parlando, come in tutte le sue lettere, di cose difficili da capire, che gli ignoranti e gli incerti pervertono per la loro stessa rovina, come fanno con il resto delle Scritture (3-16).

Raggruppando le opere di Paolo con «il resto delle Scritture», l'autore ha compiuto un passo significativo: le opere apostoliche vengono già riverite e collocate in una raccolta di libri come “libri della Scrittura”.

Dunque, già alla fine del periodo neotestamentario vediamo compiersi un movimento verso un canone bipartito fatto delle parole (o storie) di Gesù e delle opere degli apostoli. Chiamandolo “movimento”, però, dobbiamo badare a non essere anacronistici: i cristiani di questo periodo concordavano sulla questione, come abbiamo visto molte volte, e non tutti pensavano di trovarsi in un “movimento” che portava da qualche parte: questi autori sapevano solo che c'erano precise autorità il cui peso era uguale a quello della Scrittura degli ebrei, e non pensavano affatto che un giorno ci sarebbe stato un canone di ventisette libri. Ma con il senno di poi e grazie alla distanza cronologica attuale, possiamo vedere che le loro affermazioni ebbero un profondo effetto sullo sviluppo del Cristianesimo proto-ortodosso, in quanto alcune di queste autorità scritte vennero infine incluse in un canone di Scrittura.

Autori e autorità

Probabilmente ogni gruppo cristiano del II e III secolo attribuiva autorità ai testi scritti, e ogni gruppo giunse a far risalire quest'“autorità” allo status dell'“autore” del testo. Questi scrittori vennero ritenuti strettamente legati all'autorità suprema, Gesù, a sua volta ritenuto rappresentante di Dio. Diversi gruppi legavano le proprie idee ad autorità apostoliche: gli e-bioniti, ad esempio, affermavano di proporre le idee sostenute da Pietro, il più stretto discepolo di Gesù, e da Giacomo, fratello del Signore; i marcioniti affermavano di proporre le idee di Paolo, che le aveva ricevute tramite una rivelazione speciale da parte di Gesù, così come gli gnostici valentiniani, che le ritenevano trasmesse a Teuda, il maestro di Valentino. I proto-ortodossi chiamavano autorità tutti questi apostoli insieme: Pietro, Giacomo, Paolo e molti altri. Ma non tutti i libri usati dalle loro chiese erano stati scritti dagli apostoli, a parte alcuni che affermavano di esserlo. I quattro Vangeli che alla fine entrarono nel Nuovo Testamento, ad esempio, sono tutti anonimi, scritti in terza persona su Gesù e i suoi compagni. Nessuno di essi contiene una narrazione in prima persona (“Un giorno, quando Gesù e io giungemmo a Cafarnaò...”)¹⁰ o afferma di essere stato scritto da un testimone oculare o dal compagno di un testimone oculare. Perché allora li attribuiamo a Matteo, Marco, Luca e Giovanni? Perché nel II secolo, quando i cristiani proto-ortodossi riconobbero di avere bisogno di autorità apostoliche, attribuirono questi libri ad apostoli (Matteo e Giovanni) e a compagni intimi degli apostoli (Marco, segretario di Pietro, e Luca, compagno di viaggio di Paolo). Molti studiosi oggi hanno abbandonato queste identificazioni¹⁰ e ammettono che i libri vennero scritti da altri cristiani di lingua greca (orale e scritta) altrimenti sconosciuti ma relativamente colti durante la seconda metà del I secolo.

Altri libri destinati a essere accettati come autorità non erano anonimi ma omonimi, cioè scritti da qualcuno che aveva lo stesso nome di una persona celebre nei circoli cristiani. Chiunque abbia scritto la *Lettera di Giacomo*, ad esempio, non afferma di essere Giacomo fratello di Gesù, anzi non dice nulla di un legame personale con Gesù. Inoltre il nome Giacomo era molto comune nel I secolo (nel Nuovo Testamento si trovano ben sette persone con questo nome¹¹). In ogni caso la *Lettera di Giacomo* venne più

tardi accettata come apostolica perché l'autore *era* il fratello di Gesù, anche se lui non lo afferma mai.

Anche il nome Giovanni era comune. Sebbene il Vangelo e le lettere di Giovanni non affermino di essere stati scritti da qualcuno con quel nome, l'*Apocalisse* lo fa (1.9); eppure l'autore non afferma di essere Giovanni figlio di Zebedeo e apostolo di Gesù. Anzi, a un certo punto "Giovanni" ha una visione del trono di Dio circondato da ventiquattro anziani che lo adorano eternamente (4.4, 9-10); di solito questi ventiquattro anziani sono interpretati come i dodici patriarchi di Israele e i dodici apostoli, ma l'autore non dice affatto che sta osservando se stesso; probabilmente, dunque, egli non è l'apostolo. Il libro è perciò omonimo, poi accettato dai cristiani come canonico perché credevano che l'autore fosse proprio il discepolo terreno di Gesù.

Altri libri sono pseudonimi, falsificati da persone che affermano di essere qualcun altro. Tra questi c'è quasi certamente la *Seconda lettera di Pietro*, molto probabilmente le tre lettere pastorali (*Prima e Seconda lettera a Timoteo* e *Lettera a Tito*), probabilmente le lettere deuteropaoline *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, *Lettera ai Colossesi* e *Lettera agli Efesini* e forse la *Prima lettera di Pietro* e la *Lettera di Giuda*. Ma perché qualcuno ha affermato di essere una persona famosa del passato? Come abbiamo visto, soprattutto per ricevere maggiore attenzione per le sue idee, che vennero non solo ascoltate ma anche accettate, rispettate, dotate di autorità e incluse nella Sacra Scrittura.

Qualcuno dei libri entrati nel Nuovo Testamento fu davvero scritto dagli apostoli di Gesù? Come abbiamo visto, gli studiosi critici sono piuttosto concordi oggi nel pensare che Matteo non abbia scritto il primo Vangelo o Giovanni il quarto, che Pietro non abbia scritto la *Seconda lettera di Pietro* e forse neanche la *Prima lettera di Pietro*; a parte questi, nessun altro libro neotestamentario afferma di essere stato scritto da uno dei discepoli terreni di Gesù. Ci sono ovviamente le opere dell'apostolo Paolo: tredici vanno sotto il suo nome, e almeno sette di queste sono accettate come autentiche da quasi tutti gli studiosi¹². Se dunque per "apostolico" intendiamo "libro veramente scritto da un apostolo", molti dei libri inclusi nel Nuovo Testamento non sono apostolici; ma se il termine è preso in un senso più ampio nel senso di "libro che contiene insegnamenti apostolici

come li definiva la nascente chiesa proto-ortodossa”, allora tutti e ventisette passano l’esame.

Passi incerti verso un canone

Torniamo ora al problema di come, quando e perché i ventisette libri del nostro Nuovo Testamento siano diventati parte del canone. Come abbiamo visto, il processo era già in moto alla fine del periodo neotestamentario, ma non finì neanche vagamente almeno fino al termine del IV secolo, circa trecento anni dopo. Perché ci volle così tanto, e che cosa guidò il processo?

Potrebbe sembrare strano che i cristiani delle origini, pur riconoscendo la necessità di testi autorevoli che facessero da guida su cosa credere e come vivere, non sentissero il bisogno di avere un numero fisso di opere apostoliche, un canone chiuso. Ma non abbiamo prova di alcuno organico, in nessuna area del Cristianesimo proto-ortodosso né altrove, sforzo di fissazione di un canone scritturale all’inizio del II secolo, quando i testi cristiani vennero messi in circolazione e considerati autorità; anzi, tra i cristiani proto-ortodossi di questo primo periodo c’era grande diversità di atteggiamenti nei confronti dei testi sacri.

Posso illustrare questo punto osservando le idee di tre autori proto-ortodossi del secondo quarto del II secolo¹³. E difficile attribuire una datazione più precisa a queste opere, ma sembra che la *Lettera di Policarpo* ai Filippesi sia stata scritta attorno al 130 d.C, il *Pastore* di Erma tra il 110 e il 140 d.C. e il sermone chiamato *Seconda lettera di Clemente* attorno al 150 d.C.¹⁴. Tutte e tre sono opere proto-ortodosse (le ultime due furono addirittura accettate come Scrittura canonica da alcuni cristiani ortodossi di epoche successive, e sono entrambe incluse nei più antichi manoscritti del Nuovo Testamento), ma rappresentano interpretazioni molto diverse delle sacre autorità testuali.

La *Lettera di Policarpo* è praticamente un centone di citazioni e allusioni tratte dalle opere poi incluse nel Nuovo Testamento, quasi cento in una lettera di quattordici capitoli relativamente brevi contro circa dodici dal Vecchio Testamento. In un caso Policarpo si riferisce forse alla *Lettera agli Efesini* come “Scrittura”, ma l’interpretazione del passo è discussa, e talvolta si riferisce a un’autorità esplicita (ad esempio: «Ricordate che cosa

ha insegnato il Signore...»); ma in molti casi Policarpo usa semplicemente righe e frasi familiari tratte dalle opere del Nuovo Testamento attribuzione, soprattutto dagli scritti di Paolo, dalla *Lettera agli Ebrei*, dalla *Prima lettera di Pietro* e dai Vangeli sinottici. Se la sua lettera fosse l'unico testo proto-ortodosso di quel periodo a nostra disposizione, potremmo pensare di potervi vedere un movimento costante verso l'attribuzione di autorità a opere precedenti, quelle destinate a entrare nel Nuovo Testamento.

Ma il *Pastore* di Erma ci mostra che questo movimento costante non esisteva. Questo libro, che probabilmente raggiunse la sua forma definitiva dopo la *Lettera di Policarpo*, è un'opera molto più lunga, più di ogni altro libro neotestamentario. Ci si potrebbe dunque aspettare un numero proporzionalmente più alto di citazioni e allusioni; e invece, il libro è pieno di insegnamenti autorevoli ed esortazioni etiche, vi si trova solo una citazione esplicita da un'autorità testuale, per di più tratta da un'apocalisse ebraica oggi perduta e sconosciuta chiamata *Libro di Eldad e Modat*. Alcuni scrittori hanno sospettato che Erma conoscesse la *Lettera di Giacomo* e che ne sia stato influenzato, e così anche il *Vangelo di Matteo* e la *Lettera agli Efesini*, ma le prove sono alquanto incerte. Al contrario di Policarpo, Erma non sembra essere minimamente legato ad alcuna autorità testuale sacra o a un nascente canone di Scritture¹⁵.

Con il terzo esempio vediamo un'altra situazione ancora, diversa dall'abbondanza di Policarpo e dalla carestia di Erma. Il sermone della metà del II secolo noto come *Seconda lettera di Clemente* fa diverse affermazioni che presentano somiglianze verbali con alcune lettere del Nuovo Testamento (ad esempio la *Prima lettera ai Corinzi* e la *Lettera agli Efesini*), ma non le cita come autorità. Relativamente più frequenti sono le citazioni da Gesù («Il Signore disse»), ma senza che vengano attribuite ad alcun Vangelo; ma forse l'aspetto più notevole è che su undici citazioni degli insegnamenti di Gesù, cinque non sono presenti nei Vangeli canonici. Ne abbiamo già vista una:

E il Signore disse: «Sarete come pecore in mezzo ai lupi».

Ma Pietro gli rispose: «Che accadrà se i lupi sbraneranno le pecore?».

Gesù disse a Pietro: «Dopo la loro morte, le pecore non dovranno più temere i lupi. Così anche voi: non temete coloro che vi uccidono e che dunque non vi potranno fare più nulla; ma temete colui che, dopo la vostra

morte, ha il potere di gettare il vostro corpo e la vostra anima nell'inferno di fuoco» (Seconda lettera di Clemente 5.2-4).

La fonte di questo strano dialogo è ignota, anche se potrebbe derivare dal *Vangelo di Pietro*; ancora più interessante ai nostri fini è il detto citato a 12.2:

Infatti quando qualcuno chiese al Signore quando sarebbe giunto il suo Regno, egli disse: «Quando i due saranno uno, il fuori come il dentro e il maschio con la femmina non sarà né maschio né femmina».

Questo somiglia moltissimo al detto che abbiamo visto non in un Vangelo canonico, ma nel *Vangelo copto di Tommaso* (detto 27):

Essi gli dissero: «Dovremo dunque entrare nel Regno come bambini?». Gesù disse loro: «Quando renderete i due uno, e quando renderete il dentro come il fuori e il fuori come il dentro, e il sopra come il sotto, e quando renderete il maschio e la femmina la stessa cosa, cosicché il maschio non sia maschio né la femmina femmina [...] allora entrerete nel Regno».

Ben diversamente da Policarpo, che mostra di affidarsi solo ai libri destinati a diventare parte del canone, e da Erma, che trascura le autorità testuali precedenti, l'autore della *Seconda lettera di Clemente* sembra accettare un grande ventaglio di autorità, soprattutto detti di Gesù, anche alcuni che alla fine non vennero inclusi nel canone scritturale.

E così alla fine del II secolo le domande sul canone restavano ancora irrisolte nei circoli proto-ortodossi. Questa conclusione coincide perfettamente con altre conclusioni del nostro studio: i cristiani di Rosso accettavano il *Vangelo di Pietro*, come fece in un primo momento anche il loro vescovo Serapione, che però in seguito lo rifiutò¹⁶; alcuni cristiani accettavano l'*Apocalisse di Pietro* o la *Terza lettera ai Corinzi* di Paolo come Scrittura, altri no¹⁷; alcuni consideravano canoniche la *Lettera di Barnaba* o la *Prima lettera di Clemente*, altri no; l'*Apocalisse* e la *Lettera agli Ebrei* erano oggetto di continui dibattiti.

Motivi per fissare il canone

Difficile dubitare che gli eventi della seconda metà del II secolo abbiano fatto sorgere il bisogno di un canone proto-ortodosso di Scritture. L'incentivo più forte lo diedero i movimenti profetici, come il Montanismo, interni al movimento proto-ortodosso e le forze eretiche esterne a esso.

Abbiamo già visto gli effetti del Montanismo. Finché alcuni cristiani proto-ortodossi, come Montano e le sue due compagne, poterono affermare di ricevere rivelazioni dirette da Dio, non ci furono mezzi sicuri per impedire ai cristiani eretici di fare affermazioni simili; e così, anche se i montanisti (*in primis* Tertulliano) erano ortodossi dal punto di vista teologico, le loro attività dovevano essere condannate. Perciò il riconoscimento di possibili abusi (indubbiamente esacerbati dal fallimento delle profezie montaniste su una fine del mondo imminente) portò i capi cristiani a cercare autorità più certe: autorità scritte, solide e fisse piuttosto che profezie ispirate dallo Spirito, fluttuanti e vaghe; autorità fondate sulla verità, trasmesse da Gesù ai suoi apostoli, parole scritte con validità permanente, non solo momentanea.

Ma fu soprattutto il confronto con le forme eretiche di Cristianesimo a costringere alla fissazione di un canone. In questo nessuno ebbe più importanza di Marcione, il primo cristiano, a quanto ne sappiamo, che fissò un canone scritturale determinato pubblicando versioni modificate del *Vangelo di Luca* e di dieci epistole paoline. E possibile valutare l'effetto di Marcione esaminando le idee di due suoi avversari proto-ortodossi, uno attivo proprio quando l'eretico iniziava ad avere un grande successo e l'altro subito dopo.

Giustino martire fu uno dei proto-ortodossi più prolifici del II secolo. Di lui ci restano due "apologie", difese intellettuali della fede contro i suoi detrattori pagani, e un'opera intitolata *Dialogo con Trifone*, in cui l'autore prova a mostrare la superiorità del Cristianesimo sull'Ebraismo basandosi ampiamente sull'interpretazione cristiana delle Scritture ebraiche. Le altre sue opere sono però andate perdute, e tra queste un attacco contro le eresie del suo periodo che in seguito fu usato come fonte da Ireneo.

Malgrado i suoi frequenti appelli ad autorità testuali, nelle sue opere superstiti Giustino non mostra alcuna tendenza verso un canone di Scrittura

neotestamentaria¹⁸. Cita i Vangeli più di dieci volte, ma di solito li definisce «memorie degli apostoli», e non nomina come autorità gli autori di questi libri, che sembrano derivare la loro autorevolezza dal fatto (almeno per Giustino) che riportano accuratamente le parole e le opere di Gesù. Inoltre non è del tutto chiaro se queste citazioni derivino dai Vangeli separati come li abbiamo noi o da qualche tipo di armonia di Vangeli, redatta da Giustino o da qualcun altro a Roma fondendo i Vangeli in circolazione in un'unica lunga narrazione¹⁹. Le sue citazioni usano spesso una frase di Matteo e una di Luca combinandole in una forma non presente in alcun manoscritto evangelico superstito²⁰.

Ancora più notevole di questo uso libero dei Vangeli come autorità è il fatto che Giustino non citi mai l'apostolo Paolo. Forse perché Marcione, attivo a Roma contemporaneamente a Giustino, usava Paolo in modo quasi esclusivo, cosicché Giustino lo associava all'eretico?

Anche se Giustino parla dell'influenza di Marcione come già estesa in tutto il mondo cristiano (*Apologia* 1.26), essa ebbe un vero impatto solo in seguito; perciò è interessante porre a contrasto l'uso relativamente casuale delle autorità scritte da parte di Giustino con quello di Ireneo, altro celebre autore proto-ortodosso che si oppose alle eresie citando autorità testuali. Con Ireneo, che scrive circa trent'anni dopo Giustino, vediamo all'opera un'idea ben chiara di canone, almeno per quel che riguarda i Vangeli sacri. In un celebre passo, Ireneo lamenta che gli eretici non solo fabbrichino i loro Vangeli ma facciano ricorso solo a questo o quel Vangelo canonico per giustificare le loro idee aberranti; e così, afferma Ireneo, gli ebioniti usano solo Matteo, quelli che «separano Gesù dal Cristo» (cioè molti gnostici) usano solo Marco, i marcioniti usano solo Luca e gli gnostici valentiniani usano solo Giovanni. Ma per l'eresiologo questo uso parziale del Vangelo è nefasto tanto quanto la creazione di testi falsi:

Perché dunque i Vangeli non sono di più o di meno di numero? Poiché esistono quattro zone climatiche del mondo in cui viviamo e quattro venti principali, e poiché la chiesa è sparsa su tutta la terra e il suo pilastro e fondamento è il Vangelo e lo Spirito della vita, è appropriato che essa abbia quattro pilastri che spirino immortalità in tutte le direzioni e vivifichino gli uomini (Contro le eresie.11.1.1-7).

Come dunque ci sono quattro angoli della terra e quattro venti, ci devono essere quattro Vangeli, né più né meno.

E notevole che mentre Giustino aveva una nozione molto vaga dell'autorità sacra e si basava su "memorie" anonime, indefinite e non numerate prodotte dagli Apostoli di Gesù, in Ireneo abbiamo un numero chiuso di Vangeli dotati di nome, identità specifica e numero. Che cosa separa Ireneo da Giustino? Trent'anni di Cristianesimo marcionita, trent'anni di una varietà di Cristianesimo che proponeva un canone di soli undici libri rivisti ed emendati²¹.

Si noti inoltre che mentre Giustino non cita mai Paolo, Ireneo lo fa largamente. Alcuni studiosi hanno pensato che questo sia stato un tentativo da parte di Ireneo di strappare Paolo dalle mani degli eretici, visto che l'apostolo era molto amato non solo dai marcioniti ma anche dagli gnostici²². Se questa idea è giusta, capiamo anche perché il canone proto-ortodosso includeva la *Prima e Seconda lettera a Timoteo* e la *Lettera a Tito* oltre alle dieci lettere ammesse da Marcione, visto che nel Nuovo Testamento non c'è alcun testo paolino tanto proto-ortodosso quanto queste epistole pastorali, che danno tanta importanza alla scelta di uomini validi come vescovi e diaconi e si oppongono alla falsa "gnosi" e alla "speculazione teologica" infondata (cfr. *Prima lettera a Timoteo* 1.20). Abbiamo qui una falsificazione paolina frutto di una strategia proto-ortodossa di contraffazione che cercava di sconfiggere ogni opposizione eretica²³.

Il Canone muratoriano e i criteri di canonicità

Date queste motivazioni per formare un canone fisso di Scritture, come si comportarono i Cristiani proto-ortodossi al momento di decidere quali libri includere e quali escludere? Uno dei modi migliori di seguire il loro ragionamento è considerare la più antica lista canonica in nostro possesso, il *Canone muratoriano*, un testo frammentario che in anni recenti è stato oggetto di molti dibattiti²⁴.

Questo "canone" è una lista di libri che l'anonomo compilatore considerava appartenenti al Nuovo Testamento. Il nome deriva dall'erudito settecentesco Ludovico Antonio Muratori, che lo scoprì in una biblioteca di Milano e nel 1740 pubblicò il manoscritto che conteneva la lista, non tanto per rendere noti i vari documenti presenti nel codice (per lo più erano

trattati di padri della chiesa del IV e V secolo), ma per mostrare quanto fossero negligenti i copisti medievali. In un trattato di Ambrogio, per esempio, lo scriba aveva copiato le stesse trenta righe per due volte, e quel che è peggio è che la seconda copia di queste trenta righe differiva dalla prima in circa trenta punti: almeno un errore per riga. Ma non possiamo sapere quanta colpa abbia davvero il copista, visto che non possediamo l'antigrafo in base al quale verificare il suo operato.

In ogni caso, il *Canone muratoriano* fa parte di questo manoscritto di pessima fattura. Molti studiosi datano il codice e il suo sciagurato copista all'VIII secolo; il testo è in latino, un latino veramente terribile, ma tradotto da un originale greco. I dibattiti degli ultimi anni vertono sulla data e la locazione dell'originale: dal tempo di Muratori si è solitamente pensato che sia stato scritto nei dintorni di Roma nella seconda metà del II secolo, forse all'epoca di Ippolito, ma studiosi recenti hanno cercato di mostrare che sia meglio datare il testo al IV secolo nella parte orientale dell'Impero; le loro argomentazioni non sono però risultate del tutto convincenti²⁵. L'inizio del testo è andato perduto, ma è difficile dubitare di quali libri descrivesse dato l'inizio del frammento:

... cui comunque egli assistette, e così li ha messi [nella sua narrazione]. Il terzo libro del Vangelo è quello secondo Luca.

Poi l'autore spiega chi era Luca e parla del «quarto tra i Vangeli», che è «quello di Giovanni». In altre parole, questa lista inizia con la descrizione dei quattro Vangeli, il terzo e il quarto dei quali sono quello di Luca e di Giovanni. È piuttosto chiaro che all'inizio nominava Matteo e Marco, riguardo al quale ci resta solo l'allusione contenuta nella frase mutila con cui inizia il frammento.

Dunque il *Canone muratoriano* parla dei quattro Vangeli che alla fine entrarono nel Nuovo Testamento, e di nessun altro. Dopo aver nominato Giovanni, il canone parla degli *Atti degli Apostoli* e poi delle lettere di Paolo, menzionandone sette indirizzate a varie comunità ecclesiastiche (Corinzi, Efesini, Filippesi, Colossesi, Galati, Tessalonicesi e Romani), a due delle quali (Corinzi e Tessalonicesi) Paolo scrisse due volte, e poi quattro spedite a individui (Filemone, Tito e due a Timoteo). Questo canone include dunque tutte e tredici le lettere paoline, e per di più respinge esplici-

tamente la lettera “ai Laodicesi” e quella “agli Alessandrini”, entrambe «falsificate a nome di Paolo per favorire l’eresia di Marcione». Queste, afferma l’autore con un’immagine memorabile, «non possono essere ammesse nella chiesa cattolica, perché non è bene che il fiele venga mescolato al miele».

La lista elenca poi come accettabili la *Lettera di Giuda*, due lettere di Giovanni e la *Saggezza di Salomone* (che poi ovviamente non è stata inclusa nel Nuovo Testamento²⁶), l’*Apocalisse di Giovanni* e l’*Apocalisse di Pietro*, specificando però che alcuni cristiani non vogliono che la seconda sia letta in chiesa. Afferma poi che il *Pastore* di Erma andrebbe letto, ma non in chiesa come scrittura, perché

Erma [lo] ha scritto molto di recente, al nostro tempo, nella città di Roma, mentre il vescovo Pio, suo fratello, occupava il seggio [episcopale] della chiesa della città di Roma (righe 73-76).

In altre parole, il *Pastore* è una produzione recente (vicina al «nostro tempo») e non è di un apostolo, ma del fratello di un recente vescovo; perciò non può essere incluso nel canone.

La lista continua nominando altri libri rifiutati:

Non accettiamo nulla di Arsinoe o Valentino o Milziade, che ha anche composto un nuovo libro di salmi per Marcione, e inoltre Basilide, il fondatore asiatico dei Catafrigi [cioè Montano]...

E qui il testo finisce come era cominciato, a metà frase.

Se andiamo a tirare le somme, questo autore proto-ortodosso accettava ventidue dei ventisette libri che avrebbero costituito il Nuovo Testamento. Ne restano fuori la *Lettera agli Ebrei*, la *Lettera di Giacomo*, la *Prima e Seconda lettera di Pietro* e una delle lettere di Giovanni (accetta due delle tre che abbiamo, ma non specifica quali); inoltre accetta la *Sapienza di Salomone* e, con qualche riserva, l’*Apocalisse di Pietro*. Infine rifiuta alcuni libri, o perché eretici (le falsificazioni marcionite delle lettere di Paolo agli Alessandrini e ai Laodicesi e altri falsi attribuiti agli gnostici e ai montanisti) o perché non si adattano ai suoi criteri di canonicità.

Ma quali sono questi criteri? Si tratta in effetti degli stessi quattro criteri usati da molti autori proto-ortodossi del II e III secolo, per i quali un libro poteva essere ammesso nel canone proto-ortodosso di Scritture solo se era:

a) *antico*: gli autori proto-ortodossi affermavano che un'autorità canonica doveva essere stata scritta in tempi vicini a Gesù. In parte, il ragionamento è quello che abbiamo visto in tutto il nostro studio, basato sul sospetto verso tutto ciò che è nuovo e recente nella religione antica, che riveriva l'antichità molto più che la novità. Certo, Gesù stesso non era "antico", neanche per un osservatore del II o III secolo, ma il pregio dell'antichità era di poter riportare il credente al punto di origine, e poiché questa religione aveva avuto origine da Gesù, un testo doveva risalire a un'epoca vicina a lui per poter essere accettato come autorevole. Perciò il *Pastore* di Erma non poteva passare l'esame del *Canone muratoriano* perché era una produzione relativamente recente;

b) *apostolico*: un'autorità doveva essere stata scritta da un apostolo o almeno da un compagno di un apostolo. Perciò il *Canone muratoriano* accetta il *Vangelo di Luca* (scritto dal compagno di Paolo) e il *Vangelo di Giovanni*, oltre agli scritti di Paolo; rifiuta però i falsi a nome di Paolo eseguiti dai marcioniti. Abbiamo visto un criterio simile nel caso del *Vangelo di Pietro*: inizialmente fu accettato dai cristiani di Rosso grazie alla sua origine apostolica, ma una volta che si decise che non poteva essere stato scritto da Pietro, venne escluso. Argomentazioni simili sono visibili dietro ai libri che invece entrarono nel canone: l'*Apocalisse di Giovanni*, per esempio, venne ampiamente rifiutata nel corso dei primi quattro secoli dai cristiani proto-ortodossi della parte orientale dell'Impero, che sostenevano che non era stata scritta dall'apostolo; la *Lettera agli Ebrei*, al contrario, non venne accettata da molte chiese occidentali perché non la ritenevano scritta da Paolo²⁷. Alla fine ogni parte convinse l'altra che si trattava di opere scritte da apostoli (in realtà in entrambi i casi gli scettici avevano ragione) ed entrambe le opere vennero incluse;

c) *cattolico*: i libri dovevano godere di un largo utilizzo tra le chiese "affermate" per essere accettati nel canone proto-ortodosso. In altre parole, i libri canonici dovevano essere cattolici, parola che in greco vuol dire "universali", il che spiega l'esitazione del *Canone muratoriano* sullo status dell'*Apocalisse di Pietro*. Questo autore sembra essere favorevole al libro,

ma riconosce che altri cristiani proto-ortodossi non lo accettano per la “lettura in chiesa” (cioè come autorità scritturale, opposta al materiale di devozione). Una delle ragioni per cui alcune lettere “cattoliche” più brevi incontrarono tante difficoltà a entrare nel Nuovo Testamento (la *Seconda* e la *Terza lettera di Giovanni*, la *Seconda lettera di Pietro* e la *Lettera di Giuda*) è proprio il loro scarso uso; tuttavia alla fine si decise che erano state scritte da apostoli e la difficoltà provocata dal loro uso relativamente rado venne superata;

d) *ortodosso*: il criterio più importante per i cristiani proto-ortodossi che decidevano sul canone riguardava il carattere teologico di un libro, anzi si può dire che gli altri criteri fossero al servizio di questo. Se un libro non era ortodosso, ovviamente non era apostolico (“ovviamente” per chi emetteva il giudizio), né antico (doveva essere stato falsificato di recente), né cattolico (molte altre chiese “ortodosse” non avevano nulla a che fare con esso). Per tornare al giudizio sul *Vangelo di Pietro*, perché Serapione disse che Pietro non poteva averlo scritto? Perché conteneva qualcosa che sembrava una cristologia docetistica, e ovviamente Pietro non poteva aver scritto una cosa simile. Forse non è questa la tecnica usata oggi dai filologi storici per decidere sulle questioni di autenticità, ma tra i proto-ortodossi era un fattore molto importante. Dunque il criterio dell’ortodossia è chiaramente in primo piano nel *Canone muratoriano*, che esclude le falsificazioni gnostiche e montaniste così come le contraffazioni marcionite a nome di Paolo, perché non si può mescolare «il fiele al miele».

Eusebio e il canone all’inizio del IV secolo

I dibattiti sulla natura del canone ancora infuriavano molto tempo dopo la stesura del *Canone muratoriano* alla fine del II secolo. Quasi tutti i proto-ortodossi alla fine concordarono che i quattro Vangeli, gli *Atti*, le tredici lettere paoline, la *Prima lettera di Pietro* e la *Prima lettera di Giovanni* dovessero essere inclusi, ma c’erano grandi divergenze sugli altri libri. Per alcuni (le lettere cattoliche più brevi), i dibattiti erano relativamente pacati, visto che non molti se ne interessavano, ma altri, come la *Lettera agli Ebrei* e l’*Apocalisse di Giovanni*, provocarono un considerevole disaccordo: erano libri più lunghi, e dunque era più importante decidere se includerli

o meno. L'affermazione contenuta nella *Lettera agli Ebrei* per cui chi si era allontanato dalla grazia non aveva speranza di riscatto (6.1-6) andava accettata come insegnamento ispirato da Dio? E quando l'*Apocalisse* affermava che Cristo avrebbe regnato sulla terra per mille anni (20.1-3) andava presa sul serio? I dibattiti pubblici su queste opere vertevano per lo più sulla loro paternità (fu Paolo a scrivere la *Lettera agli Ebrei*? Fu Giovanni figlio di Zebedeo a scrivere l'*Apocalisse*?), ma la vera sostanza riguardava la dottrina: possiamo accettare idee etiche restrittive come quelle della *Lettera agli Ebrei* o ideali biicamente millenaristi come quelli dell'*Apocalisse*? E che dire dell'*Apocalisse di Pietro* o della *Lettera di Barnaba*?

Che queste domande non siano state risolte tanto presto risulta chiaro dalle opere degli scrittori proto-ortodossi delle epoche successive. Eusebio, ad esempio, che scrive un secolo e mezzo dopo il *Canone muratoriano*, mostra quanto fossero ancora vivaci i dibattiti sul canone²⁸. In un passo della sua opera in dieci libri, Eusebio annuncia l'intenzione di «elencare gli scritti del Nuovo Testamento» (*Storia ecclesiastica* 3.25.1), e per farlo stabilisce quattro categorie di libri. La prima è quella dei libri “riconosciuti”, cioè accettati da tutte le parti della tradizione proto-ortodossa (l'unica che gli interessa in quel punto): i quattro Vangeli, gli *Atti*, le quattordici lettere di Paolo (Eusebio include quella agli ebrei), la *Prima lettera di Giovanni*, la *Prima lettera di Pietro* e, «se davvero sembra giusto», l'*Apocalisse di Giovanni*. Qui, come hanno notato alcuni studiosi, Eusebio travalica le sue categorie, visto che l'*Apocalisse*, che lui pone tra i libri “riconosciuti”, non era universalmente accettata; Eusebio prosegue dicendo che «daremo le diverse opinioni [sull'*Apocalisse di Giovanni*] al momento opportuno».

La seconda categoria riguarda i libri che sono “dibattuti”, cioè quelli che potrebbero essere considerati canonici ma il cui status è controverso. Qui Eusebio colloca le lettere di Giacomo, Giuda, la seconda di Pietro e la seconda e la terza di Giovanni.

Quindi lo storico cita i libri che considera “spuri”, parola che di solito vuol dire “falsificati” ma che in questo contesto sembra indicare “non autentico, anche se talvolta considerato canonico”. Qui troviamo gli *Atti di Paolo* (si ricordi quel che aveva detto Tertulliano su Paolo e Tecla), il *Pastore di Erma*, l'*Apocalisse di Pietro*, la *Lettera di Barnaba*, la *Didaché* degli apostoli

e il *Vangelo secondo gli Ebrei*. Eusebio include in questo gruppo, «se sembra giusto», anche l'*Apocalisse di Giovanni*, il che è un po' strano, visto che ci aspetteremmo di trovarla nella categoria "dibattuti" piuttosto che in quella "spuri".

Infine Eusebio fornisce una lista di libri eretici: i Vangeli di Pietro, Tommaso e Mattia, gli Atti di Andrea e di Giovanni. Riguardo ai libri di questa categoria Eusebio osserva:

Nessuno di quelli che appartengono alla successione di scrittori ecclesiastici ha mai creduto giusto riferirsi nelle sue opere ad alcuna di queste opere. Inoltre il carattere dello stile è anch'esso molto diverso dall'uso apostolico, e il pensiero e lo scopo del loro contenuto è in totale disarmonia con la vera ortodossia, e mostrano chiaramente di essere falsificazioni di eretici.

In altre parole, questi libri non sono cattolici, apostolici od ortodossi.

Il canone alla fine del IV secolo

Passarono altri sessant'anni, anni di dibattiti altalenanti e feroci all'interno del campo proto-ortodosso, prima che qualcuno fornisse una lista definitiva di libri da includere nel canone che coincidesse con quella che abbiamo oggi: la famosa lettera di Atanasio del 367. Neanche il potente Atanasio riuscì a comporre la lite una volta per tutte, come abbiamo visto; tuttavia la sua lista corrispondeva abbastanza a quella che molti altri cristiani ortodossi della sua epoca speravano avrebbe trionfato alla fine. Il più grande teologo ortodosso dell'antichità, sant'Agostino di Ippona, entrò nel dibattito con tutto il suo peso e ne impose l'accettazione al Sinodo di Ippona nel 393. Non abbiamo più il testo degli atti della conferenza, ma abbiamo quello del terzo Sinodo di Cartagine, tenutosi tre anni dopo, che riassumeva gli atti precedenti:

Le Scritture canoniche sono queste [segue una lista dei libri del Vecchio Testamento]. Del Nuovo Testamento: i Vangeli, quattro libri; gli Atti degli Apostoli, un libro; le lettere di Paolo, tredici; dello stesso autore, agli Ebrei, una lettera; di Pietro, due; di Giovanni apostolo, tre; di Giacomo, una; di

Giuda, una; l'Apocalisse di Giovanni. Riguardo alla conferma di questo canone, bisognerà consultare la chiesa d'oltremare.

Il canone sembra dunque stabilito in Africa del Nord, ma bisogna ancora consultare la chiesa di Roma sull'argomento. In alcune parti della chiesa l'elenco venne definito in modo diverso, ma per quelli che si trovavano all'interno della tradizione ortodossa, quella che ha dato vita a molte forme odierne di Cristianesimo (romana cattolica, ortodossa orientale, protestante) la questione era risolta a tutti gli effetti. La proto-ortodossia aveva trionfato e ora stava semplicemente sistemando alcune questioni marginali.

Certo, i dibattiti teologici dei secoli successivi furono altrettanto accesi, se non di più, e agli occhi dei partecipanti furono più imponenti di qualsiasi cosa fosse accaduta in precedenza, anche se ai nostri occhi le questioni divennero sempre più circoscritte e le differenze tra i combattenti sempre più sottili. Ma questi dibattiti successivi presupponevano tutti le dispute dei primi secoli del Cristianesimo e si ricollegavano al loro esito, perché la proto-ortodossia era diventata ortodossia e i teologi avevano iniziato a raffinare le loro idee.

12 *Vincitori e vinti: il problema della tolleranza*

È impossibile sopravvalutare il significato storico della vittoria del Cristianesimo proto-ortodosso. La forma di Cristianesimo che emerse dai conflitti del I e II secolo era destinata a diventare la religione dell'Impero romano: da lì si sviluppò fino a diventare la più importante istituzione religiosa, politica, economica, sociale e culturale dell'Occidente per secoli, fino al presente. I cristiani che vivevano durante quei conflitti non avrebbero mai immaginato quanto il loro esito sarebbe stato importante per la configurazione della civiltà occidentale. Le ripercussioni si sentono ancora oggi in modi che anche noi facciamo fatica a capire.

Il significato della vittoria

Nel corso del mio studio ho cercato di ipotizzare che cosa sarebbe accaduto se fossero state le altre fazioni a "vincere".

Se avessero avuto la meglio i cristiani marcioniti, forse la gente non chiederebbe più «Credi in Dio?», ma «Credi nei due Dèi?»; nessuno, se non gli studiosi dell'antichità, avrebbe mai neanche sentito parlare dei Vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni, e non avremmo un Vecchio Testamento. Come si sarebbero svolte le relazioni sociali e politiche tra ebrei e cristiani nel corso dei secoli? Un Cristianesimo che rifiutava il Dio ebraico e tutto quanto ha a che fare con gli ebrei avrebbe sentito il bisogno di polemizzare con gli ebrei e di attaccarli, o semplicemente li avrebbe ignorati perché non vedeva in loro veri rivali - gli ebrei con il loro Dio creatore, i cristiani con l'altro Dio che li ha salvati dal primo? L'antisemitismo sarebbe peggioro o non esisterebbe affatto?

Se invece avessero vinto i cristiani ebioniti, il Cristianesimo sarebbe rimasto una setta interna all'Ebraismo? Oggi i cristiani santificherebbero il sabato e non la domenica, e mangerebbero kosher? Ma questi ebrei-cristiani avrebbero voluto o potuto convertire masse di persone al loro messaggio di salvezza, visto che la conversione avrebbe richiesto agli uomini di sottoporsi all'operazione della circoncisione? Il Cristianesimo sa-

rebbe stato solo una nota a piè di pagina nella storia delle religioni mondiali?

Probabilmente possiamo affermare con un certo grado di sicurezza che se avesse vinto un'altra fazione (marcioniti, ebioniti, qualche tipo di gnostici) non ci sarebbe stata alcuna dottrina che avrebbe definito Cristo completamente divino e umano allo stesso tempo, e di conseguenza non ci sarebbe stata alcuna dottrina sulla Trinità. Quali ripercussioni avrebbe avuto questo sulla vita intellettuale del Medioevo, sullo sviluppo dei modi di argomentazione della Scolastica, sui dibattiti cristiani moderni sul rapporto tra rivelazione divina (ad esempio del mistero religioso) e ragione umana (che non può comprendere le profondità del mistero)?

Queste domande riguardano tutti, non solo quelli che si definiscono cristiani. Le credenze, pratiche e istituzioni del Cristianesimo hanno svolto un ruolo enorme nella civiltà occidentale nel suo complesso, non solo per i membri della chiesa. Si prenda ad esempio il Nuovo Testamento, considerato da molte persone nel corso della sua storia un libro unico, con un messaggio omogeneo che serve da base definitiva per la fede e la pratica religiosa. Esso è stato e continua a essere il libro più diffusamente letto e riverito nella storia dell'Occidente; continua a ispirare fede, a stimolare riflessione e a fornire speranza a milioni di persone; è predicato dal pulpito e studiato nelle università; è attaccato dagli scettici e venerato dai credenti. Negli Stati Uniti quasi tutti pensano che sia stato un documento fondamentale per i padri fondatori; è citato nelle riunioni del Senato per giustificare atti di guerra e nei raduni pacifisti per opporsi all'uso della forza militare; la sua autorità è invocata tanto dai sostenitori quanto dagli avversari del diritto all'aborto, della pena di morte, dei diritti degli omosessuali. E stato usato per giustificare la schiavitù e per abolirla, per giustificare il capitalismo e il socialismo, per fini buoni e per fini malvagi.

Ma da dove è giunto questo libro? Dalla vittoria dei proto-ortodossi. E se invece avesse vinto un altro gruppo? Se il Nuovo Testamento avesse contenuto non solo il discorso della montagna ma anche gli insegnamenti gnostici che Gesù comunicò ai suoi discepoli dopo la resurrezione? Se avesse incluso non solo le lettere di Paolo e Pietro ma anche quelle di Tolemeo e di Barnaba? Se avesse incluso non solo i Vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni ma anche quelli di Tommaso, Filippo, Maria e Nicodemo? E se non fosse esistito affatto?

Una domanda ancora più radicale: se avesse vinto un gruppo diverso dai proto-ortodossi, come cambierebbero i nostri metodi di lettura di un testo e i nostri modi “natural” di pensare? Molti, per esempio, affrontano l’atto della lettura con un approccio basato sul senso comune: sappiamo che cosa significano le parole, vediamo come sono usate in un testo, notiamo le connessioni grammaticali tra di loro e leggendole in sequenza in base alla nostra conoscenza della lingua ricostruiamo ciò che l’autore intendeva dire. Ma se questo modo “letterale” di leggere un testo fosse stato messo ai margini come insufficiente ai fini dell’interpretazione? Che cosa succederebbe se le secolari tradizioni religiose e intellettuali di lettura e interpretazione dei testi (e anche del nostro mondo) avessero indicato la supremazia non della lettura letterale ma di quella figurativa, il cui presupposto è che il vero significato di un testo non è quello letterale ma che le parole hanno significati segreti, riservati solo a quelli che hanno un intuito speciale, magari rivelato dall’alto? Saremmo capaci di leggere un giornale come facciamo oggi?

Nel considerare l’importanza della vittoria del Cristianesimo proto-ortodosso dobbiamo anche riflettere su implicazioni storiche più ampie. Si potrebbe dire che questa vittoria sia stata uno degli eventi più significativi della storia sociale e politica della società occidentale. Se non fosse avvenuta, forse, la grande maggioranza delle persone che aderiscono al Cristianesimo (circa due miliardi secondo stime recenti, la religione più diffusa del pianeta) sarebbe ancora pagana, seguace di questa o quella religione politeistica. La storia della civiltà occidentale così come la conosciamo, dalla tarda antichità passando per il Medioevo fino al Rinascimento, alla Riforma e all’epoca moderna, non si sarebbe mai verificata.

Le basi di questa argomentazione riguardano la conversione dell’Impero romano. Probabilmente nessun decennio fu più importante per le fortune del Cristianesimo del 303-313 d.C, molto dopo che i conflitti di cui abbiamo parlato erano stati risolti e la proto-ortodossia si era imposta come forma dominante della fede cristiana. Il decennio all’inizio del IV secolo vide un cambiamento nella politica imperiale romana, da una massiccia proscrizione e persecuzione dei cristiani alla conversione dello stesso imperatore romano e alle prime enormi concessioni di favori imperiali ai cristiani, che alla fine portarono a conversioni su larga scala e qualche de-

cennio dopo alla dichiarazione del Cristianesimo come religione ufficiale dello stato.

La storia politica del periodo, incluse le relazioni tra chiesa e stato, è complessa, ma per i nostri scopi basterà un breve schizzo, preceduto da qualche cenno introduttivo¹. I cristiani di ogni tipo erano stati vittime di persecuzioni locali fin dall'inizio della religione (*Seconda lettera ai Corinzi* 11.23-25), ma fino alla metà del III secolo non ci fu alcun tentativo ufficiale esteso a tutto l'Impero di eliminare la loro religione. Dal 249 d.C. in poi, a partire dal breve regno dell'imperatore Decio (249-251), periodi di persecuzione, imposti in modo sporadico e non continuato, si alternarono a periodi di pace. Per lo più queste persecuzioni, come quelle locali delle epoche precedenti, furono dovute non a motivazioni antireligiose ma proprio a motivazioni religiose: molti pagani intendevano seriamente la propria religione, e credevano che gli dèi fossero buoni e cari, ma se offesi potessero adirarsi e andassero placati. Ora, nulla li faceva arrabbiare di più che la negligenza di un popolo nell'adorarli e nell'eseguire gli atti sacrificali prescritti. Ovviamente i cristiani si rifiutavano di dedicare sacrifici agli dèi pagani, persino a quelli dello stato; perciò talvolta furono incolpati di alcuni disastri (carestie, siccità, malattie, terremoti, sconfitte politiche, crisi economiche) e le persecuzioni ebbero l'intento di costringerli ad abiurare e a mostrare la reverenza dovuta agli dèi da tanti secoli venerati dallo stato.

Nel 303 l'imperatore pagano della parte orientale dell'impero, Diocleziano, ordinò una persecuzione contro i cristiani, parzialmente accompagnata da una persecuzione nella parte occidentale da parte del suo collega Massimiano. Vennero emessi diversi editti imperiali che intimavano di bruciare i libri cristiani, di demolire le chiese, di abolire i privilegi sociali dei cristiani e infine di arrestare le alte sfere del clero. Nel 304 un altro editto impose che tutti i sudditi romani eseguissero sacrifici agli dèi: il rifiuto avrebbe comportato la condanna a morte o ai lavori forzati. Questa "grande persecuzione", come viene chiamata, durò tra alti e bassi per un decennio, ben oltre l'abdicazione di Diocleziano e Massimiano nel 305, ma non riuscì a costringere la maggior parte dei cristiani all'abiura. Per molte ragioni, alla fine venne proclamata la tolleranza ufficiale dei cristiani sia nella parte occidentale sia nella parte orientale, nel 313. In tutto l'Impero i

sudditi ebbero libertà di scelta religiosa e i beni dei cristiani vennero restituiti.

L'imperatore in carica all'epoca era Costantino, che dal 312 aveva iniziato ad attribuire il suo successo politico e militare al Dio dei cristiani e quindi a definirsi cristiano². Una volta consolidate le basi del suo potere, Costantino iniziò a intervenire negli affari della chiesa affrontando le varie controversie nel tentativo di tenerla unita; alcuni storici pensano che egli vedesse nella chiesa cristiana un mezzo per tenere unito l'impero. Nel 325 convocò il Concilio di Nicea, il primo concilio cosiddetto ecumenico della chiesa, cioè il primo in cui si riunirono i vescovi di tutto il mondo per trovare un consenso sui punti più importanti della fede e della pratica religiosa. Tutti i vescovi concordarono con le principali posizioni teologiche elaborate dai loro precursori proto-ortodossi; come ho notato, a questo punto le forme di "Cristianesimi perduti" di cui abbiamo parlato erano ormai state rimosse, soppresse, riformate o distrutte, perciò Costantino conosceva e sosteneva l'unica forma superstite di Cristianesimo, che ormai possiamo chiamare ortodossia.

Il risultato dei favori di cui Costantino sommerse la chiesa fu che la conversione alla fede cristiana divenne ben presto "di moda". All'inizio del IV secolo i cristiani comprendevano forse il 5-7 per cento della popolazione, ma con la conversione dell'imperatore la chiesa si ampliò a passi da gigante. Entro la fine del secolo, a quanto pare, era la religione preferita da metà dell'Impero; dopo Costantino tutti gli imperatori tranne uno³ furono cristiani. Teodosio I (imperatore dal 379 al 395) fece del Cristianesimo, in particolare del Cristianesimo romano, in cui il vescovo di Roma incarnava l'autorità religiosa suprema, la religione ufficiale dello stato, opponendosi alle religioni pagane superstite e infine proibendo le pratiche sacrificali pagane. Naturalmente seguirono altre conversioni, finché il Cristianesimo non divenne l'unica religione a essere tramandata all'età medievale e a quelle seguenti.

Nulla di tutto ciò sarebbe accaduto senza la "conversione" di Costantino. Veniamo ora alla domanda che riguarda il nostro studio. Se si fosse imposta una qualunque altra forma di Cristianesimo come religione dominante, Costantino l'avrebbe abbracciata? Sarebbe stato disposto ad adottare una forma ebraica di Cristianesimo che avrebbe richiesto a lui e agli altri convertiti di diventare ebrei, di sottoporsi alla circoncisione, di osservare leggi

alimentari kosher e di rispettare le altre tradizioni della Legge ebraica? O avrebbe preferito accettare una forma marcionita che non poteva vantare radici “antiche”, avendo abbandonato del tutto le tradizioni ancestrali dell'Ebraismo? È credibile che avrebbe seguito una qualsiasi forma di Gnosticismo secondo la quale solo una élite spirituale poteva capire veramente la rivelazione di Dio, mentre la maggior parte dei credenti aveva frainteso i veri insegnamenti di Gesù?

È difficile affermare che una di queste alternative sarebbe apparsa attraente all'imperatore o utile a unire l'Impero. Se avesse vinto una di quelle forme, Costantino vi si sarebbe convertito e l'avrebbe promossa in tutti i suoi domini? Se non lo avesse fatto, il Cristianesimo sarebbe diventato la religione “ufficiale” dell'impero settant'anni dopo sotto l'imperatore Teodosio, o piuttosto sarebbe stato solo una religione secondaria tra le tante che popolavano l'Impero? Semplifichiamo la domanda: il Cristianesimo sarebbe diventato la religione dell'Impero, del Medioevo, dell'Occidente moderno? Se la risposta è no, quelli che alla fine si sono professati cristiani (cioè la maggior parte degli abitanti del Mediterraneo del Nord e del Sud, dell'Europa medievale, fino al Nuovo Mondo) sarebbero (saremmo) rimasti pagani? Molte persone adorerebbero ancora oggi molti dèi con offerte periodiche di sacrifici animali?

Tutto sommato, è difficile immaginare un evento più significativo della vittoria del Cristianesimo proto-ortodosso.

Resti di ciò che è andato perduto

Questo però non vuol dire che i cristiani proto-ortodossi ebbero un successo assoluto nel produrre consenso su ogni punto importante della fede e della pratica. Anzi, non appena vennero risolte le principali questioni teologiche del II e III secolo, ne comparvero altre al loro posto. Le battaglie combattute nei secoli successivi non furono meno aspre e la polemica contro i “falsi maestri” non fu meno virulenta. Si direbbe piuttosto che appena le opzioni di scelta diminuirono, i dibattiti si fecero più frequenti.

Facciamo un esempio. Una volta che la proto-ortodossia stabilì che Cristo era umano e divino allo stesso tempo, restava da risolvere la relazione tra la sua umanità e divinità. Come poteva Cristo essere uomo e Dio simultaneamente? Aveva un corpo umano ma l'anima umana era stata rimpiazza-

ta da un'anima divina? In questo caso non poteva essere "pienamente" umano. Oppure il Cristo incarnato erano due persone separate, una divina e una umana? In questo caso egli era mezzo divino e mezzo umano, anziché pienamente divino e umano. Oppure era una persona sola all'interno della quale c'erano due nature, una pienamente divina e una pienamente umana? Oppure aveva una sola natura, cioè allo stesso tempo pienamente divina e pienamente umana? Tutte queste posizioni vennero proposte e violentemente dibattute nel corso del IV e V secolo⁴.

L'intensità di queste dispute mostra se non altro che ci saranno sempre diverse fedi finché ci saranno diversi credenti, e questa diversità si nota anche perché la vittoria proto-ortodossa non riuscì mai a scalzare del tutto le prospettive eretiche, malgrado ci abbia provato con tutte le sue forze. Le idee eretiche sopravvissero, anche se solo in circoli ristretti e periferici; alcune delle fedi e delle pratiche che ho chiamato "perdute" sono in realtà riemerse nel Cristianesimo moderno, dove ci sono ad esempio vari gruppi di "ebrei messianici" che sostengono, un po' come i loro antenati ebioniti, la necessità di mantenere usanze ebraiche come l'osservanza delle leggi alimentari kosher e della Pasqua ebraica, pur credendo nella morte di Gesù come apportatrice di salvezza. E ci sono ancora (o meglio, di nuovo) varie chiese "gnostiche" nel mondo, soprattutto in California.

La cosa meno ovvia ma forse più importante storicamente è che le idee dei vari gruppi cristiani proscritti o perduti continuarono a vivere anche all'interno del Cristianesimo ortodosso. In alcuni casi si tratta di punti che accomunavano varie comunità cristiane, in altri di elementi che il Cristianesimo ortodosso riprese da gruppi "devianti" che erano stati riformati o soppressi; talvolta è impossibile sapere quale delle due situazioni abbiamo di fronte, cioè se un'idea era "condivisa" o "presa in prestito". In ogni caso la sopravvivenza di queste idee mostra in un certo senso come il Cristianesimo proto-ortodosso sapesse attaccare ma anche incorporare le più diverse interpretazioni della fede.

Ad esempio, gli ortodossi condividevano con gli ebioniti una profonda venerazione per le tradizioni di Israele, o forse l'avevano presa in prestito da loro; accettavano i testi sacri della Bibbia ebraica, sottolineavano l'unicità di Dio e accentuavano l'umanità di Gesù, tutti elementi che continuano a esistere nel Cristianesimo odierno. D'altra parte, gli ortodossi condividevano con i marcioniti il senso della novità della rivelazione di Dio in Cristo,

o forse l'avevano presa in prestito da loro; accettavano l'idea di un canone chiuso di Scritture, la supremazia dell'interpretazione letterale del testo e l'importanza data alla divinità di Gesù; inoltre avevano un certo disprezzo e sospetto per tutto ciò che era ebraico, oltre all'idea, tuttora presente tra i cristiani odierni, che il Dio del Vecchio Testamento fosse un Dio iracondo mentre quello del Nuovo Testamento era un Dio amorevole e clemente. Infine, gli ortodossi condividevano con alcuni gruppi gnostici, o forse l'avevano ripresa da loro, l'idea che esistesse un'élite spirituale all'interno della chiesa nel suo complesso che aveva una percezione speciale della natura di Dio; forse avevano ereditato da loro anche l'importanza data al metodo figurativo di interpretazione dei testi e l'idea che il mondo materiale andasse rifiutato in favore di quello spirituale, il che portò a propendere verso un comportamento ascetico che punisse la parte materiale privando il corpo dei suoi desideri e persino delle sue necessità.

Alcuni di questi punti, siano essi comuni o presi in prestito, erano ovviamente in contrasto con altri, e da questo contrasto nacquero alcuni aspetti caratteristici della proto-ortodossia. Ad esempio, pur affermando l'autorità delle Scritture ebraiche (con gli ebioniti contro i marcioniti), i proto-ortodossi rifiutavano l'Ebraismo storico (con i marcioniti contro gli ebioniti); pur affermando la divinità di Gesù (con i marcioniti contro gli ebioniti), affermavano anche la sua umanità (con gli ebioniti contro i marcioniti); pur insistendo che l'unico vero Dio è il creatore di questo mondo (contro Marcione e gli gnostici), spesso denigravano questo mondo e si sforzavano di sfuggire alle sue trappole materiali attraverso pratiche ascetiche (con Marcione e gli gnostici).

I vincitori diventano perdenti

E così, data l'esistenza di questi punti comuni o prestiti, per non parlare della persistenza di varie forme "alternative" di Cristianesimo nel corso degli anni, la vittoria proto-ortodossa non può essere considerata completa. In un altro senso, invece, da un punto di vista strettamente proto-ortodosso, questa vittoria fu fin troppo completa: appena fu raggiunta, i vincitori stessi vennero sconfitti, poiché la retorica totalitaria da loro usata per contrastare le idee dei loro oppositori alla fine si ritorse loro contro.

Con questo intendo dire che appena i cristiani ortodossi passarono a raffinare le proprie idee teologiche a un livello sconosciuto ai loro predecessori, le idee della proto-ortodossia divennero non solo sorpassate ma anche proibite: in un certo senso anche la proto-ortodossia divenne una forma di Cristianesimo perduto.

Abbiamo notato questo esito varie volte nel corso del nostro studio. Dal punto di vista storico, sembra che gli ebioniti abbiano veramente insegnato un'interpretazione della fede vicina a quella dei discepoli originari di Gesù, ebrei di lingua aramaica che restarono fedeli alla Legge ebraica e che conservarono le usanze ebraiche anche dopo che iniziarono a credere che Gesù fosse il Messia; eppure gli ebioniti vennero dichiarati eretici dai proto-ortodossi. Allo stesso modo, gli adozionisti romani, seguaci di Teodato il ciabattino, forse proclamavano idee cristologiche simili a quelle dei seguaci terreni di Gesù, cioè che Gesù fosse completamente umano (e non divino) e che fosse stato adottato da Dio per compiere la sua missione di morire per amore degli altri; ma anche loro vennero bollati come eretici e furono scomunicati.

Col passare del tempo i cristiani proto-ortodossi, quando iniziarono a credere che Cristo fosse sia divino sia umano, dovettero spiegare come ciò fosse possibile. Verso la fine del II secolo una delle soluzioni più comuni fu affermare che Cristo era Dio Padre giunto sulla terra in forma umana. Questa idea era diffusa tra i proto-ortodossi di Roma ed era sostenuta anche dal vescovo di Roma all'inizio del III secolo, ma alla fine venne schernita come "patripassianista" (cioè un'idea che faceva "soffrire il Padre"), indicata come falsa e dichiarata eretica.

Tertulliano fu uno dei principali esponenti dei patripassianisti e uno dei più importanti portavoce della proto-ortodossia del suo periodo; ma essendosi unito al movimento profetico dei montanisti, la sua reputazione ne venne conseguentemente infangata, quando l'idea che la rivelazione diretta da parte di Dio potesse superare le Scritture provocò la condanna dei montanisti.

Un fato peggiore attendeva il più grande pensatore proto-ortodosso dei primi tre secoli del Cristianesimo, Origene, i cui ingegnosi tentativi di indagare sulla relazione tra Dio e Cristo in base alla piena interpretazione della rivelazione scritturale lo portarono a concludere che Cristo era un essere creato e in ultima analisi subordinato a Dio Padre, anche se, quan-

to a sostanza, egli era la Parola e la Sapienza di Dio, perché nel passato eterno aveva avuto un legame strettissimo con Dio ed era stato infuso da lui. Ebbene, questa cristologia subordinazionista, oltre all'idea della preesistenza delle anime umane e alla salvezza finale di tutti gli esseri umani, incluso il Diavolo, alla fine lo portò a essere condannato come eretico.

Si potrebbero citare altri esempi di sostenitori della fede dei primi secoli che, nel tentativo di svelarne i misteri con metodi che posero le basi per le riflessioni successive, alla fine vennero condannati dai loro successori: questi raffinarono le loro idee a tal punto che le affermazioni incomplete, imprecise o (secondo loro) erronee dei predecessori vennero inevitabilmente considerate non solo inadeguate, ma eretiche e perciò intollerabili. Anche se la proto-ortodossia portò all'ortodossia, essa non divenne semplicemente ortodossia e basta: in un certo senso, l'intolleranza che portò alla sua vittoria provocò anche il suo abbandono.

Tolleranza e intolleranza nelle lotte per il predominio

Il Cristianesimo proto-ortodosso non riprese questa intolleranza dal contesto romano in cui operava: le religioni politeistiche dell'Impero romano erano notoriamente tolleranti tra di loro, e nessuna sosteneva che le altre fossero sbagliate perché lei era nel giusto. Questi culti affermavano l'esistenza di numerosi dèi e riconoscevano l'importanza di venerarli, e se c'erano molti dèi che richiedevano venerazione, per i pagani era perfettamente legittimo, anzi naturale, che dovessero essere venerati⁵.

Oggi qualcuno potrebbe pensare che in realtà i Romani fossero intolleranti, visto che notoriamente perseguitarono i cristiani; ma come abbiamo visto, il problema posto dai cristiani non era che adorassero il proprio Dio, che ritenessero Gesù un dio o che avessero i loro precisi rituali e pratiche, ma che rifiutassero di adorare gli altri dèi, specialmente quelli dello stato. Se gli dèi dell'Impero lo avevano reso grande, allora meritavano di essere adorati, e allora perché qualcuno doveva rifiutarsi? Inoltre, poiché talvolta gli dèi punivano individui o comunità che non li avevano riconosciuti, quando avveniva qualche sciagura i cristiani potevano essere additati come colpevoli. Si ricordi la famosa esclamazione di Tertulliano:

Essi [i pagani] pensano che i cristiani siano la causa di ogni disastro pubblico, di ogni afflizione da cui il popolo è colpito. Se il Tevere si innalza fino alle mura della città, se il Nilo non manda le sue acque sui campi, se il cielo non dà pioggia, se c'è un terremoto, se c'è carestia o pestilenza, subito il grido è: «I cristiani in pasto ai leoni!» (Apologetico 40).

Gli ebrei non venivano incolpati di disastri simili, sebbene anche loro non adorassero gli dèi, perché seguivano tradizioni ancestrali che proibivano loro di praticare questa adorazione. Poiché l'antichità di una tradizione religiosa aveva tanta importanza nel mondo antico e gli ebrei potevano giustificare il loro comportamento proprio grazie alla tradizione antica, di solito non venivano costretti ad abbandonare i loro propositi religiosi per partecipare al culto civico⁶. Per i cristiani la cosa era completamente diversa: anche loro credevano che il Dio degli ebrei fosse l'unico vero Dio, ma non seguivano le loro antichissime usanze e perciò non venivano considerati in possesso di un motivo legittimo per non adorare gli dèi dello stato. Fu questo che in alcuni casi portò alla loro persecuzione.

Malgrado ciò, come ho già osservato, queste persecuzioni furono sporadiche e isolate, e si trattò quasi sempre di affari locali fino alla seconda metà del III secolo; fino ad allora, in molti luoghi dell'Impero, i cristiani vennero quasi sempre lasciati in pace e tollerati dall'apparato statale e dalla stragrande maggioranza della popolazione.

Questo atteggiamento di tolleranza non fu però condiviso dai proto-ortodossi, almeno non da quelli di cui ci restano le opere. Innanzitutto questi cristiani erano totalitari nelle idee: credevano che l'unico e vero Dio avesse dato una sola via di salvezza e che l'unico modo di giungere a lui fosse questa via da lui indicata: la morte e resurrezione di Gesù. Questa esclusività, come abbiamo visto, si tradusse in un'intolleranza verso la diversità religiosa: essendoci solo una via di salvezza, tutte le altre religioni erano nell'errore, e trovarsi nell'errore aveva conseguenze eterne; quelli che non accettavano l'unico vero Dio credendo nella morte e resurrezione del suo Figlio sarebbero stati condannati alle fiamme dell'inferno per l'eternità.

E molto difficile sapere se gli altri gruppi cristiani fossero più tolleranti dei proto-ortodossi, dato lo stato frammentario in cui ci sono giunte le loro opere. Sicuramente si opposero ai proto-ortodossi su molti punti, ma non

possiamo valutare quanto ardentemente sostenessero le proprie idee o quanto fossero convinti che le differenze tra loro e gli altri avessero un significato supremo ed eterno. Non è invece difficile valutare i livelli di tolleranza dei proto-ortodossi: come gruppo, non erano affatto tolleranti.

Sicuramente non erano tolleranti verso i pagani. Su questo punto le storie degli eroi apostolici proto-ortodossi e quelle dei martiri sono piuttosto chiare: gli adoratori di altri dèi dovevano essere convertiti alla fede in Gesù Figlio di Dio o andare incontro a tormenti eterni. E non erano tolleranti verso gli ebrei: anche qui le opere dei proto-ortodossi sono piuttosto chiare nell'indicare che gli ebrei che avevano rifiutato Gesù come Messia avevano rifiutato anche il loro stesso Dio, che a sua volta li aveva rifiutati⁷.

Ancora più importante per il nostro studio è che non erano tolleranti verso gli eretici. I proto-ortodossi sostenevano che la salvezza dipendesse dalla fede, che non era semplicemente un vago senso della bontà di Dio o una dipendenza generale dalla pietà di Dio: la fede era *in* qualcosa, aveva un contenuto. Quindi il contenuto era importante: la *regula fidei* e i vari credi che si svilupparono erano modi per indicare ai fedeli che cosa dovessero credere. Quelli che rifiutavano le vere credenze aderivano necessariamente a quelle false; ma poiché solo la vera fede può portare salvezza, quella sbagliata non può portare altro che dannazione. Di conseguenza, gli eretici avrebbero pagato per i loro falsi insegnamenti con il tormento eterno.

Alla scoperta di ciò che è andato perduto

Oggi questo tipo di intolleranza religiosa potrebbe sembrarci a sua volta intollerabile. Anche se siamo eredi della vittoria proto-ortodossa, i tempi sono cambiati, e con loro il concetto di ciò che è accettabile e inaccettabile nel dialogo religioso.

Certo, per molte persone - milioni di persone - oggi le idee religiose ereditate dalla prima tradizione cristiana sono verità da custodire; i teologi cristiani continuano a immergersi nelle misteriose profondità affermate da queste verità e i laici continuano a recitare il credo, a leggere le Scritture, ad ascoltare i dettami della chiesa e a seguirne gli insegnamenti, che stimolano il pensiero e la riflessione, guidano l'agire e influenzano il comportamento, forniscono speranza e conforto. Eppure oggi molti cristiani sono

meno propensi dei loro precursori proto-ortodossi a condannare quelli che non concordano con questi insegnamenti; bene o male, si prova un maggior bisogno di tolleranza (anche se non a livello universale).

L'aumento dell'interesse e dell'apprezzamento nei confronti di manifestazioni diverse di esperienza religiosa, fede e pratica ha oggi contribuito ad aumentare il fascino delle diverse espressioni del Cristianesimo nei vari periodi della sua storia, forse soprattutto nel periodo delle origini. Questo fascino non è solo interesse antiquario: piuttosto si percepisce che ancora oggi le antiche interpretazioni alternative del Cristianesimo possono essere apprezzate e offrire nuove prospettive a quelli che riflettono sul mondo e sul nostro ruolo in esso. Chi è attratto da questo fascino di solito prova un senso di perdita quando pensa quante varianti della fede, un tempo sostenute da credenti sinceri, in buona fede e intelligenti, siano state abbandonate, distrutte e dimenticate, così come i testi che questi credenti creavano, leggevano e veneravano. Ma il senso di perdita va di pari passo con la gioia della scoperta quando si riescono a recuperare e ricostruire alcuni di questi testi e i Cristianesimi perduti che rappresentano. Le nostre storie religiose, infatti, non comprendono solo le forme di fede e pratica che sono uscite vittoriose dai conflitti del passato, ma anche quelle che sono state sconfitte, sopresse e alla fine perdute.

Note

Introduzione. Recuperiamo le perdite

1. Il termine “canone” deriva da una parola greca che significa “righello” o “limite”; poi passò a significare “modello” e infine una “collezione definita di opere”.
2. Sull’esistenza di un fratello gemello di Gesù cfr. *infra*, pp. 61-2. Per un’analisi dettagliata del *Vangelo di Pietro* e del *Vangelo di Tommaso* cfr. capp. 1, 3.
3. Per una raccolta completa dei testi cristiani “perduti” e riscoperti, leggibili in traduzione italiana, cfr. Mario Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll., Marietti, Torino 1966-1971.
4. Ovviamente è impossibile sapere come la storia sarebbe stata influenzata da un risultato diverso, così come è impossibile sapere che cosa sarebbe successo se Cesare non avesse varcato il Rubicone o se Hitler non avesse perso la guerra; tuttavia è sempre possibile immaginare che cosa sarebbe cambiato.

Parte prima. Falsificazioni e scoperte

1. Non includo tra le falsificazioni le false ascrizioni di libri, cioè l’attribuzione di un libro anonimo a una persona famosa (ad esempio nel Nuovo Testamento la Lettera agli Ebrei fu attribuita all’apostolo Paolo, o il Matteo del primo Vangelo venne identificato con l’esattore fiscale): in questi casi abbiamo a che fare non con le affermazioni di un autore ma con quelle dei lettori successivi, il che è completamente diverso. Inoltre, come vedremo in seguito, la parola “falsificazione” non va utilizzata neanche nel caso dei nomi d’arte. Per altre riflessioni sui falsi antichi cfr. pp. 50-2.
2. Per la paternità della Lettera a Tito nel Nuovo Testamento vedi Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed., pp. 389-94 e la bibliografia citata a p. 395.
3. Su Konrad Kujau e i suoi falsi diari di Hitler cfr. soprattutto pp. 93-4.

4. Cfr. Ehrman, *The New Testament*, cit., pp. 377-9.
5. Per gli elementi che hanno portato gli studiosi a questa conclusione cfr. *ivi*, pp. 389-94.

Cap. 1 - La scoperta antica di una falsificazione: Serapione e il *Vangelo di Pietro*

1. Ad esempio, sia il “credo apostolico” sia il “credo niceno”, ancora oggi recitati nelle chiese, discendono da quelli definiti nel IV secolo.
2. Origene, *Omellie su Luca, Frammenti su Luca* 5-6.
3. Sugli gnostici cristiani antichi cfr. cap. 6.
4. Una traduzione del *Vangelo di Tommaso* si può trovare in *I Vangeli apocrifi*, a cura di Marcello Craveri, Einaudi, Torino 1990, 2a ed., pp. 484-503.
5. Eusebio, *Storia ecclesiastica*, a cura di Maristella Ceva e Francesco Maspero, Rusconi, Milano 1979. La storia di Serapione e del *Vangelo di Pietro* è narrata in *Storia ecclesiastica* 6.12.
6. Cfr. ad esempio *Marco* 1.10. Il testo greco dice letteralmente che lo Spirito scese «in» Gesù.
7. Questa interpretazione del rapporto tra Gesù e Cristo era dominante nei circoli gnostici, di cui parleremo nel cap. 6.
8. Una chiara descrizione della scoperta e del manoscritto si può leggere in John Dominic Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Winston Press, Minneapolis 1985, pp. 125-30, e Paul Mirecki, *Gospel of Peter*, in David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 4, pp. 278-81; Mirecki offre anche un'importante bibliografia.
9. Trad. del *Vangelo di Pietro* in *I Vangeli apocrifi*, cit., pp. 291-7.
10. Purtroppo la trattazione più completa di tutti i manoscritti del *Vangelo di Pietro* non è in italiano: E. Schlarb e D. Lührmann (Hrsg.), *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, “Marburger theologische Studien”, N. G. Elwert, Marburg 2000, pp. 72-95.
11. Nel *Vangelo di Marco* (15.32) entrambi i malfattori insultano Gesù, in *Luca* (23.39-43) solo uno dei due.

12. Quando venivano spezzate le gambe, una persona crocifissa non poteva puntellarsi per alleviare la pressione sul petto e quindi continuare a respirare; per prolungare l'agonia qui i soldati si rifiutano di spezzare le gambe del criminale.
13. Questa tradizione viene ripetuta ad esempio dal padre della chiesa Origene nella sua difesa del Cristianesimo intitolata *Contro Celso* (4.22), ma le radici di questa accusa si trovano già nel Nuovo Testamento: cfr. *Matteo* 21.33-41, 22.1-7.
14. La più antica versione di questa lettera è anacronisticamente indirizzata a Claudio, che sarebbe diventato imperatore solo undici anni dopo la morte di Gesù (54d.C).
15. Ovviamente è impossibile affermare questo genere di cose con sicurezza. Le nostre informazioni sul primo Cristianesimo derivano dagli scritti superstiti dei cristiani del periodo e dalle scoperte archeologiche di manoscritti e oggetti materiali; entrambi i tipi di fonti sono però a modo loro problematici. Le opere cristiane superstiti sono quasi tutte dovute a scrittori proto-ortodossi; i loro avversari scrissero sicuramente quanto loro, ma queste opere "del nemico" non vennero quasi mai copiate nel Medioevo e quindi sono andate in gran parte perdute. Ad esempio, possiamo solo rimpiangere di non avere una copia della lettera che forse il pastore della chiesa di Rosso mandò in risposta a Serapione, probabilmente per dirgli che il *Vangelo di Pietro* era stato veramente scritto da Pietro, che non era eretico e che, con buona pace di Serapione, era Sacra Scrittura. Ma non ci resta né questa lettera né nulla di simile.
16. Per una traduzione della *Seconda lettera di Clemente* cfr. *I padri apostolici*, a cura di Antonio Quacquarelli, Città nuova, Roma 1998, 4a ed.
17. Sulla *Seconda lettera di Clemente* cfr. pp. 299-300.
18. Una traduzione dell'*Apocalisse di Pietro* si trova in Mario Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. III, Marietti, Torino 1969.

Cap. 2 - La falsificazione antica di una scoperta: gli *Atti di Paolo* e gli *Atti di Tecla*

1. Tecla resta popolare ancora oggi in alcune aree del mondo cristiano, soprattutto in Europa orientale. Per una trattazione completa del suo culto cfr. Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2001.
2. Purtroppo non esistono molti studi validi o completi in italiano su questo antico fenomeno cristiano. Una trattazione sicura e interessante si può trovare in Bruce M. Metzger, *Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha*, in "Journal of Biblical Literature", vol. 91, 1972, pp. 3-24. Tuttavia lo studio migliore è in tedesco: Wolfgang Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, in *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Beck, München 1971, vol. 1. Lo studio classico sull'intero fenomeno fino all'età moderna è James Anson Farrer, *Literary Forgeries*, Longmans, Green, London 1907; tra i molti libri recenti, uno dei più affascinanti è Anthony Grafton, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, Princeton 1990.
3. Cfr. Metzger, *Literary Forgeries*, cit., pp. 5-12.
4. La storia è narrata dallo storico antico Pausania nella sua *Guida della Grecia*, 6.18, 5 ss.
5. Trad. della *Terza lettera ai Corinzi* in Mario Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. III, Marietti, Torino 1969.
6. Sulla *Terza lettera ai Corinzi*, sulla falsa corrispondenza con Seneca e sulla *Lettera ai Laodicesi*, cfr. pp. 270-1, 264-5, 2.73-5; trad. it. in Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit.
7. Tuttavia si sospetta talvolta che Tertulliano abbia inventato la storia del presbitero falsario proprio per contrastare la popolarità delle storie di Tecla.
8. Sul contesto delle storie di Tecla cfr. questi interessanti studi: Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, E. Mellen Press, Lewiston (NY) 1978; Stevan L. Davies, *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1980;

9. Dennis R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster, Philadelphia 1983. Una prospettiva più recente in Davis, *The Cult of St. Thecla*, cit., pp. 13-18.
10. Forse esistevano altre opere (ad esempio lettere) scritte a nome di Paolo nella versione estesa; purtroppo, a quanto ci risulta, *gli Atti di Paolo* non compaiono per intero in nessun manoscritto.
11. Trad. degli *Atti di Tecla* in Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit.
12. Non sappiamo perché Tecla si travesta da uomo. Forse per facilitarsi il viaggio? O forse perché, come vedremo nel *Vangelo di Tommaso* (detto 121) nel prossimo capitolo, «ogni donna che si rende uomo entrerà nel regno dei cieli»?
13. Cfr. Davis, *The Cult of St. Thecla*, cit.
14. Trad. di questi atti in Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., vol. II.
15. I romanzi antichi sono riuniti insieme in un comodo volume di Quintino Cataudella (a cura di), *Il romanzo antico greco e latino*, Sansoni, Firenze 1973, 2a ed.
16. Le chiese sono dirette da ministri ordinati invece che dallo Spirito, che opera ugualmente in tutti gli individui della chiesa con la distribuzione dei suoi doni. Per la struttura delle comunità paoline cfr. ad esempio la *Prima lettera ai Corinzi* 12.
17. Cfr. Bart D. Ehrman, *The New Testament*, Oxford University Press, New-York 2004, 3a ed., pp. 389-94.
18. Per una trattazione completa del problema cfr. il commento al passo di Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, "New International Commentary on the New Testament", Eerdmans, Grand Rapids 1987.
19. Per una breve discussione delle idee di Paolo sulle donne e sul loro ruolo nelle sue chiese cfr. Ehrman, *The New Testament*, cit., cap. 24. Tra i molti eccellenti studi più approfonditi cfr. Ross Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York 1992, e Karen Jo. Torjesen, *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, HarperCollins, San Francisco 1993.

20. Trad. degli *Atti di Tommaso* in Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., vol. II.
21. Una versione umoristica della leggenda è la commedia *Anfitrione* del commediografo latino Plauto.
22. Si concorda generalmente che gli *Atti di Giovanni* in nostro possesso derivino da varie fonti; molti studiosi ritengono che una grande porzione del testo (capp. 87-105 o solo 94-102) nella sua forma attuale sia stata interpolata nella narrazione in una fase successiva. Cfr. l'argomentazione in J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 303-4. Trad. degli *Atti di Giovanni* in Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit., vol. II.
23. Cfr. la discussione in Elliott, *The Apocryphal New Testament*, cit., pp. 303-4.
24. Una splendida analisi della ricca bibliografia recente sulla nascita dell'ascetismo cristiano si trova in Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1999, pp. 14-42.
25. Cfr. Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford University Press, New York 2000.
26. Cfr. Ehrman, *The New Testament*, cit., cap. 24.

Cap. 3 - La scoperta di una falsificazione antica: il *Vangelo copto di Tommaso*

1. La migliore trattazione della scoperta dal punto di vista archeologico, che comunque non tralascia la *vexata quaestio* dell'identificazione della comunità dei rotoli del Mar Morto con gli Esseni, è Jodi Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
2. Tra le varie introduzioni ai rotoli del Mar Morto, due sono particolarmente valide: Joseph A. Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, Paulist, New York 1992, e James C. Vanderkam, *I manoscritti del Mar Morto: il dibattito recente oltre le polemiche*, Città Nuova, Roma 1997. Una discussione completa di ogni aspetto dei rotoli è contenuta in Lawrence Shiffman e James C. VanderKam (eds.),

Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Oxford University Press, New York 2000.

3. Edizione commentata e tradotta: *Didache*, a cura di G. Visonè, Edizioni Paoline, Milano 2000.
4. Uno studio approfondito e autorevole sui primi manoscritti cristiani e il loro rapporto con il testo "originale" è Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, New York 1992, 3a ed. Una trattazione agile e interessante di carattere introduttivo è David C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
5. Il che dimostra che proviene da un codice (cioè da un libro nella forma familiare a noi moderni, con pagine rilegate insieme) piuttosto che da un rotolo.
6. Normalmente i paleografi riescono a datare un manoscritto con circa cinquant'anni di approssimazione; di solito è impossibile essere più precisi basandosi solo sulla scrittura, visto che alcuni scribi producevano manoscritti nell'arco di una vita professionale di cinquant'anni scrivendo allo stesso modo dall'inizio alla fine della loro carriera. In particolare su questo manoscritto cfr. Metzger, *The Text of the New Testament*, cit., pp. 38-9.
7. Una nuova traduzione inglese del testo è contenuta in Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 29-30.
8. Charles W. Hedrick, Paul Mirecki, *Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel*, California Classical Library, Polebridge Press, Santa Rosa 1999. Una ricostruzione più accurata del testo con traduzione inglese si può trovare in Stephen Emmel, *The Recently Published Gospel of the Savior ("Unbekanntes Berliner Evangelium")*: *Righting the Order of Pages and Events*, in "Harvard Theological Review", vol. 95, 2002, pp. 45-72.
9. Un'interessante narrazione dalla voce del principale protagonista della storia è nell'introduzione di James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1996, 4a ed. rivista. Cfr. anche la divertente e agile trattazione di John Dart e Ray Riegert, *Unearthing the Lost Words of Jesus: The Discovery and Text of the Gospel of Thomas*, Seastone, Berkeley 1998, pp. 1-35.

10. Questa notizia sullo scheletro di solito non viene riferita nelle pubblicazioni sull'argomento; la traggo da una conversazione privata alla Scriptorium Conference, Hereford, England, con Bastiaan van Elderen (maggio 1998) che ha diretto il gruppo archeologico al quale in seguito fu affidata l'esplorazione del sito nei pressi di Nag Hammadi.
11. Non esiste una traduzione italiana completa degli scritti di Nag Hammadi; I *Vangeli gnostici*, a cura di L. Moraldi, Adelphi, Milano 1991, 3a ed., offre la traduzione del Vangelo di Maria, di Tommaso, di Filippo e della Verità (gli ultimi tre anche in I *Vangeli Apocrifi*, a cura di M. Craveri, Einaudi, Torino 1990, 2a ed., pp. 481-566); si veda anche *Testi gnostici*, a cura di L. Moraldi, utet, Torino 1982. Trad. completa in inglese in Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, cit.
12. Tra i molti studi su questi scritti probabilmente quello che ha avuto più successo e influenza è stato Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, Random House, New York 1979.
13. In questo caso gli studiosi non avevano capito che questi frammenti greci isolati dei detti di Gesù, scoperti circa cinquant'anni prima, derivavano dal *Vangelo di Tommaso*, finché il testo integrale non venne scoperto nei pressi di Nag Hammadi.
14. Discussione e bibliografia in J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 123-47, e nei controversi ma importanti studi di John Dominic Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Winston Press, Minneapolis 1985, pp. 15-62, e Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Trinity Press International and scm Press, Philadelphia, London 1990. I detti citati di seguito riportano la numerazione dell'edizione Einaudi a cura di M. Craveri, cit.
15. Ipotesi riproposta di recente con vigore da John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York 1991, vol. 1, pp. 130-9.
16. Spiegazione più ampia del problema sinottico e delle prove dell'esistenza di Q in Bart D. Ehrman, *The New Testament*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed., pp. 83-91.
17. Cfr. la bibliografia e la discussione di T. Fallon e R. Cameron, *The Gospel of Thomas: A Forschungsberichte and Analysis*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, de Gruyter, Berlin 1988, pp. 4195-

251; inoltre i saggi contenuti in Risto Uro (ed.), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, T & T Clark, Edinburgh 1998; Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas*, Routledge, New York 1997; più di recente Elaine Pagels, *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, Random House, New York 2003.

18. Vorrei sottolineare che il problema non è se in questo o in altri testi si debba immettere o togliere un significato. Ognuno vuole ovviamente sapere che cosa significhi un testo in sé, e non solo che cosa vogliono fargli dire gli interpreti; ma su un testo particolare possono esserci alcune ipotesi che funzionano meglio di altre. Purtroppo non è mai sufficiente “far parlare il testo da solo” (frase usata di solito da quelli che vogliono proporre un’interpretazione nuova di un testo): come i teorici della letteratura sanno da molto tempo, i testi non “parlano”. Vengono scritti e letti, questo sì, ma da persone che hanno pensieri, opinioni, prospettive, fedi, visioni del mondo, valori, priorità, simpatie e antipatie; persone vive che vogliono capire il mondo, inclusi i testi che vi circolano, e riescono a capire il mondo solo a partire da chi già sono e da che cosa già pensano. E un’ingenuità colossale dite che si può interpretare un testo in un *vacuum*; e se si legge qualche tentativo di interpretare il testo “lasciandolo parlare da solo”, si vedrà che la volontà di farlo non basta a renderlo possibile.
19. Tanto che alcuni studiosi recenti hanno sostenuto che dovremmo smettere del tutto di usare la categoria “Gnosticismo” (cfr. soprattutto l’imponente e autorevole studio di Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996); non tutti però ne sono convinti, dato che, per esempio, esistono molti movimenti religiosi estremamente diversi tra loro ma riuniti per comodità sotto un termine generico: ad esempio “Cristianesimo”! Una delle migliori trattazioni delle varie religioni gnostiche con una prospettiva più tradizionale è Kurt Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977 (trad. it. *La gnosi: natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia, Brescia 2000); cfr. anche l’acuta introduzione di Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, New York 1987, con traduzioni.

20. Si rifletta sulle parole del filosofo ebreo del I secolo Filone: «Infatti il progresso non è altro che la scomparsa del genere femminile che si trasforma nel maschile, poiché il genere femminile è materiale, passivo, corporeo e legato ai sensi, mentre quello maschile è attivo, razionale, incorporeo e più propenso alla mente e al pensiero» (*Questioni sull'Esodo* 1.8). Cfr. anche Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven 1995, p. 33.

Cap. 4 - La falsificazione di una scoperta antica? Morton Smith e il *Vangelo segreto di Marco*

1. Ovviamente all'epoca i giornali diedero ampio risalto alla notizia; per una panoramica generale cfr. Ian Haywood, *Faking it: Art and the Politics of Forgery*, St. Martin's Press, New York 1987, pp. 1-5. Uno studio più completo si può trovare nel necrologio di Konrad Kujau del "London Times", 14 settembre 2000.
2. Ad esempio *La vita segreta di Gesù Cristo, Il Vangelo dell'Acquario e La crocifissione di Gesù narrata da un testimone oculare*, tutti riassunti e discussi nell'ottimo libretto di Edgar J. Goodspeed, *Strange New Gospels*, University of Chicago Press, Chicago 1931. Cfr. anche le più recenti trattazioni di Per Beskow, *Strange Tales about Jesus: A Survey of Unfamiliar Gospels*, Fortress, Philadelphia 1983 (ed. or. *Fynd och fusk i Bibelns värld: om vår tids Jesus-Apokryfer*, Proprius, Stockholm 1979).
3. Cfr. Bruce M. Metzger, *Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha*, in "Journal of Biblical Literature", vol. 91, 1972, p. 4.
4. Per una trattazione completa sugli *agrapha* cfr. William D. Stroker, *Extracanonical Sayings of Jesus*, Scholars Press, Atlanta 1989.
5. Oltre allo studio citato alla nota 3, cfr. la narrazione completa della storia nell'autobiografia di Bruce M. Metzger, *Reminiscences of an Octogenarian*, Hendrickson, Peabody 1997, pp. 136-139.
6. Lo studio divulgativo è *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, Harper and Row, New York 1973 (trad. it. *Il Vangelo segreto. La scoperta e l'interpretazione del Vangelo secondo Marco*, Mursia, Milano 1977), quello erudito *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark: The Score at the*

- End of the First Decade*, in "Harvard Theological Review", vol. 74, 1982, pp. 449-61.
7. Pubblicato nella collana "Journal of Biblical Literature Monograph Series", vol. 6, Society of Biblical Literature, Philadelphia 1951.
 8. Per l'esattezza, una copia del xv secolo di un dramma di Sofocle (che visse nel v secolo a.C.) ormai era stata ritenuta utile solo come carta e perciò venne usata trecento anni dopo per rafforzare la rilegatura di un altro libro. Ovviamente per gli studiosi moderni di Sofocle questo frammento di un dramma altrimenti perduto è di grande importanza.
 9. I paleografi, cioè gli esperti di scritture antiche, riescono di solito a datare una scrittura con un'approssimazione di cinquant'anni. Smith non era un esperto in questo campo ma aveva una vaga idea della datazione della grafia.
 10. Clemente, *Stromateis* 3.1-2; Ireneo, *Contro le eresie* 1.25; Ippolito, *Confutazione* 7.20.
 11. Per una trattazione più completa e filologica di questi dibattiti del XVII secolo cfr. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers: Clement, Ignatius, and Polycarp*, Macmillan, London 1885-90, 2° tomo, *Ignatius and Polycarp*, vol. 1, pp. 237 ss.
 12. L'edizione di Voss non includeva la lettera di Ignazio ai Romani, che venne scoperta e pubblicata con il testo greco emendato due anni dopo.
 13. Smith, *The Secret Gospel*, cit., p. 61.
 14. Molte persone che ho incontrato sono confuse dal passo, oppure hanno udito una soluzione tanto valida da non essere interessati ad ascoltarne nessun'altra.
 15. Il testo di Giovanni dice che Gesù battezzava, ma poi si corregge dicendo che in realtà Gesù non eseguiva alcun battesimo. Può darsi che la prima affermazione sia quella corretta storicamente, e che la "correzione" successiva sia in realtà scorretta.
 16. Smith, *The Secret Gospel*, cit., p. 113, nota 12.
 17. Cfr. ad esempio la recensione di Quentin Quesnell citata alla nota 19.
 18. Questa idea si può ritrovare nella sobria (virtù rara in questa controversia) analisi di Raymond E. Brown, *The Relation of The Secret Gospel of Mark to the Fourth Gospel* in "Catholic Bible Quarterly", vol. 36, 1974, pp. 466-85.

19. Uno dei pochi a pensare a Smith, senza affermare esplicitamente che il falsario era stato lui ma affermando chiaramente che tutta la questione era altamente sospetta, fu Quentin Quesnell, *Mar Saba Clementine: A Question of Evidence*, in "Catholic Biblical Quarterly", vol. 37, 1975, pp. 48-67; questo portò a un infuocato botta e risposta tra i due, che si rispecchiò nel numero successivo della rivista ("Catholic Biblical Quarterly", vol. 38, 1976, pp. 196-203). Un approccio simile, in cui vengono espressi sospetti ma non viene lanciata alcuna accusa specifica, si può trovare in Metzger, *Reminiscences*, cit., pp. 128-32 (l'idea che il falsario sia stato Smith è almeno implicita, visto che la storia è narrata in un capitolo che tratta delle "falsificazioni letterarie moderne"). Tra quelli che hanno sostenuto che la lettera sarebbe un falso (senza sostenere che l'autore è Smith) ci sono Eric F. Osborn (*Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958-1982*, in "Second Century", vol. 3, 1983, pp. 223-5), che pensa sia stata creata da un «devoto falsario», e A. H. Criddle, *On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria*, in "Journal of Early Christian Studies", vol. 3, 1995, pp. 215-20. Tra quelli che ora affermano esplicitamente che Smith abbia falsificato la lettera troviamo il suo allievo Jacob Neusner, con cui Smith ebbe una famosa contesa su un'altra questione (*Are There Really Tannaitic Parallels to the Gospels? A Refutation of Morton Smith*, Scholars Press, Atlanta 1993, pp. 27-31), che la chiama «la falsificazione del secolo» (p. 28), e più di recente e in modo deciso Donald Harman Akenson (*Saint Saul: A Skeleton Key to the Historical Jesus*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 83-9), che considera tutta la faccenda (inclusi i due libri di Smith) nient'altro che «un bello scherzo allegro a spese di tutti i tronfi studiosi che non solo non hanno capito l'ironia, ma pensano che questo presunto pezzo di vangelo ci giunga nella prima lettera nota del grande Clemente di Alessandria» (p. 88). Akenson sembra basare la sua teoria sul fatto che Smith era omosessuale. Per una prima rassegna delle reazioni accademiche che accettarono in larga maggioranza la sua opera, cfr., dello stesso Morton Smith, *Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade*, cit.
20. Cfr. J. K. Elliott, *Codex Sinaiticus and the Simonides Affair: An Examination of the Nineteenth-Century Claim That Codex Sinaiticus Was Not an*

Ancient Manuscript, "Analekta Vladaton" 33, Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton, Thessalonike 1982.

21. Un esempio divertente fu un manoscritto greco "antico" fabbricato da due studenti negli anni trenta che riuscì a ingannare uno dei grandi esperti di manoscritti onciali greci antichi; cfr. Metzger, *Reminiscences of an Octuagenarian*, cit., cap. 11.
22. È quanto sostiene Osborn, una delle massime autorità su Clemente, nel suo articolo *Clement of Alexandria*, cit., la cui conclusione è: «Non c'è nulla in Clemente che potrebbe fare di questo brano un Vangelo segreto o qualcosa che Clemente potrebbe aver scritto. [...] Lo stile di Clemente unito alla mancanza di comprensione delle idee di Clemente implica una falsificazione» (p. 224).
23. Ad esempio *Stromateis* 7.16.105, parlando ai cristiani: «Non dobbiamo mai alterare la verità».
24. Criddle, *On the Mar Saba Letter*, cit.
25. Cfr. ad esempio Quesnell, *Mar Saba Clementine*, cit.
26. Quesnell, *Mar Saba Clementine*, cit., p. 65.
27. Charles Murgia, *Secret Mark: Real or Fake?*, in Reginald Fuller (ed.), *Longer Mark: Forgery, Interpolation, or Old Tradition*, Center for Hermeneutical Studies, Berkeley 1976, pp. 35-40.
28. Fu chiamato così perché aveva rifiutato i rigidi insegnamenti etici della scuola stoica, da lui in precedenza abbracciata, ed era diventato un libertino alquanto malfamato.
29. Questa storia proviene dalla raccolta di biografie del III secolo composta da Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi* 5.92-93. Cfr. Anthony Grafton, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 3-4.

Parte seconda. Eresie e ortodossie

1. Questo è vero anche se la natura fondamentale della religione era la stessa ovunque, basata com'era su preghiere e atti culturali di sacrificio agli dèi. Tra gli studi sulle religioni del mondo greco-romano, si possono citare: Mary Beard, John North e Simon Price, *Religions of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, Robin Lane Fox, *Pagans*

and Christians, Knopf, New York 1987, e Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1981.

2. Ad esempio grazie alla sua morte e resurrezione, come in Paolo, o attraverso i suoi insegnamenti segreti, come nel *Vangelo copto di Tommaso*.

Cap.5 - Due sette agli antipodi nel Cristianesimo delle origini: ebioniti e marcioniti

1. Sugli studiosi che rappresentano questa varie posizioni cfr. Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 21-2, nota 1.
2. Anche gli *Atti* sono scritti con questa prospettiva da un seguace di Paolo, e perciò si ammette che non offrano un punto di vista storicamente affidabile sulle idee di Pietro. Cfr. Bart D. Ehrman, *The New Testament*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed., pp. 289-92.
3. Tra cui Ireneo, *Contro le eresie* 1.26.2, 3.21.1 e 5.1.3; Tertulliano, *Prescrizione* 33; Ippolito, *Confutazione* 7.34 e 9.13-17; Eusebio, *Storia ecclesiastica* 3.27; Epifanio, *Panarion* 30. Per un sunto esauriente e un elenco completo delle trattazioni nei padri della chiesa cfr. A. F. J. Klijn e G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Supplementi al *Novum Testamentum*, Brill, Leiden 1973, pp. 19-43.
4. Origene, *I principi* 4.3.8.
5. Cfr. riferimenti alla nota 3.
6. Ireneo, *Contro le eresie* 3.11.7.
7. Cfr. Klijn, Reinink, *Patristic Evidence*, cit., pp. 44-52. Per la difficoltà di decidere quali gruppi giudeo-cristiani usassero quali Vangeli cfr. A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, "Supplements to *Vigiliae Christianae*", Brill, Leiden 1992, pp. 27-41.
8. Epifanio, *Panarion* 30. Cfr. Klijn, Reinink, *Patristic Evidence*, cit., pp. 154-96.
9. Per una traduzione inglese di queste citazioni cfr. Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 12-4.
10. Cfr. ad esempio Ireneo, *Contro le eresie* 1.27.2-3, ed Epifanio, *Panarion* 42. La nostra fonte principale è comunque l'opera in cinque libri di Tertulliano *Contro Marcione*, che possediamo per intero. Lo studio

classico (e per molti versi ancora il migliore) su Marcione è di Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985; cfr. anche gli importanti studi precedenti di E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, spck, London 1948, e John Knox, *Marcion and the New Testament*, University of Chicago Press, Chicago 1942. Per una valutazione più recente cfr. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Mohr, Tübingen 1989.

11. Cfr. le opere citate alla nota 10.
12. È molto difficile esprimere in termini moderni la valuta antica, visto che i valori cambiavano (come oggi) in continuazione. C'è però almeno un modo di far capire questa somma a un lettore moderno: perché un membro dell'alta aristocrazia romana diventasse "cavaliere" (*equus*), grado immediatamente inferiore a quello di senatore, doveva dimostrare di possedere 400.000 sesterzi. Marcione donò metà di questa somma quando entrò nella chiesa romana.
13. Molti studiosi pensano oggi che non siano di Paolo ma siano state falsificate in epoca successiva, anche se probabilmente prima dell'epoca di Marcione. Cfr. Ehrman, *The New Testament*, cit., pp. 389-94.
14. Questa risposta avrebbe senso, ma Marcione non lo chiamò mai *Vangelo di Luca*, né mostrò mai di sapere, per quanto ne sappiamo, che lo si ritenesse scritto da Luca.
15. Per le testimonianze del successo di Marcione cfr. R. Joseph Hoffman, *Marcion: On the Restitution of Christianity*, Scholars Press, Chico 1984, p. 33.
16. Questa era un'argomentazione comune tra gli "apologisti" cristiani, cioè i difensori intellettuali della fede; il primo fu forse Giustino, contemporaneo proto-ortodosso di Marcione a Roma. Per una trattazione completa cfr. Arthur J. Droge,
17. *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Mohr, Tübingen 1989.

Cap. 6 - I cristiani “che sanno”: i mondi del primo Gnosticismo cristiano

1. Una scelta dei documenti più interessanti di Nag Hammadi è contenuta nel mio *Lost Scriptures*, Oxford University Press, New York 2003; traduzione completa in inglese in James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1996, 4a ed. rivista.
2. Come sottolineerò più volte nel capitolo, è importante capire che questi documenti sono molto diversi tra loro. Anche se presumibilmente erano usati tutti da una comunità che li interpretava in modo cristiano, i testi vennero prodotti in diverse circostanze da autori di vario orientamento filosofico e teologico; alcuni addirittura non erano neanche lontanamente cristiani, ed è interessante notare che alcuni testi non cristiani mostrano di essere stati cristianizzati da autori successivi. In ogni caso, i libri di questa raccolta non sono un'entità monolitica, ma rappresentano una grande varietà di fedi e pratiche gnostiche o di altre sette.
3. Teodoto, secondo Clemente di Alessandria, *Estratti da Teodoto* 78.2.
4. Cfr. soprattutto il penetrante studio di Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996.
5. Probabilmente la migliore presentazione di stampo tradizionale delle varie religioni gnostiche è Kurt Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977 (trad. it. *La gnosi: natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia, Brescia 2000). Una bella e sintetica panoramica dello stesso autore, con bibliografia di base, si può leggere nell'*Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, pp. 1033-40. Tra le trattazioni più recenti, particolarmente adatto a chi desidera una lettura introduttiva è Riemer Roukema, *Gnosis and Faith in Early Christianity*, Trinity Press International, Harrisburg 1999 (ed. or. *Gnosis en geloof in het vroege christendom*, Meinema, Zoetermeer 1998), mentre più erudito e problematico, in quanto mette in dubbio la categoria stessa di “Gnosticismo”, è Williams, *Rethinking Gnosticism*, cit. Trattazioni più brevi nelle introduzioni di Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, New York 1987, e Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, cit., che offrono anche una traduzione comoda e attendibile dei testi principali.

6. Brevi panoramiche in Rudolph, *Die Gnosis*, cit., pp. 275-294 e Roukema, *Gnosis and Faith*, cit., pp. 55-101.
7. Un'analisi affascinante di alcuni di questi materiali è Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, Random House, New York 1988.
8. Per una trattazione completa dell'apocalitticismo cfr. le voci e le bibliografie di Paul Hanson *et al.*, *Apocalypses and Apocalypticism*, in David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 1, pp. 279-92.
9. Gli eventi storici sono narrati nel Vecchio Testamento nel primo e secondo *Libro dei Maccabei*.
10. Per una valutazione dell'importanza del medioplatonismo per lo sviluppo dello Gnosticismo cfr. Roukema, *Gnosis and Faith*, cit., pp. 75-92, e il più impegnativo ma affascinante articolo di Gerard P. Luttikhuisen, *The Thought Pattern of Gnostic Mythologizers and Their Use of Biblical Traditions*, in John D. Turner, Anne McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, Brill, Leiden 1997, pp. 89-101.
11. Cfr. Williams, *Rethinking Gnosticism*, cit., che però ritiene che si debba smettere del tutto di usare questa parola.
12. Traduzione completa in *I Vangeli apocrifi*, a cura di Marcello Craveri, Einaudi, Torino 1990, 2a ed., pp. 549-65.
13. Cfr. Layton, *The Gnostic Scriptures*, cit., pp. 250-2.

Cap. 7 - Verso Nicea: il vasto mondo del Cristianesimo proto-ortodosso

1. Con "Nicea" mi riferisco al concilio convocato nella città di Nicea dall'imperatore Costantino nel 325, concilio che stabilì un credo che è diventato la base dell'ortodossia cristiana nei secoli successivi. Alla fine questo credo si sviluppò nel "credo niceno"; cfr. cap. 9.
2. Cfr. l'introduzione e bibliografia delle *Lettere di Ignazio* in Bart D. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 2003, 2 voll.; trad. in *I padri apostolici*, a cura di Antonio Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1998, 4a ed.
3. Cfr. le interessanti osservazioni di Elaine Pagels, *The Passion of Christ and the Persecutions of the Christians*, in Id., *The Gnostic Gospels*, Random House, New York 1979, pp. 70-101.

4. Cfr. l'introduzione e la bibliografia sul *Martirio di Policarpo* in Ehrman, *The Apostolic Fathers*, cit.
5. Purtroppo Ussher in seguito ha avuto cattiva fama per aver stabilito la data di creazione della terra nel 4004 a.C, data ritenuta ancora valida da alcuni cristiani e che si trova a margine di alcune versioni della *Bibbia di re Giacomo*. Una trattazione interessante della sua cronologia del mondo si trova in Stephen Jay Gould, *Questioning the Millennium: A Rationalist's Guide to a Precisely Arbitrary Countdown*, Harmony Books, New York 1997, cap. 1 (trad. it. *Il millennio che non c'è*, Il Saggiatore, Milano 1999).
6. Cfr. nota 21.
7. Sulla paternità pseudonima delle lettere pastorali cfr. Bart D. Ehrman, *The New Testament*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed., pp. 389-94.
8. Cfr. l'introduzione e la bibliografia sulla *Prima lettera di Clemente* ai Corinzi in Ehrman, *The Apostolic Fathers*, cit.; traduzione in *I padri apostolici*, cit.
9. Bisogna notare che gli altri gruppi avevano le loro versioni dell'argomentazione della successione apostolica: gli gnostici valentiniani, per esempio, affermavano che le loro idee provenivano da Valentino, discepolo di Teuda, a sua volta discepolo dell'apostolo Paolo; i cristiani ebioniti sostenevano che le loro idee erano state trasmesse loro da Giacomo, fratello di Gesù.
10. Cfr. pp. 129-30.
11. Chiamato così perché venne "scoperto" nel monastero di Santa Caterina sul Monte Sinai a metà del XIX secolo dal famoso filologo biblico Konstantin von Tischendorf, che affermò di averlo portato via dopo averlo ricevuto in dono, mentre ancora oggi i monaci sostengono che se lo sia portato via di nascosto. Su questa interessante storia cfr. Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, New York 1992, 3a ed., pp. 42-6.
12. Cfr. l'introduzione e la bibliografia sulla *Lettera di Barnaba* in Ehrman, *The Apostolic Fathers*; cit., traduzione in *I padri apostolici*, cit.
13. Questo dato ha avuto una certa importanza fino a non molto tempo fa, quando si arrivò all'anno 2000: i fondamentalisti che pensavano

che il mondo fosse stato creato attorno al 4000 a.C. (in base ai calcoli di James Ussher) credettero che il mondo fosse arrivato alla fine. In realtà Ussher aveva calcolato che il mondo fosse stato creato nel 4004 a.C, e per di più il 23 ottobre a mezzogiorno; perciò il mondo avrebbe dovuto finire ben prima della presunta fine del millennio, cioè alla fine di ottobre del 1997.

14. In realtà non esiste una prescrizione simile nella Scrittura, il che fa sospettare ancora di più che in tutta questa storia Barnaba mostri un certo compiacimento voyeuristico.
15. Cfr. la traduzione di R. Cantalamessa in *I più antichi testi pasquali*, CLV, Roma 1991.
16. Cfr. l'introduzione e la bibliografia sul *Pastore* di Erma in Ehrman, *The Apostolic Fathers*, cit.; trad. in *I padri apostolici*, cit.
17. Il gruppo si dava il nome di "Nuova Profezia" o semplicemente "Profezia"; una buona panoramica sul Montanismo corredata da una bibliografia si trova alla voce *Montanus and Montanism* di Ronald Heine, in David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 4, pp. 898-902.
18. Tertulliano, *A sua moglie*; per la traduzione italiana completa si veda *Tertulliano. Alla consorte*, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma 1996.
19. Sull'importanza del Montanismo per lo sviluppo del canone della Scrittura cfr. soprattutto il dotto e ormai classico studio di Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
20. Cfr. Pagels, *The Gnostic Gospels*, cit., cap. 4.
21. Si tratta di un autore anonimo ampiamente citato da Eusebio, *Storia ecclesiastica* 5.28; cfr. anche Epifanio, *Panarion* 54.
22. Cfr. il trattato *Contro Praxeas*, pieno dell'ironia caratteristica di Tertulliano, e il trattato polemico *Contro Noeto* di Ireneo.
23. La bibliografia su Origene è sterminata; l'introduzione migliore è probabilmente Henri Crouzel, *Origine*, Les éditions du Cerf, Paris 1991 (trad. it. *Origene*, Boria, Roma 1986) e Joseph W. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, John Knox Press, Atlanta 1983.

24. Per uno studio completo delle successive controversie sulle dottrine di Origene cfr. Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992.
25. Testi e panoramiche importanti su questi dibattiti si trovano in Richard A. Norris, *The Christological Controversy*, Fortress, Philadelphia 1980, e William Rusch, *The Trinitarian Controversy*, Fortress, Philadelphia 1980.
26. Più tardi, all'inizio del IV secolo, le idee del teologo Ario su questo punto vennero dibattute al Concilio di Nicea, che alla fine si pronunciò in favore dell'idea che Cristo fosse della stessa "sostanza" del Padre e che fosse sempre esistito, e non che fosse un essere creato in un secondo momento, per quanto divino.

Parte terza. Vincitori e vinti

1. Una panoramica eccellente su storia, teologia e pratiche dei farisei si trova in E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 bce-66 ce*, Trinity Press International, Philadelphia 1992, pp. 380-451.
2. Per una discussione più completa del contesto della *Lettera ai Galati* rimando al mio *The New Testament*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed., pp. 332-7.

Cap. 8 - La ricerca dell'ortodossia

1. Questa forma del Credo niceno è quella adottata e illustrata dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 2a ed.
2. Studi utili sono Robert M. Grant, *Eusebius as Church Historian*, Clarendon Press, Oxford 1980, Glenn Chesnut, *The First Christian Historians: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Mercer University Press, Macon (ga) 1986, 2a ed., e la miscellanea Harold Attridge, Gohei Hata (eds.), *Eusebius, Judaism, and Christianity*, Wayne State University Press, Detroit 1992.
3. Cfr. l'affermazione di Tertulliano «il sangue dei Cristiani è seme» (*Apologetico* 50.13).

4. Secondo l'autore degli *Atti*, Filippo non era uno degli apostoli originari: cfr. 6.1-6.
5. Robert M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Westminster, Philadelphia 1988, pp. 46-8.
6. Ireneo, *Contro le eresie* 1.23.
7. Come nella conferenza di Gerusalemme, convocata per decidere se i gentili dovessero diventare ebrei per essere cristiani; cfr. *Atti* 15.1-29.
8. Per una panoramica sulla vita e il pensiero di Reimarus cfr. l'introduzione di Charles H. Talbert a Id. (ed.), *Reimarus: Fragments*, Fortress, Philadelphia 1970.
9. Un libro particolare che proclama questa idea è Hugh J. Schonfield, *The Passover Plot: New Light on the History of Jesus*, Hutchinson, London 1965.
10. Cfr. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1984, cap. 2 (trad. it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986).
11. Per una discussione più approfondita cfr. Bart D. Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 21-40.
12. Per una panoramica sulla vita e il pensiero di Baur cfr. Peter Hodgson, *The Formation of Historical Theology: A Study of Ferdinand Christian Baur*, Harper and Row, New York 1966.
13. Insieme alle due lettere ai Corinzi, queste due erano gli unici libri che Baur accettava come autenticamente paolini, mentre gli altri nove erano a suo avviso falsificazioni successive.
14. Discussione più approfondita dell'affidabilità degli *Atti* in Bart D. Ehrman, *The New Testament*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed., pp. 289-92.
15. Atteggiamento già chiaramente visibile nel classico di Edward Gibbon *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano* (1776-88), ad esempio quando critica la credula accettazione di Eusebio di quanto Costantino disse della propria vittoria su Massenzio, che sarebbe stata provocata dalle parole «In questo segno vincerei» poste sui suoi vessilli a seguito di un sogno. Gibbon chiama questo racconto «la favola cristiana di Eusebio» (vol. 2, cap. 20).

16. Per le prime reazioni a Bauer cfr. l'appendice 2 nella traduzione inglese, *The Reception of the Book*, scritta da Georg Strecker e riveduta e aggiornata da Robert Kraft. Ulteriore bibliografia si può trovare in Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of the Scripture*, Oxford University Press, New York 1993, cap. 1.
17. Cfr. ad esempio il saggio supplementare di Georg Strecker *The Reception of the Book* nelle traduzioni inglesi di *Orthodoxy and Heresy*, pp. 286-316. Cfr. inoltre Daniel Harrington, *The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade*, in "Harvard Theological Review", vol. 73, 1980, pp. 289-98.
18. Per esempio, perché né Ignazio né Policarpo scrissero una lettera ai cristiani di Tessalonica? Secondo Bauer, perché i Tessalonicesi erano con ogni probabilità gnostici. Ma come facciamo ad affermare con certezza che queste lettere di Ignazio e Policarpo non siano mai esistite?
19. Si potrebbe ad esempio osservare che né la lettera di Paolo inviata a Roma né la prima lettera di Clemente scritta da Roma parlino esplicitamente di eresia, e che il *Pastore* di Erma, anch'esso scritto da Roma, ma a metà del II secolo, si incentri non su una teologia proto-ortodossa ma su problemi etici che riguardano quelli che cadono nel peccato dopo essere stati battezzati. Inoltre sembra che non sia esistita una gerarchia proto-ortodossa a Roma fino a un periodo tardo: Ignazio sostiene il monoepiscopato, ma la sua lettera ai Romani non presuppone che abbiano un solo vescovo, né lo fanno la *Prima lettera di Clemente* o Erma. A difesa di Bauer va però detto che la teologia "corretta" (proto-ortodossa) viene considerata importante già nei circoli romani di metà del II secolo: Marcione, per esempio, fu scomunicato dalla chiesa attorno al 144 d.C, così come i teodoziani qualche decennio dopo. Anche Ippolito si pose come antipapa proprio perché il vescovo Callisto seguiva una teologia patripassiana.
20. Cfr. ad esempio i dotti e convincenti saggi di H. Drijvers, *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity*, Variorum Reprints, London 1984.
21. Per una discussione più approfondita cfr. Ehrman, *The New Testament*, cit., pp. 350-2.
22. In questo non erano gli unici: anche i marcioniti usavano questa strategia, ma evidentemente con molto meno successo.

Cap. 9 - L'arsenale dei conflitti: trattati polemici e denigrazioni personali

1. Qualche volta è accaduto: cfr. il *Dialogo con Eraclide* di Origene, un dibattito pubblico registrato a beneficio dei posteri.
2. Questi testi furono importanti per F. C. Baur e la scuola di Tubinga da lui fondata per mostrare lo stadio primitivo del Cristianesimo ebraico.
3. Cfr. l'introduzione di Johannes Irmscher, Georg Strecker, *The Pseudo-Clementines*, in Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, Westminster Press, Philadelphia 1991, vol. 2, pp. 483 ss. (trad. it. *Pseudo-Clemente. I Ritrovamenti*, a cura di S. Cola, Città Nuova, Roma 1993).
4. Cfr. pp. 213-6.
5. Voglio sottolineare ancora una volta che lo Gnosticismo fu un fenomeno molto diversificato, e quando in questo capitolo parlo di idee "gnostiche" mi riferisco a quel tipo di pensiero e fede gnostica da me delineato nel cap. 3, senza affermare che siano comuni a tutti i gruppi gnostici.
6. Cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1981 e *S. Ireneo di Lione. Contro le eresie*, Cantagalli, Siena 2002, 3a ed., 2 voll.
7. Si tratta di un'affermazione interessante che è risultata convincente per molti lettori; tuttavia sarebbe stato interessante rivoltarla contro i proto-ortodossi, che avevano anche loro una grande divergenza di opinioni su molti punti. Meglio ancora, se i cristiani ebioniti avessero considerato marcioniti, gnostici e proto-ortodossi un solo gruppo e avessero dichiarato che nessuno di loro poteva essere nel giusto perché erano in disaccordo tra loro, quale sarebbe stata la risposta?
8. Come ho affermato in precedenza, se questi miti si intendono come descrizioni metaforiche del mondo e della nostra posizione in esso, questo tipo di obiezione potrebbe sembrare inutile. È un po' come obiettare alle pretese di esattezza del giornale quando dice che il sole sorgerà alle 6:36 a.m., visto che chiunque abbia un minimo di intelligenza sa che il sole non sorge affatto, o come dire che *Supercalifragilistichespiralidoso* non può essere una canzone in italiano perché il titolo non è una parola italiana.

9. Cfr. pp. 213-6.
10. Cfr. pp. 93-119.
11. Cfr. Frederik Wisse, *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*, in Martin Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Bohlig*, Brill, Leiden 1972, pp. 133-43.
12. Una buona traduzione inglese del *Panarion* è quella di Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Brill, Leiden 1987.
13. Tra i libri da lui citati ci sono *Noria*, il *Vangelo della Perfezione*, il *Vangelo di Eva*, le *Questioni maggiori di Maria* e le *Questioni minori di Maria*, i *Libri di Seth*, il *Vangelo di Filippo* e la *Nascita di Maria*.

Cap. 10 - Altre armi dell'arsenale polemico: contraffazioni e falsificazioni

1. Cfr. il classico studio di William Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge 1989 (trad. it. *Lettura e istruzione nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1991). Sull'alfabetizzazione negli ambienti ebraici del periodo cfr. Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, secondo la quale l'alfabetizzazione degli ebrei, almeno nella loro patria, era più bassa di quella diffusa nella società greco-romana, al contrario di quanto si potrebbe pensare.
2. Per una trattazione completa su alfabetismo, usi della letteratura, natura delle biblioteche esistenti e questioni relative nel primo Cristianesimo cfr. Harry Gamble, *Books and Readers in Early Christianity: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven 1995.
3. Gran parte di quel che segue è ripreso dalla mia trattazione del *Vangelo dell'infanzia* in Bart D. Ehrman, *The New Testament*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed., pp. 207-8.
4. Una traduzione completa di questo Vangelo dell'infanzia è in I *Vangeli apocrifi*, a cura di M. Craveri, Einaudi, Torino 1990, 2a ed., pp. 32-41.
5. Traduzione della corrispondenza tra Paolo e Seneca: Mario Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. III, Marietti, Torino 1969.
6. Cfr. il recente David R. Cartlidge, J. Keith Elliott, *Art and Christian Apocrypha*, Routledge, London 2001, cap. 2.
7. Una traduzione completa del *Protovangelo di Giacomo* è in I *Vangeli apocrifi*, cit., pp. 8-25.

8. La raffigurazione tradizionale di san Giuseppe come un uomo anziano al tempo del fidanzamento può essere fatta risalire a questo libro.
9. Cfr. J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1993, PP. 48-52.
10. Una traduzione della *Terza lettera ai Corinzi* è in Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit.
11. Altri dettagli sulla situazione a Corinto e sulla risposta di Paolo in Ehrman, *New Testament*, cit., pp. 317-27.
12. Cfr. la trattazione di Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven 1995.
13. Una traduzione completa del testo è in Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit.
14. Una traduzione completa è in Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, cit.
15. Una traduzione inglese del *Canone* a cura di Bruce Metzger si può trovare in Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 331-3. Una traduzione in italiano del *Canone muratoriano* a cura di P. Ottaviano è leggibile all'indirizzo www.christianismus.it/sezscritti/doc002o/index.html.
16. Per uno studio completo del fenomeno cfr. Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford University Press, New York 1993.
17. Trattazione più completa in Ehrman, *New Testament*, cit., cap. 29; un interessante studio, molto più ampio e incentrato sui Vangeli, è David C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; una trattazione completa e autorevole è Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament*, Oxford University Press, New York 1992, 3a ed.
18. Sembra che tutti i cambiamenti di cui parlerò risalgano al II e III secolo; per una documentazione più completa e molti altri esempi cfr. Ehrman, *Orthodox Corruption of Scripture*, cit.
19. Ci sono alcuni passi che dicono all'incirca questo (ad esempio *Giovanni* 8.58, 10.30, 14.9), ed è uno dei motivi per cui i proto-ortodossi amavano questi brani, ma nessuno di essi dichiara esplicitamente Gesù come Dio.

Cap. 11 - L'invenzione della Scrittura: la formazione del Nuovo Testamento proto-ortodosso

1. Una trattazione accessibile della formazione del canone cristiano si trova in Harry Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Fortress, Philadelphia 1985; uno studio completo e autorevole è quello di Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament*, Clarendon, Oxford 1987.
2. Come già notato, le lettere di Paolo vennero scritte prima dei Vangeli neotestamentari, che risalgono a un arco di tempo compreso tra il 65-70 d.C. (Marco) e il 90-95 d.C. (Giovanni).
3. Divenne cieco a quattro anni ma sviluppò una memoria sbalorditiva e una grande passione per la Scrittura, che conosceva quasi tutta a memoria.
4. Cfr. Metzger, *The Canon of the New Testament*, cit., pp. 213-4.
5. Il canone di ventisette libri fu ratificato varie volte in vari concili o sinodi, ma queste riunioni ecclesiastiche erano ritenute di carattere locale e i loro atti non erano vincolanti per la chiesa intera. Il primo sinodo a ratificare il canone di Atanasio fu quello di Ippona, in Africa del Nord, nel 393. Cfr. Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 341-2.
6. I ventidue libri della Bibbia degli ebrei sono gli stessi dei quarantasei libri del Vecchio Testamento cristiano, ma numerati e ordinati in modo diverso: i dodici "profeti minori" delle traduzioni italiane, per esempio, formano nella Bibbia ebraica un solo libro, *I dodici*. Sulla formazione del canone della Bibbia ebraica cfr. James Sanders, *Canon*, in David Noel Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 1, pp. 837-52.
7. Si noti che Gesù e i farisei concordavano sulla necessità di santificare il sabato; la differenza riguardava come santificarlo.
8. Eccetto, ovviamente, quelli che, come i marcioniti, negavano completamente l'autorità del Vecchio Testamento.
9. Da tempo gli studiosi hanno notato che i cristiani preferivano usare la forma codice per i loro libri (cioè fogli scritti su entrambe le facciate, cuciti insieme come i nostri libri odierni) piuttosto che i rotoli. Prima del Cristianesimo quasi tutti i testi letterari erano scritti su rotoli; forse

- i cristiani iniziarono a usare la forma codice per differenziare i loro testi sacri dagli scritti sacri degli ebrei, che venivano riveriti proprio in quanto rotoli. Su codici e rotoli cfr. Harry Gamble, *Books and Readers in Early Christianity: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven 1995, pp. 42-66.
10. Cfr. Bart D. Ehrman, *The New Testament*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed., pp. 58-9.
 11. Due di loro erano discepoli: Giacomo figlio di Alfeo e Giacomo figlio di Zebedeo.
 12. Cfr. Ehrman, *The New Testament*, cit., pp. 287-9.
 13. Per una trattazione più completa di questi autori cfr. Metzger, *The Canon of the New Testament*, cit., cap. 3.
 14. Per la datazione di queste opere e le questioni relative cfr. la mia edizione in due volumi *The Apostolic Fathers*, Harvard University Press, Cambridge 2003.
 15. Si potrebbe essere tentati di attribuire l'assenza di riferimenti ad autorità testuali nel *Pastore* al fatto che si tratta di un'apocalisse, cioè una rivelazione data direttamente da Dio a un profeta: perché citare la Scrittura quando è la visione stessa a essere autorevole? La spiegazione ha qualcosa di vero, ma va ricordato anche che altri testi apocalittici fanno ampie allusioni a testi scritturali: l'*Apocalisse*, per esempio, anche se non cita direttamente il Nuovo Testamento, vi allude largamente, e l'*Apocalisse di Pietro* mostra una chiara influenza dei testi cristiani più antichi, come i Vangeli. Data l'inusitata lunghezza del *Pastore* e le numerose occasioni che Erma aveva per citare la Scrittura (ad esempio quando dà i "comandamenti"), sembra strano che non lo faccia mai.
 16. Cfr. pp. 32-5.
 17. Cfr. pp. 45-7, 269-71.
 18. Cfr. la trattazione in Metzger, *The Canon of the New Testament*, cit., pp. 143-8.
 19. Un'armonia dei Vangeli simile a questa fu creata da un allievo siriano di Giustino, Taziano; l'opera era chiamata *Diatessaron*, cioè "attraverso i quattro", perché era una combinazione e un intreccio in un'unica narrazione dei quattro Vangeli che poi sarebbero stati accolti nel canone. Il *Diatessaron* fu il Vangelo usato in Siria per diversi secoli più

- spesso dei Vangeli “separati” di Matteo, Marco, Luca e Giovanni; se anche il maestro di Taziano, Giustino, abbia prodotto o usato un’armonia evangelica è oggetto di accesi dibattiti tra gli studiosi.
20. C’è un passo che sembra una citazione di Giovanni («Anche Cristo disse: “A meno che non nasciate di nuovo non entrerete nel regno dei cieli”», *Apologia* 1.61.4), ma Giustino non la attribuisce a un Vangelo scritto.
 21. Sono separati anche da trent’anni di movimenti eretici, tra cui la fioritura di varie religioni gnostiche; ma poiché questi non sembrano dare importanza all’esistenza di un canone chiuso, forse non hanno influenzato molto l’idea di Ireneo che debbano esistere quattro e solo quattro Vangeli.
 22. Cfr. Elaine Pagels, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Fortress, Philadelphia 1975.
 23. Cfr. anche Dennis R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Baule for Paul in Story and Canon*, Westminster, Philadelphia 1983.
 24. Cfr. la discussione in Metzger, *The Canon of the New Testament*, cit., pp. 191-201.
 25. L’esempio più tipico di questa posizione è Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon Press, Oxford 1992; le difficoltà che comporta sono indicate in modo convincente da vari studiosi che hanno recensito questo studio, soprattutto Everett Ferguson, Michael W. Holmes e Bruce M. Metzger.
 26. È uno dei libri deuterocanonici del Vecchio Testamento nella tradizione romana cattolica e ortodossa orientale.
 27. Si noti che la *Lettera agli Ebrei* non è accettata nel *Canone muratoriano*, mentre l’*Apocalisse* lo è. Questo è uno degli indizi che portano a pensare che questa lista sia di origine occidentale, come si pensa tradizionalmente, piuttosto che orientale.
 28. È noto che in questo passo Eusebio è alquanto confuso nel delineare le categorie di libri (potenzialmente) sacri; cfr. Metzger, *The Canon of the New Testament*, cit., pp. 201-7.

Cap. 12 - Vincitori e vinti: il problema della tolleranza

1. Esistono varie trattazioni filologiche: una di carattere introduttivo ma dettagliata e autorevole è W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Fortress, Philadelphia 1984, capp. 13 e 14, con le relative bibliografie; in particolare sulle persecuzioni cfr. lo studio classico di W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford 1965, ma anche Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Knopf, New York 1987, pp. 419-92. Studi sulla cristianizzazione dell'Impero romano: Lane Fox, *Pagans and Christians*, cit., Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, Yale University Press, New Haven 1984; Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton 1996.
2. Gli studiosi hanno discusso a lungo se Costantino si sia convertito pienamente al Cristianesimo, visto che continuò a mostrare devozione alle divinità pagane e non ricevette il battesimo finché non fu sul letto di morte. Per i nostri scopi, la semantica della conversione non conta quanto la tendenza di Costantino ad accordare favori alla chiesa cristiana e a cementarne l'unità interna.
3. L'eccezione fu il nipote di Costantino, Giuliano "l'Apostata", imperatore dal 361 al 363, che venne educato da cristiano ma poi abbracciò il paganesimo e provò senza successo a imporlo ai suoi sudditi.
4. Per una panoramica di questi dibattiti, le varie posizioni in gioco e una buona Traduzione inglese dei testi più importanti cfr. Richard A. Norris, *The Christological Controversy*, Fortress, Philadelphia 1980; per i dibattiti sulla natura della Trinità cfr. William Rusch, *The Trinitarian Controversy*, Fortress, Philadelphia 1980. Cfr. anche F. Carcione, *Le eresie. Trinità e incarnazione nella Chiesa antica*, Edizioni Paoline, Ciniello Balsamo 1992.
5. Utili panoramiche sulla "religiosità" pagana sono Lane Fox, *Pagans and Christians*, cit., e R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1981.
6. Vale la pena di notare anche che gli ebrei per lo più non erano "mono-teisti" nel senso che intendiamo oggi; non pensavano, cioè, che dal momento che la loro concezione di Dio era giusta tutti gli altri doves-

sero accettarla e adorare il loro Dio o altrimenti essere nel torto e pagarne le conseguenze. Per gli ebrei quella era la *loro* religione, solo di loro ebrei (gli altri avevano le loro religioni), e il Dio ebraico era l'unico Dio che doveva essere adorato *dagli ebrei*.

7. Si può sostenere in modo convincente che questa intolleranza religiosa praticamente inedita abbia avuto un ruolo importante nel successo missionario del Cristianesimo. A differenza delle altre religioni, quando le persone accettavano il Cristianesimo erano obbligate ad abbandonare le loro pratiche religiose precedenti, perciò il Cristianesimo distruggeva le religioni rivali nel momento in cui costruiva se stesso. Cfr. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, cit.

Bibliografia

- AKENSON D. H., *Saint Saul: a Skeleton Key to the Historical Jesus*, Oxford University Press, New York 2000.
- ATTRIDGE H., HATA G. (eds.), *Eusebius, Judaism, and Christianity*, Wayne State University Press, Detroit 1992. BAUER W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1964.
- BEARD M., NORTH J., PRICE S., *Religions of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- BESKOW P., *Strange Tales about Jesus: a Survey of Unfamiliar Gospels*, Fortress, Philadelphia 1983 (ed. or. *Fynd och fusk i Bibelns värld: om vår tids Jesus-apokryfer*, Proprius, Stockholm 1979).
- BLACKMAN E. C., *Marcion and His Influence*, SPCK, London 1948.
- BROWN R. E., *The Relation of "The Secret Gospel of Mark" to the Fourth Gospel*, in "Catholic Bible Quarterly", vol. 36, 1974, pp. 466-85.
- BURRUS V., *Chastity as autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, E. Mellen Press, Lewiston (ny) 1978.
- CAMPENHAUSEN H. VON, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- CARCIONE F. (a cura di), *Le eresie. Trinità e incarnazione nella Chiesa antica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992.
- CARTLIDGE D. R., ELLIOTT J. K., *Art and Christian Apocrypha*, Routledge, London 2001.
- CATAUDELLA Q. (a cura di), *Il romanzo antico greco e latino*, Sansoni, Firenze 1973, 2a ed.
- CHESNUT G., *The First Christian Historians: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Mercer University Press, Macon (ga) 1986, 2a ed.

- CLARK E. A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- ID., *Reading Renunciation: Ascetism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- CRAVERI M. (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 1990, 2a ed.
- CRIDDLE A. H., *On the Mar Saba Letter Attributed to Clement of Alexandria*, in "Journal of Early Christian Studies", vol. 3, 1995, pp. 215-20.
- CROSSAN J. D., *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Winston Press, Minneapolis 1985.
- COUZEL H., *Origène*, Les éditions du Cerf, Paris 1991 (trad. it. *Origene*, Boria, Roma 1986).
- DALY R. J., *Treatise on the Passover; and, Dialogue of Origen with Heracles and His Fellow Bishops on the Father, the Son and the Soul*, Paulist, New York 1992.
- DART J., RIEGERT R., *Unearthing the Lost Words of Jesus: The Discovery and Text of the Gospel of Thomas*, Seastone, Berkeley (ca) 1998.
- DAVIES S. L., *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1980.
- DAVIS S. J., *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2001.
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1998, 3a ed.
- DRIJVERS H., *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity*, Variorum Reprints, London 1984.
- DROGE A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Mohr, Tübingen 1989.
- EHRMAN B. D., *The Orthodox Corruption of the Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, New York 1993.
- ID., *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*, Oxford University Press, New York 1999.

- ID., *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford University Press, New York 2000.
- ID., *The Apostolic Fathers*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 2003, 2 voll.
- ID., *Lost Scriptures: Books That did not Make It into the New Testament*, Oxford University Press, New York 2003.
- ID., *The New Testament: a Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford University Press, New York 2004, 3a ed.
- ELLIOTT J. K., *Codex Sinaiticus and the Simonides affair: An Examination of the Nineteenth-Century Claim That Codex Sinaiticus Was not an Ancient Manuscript*, in "Analekta Vlatadon", n. 33, Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton, Thessalonike 1982.
- ID., *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- EMMEL S., *The Recently Published Gospel of the Savior ("Unbekanntes Berliner Evangelium")*: Righting the Order of Pages and Events, in "Harvard Theological Review", vol. 95, 2002, pp. 45-72.
- ERBETTA M. (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Marietti, Torino 1966-71, 3 voll.
- FALLON T., CAMERON R., *The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", Principat 2.25.6, de Gruyter, Berlin 1988, pp. 4195-251.
- FALLS T. B., *Saint Justin Martyr*, Catholic University of America Press, Washington dc 1948.
- FARRER J. A., *Literary Forgeries*, Longmans, Green, London 1907.
- FEE G. d., *The First Epistle to the Corinthians*, New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, Grand Rapids 1987.
- FERGUSON E., recensione di G. M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, in "Journal of Theological Studies", vol. 44, 1993, pp. 691-7.

- FITZMYER J. A., *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, Paulist, New York 1992.
- FREND W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford 1965.
- ID., *The Rise of Christianity*, Fortress, Philadelphia 1984.
- GAMBLE H., *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Fortress, Philadelphia 1985.
- ID., *Books and Readers in Early Christianity: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven 1995.
- GOODSPEED E. J., *Strange New Gospels*, University of Chicago Press, Chicago 1931.
- GOULD S. J., *Questioning the Millennium: A Rationalist's Guide to a precisely Arbitrary Countdown*, Harmony Books, New York 1997 (trad. it. *Il millennio che non c'è*, Il Saggiatore, Milano 1999).
- GRAFTON A., *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- GRANT R. M., *Eusebius as Church Historian*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- ID., *Greek Apologists of the Second Century*, Westminster, Philadelphia 1988.
- HAHNEMAN G. M., *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- HANSON P., GRAYSON A. K., COLLINS J., YARBRO COLLINS A., *Apocalypses and Apocalypticism*, in D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 1, pp. 279-92.
- HARNACK A. VON, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.

- HARRINGTON D., *The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Here-
sy in Earliest Christianity during the Last Decade*, in "Harvard Theologi-
cal Review", vol. 73, 1980, pp. 289-98.
- HARRIS W. V., *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge
1989 (trad.it. *Lettura e istruzione nel mondo antico*, Laterza, Roma-
Bari 1991).
- HAYWOOD I., *Faking It: Art and the Politics of Forgery*, St. Martin's
Press, New York 1987.
- HEDRICK CH. W., MIRECKI P., *Gospel of the Savior: A New Ancient Gos-
pel*, California Classical Library, Polebridge Press, Santa Rosa (ca)
1999.
- HEINE R., *Montanus and Montanism*, in D. N. Freedman (ed.), *Anchor
Bible Dictionary*, vol. 4, pp. 898-902, Doubleday, New York 1992.
- HEZSER C., *Jewish Literacy in Roman Palestine*, "Texts and Studies in An-
cient Judaism" 81, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.
- HODGSON P., *The Formation of Historical Theology: a Study of Ferdi-
nand Christian Baur*, Harper and Row, New York 1966.
- HOFFMANN R. J., *Marcion: On the Restitution of Christianity*, Scholars
Press, Chico (ca) 1984.
- HOLMES M. W., recensione di G. M. Hahneman, *The Muratorian Frag-
ment and the Development of the Canon*, in "Catholic Bible Quarter-
ly", vol. 56, 1994, pp. 594-5.
- IRMSCHER J., STRECKER G., *The Pseudo-Clementines*, in W. Schnee-
melcher (ed.), *New Testament Apocrypha*, Westminster Press, Phila-
delphia 1991, vol. 2, pp. 483-541.
- KLIJN A. F. J., *Jewish-Christian Gospel Tradition*, "Supplements to Vigiliae
Christianae" 17, Brill, Leiden 1992.
- KLIJN A. F. J., REININK G. J., *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*,
in "Supplements to Novum Testamentum" 36, Brill, Leiden 1973.

- KNOX J., *Marcion and the New Testament*, University of Chicago Press, Chicago 1942.
- KOESTER H., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Trinity Press International and scm Press, Philadelphia, London 1990.
- KRAEMER R., *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York 1992.
- LAMPE P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Mohr, Tiibingen 1989.
- LANE FOX R., *Pagans and Christians*, Knopf, New York 1987 (trad. it. *Pagani e cristiani*, Laterza, Roma-Bari 1991).
- LAYTON B., *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, New York 1987.
- LIGHTFOOT J. B., *The Apostolic Fathers*, Macmillan, London 1885-1890, rist. Hendrickson, Peabody (ma) 1989, 5 voll.
- LUTTI KHUIZEN G. P., *The Thought Pattern of Gnostic Mythologizers and Their Use of Biblical Traditions*, in J. D. Turner, A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, in "Nag Hammadi and Manichean Studies" 44, Brill, Leiden 1997, pp. 89-101.
- MACDONALD D. R., *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster, Philadelphia 1983.
- MACMULLEN R., *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1981.
- ID., *Christianizing the Roman Empire, a.D. 100-400*, Yale University Press, New Haven 1984 (trad. it. *La diffusione del cristianesimo nell'Impero romano, 100-400*, Laterza, Roma-Bari 1989).
- MAGNESS J., *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- MARTIN D. B., *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven 1995.

- MEIER J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York 1991, vol. 1 (trad. it. *Un ebreo marginale: ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 1992).
- METZGER B. M., *Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha*, in "Journal of Biblical Literature", vol. 91, 1972, pp. 3-24.
- ID., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon, Oxford 1987 (trad. it. *Il canone del Nuovo Testamento: origine, sviluppo e significato*, Paideia, Brescia 1997).
- ID., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, New York 1992, 3a ed. (trad. it. *Il testo del Nuovo Testamento: trasmissione, corruzione e restituzione*, Paideia, Brescia 1996).
- ID., recensione di G. M. Hahnemann, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, in "Critical Review of Books in Religion", vol. 7, 1994, pp. 192-4.
- ID., *Reminiscences of an Octuagenarian*, Hendrickson, Peabody (ma) 1997.
- MIRECKI P., *Gospel of Peter*, in D. N. Freedman (ed.), in *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 4, pp. 278-81.
- MORALDI L. (a cura di), *I Vangeli gnostici*, Adelphi, Milano 1991, 3a ed. id. (a cura di), *Vangeli apocrifi*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- MURGIA CH., *Secret Mark: Real or Fake?*, in R. Fuller (ed.), *Longer Mark: Forgery, Interpolation, or Old Tradition*, Center for Hermeneutical Studies, Berkeley (ca) 1976, pp. 35-40.
- NEUSNER J., *Are there really Tannaitic Parallels to the Gospels? A Refutation of Mortori Smith*, Scholars Press, Atlanta 1993.
- NORRIS R. A., *The Christological Controversy*, Fortress, Philadelphia 1980.
- ORIGENE, *Homilies on Luke: Fragments on Luke*, in "Fathers of the Church" 94, transl. by J. T. Lienhard, Catholic University of America Press, Washington dc 1996.

- OSBORN E. F., *Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958-1952*, in "Second Century", vol. 3, 1983, pp. 223-5.
- PAGELS E., *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Fortress, Philadelphia 1975.
- ID., *The Gnostic Gospels*, Random House, New York 1979 (trad. it. *I vangeli gnostici*, Mondadori, Milano 1994).
- ID., *Adam, Eve, and the Serpent*, Random House, New York 1988 (trad. it. *Adamo, Eva e il serpente*, Mondadori, Milano 1990).
- ID., *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas*, Random House, New York 2003.
- PARKER D. C., *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- PEARSON B. (ed. e trad.), *Nag Hammadi Codex VII*, "Nag Hammadi Studies" 30, Brill, Leiden 1996.
- PLAUTO, *Anfitrione*, pref. di C. Questa, intr. di G. Paduano, trad. di M. Scàndola, Rizzoli, Milano 2002. quacquarelli a. (a cura di), *I padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1998, 4a ed.
- QUESNELL Q., *Mar Saba Clementine: A Question of Evidence*, in "Catholic Biblical Quarterly", vol. 37, 1975, pp. 48-67. id., *Reply to Morton Smith*, in "Catholic Biblical Quarterly", vol. 38, 1976, pp. 200-3.
- ROBERTS A., Donaldson J. (eds.), *The Ante-Nicene Fathers*, Eerdmans, Grand Rapids 1987, 10 voll.
- ROBINSON J. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1996, 4a ed.
- ROUKEMA R., *Gnosis and Faith in Early Christianity: An Introduction to Gnosticism*, Trinity Press International, Harrisburg (pa) 1999 (ed. or. *Gnosis en geloof in het vroege christendom*, Meinema, Zoetermeer 1998).

- RUDOLPH K., *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977 (trad. it. *La gnosi: natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia, Brescia 2000).
- ID., *Gnosticism*, in D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 2, pp. 1033-40.
- RUSCH W., *The Trinitarian Controversy*, Fortress, Philadelphia 1980.
- SANDERS E. P., *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, Trinity Press International, Philadelphia 1992 (trad. it. *Il giudaismo: fede e prassi, 63 a. C.-66 d. C.*, Morcelliana, Brescia 1999).
- SCHLARB E., LÜHRMANN D., *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, "Marburger theologische Studien" 59, N. G. Elwert, Marburg 2000.
- SCHNEEMELCHER W., *New Testament Apocrypha*, ed. R. McL. Wilson, Westminster Press, Philadelphia 1991, 2 voll.
- SCHONFIELD H. J., *The Passover Plot: New Light on the History of Jesus*, Hutchinson, London 1965 (trad. it. *Cristo non voleva morire*, Tindalo, Roma 1968).
- SCHWEITZER A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr, Tübingen 1984 (trad. it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986).
- SHIFFMAN L., vanderkam j. c. (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, New York 2000.
- SMITH M., *Tannaitic Parallels to the Gospels*, in "Journal of Biblical Literature Monograph Series" 6, Society of Biblical Literature, Philadelphia 1951.
- ID., *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambridge 1973.
- ID., *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, Harper and Row, New York 1973 (trad. it. *Il Vangelo segreto. La scoperta e l'interpretazione del Vangelo secondo Marco*, Mursia, Milano 1977).

- ID., *On the Authenticity of the Mar Saba Letter of Clement: Reply to Q. Quesnell*, in "Catholic Biblical Quarterly", vol. 38, 1976, pp. 196-200.
- ID., *Jesus the Magician*, Harper and Row, San Francisco 1978 (trad. it. *Gesù mago*, Gremese, Roma 1990).
- ID., *Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade*, in "Harvard Theological Review", vol. 74, 1982, pp. 449-61.
- SPEYER W., *Die Literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, "Handbuch der Altertumswissenschaft", Beck, München 1971, vol. 1.
- STÄHLIN O., *Clemens Alexandrinus*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1905-36, 4 voll.
- STARK R., *The Rise of Christianity: a Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- STROKER W. D., *Extracanonial Sayings of Jesus*, Scholars Press, Atlanta 1989.
- TALBERT CH. H. (ed.), *Reimarus: Fragments*, Fortress, Philadelphia 1970.
- TORJESEN K. JO., *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, HarperCollins, San Francisco 1993. trigg j. w., *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, John Knox Press, Atlanta 1983.
- URO R. (ed.), *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, T & T Clark, Edinburgh 1998.
- VALANTASIS R., *The Gospel of Thomas*, Routledge, New York 1997. vanderkam j. c., *The Dead Sea Scrolls Today*, Eerdmans, Grand Rapids 1994 (trad. it. *Manoscritti del Mar Morto: il dibattito recente oltre le polemiche*, Città Nuova, Roma 1997, 2a ed.).
- WILLIAMS F., *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Brill, Leiden 1987.
- WILLIAMS M. A., *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996.

WILLIAMSON G. A., *Eusebius: The History of the Church from Christ to Constantine*, ed. rivista da A. Louth, Penguin, London 1989.

WISSE F., *The Epistle of jude in the History of Heresiology*, in M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, "Nag Hammadi Studies" 3, Brill, Leiden 1972, pp. 133-43.