Il mio cammino tra Antico Testamento, Apocrifi, Apocalissi e Vangeli

di PAOLO SACCHI *

L'idea che ha generato questo saggio – intervento di ricordi personali e notizie riguardanti i miei studi, ma ampliato anche dall'intrecciarsi con i ricordi di Piero Coda circa la sua formazione accademica nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino in contemporanea con il mio approdo a quel vivace centro di studi – è stata quella di tracciare una sorta di bilancio della mia vita di studioso, un viaggio a ritroso nei meandri della memoria alla ricerca di tracce, di motivazioni per delineare il tragitto che dal progetto primitivo di fare il fisico astronomico mi ha portato gradatamente a prendere la laurea in Lettere, a occuparmi di storia dell'Asia antica fino a trovarmi docente di ebraico antico nell'Università di Torino, interessato alle vicende della storia del Secondo Tempio per finire, da ultimo, a contatto con l'uomo Gesù. Questo contatto ha avuto un inizio casuale privo di interessi religiosi e legato a problemi di storia del testo, con una tesi per il conseguimento della laurea in Lettere presso l'Università di Firenze. Ma un argomento di questo genere difficilmente poteva restare senza risvolti spirituali.

1. Che fare da grande?

All'età in cui si pensa o si fantastica su ciò che si farà da grandi, avevo in mente di fare il fisico: mi interessava il problema dell'origine del mondo e trovavo che la fisica fosse una strada più sicura della filosofia, della quale non mi sono mai fidato molto. Un amico del mio carissimo amico Oreste Tomei, il prof. Tristano Manacorda, allora assistente, mi accompagnò nella primavera del 1948 a visitare la Facoltà di Fisica dell'Università di Firenze, ad Arcetri. Qui Manacorda mi introdusse in un'aula, dove ascoltai una lezione *ad hoc*: c'era un professore che riempiva di formule – camminando avanti e indietro e rivolgendosi ogni tanto verso gli studenti – una lavagna lunga tutta una parete, e la parete era il lato lungo del rettangolo dell'aula. Non capii nulla, ma restai affascinato.

Poi la doccia fredda.

Quando uscii andai a ritrovare Manacorda. Stava parlando con un tecnico in gabbanella bianca che riferiva su un certo esperimento: l'esperimento era pronto ma mancava il materiale per eseguire una determinata saldatura. Manacorda aveva un'espressione dispiaciuta: non c'erano in cassa i soldi per completare l'opera. Ebbi una sensazione amara. Sperimentavo la verità di quello che si diceva allora (era la primavera del 1948) e che forse si è seguitato a dire anche troppo: in Italia non si può fare ricerca, bisogna andare in America.

* Professore emerito di Filologia biblica presso l'Università di Torino
paolosacchi30@alice.it

Rinunciai. Fu una decisione precipitosa, che forse rispondeva a impulsi profondi. La carriera che fece in seguito Tristano Manacorda dimostra che si poteva fare ricerca anche in Italia.

2. Giorgio Pasquali: la storia del testo come un aspetto della storia della cultura

Pensai di fare l'interprete: conoscevo discretamente un paio di lingue. Per ordine dei genitori dovevo però prendere anche una laurea. Così mi iscrissi a Lettere, quelle antiche, dove si poteva imparare anche il greco, e le ripetizioni di greco, allora almeno, erano più facili da trovarsi e pagate meglio di altre. Seguii con interesse un paio di lezioni di Giorgio Pasquali, ma alla terza, quando già ero in aula, la partecipazione a un colloquio di studenti anziani che parlavano di Pasquali come di un genio ma squinternato, che fulminava gli esaminandi sulla porta con domande trabocchetto fatte a bruciapelo e che sbatteva fuori senza pietà i suoi poveri studenti, mi fece fuggire. In fondo non ero molto motivato a studiare il greco piuttosto che un'altra lingua. Meglio qualche corso più tranquillo. Guardai l'orologio: mancava una decina di minuti all'inizio della lezione. Mi precipitai fuori per non incontrare il professore. Arrivato al grosso portone che permetteva l'accesso al giardino interno della facoltà, che allora era in Piazza San Marco, lo aprii con foga e lo sbattei energicamente sulla faccia di… Giorgio Pasquali che stava arrivando. Era soprappensiero. Non feci a tempo a cominciare a scusarmi, che mi prese sotto braccio e mi riportò indietro seguitando a riflettere ad alta voce su suoi problemi abbastanza personali. Entrai in aula così, a braccetto con Pasquali, che mi lasciò libero solo nel primo banco e cominciò a far lezione. Non lo lasciai più.

Fu a Pasquali che chiesi alla fine del secondo anno universitario un argomento per la tesi. Ormai ero avviato a diventare un classicista. Rifiutai una prima proposta di approfondire la storia del testo di Teocrito; accettai invece con entusiasmo la seconda proposta di Pasquali, quella di raccogliere il materiale per permettergli di riscrivere il primo capitolo dell'opera che lo aveva reso famoso in tutto il mondo, la *Storia della tradizione e critica del testo*[1]. Il primo capitolo riguardava la storia del testo del Nuovo Testamento, ma era, secondo Pasquali, «scritto male»: i principi della critica del testo valgono all'interno di una lingua e di una cultura, sono una parte della storia della cultura; i vangeli e il Nuovo Testamento non appartenevano nella loro origine alla cultura occidentale, ma nella cultura occidentale furono accolti. Come libri greci, erano anomali. Dovevo raccogliere il materiale per poter tracciare le linee della storia di questo testo greco particolare. Ricordo una frase che mi è restata impressa: «Questo non è greco, non è greco».

Così, prima di cominciare la stesura della tesi mi mandò a Roma per imparare l'ebraico, cosa che feci sotto la guida di Moscati. Studiavo l'ebraico, non il pensiero ebraico. Pasquali mi ordinò anche di seguire le lezioni del gesuita Alberto Vaccari esperto di storia del testo biblico, sia del Nuovo che dell'Antico Testamento. Vacca-

1) Le Monnier, Firenze 1952[2] (I[a] ediz. 1934).

ri aveva accettato di collaborare – quando Stato e Chiesa si stavano riavvicinando – con l'Istituto Treccani. Mi ricordò che aveva avuto per questo il permesso dei superiori, se non ricordo male, del Cardinale Agostino Bea in persona. Ebbi da lui vere e proprie lezioni private gratuite, che potevano durare anche ore, nella sua stanza al primo piano del Pontificio Istituto Biblico.

I particolari della tesi furono definiti con Pasquali negli ultimi giorni del giugno 1952; dopo la tesi, se fosse stata valida, sarei andato a studiare a Göttingen, per perfezionarmi nella filologia classica e nel tedesco, cui Pasquali teneva molto. Una settimana dopo o poco più, il 9 di luglio, Pasquali morì a Belluno in un incidente stradale, dovuto alla sua distrazione. Non ha mai visto un rigo della mia tesi.

La frase di Pasquali riferita alla lingua del Nuovo Testamento «Questo non è greco», fu un principio interpretativo che mi guidò nello studio della complessa vicenda del testo neotestamentario. In quegli anni, quelli della mia tesi, i primi anni 50 del secolo passato, il problema filologico relativo al Nuovo Testamento più discusso era la possibilità di risalire nel tempo oltre l'anno 300, in quanto fu intorno a quell'anno che sarebbero sorte, a seconda degli autori, tre o quattro recensioni (forme) del testo dei vangeli, delle quali si proponevano perfino i nomi degli autori e dalle quali sarebbero dipesi tutti i manoscritti della tradizione medievale. Mi fu facile intendere il progetto di Pasquali come un invito a leggere il greco dei vangeli alla luce di un pensiero che era stato formulato alle origini necessariamente in una lingua semitica. Forse pensava che i manoscritti con forme più ebraizzanti potessero essere considerati più antichi. Certo è che mi trovai di fronte a manoscritti che presentano fra di loro uno stile più greco o meno greco. Per esempio, paratassi di fronte a sintassi o la presenza di certi vocaboli che hanno un senso solo pensando o a traduzioni letterali poi grecizzate, o a forme grecamente possibili poi ebraicizzate (secondo l'opinione dei più). Cominciai a intuire che non tutto è così chiaro come può sembrare dalle spiegazioni dei dotti: stavo prendendo contatto diretto con la documentazione e questo significava toccar con mano le incertezze del sapere: davanti a versioni dello stesso fatto bisogna scegliere. L'inenarranza della Scrittura va posta in prospettiva storica: le cose cominciano a complicarsi.

C'è in Mc 1, 41 una variante documentata nella tradizione occidentale (nel codice D [Bezae Codex]): in luogo del comune σπλαχνισθείς «commossosi», D legge ὀργισθείς «adiratosi». È l'episodio del lebbroso che invoca da Gesù la guarigione. Il testo comune legge: «Commossosi, Gesù stese la mano, lo toccò e gli disse: "Sì, lo voglio; sii mondato!"». Ma nel codice D nel posto di «commossosi» abbiamo «adiratosi».

Non si capisce come sia stato possibile che uno scriba sia passato da «commossosi», dato normalmente per originario, a «adiratosi». In certi casi si tira in ballo l'ebraico o l'aramaico, dove esistono verbi dal valore oscillante fra i due[2]. In questo caso il problema della scelta dell'originale è puramente o quasi formale, perché il senso generale della frase resta lo stesso qualunque delle due parole si scelga. Gesù era commosso o infastidito? Comunque, qualunque sia la soluzione che uno adotta, non ha echi concettuali. La risposta che si può dare si fonda

2) Vedi C.C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, New York - London 1941, p. 467.

su una serie di decisioni/soluzioni riguardanti gli avvenimenti delle origini che lo studioso ha già risolto, nel senso che le ha accettate, fatte sue da insegnamenti ricevuti. Lo studioso che deve decidere fra le due varianti *sa già* se l'originale era greco o ebraico. Il suo ragionamento ha coordinate che preesistono al problema particolare. Normalmente si opta per l'originale greco. Dopo di che «adiratosi» diventa un'ebraizzazione. Ma questa soluzione genera altre domande: il copista aveva a sua disposizione un testo ebraico di Marco? E questo era la fonte di Marco o una retrotraduzione? Il copista sapeva così bene l'ebraico da sentire il bisogno di cambiare un comune verbo greco, che si adattava perfettamente al contesto, in un altro che rendesse l'idea del fastidio, dato il desiderio di Gesù che il miracolo e il suo autore rimanessero nascosti, come appare in seguito al v. 44[3]?

Ma se è facile mettere da parte in qualche angolino della propria mente una variante essenzialmente formale, più intrigante è il caso di quelle varianti che sfiorano il dogma. In Mt 1, 16, accanto al testo più diffuso e accettato c'è una variante ambigua per il senso. È la genealogia di Gesù col rapporto tra lui e Giuseppe: Il testo comune legge: Ιωσηφ, τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ιεσους ὁ λεγόμενος Χριστός «…Giuseppe, il marito di Maria, dalla quale nacque Gesù detto il Messia». Ma il codice Q (Codex Koridethi) e altri manoscritti ad esso vicini leggono: Ιωσηφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριαμ ἐγέννησεν Ιησουν τὸν λεγόμενον Χριστόν, «…Giuseppe, al quale la vergine Maria (sua) promessa sposa generò Gesù detto il Messia». Ora la frase «… al quale la donna X generò un figlio» è giro comune della lingua ebraica. Ci troviamo di nuovo davanti al problema che nel caso precedente era puramente formale, mentre in questo caso investe anche la sfera concettuale: la variante del codice Q ha forma più ebraica rispetto al testo comune. Ma se l'originale era greco, la variante ebraica diventa secondaria con tutti i problemi relativi al motivo che portò a questa ebraizzazione. Il testo comune può non essere chiarissimo rispetto al testo del Credo e della Tradizione cattolica, ma la sopporta bene; il secondo la sopporta decisamente peggio.

Stavo prendendo contatto con la storia e con tutte le sue incertezze.

Nella mia tesi, pubblicata da Le Monnier senza aggiunte (e si vede bene!)[4] esponevo delle conclusioni che mostrano come avessi in mente, sia pure in maniera vaga, un progetto che non poté avere seguito: perché con la morte di Pasquali un certo tipo di carriera si era interrotto.

Degli anni passati a lavorare sotto la guida di Pasquali mi restavano una certa pratica di storia del testo fatta sul campo (i seminari su Teocrito e Virgilio) e non letta in manuali e, in più, un primo contatto col Nuovo Testamento, non letto in traduzione o, comunque, per scopi solo di pietà personale. Le vicende della vita mi tennero lontano dall'argomento Gesù e Nuovo Testamento per parecchio tempo. Ero a tutti gli effetti un laureato in filologia classica con qualche velleità di carriera.

3) «Bada di non dir niente a nessuno» (Mc 1, 44).
4) P. Sacchi, *Alle origini del Nuovo Testamento*, Le Monnier, Firenze 1956.

3. Giovanni Pugliese: la storia delle idee e della cultura, il fascino dello spirito

Dopo la morte di Pasquali, avvenuta nel '52, mi trovai con una tesi di laurea brillantemente superata – 110, lode e dignità di stampa – ma senza la prospettiva di una carriera universitaria che la proposta di Pasquali dava praticamente per scontata: mi era venuto a mancare il punto d'appoggio pratico e soprattutto la direzione scientifica. Mi capitò allora di entrare in cordiale amicizia con Giovanni Pugliese Carratelli, laico, professore di "Storia dell'Asia anteriore antica" prima presso l'Università di Pisa e poi di Firenze. Con la sua frequentazione (sono stato suo assistente volontario dal 1954 al 1967) la sfera dei miei interessi si allargò notevolmente. Quando lo conobbi, si stava occupando di Miceneo e di Lineare B, studi che rientrano nella sfera degli studi classici, ma i suoi interessi per le religioni misteriche (pitagorismo, orfismo, Serapide) e orientali con il loro influsso sulla cultura greca ellenistica stavano aumentando di giorno in giorno e questi temi mi afferrarono. Gli interessavano molto allora gli editti del re indiano Ashoka[5] che inviò suoi ambasciatori nel mondo ellenistico dei diadochi (metà del III sec. a.C.) per cercare di diffondere la religione della Pietà umana anche in Occidente. La storia del pensiero religioso mi apparve in tutta la sua importanza come l'espressione più alta dello spirito umano.

Nel 1950 cominciavano ad arrivare le prime notizie della scoperta di importanti manoscritti nel deserto di Giuda. In Italia, una delle prime notizie dettagliate delle scoperte è un libro di Sabatino Moscati[6] del 1955, subito recensito da Pugliese Carratelli per la «Parola del Passato»[7]. Questa recensione è puramente informativa, come scritta da chi non è specializzato nel campo, ma ha forti interessi in quello. Su un punto Pugliese Carratelli espresse il suo pensiero: avvertì chiaramente che a Moscati era sfuggito un aspetto dell'importanza delle scoperte di Qumran, o almeno non l'aveva colto nel suo giusto valore.

> «Moscati – scriveva Pugliese Carratelli – accenna in fine ai problemi di capitale importanza che vengono suscitati dall'esame delle relazioni tra gli Esseni del Mar Morto e la comunità cristiana (prepaolina), problemi che per la loro gravità e complessità avrebbero certo richiesto una lunga discussione»[8].

Pugliese, mettendo direttamente in relazione gli Esseni di Qumran con la prima comunità cristiana, mostra di avere intravisto nei manoscritti di Qumran il ponte che legava il mondo dell'Antico Testamento a quello del Nuovo. Pensò così a un insegnamento universitario che abbracciasse entrambi i campi. Un insegnamento che fosse un continuum dall'Antico al Nuovo Testamento. L'idea di

5) *Gli Editti di Aśoka*, Traduzione e introduzione di G. Pugliese Carratelli, La Nuova Italia, Firenze 1960. Ripreso in Biblioteca Adelphi, 438, Milano 2003.
6) *I manoscritti ebraici del deserto di Giuda*, Istituto per l'Oriente, Roma 1955.
7) «Parola del Passato» 10 (1955), pp. 236-238.
8) *Ibid.,* pp. 237-238.

Pugliese Carratelli mi parve oltre che ottima, nuova. Solo anni dopo mi resi conto che Pugliese Carratelli si muoveva nella traccia dell'opera del Reimarus, oggi noto come l'iniziatore della discussione sul Gesù storico. In realtà, Reimarus non si era posto il problema del Gesù storico, ma quello delle origini del cristianesimo, che è cosa diversa: secondo Reimarus, Gesù non aveva mai pensato di fondare una nuova religione, aveva soltanto predicato una morale migliore; non aveva pensato a fondare nessuna istituzione che continuasse la sua opera, la sua missione. C'era, dunque, una frattura fra la dottrina di Gesù e quella dei discepoli, leggi, «della Chiesa». Con la documentazione acquisita in questi ultimi due secoli i problemi risultano molto più complessi, ma ruotano intorno allo stesso problema di allora e che Reimarus aveva individuato perfettamente[9].

Reimarus era un deista e voleva dimostrare che la rivelazione non esiste e che la vera religione deve essere puramente razionale. I fondamenti erano l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Quella della Bibbia ebraica, quindi, era una falsa religione, perché non parla mai dell'anima; per il cristianesimo questo argomento non valeva. Scrive: «La prima e più importante questione su cui riposa tutta quanta la nuova dottrina degli apostoli, è questa: se Gesù, dopo essere stato ucciso, sia veramente risorto»[10]. Per una cinquantina di pagine Reimarus mostra l'inaffidabilità dei racconti della resurrezione fatti dai vari evangelisti: sono contraddittori e incredibili. Pertanto la resurrezione fu un inganno.

Il problema è posto perfettamente: una volta accettata l'idea che la resurrezione non poteva essere mai avvenuta, restavano due fatti la cui relazione non era più così chiara: Gesù esistette, e il cristianesimo c'è ancora. Ma è innegabile che fra Gesù che cammina e predica per le strade della Palestina e Gesù sugli altari vi è qualche differenza, c'è un una sorta di salto nello scorrere degli avvenimenti: le origini del cristianesimo apparivano strane, da indagare, in ogni caso da studiare nella cultura del tempo di Gesù. La soluzione del problema data dal Reimarus fu molto semplice. Il cristianesimo era una religione nata a tavolino, confezionata dagli apostoli: il cristianesimo nelle sue origini era un imbroglio[11].

9) Il Reimarus era bibliotecario presso la biblioteca della città di Wolfenbüttel e aveva scritto un libro, per quei tempi pericoloso, sulle divergenze tra la dottrina (per usare la sua terminologia) di Gesù e quella dei suoi discepoli. La conclusione era che il cristianesimo era una religione nata a tavolino, creata dai discepoli subito dopo la morte di Gesù. L'opera del Reimarus, *Apologia o scritto in difesa di adoratori razionalisti di Dio* (*Apologie oder Schutzschrift für vernuftigen Verehrer Gottes*) uscì in maniera frammentaria e non credo sia mai stata pubblicata in edizione critica resa necessaria dall'accavallarsi della documentazione: Lessing ne pubblicò ampi frammenti col titolo *Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel* (*Wolfenbüttler Fragmente eines Unbekannten*, nei "Beiträge zur Geschichte und Literatur", 1774-78). Fausto Parente ne ha curato l'edizione italiana, col titolo *Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, Bibliopolis, Napoli 1977. Il settimo frammento corrisponde a un volume indipendente pubblicato a Braunschweig nel 1778 col titolo *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, noch ein Fragment des Wolfenbüttler Unbekannten*.

10) F. Parente (a cura di), *Frammenti*, cit., nota 9, p. 295.

11) Gesù può essere parte del piano o vittima designata. Vedi F. Parente, *Il problema storico dei rapporti tra essenismo e cristianesimo prima della scoperta dei Rotoli del Mar Morto*, in «La Parola del Passato» 86 (1962), pp. 333-370.

La soluzione di Reimarus fece difficoltà anche alla cultura, più antireligiosa che laica, dei secoli XVIII e XIX[12]. E le soluzioni per riempire quel piccolissimo vuoto di tempo che sta fra la morte di Gesù e l'inizio della chiesa e del cristianesimo sono state molteplici. Tuttavia un fatto resta solido al di là delle fantasie costruite in varie guise sulla base di sette segrete: Gesù e il cristianesimo, essendo nati in Palestina nel I secolo, dovevano essere studiati e potevano essere capiti solo sullo sfondo della cultura palestinese di quel tempo. Questa soluzione spostava il problema dalla storia degli avvenimenti alla storia delle idee: come nel I secolo esistevano farisaismo, con varie sfaccettature, ed essenismo, ugualmente con varie peculiarità nacque una nuova setta, una nuova *hairesis* o addirittura *philosophia* (per usare il vocabolario di Flavio Giuseppe), che era appunto il cristianesimo. In questo caso il cristianesimo diventava essenzialmente una filosofia.

Dati questi precedenti, l'idea di Pugliese Carratelli incontrò l'opposizione di un collega, per il quale il progetto era improponibile, perché – diceva – si trattava di materia che riguardava la teologia ed era quindi studiabile solo nelle facoltà teologiche. Evidentemente avvertiva nel progetto di Pugliese l'ombra del Reimarus e del più recente Renan. Ma non è possibile risolvere i problemi, problemi reali – creati dal razionalismo del XVIII secolo – impedendo un tipo di ricerca. Oggi i testi di Qumran sono studiati anche in facoltà teologiche. Una conseguenza delle idee del Reimarus è diventata luogo comune: Gesù e le origini cristiane fanno parte del giudaismo del I secolo. Mi misi in questa prospettiva. Allora non vidi il problema che restava: il cristianesimo è un fenomeno storico da studiarsi solo come un fenomeno della storia delle idee, sia pure di idee religiose? Gesù aveva solo insegnato, o aveva anche fatto qualcosa di concreto?

4. Franco Bolgiani: le origini cristiane e Qohelet

L'idea di Pugliese Carratelli piacque invece a Franco Bolgiani, cattolico praticante, ordinario di "Storia del cristianesimo" all'Università di Torino, allievo di quello che poi sarebbe diventato il cardinale Michele Pellegrino. Bolgiani propose effettivamente al ministero il bando per una libera docenza in «Filologia biblica», un insegnamento e una preparazione che abbracciasse l'Antico e il Nuovo Testamento in uno sguardo unico. La domanda fu accolta dal ministero, il concorso fu bandito e lo vinsi con altri. Ebbi la libera docenza in «Filologia Biblica» e subito dopo fui invitato a Torino a sostenere un esame per un posto di assistente di storia del cristianesimo. All'esame fu presente, come secondo membro della commissione, Pellegrino stesso. Fui interrogato in gran parte su Qumran. Mi è restato impresso l'interesse di Pellegrino, quando citai un passo del *Documento di Damasco* (4, 21) che usava Gen 1, 26 «Maschio e femmina Dio li creò» in funzione del matri-

12) Vedi F. Parente, *Ibid.*; Id., *Il problema storico dei rapporti fra essenismo e giudaocristianesimo prima della scoperta dei rotoli del Mar Morto*, in «La Parola del Passato» 95 (1964), pp. 81-122.

monio monogamico e forse anche contro qualunque tipo di seconde nozze[13]. La proibizione del divorzio difesa da Gesù non era una novità: Gesù si era inserito in una discussione e si era schierato con una parte.

Arrivai a Torino per prendere servizio il 20 novembre del 1967. Bolgiani desiderava che tenessi ai suoi studenti corsi di lingua e cultura ebraica allo scopo di illustrare le origini cristiane. Era il punto di vista di Pugliese preso alla rovescia: non si trattava di arrivare al cristianesimo dalla letteratura e pensiero precedenti, ma di presentare le origini cristiane andando a ricercarne le radici nella cultura giudaica precedente e contemporanea. Ero in mezzo ai problemi del Gesù storico o meglio, come preferisco dire oggi, dell'Uomo Gesù e delle origini cristiane.

L'anno successivo, nel novembre 1968, iniziai a tenere corsi di lingua e cultura ebraica in maniera più indipendente avendo ricevuto l'incarico vero e proprio. Ero più indipendente, ma con gli stessi scopi, che diventavano, ogni giorno di più, miei propri.

Fin dal liceo ero abituato a interpretare ogni autore classico o moderno alla luce del suo tempo e sullo sfondo del suo passato. Non avrei saputo capire e spiegare Aristotele senza pensare che stava discutendo dentro di sé con Platone e con altri filosofi più antichi nell'atmosfera culturale della Grecia del V – IV sec. a.C.

In quegli anni mi capitò un'occasione eccezionale per applicare all'interno della letteratura ebraica il metodo che avevo appreso e nel quale credevo fermamente. Intorno al 1969 ricevetti dalla casa editrice San Paolo l'incarico di redigere introduzione, traduzione e commento del libro dell'Ecclesiaste[14] per la serie Nuovissima Versione della Bibbia. Avevo già ricevuto qualche anno prima l'incarico dalla San Paolo di preparare una piccola edizione del libro dei Giudici, un lavoro al quale lavorai con scarso interesse, tenendo davanti a me alcuni commenti "sicuri". Ma la traduzione e commento di Qohelet fu tutt'altra cosa. Rileggendo oggi l'introduzione, che scrissi verso il 1970, mi è facile notare come seguendo indietro nel tempo certi temi cari all'autore ebreo mi ritrovassi in tempi antichi, anche molto antichi, e anche fuori della cultura ebraica. Era il mio primo accostamento ai grandi temi del pensiero biblico e mesopotamico da cogliere nel loro sviluppo. Fui coinvolto spiritualmente: l'intelligenza lucida di Qohelet, resa viva da una passione fredda, mi avvinceva: la sua critica alla tradizione e la sua coscienza dell'impossibilità umana di andare oltre ciò che il pensiero umano può pensare.

Mentre cercavo di ricreare nella mia mente il passato ebraico, orientale e greco su cui si affaticava il pensiero di Qohelet (1, 3), ero catturato dalle sue riflessioni che mi confermavano nel mio metodo e contemporaneamente davano un senso alle mie incertezze, alle nebbie che circondano il pensiero umano: «Tutto è

13) *Documento di Damasco* 4, 21: «prendere due donne nella loro (riferito a uomini) vita, nonostante che il principio della creazione sia "maschio e femmina Dio li creò"». È colpevole chi nella sua vita prende due mogli. Il testo sembra riferirsi a tutto l'arco della vita di un uomo.

14) *Ecclesiaste* (NVB 20), Edizioni Paoline, Roma 1971, ristampato più volte col titolo cambiato in *Qoèlet*.

hével, vanità[15], nebbia impalpabile» (1, 1): questa è l'unica certezza, solida nella sua opacità, a disposizione della ragione umana. Anche il vento, che sembra libero di girare ovunque voglia, in realtà non può che ritornare sulle sue spire (1, 3). Allo stesso modo il pensiero umano liberamente riflette su ciò che gli viene sia dalla conoscenza del passato sia dall'esperienza, ma non può pensare nulla al di là delle sue possibilità, senza contare che nessuno è in grado né di conoscere tutta l'eredità del passato, né di fare tutte le esperienze possibili. «L'occhio non si sazia di ciò che vede, né l'orecchio si riempie di ciò che ode» (Qoh 1, 8b). Questa incapacità naturale ed esistenziale per cui è certo che nessuno può raccogliere tutti i dati necessari per indagare il reale con la speranza di soluzioni definitive ti fa certo anche che ciò che è nuovo ha radici lontane e immutabili nel limitato potere dell'uomo. «Ciò che è stato fatto è ciò che si farà» (Qoh 1, 9). Il pensiero umano non può arrivare a considerazioni assolute: «Ogni discorso resta a mezzo, ché l'uomo non riesce a concluderlo» (Qoh 1, 8).

La conseguenza è chiara. In realtà l'uomo conclude, o meglio crede di concludere, come è inevitabile nel vivere e nel parlare quotidiano, ma deve avere la coscienza che la sua conclusione è soltanto un punto di partenza senza, in ogni caso, che si possano superare le possibilità dell'intelletto umano. Sono verità sul piano della ragione e dell'esperienza su cui la ragione giustamente si appoggia. Ma il reale non è tutto qui. Nessuno può ragionare su ciò che è oltre il sensibile: «Ciò che manca non si può contare» (Qoh 1, 15b). C'è una contraddizione nell'uomo, di cui Qohelet ha piena coscienza: sa che esiste l'assoluto, ma non lo conosce e proprio per questa percezione dell'esistenza di un assoluto che non si conosce è in grado di affermare che l'uomo non può emettere giudizi di una verità assoluta: Dio «ha posto nell'uomo anche una certa visione d'insieme, senza che gli riesca di afferrare da capo a fondo l'opera fatta da Dio» (Qoh 3, 11).

Una traduzione diversa dalla mia invece di «una certa visione d'insieme»[16] traduce in maniera forse più vicina all'intenzione di Qohelet «il pensiero dell'eterno», dove quell'«eterno» ha un certo sapore greco che può fuorviare, ma Qohelet pensava certamente a qualcosa di globale che comprendesse tutto il reale, natura, storia e ciò che «non si può contare». È certo che Qohelet vuole sottolineare come nell'uomo esista una contraddizione che ha tutta una serie di conseguenze. L'uomo sa che esiste qualcosa di assoluto, tanto che dà i suoi giudizi sulla base di valori che ritiene validi nel senso di assoluti ovviamente da un punto di vista soggettivo, e contemporaneamente sa che non può arrivare a conclusioni complete (assolute), se non altro per mancanza di dati, perché ogni giorno si aggiungono nuove esperienze a quelle precedenti, segno evidente che non sono mai tutte. Il mondo cambia, la visione del mondo cambia continuamente, anche se non potrà mai uscire né la natura dai suoi limiti né il pensiero umano dai suoi.

15) Vanità è la traduzione comune di *hébel*, usata anche da me, ma è sicuramente sbagliata, perché porta il lettore nell'atmosfera della vanità delle cose; ma vanità è un nome astratto, mentre *hébel* è un concreto, che indica qualcosa di impalpabile, come soffio, vapore, ma sempre qualcosa di percettibile dai sensi.

16) Una certa visione d'insieme: in ebraico è una sola parola: *'olàm*, che indica qualcosa di completo, anche mondo e cosmo.

La condizione umana è pertanto una condizione di dolore derivante da una contraddizione del reale che, avvertita, pesa sull'uomo, il reale è assurdo. L'uomo è cosciente dell'esistenza dell'eterno, perché ne ha l'idea per così dire innata e tuttavia deve contentarsi di briciole di sapere. Qohelet non ha il problema gnoseologico tipico del pensiero greco: ciò che appare essere è, ciò che appare valere vale. «Il sapiente ha gli occhi in testa e lo stolto cammina nelle tenebre» (Qoh 2, 14). Tuttavia il destino del sapiente o dello stolto non dipende dall'essere sapiente o stolto, e in ogni caso entrambi sono destinati allo stesso *sheol*. «E come muore anche il sapiente insieme allo stolto!» (Qoh 2, 16). La morte è la suprema ingiustizia, o meglio assurdità della vita.

Questa incongruenza del reale dimostra l'esistenza per Qohelet di una forza che spinge le cose a svolgersi non secondo la loro natura, ma in maniera che ha del casuale. Se esiste una legge per cui esiste la nascita e la morte, è però fuori da ogni legge il fatto che uno nasca in un certo momento e muoia in altro momento che durante la vita gli sarà sempre ignoto, perché indipendente da ogni legge. È in questa libertà delle cose che Qohelet scopre l'azione di una forza libera e superiore che incute timore. «Dio fa così perché vuole essere temuto».

Capisco che per molti Qohelet sia stato uno scettico e un miscredente, tanto che già nell'antichità dotti rabbini discussero se il suo libro poteva essere considerato Scrittura. Eppure Qohelet non era uno scettico, né tanto meno un disperato. La sua speranza non nasce dal voler guardare il mondo tutto bello come, di fatto, non è: Qohelet non vede Dio come colui che protegge l'orfano e la vedova, né come colui che ricompensa il giusto della sua giustizia, ma ha ugualmente l'animo colmo di entusiasmo e di speranza. Si veda il cap. 11, 1-6 *passim*:

> «Getta il tuo pane sulla superficie dell'acqua[17], ché col passar dei giorni lo ritroverai. Metti a parte dei tuoi beni sette o anche otto[18], perché non sai quali guai ti capiteranno sulla terra... Chi bada al vento, non semina, e chi sta a guardare le nuvole, non miete… Getta il tuo seme al mattino e a sera non dar requie alla tua mano, perché tu non sai quale seme verrà, se questo o quello, o se forse non verranno tutti e due».

Per la prima volta mi trovai coinvolto spiritualmente nella Bibbia, che stavo studiando "laicamente" per chiarire storia e pensiero, e l'incontro con Qohelet allargò notevolmente l'area delle cose incerte che avevo cominciato a trovare quando studiavo la storia del testo del Nuovo Testamento per scrivere la tesi di laurea, ma diede alla mia fede una dimensione nuova.

Tuttavia, come non fui turbato dallo studio delle varianti neotestamentarie, così non lo fui nemmeno da Qohelet, anche se alcune sue affermazioni negative avevano un bel peso e mi davano da pensare: più di tutte la negazione dell'esistenza dell'anima immortale.

17) Allusione agli investimenti rischiosi in imprese commerciali marittime con l'Occidente.
18) Cioè non investire il tuo danaro in un solo tipo di attività.

> «La sorte degli uomini è la stessa che quella degli animali: come muoiono questi così muoiono quelli. Gli uni e gli altri hanno uno stesso soffio vitale, senza che l'uomo abbia nulla in più rispetto all'animale. Gli uni e gli altri sono vento vano. Gli uni e gli altri vanno verso lo stesso luogo: gli uni e gli altri vengono dalla polvere, gli uni e gli altri tornano alla polvere. Chi lo sa se lo spirito vitale dell'uomo sale in alto e se quello dell'animale scende sotterra!» (Qoh 3,19-21).

Nell'edizione della mia traduzione dell'*Ecclesiaste*, con note ridotte dalla redazione per permettere di stampare una Bibbia in volume unico, appare una breve nota che limita l'osservazione di Qohelet alla vita fisica che gli uomini hanno in comune con gli animali senza escludere pertanto l'esistenza dell'anima. Non ho nessuna intenzione di discutere il problema, ma il testo sembra proprio dire quello che dice e in ogni caso così lo interpretai.

Ero affascinato, troppo affascinato da un libro troppo bello letterariamente e considerato sacro per non continuare a cercare oltre. Dio non rimunerava né buoni né cattivi, era l'ovvietà. Basta lanciare uno sguardo sul mondo e sulla sua storia per dar ragione a Qohelet: la saggezza e la bontà restano di conseguenza valore a se stesse. Certo l'anima immortale di cui parlavano testi composti poco prima di Qohelet e diffusi in pochi circoli forse esoterici[19], era negata da Qohelet. Il discorso di Qohelet è perfettamente razionale, ma nella sua razionalità non globale, ché l'uomo non è fatto di sola ragione e Qohelet era cosciente che «ciò che manca non si può contare». Qohelet sapeva che c'è una realtà al di là dei sensi che non può essere indagata perché è al di sopra dell'umano. Il discorso di Qohelet arriva fin dove arrivano l'esperienza dei cinque sensi e la ragione. Qohelet accetta il reale con tutte le sue storture senza nessun senso di protesta. «Ciò che è storto non si può raddrizzare» (Qoh 1, 15a): di cose storte per l'uomo ce ne sono tante e la morte le riassume tutte, ma Qohelet nella sua lucidità sa anche che non è possibile avere esperienza e quindi parlare di ciò che si avverte esistere al di là del percepibile coi sensi: «Ciò che manca non si può contare (Qoh 1, 15b)».

Più volte ero invitato a parlare di Qohelet e vedevo lo stupore, se non lo sconcerto dei miei ascoltatori, ma provavo uno strano piacere a spiegare la Bibbia senza sotterfugi e senza edulcoramenti. Parlavo con l'entusiasmo che mi comunicava Qohelet. La logica di Qohelet mi aveva contagiato: cominciavo a intuire che la fede era al di là di ogni parola. Sentivo la mia fede marciare di pari passo con la sua. Il discorso di Qohelet era perfettamente razionale e razionalmente arrivava a guardare la nebbia e a contemplare il vuoto senza timore, senza riempirlo di parole consolatorie, di cui il saggio non aveva bisogno. Razionalmente…: «Meglio vedere con gli occhi che vagare con la fantasia» (Qoh 6, 9). Il mondo visto con gli occhi della ragione è come lo vede Qohelet; se l'uomo non si contenta di parole, se raggiunge la saggezza, sa che può soltanto godere delle cosiddette piccole gioie della vita: l'amore, i figli, una vita serena in pace coi potenti della terra. Quest'ultima

19) È il *Libro dei Vigilanti*, un apocrifo del IV o III sec. a.C., in ogni caso anteriore a Qohelet, che lo conosce.

osservazione a prima vista mi apparve deludente, un tantino scarsa di valore anche per un ammiratore di Qohelet come me, ma terribilmente vera se mi guardo d'intorno. Ciò che Qohelet ha osservato è la falsità della struttura stessa della società in quanto stato:

> «Se vedi nello stato l'oppressione del povero, il diritto e la giustizia conculcati, non ti stupire della cosa, perché un funzionario è sopra un altro funzionario e lo sorveglia, e sopra tutti e due vi sono altri funzionari ancora. Il vantaggio del paese viene visto nel suo insieme e il re è servito in funzione del paese» (Qoh 5, 7-8).

Qohelet mi appariva come un gigante che aveva avuto per vie molto diverse la stessa intuizione che da ragazzo mi aveva fatto sognare e meditare con Goethe: «Lontano è il reale ed estremamente profondo. Nessuno ne verrà a capo» (7, 24): a differenza di Goethe, Qohelet non tenta di forare il velo del mistero, che nasconde alla ragione l'infinito. È la realtà di ciò che sfugge ai sensi, ma la cui presenza ci circonda. «Ciò che manca, non si può contare» .

È su questo sfondo razionale che acquista un senso l'affermazione di Qohelet, a prima vista paradossale, dato il contesto generale del libro: «E così ho capito anche questo, che la va bene a chi teme Dio, proprio in quanto lo teme…» (Qoh 8, 12b). Vivere nel timore di Dio è uscire dalla dimensione del concreto razionale per vivere in un mondo cui Qohelet non dà un nome, ma è il mondo dove viviamo con Dio. Chi ha il timore di Dio raggiunge quella saggezza suprema, profondamente umana, che gli permette sia di guardarsi dal male, sia dal cercare il bene assoluto che non è possibile su questa terra (Qoh 7, 18). Qohelet non è come Giobbe, non protesta con Dio. Sembra dire che se Dio ha fatto il mondo in questo modo, avrà avuto le sue ragioni: «ciò che è storto non si può raddrizzare» (Qoh 1, 16) .

Quando mi stavo occupando di Qohelet, la conoscenza dei testi di Qumran procedeva rapidamente. A questo punto conviene fare una piccola parentesi per chiarire l'importanza dei testi extrabiblici per la conoscenza del mondo giudaico, i testi qumranici e i cosiddetti apocrifi dell'Antico Testamento.

4.1. L'incontro con Qumran

Qumran è il nome arabo attuale di un *wadi* (torrente) che sbocca sulle rive nordoccidentali del Mar Morto. In prossimità della foce c'era un insediamento umano, formato da una comunità di Esseni. L'essenismo è una scuola giudaica parallela a quella dei Farisei, dei Sadducei, degli Enochici. Quando le truppe romane invasero la Palestina per sedare la ribellione generale scatenatasi nel 66 d.C., una legione si spinse fin sulle rive del Mar Morto. Era il 68 d.C. e gli abitanti abbandonarono il loro insediamento, ma prima nascosero tutti i libri della loro biblioteca in alcune grotte dei dintorni, con l'intenzione evidente di riprenderseli, quando fossero potuti ritornare alle loro case. Le sorti della guerra non permisero il ritorno e i libri sono stati scoperti da noi a cominciare dall'anno 1947.

Si tratta di un totale di undici grotte contenenti un totale di circa 800 volumi, la maggior parte dei quali in condizioni così frammentarie da non essere leggibili. Tuttavia, anche se il numero dei testi utilizzabili facilmente non è molto alto, il contributo delle grotte di Qumran alla conoscenza della cultura ebraica del periodo ellenistico è altissimo. In effetti abbiamo la sicurezza che tutto il materiale trovato nelle grotte di Qumran fu scritto materialmente prima della loro chiusura avvenuta nel 68 d.C.

Le grotte di Qumran ci hanno offerto tre tipi di testi: frammenti biblici; frammenti di testi apocrifi (o pseudepigrafi[20]); testi prima completamente ignoti e indicati dagli studiosi come qumranici. I frammenti biblici da un lato confermano che la Bibbia ebraica (Antico Testamento) aveva già all'epoca in cui il sito era abitato, nelle linee generali, la struttura attuale; dall'altro, mostrano la presenza di numerose varianti prima ignote o note soltanto da antiche versioni, prima di tutte quella greca. Il testo attuale della Bibbia ebraica non è così sicuro come poteva sembrare prima.

Un valore tutto particolare ha la scoperta a Qumran di testi prima ignoti e che vengono più o meno collegati con gli abitatori del luogo. Alcuni di questi hanno un'importanza notevole per la conoscenza diretta del pensiero essenico prima noto soltanto da notizie indirette di storici ebrei che scrivevano in greco. Fra le opere appartenenti a questo gruppo e ottimamente conservate ricordo la *Regola della Comunità* e una raccolta di Inni.

In quanto agli apocrifi, la scoperta a Qumran di frammenti anche ampi di quattro di essi ha avuto un'importanza eccezionale. Prima di tutto cerchiamo di capire che cosa si può intendere con la parola apocrifi, che sembra alludere a qualcosa di misterioso e di proibito.

4.2. Gli apocrifi

Il Concilio di Trento stilò l'elenco dei libri biblici che dovevano considerarsi ispirati, poi divisi in primo e secondo canone. Così i cattolici sono l'unica Chiesa che legga i libri della Scrittura dichiarati ispirati da un Concilio. Il Concilio di Trento ha indicato quali libri della tradizione religiosa debbano considerarsi ispirati e quali no. Quelli trasmessi dalla tradizione religiosa, ma non compresi nei due elenchi tridentini, devono considerarsi apocrifi, cioè falsi, o almeno non ispirati.

Il fatto è che non è possibile dare una definizione dei libri apocrifi in positivo, come più volte ha detto, anche se non scritto, l'amico Sabino Chialà, monaco di Bose; la si può dare solo in relazione a un canone, ma i canoni delle Chiese cristiane non sono tutti uguali[21]: si va dal più ristretto delle Chiese protestanti (sono ispirati solo i libri ebraici conservati come ispirati nella sinagoga) al più largo delle Chiese ortodosse, al larghissimo della Chiesa etiopica. *Giuditta* è apocrifo per i

20) In questo contesto, quando si parla di apocrifi, si tratta sempre di apocrifi dell'Antico Testamento.

21) P. Sacchi, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento* (ANT 9), Morcelliana, Brescia 2011.

Protestanti, ma non per i Cattolici né per gli Ortodossi; i *Salmi di Salomone* per i Cattolici sono apocrifi, ma per gli Ortodossi sono Scrittura. I libri di Enoc che hanno fatto coniare il termine enochismo sono Scrittura presso la Chiesa d'Abissinia, e solo presso questa. Anzi, se li conosciamo è solo perché trasmessi all'interno di questa Chiesa nella sua lingua. Ci sono poi apocrifi che non sono mai stati accolti da nessuna Chiesa. In altri termini, i libri che hanno costituito fin dai tempi più antichi un grosso argomento di polemica nella tradizione religiosa occidentale, sempre indicati come apocrifi (oggi anche pseudepigrafi) dell'Antico Testamento, sono libri che talora presso Chiese orientali o dell'Africa sono Scrittura.

4.3. Il nome apocrifi

L'etichetta di apocrifi, che in greco significa «segreti», indica per noi libri pseudoreligiosi, ma alle origini il termine apocrifi era un titolo glorioso che una tradizione segreta dava a se stessa. La segretezza era garanzia di veridicità, questa segretezza caratterizzò una dottrina giudaica risoltasi poi nello gnosticismo cristiano.

L'esistenza di religioni che si gloriano della segretezza non è fenomeno dei soli testi ebraici e cristiani indicati come apocrifi; nel mondo greco, a partire almeno dal III sec. a.C., ebbero vita le religioni misteriche, la cui segretezza era estesa all'obbligo degli adepti di non rivelare i riti.

La parola greca ἀπόκρυφος «apocrifo» prese il significato negativo che ancora mantiene nelle Chiese di oggi, quando Ireneo, parlando dei cristiani gnostici, chiamò i loro libri πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, «massa di scritti segreti e bastardi»[22]. Sembra che i due aggettivi siano entrambi negativi e certamente lo furono nella mente dei lettori di Ireneo, ma sta di fatto che «apocrifi», cioè «nascosti, segreti» è la definizione con cui gli eretici stessi indicavano i loro libri di fronte a quelli della grande Chiesa[23]. Il vangelo apocrifo di Tommaso dichiara che la sua validità si fonda sulla segretezza della tradizione: il suo vangelo è segreto, in greco, quindi, «apocrifo». In seguito, la parola "apocrifo" non più tradotta, ma trascritta, perse il significato originale di "segreto", "non pubblico", per assumere quello moderno di "falso, non canonico". Nella nostra civiltà occidentale si inten-

22) Ireneo (seconda metà del II secolo), *Contro le eresie* I, 20, 1.

23) Vedi la sintesi di C. Gianotto, in «Henoch» 30 (2008), p. 42: «Da un lato, alcuni gruppi, in modo particolare gli gnostici, insistevano su una catena di trasmissione iniziatica, segreta, analoga a quella dei culti misterici, molto diffusi nel bacino del Mediterraneo in epoca ellenistico-romana, come mezzo di garantire in modo sicuro l'autenticità dei loro insegnamenti e dei loro scritti che, attraverso questa catena segreta di tradenti, pretendevano di risalire fino al Salvatore-Rivelatore per eccellenza, Gesù. Al contrario, la grande Chiesa, la linea maggioritaria del cristianesimo in formazione, in polemica con gli gnostici, insisteva sul carattere pubblico, verificabile della propria catena di trasmissione, fondata sul principio di successione apostolica dei vescovi. In questo modo, in seguito a una polemica a volte anche violenta e aggressiva, si arrivò a fissare criteri esterni (di fatto il principio di autorità), e non interni (i contenuti dottrinali), per l'autenticazione degli scritti in circolazione».

dono per apocrifi dell'Antico Testamento quei testi esclusi dal canone che si cominciarono a raccogliere nel XVIII secolo[24]. Alla prima raccolta si aggiunsero via via altri apocrifi, ma soprattutto cominciò a trapelare anche in ambienti ecclesiastici sia cattolici che protestanti un certo interesse per questi scritti, inizialmente respinti in quanto considerati eretici: si veda la loro raccolta curata alla metà dell'800 dall'abbé Migne[25], che dovrebbe essere collocata accanto alle due grandi raccolte dei Padri greci e latini, queste presenti in tutte le principali biblioteche.

Caratteristica fondamentale degli apocrifi è di essere scritti ebraici di argomento religioso attribuiti nel testo stesso a personaggi dell'Antico Testamento, composti prima del 100 d.C.[26] e arrivati a noi solo attraverso traduzioni fatte da chiese cristiane antiche nelle loro lingue. Si tratta pertanto di testi respinti dal giudaismo rabbinico e anche dalle chiese cristiane, ma da queste non alle origini.

Di apocrifi nella biblioteca dei qumranici ce n'erano quattro: il *Libro di Vigilanti*, il *Libro dell'Astronomia*, il *Libro dei Sogni* e i *Giubilei*, chiaramente datati sulla base della grafia dei reperti a un'epoca molto più antica di quanto si pensasse: non erano più o meno contemporanei delle origini cristiane o addirittura posteriori, come si credeva prima delle scoperte di Qumran, ma molto più antichi, almeno quei quattro. Se non avessimo avuto di quei quattro libri le traduzioni in antiche lingue cristiane, i loro frammenti sarebbero definiti oggi testi di Qumran. Sarebbero stati testi di Qumran a tutti gli effetti.

5. La storia del mondo giudaico

È con questo bagaglio mentale che scrissi la *Storia del mondo giudaico* (SEI, Torino 1976), una storia di Israele dalla morte di Giosia (609 a.C.) alle origini cristiane, storia di fatti e di idee, nella quale il pensiero che emergeva allora dai testi scoperti a Qumran aveva una buona parte.

La *Storia del Mondo Giudaico* si fermava al tempo di Gesù, sfiorandolo appena. Dello stesso Gesù il nome appare poche volte nel libro, ma ciò che allora mi interessava era il suo insegnamento, l'eventuale novità del suo pensiero. L'aspetto su cui mi soffermai di più per la sua novità fu la concezione che Gesù ebbe dell'impuro. L'impurità delle cose non esiste, esiste solo quell'impurità che deriva dal peccato. L'impurità è un fatto puramente umano: solo l'uomo può essere impuro, quando trasgredisce la legge di Dio. È una vera rivoluzione intellettuale all'interno della tradizione e cultura giudaica, della quale oggi non afferriamo bene la novità

24) J.A. Fabricius, *Codex Pseudepigraphixcus Veteris Testamenti*, 2 voll., Felginer Theodorus Christoph, Hamburg 1713 e 1723.
25) J.P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, 2 voll., Paris 1856 e 1858.
26) In realtà, il problema degli apocrifi, sul piano letterario, è più complesso. Scritti dall'apparenza biblica e attribuiti in maniera pseudepigrafica a un personaggio veterotestamentario continuano ad essere composti fino al IX secolo, ma quelli posteriori al 100 nascono in un ambiente non definito e con caratteristiche diverse da quelli più antichi. Le raccolte di apocrifi su base storica rinunciano alla pubblicazione dei testi più tardi. Le raccolte su base letteraria pubblicano tutti gli scritti che abbiano autore biblico pseudepigrafico anche se medievale: vedi l'*Apocalisse di Daniele* del IX secolo.

e l'importanza, perché viviamo in una cultura dove il concetto di impurità sembra relegato a indicare la presenza di elementi estranei in una certa sostanza fisica.

Ma qui mi si aprì all'improvviso una nuova via. Se i testi di Qumran ci avevano fornito fonti che prima mancavano per scrivere la storia del pensiero ebraico, mi accorsi che i manoscritti di Qumran davano autorità a fonti che non utilizzavamo, ma che erano a nostra disposizione da sempre: gli apocrifi, appunto, dell'Antico Testamento. Credevamo che fossero testi di origine per lo più cristiana o di epoca vicina alle origini cristiane. A Qumran, invece, sono stati scoperti frammenti di apocrifi scritti materialmente in lingua originale ebraica o aramaica, anche un paio di secoli e più prima di Cristo. Era una rivoluzione. La prima certezza che acquisii da questo fatto fu che non bastava usare per scrivere la storia del pensiero giudaico i libri canonici e i testi di Qumran, ma ci volevano anche gli apocrifi, almeno quelli databili a prima delle origini cristiane o contemporanei. La prima conseguenza pratica fu che vidi la necessità di avere a disposizione una traduzione italiana degli apocrifi dell'Antico Testamento. Da qui i primi contatti per un progetto di pubblicazione con la UTET.

6. Apocrifi e apocalissi

Così il materiale fornito dagli apocrifi dell'Antico Testamento, almeno di quelli di cui si poteva dimostrare l'origine contemporanea o anteriore al I secolo d. C., è diventato materiale per studiare la storia del pensiero ebraico precristiano o contemporaneo delle origini. Questo ha fatto nascere un altro problema. Molti apocrifi avevano forma di apocalisse e negli anni '70-'80 era particolarmente vivo il dibattito intorno al problema quale fosse il nocciolo del pensiero delle apocalissi. Era, infatti, idea comune che le apocalissi costituissero in qualche modo un'unità non solo sul piano evidente della forma letteraria[27] ma anche del pensiero. Così l'apocalittica, da concetto letterario è diventata per molti un concetto filosofico. Questa unità era data per certa e, contemporaneamente, ne era ricercato il nocciolo: si cercava quali fossero gli elementi comuni a tutte le apocalissi, cioè le basi del pensiero apocalittico. Ricordo di aver letto in quel tempo con grande interesse i libri di Schmithals, Russell, Koch: tutti giravano intorno allo stesso problema con soluzioni diverse. Si cercavano i motivi comuni alle varie apocalissi.

Io pensai di impostare il problema in maniera storica. Invece di raccogliere i temi delle varie apocalissi alla ricerca degli elementi comuni, pensai di cominciare a descrivere il pensiero, la teologia dell'apocalisse più antica per poi seguirlo nelle apocalissi successive. Poiché l'apocalisse più antica, stando ai reperti qumranici[28],

27) Apocalisse è termine trascritto dal greco ἀποκάλυψις che significa "rivelazione". Un'apocalisse si presenta al lettore come scritta da un autore pseudepigrafico che racconta le sue visioni che sono pertanto rivelazioni. Lo stile apocalittico permette di parlare di cose che altrimenti sfuggono alla razionalità e all'esperienza. L'apocalisse per eccellenza è l'Apocalisse di Giovanni.

28) Il fr. 4Q201 contenente parti del LV è datato agli inizi del II sec. a.C. Perciò l'opera deve essere stata composta quanto meno nel III sec. a.C.

era il *Libro dei Vigilanti* (III sec. a.C. o più probabilmente IV), cominciai a descriverne il pensiero[29]. Ben presto mi accorsi che la ricerca era impostata in maniera insufficiente: le idee del *Libro dei Vigilanti* da un lato non erano presenti in tutte le apocalissi, dall'altro si potevano trovare anche fuori delle apocalissi, come l'idea dell'immortalità dell'anima e del giudizio dopo la morte. In altri termini, l'apocalittica, cioè l'insieme di tutte le apocalissi, era soltanto un genere letterario, non era una teologia: teologie diverse potevano essere espresse in forma apocalittica. Un'apocalisse è quella cristiana di Giovanni, un'apocalisse è quella sadocita di *Daniele*, un'apocalisse è quella del *Libro dei Vigilanti* enochico, un'apocalisse è il libro dei *Giubilei* essenico. Per il *Libro dei Vigilanti* il male deriva da una ribellione angelica, per i *Giubilei* risale a Dio stesso[30]. In ogni caso, l'apocalisse più antica, il *Libro dei Vigilanti*, fu opera di rottura con la tradizione sadocita del Tempio di Gerusalemme, la grande tradizione ebraica.

Il *Libro dei Vigilanti* si distingue sulla base della teologia dai libri della tradizione sadocita per alcune credenze fondamentali. Prima di tutto il rivelatore non è Mosè che aveva parlato con Dio faccia a faccia[31], ma il patriarca antidiluviano Enoc che vede direttamente le verità ultime in cielo sotto la guida di un angelo, e le vede con i suoi stessi occhi. Nella volontà dell'autore, Enoc era superiore a Mosè perché più antico, ed era superiore anche perché parlava di cose che aveva visto coi suoi occhi. Il cambiamento di rivelatore, da Mosè a Enoc, indica la volontà di contrapporsi al sacerdozio e alla teologia del Tempio di Gerusalemme. Inoltre, la distanza di tempo fra il primo libro con rivelatore Enoc e l'ultimo, fra il *Libro dei Vigilanti* del IV sec. a.C. e il *Libro dei segreti di Enoc* del I sec. d.C., preso nella sua forma più antica, assicura che accanto alla tradizione del Tempio, che trasmetteva i libri che dopo sarebbero diventati canonici per ebrei e per cristiani, esistette una vera e propria forma di religione giudaica parallela a quella del tempio. A questo giudaismo, parallelo a quello del Tempio, Boccaccini ha dato il nome di enochismo dal nome del rivelatore Enoc, ormai comunemente accettato.

Enoc rivela nel *Libro dei Vigilanti* che l'uomo possiede un'anima immortale, disincarnabile, destinata all'inferno o al paradiso. Rivela che l'origine del male sulla terra dipende non dalle punizioni divine per il male commesso dagli uomini, ma

29) *Il* Libro dei Vigilanti *e l'apocalittica*, in «Henoch» 1 (1979), pp. 42-98.

30) Dio garantisce il regno di Satana, concedendogli un certo numero di demoni. Non è chiarita nei *Giubilei* l'origine di Satana, che invece sarà chiarita nell'essenismo di Qumran: Dio creò Satana come angelo malvagio per odiarlo. Vedi *Giub*, cap. 10, dove si narra come Dio concesse a Satana un decimo degli angeli ribelli perché stessero al suo servizio e la *Regola della Comunità* 3, 25: dove si dice che Dio «ha creato gli spiriti della Luce e della Tenebra». Comunque, questo vocabolario si trova anche nel canonico Isaia Secondo, qui dettato dal desiderio di opporsi al dualismo iranico secondo il quale esistevano due dèi, quello buono e quello cattivo: (Is 45. 7) «Io formo la luce e creo (*bore'*) la tenebra, faccio il benessere e creo (*bore'*) le avversità, io, il Signore, faccio tutto questo».

31) Num 12, 6-8,: «Ascoltate le mie parole: Se ci sarà tra voi un profeta… mi farò conoscere da lui in visione (*bemar'ah,* gr. ἐν ὁράματι); in sogno parlerò a lui (*bo*); non così il mio servo Mosè. Nella mia casa egli è il più degno di fiducia. Faccia a faccia io gli parlo, per mezzo di concetti chiari (ebr. *bemar'eh*, gr. ἐν εἴδει) e non per simboli. Egli può guardare l'aspetto di Yhwh (*temunat YHWH*)». Questo testo spiega perché la Torah è degna di fede: è autentica parola di Dio.

ha le sue radici concrete in un peccato commesso da alcuni angeli in un tempo antichissimo; questo peccato ha sciupato la bontà della natura quale era stata prevista da Dio: il cosmo non è l'ordine voluto da Dio, ma un disordine provocato dalla ribellione angelica. Le stelle del cielo non stanno nel posto stabilito da Dio al momento della creazione, ma si trovano in posizioni dove le hanno messe gli angeli ribelli; per questo mandano sulla terra influssi malefici. Dio non ha nessun rapporto col male.

Queste idee del *Libro dei Vigilanti* sono nuove all'interno della cultura e della religione giudaica e restano alla base del pensiero enochico per tutta la sua durata. Anzi, alcune escono dall'enochismo e le ritroviamo, nel tempo, anche nel giudaismo e nel cristianesimo.

Intorno al 160 a.C. è databile un altro libro enochico che tradisce un certo desiderio di avvicinarsi al Tempio e alla sua dottrina probabilmente per meglio resistere alla forte pressione dell'ellenismo che stava snaturando l'ebraismo tradizionale: è il *Libro dei Sogni*. Da un lato il *Libro dei Sogni* sembra prendere in considerazione tutta la Scrittura ebraica, dall'altro la modifica su alcuni punti essenziali per salvare la propria dottrina. Il *Libro dei Sogni* scrive che Adamo era un giusto, creato sulla terra storica, non nell'Eden: evidentemente interpretavano il testo come in seguito lo interpretarono i cristiani e con questa interpretazione, per gli Enochici radicale, l'origine del peccato e del male non sarebbe più stata imputabile agli angeli ribelli.

Un altro punto chiave del pensiero del *Libro dei Sogni* è il modo con cui è narrata l'ascesa di Mosè al Sinai. Nell'incontro con Mosè, Dio si preoccupò del culto futuro, ma non della Legge; tuttavia, anche il Tempio dell'epoca dell'autore era finito preda di un sacerdozio indegno[32] ed era destinato alla distruzione per essere in futuro sostituito da un Tempio nuovo costruito dalle mani stesse di Dio (1H [LS] 90, 28-29)[33]. Il Tempio era il rimedio al grande peccato di Israele, che nel deserto, dove poteva godere della guida di Yahweh che si lasciava vedere dagli ebrei, ebbe paura di Dio: Israele chiese ad Aronne di creargli un sostituto di Dio[34]. Il tempio rimediava alla iattura per cui Dio e popolo non erano più in contatto diretto come al tempo del deserto prima del grande peccato. Comunque, il Tempio valido era quello di Salomone distrutto al tempo di Nabucodonosor, non quello del tempo dell'autore.

32) La successione dei sacerdoti legittimi sadociti finisce con la destituzione (173 a.C.) e poi con l'uccisione (171 a.C.) di Onia III. Onia fu deposto dal fratello Giasone; dopo la sua uscita di scena il Tempio non fu più in mani sadocite, nemmeno illegittime.

33) «E vidi e stetti ad osservare fin quando (il fuoco) attinse quella casa vecchia e fecero uscire tutte le colonne, e tutte le travi e gli ornamenti di quella casa [che] si avviluppavano con esso (fuoco) e la fecero uscire e la gettarono in un posto a destra della terra. E vidi il Signore delle pecore fin quando fece venire una casa nuova, più grande ed alta di quella precedente, e la pose nel luogo della prima che era stata avviluppata [dalle fiamme] e tutte le sue colonne erano nuove, i suoi ornamenti erano nuovi, ed era più grande della prima, della vecchia, che Egli aveva portato via e tutte le pecore stavano in mezzo a essa» (Traduzione L. Fusella in P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981).

34) 1H [LS] 89, 27 – 36.

La rivelazione di Mosè aveva al suo centro la Legge: Mosè rivelava ciò che l'uomo e l'ebreo in particolare dovevano fare. Enoc non dice mai nulla su quello che gli uomini devono fare: Enoc rivela ai suoi adepti quali sono le strutture del cosmo, quelle attuali danneggiate dal peccato degli angeli e quelle apprestate da Dio per ricompensare i giusti e per punire sia gli angeli ribelli sia i malvagi. Enoc incita, soprattutto nell'*Epistola*[35], alla bontà, ma non emana mai leggi. Una sola volta e sempre nell'*Epistola*, Enoc parla di Leggi eterne, diverse da quelle storiche[36]. Nell'ultima opera enochica, il *Libro dei Segreti di Enoc*, il male è chiaramente identificato con la violenza, non c'è una sola parola contro l'impurità, che nella tradizione essenica era la causa e il nocciolo stesso del peccato.

Nell'enochismo non c'è né Tempio né Legge. Solo nell'ultima opera, il *Libro dei Segreti di Enoc*, si parla di un tempio, il tempio di Ahuzan, ma non è chiaro se questo tempio fosse metaforico o reale.

Dell'enochismo non è stato individuato né il luogo, né l'ambiente in cui si sviluppò durante la sua lunga vita – circa mezzo millennio. Vale la pena di ricordare l'opinione che ebbe S. Agostino riguardo alla collocazione degli apocrifi in genere e quindi anche dei libri enochici. Scrisse che gli apocrifi erano tramandati nel Tempio come i libri canonici, ma a parte, separati[37]. Questa opinione di Sant'Agostino potrebbe trovare una conferma se si tiene conto di un'altra caratteristica dell'enochismo, che si percepisce solo in certi libri: la dottrina enochica era dottrina segreta. I libri in cui appare questo particolare sono il *Libro dei Vigilanti*, il *Libro delle Parabole* [38] e infine, con caratteristiche assai diverse, il *Libro dei Segreti di Enoc*.

Enoc, dunque, è solo un rivelatore, non un salvatore. Esistono in cielo strutture di salvezza che Dio permette di conoscere solo a Enoc, il quale le rivela agli uomini eletti. Ma ha un senso una rivelazione di un bene eterno, senza indicare una via per arrivarci?

Credo che non sia un caso che l'antico vangelo apocrifo di Tommaso, probabilmente già del I secolo, vangelo sicuramente non gnostico, ma sicuramente gnosico, cioè di gnosi, cominci con queste parole: «Queste sono le parole segrete (cioè apocrife) di Gesù il Vivente e scritte da Didimo Giuda Tommaso: Egli[39] disse: "Chi scopre l'interpretazione di queste parole non gusterà la morte"». La relazio-

35) *Epistola di Enoc*: scritto enochico datato alla metà del I sec. a.C., assente a Qumran come tutte le opere non esseniche posteriori al 100 a.C.

36) Sono le cosiddette leggi delle tavole celesti, un codice scritto soltanto in cielo.

37) J.P. Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, (2 voll.), Paris 1856 e 1868, vol. I, p. XX-XXI. Dopo un esame delle fonti conclude: «Il y a donc quelque vraisemblance que les livres sacrés étaient conservés *dans le temple* dans quelque armoire et les apocryphes dans un autre endroit».

38) La data del *Libro delle Parabole* è stata oggetto di discussione e dentro certi limiti è ancora. Le date proposte andavano dal 100 a.C. al III sec. d.C. La datazione tarda è abbandonata e la discussione è ferma intorno a una data in ogni caso anteriore al 70 d.C. Il sottoscritto propende per una data non molto posteriore al 40 a.C., essendo l'unico avvenimento storico ricordato nell'opera, l'invasione dei Parti del 40. a.C., raccontato con toni di viva partecipazione da parte dell'autore.

39) *Egli*: intendo Gesù, ma il senso non cambia anche se il pronome fosse riferito a Tommaso.

ne con le notizie che abbiamo dai vangeli canonici è chiara[40], ma il loro significato ci porta in un contesto spirituale molto diverso. La salvezza non dipende dall'opera di Gesù, ma soltanto dalla comprensione profonda delle sue parole. Questa è gnosi purissima, anteriore alla formazione dei sistemi di pensiero gnostici. Forse, per l'enochismo, la rivelazione e la sua accettazione erano già la via di salvezza.

Verso il 150 a.C. fu composto un altro apocrifo che si caratterizza per aver tentato una mediazione e forse una fusione fra Tempio ed enochismo. È il libro dei *Giubilei*, un'altra apocalisse che ha come rivelatore Mosè e accetta pienamente la legge mosaica, ma continua a rifiutare il Tempio, non per principio, ma solo quello attuale di Gerusalemme in quanto gestito da sacerdoti indegni. Di questo libro, che è la radice dell'essenismo, abbiamo numerose copie a Qumran.

7. Gesù

Scendendo nel tempo, il contatto con i testi neotestamentari era per me inevitabile, ma con interessi diversi da quando studiavo la tradizione del testo. Sull'onda delle discussioni contemporanee, cominciai a pormi il problema della cosiddetta novità cristiana. Quando scrissi la *Storia del mondo giudaico* (uscita nel 1976), terminai il libro con poche annotazioni su Gesù e sulle origini cristiane. Avvertivo chiaramente che il discorso sulla novità cristiana si reggeva male, se si faceva il confronto fra idee cristiane e idee dell'ambiente. Era facile trovare sempre qualche altro ebreo che aveva espresso, singolarmente prese, idee simili a quelle di Gesù[41].

Alla ricerca della novità di Gesù conclusi la storia del mondo giudaico indicando questa novità soprattutto nel fatto che Gesù si rivolgeva anche e soprattutto agli impuri. Intitolai l'ultimo capitolo *La Gerusalemme del tempo di Gesù come società di puri*[42]. Avvertivo, dal punto di vista del pensiero, che Gesù non accettava la categoria del «Sacro / profano; impuro / puro», che tuttavia era alla base della teologia del Tempio. Era la base, diciamo così, filosofica della contrapposizione di Gesù alla sua società. Per questo poteva mangiare coi peccatori e perfino coi pubblicani.

Gesù aveva superato la barriera che separava i puri dagli «impuri / peccatori» e ne avevo trovato la motivazione non tanto nel discorso sul puro e l'impuro di Mc 7, come feci in seguito, quanto nella proibizione del giuramento[43]. Per Gesù non esisteva contrapposizione fra sacro e profano, fra puro e impuro, perché tutto era ugualmente di Dio, cioè sacro. Per questo Gesù aveva proibito il giuramento: non era un comandamento senza motivazioni, come se ne trovano nell'Antico Testa-

40) Per l'espressione «gustare la morte» γεύεσθαι θανάτου, cfr. Mc 9, 1; Mt 16, 28; Lc 9, 27; Gv 8, 52.
41) Vedi la formulazione perfetta di S. Ben Chorin, *Fratello Gesù*, Brescia 1985 (orig. 1967), p. 268: «Ciò che nel Talmud e nel Midrash si trova disseminato, è come concentrato… nelle parole di Gesù».
42) P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, SEI, Torino 1976, pp. 266ss.
43) *Ibid.*, 246.

mento, era la conseguenza ovvia del fatto che tutte le cose e tutte le persone sono ugualmente di Dio. Si legge in Mt 5, 33-36:

> «Avete anche udito che fu detto agli antichi: "Non giurare il falso; da' al Signore quello che gli hai promesso con giuramento". Ma io vi dico: non giurate affatto, né per il cielo, perché è il trono di Dio; né per la terra, perché è lo sgabello dei suoi piedi; né per Gerusalemme, perché è la città del gran Re. Non giurare neppure per il tuo capo, poiché tu non puoi far diventare bianco o nero un solo capello»[44].

Il mio ragionamento si muoveva comunque sempre sul piano della storia della cultura. L'insegnamento di Gesù si inseriva perfettamente nella problematica del pensiero ebraico a lui contemporaneo e dava soluzioni nuove[45].

In questo modo è possibile passare di gradino in gradino dalla storia di teologie ebraiche a teologie cristiane, ma cominciavo a rendermi conto che il cristianesimo non è una teologia e, anzi, può essere presentato e predicato attraverso teologie diverse, come l'esistenza del pensiero dei quattro evangelisti dimostra con le loro differenze. Anche nel caso delle norme di purità, dove l'innovazione appare più evidente, si tratta sempre di innovazione in un argomento fortemente dibattuto al tempo di Gesù con conclusioni talora simili a quelle di Gesù, come nel caso di Hanina ben Dosa, che attraversò un villaggio tenendo in mano la carcassa di un serpente. Alla fine del percorso poté dire qualcosa come: «Come vedete non è il serpente (cioè l'impurità) che uccide, ma il peccato»[46].

Cominciai a pensare che bisognava distinguere due aspetti nell'opera di Gesù: ciò che predicò e ciò che fece. La predicazione non poteva che essere fatta in modo che fosse capita da chi ascoltava e, quindi, non poteva che riguardare temi allora dibattuti. Le opere, le cose fatte, pur decifrabili dai contemporanei in maniera immediata, dovevano avere in sé qualcosa che potesse spiegare perché i discepoli dopo la morte di Gesù ebbero paura, ma non si dispersero. Pur tremanti e incerti, dovevano vivere nell'ombra lunga di qualcosa che apparteneva ancora alla storia dell'uomo Gesù, ma che si proiettava ancora sulle loro vite.

Già al tempo del mio assistentato con Bolgiani avevo letto lo Schweitzer[47], ma confesso di non averci capito molto: mi restò estraneo. Capii invece i problemi quando lessi il Reimarus nella traduzione e interpretazione di Parente[48]. Si era

44) Può sembrare strana la possibilità di giurare sulla propria testa, cioè su stessi, ma era il giuramento permesso secondo la *halakhah* essenica. Vedi, per esempio, *Documento di Damasco* 15, 1-5.
45) Il problema del puro e dell'impuro comincia ad essere posto nella cultura ebraica in epoca ellenistica con l'autore della *Lettera di Aristea*. Sul tema dello sviluppo del puro e dell'impuro, vedi il mio *Sacro / profano; impuro / puro nella Bibbia e dintorni* (Il pellicano rosso), Morcelliana, Brescia 2007.
46) Vedi recentemente G. Vermes, *Jesus in the Jewis World*, SCM Press, London 2010, pp. 130-173.
47) A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 4), Paideia, Brescia 1952 (orig. 1906).
48) Parente (a cura di), *Frammenti*, cit., nota 9, p. 295.

intorno agli anni '80. Da allora il mio interesse per il problema del «Gesù storico» è andato sempre crescendo fino ad aver bisogno di una formulazione diversa, che deduco da un libro recente[49]. Preferisco parlare dell'«uomo Gesù», perché nella formula «Gesù storico» c'è il problema nostro della contrapposizione del Gesù predicante a quello predicato. Volevo invece seguire la vita di Gesù fino alla sua morte senza mettere in gioco il cristianesimo. Il rapporto storico fra Gesù e il cristianesimo riguarda il cristianesimo e le sue origini, ma, per strano che possa apparire, non riguarda Gesù, almeno in linea di principio, perché quando Gesù era in vita il cristianesimo non era ancora nato. Un avvenimento si interpreta, sul piano storico, con ciò che precede, non con ciò che segue.

Il problema diventa: Gesù, previde e provvide a che la sua opera avesse un seguito o, quando morì sulla croce, considerò finita e fallita la sua missione? Gesù sentì finita la sua missione quando esclamò «mio Dio, perché mi hai abbandonato?», o aveva già guardato concretamente alla sua opera come quella che continua nella storia dell'umanità dopo la sua morte?

L'opinione quasi senza eccezioni degli studiosi considera oggi il vangelo di Marco il più antico e per questo degno di un particolare riguardo e fiducia. A me Marco piace perché mi appare come il frutto di un uomo che cercava in qualche modo le ragioni della sua fede in «Gesù Cristo figlio di Dio»[50]; le cercava per gli altri, ma in qualche modo bisognava che sentisse la necessità di queste ragioni anche per sé. Marco deve aver ascoltato e forse letto (nella maggior parte dei casi è impossibile stabilire se ciascuna sua fonte fosse scritta o orale) molte cose riguardanti Gesù, ma è interessante il modo con cui scelse e dispose il materiale che andava raccogliendo. Fin dall'inizio volle mettere il lettore davanti alla certezza che Gesù era qualcosa più di un uomo, un figlio di Dio particolarissimo. Era la conclusione cui era arrivato lui e che sentì il bisogno di fermare sul papiro con parole scritte. Solo accettando questa natura di Gesù acquista un senso e una credibilità il racconto dell'ultima parte della sua vita. Matteo e Luca premettono ai loro vangeli la nascita miracolosa di Gesù, ma si tratta di un fatto, la cui notizia non poteva essere pubblica. L'ascoltatore, se non già credente, poteva essere più distolto che invitato a continuare a leggere i loro vangeli[51].

Nella disposizione data da Marco al materiale raccolto e posto all'inizio del vangelo, appaiono i lineamenti di un tratto di storia della salvezza: Marco non racconta solo di Gesù, ma si rifà a Giovanni Battista, che non è soltanto il predicatore buono e giusto di Giuseppe Flavio[52], è il precursore di Gesù. La predicazione di Giovanni è legata strettamente a Gesù, come Gesù è legato a Giovanni. Questa è interpretazione, ma interpretazione di avvenimenti noti: Marco ci tiene, come

49) G. Jossa, *Gesù, Storia di un uomo*, Carocci, Roma 2010.
50) Mc 1, 1.
51) È significativo il titolo che un mio omonimo (Alessandro Sacchi) ha dato a un suo libro sul vangelo di Marco, *Un vangelo per i lontani*, cioè per avvicinare al cristianesimo chi ne è fuori o ai margini. È la situazione della prima predicazione.
52) *Ant. Iud*. 18, 116-119.

anche Luca ma limitatamente alla data di nascita di Gesù[53], a collegare il suo racconto, che è di avvenimenti particolari, ad avvenimenti noti, di carattere pubblico.

Marco enuclea nel complesso dei fatti di Gesù di cui aveva notizia quelli che meglio servivano per indicare, per il loro ricordo radicato in avvenimenti pubblici, che la natura di Gesù aveva caratteristiche che lo mostravano al di sopra dell'umano. E questi avvenimenti, tutti pubblici, li pone all'inizio del vangelo. In Marco non c'è il Verbo di Dio, non c'è nemmeno il nato da una vergine; c'è solo l'uomo che la gente poteva vedere per le strade della Palestina. Marco riflette su quest'uomo e sulla gente che l'aveva visto e ascoltato.

Gli avvenimenti che colpirono Marco per il loro significato sono tre: il demonio cacciato da Gesù che urla: «Sei il Santo di Dio»; il lebbroso guarito, cui Gesù ingiunge di non rivelare la cosa a nessuno, proprio lui, che andava per la Galilea diffondendo l'annuncio che il Regno di Dio era vicino; e infine il miracolo del paralitico, con cui Gesù intende dimostrare di essere in grado di rimettere i peccati[54].

In effetti, all'inizio del suo vangelo Marco mostra gli elementi per cui si convinse che nella vicenda di Gesù c'era qualcosa che andava oltre l'umano e che era visibile anche prima della Resurrezione. Il primo elemento è la voce udita durante il battesimo, della quale non sappiamo per quali vie possa essere giunta notizia a Marco, dato che nella sua versione il fatto sembra assolutamente privato, senza testimoni[55]. «Tu sei il Figlio mio diletto; in te mi sono compiaciuto» (Mc 1, 11): è certamente un dato importante per cominciare a capire chi era Gesù, ma Marco avverte il bisogno di trovare negli episodi della vita di Gesù fatti più accertabili, perché pubblici che diano valore anche a quelli che pubblici non sono o lo sono solo parzialmente. È certo che Gesù era andato da Giovanni sul Giordano e si sarà anche fatto battezzare, ma della voce celeste che proclamava Gesù figlio di Dio non sembra che per Marco ci fossero testimoni. E poi l'espressione figlio di Dio alle orecchie di un ebreo del tempo non era così caratterizzante come è ai nostri orecchi[56]. Figli di Dio erano un po' tutti gli ebrei e Gesù non ebbe difficoltà a chiamare Dio «Padre nostro».

Ma ci sono tre episodi pubblici, che Marco pose all'inizio del vangelo, perché dovevano chiarire subito a chi leggeva la natura particolare di Gesù. I tre episodi sono collegati tra loro esclusivamente dalla loro capacità di dimostrare chi era Gesù, almeno nel senso di dimostrare che la sua natura non era puramente umana. Marco non pensava alla seconda persona della Trinità, ma ebbe la certezza umana che Gesù era davvero un figlio di Dio molto particolare e questo appariva dall'opera dell'uomo Gesù.

Il primo di questi episodi è una scena di esorcismo:

> «Vi era nella loro sinagoga un uomo posseduto da uno spirito impuro, il quale si mise a gridare: (Mc 1, 24-25): Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ

53) Lc 2, 1.
54) Mc 1, 22 – 2, 12.
55) Mc 1, 10-11.
56) Nell'Antico Testamento figlio di Dio può essere detto dell'intero popolo di Israele (Es 4, 22; Ger 31, 20; può essere detto del re (2 Sam 7, 14; Sal 2, 7, Sal 89, 26-28).

> Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. "Che c'è fra noi e te, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci. Io so chi sei: il Santo di Dio!"». Ma Gesù lo sgridò dicendogli: Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ. "Taci ed esci da lui!"» (Mc 1, 23-25).

Allora il demonio lo scosse violentemente e uscì dall'uomo con un grande urlo.

In questo racconto il punto centrale che interessa Marco, e che serve per collegare questo episodio ai due seguenti, è l'apostrofe in bocca al demonio: «So chi sei, sei il Santo di Dio». La critica è piuttosto imbarazzata davanti al significato dell'espressione. Probabilmente la colpa dei commentatori è quella di voler proporre solo conclusioni chiare. In questo caso la conclusione chiara non è possibile, ma un significato approssimativo è descrivibile.

ἅγιος "santo" traduce sicuramente l'ebraico *qadòsh*. È l'attributo fondamentale di Dio, dell'essenza divina. Dio è tre volte *qadòsh* sulla bocca degli angeli che appaiono nella visione di Isaia (Is 6, 6): l'espressione «Santo di Dio» non trova paralleli precisi in nessuna parte della Bibbia. Nel Nuovo Testamento questa espressione si trova ancora una volta in Gv 6, 69, sempre riferita a Gesù:

> «ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος, Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ: gli rispose Simon Pietro: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna, e noi crediamo e riconosciamo che tu sei *il santo di Dio"*».

L'espressione Santo di Dio è recepita da Giovanni come adatta a indicare colui del quale aveva scritto Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, … καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. «In principio era la Parola… e la Parola era Dio». Per Giovanni l'espressione «Santo di Dio», messa in bocca a Pietro, è il modo umano per indicare il mistero di Gesù, colui che ha parole di vita eterna. Ma questo significato che è chiaro in Giovanni, non è chiaro in Marco. Tuttavia Giovanni usò un'espressione che esisteva già e gli sembrò adattissima a indicare con parole umane il contenuto della sua identificazione di Gesù con la Parola di Dio nel significato che le aveva dato all'inizio del vangelo[57]. Per Marco l'espressione «Santo di Dio» doveva significare qualcosa di meno chiaro che in Giovanni, ma sempre qualcosa al di sopra dell'umano.

57) In realtà, c'è nell'Antico Testamento un'espressione simile: *qᵉdosh yhwh*, nel Salmo 106, 16. Qui Santo di Yahweh è Aronne. È un testo poetico: il salmista biasima gli ebrei che nonostante i benefici ricevuti nel deserto, tuttavia si ribellarono a Mosè e ad Aronne. Mosè non ha aggettivo, ma Aronne è definito *qᵉdosh yhwh*. La ribellione contro colui che è sacro a Yahweh è ribellione contro Dio, perché chi è sacro vive nella sfera di Dio. Ma è un volo poetico (ripreso da Numeri). Non dice nulla circa il sacerdozio. Se il Levitico ordina (Cfr. Lev 21, 8: *qiddashtò* Lo [il sacerdote] considererai sacro) di considerare sacro il sacerdote, è solo per regolare il comportamento degli ebrei nei suoi riguardi. Nessun teologo ha mai usato ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ per rivendicare il sacerdozio di Cristo. L'uso di Giovanni e il silenzio della Lettera agli Ebrei dicono chiaramente che ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ era sentito come concetto che non aveva nulla a che fare col sacerdozio.

Al demonio cacciato Gesù impone una cosa strana: non deve dire più la frase che ha già pronunciata e che svela in qualche modo l'identità di Gesù. Stando rigidamente alla lettera del testo, sembra che Gesù non voglia tanto opporsi alla diffusione della notizia del miracolo, quanto alla diffusione della sua identità. Per quali motivi il demonio, che in ogni caso ha già parlato, avrebbe dovuto tacere? Il comando di Gesù è messo spesso in relazione al segreto messianico: Gesù impone al demonio di tacere come lo impone al lebbroso dell'episodio successivo.

Anche al lebbroso miracolato Gesù ripete il medesimo ordine di non parlarne.

> «Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν καὶ λέγων αὐτῷ ὅτι Ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. [41] καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει αὐτῷ, Θέλω, καθαρίσθητι· [42] καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη. [43] καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν [44] καὶ λέγει αὐτῷ, Ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς: Gli si avvicina un lebbroso e lo supplica in ginocchio dicendogli: "Se vuoi, puoi mondarmi". Mossosi a compassione, Gesù stese la mano, lo toccò e gli disse: "Sì, lo voglio; sii mondato!". Subito la lebbra si allontanò da lui e fu mondato. Quindi con tono severo (ἐμβριμησάμενος) lo mandò via dicendogli: "Bada di non dir niente a nessuno"» (Mc 1, 40-44).

Questo episodio presenta la stessa difficoltà di quello precedente: perché il guarito doveva tacere? L'ordine non è soltanto strano di per sé, ma è in aperta contraddizione col fatto che Gesù aveva dichiarato di essere venuto per annunciare il Regno e i miracoli erano segno della presenza o almeno della vicinanza del Regno. Gesù percorreva la Galilea

> «κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: predicando il vangelo di Dio e dicendo: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al vangelo"» (Mc 1,14-15).

Gesù non era venuto per stare nascosto.

Nel caso di questo secondo episodio l'ordine di tacere non riguarda la natura di Gesù, ma chiaramente il miracolo in quanto tale. Dunque, a questo punto sappiamo che Gesù è venuto con la missione di annunciare il regno di Dio, ma che non si dovevano divulgare né la natura del missionario, né i segni che attestano la validità dell'annuncio. In questo ragionamento c'è una contraddizione evidente, se interpretato con la nostra logica, con i riferimenti mentali che abbiamo. Perché Marco abbia scritto quello che ha scritto, bisogna che sia nella sua mente e in quella della gente per cui scriveva, sia nella mente di Gesù e dei suoi ascoltatori, cioè nel bagaglio culturale del tempo, ci fosse l'idea che l'opera che stava compiendo Gesù fosse legata in qualche modo a qualcosa di «segreto». In altri termini, bisogna che il segreto serva ad inserire Gesù nella sfera del mondo dello spirito, come era servita l'affermazione del demonio, che disse: «io so chi sei».

In effetti, nella cultura del tempo il "segreto / nascosto" era collegato col mistero del mondo divino e del piano di Dio sulla storia. Dio teneva nascoste verità, da rivelarsi solo in certi momenti, in funzione della salvezza. L'idea era diffusa. Nella letteratura leggibile al tempo di Gesù si va da passi che dicono che Dio rivela a qualcuno una verità nascosta a passi in cui si parla di strutture segrete del cosmo, fino a qualche passo contemporaneo del tempo di Gesù, dove si dice che nelle strutture segrete del mondo dello spirito c'è anche una figura misteriosa, creata prima del tempo, nel tempo della storia bastone dei giusti, custode dei segreti della giustizia e per questo destinata a essere il giudice supremo al momento del grande Giudizio. Questa figura può anche essere detta Messia[58].

In un testo più o meno contemporaneo di Gesù, secondo me e molti altri da datarsi alla fine del I sec. a.C.[59], il *Libro delle Parabole*, si legge questo racconto di Enoc relativo a un suo viaggio celeste, durante il quale vide alcune cose molto interessanti: «Interrogai uno degli angeli che camminava con me e che mi rivelava tutti i segreti riguardo a quel Figlio dell'Uomo: "Chi è, da dove viene e perché cammina col principio dei giorni (cioè Dio)?" Mi rispose e mi disse: "Costui è il

58) Il "segreto / nascosto" è motivo comune della letteratura enochica presente soprattutto nell'antico *Libro dei Vigilanti* e nel più recente *Libro delle Parabole*. Sarà documentato anche nella letteratura paolina. 1H (LV) 8: le scienze sono svelamento di segreti celesti. 1H (LV) 12, 1: Nessuno sapeva dove era nascosto Enoc. 1H (LS) 83, 7: Il tuo sogno ha visto i segreti di tutti i peccati della terra. 1H (LP) 41, 1: Vidi tutte le cose nascoste del cielo. 1H (LP) 48, 6: perciò il Figlio dell'Uomo fu scelto e nascosto. 1H (LP) 46, 2-6: Il Figlio dell'Uomo è fra le realtà nascoste. 1H (LP) 48, 6: Il Figlio dell'Uomo fu scelto e nascosto. 1H (LP) 51, 3: i segreti della saggezza usciranno dal pensiero della bocca dell'eletto. 1H (LP) 52, 1-2: le realtà cosmiche nascoste. 1H (LP) 52, 3-4: Chi sono quelli che vedo nascosti? Sono per la potenza del messia. 1H (LP) 69, 1 e 8-11 (soprattutto quest'ultimo versetto, la conoscenza dei segreti uccide). 1H 104: 10-13. Si veda anche Giub 10, 13; 11, 8 e 11, 23. Vedi Mc 4, 22: tutto ciò che è segreto sarà svelato. Vedi Paolo (1 Cor 2, 6, 10): c'è una sapienza nascosta, «che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria … queste cose Dio ha rivelato a noi per mezzo dello spirito». Sul concetto di mistero e sulla sua diffusione nella letteratura del tempo vedi la voce *Mistero* in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 1032ss.

59) È la conclusione (tenuta da me sulla base degli interventi) cui è arrivato il terzo congresso dell'*Enoch Seminar* svoltosi a Camaldoli di Arezzo nel 2005. Vedi G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man; Revisiting the Book of Parables*, Eerdmans, Grand Rapids 2007. Concludevo (pp. 499-512) che la massa dei materiali raccolti faceva superare l'idea che la datazione del *Libro delle Parabole* fosse solo un'ipotesi. «I think that after the Camaldoli meeting the adjective "tentative" should be dropped, given the impressive amount of evidence gathered in support of a Pre-Christian origin of the document (Il *Libro delle Parabole*). The burden of the proof has shifted to those who disagree with the Herodian date». L'articolo di T.M. Erho, (*The Ahistorical Nature of 1 Enoch 56: 5-8 and the Ramification upon the opinion communis on the Similitudes of Enoch,* JSJ 40, 2009, 23-54) insiste sul carattere metaforico e quindi privo di valore storico dei dati che si possono trovare in una apocalisse. L'argomentazione di Erho riguarda soprattutto il valore dell'invasione partica del 40 a.C. di cui c'è menzione nel *Libro delle Parabole*. L'argomento non è nuovo ed era stato particolarmente approfondito da L. Arcari nel convegno suddetto con conclusioni opposte a quelle di Erho: *Transfiguration of a Historical Event; The Parthian Invasion in Iosephus and the Parables of Enoch,* Camaldoli Meeting, pp. 478-486. L'argomentazione di Arcari resta valida.

Figlio dell'Uomo cui appartiene la giustizia e la giustizia abita con lui… » (1H [LP] 46, 2-6).

> «Allora il nome di quel Figlio dell'Uomo fu pronunciato davanti al Signore degli spiriti (cioè Dio pronuncia il nome del Figlio dell'Uomo e così lo crea) … Prima che fossero creati il sole e gli astri, prima ancora che fossero fatte le stelle del cielo, il suo nome fu pronunciato davanti al Signore degli spiriti. Egli è un bastone per i giusti, affinché si appoggino a lui e non cadano; egli è luce dei popoli[60] e speranza per coloro che soffrono nel loro cuore. Davanti a lui si prostreranno e adoreranno tutti coloro che abitano sulla terra; e benediranno e daranno gloria e canteranno al nome del Signore degli Spiriti. Per questo egli (cioè il Figlio dell'Uomo) fu eletto e nascosto davanti a lui (cioè per volere di Dio) prima ancora che fosse creato il mondo e resterà per l'eternità» (1H [LP] 48, 2-6)[61].

Dunque, c'era qualcuno in Israele che credeva che in cielo ci fosse un personaggio creato da Dio e da lui subito nascosto che era il bastone dei giusti, aveva da compiere una missione universale e si sarebbe rivelato alla fine dei tempi come giudice escatologico. Questo personaggio detto il Giusto, l'Eletto e anche Figlio dell'Uomo, secondo l'immagine di Daniele, finirà con l'essere identificato con Enoc stesso dall'ambiente enochico che lo trasmetteva[62].

Avendo in mente questo testo, la lettura del terzo episodio di miracolo narrato da Marco suscita un interesse particolare, molto più grande che se lo leggiamo solo sullo sfondo dei testi canonici. Ritengo il testo di Marco autentico, anche se sembra fuori posto cronologicamente nel racconto di Marco e se la presenza in esso di una ripresa ha fatto pensare alla fusione di due fonti diverse[63]. In effet-

60) Questo passo è sotto l'influsso di Isaia Secondo, che rivolgendosi al Servo di Yahweh, dice: «Tu sei il patto del popolo e la luce dei pagani» (Is 42, 6). Il Servo aveva una missione universale ed era il patto stesso con Dio; il Figlio dell'Uomo ha la funzione di sostenere i giusti con missione ugualmente universale.

61) Traduzione di S. Chialà, *Libro delle Parabole di Enoc* (Studi Biblici 117), Paideia, Brescia 1997.

62) Questo personaggio celeste è identificato con Enoc solo nell'ultimo capitolo che viene interpretato come aggiunta al testo della fine del I sec. a.C. L'aggiunta dovrebbe porsi intorno alla metà del I sec. d.C. Molti autori, però, pensano che l'identificazione possa appartenere al testo originale nonostante la stranezza che Enoch venga ad essere sia colui che fa il viaggio celeste dove vede il Figlio dell'Uomo, sia il Figlio dell'Uomo stesso.

63) Gesù, infatti, identifica se stesso come Figlio dell'Uomo solo a partire dal cap. 8, 31, quando si rivela la prima volta a Pietro, in pratica, dopo la trasfigurazione. È poi opinione comune che il brano derivi da due racconti originariamente separati (i vv. 6-10 sarebbero stati inseriti in un secondo tempo). Indizi di ciò sono i peccati che sono rimessi con passivo sottinteso e quindi rimessi da Dio nel v. 5, mentre al v. 10 sono rimessi dal Figlio dell'Uomo. Formalmente l'interpolazione è documentata dalla ripetizione di λέγει τῷ παραλυτικῷ che serve per riprendere il discorso che si pensa interrotto dall'interpolazione. Tuttavia la collocazione del racconto all'inizio del vangelo si giustifica solo se il racconto era noto a Marco nella sua forma attuale. Dopo che si è saputo che Gesù è il Santo di Dio e che è

ti, quest'episodio sembra avvenuto non all'inizio della predicazione di Gesù, ma dopo l'episodio della trasfigurazione. Prima infatti, almeno nel vangelo di Marco, Gesù non chiama mai se stesso con l'appellativo di Figlio dell'Uomo. Ma questo ha importanza relativa. L'interessante è capire perché Marco l'abbia messo in relazione con gli episodi dell'indemoniato e del lebbroso. In un certo senso nel pensiero di Marco l'episodio del paralitico rappresenta la rivelazione più chiara della natura di Gesù e della sua funzione. Tutto è a livello enigmatico: Marco sa di non essere in grado di dare definizioni, ma dai tre episodi ha capito qualcosa, che può mettere in relazione alla morte e alla resurrezione di Gesù e che in qualche modo ne spiega la possibilità e il senso.

> «Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι' ἡμερῶν ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν. καὶ συνήχθησαν πολλοὶ ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον. καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων. καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλωσι τὸν κράβαττον ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ, Τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, Τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς, Τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ, Ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν, Ἔγειρε καὶ ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει; ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς - λέγει τῷ παραλυτικῷ, Σοὶ λέγω, ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι Οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν: Rientrato dopo un po' a Cafarnao, si venne a sapere che era in casa e vi accorsero in così grande numero che non c'era più spazio, nemmeno davanti alla porta, mentre egli parlava ai presenti. Giunsero pure alcuni che portavano un paralitico (su una barella) sostenuta da quattro uomini. Ma non potendo avvicinarsi a Gesù a causa della folla, scoperchiarono il tetto sul punto dove egli si trovava e, praticato un foro, calarono giù la barella su cui giaceva il paralitico. Gesù, allora, vedendo la loro fede, disse al paralitico: "Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati!". Ora, vi erano là alcuni scribi che, stando seduti, pensavano fra sé: "Perché costui parla in tal modo? Egli bestemmia! Chi può rimettere i peccati, se non Dio solo?". Ma Gesù, avendo conosciuto subito nel suo spirito che così pensavano, dice loro: «Perché pensate tali cose? Che è più

rivelatore nascosto, il terzo episodio lo rivela anche come colui che ha il potere di rimettere i peccati evidentemente in nome di Dio, ma secondo un'autorità che ormai è del Figlio dell'Uomo.

> facile dire al paralitico: "Ti sono rimessi i tuoi peccati", oppure dire: "Alzati, prendi la tua barella e cammina"? Ora, affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha potestà di rimettere i peccati *sulla terra* – dice al paralitico – Dico a te: alzati, prendi la tua barella e vattene a casa». Allora quello si alzò, prese subito la barella e se ne uscì alla presenza di tutti; sicché tutti ne restarono stupefatti e lodavano Dio dicendo: "Non abbiamo mai visto nulla di simile!"» (Mc 2, 1-12).

Con questo episodio diventava chiaro per Marco che Gesù aveva una natura celeste e che quindi era credibile che potesse rimettere i peccati, proprio perché era il Figlio dell'Uomo o comunque perché aveva le funzioni del Figlio dell'Uomo. Gesù, identifichi o no se stesso con la figura di quel Figlio dell'Uomo della cui esistenza nell'immaginario ebraico del tempo di Gesù c'è testimonianza nel *Libro delle Parabole*, certamente aveva la coscienza di averne i poteri. L'evangelista Giovanni dirà che Dio ha dato a Gesù il potere di giudicare, perché è υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Giov 5, 27), Figlio dell'Uomo, senza articolo, ma difficilmente con valore diverso da tutte le testimonianze in cui c'è l'articolo. Il Figlio dell'Uomo di Marco non è solo il sovrano del mondo futuro che emergerà dal Grande Giudizio come in Daniele, è anche colui che farà il Giudizio come il Figlio dell'Uomo del *Libro delle Parabole*[64].

Dunque, chi sta per leggere il seguito è preavvertito; se non sa con precisione chi era Gesù (come non lo sapeva Marco), sa almeno che Gesù era qualcosa di più grande dell'uomo che si vedeva camminare e predicare per le vie della Palestina. Marco scopre e presenta come credibile il *quid* in più dell'umano che c'era in Gesù rifacendosi ad avvenimenti pubblici, non a racconti senza testimoni; Marco non sapeva nulla della sua nascita miracolosa e, supposto anche che l'avesse saputo, ritenne il fatto troppo poco pubblico per essere argomento efficace della predicazione.

Credo che Marco desse anche ai miracoli un valore relativo. Miracoli potevano farne anche altri. Hanina ben Dosa era più o meno contemporaneo di Gesù e fu famoso per aver fatto piovere. Ma il grido del demonio, l'invito a non parlare rivolto al miracolato e, soprattutto, lo stretto collegamento fra miracolo e dichiarazione di remissione dei peccati, tutti avvenimenti con testimoni, erano troppo caratteristici, specialmente se collegati fra di loro, per non far nascere il sospetto che Gesù fosse un uomo molto particolare. Per Marco questi fatti furono determinanti.

64) Per quanto è a mia conoscenza nessun teologo ha provato a commentare il fatto che Gesù abbia scelto, per presentarsi al mondo attraverso la sua gente, un titolo, Figlio dell'Uomo, che, in quanto già esistente aveva già un significato. È vero che la scienza non offre mai verità assolute, ma le probabilità che Gesù abbia scelto, non creato, questo titolo per presentarsi mi pare qualcosa più di un'ipotesi di lavoro. Un modo per liberarsi facilmente del problema è quello di considerare l'espressione "figlio dell'uomo" come equivalente aramaico del pronome "io". Ma, a parte la rarità e l'incertezza della documentazione, non sembra che gli evangelisti capissero Figlio dell'Uomo come equivalente di "io".

Solo per questo convincimento Marco poté credere a Gesù, che racconta la parabola dei vignaioli disonesti. Gesù era credibile. Ed è proprio in questa fiducia che Marco racconta le vicende dell'ultima cena. Gesù fa la benedizione sul pane e sul vino. Il pane è il suo corpo che viene mangiato dai discepoli presenti. Sembra un sacrificio *shelamim* della liturgia ebraica, dove l'offerente mangia una parte delle carni della vittima che offre, mentre un'altra parte, quella migliore secondo i gusti d'allora, era bruciata in onore di Dio che si pensava presente al rito. Lo *shelamim* è chiamato oggi anche sacrificio di comunione, di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio. Sul desco o non c'è carne (già consumata? Non utilizzata per il banchetto pasquale?) o, se c'è, non serve al progetto di Gesù, che offre ai commensali come carne il suo corpo.

Poi Gesù fa la benedizione sul vino e lo offre ai discepoli. «Questo è il mio sangue del patto». Per rendere valido un patto, i due contraenti dovevano toccare il sangue di un animale ucciso e così contaminarsi entrambi: se uno dei due avesse trasgredito le clausole del patto, la maledizione legata alla contaminazione da sangue si sarebbe scatenata contro di lui. Per stipulare validamente un Patto il sangue è necessario. Normalmente basta quello di un animale, ma in questo caso Gesù offre il suo sotto forma di vino: «Questo è il mio sangue».

Nelle parole di Gesù, egli è la vittima che offre il sangue. Lo scopo di questo sangue versato è la stipula del patto con Dio.

Mi sembra inoltre notevole che il racconto di Marco sottolinei che Gesù distribuì, senza dire che mangiò anche lui. Chi lo sottintende (ed è comune), pensa al banchetto pasquale ebraico, ma quello di Gesù fu un banchetto pasquale molto particolare. In questo modo Gesù diventa in maniera visibile vittima e destinatario del sacrificio.

Il gesto di Gesù ha un senso solo all'interno della cultura ebraica e solo al suo interno lo si può capire. Gesù come i discepoli, come tutti gli ebrei, aveva in mente il patto che Mosè strinse con Dio sul monte Sinai.

> «Mosè venne e riferì al popolo tutte le parole del Signore e tutte le norme (*mishpatìm*), e tutto il popolo rispose a una sola voce: «Faremo tutte le cose che il Signore ha detto». Mosè scrisse tutte le parole del Signore. Si alzò al mattino e ai piedi del monte costruì un altare e dodici stele per le dodici tribù d'Israele. Poi mandò alcuni giovani tra i figli d'Israele e offrirono al Signore olocausti e sacrifici di comunione (*shelamìm*) con carne di vitelli. Mosè prese la metà del sangue e la mise in bacini e questa metà la versò sull'altare. Prese poi lo scritto del patto (cioè tutto quello che aveva scritto come clausole del patto) e lo lesse agli orecchi del popolo. Dissero: "Noi faremo tutto quello che il Signore ha detto e ubbidiremo". Mosè allora prese il sangue (cioè l'altra metà, quella restata nei bacini) e ne asperse il popolo dicendo: "Ecco il sangue del patto, che il Signore ha contratto con voi sulla base di tutte queste parole (cioè le norme che Mosè ha scritto)"» (Es 24, 3 sgg. *passim*).

Mi preme sottolineare due cose: la prima è l'assenza dell'aggettivo «nuovo»[65] nelle parole di Gesù riferite al Patto. Secondo me, la formula senza l'aggettivo «nuovo» è la più antica e molto probabilmente l'originaria. La sua presenza o assenza non è un particolare ovvio, che non cambia il senso della frase ci sia o non ci sia, in quanto è noto che prima del Patto di Gesù ce ne furono altri, fra cui quello primo di Mosè.

Il Patto di Gesù viene certamente dopo quello di Mosè, e non solo dopo quello[66], ma il fatto è che Gesù, senza la parola «nuovo», dette alla frase un senso diverso da quello che ha la frase con la parola «nuovo». La liturgia cattolica usa per la consacrazione una formula in cui accetta la parola «nuovo» presente in Luca e in Paolo, ma ci aggiunge un altro aggettivo, questo estraneo ai testi canonici, «eterno»: «Prendete e bevetene tutti: questo è il calice del mio sangue per la *nuova ed eterna* alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati». Una volta accettata la formula con valore «storico» che esige l'aggettivo «nuovo», la tradizione ha sentito il bisogno di aggiungere l'aggettivo «eterno», che riporta il significato della frase, sia pure con minore efficacia, al senso che le dette Gesù. Gesù disse che di patti fra Dio e gli uomini ce n'era uno solo ed era quello che stava stringendo lui con Dio.

Il Patto di Gesù ha anche un'altra caratteristica che lo distingue da tutti i patti precedenti e in particolare da quello stipulato da Mosè: non contiene clausole contrariamente alla logica stessa del concetto di Patto. La tradizione ebraica ricordava più patti tra Dio e gli ebrei, tutti con clausole precise. Quello di Gesù si distingueva da tutti quelli precedenti non solo per il mezzo che lo sanciva, ma anche per il fatto, tutt'altro che secondario, di non avere nessuna clausola. Un Patto senza clausole non ha senso sul piano del diritto umano; ma proprio qui sta il significato della grandiosa autocoscienza di Gesù. In italiano e in tutte le lingue che permettono la sottile differenza fra "patto" e "alleanza" la traduzione migliore

65) Interpretano chiaramente il Patto di Gesù come «nuovo» »: S. Légasse, *Marco*, Borla, Roma 2000, pp. 738-739: «alleanza (nuova) nel suo sangue». Si noti il "nuova" scritto fra parentesi tonda come aggiunta di una parola che chiarisce un concetto ovvio e R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1982, vol. II, p. 531 (commenta il testo come se "nuovo" ci fosse scritto. A. Sacchi (*Un vangelo per i lontani*, Paoline, Milano 1999, p. 272) sottolinea l'allusione a Geremia e, quindi, alla Nuova Alleanza. Non si sottolinea la mancanza dell'aggettivo «nuovo» in C.A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Word Biblical Commentary 34 B), Nashville 2001, pp. 385-396; E.P. Gould, *Gospel according to St. Mark* (ICC), T & T Clark, Edinburgh 1955[9] (1896[1]), pp. 263-266: si riferisce a Ex 24: «Jesus' use of the language of sacrifice in connection with his death does not indicate that he means to give to that death the current idea of sacrifice, but that he means to illuminate the idea of sacrifice by his own death» (p. 265), sfuma così il concetto di sacrificio che resta centrale nel discorso. L. Pirot, *Evangile selon Saint Marc*, (la Sainte Bible, IX), p. 574, interpreta il patto di Gesù come un «altro patto», un patto come ce ne sono stati altri nella storia di Israele: «Comme Moïse, Jésus scelle une alliance…».

66) Anche Giosia fece un patto con Dio (2 Re 23, 3). I maggiorenti di Israele si impegnano col Signore per iscritto (Neh 10, 1). Nel Secondo Isaia (55, 3) Dio considera il Patto del Sinai come segnato dalla storia e dal tempo in vista di un «Patto per sempre, eterno». Vedi anche Ger 31, 33, dove si parla di un Patto nuovo. Che il Patto con Dio potesse essere rinnovato o cambiato è concetto accettato dall'ebraismo.

della formula di Gesù è "alleanza", perché con alleanza si sottolinea più lo scopo che non le condizioni.

Chi ideò e stipulò questo Patto, sapendosi sull'orlo della morte, anzi nella convinzione che la sua morte fosse il perno del Patto, non poteva non pensare al futuro, se non suo, certo di quelli per cui stipulava il Patto. Chi partecipò a quella cena fuori del comune seppe di possedere il segreto, diciamo così, del Patto stabilito da Gesù con Dio: questo non poteva restare segreto, noto a quei pochi presenti. Era destinato a molti e la notizia doveva essere diffusa.

Il cristianesimo è la storia prevista in quel Patto senza clausole. Quello che non so è se c'era previsto soltanto il cristianesimo della storia. Un Patto senza clausole può spiegare molte cose, che ancora non abbiamo capito.