

XXXVII. LA VERITÀ SU I “VANGELI CANONICI” (SUGGESTIVE NARRAZIONI STORICIZZATE ED INFARCITURE DI TRADIZIONI MITICO-LEGGENDARIE)

FERNANDO LIGGIO

«...Gli Evangelisti sono gli inventori, non gli storici, delle cose che dicono di Gesù...»

Porfirio (234-305 d. C.)

«...I Vangeli sono scritti di propaganda, destinati ad organizzare e ad autenticare, rendendola verosimile, la leggenda rappresentata nel dramma sacro della setta ed a conformarla alle consuetudini della mitologia dell'epoca...»

Charles Guignebert (1938)

«...I Vangeli quali oggi li abbiamo sono stati a tal punto rimaneggiati che non è più possibile ricostruirne il testo originale...»

Archibald Robertson (1953)

«...È un fatto incontestabile ed incontestato che i redattori dei vangeli si sono proposti di servire la religione, non la storia...»

Jules Isaac (1948)

«...I Vangeli [...] spesso sono stati considerati opere storiografiche con conseguenze disastrose...»

Graham Stanton (1995)

«...La storia vera è rimasta nascosta e lo rimarrà ormai per sempre; quella che gli evangelisti “raccontano” è immaginaria. I fatti così narrati non sono mai accaduti. [...] Il Vangelo, del resto, non è un libro storico ma “teologico”: dunque non bisogna scandalizzarsi se “inventa” episodi e modella vicende in funzione catechetica...»

Ortensio Spinetoli (1996)

La parola “vangelo” deriva dal vocabolo greco “εὐαγγέλιον” — equivalente del vocabolo aramaico “b'sôrthâ” con cui era indicata la ricompensa che si soleva dare al messaggero che portava una buona notizia — composto da “εὖ” (“buona”) e “ἀγγέλιον” (“messaggero”). Quindi, fin dalle origini sono stati denominati “Evangelii” particolari raggruppamenti di notizie scritte, già circolanti in narrazioni orali, inerenti alla persona di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe). Ormai la maggior parte dei teologi, come precisa Dautzenberg (1970), è del parere che «Nessun Vangelo — né alcuno dei Vangeli considerati canonici (1) né alcuno dei numerosissimi non considerati tali — è stato scritto da un testimone oculare» (2). Infatti, i redattori dei Vangeli appartengono tutti almeno ad una generazione successiva a quella dei personaggi “κατὰ” (“sotto”) il cui nome scrivono (3). D'altra parte, essi non potevano essere stati discepoli dello storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) in realtà mai esistito. Sebbene il redattore vangelico che scrive sotto il nome di *Yohannan Bar-Zebadya* (Giovanni Figlio di Zebedeo), dichiarando «...καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθινὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε...» («...ed il vedente testimoniò, e la sua testimonianza è vera, ed egli sa che dice cose vere, affinché anche voi crediate...») (Giovanni XIX, 35) e «...Οὗτός ἐστὶν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων, καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν...» («...Questo è il discepolo il testimonio circa di queste cose, e sappiamo che la testimonianza di lui è vera...») (Giovanni XXI, 24), faccia presumere di essere la stessa persona di *Yohannan Bar-Zebadya* (Giovanni Figlio di Zebedeo) il giovane discepolo fatto dichiarare come prediletto dallo storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe), in realtà storicamente non esistito, ed anche suo cugino da parte di madre (4), neppure esistita. Ma ciò sembrerebbe del tutto inverosimile in quanto i fatti di cui egli parla si sono verificati in un'epoca compresa fra 65 e 100 anni prima

della databilità della stesura del Vangelo in questione, databilità che, secondo gli studi recenti più accreditati, si deve situare tra l'anno 94 e l'anno 130 d. C. Pertanto, il redattore del vangelo giovanneo, se fosse stato veramente testimone dei fatti in età non inferiore a 12 anni, al momento della stesura della sua testimonianza avrebbe dovuto avere un'età compresa tra 82 e 112 anni (5). Gli altri tre Vangeli canonici, i quali sono ritenuti sinottici — il vocabolo greco “συνοπτικός” letteralmente “*insieme-osservato*” nel senso (al plurale) “*che forniscono una visione univoca*”, come è stato puntualizzato da Griesebach (1776) (6), nonostante, in verità, per alcuni fatti siano anch'essi in netta contraddizione tra loro (7) —, cioè quelli redatti sotto i nomi di *Yohannan* detto *Markos* (Marco), di *Lévi Bar-Alfaïos* (Levi Figlio di Alfeo) detto *Matthia* (Matteo) e *Lucas* (Luca) sono stati stilati in epoca più vicina a quella in cui si sarebbero verificati i fatti. Precisamente, secondo la maggior parte degli esperti, il Vangelo redatto a nome di Marco — il quale, per altro, non sarebbe potuto essere discepolo di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe), qualora costui fosse realmente esistito, e neppure lo avrebbe potuto conoscere direttamente ed, inoltre, il redattore che scrive in greco a nome di Marco con molta probabilità non è neppure vissuto in palestina poiché mostra di non conoscere bene i luoghi in cui si sono verificati i fatti — sarebbe stato originariamente scritto tra il 48 ed il 74 d. C. (8) se si eccettua la parte finale dell'ultimo capitolo (XVI, da 9 a 20) che, secondo tali esperti, sarebbe stata scritta non prima del 170 d. C. da qualche ignoto apologeta ed annessa all'antica stesura originale (9) alla quale sarebbero state fatte anche omissioni ed aggiunte di comodo; il Vangelo redatto a nome di Matteo — il cui testo originario greco, secondo Papia di Gerapoli (63-134 d. C.) ed Ireneo di Lione (130-203 d. C.), consisterebbe in una nuova versione greca, modificata ed ampliata, di una prima redazione semitica completamente perduta (verosimilmente mai esistita, se dichiarata perduta fin dal primo-secondo secolo d. C.!) — sarebbe stato scritto tra il 72 e l'80 d. C. se si eccettua l'ultimo capitolo che sarebbe stato scritto, secondo particolari convenienze, non prima del 290 d. C.; il Vangelo redatto a nome di Luca sarebbe stato scritto tra il 74 ed il 94 d. C. Comunque, in questi tre Vangeli si riscontrano espressioni le quali potrebbero essere interpretate come allusive all'assedio di Gerusalemme del 70 d. C. ed essere prese a fondamento dell'opinione che questi Vangeli non possono essere stati redatti prima del predetto anno (10). Ma, se si volesse tener conto delle opinioni di ciascuno degli studiosi che si sono occupati della questione negli ultimi trecento anni, il periodo in cui è possibile far cadere la datazione delle stesure originali dei Vangeli sarebbe alquanto ampio, dovendo essere compreso in un'epoca che va dal 44 d. C. (limite minimo dell'epoca in cui si può ritenere che sia stato scritto il Vangelo a nome di Marco) al 130 d. C. (limite massimo dell'epoca in cui si può ritenere che sia stato scritto il Vangelo a nome di Giovanni), naturalmente se si esclude la datazione dell'ultima parte del Vangelo a nome di Marco e del Vangelo a nome di Matteo. Ricapitolando, il testo originale del Vangelo a nome di Marco [costituito da circa 11.000 parole è, relativamente, il più breve ed è composto da uno stile succinto ma ricco di particolari descrittivi, riferitigli, secondo Papia di Gerapoli (63-134 d. C.), dall'apostolo *Schiméon Bar-Iona* (Simeone Figlio di Iona detto Pietro) poiché egli non avrebbe potuto conoscere *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe), qualora questi fosse realmente esistito, in quanto era ancora bambino allorché questi sarebbe morto] — che quasi all'unanimità è ormai definitivamente considerato il più antico (11) — potrebbe essere stato scritto tra il 44 ed il 70 d. C. (comunque, con maggior probabilità, senz'altro prima della distruzione del Tempio di Gerusalemme avvenuta nel 70 d. C.) (12); il Vangelo a nome di Matteo [compilato in Egitto, è costituito da circa 18.000 parole ed è composto da uno stile prolisso con frequenti invettive contro le autorità giudaiche; in particolare, conferisce alla presunta nascita di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) una cornice orientale] (13) — che soltanto da alcuni teologi è considerato il più antico (14) o, quanto meno, pressoché contemporaneo del Vangelo a nome di Marco, e che comunque si trova sempre sistemato al primo posto della serie dei Vangeli canonici [invece del vangelo a nome di Marco, a cui si sarebbero per la maggior parte ispirati (15), per compilare i loro Vangeli, gli Evangelisti che scrivono a nome di Matteo ed a nome di Luca] perché è quello preferito dalla Chiesa Cattolica in quanto solo in esso è menzionato il mandato dello storicizzato *Yeschuah*

Bar-Yosef (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) all’apostolo *Schiméön Bar-Yona* (Simone Figlio di Iona) detto *Kēfas* (Pietra) (Matteo XXII, 17-18) al quale sono conferiti quei poteri divini su cui i suoi successori (i Papi) fondano la propria autorità — potrebbe essere stato scritto in un’epoca compresa tra il 70 e l’80 d. C.; il testo originale del Vangelo a nome di Luca — il quale anche lui non fu discepolo di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) e neppure lo conobbe direttamente — [compilato a Roma, costituito da circa 19.000 parole è, relativamente, il più esteso ed è scritto con uno stile perfettamente corretto; in particolare, la storia di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) è forzatamente adattata a tradizioni mitiche] (16) potrebbe essere stato scritto in un’epoca compresa tra il 72 ed il 98 d. C. (17); l’originale del Vangelo a nome di Giovanni [è costituito da circa 15.000 parole ed ha un’impostazione corretta ed elaborata] potrebbe essere stato scritto in un’epoca tra il 94 ed il 130 d. C. (con maggior probabilità tra il 94 ed il 110 d. C.) (18). I testi originali in lingua greca dei suddetti quattro Vangeli canonici come, del resto, anche i testi originali degli altri scritti inclusi nel Nuovo Testamento (*Atti degli Apostoli*, *Epistole*, ed *Apocalisse*), sono andati perduti. Sono andate perdute anche le primissime trascrizioni dei suddetti Vangeli e di tutti gli altri scritti che sono stati inclusi nel Nuovo Testamento, di cui si sono rinvenuti soltanto dei piccoli frammenti. Le trascrizioni più antiche oggi esistenti dei Vangeli canonici che possono essere definite complete risalgono al III-IV secolo d. C. — se si eccettuano una parte del Vangelo giovanneo contenuta nel papiro “*Brodmer II*” del II sec. d. C. ed un frammento del capitolo XVII del Vangelo giovanneo, risalente alla prima metà del II secolo d. C., rinvenuto presso il deserto egiziano nel 1933 (19) — e consistono in trascrizioni di trascrizioni in cui sono state fatte modifiche ed inserite aggiunte che riflettono l’insegnamento cattolico programmato e svolto in epoca posteriore a quella di stesura dei testi originali. Pertanto, da quanto ora precisato si deve tenere presente che le ricognizioni anamnestiche riguardante lo storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) sono ricavate soprattutto su quanto riferiscono di lui le suddette trascrizioni dei Vangeli e degli altri scritti neotestamentari pervenuteci nei quali, come attesta Smith (2003), «...sono state individuate 200.000 varianti [...] esaminando solamente 4.000 antichi manoscritti greci [...]. Provate a ripescare, in questo gigantesco baule contenente un milione e centomila corruzioni testuali, la parola di Dio [cioè la verità]: buona fortuna!...» (20). Anche se apparentemente si possono intravedere dei nuclei di eventi reali questi appaioni disseminati scollegatamente ed incastonati in supporti mitico-legendari estrapolati dalla tradizione veterotestamentaria, spesso avvolti da aloni fantastici di narrativa popolare enfaticizzante, tesa a dimostrare che lo storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) sia il “*Masciah*” (“*Unto*”) (italianizzato “*Messia*”) redentore figlio unico del “*Temuto (Elohên)*, Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô* = $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ = *deus* = *dio*)”. D’altra parte, è risaputo che in ogni ricognizione di avvenimenti interagiscono sempre dei fattori soggettivi — sia individuali, relativi agli interessi del redattore, sia collettivi, relativi agli interessi dei referenti — che non è possibile escludere. Ma, specialmente riguardo le riferite azioni che avrebbe compiuto lo storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe), sembra permanere la dimostrazione del carattere artificiale della costruzione evangelica, così come delineata da Schmidt (1919) (21). Tuttavia, non si può escludere che lo storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) sia stato inventato — quale atteso “*Unto*” del “*Temuto (Elohên)*, Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô* = $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ = *deus* = *dio*)” predicatore dell’etica di un ideale “*Regno dei Cieli*”, realizzatore di tale regno sulla terra, sacrificandosi con la convinzione di poter dare una imperitura consacrazione alla sua missione —, come sostiene Schweitzer (1906), sia «...una figura creata dal razionalismo, mantenuta in vita dal liberalismo e rivestita di un manto storico dalla teologia moderna...» (22). Ma è pur vero, come sostiene Bulmann (1948), che la resurrezione dello storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe), dichiarata nei Vangeli canonici, non può essere un fatto storico semplicemente perché è impossibile che un cadavere resusciti da sicura morte e le addotte sue apparizioni non possono essere credibili in quanto sono delle mitiche immagini allucinatorie prive di qualsiasi realtà storica (23) che

possono essere credute come reali manifestazioni solo per fede (Grass, 1964; Frör, 1964; ecc.) (24). Infine, per concludere il paragrafo su i Vangeli canonici, si deve ricordare che gli Evangelisti fanno continuamente proclamare allo storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) che la povertà e la sofferenza sono la condizione necessaria per il conseguimento dell’eterna suprema felicità ultraterrena (!!), tanto da far pensare che la diffusione dei Vangeli Canonici sia servita per la salvaguardia terrena dei ricchi, detentori del potere, dalla ribellione degli oppressi con lo smorzare in questi ogni potenziale slancio di rivendicazione sociale (25).

NOTE.

(1) L’aggettivo “canonico” deriva dal sostantivo greco “κανών” (“canna”, “regolo”, ecc.), pertanto, significa “regolare”. Il “canone” del Nuovo testamento fu convalidato nel Concilio di Ippona (393 d. C.) in cui furono confermati come regolari i quattro Vangeli (redatti a nome di Marco, Matteo, Luca e Giovanni), gli Atti degli Apostoli (redatti a nome di Luca) le 13 Epistole paoline la prima Epistola petrina, la prima epistola giovannea e l’Apocalisse (redatta a nome di Giovanni), scritti già considerati sacri e canonici fin dal secondo secolo. Infatti, in un Codice redatto in latino — scoperto a Milano da Ludovico Muratori (1672-1750) e, quindi, noto come “*Canone muratoriano*” — è contenuto l’elenco dei suddetti scritti cristiani riconosciuti come testi sacri dalla Chiesa romana fin dal 180 d. C. Tuttavia, l’approvazione ufficiale fu sancita nel Concilio di Nicea (325 d. C.) e confermata definitivamente nel Concilio di Laodicea (363 d.C.). Le tradizionali modalità, alquanto strane e del tutto inverosimili, con cui sarebbe avvenuta la scelta, sono state recentemente riassunte da Rodríguez (1997) come segue: «...Il *modus operandi* per distinguere i testi *veri* da quelli *falsi* fu, secondo la tradizione, quello della “*scelta miracolosa*” [!!]. Sono state conservate quattro versioni per legittimare la preferenza per i quattro libri canonici: 1) dopo che i vescovi hanno molto pregato, i quattro testi [che erano stati posti insieme a tutti gli altri sul pavimento] hanno preso il volo da soli fino a posarsi sull’altare; 2) sono stati messi tutti i Vangeli in competizione sull’altare e quelli apocrifi sono caduti per terra mentre i canonici non si sono mossi; 3) scelti i quattro, sono stati messi sull’altare e poi è stato interpellato Dio per farli crollare per terra se vi fosse stata in essi una sola parola falsa, cosa che non accadde con alcuno; 4) nel recinto di Nicea entrò lo Spirito Santo sotto forma di Colomba e si posò sulla spalla di ognuno dei vescovi mormorando all’orecchio quali fossero i Vangeli autentici e quali gli apocrifi Quest’ultima tradizione rende anche evidente che una parte considerevole dei vescovi presenti al Concilio o erano sordi o erano diffidenti, vista l’opposizione nell’elezione (per votazione maggioritaria e non unanime) dei quattro testi canonici attuali...» (cfr. Rodríguez P.: «*Mentiras fundamentales de la Iglesia católica*», Barcellona, 1997).

(2) Cfr. Dautzenberg G.: «*Der Jesus-report und die neutestamentliche Forsschung. Eine Auseinandersetzung mit Josnnes Lehmanns “Jesus-report”*», Würzburg, 1970.

(3) A riguardo Quesnel (1987) precisa che lo scrivere sotto falso nome non deve stupire in quanto «...nell’antichità la nozione di proprietà letteraria era completamente diversa dalla nostra. Un autore che scriveva sotto il nome di un glorioso antenato, rendeva omaggio a quest’ultimo senza avere coscienza di essere un falsario. La pseudoepigrafia — termine tecnico per designare questa prassi — era normale...» (cfr. Quesnel M.: «*L’histoire des Évangiles*», Paris, 1987).

(4) Cfr. Liggio F.: Art. cit., *Rass. Stud. Psichiat.*, 225, 85, 1996.

(5) In verità, appare estremamente improbabile, se non addirittura impossibile, che una personalità psicopatica irruenta ed istrionica (cfr. Liggio F.: Art. cit., *Rass. Stud. Psichiat.*, 225, 85, 1996 ed il par. 4 del Cap. III) e con la limitatissima istruzione di un pescatore, come era *Yohannan Bar-Zebadya* (Giovanni Figlio di Zebedeo), abbia potuto redigere delle scritture di elevata cultura e di sublime contenuto come quelle del quarto Vangelo canonico, dell’Apocalisse e delle lettere a lui attribuite. Infatti, gli esperti di esegesi neotestamentaria sono convinti che l’Evangelista canonico non sinottico che scrive a nome di *Yohannan Bar-Zebadya* (Giovanni Figlio di Zebedeo) non sia affatto costui. A riguardo risultano significative le seguenti considerazioni di Schonfield (1990): «...il Gesù del Vangelo di Giovanni impiega un linguaggio [...] non ebraico e spesso con uno stile pretenziosamente forestiero. Quando fa riferimento alla Legge consegnata a Mosè dice “*la vostra legge*” al posto di “*la nostra*” e dichiara: “*Tutti coloro che sono venuti prima di me sono ladroni e briganti*”. Inoltre, fa riferimento a Dio identificandolo con se stesso quando dice: “*Io e mio Padre siamo uno*”. È evidente che tutto questo materiale relativo a Gesù fu elaborato da un greco cristiano [denominato, a dire di Papia (63-134 d. C.) vescovo di Gerapoli (in Frigia), “*Ἰωάννης ὁ Πρεσβύτερος*” (“*Giovanni l’Anziano*”)] e se confrontiamo linguaggio e stile, ci sono buone ragioni per ritenere che è sua anche la redazione della *Prima Lettera di Giovanni*. Intorno al 140 d. C. questo *Giovanni* era ancora vivo ed abitava nell’Asia Minore (ne fa menzione Papia di Gerapoli che lo segnala come qualcuno capace di narrare le cose dette e fatte da Gesù). Questa data è troppo tardiva perché potesse essere in vita ancora qualche discepolo di Gesù. A quali reminescenze ha avuto accesso questo *Giovanni*? La risposta è che un discepolo diretto di Gesù, come sappiamo, abitò ad Efeso fino agli inizi del II secolo e *Giovanni l’Anziano* potrebbe averlo incontrato lì. Anche questo discepolo si chiamava *Giovanni*. Eusebio, nella sua *Storia ecclesiastica*, commenta che ad Efeso vi erano le tombe di due *Giovanni*. L’informazione gli era arrivata da una lettera scritta da Policrate, vescovo di Efeso, a Vittorio di Roma. Policrate faceva questa importante dichiarazione:

“Inoltre, Giovanni, che si trovava al fianco del nostro Signore [in realtà *Κύριος* = *Padrone*] e fu sacerdote, portandone l'insegna, testimone e maestro, riposa anche lui ad Efeso”. Il “discepolo caro” a Gesù si rivela dunque come un sacerdote ebraico, coerentemente con quanto si dice nel quarto Vangelo, quando lascia intravedere i suoi uffici sacerdotali nei ricordi che formano parte del testo. I riferimenti al rituale ebraico e al culto del tempio sono esatti, così come anche quando parla dei sacerdoti che non entrano nel pretorio di Pilato per evitare le impurità. Egli stesso non entrerà nel sepolcro dove era stato depositato Gesù finché non ha saputo che ormai non vi era alcun cadavere. Apparteneva ad una distinta famiglia sacerdotale ebraica ed era conosciuto personalmente dal sommo pontefice. Possedeva una casa a Gerusalemme nella quale, dopo la crocifissione, ha ospitato la madre di Gesù. Naturalmente, aveva una buona conoscenza della topografia di Gerusalemme ed introduce e spiega alcune parole aramaiche. Bisogna dedurre che la casa di *Giovanni il Sacerdote*, con la sua ampia sala superiore, servì da scenario alla cena Pasquale o “Ultima Cena”, dove il “discepolo caro”, come padrone di casa, occupò il posto d'onore vicino a Gesù e poté appoggiarsi sul petto del Messia [dell'Unto], come racconta il Vangelo. Alla Cena, dunque, parteciparono quattordici persone. La tradizione riferisce che il “discepolo caro” abitò successivamente ad Efeso fino a un'età molto avanzata (Gv. XXI, 22-23) e lì è stato persuaso a dettare le sue memorie su Gesù. Sembra che queste siano entrate a far parte del quarto Vangelo, intercalate da una serie d'indicazioni, per lasciare stabilito che Gesù è il Messia [l'Unto] [...]. Abbiamo così la prova che il *Vangelo di Giovanni*, così come lo conosciamo, è un documento di composizione eterogenea. La sua base sono le memorie di *Giovanni il Sacerdote* il quale agli inizi appare come un discepolo di *Giovanni il Battista* e, perciò, vicino agli esseni. Il fatto che *Giovanni il Sacerdote* fosse uno studente provetto di mistica ebraica aiuta a spiegare il fascino della sua opera per “l'Anziano” greco...» (cfr. Shonfield H.J.: «*El Nuovo Testamento original*», Barcellona, 1900). D'altra parte, anche per quanto concerne l'*Apocalisse*, attribuita a *Yohannan Bar-Zebadya* (Giovanni Figlio di Zebedeo), Schonfield (1990) è convinto che a scriverla «...può essere stato solo uno specialista con una grande familiarità col Tempio ed i suoi misteri, e bene informato su quanto riguarda l'interpretazione escatologica del *Cantico di Mosè* (Dt. XXXII). Questo autore pensa in ebraico, e il suono di certe parole ebraiche si insinua nelle sue visioni. La lingua greca in cui scrive non è molto letteraria. Se il nome di *Giovanni* [...] non è uno pseudonimo, può sicuramente trattarsi di *Giovanni il Sacerdote*, il “discepolo caro” di Gesù ...» (cfr. Shonfield H.J.: Op. cit., Barcellona, 1900).

(6) Cfr. Griesbach J.: «*Synopsis Evangeliorum Matthei, Marci et Lucae*», Halle, 1774-76.

(7) Infatti, come per primo ha evidenziato Lachmann (1835), i Vangeli scritti a nome di Matteo e di Luca coincidono nella successione cronologica degli eventi solo quando seguono il Vangelo scritto a nome di Marco, mentre divergono sostanzialmente quando riportano notizie non presenti in quest'ultimo Vangelo (cfr. Lachmann K.: «*De ordenenarrationum in evangelis synopticis*», Theologische Studien und Kritiken, 8, 570, 1835).

(8) Con precisione, dalle ricerche di Jacquier (1905) risulta che il Vangelo marciano sarebbe stato redatto tra il 64 ed il 67 d.C. (cfr. Jacquier E. «*Histoire des Livres du Nouveau Testament*», Paris, 1905) e, comunque, gli esperti più recenti escludono tassativamente che possa essere stato redatto in una data posteriore al 75 d. C. (cfr. Brown R.E.: «*An Introduction to the New Testament*», New York-Doubleday, 1997). In base a quanto asserito da Papia (63-134 d. C.) vescovo di Gerapoli (in Frigia) — come si legge in un frammento della sua opera in cinque libri intitolata «'Εξήγησις τῶν λόγων τοῦ κυρίου» («*Esposizione dei detti del padrone*») (andata perduta riportata da Eusebio di Cesarea (265-339 d. C.) nella «'Εκκλησιαστική ἱστορία» («*Storia ecclesiastica*») (III, 39) da segue: «...Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραφε, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολοίθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ, ὡς ἔφη, Πέτρῳ, ὅς πρὸς τὰς χρεῖας ἐποιεῖτο τὰς δασκαλίας, ἀλλ'οὐκ ὥσπερ σύνταξι τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἤμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἐνός γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς...» («...Marco interprete di Pietro, scrisse esattamente, ma non ordinatamente, i detti ed i fatti del padrone [*Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) in quanto ritenuto figlio del “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô* = *θεὸς* = *deus* = *dio*)] che aveva memorizzato: infatti non era né uditore né compagno del padrone [*Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) in quanto ritenuto figlio del “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô* = *θεὸς* = *deus* = *dio*)]»: ma più tardi, come dissi, si unì a Pietro, che teneva le sue istruzioni secondo il bisogno, ma non mirando a fare delle parole [del padrone], così che Marco non è in colpa se ha scritto certe cose come se le ricordava: egli infatti non aveva altra preoccupazione se non quella di nulla omettere di quanto aveva udito né dire il falso...») — Marco sarebbe stato discepolo di Pietro alla cui predicazione si sarebbe ispirato. D'altra parte, la presenza di numerosi latinismi nel testo marciano fa arguire che sia stato compilato a Roma dove Marco si sarebbe recato insieme a Pietro in occasione del suo primo viaggio in detta città che sarebbe avvenuto nel 42 d. C. (Pietro dopo circa tre anni di permanenza a Roma sarebbe tornato a Gerusalemme e, quindi sarebbe ritornato per la seconda volta definitivamente a Roma nel 58 d. C.).

(9) A riguardo, Rigaux (1965) precisa quanto segue: «...vi sono buone ragioni per non considerare “XVI, 9-20” appartenenti al vangelo originale. Manoscritti molto importanti — il Vaticano e il Sinaitico (IV sec.), il minuscolo 2386 (XII sec.), la versione latina K (IV o V sec.), copie di versioni siriane, armena, giorgiana ed etiopica — non posseggono questi versetti. Eusebio (*Hist. Eccl.* III, 39, 9) e Girolamo (*Ep.* CXX, 3) sanno che la finale di Marco non si trova che in pochi manoscritti greci. Molti altri autori ecclesiastici non la conoscono: Clemente di Alessandria, Origene, Tertulliano, Cipriano, Cirillo di Gerusalemme. Un manoscritto armeno (X sec.) l'attribuisce ad Aristone, presbitero dell'Asia Minore nel 150 circa...» (cfr. Rigaux B.: «*Témoignage de l'évangile de Marc*», Bruges, 1965).

(10) A riguardo si ritiene opportuno riportare le seguenti considerazioni di Thiede (1998): «...sulla questione riguardante l'origine delle più antiche fonti scritte circa la vita e l'operato del Gesù storico e dei suoi seguaci, la discrepanza è particolarmente evidente. [...] L'idea che la tradizione di Gesù in forma scritta sia iniziata presto è così inevitabile tanto che anche la letteratura teologica continua a prendere posizione sull'argomento. Ad esempio, il neotestamentarista di Heidelberg Gerd Theissen [...] arriva al risultato che *“la stesura per iscritto della letteratura su Gesù nella forma di unità maggiori inizia già prima del 40”*. Ma [...] per *“unità maggiori”* Theissen non intende i vangeli, bensì *“raccolte più antiche”*. [...] Theissen ritiene che i vangeli completi non possono essere esistiti così presto. Infatti, nel vangelo di Luca (XXI, 20-24, ad esempio), sarebbe *“innegabile”* il fatto che l'autore sta descrivendo *“l'assedio e la caduta di Gerusalemme”*. Quanto al vangelo di Marco, *“è stato composto [...] negli anni 70-74”*. cioè anch'esso dopo la distruzione di Gerusalemme che ha avuto luogo nell'anno 70. Il vangelo di Matteo — sempre secondo Theissen — dopo la distruzione di Gerusalemme [...] intendeva comunicare semplicemente, in qualche maniera, il grande compito affidato alla comunità di tramandare il modo in cui [...] si debba conformare la propria vita alla direttiva di Gesù; ed esso, al pari del vangelo di Luca, sarebbe stato compilato *“negli anni 80 o 90”*. L'idea fissa che i vangeli possano essere sorti soltanto dopo la distruzione di Gerusalemme e del tempio è peculiare. [...]. Ciò comporta un preciso interrogativo concernente la predizione da parte di Gesù della distruzione della città e del tempio. Ci si chiede in sostanza: è possibile stabilire chiaramente che Gesù abbia potuto predire un fatto storico — e sarebbe questo il caso qualora i vangeli fossero stati scritti prima del 70 — oppure la sua figura di personaggio concreto convinto di dovere svolgere una determinata missione è stata arricchita ed abbellita solo in un secondo tempo in modo tale da attribuirle qualità particolari come il dono di profetizzare un fatto destinato ad accadere molto tempo dopo? Solo dando credito a questa seconda prospettiva — come fanno ormai da tempo i teologi — si ha un punto fisso a partire dal quale è possibile distinguere, con logica coerenza, fra un Gesù della storia e un Gesù della predicazione, tra il Gesù storico ed il Gesù dei vangeli con le loro leggende, con la loro facile tendenza ad inventare a seconda delle necessità. È vero piuttosto che la teologia la quale intenda lavorare in modo scientifico dovrebbe riuscire a cogliere ed a segnalare un nesso temporale molto stretto tra il Gesù della storia ed il Cristo della fede. Quanto più ridotta è la distanza temporale intercorsa tra i fatti storici e la riflessione protocristiana su di essi, tanto minore diventa la possibilità di staccarsi dai testi nella loro funzione di fonti per dedicarsi alla speculazione su di essi. In altre parole, qui si tratta della differenza qualitativa tra arbitrarietà e forza vincolante. Grande parte della teologia odierna invece — e anche qui la teologia si differenzia dal modo in cui le scienze dell'antichità trattano le loro fonti — vive ampiamente sull'idea arbitraria di un'origine disponibile a piacimento, mai concretamente ancorata. La teologia ha bisogno di date e di dati collocati in un qualche tempo dopo il 70, per potere espianare dal suo contesto la storia tramandata da testimoni contemporanei e tramandarla in oggetto di modelli concettuali continuamente mutabili. Ovviamente ciò riesce soltanto con l'aiuto di un'ampia e, spesso, niente affatto chiara interpretazione delle fonti oggi accessibili. [...]. Un presupposto fondamentale dei tentativi di datare i vangeli nel periodo successivo alla distruzione del tempio di Gerusalemme è il seguente: non è possibile che Gesù abbia fatto tutta una serie di predizioni, le quali invece devono essere state formulate successivamente al verificarsi dei fatti. Ma questo assunto non è provato secondo i criteri della critica letteraria e della critica testuale, bensì è semplicemente dato per scontato. Così l'argomentazione a cui si ricorre quando si tratta di spiegare determinati riferimenti, reali o ritenuti tali, a fatti accaduti dopo di Gesù, serve retroattivamente come prova del fatto che Gesù non poteva parlare in questo modo. Siamo, dunque, al classico circolo vizioso. Persino il vangelo di Marco, che alcuni neotestamentaristi ancora sufficientemente prudenti [...] da lungo tempo non ricollegano più alla distruzione di Gerusalemme, continua ad essere vittima di questo modo di procedere. Ad esempio, Gerd Theissen afferma che tutte le attese del tempo finale da parte di Gesù, come quella su una comparsa di falsi messia [umti] prima della fine (Marco XIII, 22), ovviamente non sono state pronunciate dal Gesù storico. Le hanno inventate gli evangelisti, come programma di contrapposizione rispetto all'imperatore romano Vespasiano il quale, [...] in quanto sovrano fautore di pace dopo un tempo di guerre e di contese civili, era celebrato come una specie di messia [di unto]. [...]. Gesù di Nazareth [!] non era l'unico profeta di successo di questo periodo. E persino la distruzione di Gerusalemme e del tempio non è [stata] una profezia esclusiva di Gesù. [...] anche nel caso di Marco si può insistere sull'idea preconcepita che egli scrive creando liberamente, con lo sguardo rivolto retrospettivamente alla guerra giudaica, dopo che Gerusalemme è già [stata] distrutta e la prima comunità cristiana ha lasciato la città, senza possibilità di correzione da parte del gruppo dei testimoni oculari e dei testimoni coevi. Tutto questo, naturalmente, è presupposto anche per il vangelo di Matteo e per il vangelo di Luca, tradizionalmente considerati più recenti (Giovanni, con il suo modo tutto personale di presentare Gesù e le sue vicende, è comunque un caso a sé). Matteo e Luca, si sostiene, guardano indietro alla guerra giudaica da una distanza temporale ancora maggiore. Com'è possibile compiere un simile capolavoro interpretativo? Per quanto riguarda Matteo, sarebbe lui stesso a fornire l'argomentazione: la sua parabola (sua, ovviamente, non del Gesù storico) del re che mette a fuoco la città degli invitati ribelli (Matteo XXII, 1-14) “deve” riferirsi alla distruzione di Gerusalemme. [...]. [Ma], l'evolvere della sequenza di scene in essa non ha nulla a che fare con l'effettiva distruzione di Gerusalemme. Non solo sulla base dei resoconti sulla conquista della città, ma anche a partire dai reperti archeologici risulta infatti con chiarezza inequivocabile che Gerusalemme non è stata data alle fiamme. Il fuoco fu appiccato al tempio, ma la città — mentre la parabola parla di una città intera data alle fiamme — è stata distrutta con mezzi meccanici. In altre parole, è impossibile che la parabola si riferisca alla distruzione di Gerusalemme. Si potrebbe aggiungere, addirittura, che lo sarebbe ancora più se fosse stata scritta dopo la distruzione. Questa argomentazione, centrale per la datazione del vangelo al tempo dopo il 70, svanisce dunque nel nulla. [...]. Quanto a Luca, com'è possibile sostenere con buone ragioni una data tardiva proprio per questo autore che si presenta

esplicitamente in veste di storico (Luca I, 1-4)? Dimentichiamo il fatto che una datazione del secondo volume della sua opera, gli *Atti degli Apostoli*, al più tardi nel 62, costringe necessariamente a datare la prima parte del suo scritto, ossia il vangelo, prima del 62, vale a dire almeno otto anni prima che la guerra giudaica culminasse nella distruzione di Gerusalemme? [...] nel testo [lucano] in effetti non c'è nulla sulla guerra giudaica, non vi sono riferimenti concreti di nessun genere ad essa e quindi nessuna riflessione a posteriori su di essa; a meno che si proceda in base ad un modello preconstituito e s'interpretino tutte le asserzioni di Gesù che si riferiscono [...] alla distruzione di Gerusalemme come episodi inventati in un secondo momento da parte di un autore che si trova a contatto con “una oscura mentalità apocalittica”. [...]. Chi ha letto il vangelo di Luca sa ovviamente che l'autore non descrive l'assedio e la caduta di Gerusalemme né in termini irriconoscibili né in qualche altro modo. Il contrario è sostenibile soltanto se anche qui si insiste nel leggere tra le righe delle predizioni qualcosa che si ritiene possa essere stato scritto soltanto dopo il verificarsi dei fatti. D'altra parte, si può tentare di farlo nel vangelo di Luca il quale, effettivamente, cita le predizioni di Gesù in termini alquanto più ampi degli altri evangelisti. [...] Gesù (per Theissen ovviamente non Gesù, ma Luca) dice: “Quando poi vedrete Gerusalemme circondata da un esercito, allora saprete che la sua devastazione si avvicina” (Luca XXI, 20). Cioè Luca sapeva già che Gerusalemme sarebbe stata circondata [...]. Già due capitoli prima (XIX, 43) il Gesù che Luca avrebbe arbitrariamente manipolato dice su Gerusalemme: “Verrà su di te un giorno in cui i nemici ti circondaeranno con un vallo, ti circondaeranno e ti stringeranno da ogni lato”. Si capisce: qui inevitabilmente chi scrive guarda indietro alla tecnica della “*circumvallatio*” che fu applicata durante l'assedio di Gerusalemme. Non crea perplessità il fatto che la circunvallatio di una città assediata appartenga al repertorio normale della guerra antica, cosicché per menzionarla non occorre godere del dono della profezia. [...]. Altrettanto ovvio è l'annuncio che segue: “E cadranno in bocca alla spada (gli abitanti di Gerusalemme) e saranno trascinati prigionieri fra tutti i popoli e Gerusalemme sarà calpestata dai pagani, fino a quando saranno compiuti i tempi dei pagani” (Luca XXI, 24). Così soleva accadere a quel tempo, nell'antichità greco-romana. La popolazione di una città conquistata veniva in parte uccisa, in parte venduta in schiavitù. Inoltre ogni dettaglio di queste predizioni era riconoscibile dai primi uditori come aggancio consapevole a frasi dell'Antico Testamento. Una traduzione della Bibbia che si rispetti riferisce i passi in proposito con altrettanta ampiezza delle odierne edizioni testuali del Nuovo Testamento greco. Solo la seconda parte della predizione dà all'evento ben noto una particolare sfumatura: Gesù fa un'affermazione di più ampia portata, su quello che accadrà in seguito. Ma se egli abbia avuto in mente fatti concreti o abbia voluto fissarne concretamente le scadenze, Luca non sarebbe in grado di scriverlo nemmeno oggi. [...]. Gli argomenti addotti [da Theissen in favore] del tentativo di spostare i vangeli di Marco, Matteo e Luca, nel tempo successivo alla distruzione di Gerusalemme e di presentare le affermazioni di Gesù come invenzioni degli evangelisti, risultano fallimentare di fronte ai dati del testo stesso e ai fatti storici noti...» (cfr. Thiede C.P.: «*Ein Fisch für den römischen Kaiser*», München, 1998).

(11) L'Evangelista che scrive a nome di Marco, in sintesi, presenta *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) come colui che improvvisamente si manifesta in qualità dell'atteso “*Masciah*” (“*Unto*”) (italianizzato “*Messia*”) redentore — figlio unico del “*Temuto (Elohên)*, Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)” — in occasione del suo battesimo nel fiume Giordano, asserendo il vissuto di un complesso episodio allucinatorio di investitura divina, non constatato né dall'ufficiale del battesimo *Yohannan Bar-Zekarya* [Giovanni Figlio di Zaccaria (Giovanni il Battista)] né dagli astanti, seguito da una sua fuga nel deserto dove avrebbe vissuto un ulteriore complesso episodio allucinatorio (I, da 1 a 13) (cfr. il par. 2 del Cap. VI). Quindi, dal predetto Evangelista è descritto un primo periodo di intensa attività dimostrativa svolta da *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) nell'ambito della Galilea con il reclutamento degli apostoli e l'esibizione di tutta una serie di svariati miracoli (da I, 14 a III, 19) che inducono la madre ed i fratelli a ritenere che sia impazzito, cioè posseduto dal demonio come asserito dai farisei (III, da 20 a 31), con proferimento di varie parabole ed esecuzioni di prodigi, esorcismi e guarigioni (da IV, 1 a VI, 13); è inserito l'episodio della decapitazione di *Yohannan Bar-Zekarya* [Giovanni Figlio di Zaccaria (Giovanni il Battista)] (VI, da 14 a 29) seguito dalla descrizione di ulteriori prodigi e miracoli (da VI, 30 a VIII, 26) e dell'ottenimento del riconoscimento ufficiale di messianicità da parte di *Schiméön Bar-Iona* (Simeone Figlio di Iona [l'apostolo Pietro]) (VIII, da 27 a 30); è riferita la prima predizione da parte di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) dell'imminenza della propria morte (VIII, 31), la sua trasfigurazione di fronte ai tre discepoli prediletti [*Yaäkob Bar-Zebadya* (Giacobbe Figlio di Zebedeo = Giacomo “il Maggiore”), *Yohannan Bar-Zebadya* (Giovanni Figlio di Zebedeo) e *Schiméön Bar-Iona* (Simeone Figlio di Iona = l'apostolo Pietro)] futuri eminenti esponenti della comunità protocristiana ebraica, seguita dalla descrizione dell'allucinazione collettiva della voce del “*Temuto (Elohên)*, Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)” il quale dichiara solennemente che *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) è il suo diletto figlio (IX, da 2 a 7); segue la descrizione d'una suggestiva esorcizzazione operata da *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) (IX, da 14 a 27) ed il riferimento di un altro suo annuncio dell'imminente passione, morte e resurrezione (Marco IX, 30-31), del suo passaggio in Giudea ed in Transgiordania (X, 1), d'una ulteriore sua predizione della passione, morte e resurrezione (X, 33-34), del miracolo della guarigione di un cieco da lui effettuata in Gerico (X, da 46 a 52), del suo ingresso trionfale a Gerusalemme dove è salutato messianicamente (XI, da 8 a 11), della sua uscita verso Betania e della maledizione da lui inferta all'albero di fico perché trovato senza frutti fuori stagione (!) (XI, da 12 a 14), del suo rientro a Gerusalemme e della scacciata dei mercanti profanatori dal Tempio (XI, da 15 a 17), delle sue predicazioni con proferimento di parabole (XII, da 1 a 44), della sua predizione della distruzione del Tempio (XIII, da 1 a 4), di altre sue predizioni e suoi avvertimenti ammonitori (XIII, da 5 a 37); del complotto farisaico contro *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe), della sua

unzione con il costoso unguento di nardo da parte di *Myriam* (Maria) di Betania, del tradimento dell'apostolo *Yehouda* (Giuda Iscariota), dell'ultima cena con l'istituzione dell'eucarestia, della sua predizione del rinnegamento di *Schiméön Bar-Iona* (Simeone Figlio di Iona [l'apostolo Pietro]) (XIV, da 1 a 31); della sua crisi di angoscia con ematoidrosi nell'orto del Getsemani, del suo arresto, del suo processo, della sua condanna, della sua passione, della sua morte, della sua resurrezione, delle sue apparizioni (allucinazioni individuali e collettive o fandonie edificanti dell'Evangelista?!) in Giudea e della sua ascensione al cielo (!) (da XIV, 32 a XVI, 19). In tale Vangelo, come si può notare, sono assenti i dati essenziali per un biografia di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il "Cristo"] Figlio di Giuseppe) in quanto vi manca la data di nascita, il luogo di nascita e le notizie del lungo arco di vita, dall'infanzia a tutta l'adolescenza, del personaggio. Il relativo testo appare come imperniato su un memoriale di *Schiméön Bar-Iona* (Simeone Figlio di Iona [l'apostolo Pietro]) e snodato su elementi tesi a favorire l'identificazione di ogni neofita con la figura di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il "Cristo"] Figlio di Giuseppe) in modo che potesse giustificare il ripudio dalla propria vecchia fede a favore della nuova. Inoltre, la funzione socio-politica di questo Vangelo è stata ben focalizzata da Mannucci (1993) come segue: «...In tutto il vangelo di Marco c'è [...] una coerente denigrazione delle varie espressioni del giudaismo e del popolo ebreo che viene estesa anche alla famiglia di Gesù e ai suoi discepoli originari, e che si risolve in definitiva in una schiacciante a tutti gli ebrei per il trattamento subito da Gesù. Questa linea fondamentalmente antiebraica dell'autore si manifesta in pieno in un episodio che è praticamente il punto culminante del suo racconto. [...] Marco fa apparire il centurione romano che sovrintende alla cocefissione come il primo uomo che capisca la vera natura di Gesù. Mentre quest'ultimo pende agonizzante dalla croce, deriso dagli ebrei, che ne hanno voluto la morte, è un gentile, e addirittura un soldato romano, colui che ha il coraggio di esclamare; "Veramente quest'uomo era Figlio di Dio" (Mc. XV, 39). Con questa dichiarazione adombrata nella prima frase del suo scritto: "Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio". Così l'*Apologia ad Christianos Romanos* completa il suo compito: mentre la professione di fede del centurione preannuncia l'accettazione da parte dei gentili della divinità salvatrice di Gesù. Il velo del tempio di Gerusalemme si squarcia dall'alto in basso per indicare che una religione nuova prende il posto del giudaismo. L'opera di Marco ha [...] un'importanza immensa nella storia delle origini del cristianesimo ed, in particolare, dell'ideologia cristiana sugli ebrei. [...]. Dato che il giudaismo è fondamentalmente una religione nazionale, fede e politica sono intrinsecamente unite agli occhi del giudeo. Per dimostrare che Gesù è diverso, Marco promuove una specie di concezione ambivalente della vita di Gesù che ha influito in modo decisivo sul pensiero cristiano. Da una parte servendosi della tradizione dei seguaci originari, colloca Gesù solidamente nel contesto della vita palestinese del terzo decennio del primo secolo; dall'altra presenta questo contesto palestinese come una specie di acquario non toccato da tutte quelle agitazioni che il malgoverno di Pilato provoca secondo Filone e Giuseppe Flavio. Nessuno riuscirebbe a capire come mai in una società così priva di tensioni come quella descritta da Marco diventi non molti anni dopo il teatro di un'esplosione sociale, politica e militare tanto violenta: l'evangelista infatti fa solo un rapido accenno ad un'insurrezione a Gerusalemme (Mc. XV, 7) e tace completamente sullo zelotismo, uno dei fattori più dinamici della vita ebraica di quei decenni. Cos', per mostrare che Gesù non è colpevole di sedizione contro Roma, e che quest'ultima non deve confondere i cristiani con i nazionalisti giudei, Marco propone una concezione apolitica ed astorica del galileo che lo colloca al di là ed al di fuori dell'impegno nella politica ebraica del suo tempo. Il *Vangelo secondo Marco* segna una svolta storica perché ha una sua evidente forza propulsiva originale [...]. Dopo la scomparsa della "chiesa" di Gerusalemme la comunità cristiana che si è formata nella capitale dell'impero è quella con cui, data la sua centralità, le altre comunità hanno maggiori possibilità di comunicare. Si sparge la notizia dell'esistenza dell'opera di Marco, altre congregazioni se ne fanno fare delle copie, ed il testo comincia a diffondersi. La sua influenza è grande, ma non viene ancora considerato uno scritto sacro, ispirato da Dio, tanto è vero che provoca emulazione. Dei tentativi di rielaborazione del "vangelo" di Marco tre soli hanno un successo duraturo, quelli indicati coi nomi di Matteo, Luca e Giovanni...» (cfr. Mannucci C.: «*L'odio antico. L'antisemitismo cristiano e le sue radici*», Milano, 1993).

(12) A riguardo Thiede (1995) precisa quanto segue: «...La ricerca sembra avere raggiunto un certo accordo sul fatto che il Vangelo secondo Marco fu scritto poco prima della distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio, quell'evento catastrofico che ebbe luogo nel 70 d. C. Si pensa che per noi sia possibile affermare questo con molta fiducia, perché il modo in cui Marco tratta la profezia della distruzione del Tempio non sembra presupporre la successiva distruzione. Nonostante ciò esiste, a rigore di logica, un periodo di circa quarant'anni nel quale questo Vangelo avrebbe potuto essere scritto. Infatti, se ragioniamo da storici resta possibile una qualsiasi datazione compresa fra la crocifissione [...] di Gesù nel 30 d. C. e la vigilia della distruzione di Gerusalemme nel 70 d. C.: queste sono la datazione più antica e quella più recente che siano concepibili per il Vangelo di Marco. [...]. In quanto storici — e ogni critico del Nuovo Testamento dovrebbe essere anche uno storico — dobbiamo cercare di avvicinarci il più possibile alla prova più importante, alla testimonianza oculare, alla tradizione orale e letteraria più attendibile. In altre parole, i documenti del Nuovo Testamento meritano lo stesso trattamento scientifico, imparziale e sobrio, che rappresenta la pratica normale e abituale, quando si studiano le fonti profane dell'antichità. [...]. In questo contesto la ricerca sulla data di composizione del Vangelo secondo Marco acquista un ulteriore rilievo. Lo studio del Vangelo di Marco ha potuto servirsi, infatti, dei risultati della recente ricerca che copre una vasta gamma di argomenti, dai Manoscritti del Mar Morto di Qumran a Ireneo di Lione. [...]. Non c'è nessun papiro del Vangelo di Marco anteriore all'importante P45 (Dublino, Trinity College, Chester Beatty I (Vienna, Biblioteca Nazionale Austriaca Pap. G.21974 contenente ampie parti dei quattro Vangeli e degli Atti), comunemente datato all'inizio del III secolo, ma probabilmente più antico di almeno un centinaio di anni. [...]. Pertanto la sorpresa fu davvero clamorosa, quando nel 1972, O'Callagan affermò che c'era un piccolo frammento del Vangelo secondo Marco fra i manoscritti del Mar Morto. Tralasciando la domanda di come potesse

avere raggiunto le grotte dell'insediamento esseno, l'ultima datazione possibile di questo frammento di papiro greco, 7Q5, era sorprendente. Dal momento che l'insediamento e le grotte erano state abbandonate nel 68 d. C. quando la decima legione romana *Fretensis* marciò su Qumran, e dal momento che una neutrale datazione paleografica del frammento ha proposto come ultima datazione possibile l'anno 50 d. C. (datazione confermata dall'analisi successiva: cfr. Hunger H., «7Q5: Markus 6, 52-53-oder? Die Meinung des Papyrologen», in Meyer B., «Christen und Christliches in Qumran?», Regensburg, 1992), sembrò esservi improvvisamente una prova papirologica per l'esistenza di questo Vangelo prima del 68 d. C. [...]. Supponiamo per un momento che il Vangelo secondo Marco sia stato scritto a Roma. Anche io penso insieme alla maggioranza degli studiosi, che esso fu scritto davvero a Roma [...]. Possiamo confidare che esso avrebbe potuto raggiungere un porto palestinese in quindici giorni. La comunità cristiana di Roma avrebbe fatto qualunque cosa fosse in suo potere per vederlo distribuito alle comunità in Terra Santa il più presto possibile. [...]. I primi cristiani avrebbero continuato a mantenere i contatti che avevano avuto con gli Esseni mentre Gesù era ancora in vita, cogliendo le primissime opportunità per consegnare ad essi i loro primi documenti, che includevano le prime collezioni di detti. Essi lo avrebbero fatto *al più tardi* nel 66 d. C.: in quell'anno i Cristiani di Gerusalemme abbandonarono la città durante la fase iniziale della rivolta contro i Romani e si rifugiarono a Pella in Transgiordania (Eusebio di Cesarea, «Storia Ecclesiastica» 5, 3, 3: cfr. Koester C., «The Origin and Significance of the Fight to Pella Tradition», Catholic Biblical Quarterly, 51, 90, 1989). [...]. Esistono prove sufficienti per difendere la datazione archeologica comunemente proposta per la chiusura della grotte di Qumran, cioè il 68 d. C. (cfr. Thiede C.P., «Papyrus Bodmer L. Das neutestamentliche Papyrusfragment p73 = Mt 25, 4, 3/262-263», Museum Helveticum, 47/1, 35, 1990). Questa è l'ultima datazione possibile per la deposizione dei testi, ed è superfluo dire che la data della loro copiatura e la data della loro composizione deve essere stata ancora più antica. Dal momento che l'analisi paleografica ha dimostrato che il frammento 7Q5 fu scritto intorno al 50 d. C. [...], una datazione sorprendentemente antica per l'origine di tutto il Vangelo secondo Marco fu messa in luce da una prospettiva differente. Dico *da una differente prospettiva*, perchè ci sono sempre stati seri studiosi e storici del Nuovo Testamento, i quali hanno dato, per ragioni diverse ma con argomenti importanti, il Vangelo secondo Marco verso il 40 d. C. [...]. Molti degli argomenti in favore di una simile datazione possono essere ed erano basati su una rivalutazione delle prove attinte dalla storia della Chiesa. Un elemento importante va visto nell'attendibilità della tradizione su una prima visita di Pietro a Roma nell'anno 42 d. C., cioè nel secondo anno del regno di Claudio; la visita sarebbe durata solo due anni, finché l'apostolo non fu libero di tornare a Gerusalemme, dopo la morte di Erode Agrippa nell'anno 44 d. C. Dopo diverse soste, egli era sicuramente tornato a Gerusalemme in tempo per partecipare al cosiddetto Concilio Apostolico che si tenne nell'anno 48 d. C. Mi era sempre stato chiaro che un altro tassello di questo ragionamento era la celebre affermazione di Ireneo, nella sua opera *Adversus Haereses* III, 1, 1, dove dice che il Vangelo secondo Marco fu scritto (e trasmesso) [...] “dopo l'esodo” degli apostoli Pietro e Paolo. [...]. Anche se non si accetta di situare la prima visita di Pietro a Roma nel 42 d. C., non vi può essere alcun dubbio sul fatto che, cronologicamente, l'arrivo di Pietro nella città precedette quello di Paolo (cfr. Dockx S.: «Chronologie zum Leben des heiligen Petrus» in Thiede C.P.: «Das Petrusbild in der neueren Forschung», Wuppertal, 1987). Perciò Ireneo avrebbe condensato le sue informazioni nello sforzo cosciente di sottolineare l'uguaglianza di rango e di importanza dei due apostoli. Il prologo antimarcionita, come avevano fatto Clemente e Papia, non avendo analoghi scopi strategici, si concentra solo su Pietro e Marco. La frase del prologo parla di Pietro con parole misurate: “*post excessionem ipsius Petri descripsit idem hoc in partibus Italiae evangelium*”. Le peculiarità di Ireneo e la terminologia del prologo restringono la datazione del Vangelo al periodo fra il 44 d. C. — il momento più antico possibile per la partenza di Pietro da Roma — e il suo ritorno in città nel 58 d. C., dopo la spedizione della Lettera di Paolo ai Romani, nella quale egli non viene menzionato nella lista dei saluti. Dal momento che non c'è traccia in nessun testo più antico di nessuna partenza di Pietro da Roma dopo il suo secondo arrivo, dobbiamo servirci sia di Ireneo che del prologo per supporre che Pietro abbia trascorso davvero un periodo di tempo a Roma durante una *prima* visita. Si potrebbe precisare persino ulteriormente la datazione di Marco. Si potrebbe supporre per esempio, che Luca mostri di sapere che Marco fu autore di un libro su Gesù già in Atti XIII, 5 dove lo chiama “ὑπηρέτην”, alla lettera “*servo*”. [...]. Si potrebbe trattare naturalmente di un'allusione all'uso che Luca fa del termine nel suo prologo al Vangelo, dove gli “ὑπηρέται” sono descritti come “ὑπηρέται τοῦ λόγου” [“*servitori della parola*”] sono definiti come coloro che raccolsero e misero per iscritto le informazioni su Gesù (Luca I, 2). Subito dopo questa descrizione in Atti XIII, 5, Marco lascia improvvisamente i suoi compagni a Perge e ritorna a Gerusalemme. [...]. Marco potrebbe essere venuto a conoscenza del ritorno di Pietro a Gerusalemme. Per lui, allora, incontrare la stessa fonte del suo Vangelo e mostrargli il risultato del suo lavoro, sarebbe stato assai più importante dell'essere subordinato a Barnaba e Paolo. Pietro deve essere tornato a Gerusalemme verso il 48 d. C., in tempo per il Concilio Apostolico; la partenza da Perge può essere fatta risalire intorno al 46 d. C. Alla luce di questa situazione, il Vangelo secondo Marco fu davvero scritto in un lasso di tempo relativamente breve, compreso fra il 44 e il 46 d. C. Forse due affermazioni di Clemente Alessandrino possono chiarire ulteriormente il problema: dapprima Pietro reagì in modo apparentemente neutrale e distaccato (in Eusebio, *Storia Ecclesiastica* VI, 14, 7), ma successivamente, in due diverse occasioni, Pietro lo approvò e lo ratificò, per lo studio nella Chiesa (Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, II, 15, 2). Questo fatto riflette forse fedelmente quanto ebbe luogo dopo la partenza di Pietro da Roma? Marco e l'apostolo si incontrarono a Gerusalemme verso l'anno 46 d. C.; Pietro non era sufficientemente soddisfatto del testo che aveva visto e Marco compose una nuova “redazione”, la seconda versione, che fu approvata infine da Pietro [ciò è confermato dalla scoperta di Smith (1958) di un frammento della prima versione del Vangelo marciano, i cui particolari sono dettagliatamente riportati nella nota 6 del par. 6 del Cap.V]. [...]. La rivalutazione di Ireneo e le sue conseguenze, per quanto lontano le si possa spingere, concordano con l'evidenza della

grotta 7 di Qumran. Infatti, quanto prima si data il Vangelo, tanto più facile diventa capire due particolarità testuali del frammento 7Q5 di Qumran: la prima che riguarda l'omissione di “ἐπὶ τῆν γῆν” (“verso la terra”) ha senso prima del 70 d. C. quando “γῆ”, il villaggio chiamato pure “Gennesaret” era ancora in piedi, come chiunque poteva vedere, finché i Romani lo distrussero nel 70 d. C.; prima di quella data “ἐπὶ τῆν γῆν” avrebbe rappresentato un vero e proprio pleonasma. La seconda concerne poi il cambiamento all'inizio della parola “τραπεζαμαίτες” di *tau* per *delta*, non ignota in un numero considerevole di altri testi. Esso ha anche più senso prima che il tempio fosse distrutto nel 70 d. C.; infatti fino ad allora ognuno avrebbe potuto vedere l'iscrizione che vietava l'entrata al sacro cortile ai non Ebrei: un'iscrizione sulla quale la stessa parola indicava la balaustra cioè δριφάκτων era scritta con il *tau* invece che con la *delta*...» (cfr. Thiede C.P.: «*Rekindling the Word: In Search of Gospel Truth*», London, 1995).

(13) L'Evangelista che scrive a nome di Matteo, in sintesi, presenta *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) iniziando dalla sua genealogia (I da 1 a 17), dal concepimento (I, da 18 a 25), dalla sua nascita (II, da 1 a 12) — che sarebbe avvenuta nella casa (II, 11) posseduta dai propri genitori in Betlemme — e proseguendo nella sua infanzia dalla fuga in Egitto al trasferimento in Galilea con tutta la sua famiglia (II, da 13 a 23); nell'azione preparatoria alla sua missione da parte del cosiddetto precursore *Yohannan Bar-Zekarya* [Giovanni Figlio di Zaccaria (Giovanni il Battista)] (III da 1 a 12) il quale tenta invano di impedirne il battesimo adducendo di non ritenersi degno di battezzare un individuo a lui superiore (II, 13-14) e nella sua rivelazione e manifestazione, appena ottenuto il battesimo, in qualità dell'atteso “*Masciah*” (“*Unto*”) (italianizzato “*Messia*”) redentore — figlio unico del “*Temuto (Elohèn)*, Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)” — vivendo un complesso episodio allucinatorio di investitura divina (cfr. il par. 2 del Cap. VI), non constatato né dall'officiante il battesimo né dagli astanti, seguito da una sua fuga nel deserto dove, durante una crisi sitofobica durata quaranta giorni, avrebbe vissuto un ulteriore complesso episodio allucinatorio (cfr. il par. 2 del Cap. VI). Quindi, espone dettagliatamente la missione di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) nell'ambito della Galilea (da IV, 12 a XV, 20), missione caratterizzata dalla chiamata degli apostoli, da predicazioni con discorsi e parabole, da miracoli e prodigi, ecc.; segue con l'esposizione della missione estesa alle regioni limitrofe ed alle campagne della vallata del Giordano (da XV, 21 a XX, 34) consistente in miracoli, esorcismi, predizioni, predicazioni con discorsi e parabole, ecc; continua con la descrizione del suo ingresso trionfale a Gerusalemme dove è salutato messianicamente (XXI, da 1 a 11) e con la scacciata dei mercanti profanatori dal Tempio (XXI, 12-13), con la sua uscita verso Betania (XXI, 17) e con la maledizione del fico senza frutti fuori stagione (!) (XXI, da 18 a 22), con le sue predicazioni e con proferimento di parabole ed invettive (da XXI, 23 a XXIII, 39), con la sua predizione della distruzione del Tempio (XXIV, 1-2) e di Gerusalemme (XXIV, da 15 a 21) con altre sue predicazioni, discorsi, parabole e predizioni (da XXIV, 23 a XXV, 46); con il complotto contro *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) (da XXV, 47 a XXVI, 35); con la crisi di angoscia — complicata da ematoidrosi — nell'orto del Getsemani ed il suo arresto seguito da processo, condanna, passione, morte, sepoltura, resurrezione ed apparizioni (allucinazioni individuali e collettive o fandonie edificanti dell'Evangelista?!) in Giudea ed in Galilea (da XXVI, 36 a XXVIII, 20). In tale Vangelo si possono desumere i dati essenziali per un biografia di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) come la data ed il luogo della sua nascita e le notizie di rilievo della sua vita dalla nascita alla morte. Dal relativo testo, in particolare, si rileva un marcato risentimento nei riguardi dei farisei e delle autorità religiose giudaiche, tanto da far sospettare che tale Vangelo sia stato compilato per una comunità già in palese rottura con le autorità politico-religiose giudaiche.

(14) Nel 1994 dal papiroologo Thiede sono stati riesaminati i frammenti di un antichissimo papiro, detto “*Papiro Magdalen*” perché conservato nell'antica biblioteca del Magdalen College di Oxford, e riconosciuti come parte di un autentica copia dell'originale manoscritto del Vangelo matteo la cui stesura originale può essere fatta risalire, al più tardi, ad appena dieci anni dopo la morte di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe). Pertanto, tali frammenti papiracei potrebbero costituire la prova che il Vangelo matteo rappresenti il resoconto di un testimone oculare dei fatti (cfr. Thiede C.P., D'Ancona M.: «*Eyewitness to Jesus*», London, 1996), per cui detto Vangelo non dovrebbe più essere considerato come una versione del tardo secondo secolo di una tradizione orale, ma una copia, effettuata nel tardo primo secolo, di un testo precedentemente scritto. A riguardo Thiede (1995) precisa quanto segue: «..Il papiro del Vangelo secondo Matteo del Magdalen College di Oxford e la sua controparte, ossia i due frammenti conservata Barcellona presso la Fondazione San Luca Evangelista appartengono a un gruppo di antichi manoscritti avvolti nel mistero. Sappiamo che il documento di Oxford fu acquistato a Luxor, nell'Alto Egitto, sul Nilo e siamo a conoscenza del fatto, perché ce lo racconta il reverendo Huleatt, il quale inviò nel 1901 i tre frammenti al suo vecchio college. [...]. Mi sembra che lo “spartiacque” per il cambiamento cristiano dal rotolo [consistente in pezzi di pergamena o di cuoio o di papiro incollati o cuciti di seguito e, quindi arrotolati (= avvolti, cioè formanti il “volume”, dal verbo latino “*volvere*” = “*avvolgere*”) attorno ad un asse ligneo] al codice [dal sostantivo latino “*codex*” (“*tronco d'albero*”, “*blocco di legno*”, ecc.), quindi, blocco di fogli di papiro o di pergamena sovrapposti a conformare un libro] sia il periodo della rivolta ebraica contro i Romani, fra il 66 e il 70 d. C. Nella nuova edizione del Papiro Magdalen, ho ipotizzato che questo si sia verificato nel 70 d. C., immediatamente dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, questo fatto significò la fine dell'attività missionarie giudeocristiani fra i loro compatrioti ebrei e segnò la fine delle ragioni strategiche che avevano determinato l'uso del comune formato del rotolo. Naturalmente questa è una valutazione delle prove disponibili piuttosto prudente e conservatrice. Si potrebbe supporre che la rottura decisiva fra ebrei e giudeocristiani fosse avvenuta già nel 62 d. C. [...]. Per riassumere, sembra che il papiro del Vangelo secondo Matteo appartenga ad una scrittura per la quale la prova comparativa risale alla metà del I secolo, ma comincia anche prima. [...]. Ovviamente, una copia su codice di un Vangelo originale presuppone che l'archetipo, il primo manoscritto, sia

esistito in un'epoca più antica. Dal momento che la posizione oggi prevalente negli studi neotestamentari è quella che sostiene che il Vangelo secondo Matteo non fu scritto affatto da Matteo, ma all'interno di una comunità o su incarico di un gruppo di persone influenti intorno all'80 d. C., le conseguenze della nuova datazione dei frammenti del Papiro Magdalen e del Papiro di Barcellona possono essere davvero notevoli. Soltanto coloro che nel corso degli anni hanno supposto e sostenuto che il Vangelo secondo Matteo fu scritto in ogni caso prima del 70 d. C. [...] avrebbero visto o vorrebbero confermate dalla nuova datazione del papiro le proprie conclusioni storiche e critiche. Tuttavia vogliamo ricordare che è sempre stato possibile datare tutto il Vangelo secondo Matteo prima dello spartiacque costituito dall'anno 70 d. C., all'epoca dei testimoni oculari. Gli argomenti favorevoli o contrari ad una datazione antica [...] partono dal problema della distruzione del Tempio di Gerusalemme e della dispersione della primitiva comunità cristiana. Gesù perfezionò entrambi gli eventi. Tuttavia, Gesù li profetizzò davvero o furono messi in bocca sua dopo gli eventi, come *vaticinia ex eventu*? [...]. Il più antico frammento papiraceo esistente del Vangelo secondo Matteo è formato da cinque piccoli pezzettini: tre di loro sono conservati presso il Magdalen College di Oxford, mentre gli altri due sono custoditi presso la Fondazione San Luca Evangelista di Barcellona. Esso fu datato da C.H Roberts al tardo II secolo (cfr. Roberts C.H.: «*An Early Papyrus of the First Gospel*», Harvard Theological Reviews, 46, 233, 1953). [...] I frammenti del Vangelo secondo Matteo nella Vecchia Biblioteca del Magdalen College [...], rimangono il più antico papiro esistente di quel Vangelo. Si può affermare, tuttavia, che la sua datazione può essere anticipata dal tardo II secolo al tardo I secolo, qualche tempo dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme. [...] La nuova datazione del papiro *p64* del Vangelo secondo Matteo, dal II al I secolo d. C., è stata raggiunta soltanto attraverso l'esame papirologico comparativo...» (cfr. Thiede C.P.: Op. cit., 1995).

(15) Ciò è stato ben puntualizzato da Guignebert (1938) come segue: «...tutto *Mc.*, o quasi, si ritrova in *Mt.* e *Lc.*, spesso con gli stessi termini, tanto che si è potuto sostenere (Wernle P.: «*Die Quellen des Lebens Jesu*», Tübingen, 1913) che se avessimo perduto *Mc.*, non avremmo perduto molto [...]. Il primo [Matteo] ed il terzo Vangelo [Luca] hanno utilizzato il secondo [Marco] molto liberamente; lo hanno corretto e completato conformemente ai bisogni della loro dimostrazione, alle tendenze del loro spirito, alle risorse della loro informazione specifica; ma tutti e due, hanno fondato il loro racconto sul suo. E, siccome le modificazioni del testo di *Mc.* che si riscontrano in *Mt.* e *Lc.* non palesano nessuna influenza reale di questi due l'uno sull'altro, pare probabile che siano rimasti indipendenti. Del resto, non va dimenticato che copisti posteriori hanno talvolta corretto o completato qualche passo dei Vangeli con elementi tratti dagli altri. L'esame comparativo dei manoscritti lo prova; e si spiegano così dissomiglianze di dettaglio tra *Mt.* e *Lc.* che farebbero credere, a primo aspetto, ad una utilizzazione dell'uno da parte dell'altro. Pure, se *Mt.* e *Lc.* contengono tutto quanto l'essenziale di *Mc.*, contengono anche *in comune* notevoli sviluppi che non si trovano in *Mc.*: quelli, ad esempio, relativi al battesimo di Gesù, la sua tentazione, vari episodi minori e, specialmente, la sostanza dell'insegnamento evangelico. Bisogna dunque credere, se non si sono copiati l'uno con l'altro, che abbiano attinto ad una fonte comune, differente della marciana. Essa viene chiamata i *λόγια* o “discorsi, detti” di Gesù, a causa dell'indole più didattica che narrativa del suo contenuto; e viene designata ordinariamente con la lettera *Q*, dal tedesco Quelle (Fonte) (Harnack A.: «*Sprüche und Reden Jesu*», Leipzig, 1907; Wernle P.: Op. cit., 1913; ecc.). Abbastanza spesso in *Mt.* e in *Lc.*, i punti di sutura tra i due documenti che essi utilizzano rimangono ancora visibili (cfr. *Mt.*, VII, 28; XI, 1; XIII, 53; XIX, 1; XXVI, 1; ecc.). Si discute tutt'ora se *Mc.* ci riferisce così poco di Gesù, è perché non vuole dare un doppione dei *λόγια*, che sapeva nelle mani dei suoi lettori. L'evidenza è che *Mt.* e *Lc.* hanno trovato in *Q* alcune sentenze che *Mc.* offriva loro già e che, di conseguenza, essi hanno utilizzato due volte: l'una secondo la prima fonte, l'altra giusta la seconda. *Mc.* le aveva attinte anche lui a *Q*? Alcuni dicono *sì*; altri dicono *no*; altri ancora. *forse*; e nessuno ne sa nulla, perché *Mc.* ha potuto benissimo raccogliere alcuni *λόγια* che circolavano isolatamente, senza possedere una raccolta analoga a quella utilizzata da *Mt.* e da *Lc.* Del resto, oltre a *Mc.* e a *Q* e indipendentemente da essi, *Mt.* e *Lc.* hanno disposto, ciascuno per proprio conto, di alcune tradizioni speciali, più abbondanti per il secondo (fonte *P* di Harnack) che per il primo. Convieni non dimenticare, più di quanto non si faccia di solito, che sentenze, parabole, episodi poterono perfettamente diffondersi e fissarsi isolatamente o a piccoli gruppi e che tale o talaltro evangelista poté conoscerli sotto simile forma. Ci è difficile valutare l'importanza di una tale fonte, ma importa non dimenticare la verosimiglianza della sua esistenza, che può spiegare varie divergenze dei nostri testi non meno naturalmente delle fantasie dei loro autori. Ecco perché l'ipotesi “*delle due fonti*” andrebbe più giustamente chiamata “*ipotesi delle due fonti principali*”...» (cfr. Guignebert Ch.: «*Jésus*», Paris, 1938). Ma, per meglio chiarire la questione della “*Fonte*” (in tedesco “*Quellen*”), ormai indicata per abbreviazione con la sigla “*Q*” come proposto da Weiss fin dal 1892 (cfr. Weiss J.: «*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*», Göttingen, 1892), si deve ricordare che nei due Vangeli sinottici scritti rispettivamente a nome di Matteo e di Luca si riscontrano ben duecentoventinove “*detti*” (“*λόγια*”) attribuiti a *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) che non sono menzionati nel Vangelo sinottico scritto a nome di Marco — da non confondersi con “*detti*” (“*λόγια*”) indicati con il termine latino “*Agrapha*” (“*Non scritti*”) che consistono in sentenze isolate attribuite a *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) completamente assenti nei Vangeli canonici (cfr. il par. 4) — derivanti o da concisi scritti in documenti andati perduti dopo la compilazione dei Vangeli secondo Matteo e secondo Luca o, con più probabilità, da tradizioni orali circolanti fra i primi cristiani. Di tali “*detti*” (“*λόγια*”), come per primo ha evidenziato Holtzman (1863), si sono serviti gli autori dei Vangeli scritti rispettivamente a nome di Matteo e di Luca in aggiunta a quant'altro hanno potuto rilevare nel vangelo scritto a nome di Marco già circolante. Comunque, attualmente, gli esperti sono concordi nel ritenere che la fonte “*Q*” si sia diffusa in tre stadi evolutivi rispettivamente indicati come “*Q1*” (riguardante soprattutto i precetti morali ispirati dalla sapienza divina dedotta dall'A.T.), “*Q2*” (riguardante soprattutto gli aspetti apocalittici) e “*Q3*” (riguardante soprattutto l'aspetto

storico della tentazione, cioè della sollecitazione demoniaca al peccato). Non è da escludere che i due Evangelisti, che scrivono rispettivamente a nome di Matteo e di Luca, abbiano conosciuto, in tempi diversi, ciascuno dei suddetti tre stadi della “fonte” (“Q”). Ciò spiegherebbe la diversità in molti passi “Q”-relativi di questi due Vangeli nonostante la stretta somiglianza in molti altri passi non “Q”-relativi, ma Marco-dipendenti, dei medesimi. Ma, per quanto riguarda in modo particolare l’influenza della fonte “Q” nell’ambito storico della incipiente cristianità primitiva si cfr. Tuckett C.M.: «*Q and the History of Early Christianity*», Edimburgo, 1996.

(16) L’Evangelista che scrive a nome di Luca — dopo una breve premessa, in cui dichiara che si propone di riferire avvenimenti tramandati da testimoni, espone la descrizione di tali avvenimenti dedicandola, come d’uso presso gli scrittori ellenistici in specie, ad un personaggio illustre (un certo Teofilo) —, in sintesi, presenta *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) iniziando con l’annuncio del concepimento del suo precursore *Yohannan Bar-Zekarya* [Giovanni Figlio di Zaccaria (Giovanni il Battista)] (I, da 1 a 25) e, proseguendo con il racconto del tutto leggendario dell’“annunziamento” del suo concepimento (I, da 26 a 38), con l’intermezzo della visita di *Myriam Bar-Yeðyaksim* (Maria Figlia di Gioacchino) — appena incinta — alla consanguinea *Helischebath* (Elisabetta) — incinta di sei mesi — e della nascita del figlio di questa *Yohannan Bar-Zekarya* [Giovanni Figlio di Zaccaria (Giovanni il Battista)]. (I, da 39 ad 80), continua con il racconto leggendario della sua nascita — alla fine del viaggio dalla Galilea alla Giudea, intrapreso dai genitori in quanto obbligati a farsi censire nella propria città d’origine — presso Betlemme e conseguente sua deposizione in una mangiatoia per mancanza di posto alberghiero (II, da 1 a 7). Quindi, prosegue con l’annuncio ai pastori della nascita di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) (II, da 8 a 20); con la sua circoncisione, la sua presentazione al Tempio in Gerusalemme e la sua andata in Galilea insieme ai genitori, i quali vi ritornavano (II, da 21 a 40); con il suo improvviso allontanamento dai genitori all’età di dodici anni e il suo ritrovamento nel Tempio di Gerusalemme (II, da 41 a 52) (cfr. il par. 5 del Cap. V); con la predicazione del suo precursore *Yohannan Bar-Zekarya* [Giovanni Figlio di Zaccaria (Giovanni il Battista)] (III, da 1 a 20); col suo battesimo nel fiume Giordano, durante il quale avrebbe vissuto un complesso episodio allucinatorio di investitura (III, 21-22) (cfr. il par. 2 del Cap. VI), con la sua genealogia (III, da 23 a 38); con la sua fuga nel deserto — attribuita a trasporto demoniaco — dove, dopo una lunga crisi sitofobica, avrebbe vissuto un ulteriore complesso episodio allucinatorio (IV, da 1 a 13) (cfr. il par. 2 del Cap. VI); con il suo ritorno in Galilea e la cronaca dettagliata della sua missione, caratterizzata da prediche e da esorcismi e guarigioni dimostrative, dal reclutamento degli apostoli, da ulteriori guarigioni e predicazioni con discorsi e parabole, miracoli, prodigi, ecc. (da IV, 14 a IX, 50); con il suo viaggio verso Gerusalemme comprensivo di tutti i relativi avvenimenti: dall’episodio della inospitalità dei Samaritani, alla designazione dei settantadue discepoli, alle predicazioni con discorsi e parabole, alle invettive contro i farisei, all’invito alla conversione, alle intercalate guarigioni, alla predizione della sua passione e morte, alla promessa del suo ritorno, ecc. (da IX, 51 a XIX, 27); con il suo ingresso trionfale in Gerusalemme e predizione della relativa distruzione (XIX, da 28 a 44); con la scacciata dei mercanti profanatori dal Tempio (XIX, da 45 a 48); con un’altra serie di predicazioni e proferimenti di parabole, invettive, predizioni, ecc. (da XX, 1 a XXI, 38); con il tradimento dell’apostolo *Yehouda* (Giuda Iscariota), ultima cena ed istituzione dell’eucarestia, discussione per stabilire il più importante degli apostoli, predizione del rinnegamento di *Schiméön Bar-Iona* (Simeone Figlio di Iona [l’apostolo Pietro]) e della propria passione, la crisi di angoscia con ematoidrosi nell’orto del Getsemani ed il suo arresto seguito da processo, condanna, passione, morte, sepoltura, resurrezione, apparizioni (allucinazioni individuali e collettive o fandonie edificanti dell’Evangelista?!) — in Emmaus ed in Gerusalemme — ed ascensione (da XXII, 1 a XXIV, 53). In tale Vangelo, al pari del precedente, si possono desumere i dati essenziali per un biografia di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) come la data ed il luogo della sua nascita e le notizie di rilievo della sua vita dalla nascita alla morte, sebbene frammentarie ad infarciture chiaramente leggendarie. Dal relativo testo — compilato con meno radicalità di quello degli altri due Vangeli sinottici, essendo rivolti alla esordiente comunità giudeo-cristiana in modo da favorire la diffusione del cristianesimo anche tra i gentili (greci e latini) —, in particolare, emerge una figura del tutto idealizzata di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) e la sostituzione della visione di giustizia con quella della misericordia.

(17) Per quanto riguarda la traccia della più antica copia dell’originale Vangelo lucano si riporta la seguente segnalazione di Thiede (1995): «...Uno dei più antichi papiri del Vangelo secondo Luca è conservato presso la Biblioteca Nazionale di Parigi sotto il nome di *Supplementum Graecum* 1120 = Grgory-Aland p4. Esso ne contiene alcune parti che vanno dal primo al sesto capitolo, è comunemente datato al III secolo e si pensa che abbia fatto parte dello stesso codice che conteneva una volta anche i papiri del Vangelo secondo Matteo conservati al Magdalen College di Oxford (p64 = P.Magdalen Greco 17) e alla Fondazione San Luca Evangelista di Barcellona (p 67 = P. Barc. Inv. 1). La nuova datazione dei frammenti di Oxford e Barcellona all’ultima parte del I secolo, ipotizzata nella riedizione del Papiro di Oxford che io stesso ho curato, pone l’ovvia domanda: il papiro del Vangelo secondo Luca è davvero il terzo frammento di uno stesso codice che risale perciò al I secolo ed è pertanto per definizione, il più antico manoscritto esistente di questo vangelo? [...] il mio lavoro sui frammenti originali a Parigi e le argomentazioni a sostegno offerte da Comfort nel suo ultimo articolo (Comfort Ph. W.: «*Exploring the Common Identification of the Three New Testament Manuscript: p4 p64 p67*», Tyndale Bulletin, 46/1, 43, 1995) mi sembrano indicare una datazione non molto posteriore a quella di p64/p67, “al minimo il II secolo”. Se così fosse, allora il Papiro conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi sarebbe il più antico manoscritto esistente del Vangelo secondo Luca...» (cfr. Thiede C.: Op. cit., 1995).

(18) L’Evangelista che scrive a nome di Giovanni, in sintesi, presenta *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) — dopo un prologo in cui è dichiarata la sua divinità e la sua preesistenza in quanto “λογος” (“parola”) del

“Temuto (*Elohên*), Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)” — iniziando con la testimonianza del suo precursore *Yohannan Bar-Zekarya* [Giovanni Figlio di Zaccaria (Giovanni il Battista)] — il quale fa proprio il complesso episodio allucinatorio che nei Vangeli sinottici, durante la cerimonia battesimale, è esclusivo di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) (I, da 19 a 34) — e proseguendo con il reclutamento degli apostoli (I, da 35 a 51); con l’esibizione del primo prodigio in occasione delle Nozze in Cana (II, da 1 a 12); con l’andata a Gerusalemme, la scacciata dei mercanti profanatori dal Tempio ed il colloquio con Nicodemo (da II, 13 a III, 21); con la conferma pubblica di *Yohannan Bar-Zekarya* [Giovanni Figlio di Zaccaria (Giovanni il Battista)] riguardo la divinità di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) (III, da 22 a 36); con il viaggio verso la Samaria durante il quale si verifica il colloquio con la samaritana (IV, da 1 a 42); con l’andata in Galilea e ritorno in Giudea, dove guarisce il figlio di un funzionario ed un paralitico presso la piscina di Betesda alle porte di Gerusalemme e, quindi, proferisce un lungo discorso autoapologetico (da IV, 43 a V, 47); con il rientro in Galilea dove si esibisce con una serie di prodigi e discorsi (VI da 1 a 71); con il ritorno in Giudea, insegnamento presso il Tempio, dissenso dei Giudei, giudizio sull’adultera, discorsi di autoinneggiamento e di sollecito alla conversione (da VII, 1 a VIII, 59); con la guarigione di un cieco dalla nascita (IX, da 1 a 41); con il proferimento della parabola del buon pastore e sua autoidentificazione (X da 1 a 21); con la sua asserzione nel tempio di essere l’atteso “*Masciah*” (italianizzato “*Messia*”) [equivalente del greco “*Χριστός*” (latinizzato “*Christus*” e italianizzato “*Cristo*”) che letteralmente in lingua italiana significa “*Unto*”) figlio del “Temuto (*Elohên*), Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)” come dimostrato dalle sue prodigiose opere (X da 22 a 42); con l’episodio della resurrezione di Lazzaro (XI da 1 a 44); con la sua unzione mediante il costoso unguento di nardo da parte di *Myriam* (Maria) di Betania (XII, da 1 a 11); con il suo ingresso trionfale in Gerusalemme (XII, da 12 a 19); con la sua autoidentificazione con la luce del mondo e la relativa incredulità dei Giudei (XII, da 20 a 50); con l’episodio della lavanda dei piedi (XIII, da 1 a 20); con l’ultima cena (la quale non è una cena pasquale e non vi avviene l’istituzione dell’eucarestia) e la predizione del tradimento dell’apostolo *Yehouda* (Giuda Iscariota) e l’ordine ai discepoli dell’amore reciproco (XIII, da 21 a 38); con le parole di consolazione ai discepoli e la promessa dell’invio del Paraclito (lo Spirito Santo come avvocato difensore [!!]) (XIV, da 1 a 31); con il proferimento della parabola della vite e della potatura dei tralci infruttuosi (XV, da 1 a 17); con la lamentela dell’odio del mondo nei suoi confronti (da XV, 18 a XVI, 4); con l’annuncio della sua dipartita e la promessa del suo ritorno (XVI, da 5 a 33); con la richiesta al Padre celeste della propria glorificazione consistente nel suo ritorno allo stato glorioso di cui godeva come “*λογός*” (“*parola*”) divino prima dell’incarnazione [!!] (XVII, da 1 a 26); con il suo arresto seguito da processo, condanna, passione, morte, sepoltura, scomparsa del suo corpo dal sepolcro (resurrezione?!), sue apparizioni (allucinazioni individuali e collettive o fandonie edificanti dell’Evangelista?!) in Gerusalemme e presso il lago di Tiberiade, investitura pastorale di *Schiméon Bar-Iona* (Simeone Figlio di Iona [l’apostolo Pietro]) ed epilogo attestante l’autenticità della testimonianza del discepolo prediletto che scrive (da XVIII, 1 a XXI, 25). In tale Vangelo, al pari del Vangelo scritto a nome di Marco, sono assenti i dati essenziali per un biografia di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) in quanto vi manca la data di nascita, il luogo di nascita e le notizie del lungo arco di vita, dall’infanzia a tutta l’adolescenza, del personaggio. Il relativo testo appare come imperniato sulla piena divinità di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) e della sua preesistenza presso il “Temuto (*Elohên*), Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)” che avrebbe creato l’universo servendosi di lui come mezzo in quanto suo “*λογός*” (“*parola*”). Da ciò si ricava l’impressione che *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) appare come un’entità divina di tipo ellenistico, tanto da far pensare che questo Vangelo sia stato scritto allo scopo specifico di favorire il definitivo distacco del cristianesimo dal giudaismo, fatto decisamente confermato dalla completa assenza di parabole (tradizionalmente apprezzate dagli ebrei e non dai greco-latini) e di esorcismi (scacciata di demoni dagli ossessi in conformità delle credenze giudaiche e non greco-latine). Inoltre, a differenza dei tre Vangeli sinottici — in cui si rileva che nell’intenzione di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) il “*Regno dei Cieli*” dovrà imminente essere realizzato in terra e sarà caratterizzato dal fatto che i ricchi ed i potenti saranno umiliati, mentre i poveri ed i sottomessi saranno esaltati e saranno essi a giudicare i ricchi ed i potenti, gli oppressi saranno liberati, i malati saranno risanati, ecc.! —, nel Vangelo giovanneo l’intenzione di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe), riguardo il proprio programma della realizzazione del “*Regno dei Cieli*”, non è presentata come intenzione di un programma di imminente attuazione temporale terrena di tale regno, ma di un proposito di futura sua instaurazione spirituale ultraterrena. Questa sostanziale discordanza dai Vangeli sinottici dimostra, inequivocabilmente, che il Vangelo giovanneo è stato scritto quando le prime comunità cristiane avevano definitivamente già perso ogni speranza nell’imminente realizzazione terrena del promesso “*Regno dei Cieli*”.

(19) Il rinvenimento in Egitto nel 1933 di un papiro — pubblicato da Roberts nel 1935 e catalogato come “P52” col numero d’ordine 457 della John Rylands University Library di Manchester (cfr. Roberts C.H.: «*An Early Papyrus of the First Gospel*», *Harvard Theological Reviews*, 46, 233, 1953) dove è conservato —, databile tra il 125 ed il 130 d. C., contenente un frammento del Vangelo giovanneo, fa ritenere che detto Vangelo sia stato composto non oltre il 110 d. C. poiché, essendo stato il testo originale stilato ad Efeso, si deve necessariamente ammettere che siano dovuti trascorrere alcuni anni affinché la sua diffusione potesse raggiungere l’Egitto luogo di ritrovamento della copia su papiro che, attualmente, è considerata come il manoscritto più antico esistente del Nuovo Testamento.

(20) Cfr. Smith A.: «*5000 errori nella Bibbia*», Carchitti (R.M.), 2003.

- (21) Cfr. Schmidt K.L.: «*Der Rahmen der Geschichte Jesu*», Berlin, 1919. In particolare, per quanto concerne le vicende e le azioni di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe), riportate nei testi evangelici pervenuti, non si può essere certi che esse si siano proprio tutte effettivamente verificate. A riguardo Robertson (1953) fa giustamente notare quanto segue: «...Alcune sono evidentemente inventate, altre sono probabilmente fondate su i fatti. Il punto è che uno o più scrittori cristiani le ritenevano utili ai fini propagandistici nel periodo immediatamente successivo all’anno 70...» tanto che, quanto era stato scritto in dialetto aramaico «...fu tradotto in greco da propagandisti rivoluzionari nelle città del Mediterraneo dove essi si recavano. Ciò spiega la ricorrenza di parole e di frasi aramaiche nei Vangeli attualmente esistenti. L’uso di tali espressioni non sarebbe stato di alcuna utilità in un’opera che fosse stata scritta originariamente per un pubblico di lingua greca...» (cfr. Robertson A.: Op. cit., London, 1953).
- (22) Cfr. Schweitzer A.: «*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*», Tübingen, 1906 (e successiva edizione del 1913).
- (23) Cfr. Bultmann R.: Op. cit., Hamburg-Bergstedt, 1948. Come sintetizza Colombero (1970), soprattutto per Bultman (1948), fra altri esegeti, «...Il Vangelo non è che un insieme di miti, leggende, prodigi, che i primi cristiani intesero attorno alla persona di Gesù per esprimere quell’anelito alla salvezza eterogeneo e complesso attinto negli ambienti religiosi giudeo-palestinese ed ellenistico da cui provenivano. Gesù non è che una copia del mito ellenistico dell’“uomo celeste” che scende dal cielo per portare la salvezza all’umanità schiava. Compiuta la sua opera, ritorna al cielo, aprendo a coloro che accolgono il suo messaggio, la via della felicità. Tra noi e Gesù s’innalza questa costruzione mitologica e bisogna rassegnarsi all’idea che il vero Cristo sia perduto per sempre...» (cfr. Colombero G.: «*I temi fondamentali del cristianesimo*», Roma, 1970).
- (24) Cfr. Grass H.: «*Ostergschehen und Osterberichte*», Göttingen, 1964; Frör K.: «*Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*», München, 1964; ecc.
- (25) A riguardo Ricca (1979) così si esprime: «...Questa sublimazione della miseria e del patimento costituisce un mezzo [...] mirabilmente atto ad accattivare la simpatia degli oppressi e, al tempo stesso, a spegnere in essi ogni slancio di rivendicazione sociale; il povero si sente superiore al padrone proprio per il fatto di essere povero. L’effetto di questa apologia del pauperismo è stato accresciuto, nei Vangeli, introducendo un’intemperata contro i ricchi [...] tanto opportunistica quanto sottile, che ha riscosso un immenso successo e che i ricchi devono ricordare con gratitudine perché ha consentito loro, per secoli, di lasciare ai poveri la gloria dei cieli, mentre essi hanno sostituito l’alienazione dei propri beni con la modesta elargizione dell’obolo [...], l’esaltazione della povertà e il ripudio del benessere comportano la negazione di tutte le colorazioni piacevoli di ordine fisiologico, che diventano “tentazioni del demonio”; in primo luogo gli stimoli sessuali i quali, se lungamente repressi, tendono a degenerare, per un processo di transfert, sia verso forme erotiche anormali, sia verso stati di esaltazione di tipo mistico, che accrescono la fede del credente. La sistematica repressione di tutti questi impulsi, unitamente alla convinzione, instillata dalla dottrina, che il soddisfarli costituisce un “peccato”, induce nell’individuo un senso di “colpa”. Il credente si trova così indotto a realizzare quello stato di degradazione fisiologica e psichica che ritiene essere la condizione indispensabile per salvare la propria anima. Funzionano in tal senso da coadiuvanti la preghiera, il digiuno, la penitenza, le autopunizioni, nonché la castrazione. [...]. Una religione che scaturisce delle regole di vita così disumane, correrrebbe il rischio di vedere paurosamente assottigliate le file dei propri fedeli; ogni trasgressione si risolverebbe nella perdita di un devoto, il che sarebbe controproducente, dato che questa religione è destinata alle masse e non a una élite. Si presenta, pertanto, imperiosa la necessità di porgere al fedele la possibilità di salvarsi quando falla; anzi, tutte le volte che falla. Cristo [Unto] è così buono, così misericordioso che lo perdonerà sempre, a condizione che sia pentito. Il grado di sincerità di questo pentimento resta un affare privato del peccatore. Questo accorgimento non solo rende di fatto la dottrina più morbida, ma finisce col diventare un potente strumento di propaganda: Cristo [Unto], non solo accoglie i peccatori pentiti, ma questi ultimi hanno addirittura la precedenza sui giusti. [...]: l’obbiettivo è il reclutamento e il controllo delle menti su larga scala; è necessario, cioè, che l’individuo aderisca e “creda”, dandogli la possibilità di poter sempre rientrare nella comunità attraverso la scappatoia del pentimento...» (cfr. Ricca U.: «*Processo alle religioni*», Milano, 1979).