



**Alma Mater Studiorum
Università di Bologna**

**DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA**

Indirizzo: Studi Religiosi.

Scienze sociali e studi storici sulle religioni

Ciclo XXV

Settore Concorsuale d'afferenza: 11/A6

Settore Scientifico disciplinare: M-STO/07

Gesù continuatore di Giovanni.

*Studio storico-esegetico sulla relazione
tra Gesù di Nazaret e Giovanni il Battista*

Presentata da: **Federico Adinolfi**

Coordinatore Dottorato:

Prof. Massimo Montanari

Relatore:

Prof. Mauro Pesce

Esame finale anno 2014

INDICE

1. Introduzione	1
1.1. <i>Oggetto, limiti e impostazione di questo studio</i>	3
1.2. <i>Breve stato della ricerca</i>	9
PRIMA PARTE – MEMORIA	
2. La relazione tra Gesù e Giovanni in Q: introduzione e ricostruzione	21
2.1. <i>Questioni generali su Q</i>	21
2.2. <i>Ricostruzione dei testi</i>	30
2.3. <i>Riepilogo. I testi di Q su Gesù e Giovanni</i>	65
3. La relazione tra Gesù e Giovanni in Q: analisi dei testi	67
3.1. <i>La struttura della prima unità letteraria di Q: Q 3,2.3 – 7,35</i>	67
3.2. <i>Analisi esegetica dei passi su Gesù e Giovanni</i>	71
3.3. <i>Riepilogo</i>	114
4. La relazione tra Gesù e Giovanni in Marco	121
4.1. <i>Riepilogo</i>	138
5. La relazione tra Gesù e Giovanni in Matteo	143
5.1. <i>Una tradizione viva: Matteo e Q</i>	143
5.2. <i>Analisi narrativa dei passi su Gesù e Giovanni</i>	145
5.3. <i>Riepilogo</i>	182
6. Riepilogo della prima parte. La memoria di Gesù e Giovanni	187

SECONDA PARTE – STORIA

7. Profilo storico di Giovanni il Battista	193
7.1. <i>Non un ebreo marginale</i>	194
7.2. <i>Giovanni il purificatore</i>	197
7.3. <i>Maestro di giustizia</i>	204
7.4. <i>Profeta dell'Altissimo</i>	208
7.5. <i>Araldo del regno di Dio?</i>	218
7.6. <i>Excursus. Itineranza e ascetismo</i>	221
7.7. <i>Conclusione</i>	225
8. La connessione. Battesimo e discepolato	227
8.1. <i>Battesimo e vocazione profetica?</i>	227
8.2. <i>Discepolo e collaboratore di Giovanni</i>	234
9. <i>Altering the Default Setting</i>. Ripensare la relazione tra Gesù e Giovanni	239
9.1. <i>Gesù e Giovanni visti dall'esterno</i>	242
9.1.1. Mc. 6,14b-15	242
9.1.2. Mc. 2,18b-19a	246
9.2. <i>Gesù si richiama a Giovanni contro i suoi avversari</i>	250
9.2.1. Q 7,31-34	250
9.2.2. Mc. 11,27-33	252
9.2.3. Mt. 21,31c-32ab	256
9.3. <i>Gesù parla di Giovanni a seguaci e discepoli</i>	264
9.3.1. Q 7,24b-26.28a	264
9.3.2. Q 16,16	268
9.3.3. Mc. 9,11-12a.13a	270
9.4. <i>Riepilogo</i>	281

10. Gesù continuatore di Giovanni	281
10.1. <i>Escatologia</i>	282
10.2. <i>Direttive morali e programma sociale</i>	290
10.3. <i>Missione penitenziale</i>	294
10.4. <i>Gesù battezzatore</i>	296
10.5. <i>Riepilogo e bilancio</i>	303
10.6. <i>Addendum. Gesù oltre Giovanni?</i>	306
11. Conclusione. Sintesi e risultati di questa ricerca	309
Bibliografia	317

Capitolo 1

Introduzione

La questione del rapporto tra Gesù di Nazareth e Giovanni il Battista (ὁ βαπτιστής) o il Battezzatore (ὁ βαπτίζων), è uno dei temi classici della ricerca sul Gesù storico. Non solo perché il battesimo ricevuto da Giovanni – se non il discepolato al suo seguito – rappresenta uno dei pochi punti fermi, secondo solo alla crocifissione, di una biografia altrimenti sfuggente. Ad un livello più profondo, l'importanza storiografica di questa relazione sta nel fatto che in essa si è regolarmente rispecchiato, come in un microcosmo, il più ampio problema del rapporto di Gesù con il giudaismo.

Non a caso, è in una strategica posizione liminale che gli studi neotestamentari hanno quasi sempre collocato Giovanni: tra legge e vangelo, tra acqua e spirito, tra giudaismo e cristianesimo. Sacerdote avverso al tempio, battezzatore d'israeliti come proseliti pagani, inflessibile castigatore di chiunque confidi nell'elezione e nelle promesse ad Abramo. La sua è una figura sistematicamente disegnata con i tratti dell'alienazione e della marginalità; immagine perfetta di dissomiglianza: straniero in una generazione di vipere e tuttavia incapace di riconoscersi in quella nuova via che lui stesso ha preparato. Profeta sradicato in una terra di nessuno, sulle sponde di un nuovo esodo, proteso verso un orizzonte che non comprende e che non attraverserà.

Questa, semplificando all'estremo, è la rappresentazione di Giovanni più a lungo invalsa nella storia della ricerca¹. Quando poi, a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, un nuovo vento ha cominciato a soffiare negli studi biblici, avviando un ripensamento complessivo del rapporto tra giudaismo del secondo tempio e origini cristiane, gli effetti non hanno certo mancato di farsi sentire anche nelle acque – pur di rado agitate – dell'indagine sul Battista. Da qui una fulminea e vivace *renaissance* che, nel giro di un decennio, ha visto susseguirsi almeno quattro pubblicazioni d'eccellenza².

¹ Lohmeyer 1932 offre un classico esempio di costruzione liminale del Battista, visto come figura sacerdotale drasticamente recisa dal culto e interamente proiettata sul futuro. Kraeling 1951 e Hollenbach 1979 hanno impostato in ampia misura la loro immagine di Giovanni rispettivamente sull'alienazione psicologica e socio-politica. Particolarmente eloquenti, su un piano maggiormente teologico, le parole di Jürgen Becker: "In the view of the Baptist (...) God's condemnation leaves Israel no hope for a future (...) Israel is thoroughly and fundamentally lost (...) John prevented all recourse to Abraham and to God's promises associated with Abraham (...) John's repentance and baptism are neither anchored in salvation history nor are they the basis for a positive promise of salvation to follow (...) Israel has used up its salvation history" (Becker 1998, 40-43).

² Lupieri 1988, Ernst 1989, Webb 1991, Taylor 1997, a cui si potrebbe eventualmente aggiungere l'ampia sezione dedicata al Battista in Meier 2002 [1994]. Il contributo della rinnovata

Ma l'aspetto forse più interessante è che questo ritorno parallelo di Gesù e Giovanni nel giudaismo, ha cominciato a tradursi, negli ultimi vent'anni, in un'attenzione decisamente maggiore agli aspetti di continuità e affinità tra le due figure. Riprova ne è il fatto che proprio quella corrente di studi che maggiormente si è distinta per una tendenza centrifuga rispetto all'inquadramento di Gesù nel giudaismo, ha anche prodotto la più massiccia disgiunzione tra Gesù e Giovanni mai registrata³.

Se, insomma, la ricerca del Gesù ebreo, ovvero del Gesù plausibile (al posto di quello originale o unico⁴), può a ragione essere considerata la cifra ermeneutica di una ricerca su Gesù finalmente emancipatasi dal condizionamento teologico ancora operante nel principio della doppia dissomiglianza, e divenuta con ciò propriamente e pienamente storica, è mia convinzione che la questione del rapporto con il Battista rappresenta un terreno in cui questo fondamentale rinnovamento della disciplina non ha ancora messo radici profonde. Abbiamo smesso ormai da tempo di contrapporre Gesù al suo ambiente giudaico generale (cfr. Stegemann 2011, 179-210). Eppure, paradossalmente, continuiamo con tranquillità ad istituire facili contrasti con colui che rappresentò il suo ambiente più prossimo. Cosa succederebbe, dunque, se provassimo a sospendere l'assunto predefinito dell'originalità e della differenza di Gesù anche in questo campo?

comprensione del giudaismo del secondo tempio è particolarmente apprezzabile in Taylor (immersione di purità, centralità della giustizia, nessun conflitto con tempio e farisei), Webb (esaustiva analisi contestuale riguardo ad abluzioni e profetismo) e Lupieri (originale *halakhà* di purità, specialmente sul cibo).

³ Il riferimento è naturalmente all'importante produzione storiografica degli studiosi legati al Jesus Seminar (Crossan, Borg, Mack, Patterson, Funk – per citare i più noti), nei cui lavori la figura di Giovanni emerge per lo più per la sua assenza. Come ha osservato John Meier: “non è sorprendente che Giovanni il Battista non abbia un ruolo considerevole nei profili di un Gesù non escatologico del XX secolo” (Meier 2002, 144). Il Jesus Seminar ha tuttavia dedicato un'apposita monografia alla valutazione storica del Battista e del suo rapporto con Gesù, nella quale sono riportate anche le percentuali delle votazioni, secondo l'ormai notoria scala di probabilità nero-grigio-rosa-rosso, cfr. Tatum 1994. Parziale eccezione a quanto detto sopra, l'importanza della relazione con il Battista in ordine alla comprensione di Gesù è riconosciuta da Crossan (1991, 227-264; 1994, 53-79), seppur solo come polo dialettico negativo.

⁴ Ciò non significa, evidentemente, che non si possa parlare di aspetti di relativa originalità o di “individualità contestuale” di Gesù. Lo studioso danese Per Bilde ha appena pubblicato un'importante monografia precisamente sulla questione dell'originalità di Gesù (Bilde 2013). Il risultato a cui l'autore perviene al termine di un'ampia analisi comparativa, sono i punti di originalità di un profeta escatologico e pretendente messianico ebraico, nella tradizione di Reimarus e Sanders. Trovo particolarmente interessante che proprio l'aspetto che, secondo Bilde, più si avvicina alla “assoluta unicità” – cioè il nesso tra escatologia, esorcismi e guarigioni –, verrà spiegato nel presente contributo come parte essenziale del programma che Gesù condivideva e derivava da Giovanni: la purificazione integrale d'Israele in vista dell'avvento di Dio.

1.1. *Oggetto, limiti e impostazione di questo studio*

L'oggetto della presente ricerca è la relazione storica tra Gesù di Nazaret e Giovanni il Battista. L'anteposizione di Gesù indica che la problematica è posta interamente e unicamente rispetto alla sua prospettiva, cioè al modo in cui egli si relazionò storicamente al Battista. L'aspetto complementare della relazione, cioè come Giovanni si pose di fronte a Gesù, non può ricevere alcun chiarimento dalla ricerca storica. Non esiste infatti nessuna testimonianza affidabile di un'interazione diretta di Giovanni nei confronti di Gesù e, tanto meno, di detti che egli possa aver pronunciato su di lui (vedi § 8.1 a proposito di *Mt.* 3,15; *Ev. Eb.* 4; § 7.3 e più in generale i capp. 2-3 riguardo a Q 7,18-19.22-23; non prendo nemmeno in considerazione *Gv.* 1,29-34; 3,27-30). Il massimo che si possa dire è che *se* Gesù fu un discepolo in senso stretto (piuttosto che un anonimo penitente qualunque) o perfino un collaboratore di Giovanni (vedi cap. 8), allora Giovanni, evidentemente, dovette vedere di buon occhio Gesù in quanto suo discepolo e collaboratore. Nulla più.

Esula invece dall'interesse di questa indagine la questione affine del rapporto tra Gesù e il suo movimento rispetto agli altri discepoli di Giovanni non direttamente affiliati a Gesù, e a fortiori quella del successivo rapporto tra le prime comunità cristiane e una possibile setta rivale battista (cfr. Pseudo-Clemente, *Rec.* 1,54,8; 1,60,1-3), riguardo a cui rimando alla monografia di Knut Backhaus (1991). In ogni caso, come accennerò a proposito di Q 7,18-19.22-23 (§ 3.2), lo scenario che presuppongo è che i discepoli di Giovanni rappresentassero in origine un'entità non chiaramente delimitata dal punto di vista sociologico, con la quale il primo movimento gesuano rimase in una relazione fluida e amichevole ancora per diversi anni dopo la morte di Gesù (a mio avviso è appunto ad un gruppo gesuano-battista che fa capo il documento Q; vedi anche il caso – alquanto oscuro – di Apollo e i dodici discepoli di Efeso in *At.* 18,24-28; 19,1-7).

Un secondo importante aspetto che non sarà trattato in questo studio è la questione dell'auto-coscienza o della pretesa personale di Gesù. Uno degli obiettivi principali di questo lavoro (specialmente al cap. 10), infatti, consiste nell'indagare il grado di coerenza esistente tra ciò che conosciamo del messaggio e dell'attività di Giovanni, e ciò che conosciamo del messaggio e dell'attività di Gesù. La mia convinzione è che questa eventuale coerenza non abbia alcuna implicazione circa il modo in cui Gesù concepiva la sua identità e il suo ruolo. Il fatto che Gesù, oltre a sentirsi investito di una decisiva missione profetica, possa eventualmente aver espresso un qualche genere di pretesa messianica, presente o futura, è perfettamente compatibile con la possibilità teorica che egli abbia ritenuto la missione di

Giovanni non solo buona e appropriata, ma perfino meritevole di essere portata avanti da lui stesso. La domanda “Gesù fu un continuatore di Giovanni?” non dev’essere assolutamente travisata nel senso di “Gesù non fu nulla più che un continuatore di Giovanni?” (sulla questione vedi anche § 10.6).

Fatte queste precisazioni, dal punto di vista metodologico il lavoro consiste nella formulazione e verifica di un’ipotesi storica ottenuta mediante un procedimento abduttivo⁵, che, successivamente ad [A] un primo esame delle fonti (capp. 2-6), stabilisce [B] alcuni punti fermi o fatti fondamentali (capp. 7-8), i quali suggeriscono [C] la formulazione di un’ipotesi iniziale (cap. 9), che viene immediatamente sottoposta [D] ad una prima verifica preliminare rispetto ad un numero limitato ma consistente di dati (§ 9.1; 9.2; 9.3), per poi essere [E] definitivamente testata rispetto alla sua compatibilità e capacità esplicativa in rapporto ad un più vasto insieme di dati (cap. 10).

Entrando nello specifico, il punto di partenza [A] (corrispondente alla prima parte della tesi) consiste nell’analisi delle modalità in cui la relazione tra Gesù e Giovanni viene articolata nelle fonti più antiche disponibili, ovvero il documento Q (c. 45 ev; cfr. § 2.1) e il Vangelo di Marco (fine anni 60 ev). La ragione dell’ampio spazio dedicato a questo compito, è data dalla buona probabilità teorica che in questi testi sia inscritturata una memoria antica capace di offrire informazioni importanti – anche nei loro aspetti redazionali e in ciò che le loro tendenze ideologiche presuppongono o cercano di correggere – in ordine alla ricostruzione della relazione originaria tra Gesù e Giovanni.

La questione della memoria sociale o collettiva rappresenta attualmente un fronte “caldo” della ricerca sul Gesù storico⁶, anche a causa di un’applicazione potenzialmente conservatrice che vorrebbe riabilitare attraverso questo approccio – in congiunzione con l’insistenza sulla stabilità assicurata dalla trasmissione orale – la pressoché totale affidabilità dei vangeli⁷, non senza contraddizione con quanto affermano, in diversi modi, i teorizzatori

⁵ Cfr. Malina 1991, 259-260: “Abduction is the reasoning that begins with data and moves towards hypothesis with the introduction of a new idea. It is reasoning towards a hypothesis; it deals with how a hypothesis is adopted on probation, with reasons for suggesting a hypothesis in the first place. There are reasons for suggesting a hypothesis initially as a plausible type of hypothesis. The verification process makes known the approximation to reality of the suggested hypothesis. In turn the hypothesis may render the observed facts necessary or at least highly probable”. Vedi anche Allison 2010, 22: “I concur that we should proceed by abduction – that is, by inference to the best explanation always looking for a Jesus who makes the most sense of the available facts and what we otherwise know of Judaism and nascent Christianity”. Cfr. Craffert 2008, 80-82.

⁶ Cfr. Schröter 1997; Kirk, Thatcher 2005; Le Donne 2009; Rodriguez 2010; McIver 2011; Foster 2012; Kloppenborg 2012; Crook 2013; Dunn 2013, 199-266; Eve 2013, 86-134.

⁷ Cfr. Crook 2013, 58: “memory theory and orality are being used to buttress the historical accuracy of the Synoptic Gospels”.

stessi della memoria sociale⁸. Nel parlare di “memoria” a proposito delle rappresentazioni che Q, Marco (e Matteo) offrono della relazione Gesù-Giovanni, io *non* intendo in alcun modo suggerire che ciò che esse trasmettono costituisca *sic et simpliciter* una memoria storica.

Al contrario: ciò che questi testi comunicano è prima di tutto la rappresentazione ideologica che l'autore o il redattore ha inteso dare di tale relazione. Ma è proprio questa rinarrazione della memoria che, in diversi casi, consente di gettare uno sguardo – attraverso ciò che viene corretto o anche solo presupposto – ad uno “stadio mnemonico” anteriore, che può essere potenzialmente fonte di informazioni d'interesse storico, in special modo se le fonti in questione rappresentano, rispettivamente, la più antica “memoria discorsiva” (Q) e la più antica “memoria narrativa” su Gesù e Giovanni⁹.

La presenza in questo lavoro di un ulteriore capitolo dedicato al Vangelo di Matteo, apparentemente incoerente con quanto appena detto, si giustifica alla luce del legame di diretta continuità storico-sociologica esistente tra la comunità matteana e il gruppo responsabile della formazione e trasmissione di Q. Da questo punto di vista, Matteo rappresenta una sorta di “cartina al tornasole” per la mia analisi di Q, illustrando in modo estremamente interessante uno stadio di sviluppo successivo – innovativo eppure straordinariamente fedele – della memoria della relazione Gesù-Giovanni espressa da Q.

Terminata questa indagine iniziale sulle modalità complessive in cui tale relazione è ricordata nelle fonti più antiche (+Mt), il passo successivo [B] consiste nello stabilire le fondamenta sopra le quali impostare il lavoro di formulazione e verifica dell'ipotesi storica nei successivi capitoli, il che significa anzitutto [B1] offrire un profilo della figura storica di Giovanni (cap. 7) e in secondo luogo [B2] esaminare la storicità e le implicazioni di quello che è il “cardine” della relazione stessa: il battesimo di Gesù nel Giordano e ciò che presumibilmente avvenne sia in tale occasione, sia nel periodo immediatamente seguente (cap. 8).

⁸ Cfr. Foster 2012, 201-202: “Proponents of both the presentist model and the cultural-system model note the political dimension of memory in social contexts. The former sees the gap between the reformulated memory and the past event as largely unbridgeable through the medium of memory, whereas the latter argues that a historical kernel may still be present although it has become subservient to contemporary needs. The problem is that certain New Testament scholars have not allowed the implications of these critical reflections on memory to shape the way they deploy the category of social memory. Instead they view it as an unproblematic means of verifying the reliability of past events”.

⁹ Con ciò mi sento più vicino al “cultural-system model” della memoria sociale (piuttosto che al “presentist model”), secondo cui “society changes constantly, but social memory endures because new beliefs are superimposed upon – rather than replace – old ones” (Schwartz 2005, 44).

Riguardo al profilo storico del Battista [B1], è semplicemente inevitabile che esso si fondi e rimandi in buona parte alle ricerche condotte da altri (la sola alternativa sarebbe scrivere previamente un'apposita dissertazione su Giovanni), e non si farà certamente fatica ad individuare il lavoro che maggiormente ha influenzato la mia prospettiva (specialmente riguardo all'interpretazione del battesimo e delle esigenze etiche ad esso legate), per quanto, ovviamente, l'interpretazione complessiva che propongo sia frutto del mio autonomo giudizio critico, oltre che del lavoro svolto nei capitoli su Q (il che vale soprattutto per l'escatologia di Giovanni, vedi § 7.4).

Per ciò che concerne invece la discussione della connessione tra Gesù e Giovanni [B2], in essa farò impiego di quelli che vengono abitualmente chiamati "criteri o indici di autenticità storica" e che sono attualmente al centro di un importante processo di revisione metodologica che interessa la disciplina (vedi sotto). In ogni caso, ritengo che anche i principali critici di questa strumentazione tradizionale della ricerca su Gesù non avrebbero molto da obiettare circa l'utilizzo che ne viene fatto in questo capitolo, dove si tratta di tradizioni manifestamente "imbarazzanti" e in "contro-tendenza" con le linee principali delle rappresentazioni di Gesù nei vangeli.

Il terzo passo [C] di questo lavoro coinvolge quello che Per Bilde ha recentemente sottolineato essere "the most important tool to reconstruct the historical Jesus: the creative historical imagination of the scholar [...] to construct hypothetical explanations of as many problems in the sources as possible" (Bilde 2013, 32). Per la verità, nel caso specifico, il ruolo dell'immaginazione storica consisterà nel proporre quella che è in definitiva un'ipotesi di buon senso, uno scenario alternativo (rispetto a quello abitualmente presupposto) che sarebbe naturale aspettarsi alla luce di alcune semplici e basilari considerazioni, che si riallacciano a quanto stabilito nei capp. 7-8.

Il passo successivo [D] consiste naturalmente nel sottoporre tale ipotesi ad una verifica preliminare rispetto al campione più affidabile di informazioni che offre la tradizione sinottica (§ 9.1; 9.2; 9.3). Questa parte del mio lavoro vedrà nuovamente intervenire i criteri o indici di autenticità storica insieme all'esame critico-tradizionale del materiale in questione, che rappresenta il presupposto imprescindibile per l'applicazione dei criteri stessi. Come dicevo, l'idea che sia possibile "autenticare" singoli elementi della tradizione gesuana è al momento attuale bersaglio di numerose critiche¹⁰, il che costituisce, almeno in parte, un fenomeno di reazione nei confronti di un'eccessiva e a volte esuberante fiducia che, ancora in anni molto

¹⁰ Cfr. Allison 2009, 54-60; Allison 2011, 3-30; Dunn 2009, 199-225; 2011, 66-91; Keith, Le Donne 2012.

recenti, veniva riposta nella possibilità che il vaglio della tradizione gesuana potesse riportare alla luce un deposito (quantitativamente modesto o cospicuo, a seconda dell'orientamento del ricercatore) di "pepite" autentiche ed incontaminate di ciò che Gesù veramente disse e fece¹¹.

Probabilmente l'attuale messa in questione di una simile impostazione "atomistica", in favore di un approccio che si concentri sulle impressioni generali e gli aspetti più ricorrenti e caratteristici della tradizione gesuana (per lo più sinottica), è un fenomeno complessivamente salutare per la ricerca. Sono assolutamente d'accordo con studiosi come Dunn (2006, 2011) e Allison (2009, 2010) che il Gesù storico si trovi principalmente nel "Gesù caratteristico" inscritto nella tradizione sinottica (la cui immagine potrà certamente essere *integrata* da tradizioni riportate da Paolo, dal Vangelo di Giovanni, dal Vangelo di Tommaso, dai cosiddetti vangeli giudeo-cristiani etc.). E proprio la correttezza di questa rifocalizzazione sugli aspetti generali e ricorrenti nella tradizione gesuana è ciò che viene presupposto (insieme ad ovvie ragioni di ordine pratico) nella verifica conclusiva della mia ipotesi al cap. 10 [E].

Concesso ciò, resta comunque un dovere critico inderogabile filtrare la tradizione sinottica in modo da isolare e lasciare da parte per lo meno gli aspetti manifestamente o probabilmente dovuti alle tendenze redazionali degli evangelisti o a quelle delle loro fonti (come nel caso di Q). Rinunciare *tout court* alla critica storico-tradizionale sarebbe semplicemente un atto di suicidio storico (degenerazione che tuttavia non può essere in alcun modo imputata ad Allison¹², e, tutto sommato, non rende giustizia nemmeno alla prospettiva di Dunn, che, almeno nei risultati, non mi pare così conservatrice come alcuni ritengono).

Onde evitare – in un periodo di caos metodologico come l'attuale – di gettare il bambino insieme con l'acqua sporca, nel cap. 9 cercherò anzitutto di raggiungere, là dove mi sembra possibile, la forma più antica del materiale esaminato, evidenziando chiaramente (anche dal punto di vista grafico) sia gli accrescimenti successivi sia l'attuale veste

¹¹ Vedi i titoli e sottotitoli delle seguenti pubblicazioni, apparse nel corso e al termine degli anni Novanta o nei primissimi anni Duemila: *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [sottotitolo nella copertina, ma non nel frontespizio: "What Did Jesus Really Say?"] (Funk, Hoover 1993); *Authenticating the Words of Jesus* (Chilton, Evans 1999a), *Authenticating the Activities of Jesus* (Chilton, Evans 1999b); *Jesus After 2000 Years: What He Really Said and Did* (Lüdemann 2000); *The Authentic Gospel of Jesus* (Vermees 2003).

¹² Cfr. Allison 2010, 20-21 e n. 86: "My approach does not deny that constructing one's historical Jesus requires additional considerations [rispetto alle impressioni generali e ai temi ricorrenti], nor that, on occasion (...) we can give some decent reasons for thinking that Jesus did this or said that. (...) Further, although I regard tradition histories as very fragile things, they sometimes are unavoidable, and I do not altogether foreswear them (...) Here I am in league with David Catchpole [2006, 55-60] who dissents from what he refers to as 'the neo-conservative, anti-critical procedure'".

redazionale di elementi di cui si può presumere l'origine tradizionale. Infine, non mi farò riguardo di chiamare in causa – seppur in modo abbastanza agile – i cosiddetti “criteri” o, con una formulazione più modesta, “indici”¹³ di autenticità storica.

Quali essi siano, a quali principi rispondano, e come possano essere correttamente applicati, è questione ampiamente trattata nella letteratura sul Gesù storico, e, dal momento che essi non costituiscono la base metodologica fondamentale di questo studio, non ritengo necessario spendere molte parole per ribadire ciò che (pur con le inevitabili differenze tra le varie proposte) è nella sostanza già ampiamente noto¹⁴. Mi limito perciò ad offrire solo alcune precisazioni relative a quegli indici di cui farò effettivamente maggior uso, in particolare al cap. 9.

Il primo e più generale criterio è quello che preferirei chiamare indice di “tendenza contraria” (ma vedi anche la bella terminologia di Bilde 2013, 33: “survivals, remnants, traces or leftovers”), corrispondente sostanzialmente al più noto criterio di “discontinuità” o “dissomiglianza” nei confronti della chiesa primitiva (essendo la discontinuità verso il giudaismo un cortocircuito metodologico; cfr. Meyer 1979, 86; Holmén 1999). Secondo questo indice, se un certo detto, episodio o altro pezzo d'informazione va in direzione contraria alle tendenze editoriali di un evangelista, di una sua fonte (quando ricostruibile) o, a fortiori, della tradizione evangelica in generale, tale elemento dovrà essere considerato certamente antico e, potenzialmente, storico (ad es. *Mc.* 6,14b-15; *Gv.* 3,22).

Questo indice di “tendenza contraria” abbraccia a sua volta due sotto-criteri, che consentono di mettere in evidenza alcuni aspetti specifici che non sono necessariamente presenti in tutte le tradizioni in contro-tendenza. Si tratta in primo luogo dell'indice di “imbarazzo”, che, come si riconosce ampiamente, rappresenta un potente argomento di storicità nel caso di tradizioni il cui contenuto o le cui implicazioni sono fortemente offensive o quanto meno sconvenienti (ad es. *Q* 7,34; *Mc.* 1,9; cfr. *Mc.* 3,21-22). Il secondo caso particolare di tendenza contraria è quello che vorrei chiamare indice di “decentramento”, secondo cui sono da stimarsi virtualmente storiche parole o tradizioni in cui Gesù assegna un ruolo escatologico o salvifico decisivo a qualcun'altro, senza implicare alcunché riguardo alla

¹³ Cfr. Meyer 1979, 86: “‘Criterion’ (...) specifies what is universally requisite that a gospel tradition be acknowledged as historical. But, in fact, no factor proposed by the critics as a ‘criterion’ is invariably requisite to the inference of historicity. (...) Since what is really at stake in the so-called criterion is not what is uniquely sufficient and so invariably necessary to establish historicity, I would prefer to drop the term ‘criterion’ altogether in favour of the more modest term ‘index’”.

¹⁴ Cfr. Allison 1998, 51-58; Theissen, Merz 1999, 148-152; Theissen, Winter 2002; Meier 2001, 157-184; Catchpole 2006, 55-60; Holmén 2008, 43-54; Gregg 2006, 28-32; Le Donne 2009, 87-91; Webb 2010b, 60-75; Meier 2011, 307-331; Stegemann 2011, 172-178; Bilde 2013, 31-36.

sua propria persona¹⁵ (ad es. Q 7,24b-26.28a; Q 16,16; *Mc.* 9,11-12a.13ab; *Mc.* 11,27-33; *Mt.* 21,31c-32ab – cfr. Q 22,30)¹⁶.

Accanto a questi indici principali, farò occasionalmente riferimento ad aspetti di coerenza che possono accomunare le varie tradizioni esaminate ad altre tradizioni antiche e possibilmente storiche, oppure ad altri aspetti di forte plausibilità storica rispetto all'ambiente socio-politico in cui operava Gesù (ad es. Q 7,24b-25). Più in generale, si può dire che l'intero capitolo 9 abbia come assunto fondamentale un macro-indice di storicità che si colloca a metà via tra il criterio di molteplice attestazione indipendente di temi e forme letterarie e il criterio di coerenza, dal momento che esso intende verificare la viabilità iniziale di un'ipotesi storica in rapporto ad una serie di tradizioni relative a Gesù e Giovanni attestate in fonti indipendenti (Q, *Mc.*, *Sondergut* matteano M) e in forme letterarie diverse (detti, apoftegmi), che presuppongono (eventuali) *Stize im Leben Jesu* differenti (insegnamento esoterico, predicazione pubblica, dispute con avversari).

Con questo credo di aver chiarito a sufficienza sia l'approccio metodologico che l'articolazione di questo lavoro. Vediamo ora di inquadrare il nostro oggetto d'indagine nel contesto degli studi, recenti e non, sul Gesù storico.

1.2. Breve stato della ricerca

Il modo migliore per rendersi conto del senso e dell'opportunità del presente studio – sia come correttivo che come contributo positivo alla ricerca su Gesù – è di partire con una panoramica sui vari modi in cui gli studiosi hanno abitualmente concepito la relazione tra Gesù e il Battista. Purtroppo ho dovuto resistere alla mia idea iniziale di stilare una vera e propria storia della ricerca, che, partendo dai grandi lavori pionieristici di Martin Dibelius (1911) e Maurice Goguel (1912), tracciasse in parallelo gli sviluppi e le vicende (come si può ben immaginare, spesso incrociate) degli studi sui due personaggi. Un contributo del genere – che, a mia conoscenza, attende ancora di vedere la luce –, sarebbe molto opportuno e utile, sebbene, da questo punto di vista, la precedenza andrebbe sicuramente riservata alla ben più

¹⁵ Si avvicinano alla formulazione di questo indice di storicità Mauro Pesce e Adriana Destro quando scrivono “Noi pensiamo che siano sicuramente storiche le parole attribuite a Gesù in cui è assente ogni affermazione sulla sua funzione salvifica” (Destro, Pesce 2008, 13). Così formulato, tuttavia, il criterio abbraccia potenzialmente un numero troppo ampio di tradizioni (detti sapienziali, parabole etc.), mentre, secondo la mia definizione, esso si riferisce specificamente a detti di forte tenore escatologico-soteriologico ma privi di qualunque dimensione o implicazione cristologica.

¹⁶ Con questi esempi citati tra parentesi rivelo ovviamente già in anticipo una parte significativa dei risultati del cap. 9. Così fa anche Bilde 2013, 32-34.

clamorosa lacuna di una storia della ricerca sul Battista (parziali eccezioni: Yamasaki 1998, 12-30; Reumann 1972).

Lasciando ad altri questi importanti e lodevoli compiti storiografici, ai fini del presente lavoro sarà più che sufficiente delineare un quadro sistematico, una piccola tassonomia dei vari modi in cui la relazione tra Gesù e Giovanni è stata costruita dagli studiosi, e, in particolare, nella ricerca più recente. Questo quadro sarà delineato in modo molto sintetico, presentando quattro grandi configurazioni che rappresentano lo spettro (quasi) completo delle possibilità di articolazione del rapporto tra i due personaggi, che gli studiosi hanno di volta in volta proposto, adottato e ripreso. Per ognuna di esse offrirò un esempio concreto, riportando una serie di citazioni che illustrano nel modo migliore la posizione in questione. Vi sarebbe in effetti anche una quinta configurazione, che si può dire sia in fase di gestazione da circa vent'anni, e che è precisamente l'intento di questo studio far nascere una volta per tutte. Di questo quinto ed essenzialmente diverso modo di vedere il problema parleremo, un po' più diffusamente, subito dopo.

La prima delle quattro principali configurazioni che si alternano nella storia della ricerca rappresenta un'opzione decisamente minoritaria, che si fa viva di tanto in tanto in qualche studio contro-corrente, per poi essere regolarmente accantonata e ignorata. Si tratta dell'ipotesi radicale della *non-relazione*, che ha il suo principale sostenitore in Morton Enslin¹⁷, secondo il quale Giovanni e Gesù non incrociarono mai i propri cammini, nemmeno in occasione del battesimo, essendo quest'ultimo un episodio inventato dalla chiesa primitiva al fine di appropriarsi della figura di riferimento di un movimento rivale, neutralizzando, al

¹⁷ Enslin 1975. Cfr. Mack 1988, 54. Downing suggerisce invece che il Battista possa essere stato associato a Gesù in chiave di legittimazione: "Jesus, like every first-century teacher, had to be found a predecessor (...) John is the sole available contemporary candidate, despite the contrast in their views acknowledged in the tradition. Only a little later does this become embarrassing" (Downing 1987, 154). Su questa linea anche Lupieri (senza però sostenere la completa non-relazione), per il quale tale fenomeno cominciò già con Gesù: "l'adozione di Giovanni da parte del protocristianesimo (...) forse riflette un atteggiamento dello stesso Gesù, poiché in tale fase poteva essere ancora utile o necessaria una successione con Giovanni. A chi, infatti, se non a Gesù stesso, nel momento concreto della sua predicazione palestinese, poteva essere utile presentarsi come successore di Giovanni?" (Lupieri 2013, 76). Queste riflessioni hanno il merito di controbilanciare certi eccessi della critica, dove la presenza del Battista nella tradizione evangelica finisce talvolta per essere vista unilateralmente nel segno dell'imbarazzo, mentre Giovanni rappresentò certamente anche un'importante fonte di prestigio – di fatto ampiamente sfruttata (cfr. Rothschild 2005, 38-39, 80), seppur in modo sempre controllato. L'idea di "adozione" è però qui fuori luogo, essendo il movimento gesuano esso stesso "an outgrowth of the Baptist movement" (Wink 1968, 70), al punto che "per il primissimo periodo non occorre di necessità postulare due differenti comunità" (Schürmann 1983, 124). Il rapporto con Giovanni costituì dunque un fondamentale aspetto identitario del movimento di Gesù sin dall'inizio, ed è sul ripensamento (non certo l'invenzione!) di tale rapporto che dovette concentrarsi in misura significativa la primitiva riflessione cristologica, come vedremo a proposito della fonte dei *logia* (Q).

tempo stesso, quelle obiezioni da parte giudaica che contestavano l'annuncio gesuano del regno di Dio facendo notare la mancata venuta di Elia (cfr. *Mc.* 9,11).

Esempio 1 - La non-relazione: Morton Enslin

(...) the story of Jesus' baptism seems a most natural surmise or invention. By the time the gospels were written baptism had become a universal practice. Farther and farther back it was read (...) What is now under God's blessing must always so have been. (...) Thus on the basis of what appears to me a sober critical sifting of the evidence there would seem substantial grounds for querying the hypothesis that Jesus was started on his mission by John, accepted baptism at his hands, became for a time his disciple, and repeated his message. Rather, the essentially opposite hypothesis would seem worthy of consideration, viz., that the paths of John and Jesus did not cross. (Enslin 1975, 9)

La seconda configurazione è riassumibile nei termini di *influenza senza discepolato*. Secondo studiosi come Witherington, Gnilka, Ernst, Backhaus, a cui si aggiunge la recente dissertazione dottorale di Aplin¹⁸, Gesù avrebbe approvato la missione di Giovanni, identificandosi nelle linee fondamentali del suo messaggio e ricevendo il suo battesimo, ma tutto questo "dall'esterno", senza entrare al suo seguito come discepolo vero e proprio, e impostando quindi il suo ministero in modo del tutto autonomo.

Esempio 2 - Influenza senza discepolato: Max Aplin

If Jesus had great confidence in his beliefs, we simply would not expect him to have chosen to submit himself to John's leadership. (...) My conclusion here is not one that should be taken to imply that the historical John's and Jesus' ministries were unconnected. In fact I have already accepted that Jesus seems consciously to have aligned his ministry with John's in some ways (...) Points of contact between Jesus' and John's ministries there undoubtedly were. However (...) these are much more likely to have arisen, not because Jesus learned from John, but because in his independent spiritual experience he came to the conclusion that God was calling him to align his ministry with John's in some respects. (Aplin 2011, 245-247)

La storicità di un discepolato in senso stretto di Gesù presso il Battista, è invece affermata dagli autori – la netta maggioranza – che sostengono una visione di tipo evolutivo, o comunque postulano una certa evoluzione, anche se impossibile da ricostruire. In questa terza configurazione – *dal discepolato al superamento* – il riconoscimento dell'iniziale

¹⁸ Witherington 1988; Ernst 1989b; Ernst 1997; Backhaus 1991, 22-112; Gnilka 1993, 102-111; Aplin 2011.

collocazione di Gesù all'interno del movimento di Giovanni, quale suo discepolo e collaboratore, si accompagna all'affermazione di un successivo trascendimento dell'iniziale orizzonte battista, parallelamente allo sviluppo da parte di Gesù di un proprio ministero autonomo dai tratti originali e dalle finalità distinte.

Eventualmente, tra i numerosi sostenitori di questa visione, si può distinguere ulteriormente tra coloro che A) tendono ad accentuare gli aspetti di continuità (Meyer, Webb, Meier, Stegemann, Dapaah, Dunn, Ebner¹⁹) e coloro che invece B) danno maggior peso agli aspetti di discontinuità o novità (Scobie, Becker, Merklein, Chilton, Perrot, Theissen e Merz, Schlosser, Müller, Puig i Tàrrach, Fabris, Bilde²⁰).

Esempio 3A - Dal discepolato al superamento [continuità]: John P. Meier

(...) In corrispondenza a questo mutamento geografico e psicologico vi fu un mutamento nel messaggio fondamentale. Partendo dall'ardente accentuazione del Battista sul pentimento di fronte alla rovina imminente, Gesù, pur non abbandonando completamente l'esortazione e l'escatologia di Giovanni, spostò l'accento sulla gioia della salvezza che i pentiti potevano sperimentare proprio nel momento in cui accoglievano la proclamazione che Gesù faceva del regno di Dio, in qualche modo presente, ma tuttavia futuro. (...) Anche dopo l'arresto e l'esecuzione del Battista, Gesù non fu mai interamente 'senza Giovanni'. (...) egli portò con sé l'escatologia di Giovanni, la sua preoccupazione per un Israele peccatore di fronte all'imminente giudizio divino, il suo invito al pentimento ed il suo battesimo nel corso del suo ministero, pur riformulando e reinterpretando gran parte di questa eredità. (...) Anche se non si può parlare di defezione o apostasia di Gesù nei confronti del Battista, questa tradizione Q rivela che Gesù intraprese consapevolmente uno stile differente di ministero e proclamò un messaggio che sottolineava aspetti notevolmente differenti da quelli sottolineati da Giovanni. (...) Se Gesù non è un apostata rispetto alla fede di Giovanni, non è neppure un semplice discepolo o successore di Giovanni, che porta fedelmente a termine il programma del maestro. (Meier 2002, 259, 274, 194)

¹⁹ Meyer, 1979, 122-135; Webb 1994; Stegemann 1996, 329-367; Meier 2002, 123-275; Dapaah 2005; Dunn 2006, 392-394, 417-418, 461-465, 485-496, 858-859; Ebner 2007, 80-92. Vedi anche Linnemann 1973.

²⁰ Scobie, 1964, 142-162; Becker, 1972; Merklein 1994, 36-40; Becker 1998, 49-53, 78-80; Chilton 1998; Perrot 1999, 45-59; Theissen, Merz, 1999, 248-268; Schlosser 2002, 82-96; Müller 2002, 52-75; Puig i Tàrrach 2007, 250-265; Fabris 2011, 284-304; Bilde 2013, 171, 216-218, 265. La visione di Theissen e Merz potrebbe in realtà essere valutata in termini di *influenza senza discepolato*: pur definendo Giovanni "maestro" di Gesù, essi considerano una questione aperta il grado d'intensità di questo rapporto e se si possa parlare di un'effettiva appartenenza di Gesù alla cerchia dei discepoli di Giovanni. Bilde, invece, potrebbe essere incluso nel gruppo successivo, dato che parla di una rottura di Gesù con il movimento di Giovanni e il progetto che lo animava. Il motivo ipotizzato sarebbe la delusione per il mancato realizzarsi dell'imminente "giorno dell'ira" annunciato da Giovanni (cfr. Theissen, Merz 1999, 264). La ragione per cui includo nondimeno Bilde in questo gruppo, è che, a dispetto della rottura e del disaccordo progettuale postulati, egli finisce per ammettere che Gesù "started his own public activity with an eschatological project that greatly resembled that of the Baptist" (ivi, 265).

Esempio 3B - Dal discepolato al superamento [discontinuità]: Jacques Schlosser

Nonostante l'importanza di ciò che egli deve al Battista – la sua eredità si può forse riconoscere nella ripresa del tema del figlio dell'uomo, in ogni caso nell'insistenza sul giudizio – alcune caratteristiche essenziali dell'azione e dell'insegnamento di Gesù (...) appaiono completamente nuove. Il Battista (...) non parla probabilmente del regno di Dio, mentre nella predicazione del Nazareno questo tema (...) è fondamentale. La tradizione (...) non parla di azioni miracolose compiute da Giovanni Battista (...) Nell'azione di Gesù i miracoli (...) occupano un posto più che considerevole. I dati non autorizzano certo a parlare di rottura tra i due personaggi, né di separazione, ma parlano di uno spostamento, di una nuova riconsiderazione o di un nuovo orientamento. (...) Da parte mia sono persuaso che la percezione di Dio come radicalmente e incondizionatamente buono, che si ricava dall'insegnamento di Gesù, fu un fattore determinante nella decisione da lui presa di lanciarsi in un'attività sensibilmente diversa da quella del Battista. (Schlosser 2002, 95-96).

Una quarta configurazione, *dal discepolato alla rottura*, può infine essere isolata dalla precedente in ragione della radicalità del modo in cui viene concepito il superamento dell'iniziale affiliazione alla persona di Giovanni, alla sua visione teologica e agli elementi fondamentali della sua prassi. Secondo autori come Goguel, Hollenbach, Murphy O'Connor, Crossan e Jossa²¹, dopo un iniziale periodo di discepolato battista, Gesù si sarebbe in seguito distaccato in modo netto da Giovanni, inaugurando un ministero di natura antitetica, dai presupposti completamente differenti, al punto che si può parlare – come questi autori tendono a fare - di una vera e propria (seconda) “conversione” di Gesù²².

²¹ Goguel, 1912; Hollenbach 1982; Murphy O'Connor 1990; Murphy O'Connor 2008, 73-86, 101-130; Crossan 1991, 227-264; Jossa 2010a, 95-114; Jossa 2010b, 53-81; Jossa 2014, 55-72.

²² Hollenbach parla di “conversione” in riferimento all'abbandono di Gesù dell'attività battesimale al seguito di Giovanni, insieme alla visione apocalittica e penitenziale che l'animava, in favore di un ministero taumaturgico ed esorcistico. Murphy O'Connor parla di una “seconda conversione” (dopo quella coincidente con l'iniziale adesione al Battista), con cui Gesù si lascia Giovanni alle spalle, pur continuando a riverirne la figura, parallelamente alla maturazione in lui di un rifiuto della Legge. Richiamandosi a Hollenbach, Jossa ipotizza perfino una “seconda conversione” (o terza, includendo l'adesione a Giovanni), con la quale un'iniziale fase già post-battista del ministero di Gesù, caratterizzata da un'attesa escatologica imminente sull'onda del successo come esorcista e taumaturgo, lascia il posto ad una concentrazione sulla sua propria persona (compresa una rivendicazione di autorità sulla Legge) in un'ottica di sofferenza messianica e nella consapevolezza di un differimento del compimento escatologico ad un futuro indeterminato.

Esempio 4 - Dal discepolato alla rottura: Paul Hollenbach

Why continue to baptize powerful people for repentance so they can escape God's wrath, when the sick are being visited directly with God's mercy without it? (...) Why fast and pray when people are no longer anticipating a final purification, but are already enjoying a gracious restoration of life? Why stay in the wilderness waiting for people to come to you, when there are so many more sick and oppressed in towns and countryside who are just waiting to receive the healing of their diseases, and to hear the good news of liberation? (...) the difference between Jesus and John was very serious indeed, and it explains easily why Jesus separated from John. The difference was so deep that it was not so much a matter of Jesus disagreeing with John as it was a matter of John's actions and message becoming irrelevant to Jesus. To make it even more explicit: Jesus focuses now (at least for the moment) wholly on the present and all interest in the future is beside the point. Jesus does not any longer look for any kind of messianic figure, for God himself is visiting and redeeming his people. And Jesus no longer seeks God in and through either performing religious ritual or calling upon the mighty to perform deeds of justice, for he has found God and his love in events in which the destitute, despised and despairing are restored to human society. (Hollenbach 1982, 216-217)

Come si può constatare, comune a tutte e tre le principali configurazioni che si alternano nella storia della ricerca²³, è il riconoscimento dell'autonomia e dell'originalità del ministero di Gesù, per lo meno nella sua fase maggiore in Galilea successivamente all'uscita di scena di Giovanni. A dispetto della grande varietà di letture proposte, l'importanza e l'influenza del Battista su Gesù viene di norma concepita alla stregua di un presupposto o di un'esperienza formativa, importante sì, ma di portata comunque limitata. Anche laddove più chiaramente vengono sottolineati gli elementi di continuità, Giovanni appartiene pur sempre al background di Gesù, senza quasi mai contribuire a definirne positivamente la figura e il messaggio, se non per aspetti assai circoscritti.

Dalla metà degli anni Novanta ad oggi, tuttavia, alcuni studiosi hanno posto le basi di quella che può essere considerata una quinta configurazione del rapporto tra Gesù e il Battista, ovvero: *Gesù come continuatore di Giovanni*. Questa tesi, che intendo sviluppare nel presente lavoro, può essere considerata lo sviluppo di una serie di importanti intuizioni presenti negli studi di Murphy O'Connor, Meier, France, Kazmierski, Taylor, Dunn, Catchpole, Allison e Twelftree²⁴ (nonché, per certi aspetti, Boers²⁵).

²³ Lascio sin d'ora da parte la posizione estrema e insostenibile dell'assoluta non-relazione (Enslin), per la cui critica rimando a Webb 2010, 107-108.

²⁴ Murphy O'Connor 1990; 2008; France 1994; Kazmierski 1996; Taylor 1997; Allison 2003 (ripubblicato in forma riveduta e abbreviata in Allison 2010, 204-220); Catchpole 2006; Twelftree 2009. Più in breve, Vermes 2012, 30-31. Nei suoi tratti essenziali, questa visione del rapporto tra Gesù e Giovanni è già stata formulata da France: "Jesus was, in more than a merely chronological sense,

France (1994) e Meier (2002) hanno sostenuto, con argomenti indiretti e di plausibilità, che la pratica del battesimo da parte di Gesù non interessò solo una fase iniziale della sua attività pubblica (Gv. 3,22; cfr. 3,26 e 4,1), bensì fu coestensiva all'intero suo ministero. Secondo Murphy O'Connor (1990) Gesù cominciò la sua attività in Galilea come leader del movimento riformista di Giovanni e continuatore della sua campagna battesimale (salvo poi cessare tale attività, passando ad un diverso tipo di ministero, parallelamente alla maturazione in lui del rifiuto della Torah), come attesta la voce popolare in Mc. 6,14 secondo cui Gesù era il Battista risorto, il cui fondamento "può essere solo che Gesù stava dicendo e facendo ciò che il Battista aveva detto e fatto in Galilea" (Murphy O'Connor 2008, 86)²⁶.

John's successor (...) he identified himself closely with John's mission, and understood himself as carrying it on where John had left off" (France 1994, 97). Purtroppo quest'eccellente osservazione è stata da lui sviluppata in una direzione che reputo insoddisfacente, sia per l'errata comprensione della natura del battesimo praticato da Giovanni e Gesù – visto come rito di arruolamento nel loro movimento –, sia per l'idea che Gesù avrebbe, sì, portato avanti la missione di Giovanni, ma ad un livello superiore, in cui veniva ora offerta quella piena rigenerazione spirituale (cfr. Gv. 3,5), di cui il battesimo esteriore in sola acqua di Giovanni era l'anticipazione.

²⁵ In un volume di carattere introduttivo abbastanza ignorato (salvo per le aspre critiche di Meier), lo studioso sudafricano Hendrikus Boers (1989) presentò una proposta originale, secondo cui Gesù concepì la propria attività in perfetto accordo con l'annuncio del Battista circa l'avvento imminente di Dio e del suo regno, vedendo proprio in Giovanni, in qualità di Elia ritornato, la figura decisiva e ultima del dramma escatologico: "Jesus did not point to himself but to the presence of the kingdom of God and to John as the one who marked the transition from the previous age to the coming of the kingdom of God" (Boers 1989, 49). Convinto di trovarsi nella situazione "post-escatologica", in cui il regno annunciato da Giovanni era già divenuto realtà, Gesù intraprese come suo compito quello di "vivere" il regno di Dio in parole ed azioni, cosa che fece assumendo uno stile di vita diametralmente opposto a quello del suo maestro. Il fatto che questa proposta di Boers risulti in ultima analisi inaccettabile – fondata com'è su un'insostenibile interpretazione del messaggio e della prassi di Gesù in chiave di escatologia totalmente realizzata, o meglio ancora, di post-escatologia – non deve tuttavia far passare inosservata l'importanza di alcune sue intuizioni, in particolare che Gesù impostò la propria attività in pieno accordo con le coordinate fondamentali della missione di Giovanni, e che continuò a richiamarsi a lui come riferimento imprescindibile per la comprensione del proprio operato. Nondimeno, la tesi di Boers si distingue essenzialmente da quella che intendo qui sostenere, nella misura in cui rappresenta l'attività pubblica di Gesù in termini antitetici a quelli della missione di Giovanni, per quanto conseguenti dalle sue premesse. Precisamente in quanto figura post-Battista, il Gesù di Boers non può certo esserne il *continuatore*. Senza alcun riferimento al lavoro di Boers, ho trovato una prospettiva notevolmente simile nel modo in cui Martin Ebner descrive il nuovo tipo di ministero che Gesù intraprese (in seguito all'esperienza visionaria della caduta di Satana, cfr. Lc. 10,18) rispetto al suo precedente periodo come discepolo e assistente di Giovanni: "Alles, was Jesus ab sofort tut und predigt, scheint im völligen Gegensatz zur Predigt und Lebensweise des Täufers zu stehen (...) Nimmt man, wie hier geschehen, eine längere Schulung Jesu durch den Täufer an, so ist in diesem Kontrastverhalten durchaus keine Opposition zum Täufer zu sehen, sondern im Gegenteil die konsequente Fortsetzung der Täufertheologie auf der Basis der neuen Grundüberzeugung Jesu (...) die Weichen sind umgestellt, Gott hat die Äonenwende bereits vollzogen (...) Und Jesus verhält sich tatsächlich so, wie der neue Adam in der Versuchungsgeschichte des Markus gezeichnet wird: als einer, der in der Gottesherrschaft lebt" (Ebner 2007, 89 – enfasi mie).

²⁶ L'autore postula qui evidentemente un'attività di Giovanni in Galilea per la quale non abbiamo attestazioni. Si tratta di un'ipotesi certamente possibile, per quanto Mc 6,14b possa

L'idea di un iniziale, seppur breve, ministero battista di Gesù in Galilea è accolta anche da Twelftree (2009), che valorizza a questo proposito un'osservazione di Joan Taylor circa la plausibilità di immersioni in quel lago di Galilea da cui Gesù raramente si allontana (cfr. Taylor 1997, 299). Diversamente da Murphy O'Connor e dagli altri autori che postulano una rottura, Twelftree ritiene che Gesù abbia in seguito smesso di battezzare non per un mutamento sostanziale di prospettiva, bensì in quanto il battesimo era gradualmente divenuto obsoleto ai suoi occhi, dal momento che il regno di Dio aveva già cominciato a fare irruzione nel presente, come provava il successo della sua attività esorcistica e guaritrice. Da ultimo, in un articolo di recente pubblicazione, Joan Taylor ed io abbiamo portato nuovi argomenti a sostegno della tesi secondo cui Gesù continuò invece a battezzare per tutta la durata del suo ministero in Galilea (Taylor, Adinolfi 2012).

Questione del battesimo a parte Taylor, Allison, Dunn e Catchpole hanno anche messo in evidenza l'accordo sostanziale tra Gesù e Giovanni a livello di prospettiva escatologica²⁷, di insegnamento etico, concezione della purità²⁸, strutturazione del discepolato²⁹ e perfino di ascetismo³⁰. Ancor più fondamentale, però, è la riflessione metodologica che Allison (2003) ha dedicato alla questione della continuità tra Giovanni e Gesù, rilevando la problematicità della diffusa tendenza ad utilizzare l'uno come elemento di contrasto per mettere in luce

giustificarsi anche in altri modi, ad es. supponendo precedenti contatti con Giovanni lungo le rotte dei pellegrinaggi a Gerusalemme, o eventualmente anche solo una conoscenza per sentito dire.

²⁷ Cfr. Taylor 1997, 135-138, 152-154; Allison 2003, 16-27; Dunn 2006, 463, 858-859; Catchpole 2006, 45. Vedi anche Kazmierski 1996, 23-72, le cui interessanti considerazioni su Giovanni come profeta deutero-isaiano di salvezza sono però in parte vanificate dal suo fraintendimento del senso di *Mt.* 3,7-9 parr., con conseguente negazione della dimensione di giudizio nella predicazione di Giovanni (ivi, 104-114). Si veda infine anche l'originale studio di Clare Rothschild (2005), che tuttavia sostiene una tesi diametralmente opposta alla ragionevole supposizione di una presenza dell'insegnamento di Giovanni in quello di Gesù: piuttosto, sarebbero i detti gesuani (sul Figlio dell'uomo, sul regno di Dio, e in generale il documento Q ad un qualche stadio della sua preistoria letteraria) ad essere originariamente detti di Giovanni, in seguito messi in bocca a Gesù. Si tratta di una radicalizzazione estrema della già problematica tendenza degli studiosi a costruire le figure di Giovanni e Gesù in termini antitetici: avendo individuato entro il complesso della tradizione gesuana una serie di opposizioni (*fasting/feasting, afamilial/familial, itinerant/urban, didactic/charismatic*), la Rothschild considera originariamente riferite a Giovanni quelle tradizioni di Q in cui Gesù è associato al digiuno, al deserto, allo smantellamento delle relazioni familiari, al divieto di divorziare e al rifiuto di compiere miracoli. Per una puntuale critica a questo brillante ma idiosincratico lavoro, vedi Tuckett 2007.

²⁸ Vedi Taylor 1997, 38-39, 82-84, 131-132, 149-154.

²⁹ Catchpole (2006, 60-61), rileva giustamente la presenza di una medesima struttura discepolare in due cerchi concentriche, tanto intorno a Giovanni quanto intorno a Gesù. Webb (1994, 228-229) segue Hengel (1990, 65-69) nel considerare il discepolato carismatico battista l'analogia più prossima a quello gesuano. Evans (2008) ritiene inoltre che l'istituzione del gruppo dei Dodici da parte di Gesù sia coerente con il riferimento di Giovanni in Q 3,8 alle dodici pietre fatte erigere da Giosuè presso il Giordano (vedi già Seitz 1960).

³⁰ Cfr. Allison 2003, 14-15. Cfr. Allison 1998, 172-216.

l'originalità dell'altro, secondo una strategia analoga a quella che, fino a qualche decennio fa, soleva rappresentare il giudaismo come sfondo scuro contro il quale far risaltare la figura luminosa di Gesù.

A questo modo di costruire la relazione o la comparazione tra le due figure – quale si esprime abitualmente in una serie di cliché antitetici: minaccia del giudizio vs. buona notizia del regno, escatologia imminente vs escatologia (parzialmente) realizzata, ascetismo vs *bon vivre*, stanzialità vs itineranza, deserto vs villaggi, battesimo vs miracoli³¹ – Allison oppone due rilievi critici: 1) l'enfasi sull'originalità e differenza di Gesù risente del medesimo pregiudizio operante in quegli approcci che impostano la ricostruzione storica sul criterio di dissomiglianza, con il risultato di isolare storicamente Gesù dal suo contesto vitale. 2) Le divergenze tra Giovanni e Gesù comunemente addotte si fondano sul discutibile assunto che nelle poche informazioni di cui disponiamo sul Battista sarebbe condensato tutto ciò che egli diceva e faceva. Ma come possiamo davvero sapere – obietta Allison – che Giovanni non parlasse di salvezza, del regno di Dio, forse perfino in termini di presenza incipiente?

The brief summary descriptions of the Baptist are just that, brief summary descriptions, and we have beyond them at best only a handful of sentences with a claim to reflect things John really said (...) and how do we know to what extent those sentences fairly represent the whole of what he had to say? Unless he was exceedingly boring or was akin to the Jesus, son of Ananias, in Josephus, *War* 6.301-302, who uttered the same refrain over and over again, the Baptist must have said much more than the few utterances our sources have preserved. (Allison 2003, 9)

Questo secondo punto è a mio avviso particolarmente importante. In effetti anche in questo caso si ha a che fare con un'aporia metodologica simile a quella già da tempo rilevata a proposito del criterio di dissomiglianza (Hooker 1971; 1972), la cui pretesa di individuare elementi unici che distinguano Gesù dal suo ambiente giudaico e dalla chiesa primitiva, presupporrebbe, a rigore, una conoscenza completa di tali realtà, che evidentemente ci manca. Ora, se questo rilievo è in linea di principio valido rispetto alle realtà del giudaismo del

³¹ Riprendo qui liberamente, aggiungendovene altre, alcune delle “antitesi” o “standard disjunctions” su cui si sofferma Allison (2003, 8-15) riferendosi a Theissen, Merz 1996, 262-263. L'esempio paradigmatico è però offerto da Jeremias: “Giovanni è un *asceta*, Gesù è *aperto al mondo*; il messaggio di Giovanni è questo: il *giudizio* è imminente, convertitevi! Quello di Gesù, invece: il *regno di Dio* è qui; venite, voi che siete stanchi e affaticati! Il Battista si trova ancora nell'ambito dell'*attesa*, Gesù sostiene di portare il *compimento*. Il Battista è ancora sotto la *legge*, con Gesù incomincia il *vangelo*” (Jeremias 1976, 62 – enfasi sue). Con ciò, l'esegeta di Gottinga intende rispondere negativamente alla domanda se, dato il riconoscimento “persino esagerato” (ivi, 59) che Gesù ha tributato al Battista, si debba forse concluderne che egli ne continuò l'opera. Nelle pagine che seguono cercherò di mostrare che tale domanda merita invece una netta risposta affermativa.

secondo tempo e del cristianesimo nascente, su cui possediamo pur sempre abbondanza d'informazioni (tant'è che del criterio di dissomiglianza si continua a fare uso, per quanto con prudenza e in forme rivedute), quanto più nel caso di Giovanni il Battista sul quale possediamo una quantità estremamente limitata di notizie!

La sproporzione tra tradizioni battiste e gesuane è tale da rendere metodologicamente ingiustificata la maggior parte dei comuni giudizi circa gli aspetti di diversità tra Gesù e Giovanni. Per quanto Allison proponga le sue osservazioni come una semplice cautela e non come una messa in questione della possibilità di contrastare i due personaggi (Allison 2003, 7), a me sembra che la conclusione da trarre sia ancora più netta: salvo qualche caso (in effetti uno³²) in cui vi sia evidenza positiva (da entrambe le parti) di una divergenza tra Gesù e Giovanni, è necessario sospendere il giudizio circa possibili aspetti di discontinuità, diversità e novità di Gesù nei confronti del Battista.

Al contrario, le informazioni positive che possediamo su Giovanni, per quanto numericamente limitate, evidenziano una serie di convergenze tali che è ragionevole ipotizzare, alla luce di una serie di considerazioni che verranno presentate in seguito, una fondamentale continuità tra il ministero di Gesù e quello del suo mentore. In breve: è opportuno prendere seriamente in esame la possibilità che Gesù abbia inteso la propria azione come una fedele prosecuzione di quella, violentemente interrotta, di Giovanni il Battista. A questo scopo è dedicata la presente ricerca.

³² Al di là dell'esagerazione nell'accusa di essere un "mangione e beone" (Q 7,34), Gesù era certamente ricordato per la sua commensalità con i peccatori, mentre a Giovanni la tradizione associò abitudini alimentari decisamente sobrie, vuoi in termini generali (Q 7,33: "non mangia e non beve"), vuoi mediante una singolare dieta a base di "locuste e miele selvatico" (Mc. 1,6b). Considero invece infondata l'altra diffusa antitesi che vorrebbe contrapporre la stanzialità eremitica di Giovanni all'itineranza rurale/semi-urbana di Gesù. Su entrambe le questioni, vedi l'exkursus sull'itineranza e l'ascetismo di Giovanni in § 7.6, e, per quanto riguarda Gesù § 10.5 e § 10.4.

PRIMA PARTE – MEMORIA

Capitolo 2

La relazione tra Gesù e Giovanni in Q: introduzione e ricostruzione

2.1. *Questioni generali su Q*

L'indagine sulla fonte dei detti (o dei discorsi) "Q" costituisce un ambito di ricerca tanto affascinante quanto complesso e controverso. Una presentazione adeguata delle questioni e dei dibattiti principali (a livello di genere letterario, composizione, redazione, teologia, ambiente storico-sociale) richiederebbe troppo spazio, per cui mi limiterò a dichiarare nel modo più sintetico possibile le coordinate fondamentali entro le quali condurrò il mio lavoro. Anzitutto, presuppongo che Q sia esistito come testo scritto, redatto in greco e dotato di una riconoscibile unitarietà letteraria, coerenza tematica e formale, nonché (almeno in alcune parti) una certa ricercatezza compositiva¹. Come scrive Kloppenborg (1987, 323-324): "Q is very far from being a "random collection of sayings" and is erroneously regarded as a pure sedimentation of oral tradition. It is, on the contrary, a carefully constructed composition which employs literary techniques characteristic of other ancient sayings collections".

Riguardo al genere letterario, non reputo necessario prendere una netta posizione nell'ormai classica controversia se esso sia più di casa nella famiglia dei testi istruzionali-sapientziali oppure in quella dei libri o discorsi profetici². Forme letterarie sapientziali e

¹ Non ritengo sia il caso di addentrarmi qui in una giustificazione dell'ipotesi dell'esistenza di una fonte comune di materiale non-marciano (Q) utilizzata da Matteo e Luca (indipendentemente l'uno dall'altro), quale soluzione più soddisfacente al problema sinottico. La solidità di questa ipotesi e il suo radicamento nella ricerca accademica (al di là degli inevitabili – ma nettamente minoritari – dissensi) è tale che mi sarà concesso di rimandare semplicemente alle discussioni in Tuckett 1992; Catchpole 1993, 1-59; Tuckett 1996, 1-39; Kloppenborg 2000, 11-54; Kloppenborg 2008, 1-40; Boring 2012, 473-504. Riguardo alle ulteriori questioni generali riguardo al documento (lingua, estensione, ordine, recensioni, genere letterario, data), vedi sempre Tuckett 1996, 83-106 e Kloppenborg 2000, 55-111. I testi ascrivibili a tale documento saranno quindi citati direttamente con la sigla "Q" seguita, per convenzione, dalla numerazione corrispondente al passo lucano (in quanto Luca ha conservato più fedelmente l'ordine di Q rispetto a Matteo): ad es. Q 7,28=Lc. 7,28//Mt. 11,11. Per una traduzione italiana del testo ricostruito della *Critical Edition of Q*, vedi Robinson 2005.

² Vedi, da una parte, Robinson 1971; Kloppenborg 1987; Kirk 1998; Kloppenborg 2000; e dall'altra, Boring 1982, 179-182; Sato 1988; Boring 1991, 230-234; Sato 1995; Tuckett 1996, 325-354; Horsley, Draper 1999, 61-93; Sato 2008; Horsley 2012. È quasi superfluo precisare che per Kloppenborg il genere istruzionale caratteristico dello stadio formativo di Q si è successivamente evoluto in direzione di una raccolta semi-biografica di *chreiai*. Per Kirk, tuttavia, il genere istruzionale è in grado di abbracciare Q *in toto*. La complessità della questione del genere letterario di Q (parallela a quella della sua formazione) è ben esemplificata dalle considerazioni di Allison (1997, 41-42), il

profetiche sono entrambe presenti – ma, nel complesso, mi sembra che la prospettiva escatologica che caratterizza anche i passi formalmente più vicini al genere istruzionale, renda problematica la classificazione di Q come testo sapienziale³: “the new wine of the kingdom would appear to have burst the old wineskins of instructions and gnomologia” (Horsley [1991] 2012, 195)⁴. Senza alcuna pretesa né intenzione di pervenire ad una definizione letteraria adeguata, mi limito quindi a considerare Q come una collezione di detti, discorsi e *chreiai* di tenore profetico ed escatologico⁵.

Se già la questione del genere letterario di Q è controversa, quella della sua formazione e composizione è addirittura intrattabile. Benché in Nord America la stratigrafia proposta da Kloppenborg abbia incontrato notevole fortuna⁶, il disaccordo tra gli specialisti di

quale – dopo aver sottolineato le buone ragioni tanto di Kloppenborg quanto di Sato – delinea così l’evoluzione letteraria del documento: un’originale istruzione per missionari, contenente detti sapienziali e profetici, con qualche affinità alle regole qumraniche (Q1), ha assunto in seguito i tratti di un “testamento” (cfr. *Testamento dei Dodici Patriarchi*), il cui mix di materiale sapienziale ed escatologico accentua le somiglianze al tempo stesso con la letteratura sapienziale e con i testi profetici (Q2); per assumere infine una forma proto-biografica, sempre egualmente caratterizzata da elementi sapienziali ed escatologici. Risultato: “Q cannot be easily categorized. One should be content to say that it, like other old Jewish books, mixes genres” (ivi, 42).

³ Koester ritiene che la tesi secondo cui il libro sapienziale rappresenta il genere formativo di Q, possa risultare equivoca se non si riconosce che: “there is an inherent tension between the intent of the sayings incorporated into this wisdom genre and the objective of a wisdom book or speech. The inaugural sermon of Q (6:20b-49) demonstrates this tension (...) All the other materials [eccetto le beatitudini] in this section are admonitions and with respect to their formal structure, they can be classified as sapiential. Yet to do what the first three admonitions (Q 6:27-35) mandate would in no way be very wise. To love one’s enemies, not to retaliate, and to lend to those who will not pay back is decidedly foolish in terms of conventional wisdom. On the contrary, these admonitions state an eschatological alternative to political, social, and economic choices that differ radically from wise behavior” (Koester 2007, 260).

⁴ Cfr. Tuckett 1996, 342-343, 346-347. L’anomalia a livello di contenuto di Q rispetto al genere istruzionale è riconosciuta dallo stesso Kloppenborg, quando afferma (riguardo allo strato formativo Q1): “in contrast to the generally conservative compartment of the instruction, Q presents an ethic of radical discipleship which reverses many of the conventions which allows a society to operate (...) It is not the assimilation to ‘this-worldly order’ but that of a new principle of human order. This new order is not in continuity with the old and requires a completely new response”. Nondimeno, continua l’autore, “Although Q infuses the form with new content, and although it shifts from a presupposition of this-worldly order to eschatological order, the basic hermeneutic of instruction is preserved” (Kloppenborg 1987, 318, 321).

⁵ Cfr. Tuckett 1996, 354 e n. 87: “In terms of genre Q is undoubtedly to be seen as some kind of sayings collection (...) in many respects Q shows greater affinity with prophetic collections than sapiential ones (...) Certainly in terms of ‘inner form’ as opposed to ‘outer form’ (...), i.e. in terms of ‘attitude, tone and purpose’, Q seems to have closer affinities with prophetic writings than sapiential ones.

⁶ Probabilmente, oltre che per i suoi meriti intrinseci, anche per la sua congenialità (al di là o perfino contro le intenzioni di Kloppenborg) rispetto all’immagine di un Gesù non-escatologico o non-apocalittico molto in voga in ambito nordamericano, grazie agli studiosi del Jesus Seminar, tra la metà degli anni Ottanta e la fine degli anni Novanta. Oakman 2012 offre un recente esempio di ingiustificata e fallace applicazione della stratigrafia letteraria di Kloppenborg in sede di ricostruzione

Q sulla formazione del documento resta pressoché totale – al di là dell’opinione diffusa secondo cui esso si situa al termine di un lungo processo di tradizione, se non di redazioni multiple. Eloquenti sono le parole con cui Jacques Schlosser conclude la sua ottima panoramica sulla ricerca recente: “Dans l’état actuel de la discussion et devant l’énorme disparité des résultats, on peut estimer que la voie qui mènerait a cette élucidation de la composition du document Q est définitivement bouchée” (Schlosser 2008, 146-147). Volendo tratteggiare rapidamente la varietà di posizioni riguardo alla formazione e redazione di Q negli studi recenti, si possono individuare due correnti fondamentali.

Modelli stratigrafici o a redazione multipla. 1) Kloppenborg 1987: strato formativo istruzionale Q1, strato polemico-deuteronomistico-giudiziale Q2, glosse biografico-nomistiche Q3). 2) Sato 1988: redazione “A” su Giovanni, redazione “B” sulla missione, redazione “C” polemico-giudiziale (che collega insieme “A” e “B”), ulteriori accrescimenti non-sistematici. 3) Jacobson 1992: stadio compositivo deuteronomistico; redazione intermedia (miracoli, rivelazione, entusiasmo, subordinazione di Giovanni a Gesù), redazione “finale” anti-entusiastica (tentazioni). 4) Allison 1997: documento missionario Q1, espansione parenetica Q2, stadio finale polemico-giudiziale-scritturistico Q3.

Modelli a redazione/composizione unica che presuppongono una complessa storia della tradizione del materiale redatto: Catchpole 1993 (senza esplicita teorizzazione), Tuckett 1996, Kirk 1998 (enfasi sulla sofisticata unità compositiva, ma senza disconoscere l’impiego di materiale tradizionale), Hoffmann 2001. Alquanto *sui generis* è invece la posizione di Fleddermann (2005), per il quale la raffinatissima architettura compositiva di Q non solo ne esclude una crescita “a strati”, ma sembra perfino precludere qualsiasi considerazione di storia della tradizione riguardo ai suoi contenuti, con il risultato della completa inutilizzabilità di Q per la ricerca sul Gesù storico (salvo poi affermare gratuitamente, se non contraddittoriamente, che “most of the words we find in Q come from Jesus’ lips”, Fleddermann 2005, 171).

Non è mia intenzione pronunciarmi qui a favore dell’uno o dell’altro dei vari modelli e approcci qui elencati. Tale giudizio richiederebbe peraltro uno studio esaustivo di Q nella sua totalità che, comprensibilmente, non è stato possibile condurre nel contesto della presente ricerca. In linea di massima, sono favorevole a ragionare in termini di una singola redazione che ha composto, modificato e integrato una varietà di materiali tradizionali (non di rado già

del Gesù storico, dove il materiale Q1 è *ipso facto* storico e quello Q2 *ipso facto* non-storico, a dispetto delle ripetute precisazioni di Kloppenborg sulla non-convertibilità tra la storia letteraria di Q come documento e la storia della tradizione dei suoi componenti. Cfr. Kloppenborg 1987, 244-245.

organizzati in brevi discorsi o gruppi di detti). Accolgo inoltre il giudizio comune – trasversale alle varie posizioni –, secondo cui la redazione principale di Q è caratterizzata dai temi, tra loro legati, della polemica contro “questa generazione”, della concezione deuteronomistica del rifiuto dei profeti e della Sapienza che li ha inviati.

Diversamente da quasi tutti gli studiosi elencati, tuttavia, sono fermamente contrario a considerare il materiale su Giovanni il Battista nella prima parte di Q (3,7-9.16-17; 7,18-35) un aspetto integrale di questa linea polemica della redazione di Q. Ciò è vero infatti solamente nel caso di Q 7,31-35, dove effettivamente si riscontra sia il tono polemico, sia il tema di “questa generazione” (v. 31), sia (implicitamente) l’idea dei profeti rifiutati (vv. 32-33), sia, infine, il riferimento alla Sapienza (v. 35). Nulla del genere, invece, negli altri passi (e in effetti in tutto il resto della prima parte di Q, salvo Q 6,23c): non solo cioè in Q 7,18-28, dove si tratta solamente dell’identità di Gesù e di Giovanni, ma nemmeno nei detti di Giovanni Q 3,7-9.16-17, dove il tono ammonitore e i riferimenti al giudizio rivestono una chiara funzione parenetica ed esortativa, e come tali non sono affatto diretti polemicamente ad avversari o *outsiders*, bensì ad un pubblico di potenziali *insiders* (le folle).

Da questo punto di vista, sarei tentato di accogliere il modello compositivo di Migaku Sato, che ha il merito di riconoscere l’autonomia del complesso sul Battista “A” rispetto alla redazione polemica-giudiziale “C” (a cui viene assegnato proprio Q 7,31-35), senonché esso si rivela problematico rispetto ad altre parti di Q, che in gran numero, non rientrando in nessuna delle tre redazioni principali, vengono identificate come accrescimenti non-sistematici e non-motivati. Pertanto, pur guardando con favore al modello di Sato, l’analisi condotta nel presente capitolo procederà, per quanto possibile, nell’ipotesi che un’unica redazione sia responsabile della composizione di Q (compresa la creazione e l’interpolazione di materiale secondario) nella sua interezza.

Prima di procedere, però, vorrei affrontare alcune considerazioni attinenti all’origine di Q. Anzitutto il problema della datazione, affrontando il quale avrò modo di argomentare anche la mia comprensione generale del documento. In termini molto generali, la redazione finale (o quanto meno “principale”) di Q può essere ragionevolmente collocata tra la metà degli anni 40 e la fine degli anni 50 ev – una forbice intorno alla quale si registra un certo consenso (con ovvie eccezioni) da parte degli specialisti⁷.

⁷ Cfr. Koester 1990 (l’intero sviluppo di Q, compresa la redazione pre-matteana del sermone del monte, si è concluso entro tre decenni dalla morte di Gesù); Crossan 1991, 429 (anni 50); Catchpole 1992, 39 (poco dopo il 45); Theissen 1992, 203-234 (anni 40); Allison 1997, 49-60 (anni 40); Schnelle 1998, 186 (tra il 40 e il 50). Più vago Tuckett 1996, 101-102 (tra il 40 e il 70). Un giudizio differenziato in Kloppenborg 2000, 80-87 (tra fine anni 50 e primi 60 per Q2, poco dopo il 70).

Ad orientare verso una datazione alta è anzitutto l'assenza non solo di riferimenti all'assedio di Gerusalemme e alla distruzione del tempio (nulla di ciò in Q 13,35, dove semplicemente si profetizza uno stato di abbandono temporaneo del tempio da parte di Dio, con lo sguardo peraltro rivolto alla risoluzione positiva), ma anche di quei segnali di crisi che ci si aspetterebbe di trovare se il testo avesse preso forma durante gli anni convulsi del conflitto. Lungi da ciò, in Q 17,23-24.26-30.34-35 la venuta del Figlio dell'uomo appare letteralmente un fulmine a ciel sereno, che squarcia uno scenario di pacifica normalità (cfr. *I Tess.* 5,3)⁸.

Un possibile *terminus a quo* più preciso è offerto da Q 17,23 (spec. v. 23a: ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε), dove è plausibile leggere un riferimento ai fenomeni di fermento profetico al tempo dei procuratori Cuspio Fado (44-48 ev; cfr. *Ant.* 20,97-99 [Teuda]) e Felice (52-60 ev; cfr. *Ant.* 20,169-172; *Bell.* 2,261-263 [Egiziano]; *Ant.* 20,167-168; *Bell.* 2,259 [altri profeti di “segni” nel deserto])⁹. In quest'ottica ritengo opportuno citare anche Q 7,24ss. e 7,18-19, dove si chiarisce che il vero profeta nel deserto verso il quale uscire era Giovanni, il quale puntava a sua volta verso Gesù quale “Veniente”, sicché non c'è più da “attendere un altro” (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν).

Altri studiosi ritengono di poter trovare un punto d'appoggio ancora più sicuro nel parallelo tra *I Tess.* 2,14-16 e Q 11,49-51 (un passo certamente ascrivibile alla redazione Q), entrambi caratterizzati dal tema della persecuzione, interpretata nell'ottica della concezione deuteronomistica del rifiuto e dell'uccisione dei profeti (Q 11,49-51//*I Tess.* 2,15), e dalla conseguente attesa dell'imminente vendetta divina (Q 11,51c//*I Tess.* 2,16c). Secondo Allison (1997, 57-60) gli elementi di accordo non si limitano all'oracolo dei vv. 49-51, ma si estendono anche al contesto immediatamente precedente e successivo che esso possiede in Q,

per Q3). Inaccettabili, a mio avviso, le datazioni ancora più basse proposte da Hoffmann 1995 (intorno al 70); Myllykoski 1996 (intorno al 75); Fleddermann 2005, 157-159 (intorno al 75).

⁸ Cfr. Theissen 1992, 220-221; Tuckett 1996, 362. Pur non condividendo la lettura “positiva” di Q 13,35b, anche Kloppenborg (2000, 86) concorda sul fatto che la situazione di normalità implicata in Q 17,23-37 rende difficile una datazione a ridosso della Guerra giudaica, come pure – contro Myllykoski 1996 – negli anni successivi, dal momento che “it is difficult to imagine a setting in Palestine where life went on in a way untouched by the Revolt and its aftermath”.

⁹ Cfr. Catchpole 1992, 39. L'argomento non viene accolto da Allison (1997, 50), il quale – mirando apparentemente ad una data più alta ancora – obietta che non possiamo pretendere che Giuseppe Flavio abbia conservato il registro completo di tutti i “profeti dei segni”, e in effetti uno di essi era attivo già nel 36 (cfr. *Ant.* 18,85-87, il profeta Samaritano che guidò una folla sul Garizim). Francamente non vedo la portata dell'obiezione. Tenere conto del Samaritano potrebbe eventualmente far arretrare il *terminus a quo* di qualche anno, cioè ai primissimi anni 40 (si deve infatti concedere a Q il tempo di crescere!) – ma ci si può anche domandare se è verosimile che un fenomeno profetico *samaritano* potesse rivestire, agli occhi della comunità Q, un interesse tale da rendere necessario un monito come Q 17,23. Tutto sommato, mi sembra che l'argomento di Catchpole sia del tutto ragionevole, quand'anche non invincibile.

dove si troverebbe sia l'idea di una "misura" ormai colma (Q?/Mt. 23,32//1 Tess. 2,16b), sia un riferimento a Gerusalemme, ovvero alla Giudea (Q 13,34-35[!]/1 Tess. 2,14).

Se dunque – conclude Allison – Paolo cita un passo redazionale di Q, riflettendone perfino il contesto immediato, ne può seguire soltanto che Q era già in circolazione antecedentemente alla composizione della Prima Lettera ai Tessalonicesi (c. 50). Purtroppo, però, l'argomento chiave di Allison – cioè la conoscenza del contesto Q – che, se accolto, chiuderebbe definitivamente la questione, si regge solamente a patto di vedere in Mt. 23,32 la riproduzione del testo di Q e in Mt. 23,37-39 la collocazione originaria di Q 13,34-35 – e in entrambi i casi si tratta di possibilità molto controverse¹⁰.

Qualunque cosa si pensi del parallelo con 1 Tess. 2,14-16¹¹, resta però il fatto che la prospettiva teologica complessiva di Q si adatta molto bene ad una datazione anteriore al 50¹². L'orizzonte di Q è infatti del tutto israelocentrico: che si accolga o meno Mt. 10,5b-6 (e Mt. 10,23?)¹³ come parte del discorso missionario di Q, la fonte guarda chiaramente verso la restaurazione d'Israele, allorché si raduneranno da oriente e occidente le tribù disperse (Q 13,29.28 – con Allison 1997, 176-191¹⁴), sotto il governo escatologico dei seguaci di Gesù (Q

¹⁰ In nessuna delle principali ricostruzioni di Q, le due condizioni di Allison sono entrambe soddisfatte: Schenk (1981, 80-81) e Catchpole (1993, 257-258) accolgono la collocazione matteana di Q 13,34-35, mentre Fleddermann (2005, 543-544) accoglie il testo di Mt. 23,32 – Polag, IQP e CritEdQ, nessuna delle due.

¹¹ Theissen (1992, 224), ad esempio, non ritiene che 1 Tess. 2,14-16 sia una citazione diretta di Q. Piuttosto, qui e in altri passi (cfr. Q 11,31-32//Rom. 11,11; Q 13,29.28//Rom. 11,25; Q 13,35//Rom. 11,26), Paolo farebbe un uso indipendente degli stessi *topoi* di Q, con cui egli era entrato in contatto al tempo del concilio di Gerusalemme: "It is probable that at the apostolic council he had argued against the Israel mission's interpretation of itself. Ten years later he refers back to ideas that he encountered at that time, in order to create a solid place for the Israel mission in his own theological universe. None of this gives us any secure data, but the question arises whether Q could have originated in the climate of the apostolic council".

¹² Su questo vedi Theissen 1992, 221-234 - per quanto a mio parere, come dirò tra poco, il "social environment of the Sayings Source", rifletta una fase storica del movimento cristiano nascente leggermente anteriore al concilio di Gerusalemme, laddove per Theissen la prospettiva israelocentrica e la fedeltà alla Torah di Q sarebbero da comprendersi precisamente in rapporto alla divisione del lavoro missionario stabilita in tale occasione (con Q a rappresentare ovviamente la fazione petrina).

¹³ Vedi Davies, Allison 1991, 164 (sia Mt. 10,5b-6 che Mt. 10,23); Theissen 1992, 223 (sia Mt. 10,5b-6 che Mt. 10,23, sottolineandone l'intrinseca parentela contenutistica e storico-tradizionale con Q 22,30, anche nel caso che i primi due non figurassero effettivamente in Q); Catchpole 1993, 165-171 (solo Mt. 10,5b); Luz 2010, 121 e 143 (Mt. 10,5b-6 viene da Q o Q^{Mt}, e forse anche Mt. 10,23).

¹⁴ Così anche Catchpole 1993, 306; Horsley, Draper 1999, 283-284; Casey 2010, 222 e 420-421 (sia gentili, che ebrei della diaspora e dieci tribù perdute). Cfr. Zac. 8,7-8; Bar. 5,5; Hen. Aeth. 57,1; Ps. Sal. 11,2. Ritengo questa lettura preferibile a quella tradizionale sul pelligranaggio delle genti, che, in ogni caso, non cambierebbe di una virgola la prospettiva di restaurazione escatologica d'Israele.

22,30)¹⁵. A ciò si accompagna un atteggiamento di integrale osservanza della Torah, pacificamente presupposto in Q 11,42c, dove si approva la pratica farisaica di pagare la decima della menta, dell'aneto e del cumino (cfr. *m. Ma'as.* 4,5; *m. Dem.* 2,1), ed esplicitato nella forma più netta possibile in Q 16,17, in cui si afferma l'impossibilità che venga meno anche solo uno iota o un trattino della legge.

Naturalmente né la prospettiva israelocentrica di Q – entro la quale la missione ai gentili non gioca alcun ruolo¹⁶ –, né la sua posizione di completa fedeltà alla legge implicano di per sé una datazione alta per la composizione del documento, essendo teoricamente possibile immaginare la situazione di una comunità giudeo-cristiana isolata¹⁷ e avversa alla

¹⁵ Per l'interpretazione di κρίνω nel senso di “giudicare/governare/amministrare la giustizia” (cfr. l'ebraico *šāpat*), vedi Horsley 1987, 205; Jacobson 1992, 247-248; Davies, Allison 1997, 55-56; Allison 1997, 182 n. 21; Horsley, Draper 1999, 262-263; BDAG 2000, 569a; Theissen 2003, 267-269; Balz, Schneider 2004, 104; Catchpole 2006, 106 e 159-160; Evans 2012, 348. Questa interpretazione s'impone soprattutto se si accoglie ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (Lc) nella ricostruzione del logion (v. 30: ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραήλ), come ritengo si debba fare (vedi ragioni in Fleddermann 2005, 866-868 – che tuttavia, in sede interpretativa, si attiene all'accezione giudiziale di κρίνω in quanto la sola compatibile con la sua lettura complessiva di Q come espressione di un cristianesimo gentile che ha rotto con il giudaismo). Jacobson (ivi, n. 156) mostra tuttavia come anche un originale ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ (Mt) si adatti bene all'idea del governo di un Israele “rinnovato”; cfr. Ant. 11,66: παλιγγενεσίαν τῆς πατρίδος (in riferimento al ritorno degli esuli da Babilonia). Nel complesso, un ottimo parallelo al nostro logion è dato da Ps. Sal. 17,26: καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρινεῖ φυλάς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ.

¹⁶ I gentili in Q sono percepiti anzitutto come metro di paragone negativo rispetto alla condotta più elevata richiesta ai seguaci di Q; cfr. Q 6,33: gente disposta a fare del bene solamente a coloro da cui lo ricevono (Luca sostituisce οἱ ἁμαρτωλοὶ allo οἱ ἔθνηκοὶ di Q/Mt. 5,47); Q 12,29-30: gente che si preoccupa di cosa mangiare, bere e indossare (πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν). Una tale considerazione, non esattamente lusinghiera, attesta come minimo che la comunità Q non annoverava tra le sue fila molti etnico-cristiani. Ci sono poi alcuni passi in cui i gentili compaiono in un ruolo positivo, ma – significativamente – si tratta di figure del passato “mitico” d'Israele, chiamate in causa unicamente come mezzo di rimprovero verso gli “apatichi” contemporanei israeliti della comunità Q: cfr. Q 11,31-21 (la regina del Sud, i Niniviti); Q 10,13-15 (Tiro e Sidone). Nel caso di Q 13,29.28 un'eventuale lettura nel senso del *futuro* pellegrinaggio escatologico delle genti non implica ovviamente l'esistenza di una missione ai gentili nel presente. Anche nel caso di Q 7,1-9 è difficile trarre conclusioni di ampia portata riguardo alla missione ai gentili, non essendo peraltro nemmeno sicuro che ἡ ἑκατοντάρχεις in questione sia un gentile (vedi Catchpole 1993, 280-308 e § 3.2 nota 49): il centurione è nel migliore dei casi l'esempio di un pagano eccezionale, la cui fede eccezionale serve ancora una volta a rimproverare l'apatia di “questa generazione”. Anche in tal caso non se ne potrebbe dedurre nulla di più di una consapevolezza da parte della comunità Q che alcuni gentili stanno rispondendo positivamente all'annuncio cristiano.

¹⁷ Cfr. Jacobson 1992, 260: “Since the developments leading to the emergence of early Christianity [missione ai gentili, non-osservanza della Torah] occurred so rapidly, it is hard to imagine a community remaining for so long immune to these developments unless it was both early and isolated”. Vedi sotto sulla questione se la non-osservanza della Torah fu un fenomeno effettivamente così “rapido”. In ogni caso, questa ipotesi dell'isolamento risulta notevolmente in tensione con l'importante ruolo che normalmente (e credo giustamente) si riconosce ai “carismatici itineranti” all'interno della comunità Q (certo al pari delle comunità locali). Cfr. Hoffmann 1972, 312-331; Theissen 1993; Tuckett 1996, 355-367; Tiwald 2001; Luz 2006, 103-104; Theissen 2007, 53-75;

prassi più accomodante vigente in altre comunità cristiane caratterizzate da una maggiore presenza di non-ebrei. Tuttavia, in uno scenario del genere ci si aspetterebbe di trovare un'accesa polemica verso tali forme di "devianza", come si constata, ad esempio, nel Vangelo di Matteo, nel quale la condanna nei confronti dell'*anomia* è chiaramente rivolta nei confronti di un orientamento profetico-carismatico cristiano (cfr. *Mt.* 7,22-23; 24,11-12).

Nulla del genere invece in Q, dove un'analogha affermazione sulla ἀνομία (Mt) o ἀδικία (Lc) in Q 13,27 viene indirizzata a persone che il contesto del logion rivela chiaramente essere avversari (i.e., a livello complessivo di Q, "questa generazione") la cui colpa non è affatto di promuovere l'inosservanza della legge, bensì di non aver riconosciuto a tempo debito il Figlio dell'uomo (vedi il parallelo tra Q 13,27 e Q 7,31.34 nelle comuni immagini del mangiare e bere, e in quella affine di piazza e strade).

Più significativo ancora: il principio chiave di Q 16,17 – pur rivestendo una funzione ermeneutica "cautelativa" nei confronti di Q 16,16.18 (vedi § 2.2 e 3.2 *ad loc.*) – non tradisce il benché minimo segno polemico nei confronti di orientamenti cristiani alternativi in tema di osservanza legale¹⁸. Eloquente è il fatto che, anziché essere seguito da un logion attinente alla purità dei cibi (come *Mc.* 7,15//*Mt.* 15,11) oppure all'osservanza del sabato (come *Mc.* 2,27; cfr. *Mt.* 12,11//*Lc.* 14,5[Q?])¹⁹, Q 16,17 si accompagna invece ad un divieto di divorziare e risposarsi (Q 16,18), cioè ad una questione sostanzialmente irrilevante rispetto al problema *clou* se gli etnico-cristiani fossero tenuti o meno ad osservare la Torah²⁰.

Se anche si vuole leggere tra le righe di Q 16,16-17 una qualche consapevolezza dei primi segnali di cedimento nell'osservanza in altre comunità cristiane, tutto ciò non

Schmeller 2008. Vedi in particolare la seguente riflessione di Luz 2008, 273: "Le christianisme primitif en Israël et en Syrie n'apparaît pas comme un éparpillement de communautés et mouvements multiples et isolés, enfermés dans leurs théologies et kérygmes spécifiques (...) Au contraire, ces communautés semblent en communication les unes avec les autres, notamment – en ce qui concerne la Syrie – grâce aux enseignantes et prophètes itinérants qui ont laissé leurs traces aussi bien dans la source Q que dans l'évangile de Matthieu".

¹⁸ Proprio il fatto di non considerare la differenza tra l'atteggiamento serenamente pro-Torah di Q e quello affine ma polemico di Matteo fa decadere automaticamente l'obiezione che Myllykoski rivolge a Theissen: "The obedience to the law (11:39,42) and the strict affirmation of its validity (16,17) might be taken as evidence for the early origins of Q, if we did not find these ideas in an intensified form in Matthew (Matt 5:17-20; 7:12; 12:5-7; 19:17; 22:40)" (Myllykoski 1996, 168). Precisamente la forma "intensificata" (=polemica) matteana è il punto della questione!

¹⁹ Con ciò non intendo assegnare a Marco una visione "anti-nomista" (vedi l'audace ma provocante tesi di Crossley [2004] sulla datazione di Marco agli anni 40 precisamente alla luce della pacifica osservanza della Torah in esso presupposta!), bensì dire semplicemente che una lettura polemica di Q 16,17 nei confronti di settori cristiani poco osservanti, sarebbe possibile *se* esso fosse stato utilizzato per precisare un logion sulla purità alimentare o sul sabato, anziché sul divorzio.

²⁰ Cfr. Crossley 2004, 182: "divorce was not something that explicitly caused problems for entry into Christianity in the same way as say something like Sabbath observance or circumcision".

costituisce però ancora una fonte di allarme. Come scrive Catchpole (1993, 277): “[Q] is not at all preoccupied with the problem which threatened to tear apart other early Christian communities. Of such controversies Q is aware, but it can afford to pass by on the other side with just that one side-glance”.

In conclusione: l’assenza in Q di riferimenti alla missione ai gentili è così cospicua, e la posizione della comunità riguardo all’osservanza della Torah così “serena”, che viene naturale pensare che la fonte dei logia abbia preso forma durante un periodo in cui il problema della (non-)osservanza della Torah in rapporto all’inclusione dei gentili nel movimento cristiano non aveva ancora assunto dimensioni critiche – il che significa ad una data intorno alla metà degli anni 40²¹ (tenendo conto anche del *terminus a quo* dato da Q 17,23 in rapporto all’affaire-Teuda), nell’ipotesi, comunemente accettata, che il concilio di Gerusalemme e la controversia di Antiochia abbiano avuto luogo intorno alla fine degli anni 40 (47-51)²².

In conclusione: Q è un documento che ha ricevuto la sua forma finale verosimilmente intorno alla metà degli anni 40, nell’ambiente di una comunità gesuana (in senso lato)²³ saldamente collocata all’interno del giudaismo palestinese del tempo (seppur con un crescente senso di frustrazione) e ancora estremamente prossima, dal punto di vista sociologico, alla fisionomia originale del movimento di Gesù (vedi la sinergia tra carismatici itineranti e

²¹ L’argomento appena formulato presuppone che nei primi 10-15 anni di vita del movimento cristiano l’osservanza della Torah non fu messa seriamente in questione, né da Stefano e dai cosiddetti “Ellenisti” né da Paolo – come dimostra l’analisi della problematica in Crossley 2004, che conclude: “by the second half of the forties CE at the very latest there were certain Christians, both Jew and gentile, prepared not to observe certain parts of the biblical Torah, most notably the food laws. (...) the fact that both Acts and Paul independently start mentioning non-observance of some aspects of the Torah in the forties strongly suggests that this was the first time it started happening and so casts strong doubts that Stephen and the Hellenists were doing so prior to this. This even suggests that Paul in the first ten years or so after his conversion was probably not openly preaching justification by faith without works of the law. In fact it also strongly suggests that Christianity was largely law observant for at least the first 10 to 15 years after the death of Jesus” (Crossley 2004, 157). Secondo Crossley il problema cominciò a divenire scottante solamente quando il numero dei convertiti gentili divenne così alto da compromettere la percezione della giudaicità del movimento cristiano: “if increasing numbers of Gentiles were eating food banned in the biblical Law (e.g. pork) then the movement at Antioch starts looking like a gentile movement and not a Jewish movement. (...) People like James may have agreed at first with a non-observant mission but once it starts looking like a gentile movement (...), then it is no surprise that Law-observant Jewish Christians were worried” (Bird, Crossley 2008, 76).

²² Vedi le cronologie paoline di nove studiosi riportate in Dunn 2009b, 499, a cui si aggiunge quella di Dunn stesso: *ivi*, 512.

²³ Parlando di “comunità Q” intendo semplicemente riferirmi, in maniera del tutto generica, l’orizzonte di gruppi gesuani che il testo presuppone dal punto di vista della trasmissione delle sue tradizioni e della sua stessa composizione, e a cui si rivolge come destinatari del suo messaggio. Come ho già accennato in una nota precedente, non presuppongo (anzi, ne dubito) che Q facesse capo ad una specifica comunità (o gruppi di comunità) isolata dal resto del movimento gesuano palestinese e caratterizzata da una visione teologica fortemente distintiva. Per un’ampia panoramica sulla varietà di comprensioni, con le relative problematiche, del concetto di “comunità Q”, vedi Michaud 2001.

comunità locali), di cui continua a condividere l'obiettivo essenziale di riforma e rinnovamento d'Israele (in ottica escatologica) attraverso un programma di solidarietà e riconciliazione all'interno dei villaggi (cfr. Q 6,20-49; 11,2-4; 11,19-13; 12,58-59; 16,13.18; 17,3-4).

Su queste basi, in questo e soprattutto nel prossimo capitolo, si cercherà di determinare con precisione quale tipo di immagine della relazione Gesù-Giovanni sia preservata in quella che, a buon diritto, può essere considerata la più antica testimonianza esistente su entrambi i personaggi. A tal fine, concentrerò la mia attenzione esclusivamente sui passi direttamente rilevanti per la comprensione di tale relazione, ovvero: Q 3,2.3; 3,7-9.16-17; [3,21-22]; 7,18-19.22-23; 7,24-28; ~~7,29-30~~; 7,31-35; 16,16, di cui offrirò prima la mia personale ricostruzione testuale, poi un rapido inquadramento schematico entro la struttura complessiva della prima parte di Q, e infine un'analisi esegetica dettagliata.

2.2. Ricostruzione dei testi

Q 3,2.3

Verosimilmente, Q non esordiva *ex abrupto* con le parole di Giovanni in Q 3,7ss., bensì includeva un qualche genere di introduzione della sua persona e attività²⁴. Alcuni studiosi hanno tentato di ricostruire tale introduzione, facendo leva su alcuni possibili *minor agreements* tra Matteo e Luca contro Marco²⁵: 1) la citazione di Is. 40,3 riportata dopo la

²⁴ Non reputo validi gli argomenti contrari addotti da Fleddermann (per il quale i detti di Giovanni sarebbero preceduti solamente da εἶπεν Ἰωάννης), secondo cui un riferimento iniziale all'apparizione di Giovanni disturberebbe la struttura chiasmica ad anello della prima parte di Q e la fitta trama di catchwords di cui è intessuta (cfr. Fleddermann 2005, 212-213). Al contrario, se si accetta come inizio di Q il riferimento alla venuta di Giovanni (Lc 3,3) e l'uscita delle folle verso di lui (Lc 3,7), il risultato è un'intensificazione della corrispondenza strutturale con la parte finale della prima unità letteraria di Q, dove il discorso di Gesù rimanda appunto ad una previa uscita delle folle verso Giovanni (Q 7,24) e si conclude con il riferimento alla sua "venuta" (Q 7,33: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης). Tale corrispondenza non è certo inficiata dal fatto che in Q/Lc 3,3 la venuta di Giovanni sia localizzata nella regione del Giordano, mentre in Q 7,24 si parla di folle uscite nel deserto (e, d'altra parte, non si può escludere che anche l'inizio di Q includesse qualche riferimento al deserto, forse tramite la citazione di Is. 40,3), dal momento che Q 7,24 presuppone che tale "deserto" sia collocato in prossimità di uno specchio d'acqua, come indica chiaramente il riferimento alla "canna sbattuta dal vento". Solamente un'esagerata valutazione della "architettura" letteraria di Q (vedi il paragone con le cattedrali gotiche in Fleddermann 2005, 154) potrebbe considerare decisivo il fatto che i sostantivi περιχώρος e Ἰορδάνης non vengono utilizzati come *catchwords*.

²⁵ Cfr. Schürmann 1983, 303-304; Lambrecht 1992, 363-364; Jacobson 1992, 80; Catchpole 1993, 74-75. Anche Sato (1988, 21) è del parere che tali *minor agreements* indichino che Lc. 3,2-4 rappresenti l'inizio di Q, pur ritenendo il suo contenuto esatto non più ricostruibile.

descrizione della venuta di Giovanni, anziché prima come in Marco; 2) l'omissione della prima parte della citazione scritturale marciiana (*Mal.* 3,1; *Es.* 23,20); 3) il riferimento a “tutta la regione del Giordano” (*Mt.* 1,2b: καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου; *Lc.* 3,3a: καὶ ἦλθον εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου)²⁶.

Nei primi due casi, tuttavia, l'accordo può essere spiegato adeguatamente come coincidenza tra modifiche redazionali indipendenti da parte di Matteo e Luca. Infatti, non potendo essi conservare l'*incipit* di *Mc.* 1,1 (a cui i vv. 2-3 sono grammaticalmente legati) era naturale che la citazione isaiana venisse riferita al verso marciano successivo (1,4) in cui si narra l'entrata in scena di Giovanni. Siccome però l'espressione καθὼς γέγραπται di norma segue ciò a cui si riferisce, anziché precederlo, essi furono portati, indipendentemente l'uno dall'altro, a spostare la citazione immediatamente dopo l'introduzione di Giovanni.

Quanto invece all'omissione della citazione di *Mal.* 3,1+*Es.* 23,20 in *Mc.* 1,2b, è plausibile che entrambi gli evangelisti abbiano ritenuto opportuno rimuoverla così da correggere l'errore di Marco nell'attribuirlo a Isaia, tanto più che essi l'avrebbero comunque utilizzata in seguito (*Lc.* 7,27//*Mt.* 11,10), nel contesto che essa aveva in Q.

Diverso è il caso del terzo *minor agreement*. Qui la concordanza verbale è tale da far effettivamente supporre una comune derivazione da Q²⁷, nonostante tale notazione geografica sia diversamente applicata dai due evangelisti, indicando la provenienza dei battezzandi in Matteo e l'area di attività di Giovanni in Luca. Tra i due è probabilmente Luca a riflettere meglio Q, mentre Matteo l'ha riutilizzata redazionalmente nell'ambito della sua revisione di

²⁶ Un quarto *minor agreement* potrebbe eventualmente essere individuato nel fatto che sia Matteo che Luca offrono una contestualizzazione cronologica per l'apparizione del Battista (*Mt.* 3,1a: ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις; *Lc.* 3,1-2a: ἐν ἔτει δὲ πεντακαδικάτῳ τῆς ἡγεμονίας). Cfr. Polag 1979, 28-29; Jacobson 1992, 80. Tuttavia, la genericità di tale accordo e soprattutto l'estrema diversità tra le due indicazioni temporali non consentono di postulare un comune archetipo in Q. Da ultimo, non mi è chiaro perché Lambrecht adduca come ulteriore elemento di accordo tra Matteo e Luca il fatto che “both continue John’s coming immediately with John’s preaching (*Matt.* 3,7-10 and *Luke* 3,7-10)” (Lambrecht 1992, 363). Certamente in Luca – a causa dell'omissione di *Mc.* 1,6 – la predicazione in *Lc.* 3,7ss. risulta collegata direttamente alla venuta descritta al v. 3 (da cui dipende grammaticalmente la citazione ai vv. 3-5). Ma nel caso di Matteo? È evidente che la predicazione ai vv. 3,7-10 è molto lontana dall'apparizione di Giovanni descritta in *Mt.* 3,1, mentre la contiguità tra apparizione e predicazione ai vv. 1-2 è semplice redazione matteana di *Mc.* 1,4 e 1,15.

²⁷ Non trovo convincente il tentativo di Fleddermann di spiegare l'accordo tra Matteo e Luca su questo punto in rapporto ai rispettivi interessi redazionali. Si può certo convenire che περίχωρος sia impiegato redazionalmente da Luca in più occasioni (cfr. *Lc.* 4,14; 7,17; 8,37 – 4,37 riprende invece *Mc.* 1,28), come pure sulla possibilità teorica che Luca abbia importato la frase πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου in *Gen.* 13,10.11 LXX. Il problema è però spiegare la presenza della stessa anche in Matteo. Secondo Fleddermann, Matteo avrebbe costruito questa frase a partire dalla χώρα di *Mc.* 1,4 (cfr. *Mt.* 14,35//*Mc.* 6,55), il cui posizionamento dopo Ἰουδαία gli appariva strano. Se così fosse, tuttavia, egli avrebbe corretto una piccola anomalia solo per crearne una decisamente più vistosa, dal momento che “it hardly makes sense to say that the surrounding area of Jordan went *out* to the Jordan” (Catchpole 1993, 74).

Mc. 1,5, come indica la risultante aporia per cui “tutta la regione attorno al Giordano” viene di fatto rappresentata nell’atto di *uscire* verso il Giordano.

Oltre che su questi piccoli accordi tra Matteo e Luca, David Catchpole (1993, 60-78) ha incentrato la sua ipotesi ricostruttiva sulla presenza di *literary seams* all’interno di *Mc.* 1,1-6 (l’anomalia del v. 2b rispetto ai vv. 1-2a.3, e la stranezza del v. 6 a seguito dei vv. 4-5) che farebbero supporre che Marco abbia redatto materiale Q.

In questo tentativo di argomentare la conoscenza di Q da parte di Marco, Catchpole fa leva in particolare sul fatto che la citazione di *Mal.* 3,1 e *Es.* 23,20 in *Mc.* 1,2b coincide esattamente con Q 7,27 (eccetto che per l’omissione di ἔμπροσθέν σου), fino al punto di impiegare il singolare verbo κατασκευάζειν, che non ha alcuna base in nessuna versione di entrambi i testi biblici, e sul fatto che, a sua volta, Q 7,27 rappresenta con ogni probabilità un’aggiunta della redazione finale di Q, il che dimostrerebbe che Marco conosceva effettivamente Q nella sua forma finale²⁸.

L’ipotesi che al di sotto del prologo marciano – e per la precisione in corrispondenza dei vv. 2a, 3, 4, 5 – si trovi l’inizio di Q, consentirebbe inoltre di rendere meglio ragione di altro materiale presente in Q: ad es. le parole di Giovanni in Q 3,16b sul suo battezzare in acqua si spiegherebbero meglio se fossero state precedute da una descrizione preliminare della natura di tale battesimo sulle linee di quella in *Mc.* 1,4; similmente, l’interrogativo che Gesù rivolge alle folle in Q 7,24 su che cosa siano andate a vedere nel deserto, avrebbe più senso se anche in Q l’attività di Giovanni fosse stata precedentemente localizzata in riferimento al deserto attraverso la citazione di *Is.* 40,3 LXX in *Mc.* 1,3.

L’argomentazione di Catchpole è sofisticata e affascinante. Indubbiamente se si accetta che Q esordisse con la venuta di Giovanni nella regione del Giordano, sarebbe ragionevole ipotizzare anche una sommaria descrizione della sua attività come quella presente in *Mc.* 1,4. E certamente la menzione del deserto all’inizio di Q (vedi comunque Q 4,1) collimerebbe perfettamente con la stretta corrispondenza esistente tra il materiale su Giovanni all’inizio di Q e il discorso di Gesù su Giovanni in Q 7,24-28.

Tuttavia – nonostante la forza dell’argomento sul rapporto tra *Mc.* 1,2b e Q 7,27 – resta nel complesso difficile accogliere l’ipotesi di una dipendenza letteraria diretta di Marco da Q (piuttosto che di una derivazione da tradizioni comuni o anche di una certa conoscenza di Q da parte di Marco per via orale); un’ipotesi che, nonostante gli sforzi di Harry

²⁸ Anche Schürmann (1983, 303 n. 105 e 669) è del parere che Marco abbia preso *Mc.* 1,2b da Q 7,27, senza però postulare una dipendenza letteraria complessiva di Marco da Q. Piuttosto, egli pensa a un “racconto dell’inizio” (in cui non rientra ovviamente Q 7,27//*Mc.* 1,2b) che Marco avrebbe conosciuto in una forma simile a quella trasmessa da Q.

Fleddermann (1995, 2005), non sembra in effetti poter essere dimostrata in modo convincente (vedi Tuckett 1993, Neiryck 1995, Marcus 1999, 51-53).

Ritengo perciò preferibile evitare di ricorrere al prologo di Marco nel tentativo di ricostruire l'inizio di Q su quello di Marco, pur essendo possibile che qualcosa di simile a *Mc.* 1,2-4 ne facesse parte (un breve cenno all'attività battezzatrice di Giovanni, la citazione di *Is.* 40,3 LXX²⁹). Mi limito perciò ad accogliere come inizio di Q solamente il testo seguente³⁰:

Ἰωάννης ... ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίωρον τοῦ Ἰορδάνου

Q 3,7a

Non meno controverso è se le parole di Giovanni in Q 3,7b-9 fossero indirizzate o meno ad un uditorio preciso, e, in tal caso, se tale specificazione circostanziale sia meglio riflessa da *Mt.* 3,7a oppure da *Lc.* 3,7a:

Mt. 3,7a	Lc. 3,7a
ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς	ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ

In linea di principio, è del tutto possibile che Q riportasse le parole di Giovanni come appello di validità generale introdotto semplicemente da ἔλεγεν o εἶπεν. Secondo Fleddermann (2005, 232) “the author of Q intends to direct John’s withering critique at least partially at the Christian reader of the gospel”, e benché sia lecito nutrire molte riserve sulla comprensione generale che Fleddermann ha di Q come documento “cristiano”, sono anch’io convinto che il discorso introduttivo di Giovanni rivesta essenzialmente una funzione di

²⁹ In quest’ottica, proporrei ad esempio: ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων εἰς πασῶν τὴν περίωρον τοῦ Ἰορδάνου, seguito dalla citazione di *Is.* 40,3 LXX.

³⁰ Con ciò mi discosto sia dalla proposta minimalista di Fleddermann (2005, 212-213), per il quale Q inizia semplicemente con εἶπεν Ἰωάννης, sia da quelle massimaliste di Polag (1979, 28), Jacobson (1992, 80), Lambrecht (1992, 364), Catchpole (1993, 75-76), che, in vari modi, accolgono il materiale di *Mc.* 1,2-4 nella ricostruzione. Tra questi estremi, l’*International Q Project* e la *Critical Edition of Q* optano per una soluzione prudente, ricostruendo solo Ἰωάννη ... πᾶσα .. η.. περίωρο... τοῦ Ἰορδάνου – una via mediana alla quale sostanzialmente mi allineo, seppur con maggiore fiducia in *Lc.* 3,3 rispetto a *Mt.* 3,5.

provocazione ed esortazione per l'uditore/lettore di Q ad abbracciare risolutamente l'etica escatologica promulgata da Gesù in Q 6,20-49.

Nondimeno, l'accordo tra Matteo e Luca nel presentare le parole di Giovanni come rivolte ad un uditorio preciso nel contesto della sua attività battesimale, è sufficiente per ipotizzare che qualcosa del genere figurasse anche in Q, e di questo avviso è in effetti la maggioranza degli specialisti di Q. Il disaccordo verte casomai su come Q 3,7a debba essere ricostruito. Come cercherò ora di mostrare, la mia opinione è che nel complesso Luca abbia qui riprodotto la "sostanza" (se non proprio le parole) di Q più fedelmente rispetto Matteo.

Come quasi tutti riconoscono, alla redazione matteana dev'essere anzitutto ascritta la coppia "farisei e sadducei" (cfr. *Mt.* 16,1.6.11.12)³¹, la cui menzione è totalmente solidale con l'agenda polemica dell'evangelista contro le guide d'Israele, viste come un compatto fronte ostile, a prescindere dalle diverse combinazioni nelle quali viene di volta in volta rappresentato. Redazionale è di conseguenza anche l'intera struttura della frase (ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν... εἶπεν αὐτοῖς), attraverso cui ciò che in Q era un piccolo sommario generale sull'attività e il messaggio del Battista (vedi l'imperfetto reiterativo ἔλεγεν di *Q/Lc.* 3,7a), assume i tratti di un singolo episodio conflittuale (vedi gli aoristi ἰδὼν e εἶπεν) che, terminato il quadro complessivo sui "battesimi di massa" (*Mt.* 3,5-6), vede ora Giovanni impegnato in un'invettiva *ad hoc* contro farisei e sadducei, funzionale a metterne a nudo, sin dall'inizio del racconto, le caratteristiche precipue di malvagità e negligenza nel fare frutto.

Alla luce di queste considerazioni, è lecito estendere i sospetti di secondarietà anche a ἐπὶ τὸ βάπτισμα, che, non denotando necessariamente uno scopo – a differenza dell'infinitiva lucana βαπτισθῆναι – meglio si prestava a rappresentare i farisei e sadducei come venuti ad osservare (criticamente) il battesimo di Giovanni, senza alcuna intenzione di prendervi parte. Non costituisce un'obiezione a ciò il fatto che le dure parole di Giovanni suonino apparentemente eccessive se indirizzate, come in Luca, a persone desiderose di partecipare al battesimo: è infatti perfettamente possibile interpretare il rimprovero di Giovanni in Q 3,7ss. come rivolto a persone che presumono di poter prendere parte al battesimo senza aver dato prova concreta di pentimento³².

³¹ Tra le rare eccezioni vedi Fitzmyer 1981, 467 (Q = farisei e sadducei); Webb 1991, 176-178 (Q = sadducei; MtR = farisei); Tuckett 1996, 116 (Q = farisei; MtR = sadducei).

³² Contro questo tipo di lettura delle parole di Giovanni, Webb obietta che nulla nel testo indica che l'uditore di Giovanni stia facendo un uso improprio del battesimo (cfr. Webb 1991, 177, in risposta a Marshall 1978, 139 a proposito dell'interpretazione di Q 3,7b). Certamente. Ma lo stesso giudizio per cui il rimprovero di Giovanni sarebbe "unduly harsh" nel caso delle folle non è affatto meno "eisegetico". Esso presuppone infatti che vi sia identità tra il venire a battesimo e ciò di cui Giovanni denuncia l'assenza, cioè il "frutto degno di pentimento" (Q 3,8a) o "buon frutto" (Q 3,9b).

Piuttosto, si deve riconoscere che – al di là di una certa predilezione generale per le infinitive di scopo (cfr. Fleddermann 2005, 215 n. 21) – Luca ha probabilmente introdotto redazionalmente βαπτισθῆναι altrove nel suo racconto, in particolare in Lc. 3,21 (ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν – nel caso invece di Lc. 3,12 e 12,50 è possibile che si tratti di occorrenze tradizionali).

In breve: ἐπὶ τὸ βάπτισμα potrebbe riflettere le esigenze ideologiche di Matteo e βαπτισθῆναι le preferenze stilistiche di Luca. Decidere tra le due versioni è quindi estremamente arduo. Volendo considerare la possibilità che ὑπ’ αὐτοῦ rifletta l’influenza di Mc. 1,5 (vedi sotto a proposito di ἐκπορευόμενοις), si potrebbe forse accordare una leggera preferenza a ἐπὶ τὸ βάπτισμα, visto anche che in sé stessa tale costruzione non esprime necessariamente quel senso di “distacco critico” che viene invece ad assumere in seguito alla revisione matteana.

Un’incertezza analoga si presenta a proposito della scelta tra il verbo ἔρχομαι di Matteo e l’ἐκπορεύομαι di Luca; mentre relativamente più semplice è decidere se i destinatari delle parole di Giovanni (una volta messi da parte i farisei e sadducei di Matteo) fossero identificati come ὄχλοις (Lc) oppure indicati ancora più genericamente come τοῖς ἐκπορευόμενοις/τοῖς ἐρχόμενοις. È perciò da questo secondo problema che conviene partire. Ora, benché il sostantivo ὄχλοις rientri certamente tra i termini preferiti di Luca³³, esso non è però affatto estraneo al vocabolario di Q, essendo sicuramente attestato in Q 7,24 e 11,14. L’occorrenza in 7,24, in particolare, si rivela di importanza determinante, dal momento che – come si vedrà – esiste una forte corrispondenza strutturale tra il discorso di Giovanni su Gesù che apre la prima parte di Q, e quello “simmetrico” di Gesù su Giovanni che la conclude. In ragione di tale corrispondenza, la presenza degli ὄχλοις in Q 7,24 costituisce un buon argomento in favore della loro presenza anche in Q 3,7a.

A questo punto resta solo da decidere se l’azione delle folle consistesse nel venire (Mt: ἔρχομαι) o nell’uscire (Lc: ἐκπορεύομαι) verso Giovanni. A riguardo, la tendenza tra gli specialisti di Q è di accordare la preferenza a Matteo, visto che per l’ἐκπορευόμενοις di Luca si può sospettare l’influenza di Mc. 1,5 (ἐξεπορεύετο). Inoltre, ἐκπορεύομαι non risulta

E’ solo in base all’assunto che il battesimo *sia* il frutto di pentimento (sicché le povere folle starebbero dopotutto facendo proprio ciò che Giovanni domanda!), che le parole oggettivamente dure di Q 3,7b-9 vengono percepite come *eccessivamente* dure.

³³ Marshall (1978, 138) nota tuttavia la maggiore frequenza del singolare (Lc 22, At 15) rispetto al plurale (Lc 16, At: 7).

attestato altrove in Q³⁴. D'altra parte, è altrettanto plausibile che sia stato invece Matteo a modificare Q, dal momento che – come nota opportunamente Nolland (1989, 146) – egli aveva già descritto l'esodo di massa verso Giovanni in *Mt.* 3,5 (riproducendo l'ἐξεπορεύετο *Mc.* 1,5), sicché sarebbe stato ridondante menzionare un'ulteriore esodo di soli farisei e sadducei (la cui presenza, a giudicare dall'introduzione ἰδὼν δὲ πολλοὺς, sembra essere immaginata da Matteo come contestuale a quella di una più ampia moltitudine).

Anche in questo caso, ritengo che la soluzione della *impasse* possa venire dal discorso su Giovanni in Q 7,24-28. Qui infatti, per ben tre volte (7,24.25.26), si fa riferimento ad una precedente “uscita” (τί ἐξήλθατε...) delle folle nel deserto per vedere Giovanni, sicché, alla luce della corrispondenza strutturale di cui si è detto, la presenza di un verbo di uscita in Q 3,7 sarebbe certamente appropriata. Essendo però problematico accogliere l'ἐκπορευομένοις di Luca, mi sentirei piuttosto di congetturare un originale ἐξερχομένοις.

Tale soluzione presenta il duplice vantaggio di ottenere una seconda *catchword*, accanto a ὄχλοις, che lega insieme i due estremi della struttura ad anello della prima parte di Q, spiegando al tempo stesso in modo naturale gli aggiustamenti redazionali dei due evangelisti, con Luca che apporta una semplice modifica stilistica riprendendo *Mc.* 1,5, e Matteo che deve solamente rimuovere il prefisso ἐκ per uniformare il verbo alla “nuova” scena da lui riplasmata. In conclusione, la ricostruzione a mio avviso più verosimile per l'introduzione di Q alle parole di Giovanni è la seguente³⁵:

ἔλεγεν δὲ τοῖς ὄχλοις [ἐξ]ερχομένοις [ἐπὶ τὸ βάπτισμα] αὐτοῦ

³⁴ L'altra possibile occorrenza, in *Mt.* 4,4, è con ogni probabilità un'espansione matteana della citazione di Deut. 8,3b LXX in Q 4,4.

³⁵ Cfr. Schulz 1972, 367: εἶπεν τοῖς ἐρχομένοις ὄχλοις ἐπὶ τὸ βάπτισμα; Polag 1979, 28: ἔλεγεν δὲ τοῖς ὄχλοις ἐρχομένοις ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ; Schenk 1981, 17: “(Johannes) sagte zu den Leuten, die er zur Taufe kommen sah”; Catchpole 1993, 76: ἔλεγεν δὲ τοῖς ὄχλοις ἐρχομένοις ἐπὶ τὸ βάπτισμα; IQP 1993, 501: εἶπεν τοῖς ἐρχομένοις ὄχλοις ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ; CritEdQ 2000, 8: εἶπεν τοῖς ἐρχομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι.

Mt. 3,7b-10	Lc. 3,7b-9
<p>^{7b} γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; ⁸ ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας ⁹ καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. ¹⁰ ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται</p>	<p>^{7b} γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; ⁸ ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας καὶ μὴ ἄρξησθε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. ⁹ ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται</p>

L'accordo tra Matteo e Luca è pressoché totale, eccetto che per tre dettagli: 1) καρπὸν ἄξιον (Mt) oppure καρποὺς ἀξίους (Lc); 2) μὴ δόξητε λέγειν (Mt) oppure μὴ ἄρξησθε λέγειν (Lc); 3) ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη (Mt) oppure ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη (Lc). In tutti e tre i casi è stato probabilmente Luca a modificare Q³⁶, il cui testo coincide pertanto con quello di Mt. 3,7b-10:

³⁶ 1) καρπὸν/καρπούς: l'accordo tra Matteo e Luca su καρπὸν in Q 3,10, rende virtualmente certo che il termine figurasse al singolare anche in Q 3,8, visto anche che il plurale di Luca si spiega perfettamente come preparazione alle concrete esemplificazioni di cui si parla in Lc. 3,10-14. Taylor (1997, 133 n. 50) considera tuttavia originale il plurale di Luca, in quanto coerente con gli imperativi plurali. Benché ciò sia corretto, non sono d'accordo con Taylor quando ipotizza che Matteo abbia introdotto il singolare per identificare il frutto di pentimento con il rito battesimale stesso. Per Matteo, infatti, il fallimento del "fronte ostile" si colloca precisamente a livello di giustizia concreta, in quanto non corrisponde alla correttezza della loro osservanza rituale e dei loro insegnamenti. Vedi inoltre il plurale καρπούς in Mt. 21,43. 2) δόξητε/ἄρξησθε. Favorevoli a Matteo: Hoffmann 1972, 18; Schulz 1972, 367; Fitzmyer 1981, 468; Schürmann 1983, 309 n. 25; IQP 1993, 501; Crit.Ed 2000, 10; Bovon 2005, 203 n. 2; Fleddermann 2005, 216-217. Favorevoli a Luca: Marshall 1978, 140; Polag 1979, 28; Manson 1980, 60; Gundry 1994, 47. Ciascuna delle due versioni è stata indicata come "più semitica" della rivale (vedi Schürmann per Matteo; Manson e Marshall per Luca), mentre un attento esame delle tendenze redazionali dei due evangelisti – come quello di Fleddermann – fa pendere l'ago della bilancia a favore di Matteo. La combinazione di ἄρχομαι e λέγειν è infatti frequente in Luca (cfr. Lc. 3,8; 4,21; 7,24[Q]; 7,49; 11,29; 12,1; 13,26; 20,9; 23,30). Inoltre, quando Matteo incontra ἄρχομαι con un'infinitiva in Marco, la sua tendenza è di sostituirvi un unico verbo finito: in nessun caso accade che egli rimpiazzhi ἄρχομαι con un altro verbo, conservando l'infinitiva (vedi in particolare: Mt. 8,34;

γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;
 ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας
 καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ.
 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.
 ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων κεῖται·
 πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

Q 3,16

Mt. 3,11	Mc. 1,7-8	Lc. 3,16b
ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί	⁷ ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. ⁸ ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ	ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί

Il fatto che *Mt. 3,11//Lc. 3,16* abbia uno stretto parallelo in *Mc. 1,7-8* (uno dei vari casi di *Mark-Q overlap*) sembra, a prima vista, complicare la possibilità di ricostruire il testo di Q. In realtà si può dimostrare facilmente che Matteo su questo punto ha seguito coerentemente Q (eccetto che per una singola aggiunta redazionale), laddove Luca ha operato una sintesi, integrando Q con alcuni elementi marciiani.

Procedendo con ordine, l'esistenza di una variante Q del *logion* è indicata da una serie di elementi di accordo tra Matteo e Luca contro Marco: 1) struttura chiasmica A-B-A in cui il detto sul Veniente-Più Forte e i suoi sandali è incorniciato dalle due metà di quello sui due battesimi; 2) il presente βαπτίζω, anziché l'aoristo ἐβάπτισα, per descrivere l'attività battezzatrice di Giovanni, a sua volta messa in contrasto con la maggior forza del Veniente

13,54; 19,27; 20,17; 20,24; 20,30; 24,4; 26,71). La preferenza per Matteo o Luca è in ogni caso irrilevante rispetto al significato del *logion*. 3) δὲ καὶ è tipico dello stile di Luca (*Mt 3, Mc 2, Lc-At 25+7*).

tramite le congiunzioni correlative μέν... δέ; 3) l'identica frase sul futuro battesimo in spirito santo e fuoco.

A partire da queste fondamenta, il resto del *logion* di Q è ricostruibile in modo relativamente semplice accogliendo la versione di Matteo nei punti in cui il parallelo lucano segue invece Marco, riproducendone: 1) la costruzione ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου; 2) l'esatta forma del detto sui sandali: λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ³⁷; 3) la formulazione della frase sul battezzare di Giovanni con il posizionamento del complemento oggetto ὑμᾶς dopo il verbo βαπτίζω e l'omissione della preposizione ἐν in favore del semplice dativo strumentale ὕδατι (da Luca anteposto al verbo – per enfasi? – diversamente da Marco, oltre che da Matteo) – modifiche attraverso viene infranta la perfetta simmetria tra i due battesimi attestata da Matteo (=Q).

Vi sono poi due aspetti in cui Matteo e Luca divergono al tempo stesso da Marco e tra di loro: 1) la qualifica del battesimo come εἰς μετάνοιαν da parte di Matteo; 2) l'omissione di ὀπίσω μου da parte di Luca. Entrambi i casi sono facilmente risolvibili in rapporto alla redazione dei due evangelisti. Con l'aggiunta di εἰς μετάνοιαν, Matteo compensa in parte la precedente omissione della descrizione del battesimo di Giovanni riportata da *Mc.* 1,4, facendo però in modo di riservare alla morte di Gesù l'aspetto propriamente soteriologico della ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (cfr. *Mt.* 26,28). Quanto all'omissione di ὀπίσω μου, essa si spiega facilmente come accorgimento finalizzato a evitare l'impressione che Gesù fosse un discepolo di Giovanni (cfr. *At.* 13,25 e 19,4, dove, sempre per evitare l'equivoco discepolare, Luca impiega μετά al posto di ὀπίσω).

Dubbi significativi s'insinuano solamente nel caso inverso, quando cioè Matteo e Luca concordano sia tra di loro che con Marco. Due sono i casi rilevanti, a cui si dovrà ora dedicare una certa attenzione: 1) la descrizione di colui che viene come ἰσχυρότερός μου; 2) la descrizione del futuro battesimo come ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Rispetto al primo punto, gli specialisti sono di norma inclini a considerare il paragone parte integrante della proposizione originale di Q sul Veniente. Una significativa eccezione è Kloppenborg (1990, 148)³⁸, il quale, richiamandosi a *Gv.* 1,27, ritiene invece che in Q figurasse una frase nominale

³⁷ Certamente non si può escludere che sia stato Matteo a semplificare il detto sui sandali, come si sforza di argomentare Fleddermann 2005, 219-220 (vedi anche Schürmann 1983, 321 n. 79). Tuttavia, alla luce degli altri segni di contaminazione tra Marco e Q presenti in *Lc.* 3,16b, la soluzione più semplice e probabile rimane quella di una modifica introdotta da Luca sulla base di *Mc.* 1,7 (così Schulz 1972, 368; Hoffmann 1972, 23; Schneider 1984, 87; Nolland 1989, 151; Gnilka 1990, 109-110; Webb 1991, 265; Tuckett 1996, 117 n. 34; IQP 1993, 502; CritEdQ 2000, 14).

³⁸ Vedi anche Jacobson 1992, 85, per il quale Matteo, pur riproducendo Q riguardo alla costruzione participiale ἐρχόμενος, avrebbe importato ἰσχυρότερός μου da Marco.

incompleta, seguita immediatamente dalla subordinata relativa (ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος - οὗ οὐκ ἐμὶ ἰκανός...).

A mio parere, tuttavia, è avventato fare appello a *Gv.* 1,27 come ipotetico testimone indipendente di una fase di trasmissione pre-marciana del *logion*: sia perché, in generale, il rapporto tra il Quarto Vangelo e vangeli sinottici è esso stesso una questione estremamente controversa³⁹, sia perché i detti giovannei del Battista mostrano evidenti segni di secondarietà (vedi in *Gv.* 1,26-34 i motivi cristologici del “non conoscere”, dell’ “essere prima”, dell’ “agnello di Dio”, del “manifestare” e “testimoniare”), sia infine perché, nella fattispecie, l’originaria comparazione tra Giovanni e il Veniente in termini di “forza” è stata riplasmata dal Quarto Vangelo in un’ottica di priorità ontologica (cfr. *Gv.* 1,30b: ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτος μου ἦν)⁴⁰.

Al contrario, come ragione positiva in favore dell’appartenenza originaria di ἰσχυρότερός μου ἐστίν a Q 3,16, si può addurre il fatto che tale paragone tra Giovanni e il Veniente in rapporto alla rispettiva “forza” possiede un corrispettivo nell’analogia comparazione che – come si vedrà – viene istituita tra i due personaggi in Q 7,28b, questa volta in termini di “grandezza”. Come si dirà in seguito, si tratta di due passaggi chiave all’interno della “cristologia dialettica” che caratterizza i due estremi dell’anello compositivo della prima parte di Q.

³⁹ Nel caso specifico del rapporto tra *Gv.* 1,15.26-27.30.33b, *Mc.* 1,7-8, *Mt.* 3,11, *Lc.* 3,16b (cfr. *At.* 1,5; 11,16; 13,25) la questione centrale non è se il Quarto Vangelo rifletta tracce di una versione del *logion* alternativa a quella sinottica, cosa che si può ben ammettere alla luce dell’accordo tra *Gv.* 1,27 e *At.* 13,25 nell’impiego di ἄξιός e di ὑπόδημα al singolare (il che non implica necessariamente l’antiorità di tale ipotetica versione alternativa rispetto a quella di Q). Il punto è piuttosto se sia possibile ritenere che il quarto evangelista abbia attinto i detti del Battista ad “un ramo della tradizione che gli è proprio ed esclusivo” (Dodd 1984, 312). Nel rispondere affermativamente, studiosi come Dodd e Brown hanno fatto leva sulla peculiare serie di accordi e divergenze che i detti giovannei esibiscono rispetto a quelli sinottici e di Atti: ad es. *Gv=Mc-At[≠Mt-Lc]*: ἐν πνεύματι ἀγίῳ; *Gv=Mc/Mt[≠Lc-At]*: ὀπίσω μου; *Gv=Mt-Lc[≠Mc]*: βαπτίζω; *Gv=Mt[≠Mc-Lc-At]*: ἐν ὕδατι; *Gv=Mt[≠Mc-Lc-At]*: ὁ ἐρχόμενος; *Gv=Mc-Lc-At[≠Mt]*: ἔρχεται; *Gv=Mc-Lc[≠Mt-At]*: ἰμάντα; *Gv=At[≠Mc-Mt-Lc]*: ἄξιός, ὑπόδημα. In breve, entro tale presunto “ramo della tradizione proprio ed esclusivo” a cui il quarto evangelista avrebbe attinto, sarebbero figurati uno accanto all’altro tutta una serie di elementi attestati separatamente negli altri vangeli e in Atti. Ciò mi sembra scarsamente verosimile. A mio avviso, lo scenario più plausibile per rendere ragione di un simile intreccio, è quello di una trasmissione orale posteriore alla composizione di Q e dei vangeli sinottici (oralità secondaria), rispetto ai quali il Quarto Vangelo si troverebbe dunque in un rapporto di dipendenza indiretta. Nel complesso, quindi, il Quarto Vangelo non offre una base d’appoggio affidabile per la ricostruzione della versione più antica dei detti del Battista.

⁴⁰ Cfr. Wink 1968, 88: “The Fourth Evangelist is not content to state merely that Jesus is *mightier* than John. Instead he distinguishes Jesus and John qualitatively”. Fleddermann (2005, 219) spiega invece l’omissione di ἰσχυρότερός μου ἐστίν come conseguenza dell’inserzione di μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ αἶδατε, osservando quindi che in *Gv.* 1,27 la frase ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος non è sintatticamente incompleta, come vorrebbe Kloppenborg, trovandosi appunto in apposizione con il soggetto di ἔστηκεν.

Riguardo invece al secondo caso, è effettivamente impossibile pervenire ad una conclusione sicura. Le possibilità sono tre: A) Q leggeva *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*, proprio come Matteo e Luca; B) Q leggeva solo *ἐν πνεύματι καὶ πυρί*, con l'aggettivo *ἁγίῳ* che rappresenta una naturale integrazione redazionale da parte dei due evangelisti alla luce di Mc. 1,8; C) Q leggeva solo *ἐν πυρί*, a cui Matteo e Luca hanno accostato *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, importandolo da Marco⁴¹. Tra queste tre opzioni, la sola che mi sentirei di scartare è proprio l'ultima. La menzione del solo fuoco, infatti, comporterebbe una rappresentazione unilaterale del futuro battesimo escatologico in termini di giudizio e distruzione⁴², il che non s'accorderebbe troppo bene con la descrizione dell'attività del Veniente in Q 3,17 in ottica sia di giudizio (pala bruciata) e che di restaurazione (grano radunato). Inoltre, la presenza di un riferimento allo spirito in Q 3,16 sarebbe coerente con l'immagine di vento implicata nella metafora dell'aia e del ventilabro in Q 3,17, che ritornerà, con il termine *ἄνεμοι*, anche nella parabola delle due case in Q 6,47-49, nella quale riecheggia precisamente la prospettiva "a doppio esito" dei detti iniziali del Battista.

Pressoché impossibile, tuttavia, è decidere tra le rimanenti due opzioni. Il massimo che si possa dire è che l'accordo con le appena citate immagini di vento in Q 3,17 e 6,47-49 sarebbe leggermente migliore nell'ipotesi che Q 3,16b leggesse semplicemente *ἐν πνεύματι*, piuttosto che *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*⁴³. D'altra parte, è certamente possibile che l'inserimento di *ἁγίῳ* fosse già avvenuto a livello della redazione complessiva di Q in modo da allineare meglio l'altrimenti ambigua menzione del *pneuma*/soffio/vento in Q 3,16 a passi come Q 11,20 e 12,10 (Q 3,22?), dove si parla, rispettivamente, di "spirito di Dio" (*ἐν πνεύματι θεοῦ*)

⁴¹ A) Favorevoli a *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*: Polag 1979, 28; Schenk 1981, 19; Ernst 1989, 53-54; Webb 1991, 265; IQP 1993, 502; CritEdQ 2000, 14. B) Favorevoli a *ἐν πνεύματι καὶ πυρί*: Evans 1990, 243; Jacobson 1992, 84; Catchpole 1993, 73 (possibile, ma semplice congettura); Tuckett 1996, 120; nonché Hoffmann come parere di minoranza in CritEdQ 2000, 14. C) Favorevoli a *ἐν πυρί*: Hoffmann 1972, 28-31; Schulz 1972, 368; Catchpole 1993, 9; Bovon 2005, 210; Luz 2006, 234 n. 2. Incerto tra B e C è Kloppenborg, 1987, 106.

⁴² Un'eventuale valenza purificatoria del fuoco, di per sé certamente possibile (e in effetti molto probabile a livello del Battista storico) sarebbe difficilmente apprezzabile entro lo specifico contesto letterario di Q, dal momento che nel *logion* successivo (Q 3,17) l'immagine del fuoco si riferisce chiaramente ad un giudizio di condanna.

⁴³ Da questo punto di vista, considero del tutto plausibile la storia della tradizione sinteticamente delineata da Christopher Evans: "there is much to be said for the following conjectural reconstruction – originally the promise in Q was of a baptism with wind (...) and fire, i.e. a baptism of judgment upon you (sc. those warned in v. 7); this thought was carried on in the following verse in Q (v. 17) by reference to the winnowing wind of judgment and the fire that destroys the chaff; that Mark's version was a Christianized form of the saying, in which 'fire' was dropped, *pneuma* taken as 'spirit', and 'holy' added; and that the present text of Matthew and Luke is the result of a conflation of Mark's version with that of Q, which was made either at some stage in the tradition of Q itself, or by Matthew and Luke independently in combining Mark's text with Q" (Evans 1990, 243).

e di “spirito santo” (ἅγιον πνεῦμα). In definitiva i due argomenti si bilanciano, sicché non appare possibile risolvere la questione in un senso o nell’altro.

A conclusione di quanto detto fin qui, il testo di Q 3,16 (salvo che per l’ultimo irrisolvibile dubbio) può essere ricostruito con relativa sicurezza, essendo di fatto quasi del tutto coincidente con quello di *Mt.* 3,11:

ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι,
ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν,
οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι·
αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι [ἀγίῳ] καὶ πυρὶ

Q 3,17

Mt. 3,12	Lc. 3,17
οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ	οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ
καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ	διακαθάραι τὴν ἄλωνα αὐτοῦ
καὶ συνάξει τὸν σῖτον	καὶ συναγαγεῖν τὸν σῖτον
αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην,	εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ,
τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ	τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ

L’accordo tra gli evangelisti nella seconda subordinata relativa è pressoché completo. Le differenze sono minime e insignificanti⁴⁴, con *Mt.* 3,12 che riproduce in modo quasi identico il testo di Q:

⁴⁴ Luca migliora la sintassi del periodo sostituendo due infinitive (διακαθάραι, συναγαγεῖν) al posto dei verbi finiti di Matteo ed eliminando la prima congiunzione coordinante καί (cfr. Creed 1930, 54; Schulz 1972, 368-369; Nolland 1989, 153; Bovon 2005, 211 n. 1; Fleddermann 2005, 220). Probabilmente originale è anche la forma intensiva διακαθαρίζω (priva di ulteriori attestazioni nella letteratura greca) riportata da Matteo, rispetto a διακαθαίρω di Luca (che pure è *hapax legomenon* nel NT, cfr. καθαίρω in Gv. 15,2). Luca riproduce invece la posizione originale del terzo αὐτοῦ (“a rhetorical phrase marker in the passage”, Fleddermann 2005, 220; *contra* Schulz 1972, 369: “eine reflektierte Verbesserung durch Lk”), dato che un’ulteriore specificazione circa l’appartenenza del grano, subito dopo ἄλωνα αὐτοῦ (che indica appunto, per metonimia, il grano trebbiato), sarebbe stata ridondante. Matteo ha spostato il pronome al fine di enfatizzare la dimensione allegorica del grano come simbolo degli eletti (cfr. l’equivalenza tra “buon seme” e “figli del regno” in Mt. 13,38), rimarcandone l’intrinseca appartenenza al Veniente e con ciò l’essenziale distinzione da coloro che sono “paglia/pula” (non costituisce obiezione il fatto che in Mt. 13,30 il pronome possessivo μου si accompagni al granaio anziché al grano, essendo con ogni probabilità Mt. 13,30 il finale originario della parabola pre-matteana). La ricostruzione qui accolta coincide con quelle in IQP (1993, 502), CritEdQ (2000, 16) e Fleddermann (2005, 220-221), mentre Polag (1979, 28) opta per riprodurre *in toto* la versione di Matteo, inclusa la posizione mediana del terzo αὐτοῦ.

οὐ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ
καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ
καὶ συνάξει τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ,
τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

[Q 3,21-22]

Considero impossibile stabilire se a questo punto Q contenesse un breve riferimento narrativo al battesimo di Gesù⁴⁵. Com'è noto, *Mt.* 3,16-17 e *Lc.* 3,21-22 presentano alcuni *minor agreements* contro *Mc.* 1,9b-11: 1) una forma del verbo ἀνοίγω al posto di σχίζω (*Mt.*: ἠνεώχθησαν; *Lc.*: ἀνεωχθῆναι; *Mc.*: σχιζομένους); 2) l'impiego di una forma participiale, anziché finita, dell'aoristo passivo di βαπτίζω (*Mt.*: βαπτισθεῖς; *Lc.*: βαπτισθέντος; *Mc.*: ἐβαπτίσθη); 3) l'utilizzo di ἐπί al posto di εἰς nella descrizione della discesa dello spirito; 4) l'anteposizione a ὡς περιστεράν del verbo καταβαίνω; a cui si può eventualmente aggiungere 5) una più precisa qualificazione dell'origine divina dello spirito (*Mt.*: τοῦ θεοῦ, *Lc.*: τὸ ἅγιον), rispetto al semplice τὸ πνεῦμα di Marco.

Di per sé, ciascuno di questi punti d'accordo può essere spiegato come coincidenza nella revisione che gli evangelisti hanno fatto di *Mc.* 1,9-10, indipendentemente l'uno dall'altro. Nondimeno, cumulativamente, la presenza di 4/5 *minor agreements* in uno spazio così ristretto (*Mt.* 3,16=*Lc.* 3,21b-22a) resta un fatto rimarchevole. In aggiunta a ciò, la presenza in Q di un racconto simile a quello di *Mc.* 1,9-10 (cioè comprendente la discesa dello spirito santo/di Dio e la dichiarazione celeste sull'identità di Gesù come “figlio” di Dio) consentirebbe di spiegare in modo ottimale alcuni aspetti che emergono successivamente in Q: 1) la duplice sfida diabolica εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ in Q 4,3.9, che sembrerebbe presupporre una previa affermazione della figliolanza divina di Gesù⁴⁶; 2) la menzione del ritiro nel

⁴⁵ *A favore*: Marshall 1978, 150; Polag 1979, 30; Schürmann 1983, 356, 386; Davies, Allison 1988, 329; Sato 1988, 25-26; Jacobson 1992, 85-86; Catchpole 1993, 62-63, 76 n. 54; IQP 1993, 502; CritEdQ 2000, 18; Luz 2006, 238 e n. 1. *Contro*: Fitzmyer 1981, 479; Schneider 1984, 91; Kloppenborg 1987, 84-85; Bock 1994, 332-333; Kloppenborg in CritEdQ 2000, 18; Bovon 2005, 197-198; Fleddermann 2005, 233-235.

⁴⁶ Insieme a ciò, risulterebbe meglio fondata anche la “cristologia” del Figlio in Q 10,21-22, nella quale, come già nel brano delle tentazioni, risuonano echi della concezione del giusto come figlio di Dio in Sap. 2,12-18 (“Tendiamo insidie al giusto... proclama di possedere la conoscenza di Dio e si dichiara figlio del Signore... e si vanta di aver Dio per padre... vediamo se le sue parole sono vere... se il giusto è figlio di Dio egli l'assisterà”). (Su questo, vedi Tuckett 1996, 276-281). È possibile che in quest'ottica Q riferisse del battesimo di Gesù, con la relativa approvazione celeste, appunto per stabilire la figura di Gesù come modello di colui che fa frutto degno di pentimento, ovvero di giusto? O piuttosto l'implicito aspetto penitenziale avrebbe finito per sottrarre credibilità all'idea di Gesù

deserto sotto l'impulso dello spirito in Q 4,1(se presente in Q⁴⁷); 3) il fatto che, secondo Q 11,20, gli esorcismi di Gesù avvengano ἐν πνεύματι θεοῦ (=Mt. 12,28 probabilmente originale rispetto a ἐν δακτύλῳ θεοῦ in Lc. 11,20 [cfr. Es. 8,15 LXX]; cfr. Catchpole 1993, 12 n. 28; Fleddermann 2005, 483-484).

Naturalmente, il fatto che un'ipotetico racconto del battesimo si armonizzi in modo eccellente con questi aspetti non significa che esso sia anche necessario. L'affermazione di Q 11,20, ad esempio, è perfettamente intelligibile anche senza racconto battesimale. Almeno nel primo caso, tuttavia, l'ipotesi si rivela decisamente vantaggiosa. Come ha osservato Catchpole (1993, 62-63), il brano delle tentazioni costituirebbe un'introduzione alquanto brusca per il personaggio centrale di Q, e, del resto, "sfide" analoghe a quella di Q 4,3.9, come Sap. 2,18 e Mt. 27,40 presuppongono un'esplicita affermazione di ciò che la provocazione riprende (cfr. Sap. 2,16; Mt. 26,64; 27,43). In breve, la questione è di quelle su cui è bene evitare giudizi apodittici. Che Q includesse un breve racconto del battesimo di Gesù, affine a quello di Mc. 1,9-11, è qualcosa di indimostrabile, ma plausibile. Benché non sia possibile costruirvi alcunché in sede di interpretazione di Q, si tratta comunque di una possibilità di cui ritengo preferibile tenere conto.

Q 7,18-19

Mt. 11,2-3	Lc. 7,18-19
² ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ³ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;	¹⁸ καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννη οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ¹⁹ ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;

come giusto/figlio di Dio, oltre che all'autorevolezza del suo insegnamento in Q 6,20-6,49? Non serve ricordare che Matteo ha potuto realizzare la sua sintesi tra battesimo e cristologia del giusto/figlio di Dio, solamente attraverso un pesante intervento redazionale in Mt. 3,14-15.

⁴⁷ Q 4,1 viene solitamente incluso (all'incirca nella formulazione di Mt. 4,1) nella ricostruzione del brano delle tentazioni in Q: cfr. Schulz 1972, 178; Polag 1979, 30; IQP 1993, 502; CritEdQ 2000, 22. Si discosta da questo giudizio comune Fleddermann 2005, 235-244, secondo cui la versione Q dell'episodio comincia direttamente con il riferimento al digiuno di Gesù in Mt. 4,2.

Matteo e Luca hanno rielaborato profondamente, ciascuno a suo modo, l'originaria introduzione di Q all'ambasciata del Battista. La base per la ricostruzione è data dai seguenti elementi di accordo tra gli evangelisti: 1) il nominativo ὁ Ἰωάννης; 2) il verbo πέμπο; 3) il genitivo τῶν μαθητῶν αὐτοῦ; 4) un *verbum dicendi*; 5) la combinazione participio-aoristo (o aoristo-participio) tra πέμπο e λέγω; 6) la pressoché identica formulazione della domanda finale. Maggiore precisione sarà possibile in seguito all'esame delle probabili modifiche redazionali apportate dagli evangelisti.

L'intervento di Matteo è individuabile principalmente nei riferimenti alla prigionia e alle opere del Cristo⁴⁸: il primo (nonostante l'*hapax legomenon* matteoano δεσμωτήριον) offre la spiegazione per la comunicazione indiretta tra Giovanni e Gesù, rimandando alla consegna di Giovanni riferita in *Mt.* 4,12; il secondo forma un *inclusio* con gli ἔργα della Sapienza in *Mt.* 11,19 (modifica redazionale di Q 7,35). Un'originale redazionale è probabile anche per i participi ἀκούσας e πέμψας (cfr. Luz 2010, 214 n. 1).

Ancora più evidente il carattere lucano di *Lc.* 7,18⁴⁹: la frase προσκαλεσάμενος δύο τινὰς⁵⁰ corrisponde pressoché perfettamente ad *At.* 23,23 (προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν ἑκατονταρχῶν). Il verbo ἀπαγγέλλω, frequente in Luca (*Mt.* 9, *Mc.* 3, *Lc-At.* 11+16), è stato ripreso da Q 7,22. Essendo esso, inoltre, combinato redazionalmente con ταῦτα πάντα in *Lc.* 24,8 (div. *Mc.* 16,8), si dovrà attribuire a Luca l'intera frase ἀπήγγειλαν... περὶ πάντων τούτων, con περὶ ripreso da Q 7,24 e il riferimento ai discepoli riformulato a partire da Q/*Mt.* 11,2b. Redazionale è infine anche πρὸς τὸν κύριον⁵¹, essendo tipico di Luca l'uso assoluto di

⁴⁸ Cfr. Schulz 1972, 191; Gnllka 1990, 591; Catchpole 1993, 43-45; Fleddermann 2005, 354; Luz 2010, 214 e n. 1.

⁴⁹ Cfr. Schulz 1972, 190-191 n. 117; Schürmann 1983, 656 n. 7; Nolland 1989, 327-328; Bovon 2005, 433; Fleddermann 2005, 354-355.

⁵⁰ Alla luce di *At.* 23,23 non è necessario ipotizzare che δύο di Luca sia l'esito di un'erronea lettura del διά di Q, come hanno proposto Loisy e Bultmann (cfr. Marshall 1978, 289). È inoltre perfettamente naturale che un riferimento indeterminato ai discepoli di Giovanni venisse precisato da Luca (a cui "piace rendere il racconto più concreto e sottolinea dappertutto il ruolo dei testimoni", Bovon 2005, 433) secondo il numero standard richiesto per una testimonianza valida (cfr. *Deut.* 19,15). Dal momento poi che si tratta di una questione per cui Matteo nutre un certo interesse (cfr. 18,16.19.20), difficilmente egli avrebbe ommesso tale numero, se fosse stato effettivamente presente in Q.

⁵¹ La tradizione manoscritta qui è divisa tra κύριον (B L Ξ f¹³ etc.) e Ἰησοῦν (⋈ A W Δ Θ Ψ f¹ etc.). Il comitato del GNT (Metzger 1994, 119) opta per κύριον (valutazione "C") adducendo sia la coerenza della lezione con lo stile di Luca, sia l'improbabilità dell'eliminazione di Ἰησοῦν da parte di uno scriba. Nolland (1989, 326) osserva che qualora Ἰησοῦν fosse stato originale, avrebbe condotto piuttosto alla variante κύριον Ἰησοῦν (solo in vg^{mss} syr^{pal}). Schürmann (1983, 656 n. 6) ipotizza che κύριον possa essere stato sostituito allorché ne fu percepita la discrepanza rispetto alla domanda del Battista, e come tale rappresenterebbe la *lectio difficilior*. All'opposto, Bock (1994, 687) ritiene che esso possa essere stato introdotto in un secondo momento precisamente per fugare i dubbi insinuati

ὁ κύριος all'interno di brani narrativi (Mc 0; Mt 0; Lc 13; cfr. Hawkins 1909, 20 e 43; Fitzmyer 1981, 203).

Abbastanza insignificante è l'alternativa conclusiva tra ἕτερος e ἄλλος (di fatto sinonimi nel greco neotestamentario), che in ogni caso sarei incline a risolvere in favore di ἄλλος: essendo infatti ἕτερος un termine favorito di Luca⁵², difficilmente l'evangelista l'avrebbe sostituito se l'avesse trovato in Q (cfr. Luz 2010, 214)⁵³.

Raccogliendo le fila di quanto detto sin qui, è possibile concludere che Q 7,18-19 coincide sostanzialmente con Mt. 11,2b, eccetto che per l'inversione da lui apportata tra il participio e l'aoristo dei verbi πέμπο e λέγω. La ricostruzione del testo di Q è quindi la seguente⁵⁴:

[καὶ] ὁ Ἰωάννης ἐπεμψεν διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ λέγων·
σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;

dall'interrogativo, mettendo in chiaro lo status di Gesù. Per quanto la questione resti incerta, mi sembra preferibile accogliere κύριον come lezione originale.

⁵² ἕτερος: Mt 10, Mc 0, Lc-At 32+17; ἄλλος: Mt 29, Mc 22, Lc-At 11+8. Il fatto che diversi manoscritti (ad es. κ, B, L, W) leggano ἕτερον in Lc. 11,2 è facilmente spiegabile come assimilazione a Matteo.

⁵³ Tuttavia a favore di ἕτερος optano Polag 1978, 40; Catchpole 1993, 239; CritEdQ 2000, 118; Fleddermann 2005, 355. Quest'ultimo, in particolare, sembra ritenere decisiva la maggior frequenza in Q di ἕτερος rispetto ad ἄλλος. A fronte infatti delle due occorrenze di ἄλλος (Q 6,29; 7,8), ἕτερος ne vanta quattro sicure (Q 9,59; 11,26; 16,13bis), a cui andrebbero aggiunti sei ulteriori casi incerti in cui il vocabolo, pur essendo attestato da uno solo degli evangelisti, dovrebbe essere incluso - secondo Fleddermann - nella ricostruzione (Q 7,32; 11,16; 14,19.20; 17,34.35). A mio avviso, tuttavia, solamente in Q 7,32 ἕτερος può essere accolto con relativa fiducia, mentre dev'essere ascritto alla redazione lucana di Q in 11,16 e 17,34-35 (quanto a Lc. 14,19-20 la stessa riconducibilità del passo a Q è estremamente incerta). A conti fatti, quindi, la maggior frequenza di ἕτερος in Q rispetto ad ἄλλος è solamente di 4/5 contro 2, e in quanto tale insufficiente a ribaltare l'argomento addotto in favore ἄλλος.

⁵⁴ Il testo qui accolto corrisponde a quello di Fleddermann 2005, 355 (eccetto che per ἄλλος), nonché alla versione più parafrasata di Schenk 1981, 40: "Johannes schickte durch seine Anhänger die Anfrage zu ihm: 'Bist du der von mir angekündigte kommende Weltrichter, oder sollen wir einen anderen erwarten?'" Tra le altre ricostruzioni, vedi le seguenti: Polag 1979, 40: ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ περὶ πάντων τούτων ἐπεμψεν δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς τὸν κύριον λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; Catchpole 1993, 239: ὁ Ἰωάννης ἀκούσας περὶ τούτων ἐπεμψεν δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἰπεν αὐτοῦ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; CritEdQ 2000, 119: ὁ ... Ἰωάννης ἀκούσας περὶ πάντων τούτων ἐπεμψεν δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἰπεν αὐτοῦ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; Particolarmente prudente è invece IQP 1994, 498 che si limita alla seguente ricostruzione incompleta: ὁ Ἰωάννη... πέμψ... διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ... αὐτῶ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ...ον προσδοκῶμεν;.

Mt. 11,4-6	Lc. 7,22-23
<p>⁴ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· ⁵ τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται· ⁶ καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί</p>	<p>²² καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ εἶδετε καὶ ἠκούσατε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται· ²³ καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί</p>

La risposta di Gesù alla domanda di Giovanni viene riportata da Matteo e Luca in modo quasi identico. Le differenze sono tre: 1) Gesù è esplicitamente nominato da Matteo ma non da Luca; 2) ἀκούετε καὶ βλέπετε (Mt) oppure εἶδετε καὶ ἠκούσατε (Lc); 3) la diversa strutturazione dei sei eventi escatologici menzionati: Matteo ha tre coppie coordinate internamente da καί, le prime due delle quali si succedono per asindeto, con un καί a unire la seconda e la terza; Luca ha invece due triadi collegate da un singolo καί (Lc).

Non è semplice stabilire se ὁ Ἰησοῦς figurasse o meno in Q, essendo egualmente plausibili un'omissione da parte di Luca e un'aggiunta da parte di Matteo⁵⁵. Dal momento però che il verso immediatamente precedente (7,19) riportava le parole di Giovanni, è tutto sommato ragionevole aspettarsi un'esplicita indicazione del fatto che è ora Gesù (non nominato ai vv. 18-19 come destinatario dell'ambasciata battista) a prendere la parola. La decisione riguardo alla seconda alternativa è in parte semplice e in parte complicata. Come viene unanimemente riconosciuto, è stato Luca a volgere i verbi ἀκούω e βλέπω dal presente all'aoristo, in modo da riferirli alle guarigioni realizzate "sul posto"

⁵⁵ Vedi ad es. le seguenti rimozioni da parte di Luca rispetto ai passi paralleli di Marco: Lc. 5,20; 6,17; 9,18.28; 10,26; 18,27.29.40; 20,3.25.41; 21,8; 22,25.34. La tendenza opposta di Matteo è inequivocabilmente illustrata dalle statistiche: Mt 152, Mc 82, Lc 88.

da Gesù, che l'evangelista ha introdotto redazionalmente al v. 21. Estremamente difficile, tuttavia, è stabilire se l'ordine dei verbi in Q sia riprodotto da Matteo oppure da Luca⁵⁶. Vi sono infatti ragioni generali per considerare redazionale ciascuna versione⁵⁷.

A favore di Matteo gioca soprattutto la perfetta coerenza dell'ordine lucano con la performance taumaturgica che Gesù realizza davanti agli occhi dei discepoli del Battista al v. 21, seguita al v. 22 dai miracoli "narrati". D'altra parte, la versione lucana ha dalla sua un importante argomento di coerenza interna a livello di Q, dal momento che in un passo molto affine a quello qui considerato, Q 10,24, Matteo e Luca sono concordi nel riportare prima l'aspetto visivo e poi quello uditivo: ἰδεῖν ἃ βλέπετε... ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε⁵⁸. Tutto sommato, considerando che la serie di eventi escatologici riferiti in Q 7,22 consiste in cinque miracoli visibili culminanti nella proclamazione della buona notizia ai poveri, è forse all'ordine di Luca che si deve concedere la preferenza⁵⁹.

Accantonando infine come del tutto indecidibile la terza alternativa (la disposizione dei καὶ)⁶⁰, possiamo ricostruire il testo di Q 7,22-23 nel modo seguente:

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς·
πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ βλέπετε καὶ ἀκούετε·
τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν [καὶ] χωλοὶ περιπατοῦσιν,
λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν,
[καὶ] νεκροὶ ἐγείρονται [καὶ] πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·
καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί

⁵⁶ A favore di Matteo: Hoffmann 1972, 193; Schulz 1972, 192; Marshall 1978, 291; Schürmann 1983, 658; Nolland 1989, 330; Gnllka 1990, 591; Catchpole 1993, 239; IQP 1994, 498; CritEdQ 2000, 124; Bovon 2005, 432; Luz 2010, 214. A favore di Luca: Polag 1979, 40; Schenk 1981, 40; Fleddermann 2005, 357.

⁵⁷ Si osserva abitualmente che per Luca è l'azione visibile ad avere la priorità sulla parola (cfr. Gnllka 1990, 591; Bovon 2005, 432; Luz 2010, 214). Vedi ad es. At. 1,1: ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν. Per Matteo vale invece l'opposto: vedi la successione tra il Discorso della Montagna ai capp. 5-7 e la lunga serie di guarigioni e miracoli ai capp. 8-9. Fleddermann (2005, 357 n. 435) cita opportunamente anche l'anteposizione dell'annuncio del regno alle guarigioni nel mandato missionario di Mt. 10,7-8 div. Q/Lc. 10,9.

⁵⁸ La rilevanza di Q 10,(23)24 è colta da Fleddermann 2005, 357 e in parte Davies, Allison 1991, 242. Particolarmente intrigante, a questo riguardo, è la proposta di Catchpole (1993, 239-241) secondo cui, ad uno stadio pre-redazionale di Q, i sei eventi escatologici elencati in Q 7,22 figuravano, senza la loro attuale cornice, immediatamente dopo Q 10,23-24.

⁵⁹ Non vi sono tuttavia ragioni per escludere che già Q presentasse la struttura chiasmica "udire-vedere-miracoli-evangelo" che diversi commentatori giustamente rilevano a proposito di Matteo (cfr. Gnllka 1990, 594; Davies, Allison 1991, 242; Nolland 2005, 451; Luz 2010, 220): vedi Q 3,16, nonché la struttura dell'intera unità letteraria Q 3,2-7,35.

⁶⁰ Trovo eccessiva la sicurezza con cui Fleddermann (2005, 357) ritiene di poter assegnare a Q la disposizione matteana, emendata solamente del quarto καὶ, che romperebbe l'originaria successione asindetica delle tre coppie. Perché Matteo avrebbe dovuto rovinare questa armonico *pattern*?

Q 7,24-26

Mt. 11,7-9	Lc. 7,24-26
<p>⁷ τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; ⁸ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσὶν ⁹ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου</p>	<p>²⁴ ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; ²⁵ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἡμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσὶν ²⁶ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου</p>

Matteo e Luca concordano parola per parola in Q 7.24b.26. Nel caso del v. 25, si riconosce comunemente che è stato Luca a modificare Q⁶¹, completando l'ellittico ἐν μαλακοῖς (lett. "in morbide") con ἱματίοις, e poi riformulando e ampliando οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες con vocaboli per lo più estranei agli altri sinottici: ἱματισμός (Mt 0, Mc 0, Lc-At 2+1), ἐνδοξος (Mt 0, Mc 0, Lc-At 2+0), τρυφῇ (quasi *hapax* nel NT: cfr. 2 Pt. 2,13), ὑπάρχω (Mt: 3, Mc: 0, Lc-At: 15-25). Allo stesso modo, la frase ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων (possibile semitismo; cfr. Marshall 1978, 294) viene migliorata stilisticamente ricorrendo a τὸ βασίλειον ("reggia", *hapax legomenon* nel NT)⁶².

Un po' più incerta è invece la ricostruzione del v. 24a. Relativamente al genitivo assoluto iniziale, il verbo πορεύομαι potrebbe certamente essere matteoano (così Luz 2010,

⁶¹ Cfr. Creed 1930, 107; Hoffmann 1972, 194; Schulz 1972, 229; Marshall 1978, 294; Nolland 1989, 336; Evans 1990, 353; Ernst 1989, 61; Bovon 2005, 434 e n. 2; Fleddermann 2005, 359.

⁶² L'intervento di Luca in 7,25 non è tuttavia motivato da motivi puramente stilistici. Come nota opportunamente Johnson a proposito di τρυφῇ ὑπάρχοντες ("che vivono mollemente/con dissolutezza"): "Luke's animus toward the rich and powerful accounts for these small details" (Johnson 1991, 123).

223 n. 2⁶³); d'altra parte, come nota Fleddermann, Luca combina ἀπέρχομαι e ἄγγελος (qui probabilmente importato da Q 7,27) in altre tre occasioni: *Lc.* 1,38; 2,15; *At.* 10,7 (cfr. *At.* 12.10 con ἀφίστημι), sebbene in tutti questi casi si tratti di angeli celesti e non di messaggeri umani.

A mio avviso, in favore di Matteo depone soprattutto il collegamento che le *catchwords* τοῦτο e πορεύομαι stabiliscono con la pericope che precede immediatamente la sezione su Gesù e Giovanni, dove il centurione esprime la sua fede nella parola di Gesù attraverso l'argomentazione: λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται (Q 7,8 – identico in Mt e Lc). Se a ciò aggiungiamo l'evidente consequenzialità tra πορευομένων in Q/Mt. 11,7 e il precedente πορευθέντες nel comando di Gesù in Q 7,22⁶⁴, ecco che i discepoli di Giovanni vengono rappresentati nella stessa veste di fedeli esecutori della parola che caratterizza i sottoposti del centurione, il quale a sua volta condivide con il Battista il medesimo riconoscimento della propria indegnità di fronte a Gesù (cfr. Q 3,16=7,6: οὐκ εἰμὶ ἱκανός).

Alla luce di queste considerazioni, si deve concludere che è la versione matteaana del genitivo assoluto a riprodurre Q. Quanto alle altre due differenze in Q 7,24a, a Luca si deve certamente la costruzione λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους⁶⁵, mentre la notevole incertezza riguardo alla presenza o meno di ὁ Ἰησοῦς può forse essere ora risolta a favore di Luca per la ragione inversa a quella prima addotta in favore di Matteo: proprio perché Q ha nominato Gesù in Q 7,22, un'ulteriore menzione appena due versi dopo appare ridondante e, come tale, meglio attribuibile alla tendenza matteaana a moltiplicarne le occorrenze. Salvo questa piccola eccezione, il testo di Q 7,24-26 coincide interamente con quello di *Mt.* 11,7-9:

τούτων δὲ πορευομένων
ἦρξατο λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου·
τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι;
κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;
ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν;

⁶³ Vedi inoltre l'elenco dei vocaboli preferiti di Matteo (Luz 2006, 76-88), dove vengono stimate di origine redazionale tra le 15 e le 26 delle 29 occorrenze totali di πορεύομαι. IQP 1995, 479 e CritEdQ 2000, 128 accolgono quindi nella ricostruzione ἀπέρχομαι, mentre Polag 1979, 40 e Fleddermann 2005, 358-359 optano per πορεύομαι. Per Schulz 1972, 229 “ob Q πορεύεσθαι oder ἀπέρχεσθαι las, ist nicht mehr auszumachen”.

⁶⁴ Il legame è colto da Gundry (1994, 207) “Matthew writes πορευομένων to show exactness of obedience to Jesus’ command”, che però non si avvede delle corrispondenze esistenti con la pericope del centurione in Q.

⁶⁵ La costruzione *verbum dicendi* + πρὸς + accusativo ricorre ben 99 volte in Luca e 52 in Atti (Mt: 0, Mc: 5). Cfr. Hawkins 1909, 21 e 45-46; Fitzmyer 1981, 116; Nolland 1989, 335; Bovon 2005, 434 n. 4.

ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον;
 ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες
 ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν.
 ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην;
 ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου

Q 7,27-28

Mt. 11,10-11	Lc. 7,27-28
<p>¹⁰ οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου ¹¹ ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν</p>	<p>²⁷ οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου ²⁸ λέγω ὑμῖν· μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδεὶς ἐστιν· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν</p>

La parte conclusiva del monologo di Gesù su Giovanni non presenta particolari difficoltà di ricostruzione. Al v. 27 Matteo e Luca concordano in tutto fuorché riguardo la presenza (Mt) o meno (Lc) di ἐγὼ nella citazione di *Es.* 23,20 LXX; alternativa rispetto alla quale è probabilmente Luca a riprodurre Q⁶⁶. Nel v. 28, invece, seppur all'interno di un larghissimo accordo, si constata qualche divergenza in più. 1) l'introduzione del *logion* leggeva ἀμὴν (Mt) oppure no (Lc)? 2) Il titolo ὁ βαπτιστής è stato aggiunto da Matteo oppure rimosso da Luca? 3) la costruzione originale del v. 28a è preservata da Matteo (οὐκ ἐγήγερται... μείζων...) oppure da Luca (μείζων... οὐδεὶς ἐστιν) ? 4) Quasi superflua, infine, la menzione dell'alternativa tra “regno dei cieli” (Mt) e “regno di Dio” (Lc), naturalmente da risolversi in favore di Luca.

⁶⁶ Così Schulz 1972, 229; Marshall 1978, 295; Fleddermann 2005, 360; Luz 2010, 223 n. 2. Aggiungendo ἐγὼ Matteo ha incrementato la conformità della citazione a *Es.* 23,20 LXX. Fleddermann osserva inoltre che Matteo impiega sempre un pronome con il verbo ἀποστέλλω (cfr. Mt. 10,16; 11,10; 23,34).

Una decisione riguardo alla prima alternativa è quasi impossibile a causa delle opposte tendenze di Matteo e Luca. In linea di massima, sarei incline a non includere il termine nella ricostruzione⁶⁷. Quanto al titolo ὁ βαπτιστής, è molto dubbio che esso figurasse in Q⁶⁸: Matteo e Luca non concordano mai nell'impiegarlo (cfr. *Mt.* 11,11 div. *Lc.* 7,28; *Mt.* 11,12 div. *Lc.* 16,16; *Lc.* 7,33 div. *Mt.* 11,18), e una sua introduzione così tardiva (anziché in Q 3,2.3) mi sembra poco verosimile. Siccome Matteo inserisce redazionalmente la forma ὁ βαπτιστής anche in alcuni passi marciiani (cfr. *Mt.* 3,1 div. *Mc.* 1,4; *Mt.* 14,2 div. *Mc.* 6,14; *Mt.* 17,13 div. *Mc.* 9,13), è molto probabile che ne sia responsabile anche in questo caso.

Riguardo infine alla costruzione del v. 28b, si riconosce comunemente nell'οὐδεὶς ἐστὶν di Luca un miglioramento rispetto alla forma semitica οὐκ ἐγήγερα di Matteo⁶⁹, e non vedo motivi per mettere in discussione questo giudizio. Luca potrebbe aver inoltre ritenuto conveniente modificare Q in questo punto onde non sminuire l'acclamazione profetica di Gesù da lui riferita poc'anzi in *Lc.* 7,16: προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν (sempre che ἠγέρθη non sia qui un'eco redazionale di Q 7,28, come propone Catchpole 1993, 65).

Fleddermann sottolinea inoltre la presenza di un miglioramento strutturale nella versione lucana, dove l'avanzamento di μείζων in prima posizione e l'arretramento in ultima del predicato, risulta in un parallelismo perfetto tra le due frasi, ciascuna delle quali inizia con un comparativo e termina con ἐστὶν. Si tratta tuttavia di un argomento tutt'al più secondario,

⁶⁷ Così Hoffmann 1972, 194; Schulz 1972, 239; Polag 1979, 40; Schenk 1981, 42; Ernst 1989, 61; Nolland 1989, 337; IQP 1995, 479; CritEdQ 2000, 136. Favorevoli alla presenza in Q: Marshall 1978, 296; Bovon 2005, 434; Fleddermann 2005, 360. Incerti: Davies, Allison 1991, 250 ("who could say?"); Gundry 1994, 208; Luz 224 n. 2. A livello statistico, la situazione è: ἀμήν *Mt.*: 31, *Mc.*: 14, *Lc.*: 6; ἀμήν (γὰρ) λέγω ὑμῖν *Mt.* 29, *Mc.* 14, *Lc.* 5. Nonostante l'evidente tendenza ad omettere il termine o a sostituirlo (cfr. ἀληθῶς in *Lc.* 9,27; 12,44; 21,3), Luca conserva 3 delle 14 occorrenze marciane (*Lc.* 18,17.29; 21,32; 23,43), nonché 2-3 del proprio materiale speciale (*Lc.* 4,24; 12,37; 23,43?). Alla luce di ciò, è notevole che ἀμήν non venga invece conservato da Luca in nessuna delle potenziali 10 occorrenze in Q: cfr. *Mt.* 5,18//*Lc.* 16,17; *Mt.* 5,26//*Lc.* 12,59; *Mt.* 8,10//*Lc.* 7,9; *Mt.* 10,15//*Lc.* 10,12; *Mt.* 11,11//*Lc.* 7,28; *Mt.* 13,17//*Lc.* 10,24; *Mt.* 17,20//*Lc.* 17,6; *Mt.* 18,13//*Lc.* 15,7; *Mt.* 23,36//*Lc.* 11,51; *Mt.* 24,47//*Lc.* 12,44. Solamente in quest'ultimo caso (Q 12,44), la presenza di ἀληθῶς consente di supporre una probabile presenza originaria di ἀμήν (con Sato 1988, 242: "fast sicher"), mentre ciò non vale a mio avviso per Q 11,51, dove è ναί a essere originale (*contra* Sato, ivi: "nicht völlig auszuschließen"). Tale stato di cose rende consigliabile non includere il termine nella ricostruzione dei detti di Q (salvo appunto 12,44), sebbene non si possa in alcun modo escludere che esso figurasse in alcuni o molti di essi (cfr. la concordanza in Fleddermann 2005, 917 che – all'estremo opposto del singolo Q 12,44 nella *Critical Edition of Q* – include ben 7 occorrenze: Q 7,9.28; 10,24; 11,51; 12,44.59; 15,5).

⁶⁸ Nessuna delle principali ricostruzioni di Q lo include (Polag, Schenk, IQP, CritEdQ, Fleddermann).

⁶⁹ Così Hoffmann 1972, 194; Schulz 1972, 229-230; Schlosser 1980, 158-159; Ernst 1989, 61; Nolland 1989, 337; Meier 2002, 205; Bovon 2005, 434. Οὐκ ἐγήγερα è tuttavia considerato mattheo da Davies, Allison 1991, 250 e Gundry 1994, 208. Gundry sottolinea anche la stranezza della costruzione lucana, con l'enfatico μείζων all'inizio.

essendo simili parallelismi abituali anche in Q, come Fleddermann stesso evidenzia altrove (cfr. 2005, 83-87). Mi sembra invece importante l'ulteriore argomento di Fleddermann, secondo cui il verbo ἐγείρω rappresenta una *catchword* che collega insieme Q 3,7; 7,22 e 7,28.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile accogliere senza grandi dubbi la seguente ricostruzione di Q 7,27-28:

οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται·
ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,
ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου
λέγω ὑμῖν·
οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου·
ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν

~~Q 7,29-30~~

Non è possibile assegnare a Q un presunto archetipo comune di *Lc.* 7,29-30 e *Mt.* 21,32 (di cui peraltro nessuno riesce a proporre una ricostruzione precisa), sia perché l'accordo lessicale tra i due passi è eccessivamente basso, sia perché quest'ipotetico logion gesuano non si accorderebbe né con quanto precede (Q 7,24-28) né con quanto segue (Q 7,31-35). Per maggiori dettagli vedi Adinolfi 2012, dove ho avanzato la proposta secondo cui *Lc.* 7,29 costituiva in origine la conclusione del brano di *Sondergut* lucano in *Lc.* 3,10-14 (καὶ οἱ στρατεύμενοι καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ [oppure: ὑπὸ Ἰωάννου]), che Luca avrebbe dislocato a questo punto – aggiungendovi di propria mano il v. 30 – al fine di smussare il brusco passaggio da Q 7,24-28 a Q 7,31-35 (un problema percepito e risolto in modo analogo anche da Matteo), che costituiva una disconnessione originaria nella fonte dei logia, frutto probabilmente dell'accostamento secondario (ad un qualche livello della storia compositiva di Q) della pericope Q 7,31-35 rispetto all'unità letteraria Q 3,2.3-7,28.

Q 7,31-32

Mt. 11,16-17	Lc. 7,31-32
¹⁶ τίνοι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεάν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις ¹⁷ λέγουσιν· ἠυλίσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε	³¹ τίνοι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ τίνοι εἰσὶν ὅμοιοι; ³² ὅμοιοί εἰσιν παιδίοις τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις ἃ λέγει· ἠυλίσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκλαύσατε

Le decisioni da prendere sono sostanzialmente sei: 1) Luca ha raddoppiato l'introduzione alla parabola o Matteo l'ha semplificata? 2) Il paragone riguardava originariamente “questa generazione” (Mt) o gli “uomini di questa generazione” (Lc)? 3) La sintassi della prima parte della parabola è riprodotta da Matteo o Luca? 4) La parabola originaria parlava di “piazza” (Lc) o “piazze” (Mt)?; 5) di bambini che s'interpellano a vicenda (Lc), o di un gruppo di bambini che si rivolge ad un secondo gruppo di bambini (Mt)? 6) Nella seconda variante del gioco i bambini avrebbero dovuto battersi il petto (Mt) oppure piangere (Lc) ?⁷⁰

Riguardo al primo punto, la doppia introduzione lucana riappare quasi identica (salvo l'inversione tra le due parti) prima della parabola Q del granello di senape (Lc. 13,18: τίνοι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίνοι ὁμοιώσω αὐτήν, cfr. Mc. 4,30), mentre è di nuovo assente nella versione matteana della parabola (Mt. 13,31-32, conflazione di Q e Mc). Una tendenza redazionale lucana sembra inoltre esclusa dal fatto che, come osserva Fleddermann (2005, 364 n. 459), tanto il verbo ὁμοιώω quanto l'aggettivo ὅμοιος appaiono in Luca quasi esclusivamente nel contesto di materiale Q (cfr. Lc. 6,47.48.49; 7,31.32; 13,18.19.20.21 –

⁷⁰ Quanto all'alternativa tra le congiunzioni δὲ (Mt) e οὖν (Lc), la seconda è certamente redazionale, in quanto lega la divisione “figli della sapienza vs. uomini di questa generazione” in Q 7,31-35 alla divisione “tutto il popolo e pubblicani vs. farisei e dottori della legge” introdotta redazionalmente in Lc. 7,29-30. Se anche il δὲ matteano sia redazionale (valore connettivo rispetto al tema dell'opposizione al regno e a Giovanni in Mt. 11,12ss.) oppure figurasse già in Q (valore avversativo rispetto all'uditorio favorevole all'elogio di Giovanni in Q 7,24-28) è impossibile da dire.

eccezione: *Lc.* 12,36). Si deve quindi concludere, insieme alla maggioranza degli studiosi⁷¹, che è stato Matteo a semplificare l'introduzione della parabola.

Si riscontra la medesima omogeneità di giudizio a proposito della seconda alternativa, dove si ritiene comunemente che sia Matteo a riprodurre Q. Un'eccezione è Fleddermann (2005, 365), il quale favorisce la versione lucana τὸς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης in quanto ἄνθρωπος costituirebbe una *catchword* che unisce le varie parti del discorso di Gesù su Giovanni (cfr. Q 7,25: ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς; Q 7,34: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). L'argomento-*catchword*, tuttavia, non mi sembra probante in questo caso. Di gran lunga più rilevante è il fatto che altrove in Q ἡ γενεὰ αὕτη ricorre come una formula fissa, senza mai essere accompagnata da ἄνθρωποι: cfr. Q 11,29.30.31.32; 11,50.51.

Il primo di questi due contesti, peraltro, avrebbe offerto un'opportunità altrettanto buona per l'abbinamento di ἄνθρωποι come *catchword* (cfr. Q 11,26: τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χεῖρονα τῶν πρώτων; Q 11,30: οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Ciò che invece vi troviamo è un'ulteriore specificazione della formula da parte del solo Luca: τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης (*Lc.* 11,31 div. *Q/Mt.* 12,42)⁷². Il fatto che per due volte Luca precisi la formula generica ἡ γενεὰ αὕτη costituisce una prova decisiva in favore della presenza di questa soltanto in Q 7,31, a prescindere dalla ragione che si voglia riconoscere dietro alla modifica lucana⁷³.

Sempre a Luca, probabilmente, si deve attribuire la riformulazione dell'inizio della parabola⁷⁴, essendo caratteristico del terzo evangelista far seguire articolo e participio ad un sostantivo anarticolato (Jeremias 1980, 166); dopoché, egli ha coordinato il secondo participio al primo, volgendolo esso pure al dativo. Che poi Luca abbia inteso o meno “cambiare la

⁷¹ Cfr. Hoffmann 1972, 196; Schulz 1972, 379; Marshall 1978, 299; Polag 1979, 42; Fitzmyer 1981, 678; Schürmann 677, n. 110; Nolland 1989, 343; Gnilka 1990, 613; Davies, Allison 1991, 260; IQP 1995, 479; CritEdQ 2000, 140; Bovon 2005, 435; Fleddermann 2005, 364-365; Luz 2010, 237. Eccezione: Schenk 1981, 45-46.

⁷² Secondo Fleddermann, proprio il fatto che Luca impieghi qui redazionalmente ἄνδρες anziché ἄνθρωποι costituisce una conferma, piuttosto che una smentita, della sua tesi. Ma si tratta solo di una variante, che Luca in questo caso preferisce ad ἄνθρωποι per enfatizzare il contrasto con l'essere giudicati da una βασίλισσα (cfr. Easton 1926, 185: “‘males’ is used deliberately, for men are put to shame by a woman”).

⁷³ Cfr. Hoffmann 1972, 196 (“eine «stilistische, aber pedantische Verbesserung»”, citando Harnack); Schulz 1972, 379 (“eines differenzierenden Zusatzes zu dem bloßen ... des Mt”); Marshall 1978, 300 (“stressing the serious situation of *men* who behave no better than *children*”); Fitzmyer 1981, 679 (“it enables the saying to be understood in a less comprehensive way than the simple ‘this generation’ of Matt 11:16”); Schürmann 1983, 678 (“individualizzando ... forse tenendo presente le differenze poste dai vv. 29s. o con riferimento a παιδίους”).

⁷⁴ Cfr. Fitzmyer 1981, 678: “The better Greek style of v. 32 undoubtedly stems from Luke’s pen”. C’è unanimità tra le principali ricostruzioni di Q nel seguire la struttura matteana della frase; cfr. Schulz 1972, 379; Polag 1979, 42; IQP 1995, 479; CritEdQ 2000, 142; Fleddermann 2005, 365-366.

regola del gioco” (Bovon 2005, 435), ἀλλήλοις si deve certamente alla sua mano⁷⁵ (cfr. *Lc.* 4,36; 6,11; 20,14 div. *Mc*).

Più difficile invece stabilire se Q leggesse ἐν ταῖς ἀγοραῖς oppure ἐν ἀγορᾷ. Il plurale di Matteo è strano, sicché si potrebbe facilmente pensare ad un miglioramento apportato da Luca. Diversi studiosi ritengono che sia stato Matteo a modificare Q, conformemente ad una sua tendenza a “generalizzare”⁷⁶, e qui mi sembra che l’osservazione di Gundry (1994, 211) colga effettivamente nel segno: “Matthew pluralizes the marketplace to match ‘their cities’ in which Jesus has been teaching and preaching” (cfr. *Mt.* 11,1).

Particolarmente ostica, infine, è l’alternativa tra κόπτω (*Mt*) e κλαίω (*Lc*). Nessuno dei due verbi riflette in modo evidente le preferenze degli evangelisti⁷⁷, e nessuno dei due è attestato con sicurezza altrove in Q⁷⁸. Non di rado si argomenta che Luca avrebbe modificato Q in quanto l’usanza orientale di percuotersi il petto poco era comprensibile agli occhi dei suoi lettori ellenistici⁷⁹. In questo caso, tuttavia, egli avrebbe dovuto omettere o sostituire il verbo anche in *Lc.* 8,52 e 23,27. Non vi sono dunque ragioni cogenti per accogliere una versione e rifiutare l’altra. Il massimo che si possa dire è che κόπτω ha dalla sua parte un

⁷⁵ Così Schulz 1972, 379; Polag 1979, 42; Schenk 1981, 45-46; Nolland 1989, 343; Gnlika 1990, 614; Tuckett 1996, 176; CritEdQ 2000, 142; Bovon 2005, 435; Fleddermann 2005, 366. Di parere contrario: Hoffmann 1972, 197; Davies, Allison 1991, 261.

⁷⁶ Cfr. Hoffmann 1972, 196-197; Schulz 1972, 379; Schenk 1981, 45-46; Schürmann 1983, 678 n. 314; Gnlika 1990, 615; Davies, Allison 1991, 261; Bovon 2005, 435. A favore invece di ἐν ταῖς ἀγοραῖς Marshall 1978, 300; CritEdQ 2000, 142.

⁷⁷ Κόπτω: *Mt* 3, *Mc* 1, *Lc-At* 2+0; κλαίω: *Mt* 2, *Mc* 3, *Lc-At* 11+2. Oltre che nel passo in questione, Matteo utilizza κόπτω in *Mt.* 21,8 e 24,30. Nel primo caso il verbo denota il taglio dei rami e ricalca l’equivalente in *Mc.* 11,8; nel secondo caso, invece, il senso è conforme a quello in questione e, soprattutto, il verbo è importato redazionalmente da Zacc. 12,10 LXX. Ciò è decisamente troppo poco per fare di esso un termine matteoano, tanto più che – come nota Fleddermann (2005, 366) – il κόπουνται di Zaccaria si prestava in modo eccellente a formare un gioco di parole con l’ ὄψονται di *Mc.* 13,26. Quanto invece a κλαίω, la sua relativa frequenza in Luca potrebbe trarre in inganno. In realtà, in quasi nessun caso l’impiego del verbo può essere considerato con sicurezza redazionale. A parte *Lc.* 22,62 e 8,52[x2], dove il verbo è ripreso da Marco, le rimanenti occorrenze si trovano all’interno di pericopi presumibilmente derivate da materiale tradizionale, per lo più *Sondergut* e forse anche Q: cfr. *Lc.* 6,21.25 [Q? Q^{Lc}?]; 7,13; 7,38; 19,41; 23,28[x2]. Solamente nel caso di *Lc.* 19,41 mi sembra ragionevole assumere l’intervento redazionale di Luca (cfr. Bovon 2012, 15). Anche in questo caso, troppo poco per fare di κλαίω un termine inequivocabilmente lucano.

⁷⁸ A meno di non considerare i “guai” di *Lc.* 6,24-26 parte integrante della pericope delle beatitudini in Q. Per un’articolata argomentazione in favore di questa controversa ipotesi, vedi Catchpole 1993, 79-94.

⁷⁹ Vedi soprattutto Schürmann 1983, 678 n. 115: “troppo palestinese per i suoi lettori”. In forma più moderata, cioè in termini di preferenza per un’espressione generica e più in accordo con i costumi non-palestinesi, cfr. Marshall 1978, 300; Nolland 1989, 343; Davies, Allison 1991, 263 n. 119; Bovon 2005, 435-436. L’inconsistenza dell’argomento – almeno nella forma estrema di Schürmann – è giustamente rilevata da Fleddermann 2005, 366 e Luz 2010, 238 n. 2. In ogni caso, solo pochi specialisti si schierano in favore del lucano ἐκλαύσατε: vedi CritEdQ 2000, 142 e l’articolo di Wendy Cotter citato in Fleddermann 2005, 366.

certo timbro palestinese rispetto al più comune κλαίω, e che, come corrispettivo ludico, la drammaticità del battersi il petto si abbina un po' meglio del pianto all'espressività fisica della danza. A parte quest'incertezza finale, Q 7,31-32 può per il resto essere ricostruito con fiducia nel modo seguente:

τίνοι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην καὶ τίνοι ἐστὶν ὁμοία;
 ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ἀγορᾷ
 ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἐτέροις λέγουσιν·
 ἠυλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε,
 ἐθρηγήσαμεν καὶ οὐκ [ἐκόψασθε]

Q 7,33-35

Mt. 11,18-19	Lc. 7,33-35
<p>¹⁸ ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. ¹⁹ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς</p>	<p>³³ ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει. ³⁴ ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν. ³⁵ καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς</p>

L'applicazione della parabola presenta un certo numero di divergenze, molte delle quali facilmente risolvibili. 1) È originale l'aoristo ἦλθεν (Mt) o il perfetto ἐλήλυθεν (Lc) ? 2) Q menzionava (Lc) oppure no (Mt) il titolo ὁ βαπτιστὴς ? 3) Le specificazioni ἄρτον e οἶνον, a proposito del non-mangiare e non-bere di Giovanni, sono state omesse da Matteo oppure aggiunte da Luca? 4) l'ordine delle parole al v. 34 è τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν (Mt) oppure φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν (Lc). 5) L'applicazione della parabola era formulata in terza persona plurale (Mt: λέγουσιν) oppure in seconda (Lc: λέγετε) ? 6) Nel detto conclusivo

la Sapienza era giustificata dai suoi ἔργων (Mt) oppure dai suoi τέκνων (Lc) ? E questi erano originariamente qualificati come πάντων?⁸⁰

Decidere tra ἦλθεν ed ἐλήλυθεν è difficile. Normalmente, è l'aoristo di Matteo ad essere considerato originale⁸¹, dal momento che Luca sostituisce il perfetto all'aoristo in Lc. 5,32 (οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους; div. Mc. 2,18: ἦλθον)⁸². In quest'ottica, si potrebbe ipotizzare che con l'impiego del perfetto in Q 7,33-34 Luca intenda suggerire gli effetti perduranti della venuta di Giovanni e Gesù rispetto alla divisione creatasi all'interno d'Israele, di cui si è appena riferito in Lc. 7,29-30⁸³.

D'altra parte, il fatto che Matteo non utilizzi mai il perfetto di ἔρχομαι, sostituendovi redazionalmente l'aoristo in Mt. 17,12 (Ἡλίας ἤδη ἦλθεν; div. Mc. 9,13: ἐλήλυθεν), induce a sospettare che sia invece Luca a riprodurre Q. Benché gli argomenti si equivalgano, sarei incline a dare maggior peso alla solidarietà tra ἐλήλυθεν e la divisione d'Israele riferita in Lc. 7,29-30, considerando anche che tale parentesi ha influenzato la redazione di Q 7,31-35 già per altri aspetti⁸⁴.

Riguardo invece al titolo ὁ βαπτιστής, si è già concluso che esso probabilmente non figurava in Q (vedi sopra a proposito di Mt. 11,11 div. Q 7,28): Luca lo ha aggiunto a questo

⁸⁰ Vi è inoltre la piccola alternativa tra μήτε ... μήτε (Mt) e μή ... μήτε (Lc), a proposito della quale si deve naturalmente pensare che sia stato Matteo a migliorare l'anomala combinazione lucana, a proposito della quale Marshall (1978, 301) rileva che il lessico di Liddell-Scott riporta "only two doubtful examples". Di questo parere (oltre a Marshall): Davies, Allison 1991, 263; Gundry 1994, 212; IQP 1995, 479; mentre CritEdQ 2000, 144 specifica la concorde valutazione "indeterminate" di tutti e tre gli editori. Favorevoli invece al doppio μήτε matteano: Polag 1972, 42; Fleddermann 2005.

⁸¹ Cfr. Hoffmann 1972, 197; Schulz 1972, 379; Marshall 1978, 301; Polag 1979, 42; Schenk 1981, 45-46; Ernst 1989, 72-73; Gnilka 1990, 614 n. 5; IQP 1995, 479-480 (con incertezza: "C"); CritEdQ 2000, 144; Bovon 2005, 436; Fleddermann 2005, 367. A favore del lucano ἐλήλυθεν: Gundry 1994, 212; Luz 2010, 237. Incerto Nolland 1989, 345.

⁸² Vedi anche l'uso redazionale del perfetto di ἔρχομαι nel sommario in Lc. 5,17 (οἱ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κόμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ). Alla luce della modifica apportata in Lc. 5,32 sorprende invece un poco che Luca impieghi redazionalmente l'aoristo in Lc. 19,10 (ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός; secondario rispetto a Lc. 19,1-9=L), dove il perfetto ἐλήλυθεν avrebbe corrisposto perfettamente Lc. 5,32 nel suggerire una missione ai peccatori progressiva e ancora in atto. L'aoristo viene inoltre conservato nel *logion* tradizionale (Q?, L?) di Lc. 12,49-50 (πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν).

⁸³ Cfr. Johnson 1991, 125 a proposito di Lc. 7,29-30: "[...] one of Luke's most important interjections [...] the statement makes explicitly thematic the 'division of the people' that had been prophesied by Simeon" (cfr. Lc. 1,34-35). Secondo Bovon (2005, 436 n. 2) il perfetto di Luca è più corretto rispetto all'idea dell'intera carriera dei due personaggi che l'evangelista ha in mente. Al contrario, Evans (1990) ritiene che tale sfumatura retrospettiva fosse meglio espressa dall'aoristo matteano: "Its formulation in terms of 'coming' could suggest later reflection on what is already past and complete (...). This is increased by Luke's more formal 'John the Baptist', though decreased by his use of the perfect tense 'has come'".

⁸⁴ Vedi sopra, note 70 e 73 a proposito di οὓν e οἱ ἄνθρωποι.

punto⁸⁵, come già prima al v. 7,20, da lui composto. A Luca si devono inoltre sia l'aggiunta di ἄρτον e οἶνον al v. 33, come dimostra la loro assenza nella seconda parte del parallelismo (Q 7,34)⁸⁶, sia, verosimilmente, la piccola inversione al v. 34 attraverso cui vengono coordinati meglio τελωνῶν e ἁμαρτωλῶν⁸⁷.

Apparentemente più difficile da giudicare è l'alternativa tra λέγουσιν (Mt) e λέγετε (Lc) nella formulazione dell'applicazione della parabola (Q 7,33-34)⁸⁸. Due considerazioni puntano tuttavia chiaramente verso la secondarietà di Matteo: A) i due λέγουσιν nell'applicazione si armonizzano (almeno in superficie) a quello della parabola (Q/Mt. 11,17a)⁸⁹; e soprattutto B) consentono di intendere l'intera pericope Q 7,31-35 come continuazione del discorso di Gesù alle folle in Mt. 11,7-15⁹⁰, le quali, dopo aver appoggiato l'esaltazione e la decifrazione storico-salvifica di Giovanni, continuano ora ad assentire tacitamente alla messa in ridicolo di "questa generazione" attraverso la metafora dei bambini⁹¹.

⁸⁵ *Contra* Schürmann 1983, 681 n. 133; Gnilka 1990, 614 n. 5; Gundry 1994, 212.

⁸⁶ Sull'aggiunta da parte di Luca concordano tutte le ricostruzioni e i principali commentari. La specificazione, un po' pedante, rimanda in parte a Lc. 1,15 e forse supplisce anche all'omissione della notizia di Mc. 1,6b sulla dieta ascetica di Giovanni. Nolland (1989, 345) esagera nell'intendere la precisazione come finalizzata ad evitare un'interpretazione letterale, secondo cui Giovanni sopravviveva senza nutrimento alcuno.

⁸⁷ Così le principali ricostruzioni: Schulz 1972, 380; Polag 1979, 42; IQP 1995, 480; CritEdQ 2000, 146; Fleddermann 2005, 367. Di parere opposto Bovon (2005, 436 n. 2), per il quale "l'elegante posizione delle parole τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν (Mt. 11,19) è attribuibile alla redazione matteana".

⁸⁸ A favore di λέγουσιν: Schulz 1972, 380; Fitzmyer 1981, 678; Schenk 1981, 45-46; Bovon 2005, 436 n. 2; Fleddermann 2005, 367. A favore di λέγετε: Hoffmann 1972, 197; Polag 1979, 42; Ernst 1989, 73; Gundry 1994, 212-213; IQP 1995, 479-480; CritEdQ 2000, 144-146; Luz 2010, 237.

⁸⁹ Così Luz 2010, 237 n. 5. L'armonizzazione è tuttavia solo superficiale, in quanto λέγουσιν in Mt. 11,17 esprime la lamentela dei bambini che invano hanno cercato di coinvolgere con diversi giochi i loro compagni incontentabili, laddove in Mt. 11,18-19 rappresenta invece la prospettiva critica della generazione che, altrettanto incontentabilmente, ha rifiutato sia Giovanni che Gesù.

⁹⁰ Si noti invece l'ampia introduzione che Matteo compone in 11,20 per sfumare il passaggio al discorso polemico indirizzato direttamente alle città della Galilea in 11,21-24.

⁹¹ Questa mia argomentazione su λέγουσιν quale *lectio facillior* è ovviamente in accordo con il giudizio di Hoffmann su λέγετε quale *lectio difficilior*: "Die Verwendung der zweiten Person λέγετε (...) dürfte ursprünglich sein; denn ihre redaktionelle Einführung in die "Rede", die sich allgemein an die Menge richtet, ist unwahrscheinlich" (Hoffmann 1972, 197; seguito da Ernst 1989, 73). A ciò Schulz (1972, 180) e Fleddermann (2005, 367) obiettano che, volgendo il verbo alla 2ª persona plurale, Luca avrebbe intensificato l'appello parenetico del testo. Ma appello nei confronti di chi? I farisei e dottori della legge di Lc. 7,29 (= "questa generazione" di Lc. 7,31)? I lettori di Luca messi in guardia dall'insultare Giovanni e Gesù? Francamente, non vedo come si possa parlare di appello o parestasi per questa pericope né a livello di Q (dove pur tale aspetto è ampiamente presente nella prima parte, a cominciare già da Q 3,7ss.) né, a fortiori, a livello di Luca. Ugualmente inaccettabile è la proposta di Nolland (1989, 345) secondo cui λέγετε potrebbe essere influenzato dalla precedente menzione dei farisei e dottori della legge: Lc. 7,30, infatti, non suggerisce in alcun modo una presenza fisica di costoro come interlocutori diretti di Gesù, e se Luca avesse voluto dare questa impressione, avrebbe semplicemente scritto diversamente i vv. 29-30.

Il λέγετε di Luca riproduce pertanto una disconnessione originaria in Q tra il discorso alle folle su Giovanni (Q 7,24-28) e la pericope conclusiva dell'intera prima parte di Q (7,31-35). Entrambi gli evangelisti hanno rimediato a tale "salto" inserendo tra i due blocchi materiale tradizionale concernente il Battista (*Mt.* 11,12-13 da Q 16,16; *Lc.* 7,29 da *Lc.* 3,10-14 [L]; cfr. Adinolfi 2012), accompagnato da una conclusione redazionale composta *ad hoc* (*Mt.* 11,14-15; *Lc.* 7,30).

Sia Matteo che Luca ottengono in questo modo due transizioni molto efficaci, e curiosamente complementari: *Mt.* 11,12-15 guarda principalmente indietro ai vv. 7-11, con i temi di Giovanni, Elia e il regno, pur preparando al tempo stesso il tema del rifiuto che caratterizza i vv. 16-19. All'inverso, *Lc.* 7,29-30 guarda soprattutto in avanti ai vv. 31-35, con la divisione tra "questa generazione" e i "figli della Sapienza", pur riagganciandosi all'atteggiamento positivo degli ὄχλοι (ora divenuti πᾶς ὁ λαός) verso Giovanni sotteso ai vv. 24-28.

Venendo ora alle divergenze nel *logion* finale sulla Sapienza, non vi è dubbio alcuno che Matteo abbia sostituito ἔργων all'originale τέκνων di Q, così da formare un'inclusione cristologica con gli ἔργα τοῦ Χριστοῦ in *Mt.* 11,2, mentre Luca, da parte sua, ha aggiunto la generalizzazione πάντων, che si riaggancia al πᾶς ὁ λαός in *Lc.* 7,29, oltre a riflettere la predilezione stilistica di Luca per πᾶς/ἅπας (cfr. Fitzmyer 1981, 524). In conclusione, la ricostruzione di Q 7,33-35 è la seguente:

ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μὴ ἐσθίων μήτε πίνων,
καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει.
ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων,
καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης,
τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.
καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς

Mt. 11,12-13	Lc. 16,16
¹² ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν. ¹³ πάντες γὰρ οἱ προφηταὶ καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν	ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται

Questo *logion* è il solo concernente il Battista ad essere estraneo alla prima unità letteraria di Q: il suo spostamento nella seconda silloge Q sul Battista da parte di Matteo si spiega benissimo in base a ciò che si detto sopra, laddove Luca non avrebbe avuto motivo di rimuoverlo da tale contesto per trasferirlo nella posizione attuale⁹². Non vedo ragione, invece, di considerare secondaria l'attuale collocazione lucana, dove i *logia* Q 16,16.17.18, con la comune tematica legale e la *catchword* νόμος, formano insieme una distinta e coesa micro-unità⁹³ nel contesto di una parte di Q certamente strutturata (se di struttura si può parlare) in modo assai più vago di quella di cui ci siamo occupati finora.

⁹² Gli studiosi si dividono per lo più tra chi ritiene che la collocazione originaria del *logion* in Q sia preservata da Luca e chi invece considera secondari tanto il contesto lucano quanto quello matteo. *Collocazione Q=Lc*: Schürmann 1968, 130-132; Fitzmyer 1985, 1114; Gnllka 1990, 601; Davies, Allison 1991, 253; Catchpole 1993, 235; Nolland 1993, 814; IQP 1995, 485 (mutata, senza spiegazione, la collocazione nel testo cumulativo finale, rispetto a IQP 1994, 499); Tuckett 1996, 406-407; IQP 1997, 524; CritEdQ 2000, 464 (Kloppenborg e Hoffmann con valutazione "C"); Fleddermann 2005, 361, 781. Incerto su Q=Lc (escludendo invece Q=Mt): Marshall 1978, 627. *Collocazione Q=Mt*: Lührmann 1969, 27-28; Fitzmyer 1981, 662; Schenk 1981, 44; Jacobson 1992, 118-119; IQP 1994, 499. *Collocazione originaria ignota/logion erratico*: Kümmel 1961, 121-122; Wink 1968, 20; Hoffmann 1972, 51; Schulz 1972, 263; Kloppenborg 1987, 112-114, 121; Robinson e Meeting IQP 1995 in CritEdQ 2000, 464; Meier 2002, 233; Bovon 2007, 670; Luz 2010, 224. Abbastanza contraddittoriamente, Schlosser (1980, 509-510) ritiene che Luca abbia già trovato raggruppati insieme i detti Lc. 16,15.16.17.18, salvo poi affermare che 16,16 è un detto isolato di cui non è più possibile individuare il contesto preciso in Q. I due *logia* ai vv. 17-18 sono appunto quel contesto (eventualmente anche Q 16,13). Secondo Sato (1988, 23-24, 43, 52-53) Lc. 16,16 par. rientra in quella serie di "fragliche Worte" da Lc. 14,16 a 17,6 di cui non è più possibile stabilire se appartenessero a Q (o se siano confluite secondariamente in Q^{Mt} e Q^{Lc} attraverso la tradizione orale). Sato sottolinea tuttavia il fatto che Lc. 16,16.17.18 "scheinen eine kleine Kette unter dem Aspekt 'Gesetz' zu formen" (1988, 43), sebbene il senso di tale associazione resti ai suoi occhi oscuro.

⁹³ A mio avviso, anche il detto su Dio e mammona in Q 16,13 può essere considerato parte di tale micro-unità. Da un lato, esso offre il contesto ermeneutico per le affermazioni sul compimento e l'infettibilità della legge in Q 16,16-17 – ovvero l'incompatibilità tra osservanza della Torah e perseguimento della ricchezza –, dall'altro, presenta alcune corrispondenze con l'insegnamento sul

Quanto alla ricostruzione, a dispetto della notevole diversità tra le due versioni (non però tale da mettere in dubbio una derivazione comune⁹⁴), tra gli studiosi esiste un vasto consenso sul fatto che l'ordine originario del *logion* è conservato da Luca, mentre il contenuto è riprodotto più fedelmente da Luca per la prima metà (*Lc.* 16,16a) e da Matteo per la seconda (*Mt.* 11,12b)⁹⁵. Alla luce di tale notevole convergenza⁹⁶ – in netto contrasto con la selva d'interpretazioni sul significato del *logion* ad ogni livello (Gesù, Q, Mt, Lc) – sarà qui sufficiente riepilogare sommariamente le ragioni principali che giustificano la ricostruzione di Q più frequentemente offerta⁹⁷.

Il conciso “la legge e i profeti fino a Giovanni” di *Lc.* 16,16a riproduce Q sia rispetto all'ordine che alla formulazione della frase. La posizione finale del corrispondente *Mt.* 11,13 è infatti secondaria nella misura in cui prepara la dichiarazione sull'identità elianica di Giovanni ai vv. 14-15, secondo quanto profetizzato in *Mal.* 3,23s.⁹⁸. L'enfasi sulla

divorzio in Q 16,18 (οὐδεὶς/πᾶς ὁ, ἕτερον/ἑτέραν, due padroni/due mogli), di modo che i quattro *logia* risultano disposti secondo una struttura chiastica A-B-B¹-A¹. In breve, il flusso argomentativo sotteso a Q 16,13.16.17.18 sarebbe il seguente: 1) impossibile osservare la legge perseguendo la ricchezza; 2) la legge e i profeti trovano compimento in Giovanni, e coloro che si oppongono alla sua attività riformatrice fanno violenza al regno di Dio; 3) assoluta indeffettibilità della legge (chiarimento contro equivoche interpretazioni antinomiste dei *logia* 3 e 4); 4) impossibile sposare una seconda moglie (o una divorziata) come mezzo di ascesa socio-economica (pena ricadere nell'idolatria di mammona).

⁹⁴ Vedi, da una prospettiva scettica, l'osservazione di Sato (1988, 53) a proposito dei *logia* dubbi compresi tra *Lc.* 14,16 e 17,6: “Selbst wenn sie nicht Q-worte sind, bleibt eine gemeinsame überlieferungsgeschichtliche Wurzel unbestreitbar”.

⁹⁵ Cfr. Giustino, Dial. 51,3a: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. ἐξ ὅτου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν.

⁹⁶ Οὐνvero: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται [ἕως/μέχρι] Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν. Eccetto che per il disaccordo su ἕως/μέχρι (indicati di seguito, quando specificati, con [ε] e [μ]), tale ricostruzione è condivisa dai seguenti studiosi: Schulz 1972, 262[ε]; Schlosser 1980, 515[μ]; Allison 1985, 121-122; Gnilka 1990, 601[ε]; Catchpole 1993, 234[ε]; Nolland 1993, 814; Gundry 1994, 210[μ]; IQP 1994, 499; IQP 1997, 524[μ]; CritEdQ 2000, 264[ε]; Meier 2002, 239; Fleddermann 2005, 781-783[μ]; Dettwiler 2008, 241-242. Nella stessa direzione, ma senza offrire una ricostruzione completa: Marshall 1978, 628-629; Davies, Allison 1991, 253-257; Jacobson 1992, 116-118; Tuckett 1996, 136-137, 407; Luz 2010, 224. Si distinguono invece da tale “consenso”: Hoffmann 1972, 51-60; Schenk 1981, 43-44; Ernst 1989, 63-66, per i quali *Mt.* 11,13 rispecchia meglio la formulazione di Q rispetto a *Lc.* 16,16a, nonché Kloppenborg 1987, 112 e il suo parere di minoranza in CritEdQ 2000, 464-465, secondo cui Matteo 11,12-13 riproduce l'ordine Q delle frasi, e *Mt.* 11,13 è in parte più prossimo alla formulazione di Q rispetto a *Lc.* 16,16a. Tendenzialmente scettico sulla possibilità di ricostruire sia l'ordine che il contenuto del *logion*, è invece Fitzmyer 1985, 1115. Infine, Taylor 1997, 309-314 propone un'audace (ma poco plausibile) ricostruzione in cui vengono conservati tutti gli elementi sia di Matteo che di Luca.

⁹⁷ Per una trattazione più esaustiva circa la formulazione originaria del *logion*, vedi in particolare Schlosser 1980, 510-515.

⁹⁸ Cfr. Schlosser 1980, 513; Gundry 1994, 210. È fuori luogo l'osservazione di Kloppenborg (1987, 114) secondo cui “it is difficult to imagine why, if Matthew found v. 12 following v. 13 in his Vorlage, he would have placed v. 12 first” (Kloppenborg mantiene tale opinione anche in CritEdQ 2000, 464). L'obiettivo di Matteo non è infatti anticipare *Mt.* 11,12b=Q 16,16b, bensì posticipare *Mt.* 11,13=1Q 16,16a come transizione verso i vv. 14-15, nell'ambito dell'accentuazione redazionale del

dimensione profetica della Scrittura – con l’inusuale utilizzo di προφητεύω come predicato della legge! – è chiaramente in accordo con la prospettiva generale di Matteo, quale si esprime nelle numerose citazioni di compimento (cfr. Luz 2010, 224 n. 4). Come afferma Meier (2002, 236): “Per Matteo i profeti dell’Antico Testamento sono il ‘canone nel canone’”, il che spiega sia l’inedita anteposizione dei profeti alla legge (non attestata altrove), sia l’aggiunta di πάντες, con cui viene sottolineata la totalità del compimento profetico in corso a partire dai giorni di Giovanni⁹⁹.

Una volta però spostata in posizione finale la prima metà del *logion*, era necessario per Matteo supplire un nuovo punto di riferimento cronologico per l’affermazione sulla *basileia*, e a tal scopo l’evangelista ha composto il v. 12a¹⁰⁰ con i suoi evidenti matteanismi: ἀπό ... ἕως (Mt 12, Mc 4, Lc 2 – redazionale in Mt. 1,17[3x]; 26,29; 27,45); ἡμέραι + genitivo di persona (redazionale in Mt. 2,1; 23,30¹⁰¹), ὁ βαπτιστής (Mt 7, Mc 2, Lc 3; redazionale in Mt. 3,1; 11,11; 14,2; 17,13), ἄρτι (Mt 7, Mc 0, Lc-At 0). All’opposto, la formulazione della prima parte del *logion* in Lc. 16,16 presenta due elementi distintamente non-lucani: ἀπὸ τότε non ricorre mai altrove in Luca-Atti¹⁰², mentre μέχρι¹⁰³ conta solo due occorrenze in At. 10,30 e 20,7.

tema “Giovanni=Elia profetizzato” già presente in Q 7,24-28, e probabilmente anche per confermare la piena appartenenza di Giovanni al regno di Dio, dopo la possibilmente equivoca affermazione al v. 11b=Q 7,28b (cfr. Schlosser 1980, 512; Luz 2010, 233).

⁹⁹ Cfr. Gundry 1994, 210: “Malachi’s prophecy of Elijah’s coming is but one of many prophecies now being fulfilled”. In ogni caso, πᾶς + γάρ (con quest’ultimo esigito dal nuovo ordine della frase) si spiega anche come preferenza stilistica: Mt 6, Mc 2, Lc 2.

¹⁰⁰ In questo modo, Matteo ha inoltre creato un eccellente collegamento al v. 11 attraverso le catchwords Ἰωάννης ὁ βαπτιστής ἢ βασιλεία τῶν τῶν οὐρανῶν.

¹⁰¹ Schlosser (1980, 511) osserva inoltre che, dal momento che Luca conosce e utilizza tale espressione in più occasioni (cfr. Lc. 1,5; 1,75; 4,25; 17,26.28[Q]; At. 7,45; 13,41), non avrebbe avuto motivo di sostituirla (per un’altra che non utilizza mai!) se l’avesse trovata in Q16,16. Al contrario, Matteo, che pure ha cara l’espressione ἀπὸ τότε (vedi i passi-chiave Mt. 4,17 e 16,21, oltre a 26,16), non avrebbe potuto utilizzarla, anche volendo, a causa della nuova disposizione del *logion*.

¹⁰² Nell’attribuire ἀπὸ τότε a Luca, Fitzmyer (1981, 182; 1985, 1115) e Kloppenborg (1987, 114) esagerano l’aspetto di coerenza della successione “legge/profeti-regno di Dio” con la visione storico-salvifica di Luca (tempo d’Israele, tempo di Gesù, tempo della Chiesa).

¹⁰³ Sebbene μέχρι non rientri affatto nel novero dei termini lucani (Mt 2, Mc 1, Lc-At 1+2), molti studiosi sono nondimeno inclini ad attribuire a Luca la sua occorrenza in Lc. 16,16, preferendo assegnare a Q il matteano ἕως (totale cong.+ prep.: Mt 48, Mc15, Lc-At 28+22). L’argomento più forte che viene addotto in questo senso – insieme alla solida attestazione di ἕως in Q: cfr. 10,15; 11,51; 12,59; 13,21.35 – è che entrambe le occorrenze di μέχρι in Matteo (11,23; 28,15) sono redazionali, sicché egli non avrebbe avuto motivo di rimuoverlo, qualora l’avesse incontrato in Q 16,16 (cfr. Catchpole 1993, 233 n. 11). Questo ragionamento, di per sé ineccepibile (e non adeguatamente apprezzato da Fleddermann 2005, 782), non offre tuttavia alcuna spiegazione circa la ragione per cui Luca, che altrimenti riscrive fedelmente il v. 16a, avrebbe dovuto sostituire ἕως – da lui impiegato altrove in modo del tutto simile: cfr. At. 13,20 [ἕως Σαμουήλ], oltre a Lc. 1,80; 11,51; 23,44; At. 1,22; 28,23 – con una preposizione (μέχρι) che non utilizza mai nel vangelo e solo due volte in Atti. Nel caso di Matteo, invece, l’alterazione risulta comprensibile (nonostante il suo occasionale utilizzo

La situazione si inverte nella seconda metà del detto, dove stavolta è chiaramente Matteo ad aver preservato il tenore originario di Q (eccetto che per l'usuale sostituzione di τῶν οὐρανῶν al posto di τοῦ θεοῦ) con il verbo βιάζομαι (solo in *Mt.* 11,12//*Lc.* 16,16 nel NT) quale predicato di ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, laddove Luca vi ha sostituito il suo favorito εὐαγγελίζομαι (solo da Luca impiegato insieme a "regno di Dio": cfr. *Lc.* 4,43; 8,1; *At.* 8,12), salvo poi recuperare βιάζεται in un senso diverso nella frase successiva. Alla luce di queste considerazioni, Q 16,16 può essere ricostruito senza particolari incertezze nella forma seguente:

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου·
ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται
καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν

redazionale di μέχρι) proprio per la ragione che egli, al contrario di Luca in 16a, riscrive sostanzialmente il v. 13 (e 12a), e in quest'ottica è perfettamente naturale che egli ricorra alla sua preposizione favorita ἕως. È quindi preferibile includere nella ricostruzione di Q 16,16 μέχρι piuttosto che ἕως.

2.3. Riepilogo. I testi di Q su Gesù e Giovanni

Q 3,2.3

Ἰωάννης ... ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου

Q 3,7a

ἔλεγεν δὲ τοῖς ὄχλοις [ἐξ]ερχομένοις [ἐπὶ τὸ βάπτισμα] αὐτοῦ

Q 3,7b-9

^{7b} γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;

⁸ ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.

⁹ ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται

Q 3,16

ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι, ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμι ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι [ἀγίῳ] καὶ πυρί

Q 3,17

οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ

Q 7,18-23

¹⁸ καὶ ὁ Ἰωάννης ¹⁹ ἔπεμψεν διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;

²² καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ βλέπετε καὶ ἀκούετε·

τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν [καὶ] χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, [καὶ] νεκροὶ ἐγείρονται [καὶ] πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·

²³ καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί

Q 7,24-28

²⁴ τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου·

τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;

²⁵ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον;
ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν.

²⁶ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην;

ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου·

²⁷ οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.

²⁸ λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν

Q 7,31-35

³¹ τίτι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην καὶ τίτι ἐστὶν ὁμοία;

³² ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ἀγορᾷ ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἐτέροις λέγουσιν·
ἠυλόησαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ [ἐκόψασθε].

³³ ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μὴ ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει.

³⁴ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ
οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἀμαρτωλῶν.

³⁵ καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς

Q 16,16

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου·

ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν

Capitolo 3

La relazione tra Gesù e Giovanni in Q: analisi dei testi

3.1. La struttura della prima unità letteraria di Q: Q 3,2.3 – 7,35

Tra gli specialisti di Q esiste ampio consenso nel riconoscere che l'insieme di pericopi comprese tra Q 3,2.3 (oppure 3,7ss.) e 7,35 formano un'unità letteraria ben definita e organizzata secondo un'articolata struttura chiastica ad anello, dove le varie parti risultano collegate insieme attraverso una rete di rimandi interni, di ordine sia tematico che lessicale (*catchwords*)¹ – il che, se da un lato favorisce certamente la performance orale del testo², dall'altro non implica affatto che la sua stessa composizione sia avvenuta nell'ambito dell'oralità, cosa che in effetti sarei portato ad escludere, eccetto che per vari gruppi di detti già assemblati anteriormente alla composizione della nostra unità letteraria (ad es. Q 3,7-9.16-17; 6,20-49; 7,24c-26.28a)³.

In questo paragrafo intendo semplicemente offrire una veduta generale di tale particolarità compositiva, riportando prima le rappresentazioni schematiche elaborate da

¹ Cfr. Sato 1988, 33-36; Jacobson 1992, 77-129; Allison 1997, 8-11; Kirk 1998, 364-397; Fleddermann 2005, 112-114. Sia Allison che Kirk - prevenendo possibili reazioni scettiche – rimarcano che la coerenza interna della sezione è innegabile anche se non si fosse disposti ad accettare la proposta di una struttura chiastica ad anello: “whatever one makes of the chiasmic proposal, it remains indisputable that Q 3-7 is thematically united and contains intratextual references and allusions” (Allison 1997, 10). “One can (...) ignore or even choose to reject evidence of ring composition and still have a unified, self-contained, linear composition to reckon and appreciate” (Kirk 1998, 400-401).

² Vedi Kloppenborg 2008, 55, 57, che, nel presentare le ragioni per considerare Q un documento scritto, precisa tuttavia l'inscindibilità tra testo e performance orale nella cultura del tempo: “this was an *oral-aural-scribal* culture where most communication was based not on reading but on hearing (...) the majority of the population could access written texts only through their oral performance or recitation (...) for most of the Jesus people Q was an oral text, performed in various settings”.

³ Un altro discorso riguarda il possibile fenomeno di “ri-oralizzazione” che plausibilmente può avere interessato Q, influenzando la sua trasmissione come testo scritto e determinando quindi una parte delle variazioni che si riscontrano in varie pericopi della doppia tradizione. Analogamente, si può anche concepire un'influenza secondaria esercitata da parti della tradizione Q che, pre-esistendo alla composizione del documento, hanno continuato la loro esistenza autonoma parallelamente alla loro nuova vita in Q, aumentando così la possibilità di variazioni e della loro successiva interferenza sul testo scritto di Q. In concreto, questo potrebbe essere il caso del sermone in Q 6,20-49, per il quale – in ragione della sua compiutezza formale, della sua natura parentetica e della straordinaria importanza del suo contenuto – è del tutto ragionevole ipotizzare forme e occasioni di utilizzo autonomo anche successivamente alla sua iscrizione in Q. A mio avviso uno scenario di questo tipo è ampiamente preferibile alla proposta di Dunn (2013, 80-108) di vedere nel sermone una tradizione puramente orale. La struttura della prima parte di Q (il cui carattere scritto è pressoché fuori di dubbio, data l'alta concordanza verbale nelle pericopi sul Battista) esige infatti la presenza del sermone al suo centro – comunque lo si ricostruisca nei dettagli.

altri studiosi (Allison, Kirk, Fleddermann), e poi, nella pagina seguente, la mia. Non è necessario discutere i pregi e i difetti di ognuno degli schemi riportati (compreso il mio): le linee portanti della struttura sono chiare e condivise, mentre gli aspetti di diversità, com'è naturale che sia, aumentano quanto più si scende nei dettagli (si veda il più articolato schema originale di Kirk, di cui qui sotto riporto solo i punti principali), parallelamente alle vedute di ciascuno riguardo all'esegesi e all'interpretazione complessiva del testo.

Tralasciando dunque la questione di come articolare esattamente il materiale che compone i due grandi blocchi sul Battista, si può facilmente constatare che tutti gli schemi presentati di seguito concordano sul fatto che al centro della sezione vi sia il sermone di Gesù (6,20-49), circondato da un anello mediano formato dal brano delle tentazioni e dall'episodio del centurione, racchiuso a sua volta dal grande anello caratterizzato dai discorsi con cui Giovanni e Gesù parlano l'uno dell'altro.

Tenendo presente questa struttura minimale – riguardo alla quale mi sembra che sia impossibile dissentire –, propongo al lettore la mia versione allargata, nella quale vengono messi in evidenza (in modo né sistematico né esaustivo) una serie di elementi all'interno delle singole pericopi che riceveranno particolare attenzione nel corso dell'esegesi dei testi.

Per ciascuno di essi (o quasi), ho indicato a fianco una serie di passi, per lo più interni alla prima unità letteraria di Q, (le eccezioni sono riportate in corsivo) attraverso il segno “↔” che, come si può facilmente intuire, indica un rapporto di rimando reciproco tra i due (o più) passi in questione. La rappresentazione, che a prima vista può apparire esageratamente carica e intricata (anche a causa del carattere di piccole dimensioni, necessario per contenere lo schema in un'unica pagina), dovrebbe risultare un po' più chiara e fruibile (mi auguro) nel corso e, soprattutto, al termine dell'esegesi dei testi.

Allison 1997, 10

- 1 John speaks to the crowds about the coming one
 - 2 A figure of authority asks for a miracle that Jesus refuses
 - 3 Blessings
 - 3 Main body of sermon
 - 3 Warnings
 - 4 A figure in authority asks for a miracle that Jesus grants
- 5 The coming one speaks to the crowds about John

Kirk 1998, 365-366 (semplificato)

- A – John introduces Jesus (3:7-9, 16-17, 21-22)
 - a. John’s ministry
 - b. John describes the Coming One
 - c. Jesus and John together at baptism
 - B – Temptation Narrative (4:1-13)
 - C – Inaugural Sermon (6:20b-49)
 - B’ – Healing of the Centurion’s Child (7:1-10)
- A’ – Jesus speaks of John (7:18-35)
 - a. Jesus’ ministry
 - b. Jesus describes John
 - c. John and Jesus viewed together

Fleddermann 2005, 209

- A 1. John’s Preaching (Q 3,7-9.16-17)
- B 2. Jesus’ Temptation (Q 4,3-13)
- C 3. The Sermon (Q 6,20-49)
- D 4. The Centurion’s Servant (7,1-9)
- E 5. John’s Question (7,18-35)

A – Introduzione: la venuta di Giovanni: 3,2.3

Venne Giovanni per tutta la regione del Giordano: 3,3 (↔ 7,24cd; 7,33)

B – Discorso di Giovanni alle folle su Gesù: 3,7-9.16-17

Diceva alle folle che uscivano...: 3,7a (↔ 7,24bc)

Progenie di vipere! 3,7b (↔ 7,35; 7,31-32)

Non appellarsi ad Abramo, ma fare frutto di pentimento: 3,8 (↔ 6,43-44a.46)

Albero che non fa buon frutto, gettato nel fuoco: 3,9 (↔ 6,43-44a)

Colui che viene: 3,16a (↔ 7,19; 13,35)

dietro a Giovanni (come suo discepolo) è più forte di lui: 3,16ab (↔ 7,27-28)

Giovanni indegno di essere discepolo/servo: 3,16c (↔ 7,28; 7,6)

Il Veniente immergerà in spirito/vento infuocato: 3,16d (↔ 3,17; 6,47-49)

Purificherà il grano con il ventilabro; grano radunato, paglia bruciata: 3,17 (↔ 3,16d; 6,47-49)

[C – Investitura del Veniente: 3,21-22]

Immersione, apertura del cielo

Discesa dello spirito (↔ 4,1; 7,22; 11,20)

Voce celeste: “tu sei mio figlio...” (= giusto) (↔ 4,3.9; 10,22)

D – Dialogo con il diavolo: 4,1-13

Gesù figlio di Dio (= giusto): 4,3.9 (↔ 4,3.9)

perché obbediente alla Parola: 4,4.8.12 (↔ 7,7-8)

Rifiuto di miracoli (diabolici): 4,3-4.9-12 (↔ 7,3.[10])

E – Sermone di Gesù: 6,20-49

Beati i poveri e gli afflitti (Is: 61,1s.): 6,20 (↔ 7,22)

Istruzioni centrali

Dal frutto buono/cattivo si conosce l’albero buono/cattivo 6,43.44a: (↔ 3,8a.9)

Non appellarsi a Gesù, ma fare ciò che dice: 6,46 (↔ 3,8ab)

Chi mette in pratica queste parole, saldo,

chi no, spazzato via da fiumi e venti: 6,47-49 (↔ 3,16d; 3,17)

D¹ – Dialogo con il centurione: 7,1-9[.10]

L’obbedienza alla Parola ottiene il miracolo: 7,3.[10] (↔ 4,3-4.9-12)

Centurione indegno di fronte al Signore/maestro: 7,6 (↔ 3,16c)

Sottoposti vanno e vengono come ordina il centurione: 7,8 (↔ 7,22a.24a)

C¹ – Rivelazione del Veniente: 7,18-19.22-23

Giovanni tramite i discepoli: “Sei tu il Veniente?": 7,18.19 (↔ 3,16a; 13,35)

“...o dobbiamo attenderne un altro?": 7,19 (↔ 17,23)

Gesù ai discepoli: “Andate e riferite ciò che vedete e udite": 7,22a (↔ 7,8; 7,24; 10,23-24)

Miracoli, lieto annuncio ai poveri (Is. 61,s.): 7,22 (↔ 6,20)

B¹ – Discorso di Gesù alle folle su Giovanni: 7,24-28

I discepoli di Giovanni vanno a riferire, come ordinato: 7,24a (↔ 7,22a; 7,8)

Gesù diceva alle folle riguardo a Giovanni: 7,24b (↔ 3,7a)

“Cosa siete usciti a vedere nel deserto?": 7,24c (↔ 3,3; 3,7a; 17,23)

“Una canna sbattuta dal vento?": 7,24d (↔ 3,2.3)

“...un profeta?": 7,26 (↔ 3,7-9.16.17)

Giovanni più che profeta: messaggero elianico mandato davanti a Gesù: 7,27 (↔ 3,16a)

Giovanni è il più grande di sempre,

ma il minore di lui (Gesù come discepolo) sarà più grande di lui: 7,28 (↔ 3,16)

A1 – Epilogo: la venuta di Giovanni e Gesù e i suoi effetti (7,31-35)

“Questa generazione” come bambini incontentabili: 7,31-32 (↔ 3,7b)

Venne Giovanni, venne Gesù: 7,33-34 (↔ 3,3)

ma la Sapienza è stata riconosciuta giusta dai suoi figli (le folle): 7,35 (↔ 3,7b)

3.2 Analisi esegetica dei passi su Gesù e Giovanni

Q 3,2.3

Ἰωάννης ... ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίωρον τοῦ Ἰορδάνου

Gli esatti contorni dell'inizio di Q non sono più determinabili. Ciò che si può affermare con una certa sicurezza è che il documento esordiva con un conciso riferimento all'attività (battesimale?)⁴ di Giovanni, qui rappresentata come una missione itinerante attraverso “tutta la regione del Giordano” (informazione questa di valore storico non indifferente)⁵. Per poco che sia, queste parole sono già sufficienti per riconoscere l'esistenza di una corrispondenza strutturale tra l'inizio e la fine della prima unità letteraria di Q (3,2.3-7,35). Della “venuta” di Giovanni si parlerà infatti nuovamente in Q 7,33 (ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης...), mentre il riferimento ad una “canna sbattuta dal vento” nella domanda retorica di Q 7,24 presuppone precisamente uno scenario acquatico come quello del Giordano.

Le corrispondenze si farebbero ancora più fitte qualora si potesse essere sicuri che dell'inizio di Q facesse parte anche la citazione di Is. 40,3 LXX – con il riferimento al deserto che farebbe *pendant* con quello in Q 7,24, e con la gioiosa prospettiva isaiana sulla preparazione della via del Signore che troverebbe compimento nell'altrettanto isaiana identificazione di Gesù quale “Veniente” in Q 7,18-19.22. Non è tuttavia più possibile

⁴ Qualora si optasse per una ricostruzione meno “sicura” del tipo: ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων εἰς πᾶσαν τὴν περίωρον τοῦ Ἰορδάνου, eventualmente seguito dalla citazione di Is. 40,3 LXX.

⁵ Kloppenborg (2000, 118-121) vede tuttavia nella frase πᾶσαν τὴν περίωρον τοῦ Ἰορδάνου una chiara allusione a Gen. 13,10-11, che formerebbe insieme a Q 10,12 e Q 17,28-30 (e implicitamente 17,34-35) un identificabile motivo redazionale (all'interno del più ampio tema del giudizio) incentrato sulla “storia di Lot” e posizionato nei punti chiave della cornice di Q (all'inizio, in mezzo, alla fine). È però difficile pensare che il semplice πᾶσαν τὴν περίωρον τοῦ Ἰορδάνου rappresenti una base testuale sufficiente per convogliare un'allusione ai passi di Genesi e al ciclo di Lot (cfr. Schröter 1997, 440) – motivo di cui peraltro non vi è nessun'altra traccia in tutta la prima unità letteraria di Q. Oltretutto il tema del giudizio nei detti di Giovanni (Q 3,7-9.16-17) è di tenore sensibilmente differente rispetto a Q 10,12; 17,28-30.34-35: Giovanni vi fa riferimento in ottica parenetica, esortando i suoi uditori (le folle) ad un mutamento radicale di condotta, in accordo con la prospettiva e le istruzioni impartite da Gesù in Q 6,20-49. Nulla del genere nelle altre occorrenze del (presunto) motivo redazionale di Lot. In conclusione, Q 3,3 rappresenta senza dubbio l'anello debole della tesi di Kloppenborg – personalmente, tuttavia, non sono convinto nemmeno dell'origine redazionale di quello che rappresenta invece il “cardine” della sua proposta, ovvero Q 10,12, riguardo al quale si veda Catchpole 1993, 174-176. Naturalmente il fatto che Q 3,3 rifletta una notizia storicamente credibile non esclude che esso possa essere attribuito alla redazione responsabile della composizione della prima parte di Q, com'è normale che sia nel caso di un'introduzione narrativa (vedi anche la conclusione redazionale dell'unità letteraria in Q 7,35 – e tuttavia la conclusione dell'intero documento, Q 22,30, è certamente un logion tradizionale!).

stabilire se Is. 40,3 LXX figurasse effettivamente in Q. Quand'anche così non fosse, lo status profetico della persona di Giovanni sarebbe comunque chiaramente intuibile dal tenore delle sue stesse parole in Q 3,7-9.16-17 – per poi essere esplicitamente rivelato da Gesù in Q 7,26-27.

Q 3,7-9

^{7a} ἔλεγεν δὲ τοῖς ὄχλοις [ἐξ]ερχομένοις [ἐπὶ τὸ βάπτισμα] αὐτοῦ

^{7b} γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;

⁸ ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.

⁹ ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ρίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται

L'interpretazione delle parole di Giovanni in Q 3,7b-9 risulta solitamente complicata da una serie di considerazioni interconnesse, in parte indebite e in parte insolubili, riguardanti:

1) la questione dei destinatari originari indicati al v. 3,7a e delle loro intenzioni: folle che vorrebbero sì partecipare al battesimo, ma impropriamente, oppure farisei e/o sadducei che rifiutano totalmente la chiamata di Giovanni?⁶

2) Il significato dell'apostrofe γεννήματα ἐχιδνῶν nell'uno e nell'altro caso: vipere velenose/malvage che rifiutano pentimento e battesimo, appellandosi alla discendenza abramitica, o anche vipere spaventate/cordarde che cercano disperatamente di sottrarsi al giudizio facendosi battezzare senza pentimento?⁷

⁶ Per la prima opzione, vedi Marshall 1978, 139; Schürmann 1983, 307 (per il quale, però, l'abuso consiste nell'accostarsi al battesimo pensando di non dover fare penitenza in seguito); Taylor 1997, 98-99 e 135. Per la seconda opzione, vedi Webb 1991, 173-179 (vv. 7b.8bc indirizzati ai sadducei, laddove i vv. 8a.9 si addicono alle folle di Luca); Tuckett 1996, 109-116 (vv. 7b-9 indirizzati *in toto* ai farisei). Riguardo a tale questione, si è già concluso in precedenza che in Q 3,7a Giovanni rivolge il suo discorso alle folle venute presso il luogo del suo battesimo. Si tratta però di un'introduzione verosimilmente formulata a livello della composizione di Q (cfr. Q 7,24), e non la si dovrebbe utilizzare come punto di riferimento per valutazioni di storia della tradizione riguardo ai detti Q 3,7b-9, trattandosi di materiale già preesistente (ancorché forse eterogeneo) alla composizione di Q. Analogamente, le questioni interpretative riguardo ai vv. 7b-9 non dovrebbero avere posto allorché si tratta di ricostruire Q 3,7a, come invece non di rado accade.

⁷ Diversi studiosi ritengono che l'immagine delle vipere si riferisca sia alla loro velenosità/malvagità (potenzialmente satanica, cfr. Gen. 3,15; 1QH 15,26-27), sia al loro fuggire in presenza del fuoco (cfr. At. 28,3): cfr. Marshall 1978, 139; Ernst 1989, 40-43, 301; Davies, Allison 1991, 304; Bock 1994, 303 (cfr. Meier 2002, 50-51: solo fuga disperata). Una variante nel modo di intendere l'immagine della fuga, in Taylor 1997, 135: "as a snake slithers away into a corner or under a rock to avoid being bashed by a stick. John's language in modern colloquial usage may be rendered

3) La natura dell'interrogativo al v. 7b: semplice domanda retorica che assume l'assurdità di pensare di poter sfuggire all'ira divina; oppure monito a intraprendere quella che Giovanni ha mostrato essere la sola via per scampare alla rovina?⁸

4) La possibile eterogeneità storico-tradizionale dei vv. 7b-9, nei quali vari studiosi vedono giustapposte due diverse motivazioni implicanti uditori differenti: ai vv. 7b.8a.9 il punto sarebbe fare frutto di pentimento, in mancanza del quale vano è il battesimo ricercato; al v. 8bc il punto è invece l'inutilità di appellarsi alla figliolanza abramitica, quale esenzione da un pentimento-battesimo che non è affatto ricercato⁹.

Il problema con questi dilemmi interpretativi è che sono tutti fondati su un assunto errato: la convinzione che sia possibile identificare l'esatta situazione – a livello di destinatari, intenzioni e atteggiamenti – soggiacente alle parole di Giovanni. Non è purtroppo così, per due ragioni. Anzitutto, l'introduzione in Q 3,7a è di natura affatto generica: in essa si parla soltanto di folle che escono presso il luogo del battesimo. Nulla si dice della loro

'You bunch of chickens!'. Tuckett (1996, 111) ritiene invece che solo l'aspetto della velenosità/malvagità sia adeguato, dal momento che "in a desert fire, every living thing would be trying to escape and it is not clear why vipers should be singled out for mention (...) The language is thus extremely harsh and this suggest that the reference cannot be to people who have come to be baptized (even with only half-hearted conviction)". A mio avviso questo *aut-aut* di Tuckett è mal posto. L'aspetto di velenosità/malvagità è certamente intrinseco alla metafora delle vipere, ma nella misura in cui questa è applicata da Giovanni al tentativo dei suoi uditori di "fuggire" di fronte all'ira divina, è evidente che si sta pensando tanto alla velenosità delle vipere quanto al loro fuggire dal pericolo. Riguardo a quest'ultimo, però, sarei incline a valorizzare la variante "nascondersi sotto una pietra" accennata dalla Taylor, dal momento che l'immagine delle pietre è ancora più prossima (Q 3,8) rispetto a quella del fuoco (Q 3,9).

⁸ Cfr. Marshall 1978, 139: "The answer implied is 'Certainly not I, John' (...) The question is rhetorical and indicates the sheer impossibility of escaping the coming total judgment, certainly not by any external, *ex opere operato rite*. John wanted the people to be baptized – but only if they were repentant". All'opposto, Tuckett 1996, 113: "the implied answer to the question may be 'I warned you to flee, therefore (cf. οὐὐ in v. 8a) take what I say seriously (...)'. Escape is thus not an absurd idea entertained by baptism-seeking semi-converts to John; it is an option offered by John himself. The question of v. 7b thus does not appear to be addressed to those with a false idea of baptism itself. It is more probably addressed to those who are refusing to accept John's message *in toto*". Entrambe le opzioni sono a mio avviso egualmente plausibili a livello del Battista storico.

⁹ Cfr. Hoffmann 1972, 27; Schürmann 1983, 334 (v. 8bc motivazione originaria, vv. 7b-8a influenzati da parenesi cristiana); Webb 1991, 176-178 (vv. 7b.8bc originariamente uniti a Q/Mt. 3,7a; vv. 8a.9 inseriti in un secondo tempo); Jacobson 1992, 82-83 (vv. 8bc inserzione avvenuta a livello della redazione principale di Q); Uro 1994, 244. A mio parere simili scomposizioni storico-tradizionali di Q 3,7b-9 sono possibili, ma non si impongono. Quand'anche si voglia considerare secondaria la presenza di Q 3,8bc, non vi è però ragione di pensare che tale inserzione sia avvenuta a livello della redazione di Q (*contra* Jacobson, con Kloppenborg 1987, 104), e, soprattutto, che essa rifletta una presunta generalizzazione redazionale della polemica di Q contro Israele *tout court*. Nella seconda parte della tesi si mostrerà, al contrario, che la questione di come essere veri figli di Abramo rappresenta una preoccupazione *positiva* centrale di Giovanni il Battista (cfr. Lc. 19,1-9 rispetto a Lc. 3,10-14). Meglio dunque pensare che "two or more sayings of the Baptist have been brought together" (Davies, Allison 1988, 307) ad uno stadio pre-redazionale di Q.

composizione socio-religiosa, delle loro intenzioni (cfr. 7,24ss., dove l'esodo delle folle è ricordato semplicemente in termini di "uscire a osservare/vedere") e del loro atteggiamento verso il messaggio e l'attività di Giovanni (solo in 7,24ss. è possibile assumere la loro risposta positiva).

In secondo luogo, analogamente al resto di Q, dove i discorsi di Gesù sono per lo più raggruppamenti di detti di provenienza diversa, non vi è ragione di pensare che le parole del Battista in Q 3,7b-9 (come anche in Q 3,16.17) costituiscano un discorso omogeneo avente un unico e medesimo *Sitz im Leben*. Si tratta piuttosto di una rappresentazione tipica del messaggio di Giovanni, un sommario di detti (cfr. Webb 1991, 174) che presentano una certa affinità tematica, ma che potrebbero benissimo essere stati pronunciati in diversi contesti e all'indirizzo di categorie di persone diverse.

Solamente nel caso di Q 3,16 è chiaro che si tratta di parole rivolte a battezzandi che hanno risposto positivamente al suo appello (ma di quale estrazione socio-religiosa, lo ignoriamo), mentre per tutte le altre non disponiamo di alcuna traccia che consenta di discriminare tra i vari possibili destinatari: a) persone colpite dai moniti di Giovanni o comunque attratte dal rito battesimale, ma restie a intraprendere una faticosa conversione; b) peccatori impenitenti che respingono completamente il suo messaggio; c) persone che pensano di poter andare incontro allo scenario escatologico da lui prospettato semplicemente confidando nei meriti di Abramo.

A livello di interpretazione di Q, quindi, si è costretti a leggere Q 3,7-9 in modo unitario come un sommario generale dei contenuti della predicazione di Giovanni nel contesto della sua campagna penitenziale-battesimale. Si tratta, in sostanza, di un veemente appello di validità generale ad assumere la sola condotta adeguata nel contesto dell'imminente giudizio divino: fare cioè frutto degno di pentimento, e non limitarsi a confidare nei possibili benefici della discendenza abramitica (ovvero nei meriti di Abramo), nella consapevolezza che, in assenza di frutto adeguato, si prospetterà inevitabile la distruzione nel fuoco.

A questo appello le folle risponderanno in modo positivo¹⁰, come dimostra l'atteggiamento di approvazione implicato dall'elogio di Giovanni che Gesù tesse di fronte a loro in Q 7,24-28. In tal modo, coloro che inizialmente erano stati sferzati con il severo rimprovero γεννήματα ἐχιδνῶν e ammoniti a non confidare nella figliolanza abramitica, dimostreranno infine di essere diventati "figli della Sapienza" (Q 7,35) al pari dei discepoli di

¹⁰ *Contra* Kloppenborg 1987, 105-106: "Evidently Q does not expect any significant response to the preaching (...) the Q sermon is bitter and reproachful".

Gesù e della comunità Q, in opposizione a “questa generazione” che non ha dato ascolto né a Giovanni né a Gesù (Q 7,31-34).

Fleddermann ha dunque ragione quando osserva che: “the polemical address, ‘brood of vipers’ or ‘offspring of vipers’, opens up one of the themes that dominates part I of Q, ‘Who is whose child?’ (2005, 225). Egli sbaglia, tuttavia, a vedere una contrapposizione tra i presunti “adversaries” di Giovanni in Q 3,7-9 (che Fleddermann sembra ora supplire all’uditorio indeterminato da lui [non-]ricostruito per Q 3,7a: εἶπεν Ἰωάννης), i quali vorrebbero essere figli di Abramo e invece si rivelano una “progenie di vipere”, e i discepoli di Gesù che in Q 7,35 proveranno di essere “figli della Sapienza”.

Quello di Giovanni non è infatti un verdetto di condanna, bensì un’esortazione parenetica¹¹ – conformemente al carattere complessivo della prima parte di Q –, come prova il fatto che a riceverla sono proprio gli ὄχλοι di cui in seguito viene tacitamente presupposta l’approvazione di Giovanni e Gesù. È solamente in Q 7,31-35 che si profila per la prima volta una chiara discriminazione tra avversari (“questa generazione”) e seguaci (“figli della Sapienza”)¹².

Ma che cosa significa concretamente “fare frutto degno di pentimento”? Quali sono le modalità attraverso cui Q concepisce la realizzazione di questo compito? Qui non si deve naturalmente pensare al Battista storico, il quale – come vedremo – esigeva il ritorno ad una coerente osservanza della Torah, a cui si aggiungevano particolari istruzioni “super-erogatorie” da lui stesso formulate (per quanto, di fatto, la prospettiva di Q resti complessivamente molto vicina a quella di Giovanni su tali aspetti). A livello di Q, non vi è alcun dubbio che ciò che Giovanni richiede alle folle quale frutto di pentimento è un

¹¹ Giustamente Kirk 1998a, 7: “John’s scolding word and double admonition constitute deliberative discourse intended to move addressees to decisive moral action”. Vedi anche Tuckett (pur assumendo come uditori i farisei): “Despite the harsh language, the section is couched in the form of an appeal. John is pleading with people (...) to change their minds and join his cause [...] John the Baptist’s preaching is intended to warn people of what is about to happen precisely in order that they may change their minds/behavior” (Tuckett 1996, 115 e 165). *Contra* Uro 1994, 254-255, che vorrebbe mettere in discussione la storicità delle parole del Battista in Q 3 in base alla sua solidarietà con la prospettiva apocalittica di giudizio che caratterizzerebbe la redaizione secondaria di Q.

¹² Anche in questo caso, tuttavia, non si dovrebbe parlare di un definitivo verdetto di condanna contro “questa generazione” (a maggior ragione se identificata con Israele *in toto*), come ha sostenuto un’importante tradizione di interpreti di Q (Lührmann, Jacobson, Kloppenborg etc.). Come osserva Tuckett: “‘This generation’ is simply the non-responsive part of the Jewish people; and the γενεά vocabulary is used primarily to indicate that it is the *present* audience which is in mind [...] The thrust of the passage in Q 7:31-35 may be similar [to Q 3:9] [...] the message is not a statement about a judicial decision already made – rather, it is a call to the audience to stop behaving like the grumbling children of the parable and to become one of Wisdom’s children, by responding positively to Wisdom’s envoys John and Jesus” (Tuckett 1996, 201 e 203).

mutamento di condotta conforme alla prospettiva escatologica e alle istruzioni formulate nel sermone di Gesù in Q 6,20-6,49¹³.

Ciò non è solo evidente dal punto di vista strutturale, con il sermone incorniciato dai due grandi blocchi sul Battista, ma anche a livello di corrispondenze tematiche e lessicali:

Q 3,9.8b.8a	Q 6,43-44a.46 ¹⁴
<p>⁹ πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται</p> <p>^{8b} καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ</p> <p>^{8a} ποιήσατε οὖν καρπὸν [...]</p>	<p>⁴³ οὐκ ἔστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρὸν, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν</p> <p>⁴⁴ ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκειται</p> <p>⁴⁶ τί με καλεῖτε· κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;</p>

Come osserva Jacobson (1992, 104), “the similarity of the material in Q 6:43-45 to John’s preaching in Q 3:7-9 (especially 3:8-9) is striking”. È evidente che Q 6,43 costituisce un’intenzionale ripresa di Q 3,8a.9. Naturalmente, i due passi si distinguono dal punto di vista formale, trattandosi rispettivamente di un’esortazione profetica¹⁵ e di un detto sapienziale. Sarebbe però un errore enfatizzare questa diversità formale fin quasi a porre i due passi in un rapporto di contraddizione, come fa Jacobson allorché sottolinea che Q 6,43: “lacks any connection to judgment and, in contrast to John’s use of the imagery, is part of a general reflection on the human condition. There is (...) no call to ‘bear fruit!’; rather the imagery is

¹³ Giustamente Tuckett 1996, 114: “No doubt Q sees the behaviour required of those responding as laid out in the teaching of Q’s Jesus”.

¹⁴ Ricostruzione di IQP e CritEdQ. Similmente, con lievi differenze, Catchpole (ποιεῖ), Polag (ἔκαστον), Fleddermann (δύναται ποιεῖν).

¹⁵ Più precisamente si tratta di un’esortazione in Q 3,8, abbinata ad un annuncio condizionale di sventura in Q 3,9 (cfr. Sato 1988, 211: “Mahwort mit einer bedingten Unheilsankündigung”), il tutto preceduta dal rimprovero iniziale in Q 3,7 (“Scheltwort”). Nel complesso, Sato classifica i vv. 7-9 come “untypische Mahnworte mit prophetischen Zügen”. Egli sottolinea inoltre il fatto che al v. 9b una comune immagine sapienziale venga riutilizzata in senso profetico: “Die besonderheit von Lk 3,9b par. ist, daß hier ein weisheitliches Bildwort steht und daher das Tempus präsentlich bleibt. Aber in diesem Kontext meint es eindeutig etwas gleich Bevorstehendes und nicht – gemäß dem weisheitlichen Vorverständnis – etwas sich immer Wiederholendes“ (Sato 1988, 211).

turned toward distinguishing between the ‘good tree’ and the ‘bad tree’” (Jacobson 1992, 104).

Rispetto al singolo *logion* (e ai vv. 44-45 seguenti) non c’è dubbio che le cose stiano così. Tuttavia bisogna solamente arrivare a Q 6,46-49 perché ritornino sia l’appello al “fare” (Q 6,46, in forma di rimprovero), sia la prospettiva del giudizio (Q 6,47-49, in forma di parabola sapienziale). Dal momento che, come si dirà, anche la parabola di Q 6,47-49 (al pari di Q 6,46) richiama le immagini dei detti di Giovanni (Q 3,16d-17) è chiaro che anche l’immagine dell’albero e del frutto in Q 6,43 risuona il medesimo tono esortativo presente nelle parole di Giovanni¹⁶. Soprattutto permane l’idea che il “fare frutto” costituisce il criterio fondamentale per discriminare sia la natura (Q 6,43-44a) sia il destino (Q 3,9) della persona.

E proprio questa decisività del “fare” rispetto al “dire” – ovvero la vacuità di un “dire” che non si concretizza nel “fare” – è un tema che accomuna Q 6,46 al detto di Giovanni in Q 3,8b¹⁷: come infatti appellarsi a Gesù quale κύριε¹⁸ ha senso solamente se si mettono in

¹⁶ Giustamente Tuckett 1996, 351: “6:43-45, when placed just before 6:46 and 6:47-49 ceases to be a piece of quite gentle persuasion and becomes a warning backed up by the threat of fierce eschatological sanction!”. Vedi anche Schröter 2008, 304: “Dans ce passage, le lien avec la predication de Jean est évident: le ‘bon fruit’ exigé par ce dernier se rapporte désormais à l’obéissance à la parole de Jésus, et le jugement au refus de son autorité”.

¹⁷ Nonché alla pericope del centurione in Q 7,1-9, dove il tema di un “dire” che trova pronta realizzazione è centrale; cfr. Q 7,7-8: ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου ... καὶ γὰρ ... λέγω... τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιῶ (ricost. Catchpole, IQP, simil. CritEdQ, Fleddermann). Più in generale, sull’importanza del “buon fare” all’interno del sermone vedi Q 6,27.31: καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς ... καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς (ricost. Catchpole, simil. Polag, Fleddermann).

¹⁸ A prescindere da quale valenza si voglia assegnare al vocativo κύριε qui e in Q 7,6: titolo pienamente cristologico (Catchpole 1993: 303-304; Fleddermann 2005: 133) oppure apostrofe cortese (Kloppenborg 1987, 117 n. 3, 186; Tuckett 1996, 214-218), con un valore onorifico affine a διδάσκαλε e ῥαββί? Si tratta di un’alternativa su cui non vorrei sbilanciarmi. Nel caso di Q 6,46, la seconda opzione è suffragata dalle tonalità “didattiche” del contesto prossimo: Q 6,39 (guide cieche); 6,40 (un discepolo come il maestro – ma è incerto che in Q il detto fosse collocato a questo punto), 6,41-42 (togliere la pagliuzza dall’occhio del fratello). Nel caso di Q 7,6 l’affermazione del centurione circa la sua indegnità di fronte a Gesù riecheggia quella del Battista in Q 3,16 di fronte al Veniente/Più Forte (equivalente al Figlio dell’uomo nel resto di Q), il che potrebbe portare a intendere κύριε in senso cristologico. D’altra parte, l’affermazione cristologica in Q 3,16 è costruita proprio come ribaltamento di un’originaria relazione discepolare (ὀπίσω μου; cfr. 7,28b: ὁ μικρότερος). Il fatto poi che il centurione citi l’obbedienza con cui i suoi servi e sottoposti eseguono i suoi comandi quale analogia per l’efficacia della parola di Gesù, farebbe pendere di nuovo la bilancia verso l’accezione cristologica, dal momento che la relazione padrone/servo è chiaramente utilizzata in chiave cristologica in parabole quali Q 12,42-46 e 19,12-26. D’altra parte, abbiamo già notato l’esistenza di una corrispondenza tra i sottoposti del centurione e i discepoli del Battista incentrata sulla pronta esecuzione del comando di “andare” (Q 7,8: πορεύθητι, καὶ πορεύεται; Q 7,22.24: πορευθέντες ἀπαγγείλατε ... πορευομένων). Tutto sommato, mi sembra preferibile optare per una soluzione mediana: κύριε è qui sia il maestro dei discepoli sia il padrone dei servi (e *di riflesso*, nel contesto complessivo di Q, anche il Veniente/Figlio dell’uomo di cui si attende la parusia), ovvero ben più di una semplice formula di cortesia, ma anche meno dell’accezione quasi-divina che tale titolo possiede in altri passi neotestamentari (su tutti Fil. 2,11). (Tale conclusione potrebbe però essere a sua volta

pratica le sue parole (Q 6,46.47.49), così appellarsi alla figliolanza di Abramo non ha senso se non si mette in pratica la giustizia di Abramo¹⁹, facendo buon frutto (Q 3,8).

L'importanza di queste osservazioni è fondamentale. Il fatto che, nella parte finale del sermone, Gesù riprenda esplicitamente le immagini e le parole di Giovanni (vedi inoltre sotto su Q 3,16d.17 e Q 6,47-49), prova l'esistenza di una corrispondenza reciproca tra il sermone nel suo complesso e l'appello iniziale di Giovanni²⁰.

Da un lato, il Battista prepara il lettore/uditore di Q ad accogliere l'istruzione escatologica²¹ pronunciata da Gesù, dall'altro, questi presenta il suo "programma" in modo da evidenziarne il completo accordo con la prospettiva di Giovanni. L'autorità profetica di Giovanni è messa a servizio dell'etica escatologica promulgata da Gesù, ma questa deriva il suo carattere vincolante (Q 6,46-49) precisamente dal fatto di essere conforme al messaggio del Battista. Questo accordo e reciproco appoggio di Giovanni e Gesù – pur nella chiara posizione primaziale di quest'ultimo – costituisce la cifra fondamentale del loro rapporto in tutta la prima parte di Q, e troverà infine uno sviluppo originale, ma straordinariamente fedele, nel Vangelo di Matteo.

relativizzata, alla luce del fatto che Q ha di fatto sostituito Gesù/Figlio dell'uomo all'originario YHWH quale Veniente annunciato dal Battista!).

¹⁹ Questa è l'interpretazione di Q 3,8bc (evidentemente non presente nella lettera del testo) che reputo più probabile a livello storico; cfr. Taylor 1997, 127-132. Alla luce della corrispondenza con Q 6,46, mi sembra che tale interpretazione possa valere anche a livello di Q, di modo che in entrambi i casi si tratta non di appellarsi a X ma di mettere in pratica le istruzioni o l'esempio di X.

²⁰ A questo riguardo, ritengo opportuno citare con una certa estensione le importanti considerazioni di Alan Kirk: "a sharp distinction drawn between John's speech and the sapiential or paraenetic discourse characteristic of other parts of Q cannot be sustained. Though without a doubt Q 3:7-9, 16-17 constructs John as a prophet announcing imminent judgment, John's speech is dominated by paraenetic, pedagogical forms and functions *protreptically*. As such it forms an integral, perhaps even essential part of the paraenetic discourse which characterizes Q. (...) John's speech in Q functions in an identical manner with respect to the sapiential speeches uttered by Jesus: it shakes the complacent self-confidence of the auditors, it disorients them by undermining their delusional world-view, it alerts them to the crisis of judgment which hangs over them, it calls for a new standard of behavior in light of that crisis (...) Since Jesus' wisdom is itself aphoristic, unconventional, and hence disorienting, it continues the program launched by John's speech. (...) Accordingly, John's speech and Q's sapiential speeches belong together within a unified, formative literary conception (tradition-history provenances of the constituent traditions are another matter" (Kirk 1998b, 8, 16). Vedi anche Kirk 1998, 367-368 e Kirk 1999.

²¹ La definizione "istruzione escatologica" intende riconoscere, da un lato, le affinità formali che il sermone in Q 6,20-49 presenta con il genere letterario della "istruzione" (ammonizioni, detti gnomici, domande retoriche, esempi etc.; cfr. Kloppenborg 2000, 154-159), e dall'altro lato, la prospettiva nettamente escatologica (e quindi non propriamente sapienziale) che lo caratterizza, in particolar modo all'inizio (6,20-23) e alla fine (6,47-49). Cfr. Tuckett 1996, 347 e 143: "the beatitudes (...) use a sapiential form to say something which is rather un-sapiential. So too the warnings at the end of the Sermon in 6:47-49 have probably far greater affinities with the warnings and threats of future judgement (...) The parable and the opening beatitudes thus form a powerful inclusio, setting the whole of the Great Sermon within the context of claims relating to God's eschatological future, promising an overthrow of the existing social order".

Q 3,16-17

^{16a} ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι,

^{16b} ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν,

^{16c} οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι·

^{16d} αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι [ἀγίῳ] καὶ πυρὶ

¹⁷ οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ

καὶ συνάξει τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ,

τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ

L'aspetto primaziale di Gesù all'interno di una relazione altrimenti per certi aspetti paritaria, emerge prontamente in Q 3,16, che costituisce l'inizio e il fondamento di un arco cristologico che ha i suoi altri punti focali in Q [3,21-22?]; 4,1-13; 7,18-23; 7,27.28b; 10,21-22; 12,8-9; 12,40; 13,35; 17,24.26.30. Data la sua importanza, il logion verrà riesaminato (con qualche considerazione in più) anche nel capitolo sul Battista, a proposito del suo annuncio escatologico (§ 7.4). Il contributo decisivo alla comprensione di questo detto (cruciale per la comprensione sia di Q, sia di Giovanni, come pure del Gesù storico) è la raffinata analisi critico-redazionale svolta da David Catchpole (1993, 67-72) nell'ambito di uno studio sulla ricostruzione dell'inizio di Q, che, come si è detto, l'autore ritiene di poter individuare sotto la superficie dell'inizio del Vangelo di Marco. Al di là di questa conclusione (di cui non sono convinto), Catchpole ha intuito in modo eccellente lo stretto legame esistente, a livello redazionale, tra Q 3,16 e Q 7,26-28: entrambi i passi, sono stati infatti interpolati dalla redazione di Q in modo da esprimere un'identica concezione cristologica costruita precisamente sulla relazione tra Gesù e Giovanni.

Alla luce dei risultati di Catchpole (ma vedi anche Schenk 1981, 18-19, 42-43) è possibile affermare che in Q 3,16 un detto tradizionale (e storico) in forma di parallelismo antitetico, incentrato sui diversi battesimi di Giovanni e del Veniente (ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι, ὁ δὲ ἐρχόμενος ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι καὶ πυρὶ) è stato rivisitato redazionalmente in chiave cristologica tramite due inserzioni: 1) una nuova frase attraverso cui il Veniente viene presentato come colui che “viene dietro” Giovanni (ὀπίσω μου) pur essendo paradossalmente più forte di lui (ἰσχυρότερός μου ἐστίν); 2) una subordinata relativa

con la quale Giovanni specifica la sua indegnità nel realizzare perfino il compito servile di levargli i sandali (οὐδ' οὐκ εἰμι ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστᾶσαι)²².

Tramite tale duplice integrazione²³, Gesù ha preso il posto originariamente occupato da YHWH quale oggetto dell'annuncio escatologico di Giovanni²⁴. L'aspetto più notevole, tuttavia, è che la redazione di Q è responsabile sia della specificazione secondo cui Gesù “viene dietro” Giovanni (ὀπίσω μου), ovvero è suo discepolo²⁵, sia del ribaltamento di tale *status* attraverso la duplice precisazione circa la maggior forza di Gesù e la complementare indegnità di Giovanni di assumere nei suoi confronti non solo il ruolo di discepolo, ma nemmeno di schiavo, essendo la rimozione dei sandali un genere di mansione che, secondo *b. Ket.* 96a, un discepolo non deve svolgere per il suo maestro, appunto in ragione del suo carattere eccessivamente servile²⁶.

L'innesto cristologico è quindi costruito sul ribaltamento di una relazione discepolare che, evidentemente, rappresenta la memoria che la comunità Q aveva della natura originaria

²² Vedi Hoffmann 1972, 31-33; Schenk 1981, 43-43 e Catchpole 1993, 71-72, per i quali l'inserzione è da ascrivere alla redazione di Q. Secondo, Jacobson (1992, 84-85, 127) si tratterebbe invece di un'aggiunta avvenuta a livello della redazione intermedia post-composizionale di Q. Tuckett (1996, 117-120), pur cogliendo bene il fatto che l'espansione riflette “the positive Christological concerns of Q” e quindi “the intention of Q's composition”, ritiene tuttavia che essa si sia originata a livello tradizionale pre-Q.

²³ Una terza ipotetica aggiunta apportata dalla redazione Q sarebbe l'inserzione di ἀγίω (se era effettivamente presente in Q) rispetto all'originale battesimo ἐν πνεύματι καὶ ὕδατι. Sulla questione, vedi sopra la ricostruzione di Q 3,16.

²⁴ Cfr. Catchpole 1993, 67-68, 71; nonché Jacobson 1992, 127 (che sbaglia tuttavia ad ascrivere tale modifica ad una successiva redazione post-composizionale di Q). Vedi inoltre Hoffmann 1972, 28-33, il quale – pur non sbilanciandosi sulla questione se l'annuncio originario di Giovanni si riferisse a YHWH o al Figlio dell'uomo – conclude giustamente che: “Q modifiziert die Johannesverkündigung, indem sie seiner Predigt eine ‘christologische’ Ausrichtung gibt” (ivi, 33).

²⁵ L'accezione locale (e, derivatamente, discepolare) di ὀπίσω, oltre ad essere il significato basilare del termine, è la sola realmente appropriata in questo passo, per due ragioni: 1) l'unica altra occorrenza di ὀπίσω μου nella fonte dei logia è Q 14,27, dove si tratta appunto di discepolato: ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής. 2) Q non conosce alcuno sviluppo cronologico tra l'attività di Giovanni e quella di Gesù, diversamente dalla “cronologia della successione” in Marco, dove Gesù entra in scena solo dopo che ne è uscito Giovanni. Al contrario, come osserva Schröter (2008, 305): “L'importance du lien de Jean et de Jésus se révèle dans le fait que l'activité de Jean ne s'achève pas avec la venue de Jésus, mais qu'elle se poursuit en parallèle avec elle”. L'accezione temporale di ὀπίσω μου (“dopo di me”) non è dunque accettabile in Q, mentre s'impone in Marco e, di conseguenza, anche in Matteo, che pure, come dirò nel capitolo apposito, non perde completamente di vista il significato discepolare (Luca omette invece il sintagma precisamente per evitare l'imbarazzante designazione di Gesù come discepolo di Giovanni).

²⁶ Cfr. Hoffmann 1972, 33: “Das Wort spielte in diesem Fall dann auf Jesu Schülerverhältnis zu Johannes an und veranschaulichte: Johannes als der ‘Lehrer’ Jesu ist seinem ‘Schüler’ Jesus dennoch untergeordnet; er ist nicht einmal wert, ihm jenen niedrigsten Dienst zu leisten, den kein Schüler seinem Lehrer leisten braucht”; Schenk 1981, 19: “Diese Umkehrung des Schüler-Lehrer-Verhältnisses markiert drastisch die Übersteigerung des Unterordnungsbildes: Diesen Dienst an der Schuhen brauchte nicht einmal ein damaliger jüdischer Schüler seinem rabbinischen Lehrer zu tun”.

del rapporto tra Gesù e Giovanni²⁷. Una memoria che non era fonte d'imbarazzo in quanto tale – essendo Giovanni, agli occhi di Q, un personaggio d'importanza eccezionale e decisiva – ma che esigeva, tuttavia, di essere ripensata alla luce della focalizzazione cristologica su Gesù che tale comunità – di probabile estrazione battista, al pari di Gesù e dei suoi primi discepoli²⁸ – aveva nel frattempo maturato.

Tutto ciò trova una conferma lampante all'altro estremo della prima parte di Q (7,24-28) dove si assiste ad un analogo doppio ribaltamento della relazione discepolare: da un lato, ὀπίσω μου viene ripreso in prospettiva storico-salvifica nel complementare ἔμπροσθέν σου di Q 7,27, così da ordinare a Gesù la solenne qualifica di Giovanni quale περισσότερον προφήτου appena espressa in Q 7,26; dall'altro, l'affermazione paradossale di Q 3,16bc sul “discepolo che è più forte” riecheggia nell'analogo paradosso in Q 7,28b, secondo cui il “minore” (ὁ μικρότερος)²⁹ – cioè sempre Gesù quale discepolo – è/sarà più grande di Giovanni, pur essendo questi il più grande uomo di sempre (Q 7,28a).

²⁷ Cfr. Hoffmann 1972, 33: “Der Zusatz deutete auf eine Problematik hin, die sich für Q – vielleicht aufgrund ihrer zeitlichen und örtlichen Nähe zum historischen Jesus – ergeben hat: der irdische Jesus stand für Q in irgendeiner Weise im Schatten des Johannes”.

²⁸ Cfr. Sato 1988, 371-372; Backhaus 134-135, 336.

²⁹ Vedi Dibelius 1910, 190-191, che riprende una diffusa esegesi patristica (Tertulliano, Origene, Girolamo, Crisostomo). Al seguito di Franz Dibelius, Cullmann 1956, 180; Cullmann 1963, 32; Suggs 1970, 46-47; Hoffmann 1972, 219-224; Fitzmyer 1981, 657; Catchpole 1993, 68-69; Ebner 2007, 80-81; Schröter 2008, 308. Questa lettura di ὁ μικρότερος come comparativo riferito a Gesù (ovviamente perfettamente lecita sul piano grammaticale) può risultare opinabile finché ci si limita a considerare il logion Q 7,28 per proprio conto. Una volta però che lo si osservi congiuntamente a Q 3,16 – come invita a fare l'evidente corrispondenza strutturale tra i due passi all'interno della composizione ad anello della prima parte di Q – tale lettura s'impone nettamente come la più appropriata (o, almeno, così dovrebbe). Catchpole cita come parallelo all'uso di μικρός per indicare un discepolo in rapporto ad un maestro 1 Cron. 25,8 (κατὰ τὸν μικρὸν καὶ κατὰ τὸν μέγαν τελείων καὶ μανθανόντων) e, indirettamente, anche Q 10,21 (καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις). Di μικροί si parla anche in Q 17,1-2 e Mc. 9,42, ma in nessuno dei due casi è chiaro che si tratti di discepoli (il contesto di Q non offre alcun lume, quello di Marco è ambiguo: al v. 41 si parla dei discepoli, ma ai vv. 36-37 di bambini). Il parallelo migliore in assoluto, in ogni caso, è Mt. 10,42 (diff. Mc. 9,41), dove l'equivalenza tra “piccolo” e “discepolo” è esplicita: καὶ ὃς ἂν ποτίσῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ [...]. La notevole prossimità di questo passo (in cui Matteo contamina redazionalmente Mc. 9,41 con 9,42) al nostro logion (Mt 11,11=Q 7,28) dimostra che Matteo comprendeva perfettamente che ὁ μικρότερος in Q 7,28b si riferiva a Gesù quale discepolo di Giovanni. Senza che ciò lo imbarazzasse più di tanto (cfr. Mt. 3,11 che, diversamente da Lc. 3,16, conserva ὀπίσω μου), Matteo ha però ritenuto opportuno offrirne una reinterpretazione più generale, introducendo redazionalmente i μικροί in Mt. 10,42, di modo che, poche righe sotto, Mt. 11,11b venisse inteso in un'ottica “ecclesiale”: la grandezza di tutti i discepoli di Gesù nel futuro regno di Dio sarà superiore alla grandezza del più grande uomo di sempre nel mondo presente. Matteo offre quindi la prova migliore possibile della correttezza della lettura di Q 7,28b qui adottata.

La perfetta complementarità tra questi innesti redazionali in Q 3,16bc e Q 7,27.28b, precisamente ai due estremi della prima unità letteraria di Q³⁰, mostra in modo inequivocabile la centralità della relazione Giovanni-Gesù in questa prima parte di Q: una relazione complessa, che esibisce un fondamentale aspetto di accordo ideologico e reciproca legittimazione, intrecciato ad un aspetto di subordinazione (quanto allo status) di Giovanni a Gesù, in quella che si potrebbe definire una “cristologia dialettica” incentrata sul ribaltamento dell’originaria relazione discepolare.

Attraverso il pesante intervento redazionale qui illustrato, la prospettiva del *logion* si è spostata dalla questione della diversa natura dei due battesimi, a quella della diversa forza dei due battezzatori. Nondimeno, la descrizione del futuro battesimo in “spirito [santo] e fuoco” continua a rivestire notevole importanza nell’economia complessiva di Q. Purtroppo l’irrisolvibile dubbio circa la presenza o meno in Q dell’aggettivo ἄγιον impedisce di stabilire con sicurezza il significato dell’immagine e le eventuali corrispondenze con altri passi di Q.

Se si ipotizza che ἄγιον sia stato aggiunto indipendentemente da Matteo e Luca sulla base di Mc. 1,8, allora sarebbe naturale leggere ἐν πνεύματι καὶ πυρί come endiadi (in accordo con i due sostantivi retti da un’unica preposizione), ovvero un’unica immersione (vedi l’unico ὑμᾶς) in un “vento/soffio infuocato”. Questo è a mio avviso il significato che l’immagine aveva sulla bocca del Giovanni storico. Soprattutto, però, intesa in tal modo l’espressione si armonizza molto bene con l’immagine di vento implicata nella successiva metafora del contadino che con il ventilabro purifica il grano trebbiato (Q 3,17). Non solo: presi insieme Q 3,16d + Q 3,17 trovano un’eccellente corrispondenza nella parabola delle due case in Q 6,47-49, formando una triplice variazione sul tema di un’intemperie dal duplice risultato: salvezza per gli uni, rovina per gli altri.

³⁰ Proprio questa perfetta corrispondenza tra i due interventi rende impossibile considerare Q 3,16bc e 7,27 o 28b come espansioni introdotte vuoi precedentemente (Tuckett 1996, 117-120, 132-134 rispetto a Q 3,16bc e 7,27) vuoi successivamente (Jacobson 1992, 116, 126-127 rispetto a Q 3,16bc e 7,28 o 28b) alla composizione principale di Q. L’ordinamento positivo di Giovanni a Gesù (piuttosto che subordinazione negativa) che tali inserzioni realizzano è infatti tutt’uno con la struttura compositiva della prima parte di Q. Da questo punto di vista, ha senz’altro ragione Kirk a concludere che: “this christological enterprise cannot be written off as the contribution of the last in a putative series of redactional initiatives [e, aggiungo, nemmeno come coincidentiale convergenza tra tradizioni indipendenti!]; rather, it is thoroughly constitutive of the formation of Q’s text” (Kirk 1998b, 383).

Q 3,16d	Q 3,17	Q 6,47-49
Immersione in un unico fiume di vento (<i>pneuma</i>) infuocato	Ventilazione del grano trebbiato: vento separa grano e paglia/pula	Pioggia, fiumi e venti (<i>anemoi</i>) si abbattono su due case
Esito (implicito): Penitenti temprati, Impenitenti consumati	Esito: Grano radunato, Paglia bruciata (/pula dispersa?)	Esito: Casa sulla roccia resta salda Casa sulla sabbia crolla

Tale comprensione endiadica non sarebbe impossibile anche nell'ipotesi che in Q πνεύμα fosse già qualificato come ἅγιον ("nel fuoco dello spirito santo"), ma si deve riconoscere che in questo caso l'aggettivo crea non solo una certa asimmetria formale (XX-Y) ma anche una certa disomogeneità nelle immagini, essendo lo "spirito santo" un concetto più chiaramente teologico rispetto all'ambiguo "spirito/vento", che – al pari del "fuoco" – gioca invece tra immaginario teologico e naturale. Inoltre, vi è una discreta probabilità che l'eventuale ἅγιον possa essersi introdotto secondariamente – come già si è detto – ad un qualche livello della redazione di Q, in modo da allineare il detto ad altri passi in cui si parla di "spirito di Dio" (Q 11,20: ἐν πνεύματι θεοῦ) e "spirito santo" (Q 12,10, Q 3,22?: ἅγιον πνεῦμα).

Ragionando in quest'ottica, è evidente che il battesimo in "spirito santo e fuoco" non solo denoterebbe due concetti differenti, ma anche due attività ed eventi completamente diversi: ad immergere in spirito santo sarebbe il Gesù terreno, il quale, avendolo ricevuto al momento del battesimo (Q 3,22), lo riverserebbe ora sugli uomini attraverso i suoi esorcismi (Q 11,20³¹); laddove ad immergere nel fuoco sarebbe invece il Figlio dell'uomo in occasione della sua parusia, come avvenne già ai giorni di Lot (Q/Lc 17,29b: ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ' οὐρανοῦ).

Una via mediana tra le due ipotesi interpretative qui presentate sarebbe di considerare la comprensione endiadica "spirito/vento infuocato" originaria a livello della composizione della prima parte di Q, postulando una reinterpretazione differenziata dell'immagine attraverso l'aggiunta di ἅγιον a livello di una successiva redazione post-composizionale di Q. Ma è chiaro che con simili ipotesi ci stiamo inoltrando nel campo dell'inconoscibile.

³¹ Anche Q 12,10 aveva un'originale *Sitz im Leben Jesu* esorcistico, come mostra la sua collocazione a conclusione della controversia su Beelzebul in Mc. 3,28-29 (e Mt. 12,31-32). In Q esso invece è stato reimpiegato come correzione al problematico Q 12,8-9 (così da concedere una seconda possibilità a coloro che si erano vergognati del Figlio dell'uomo – durante i suoi giorni terreni, o forse anche nel contesto dell'ostracismo sociale post-pasquale –, trasferendo il momento della decisione definitiva e irreversibile all'attività presente dei carismatici itineranti di Q), mentre al suo posto è stato collocato il *logion* tradizionale Q 11,20.

Venendo ora alla metafora del contadino in Q 3,17, si deve constatare che, al di là dell'ovvio riferimento al giudizio escatologico, l'esatto significato e le eventuali implicazioni dell'immagine non sono del tutto chiare. Secondo una linea interpretativa, maggioritaria tra gli esegeti³², il detto rappresenta il contadino nell'atto di ventilare il grano trebbiato (διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα = purificherà completamente il grano trebbiato³³), che viene gettato in aria con il ventilabro, di modo che i chicchi di grano, più pesanti, ricadono a terra, mentre la paglia o stoppia viene portata dal vento un poco più in là, e la pula dispersa. Dopoché, il detto fa riferimento alla fase successiva, in cui il grano viene raccolto nel granaio e la paglia incendiata³⁴.

Secondo un'altra linea interpretativa³⁵, tuttavia, la prospettiva del *logion* è focalizzata interamente sull'ultima fase del processo, quando la ventilazione è già avvenuta, la pula è già stata dispersa, e il contadino s'appresta ora a ripulire l'aia sia (διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα = spazzerà la sua aia) dal grano che dalla paglia, riponendo il primo nel grano e bruciando la seconda.

Questa seconda lettura ha il suo principale e più recente sostenitore in Robert Webb, il quale ne ha tratto addirittura la conclusione secondo cui Giovanni considerava la sua stessa azione come il momento corrispondente alla ventilazione che separa la pula dal grano: "it is John's own ministry which has effectively separated the wheat from the chaff (...) if they repent and are baptized, then they are the wheat, but if they refuse, then they are the chaff" (Webb 1991, 298)³⁶.

³² Cfr. Marshall 1978, 148; Fitzmyer 1981, 474; Davies, Allison 1988, 318-319; Gnilka 1990, 120; Bock 1994, 324; Reiser 1997, 176-178 (nonché la concisa critica a Webb a p. 14); Meier 2002, 78 (vedi però; Bovon 2005, 211; Fleddermann 2005, 231; Luz 2006, 235).

³³ ἄλων viene esplicitamente inteso come metonimia per il grano trebbiato da Bovon, Davies e Allison, Luz, Marshall, Reiser.

³⁴ Con Reiser (1997, 177), ἄχυρον va qui inteso nel senso di "paglia" piuttosto che di "pula" (entrambe le accezioni sono perfettamente possibili e non capisco perché Luz [2006, 236 n. 1] affermi invece che il termine "non può, linguisticamente, indicare la paglia") dal momento che di norma è la paglia ad essere bruciata, mentre la pula viene dispersa dal vento. Al pari di Davies e Allison (1988, 319), considero inoltre una possibilità intrigante, seppur indimostrabile, che κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστω possa essere stato introdotto secondariamente, alterando un originario riferimento alla pula "spazzata via" (come proposto da Schwarz 1981), ricorrente in numerosi testi biblici (cfr. Giob. 21,18; Sal. 1,4; 35,5; Is. 17,13; 29,5; 41,15-16; Dan. 2,35; Os. 13,3; Sof. 2,2).

³⁵ Cfr. Schürmann 327-328 e nn. 109, 112; Nolland 1989, 153; Webb 1991, 295-300; Taylor 1997, 144 n. 71.

³⁶ In modo simile (ma rispetto alla trebbiatura del grano, che precede la ventilazione) Meier 2002, 78: "la trebbiatura della messe raccolta è quasi compiuta, nella misura in cui il popolo reagisce positivamente o negativamente a Giovanni". L'ulteriore conclusione di Webb è giustamente respinta da Taylor 1997, 144 n. 71: "in early Jewish literature the separation of the good from the bad is an eschatological action of God or his agent (...) It seems improbable that John would have presumed that he could take on this divine role. If anything, John might have thought that people were

Al di là di quest'ultima inferenza, Webb sostiene la propria interpretazione con i seguenti argomenti: 1) Non esistono testimonianze dell'impiego di διακαθαίρω nel senso di “ventilare”, per il quale si ricorre normalmente ai verbi λικμάω, διασπείρω oppure διασκορπίζω. 2) Benché ἄλων possa essere usato come metonimia per il grano trebbiato (cfr. Ruth 3,2 LXX: ἰδοὺ αὐτὸς λικμᾶ τὸν ἄλωνα τῶν κριθῶν ταύτη τῇ νυκτί), non vi è però nulla nel detto in questione a suggerire un'accezione diversa da quella propria di “aia”. 3) Lo πτύον denota il tipo di pala attraverso cui grano e paglia vengono ammucchiati dopo la ventilazione (“winnowing shovel”), diversa da quella deputata alla ventilazione vera e propria (“winnowing fork”), ovvero il θρῖναξ (tridente, forcione).

A quest'ultimo rilievo, tuttavia, obietta Ulrich Luz (2006, 235 n. 5) osservando che secondo il lessico di Esichio d'Alessandria lo πτύον è invece identico al θρῖναξ, venendo appunto definito come ξύλον ἐν ᾧ διαχωρίζουσι τὸν σῖτον ἀπὸ τοῦ ἀχύρου. Quanto poi all'effettiva comprensibilità di ἄλων come metonimia per il grano trebbiato, mi sembra che essa non sia decidibile in quanto tale, ma dipenda piuttosto dalla questione se διακαθαίρω possa denotare o meno un'azione di pulitura/purificazione nei confronti del grano.

A questo riguardo, ritengo che abbia ragione Marius Reiser nel rilevare che “(δια)καθαίρειν, like the Latin *expurgare* is a concise expression for ‘cleanse by winnowing’”³⁷ (cfr. Senofonte, *Oeconomicus* 18,6: καθαροῦμεν τὸν σῖτον λικμῶντες). Il tentativo di Webb di dimostrare l'infondatezza dell'interpretazione rivale deve quindi essere respinto: tanto la purificazione del grano trebbiato quanto la pulitura dell'aia costituiscono letture legittime del testo, e l'interprete può solamente argomentare quale delle due ritenga più probabile.

A mio avviso, il contesto semantico immediato e il rapporto di dipendenza grammaticale di Q 3,17 rispetto alla frase al v. 16 sul Veniente/Più Forte e il suo battesimo, rendono quanto mai appropriata l'interpretazione di διακαθαίρω nel senso di una

‘winnowing’ themselves by choosing whether to follow God’s Law or not. By one’s own actions a choice is made to be wheat or chaff, sheep or goat, fruitful tree or fruitless tree”.

³⁷ Reiser cita inoltre Columella, *De re rustica* II, 5, 9, 11, 20 per l'impiego di *expurgare* in relazione al grano. Più opinabile è invece il suo richiamo ad *Alciphro* II, 23 (ἄρτι μοι τὴν ἄλω διακαθήραντι καὶ τὸ πτύον ἀποτιθεμένῳ ὁ δεσπότης ἐπέστε καὶ ἰδὼν ἐπήνει τὴν φιλεργίαν), passo che Webb (1991, 297-298) ha probabilmente ragione a interpretare nel senso che il padrone sopraggiunge elogiando la diligenza del contadino quando questi aveva appena terminato di pulire l'aia e riposto il ventilabro, dato che subito dopo si parla del suo andare al seguito del padrone (ἐφεπόμενον τῷ δεσπότη), il che ha più senso se l'intero processo di ventilazione e ripulitura è stato ultimato, piuttosto che lasciato a metà.

purificazione del grano dai suoi elementi indesiderabili³⁸. In quest'ottica, la prima parte del *logion* riprenderebbe, mutando la metafora, il significato purificatorio dell'immersione (sia in acqua che in uno spirito infuocato), specificando poi nella seconda parte ciò che nel v. 16d era lasciato implicito, ovvero il duplice esito della purificazione amministrata dal Veniente: salvezza per gli uni e distruzione per gli altri³⁹.

Così intesi, i vv. 16-17 esibiscono una chiara e coerente progressione argomentativa: Giovanni immerge in acqua ripristinando la purità corporea (e, in ottica storica, ultimando il processo di santificazione integrale morale-rituale dei suoi penitenti), ma il Veniente effettuerà la purificazione escatologica d'Israele mediante l'immersione in uno spirito infuocato, ovvero – mutando la metafora – ventilando il grano trebbiato, così da separare coloro che sono paglia e pula da coloro che sono invece grano, per poi consegnare gli uni e gli altri alle rispettive sedi.

[Q 3,21-22]

Si veda quanto detto sopra in sede di ricostruzione. È impossibile stabilire se Q contenesse o meno un breve racconto del battesimo di Gesù. Vi sono tuttavia ragioni sufficienti per rendere consigliabile di tener conto di questa possibilità, piuttosto che ignorarla semplicemente. L'eventualità quindi che Q riferisse della discesa sopra Gesù dello spirito santo

³⁸ Questo è il significato esatto assegnato al verbo in BDAG 2000, 229a: “to make free of something unwanted”, il che, a mio avviso, si addice meglio alla purificazione (“thoroughly purge”) del grano dai suoi elementi non commestibili, piuttosto che alla più neutrale attività di ripulitura (“clean out”) dell'aia. *Contra* Balz, Schneider 2004, 797, che opta unilateralmente per “pulire, ripulire”.

³⁹ Cfr. Catchpole 2006, 36-37: “the meaning of that fiery process [baptism ‘in fire’] is conveyed by talk of winnowing and cleansing, and then finally of burning and gathering”. Naturalmente, come spesso accade, vi è un certo grado di circolarità nella mia argomentazione, nella misura in cui il significato purificatorio *διακαθαίρω* viene suffragato dall'analoga accezione con cui io interpreto il “battesimo in spirito e fuoco”. Al contrario, per Webb quest'ultimo denota due diversi atti di immersione, nei quali il basilare significato purificatorio è integrato e in parte anche soppiantato da un aspetto più propriamente retributivo (soprattutto nel caso del battesimo nel fuoco), sicché, da questo punto di vista, egli è comprensibilmente portato a leggere Q 3,17 esclusivamente in ottica di consumazione di ciò che è già stato separato/purificato. È con ciò evidente che una certa circolarità è inevitabile in un caso come nell'altro, a causa dell'oggettiva ambiguità delle immagini in questione. La mia convinzione è tuttavia che il significato propriamente purificatorio dell'immersione in acqua praticata da Giovanni – ovvero un atto attraverso cui viene rimosso qualcosa d'improprio (l'impurità) – renda oggettivamente preferibile interpretare tanto il *βάπτισμα ἐν πνεύματι καὶ πυρί* quanto il *διακαθαρεῖν τὴν ἄλωνα* come immagini di una singola azione di purificazione (escatologica) che ripristina la purità d'Israele rimuovendo da esso coloro che, sul piano morale, rappresentano l'equivalente dell'impurità rituale.

(Lc) o di Dio (Mt) è stata tenuta in considerazione a proposito di Q 3,16d e Q 7,22, nonché a livello della struttura complessiva dell'unità letteraria.

Q 7,18-19.22-23

¹⁸ καὶ ὁ Ἰωάννης ¹⁹ ἔπεμψεν διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ λέγων·

σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;

²² καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ βλέπετε καὶ ἀκούετε·

τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν [καὶ] χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, [καὶ] νεκροὶ ἐγείρονται [καὶ] πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·

²³ καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί

L'amabasciata di Giovanni a Gesù costituisce la chiave di volta della cristologia di Q. La domanda σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος che Giovanni fa rivolgere a Gesù attraverso i suoi discepoli, rimanda ovviamente al suo precedente annuncio dell'ἐρχόμενος in Q 3,16, decifrandone ora in modo esplicito il riferimento alla persona di Gesù.

Naturalmente, esiste una chiara discrepanza tra la caratterizzazione dell'ἐρχόμενος in Q 3,16-17 e la replica affermativa da parte di Gesù in Q 7,22, il cui tenore, incentrato com'è sul compimento delle profezie isaiane circa il tempo salvifico, ha poco a che spartire con le marcate tonalità di giudizio (seppur in prospettiva salvifica) delle parole iniziali del Battista. La stessa beatitudine/monito finale in Q 7,23 sul non scandalizzarsi di un simile "adempimento", conferma il fatto che "Q seems aware of the fact that Jesus does not fit John's description of the 'Coming One', but wishes nonetheless to affirm their equation" (Kloppenborg 2000, 123).

Non vi è alcun dubbio che tale discrepanza sia il risultato dell'applicazione a Gesù della profezia (originariamente teocentrica) del Battista sul battezzatore/giudice escatologico, da parte della redazione di Q⁴⁰. Perfino Tuckett – altrimenti sempre molto prudente quando si tratta di individuare interventi redazionali in Q – non esita a riconoscere che: "the best explanation is that the putting together of Jesus' claims with John's question is a secondary composition by a later editor" (Tuckett 1996, 126)⁴¹.

⁴⁰ *Contra* Zeller 1982, 403 e Kloppenborg 1987, 116: "there is every reason to suppose that 7:18-23 had an existence independent of 3:16-17, functioning in the early church's attempt to win Baptist disciples. That is, it existed prior to any literary relationship with the Q periscope of John's preaching".

⁴¹ Non deve trarre in inganno la formulazione "later editor" qui impiegata da Tuckett, che potrebbe far pensare all'intervento di una successiva redazione post-composizionale di Q. Non è così:

Sarebbe tuttavia un errore concludere – alla luce del carattere forzato di tale identificazione e del monito finale al v. 23 – che Q intenda correggere la concezione che il Battista esprime del Veniente⁴², quasi che la prospettiva del giudizio venisse ora abbandonata in favore del gioioso compimento isaiano. Lungi da ciò, essa viene invece semplicemente allargata in modo da consentirne l'applicazione a Gesù; dopoché, l'adeguatezza del punto di vista di Giovanni risulta pienamente confermata nella parte conclusiva di Q in riferimento alla parusia di Gesù come Veniente-Figlio dell'uomo (cfr. Q 12,39-40.42-46; 17,24.26-30), sulla base della terza e ultima occorrenza di ὁ ἐρχόμενος in Q 13,35: λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου⁴³.

In altri termini, l'annuncio del Veniente da parte di Giovanni viene “sdoppiato” in modo da corrispondere alla duplice dimensione – presente/terrena/opponibile e futura/celeste/giudiziale – che caratterizza la concezione del Figlio dell'uomo in Q. Ha pertanto perfettamente ragione Tuckett a concludere che “Jesus’ reply to John must therefore be taken for Q as affirmative in every sense. Jesus is the coming one and John’s prediction is in no way invalidated” (Tuckett 1996, 127).

Da questo punto di vista, si deve anche considerare la possibilità che l'incoerenza tra i presupposti della domanda in Q 7,19 e il contenuto della replica di Gesù sia in parte smussata dal fatto che la matrice principale del *pastiche* isaiano in Q 7,22⁴⁴ presenta un chiaro

al contrario, Tuckett respinge gli argomenti di Jacobson in tal senso, mostrando come la pericope sia invece in linea con altre parti di Q (ad es. Q 10,9 e 11,14ss a proposito dell'interesse nei miracoli; 13,18-21 per quanto riguarda il carattere al tempo stesso riconoscibile eppure ambiguo ed equivocabile della salvezza presente). La conclusione di Tuckett è quindi che “there is (...) no need to ascribe the pericope to a later stratum of Q” (Tuckett 1996, 128).

⁴² Cfr. Kirk 1998, 371: “Both 7:22 and 7:23 challenge John’s conception of the Coming One which provoked his question”. In seguito Kirk qualifica in modo un po’ più accettabile la sua prospettiva: “Jesus’ answer (...) emend[s] John’s initial characterization of the Coming One by expanding on the nature of his ministry (...) This emendation is carried out in such a way that both John and his message are appropriated for the Q group” (Kirk 1998, 380-381).

⁴³ Cfr. Kloppenborg 1987, 94: “the Coming One of Q 13:34-35 acquires again the ominous connotations and strongly futuristic orientation of John’s figure. Hence this particular logical progression begins and ends in the idiom of apocalypticism, but makes a theological detour in which the motif of the presence of the eschaton in Jesus’ activity comes to the fore”.

⁴⁴ Cfr. Is. 26,19 (morti); 29,18-19 (sordi, ciechi, poveri); 35,5-6 (ciechi, sordi, zoppi); 61,1 (buona notizia ai poveri, ciechi). Fledermann (2005, 376) rimarca la preminenza di Is. 61,1 nella misura in cui ad esso rimandano sia il primo che l'ultimo dei sei eventi escatologici elencati. Com'è noto, Q 7,22 ha inoltre un notevole parallelo in 4Q521 fr. 2 col. II + 4: “[il Signore]... rendendo la vista ai ciechi, raddrizzando i piegati ... farà rivivere i morti e darà l'annuncio agli umili, colmerà i poveri...”. Vedi la discussione in Joseph 2012, 175-185 sul problema della relazione tra i due testi: 1) dipendenza letteraria diretta, 2) dipendenza indiretta/influenza esegetica, 3) tradizione comune, 4) coincidenza tra due sviluppi esegetici indipendenti. Nell'optare per la seconda ipotesi, Joseph sottolinea giustamente sia che la combinazione tra risurrezione dei morti e l'annuncio ai poveri di Is.

collegamento tra gli eventi salvifici e la presenza dello spirito (cfr. Is. 61,1: “lo spirito del Signore è su di me...”), sicché, data la facile intuibilità del collegamento intertestuale, e alla luce della possibile menzione della discesa dello spirito in Q 3,21-22, non è difficile immaginare che un lettore/uditore di Q potesse intendere la replica di Gesù come coerente rispetto alla funzione di battezzatore in spirito [santo] ascritta al Veniente in Q 3,16. Tale aspetto verrebbe infine pienamente alla luce nel detto di Q 11,20 (εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια), mentre il battesimo nel fuoco è trasferito alla parusia del Figlio dell’uomo (Q 17,29-30).

Si capisce allora quanto sia appropriato definire, come si è fatto sopra, Q 7,18-19.22-23 la “chiave di volta” della cristologia di Q: attraverso questa pericope cruciale, il redattore di Q non solo applica a Gesù la profezia di Giovanni sul Veniente, ma ne suggerisce altresì l’identità paradossale di Figlio dell’uomo/battezzatore in spirito [santo] suscettibile di essere oggetto di scandalo, rifiuto e insulti nel presente (cfr. Q 7,23; 7,34; 11,14-20)⁴⁵, ma che ritornerà in futuro come Figlio dell’uomo/battezzatore in fuoco, decretando la rovina di quanti non hanno fatto penitenza (Q 3,7-9.16-17; 17,26-30) o si sono vergognati delle sue parole (Q 12,8-9).

Una seconda ragione, essa pure indiretta, che induce a considerare – a livello della composizione finale – la risposta di Gesù come appropriata rispetto alla domanda del Battista, è che la presenza del termine πτωχοί in Q 7,22 rimanda direttamente all’unica sua altra occorrenza in Q, cioè nella beatitudine di Q 6,20 che apre il sermone di Gesù⁴⁶. Il risultato è che le due pericopi sul Veniente non solo formano l’arco cristologico che racchiude il sermone (Q 3,16 ↔ Q 7,19), ma s’incrociano anche con il suo inizio (Q 6,20 ↔ Q 7,22) e la sua fine (Q 3,7-9.17 ↔ Q 6,46-49), di modo che è sulla conformità reciproca a livello di messaggio che viene a fondarsi il riconoscimento di Gesù come colui che Giovanni aveva annunciato.

Ma cosa dire, invece, delle interpretazioni che hanno ravvisato in questa pericope un accento critico verso Giovanni⁴⁷ – con la sua domanda letta come incerta/dubitante e la

61,1 è priva di paralleli nel resto della letteratura giudaica, sia il fatto che gli elementi comuni tra 4Q521 e Q 7,22 appaiono nello stesso ordine.

⁴⁵ Sulla dimensione “sofferente” del Figlio dell’uomo in Q, vedi Tuckett 1996, 253-266.

⁴⁶ Il collegamento è opportunamente notato da Sato 1988, 35; Allison 1997, 10; Kirk 1998b, 371; Allison 2000, 109-111.

⁴⁷ Cfr. Marshall 1978, 292: “the concluding blessing (...) is couched in general terms (...) but is meant to apply especially to John”; Havener 1987, 65-67: “John is still an unbeliever”; Fleddermann 2005, 378-379: “After answering John’s question Jesus turns to challenge the questioner (...) the author of Q uses John’s ‘doubt’ as a literary device to dramatize the central question of Christianity, ‘Who is Jesus?’”.

replica di Gesù come conseguente esortazione/monito a non scandalizzarsi di lui –, come pure verso la successiva comunità battista⁴⁸? Tali letture critiche o polemiche sono categoricamente da respingersi, per quattro importanti ragioni:

1) L'idea di un "Battista dubitante e ammonito" contrasta palesemente con le pericopi immediatamente seguenti, ovvero: A) Q 7,24-28, che vede Gesù elogiare Giovanni in termini straordinariamente elevati e del tutto positivi, il che vale anche per le inserzioni redazionali ai vv. 27 e 28b, attraverso cui egli viene ordinato a Gesù senza che ciò implichi alcuna diminuzione del suo valore e significato. B) Q 7,31-35, dove Giovanni è pacificamente rappresentato, al pari di Gesù, come messaggero della Sapienza rifiutato da "questa generazione". Il fatto poi che tale valutazione paritaria costituisca il *climax* della sezione Q 7,18-35, oltre che la conclusione dell'intera unità letteraria Q 3,2.3-7,35, fa sì che "it is this view of the mutually supportive ministries of Jesus and John (...) which must be seen as the dominating view of the Q composition" (Tuckett 1996, 131).

2) L'idea di un "Battista dubitante e ammonito" farebbe letteralmente collassare tutta la struttura argomentativa che governa l'unità letteraria Q 3,2.3-7,35, togliendo il fondamento stesso dell'autorevolezza del sermone che ne costituisce il centro. Se infatti in Q 3,9-17 Giovanni prepara il terreno per Gesù e il suo discorso, il cui accordo con la prospettiva del Battista è chiaramente segnalato in Q 6,46-49, sarebbe assurdo che poi Q si mettesse a minare l'affidabilità di Giovanni, rappresentandolo come dubitante e bisognoso di un severo richiamo. Sottrarre credibilità al Battista significherebbe sottrarre credibilità a Gesù quale Veniente da lui annunciato, e al suo messaggio in quanto conforme a quello di Giovanni.

3) L'auto-abbassamento di Giovanni in Q 3,16c (οὐδ' οὐκ εἰμι ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι) ha un evidente parallelo nell'auto-abbassamento del centurione in Q 7,6 (κύριε, οὐκ εἰμι ἰκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσεέλθῃς). In entrambi i casi un personaggio autorevole dichiara apertamente la propria indegnità di fronte a Gesù. Il fatto che Q 3,16c – che costituisce un'aggiunta apportata dalla redazione di Q – condivida con la pericope del centurione sia le parole οὐκ εἰμι ἰκανὸς sia la tematica generale della servitù (Giovanni si dichiara indegno di compiere una mansione servile, mentre il centurione illustra la sua fede nell'efficacia della parola di Gesù a partire dalla pronta obbedienza che i suoi servi e soldati

⁴⁸ Cfr. Goguel 1912, 64-65; Bultmann 1968, 23-24; Schulz 1972, 203: "Ohne Frage spiegelt diese Anekdote das konkurrierende, wohl noch aktuelle Verhältnis von Jesus- und Täufergemeinde wider (...) Demgegenüber betont nun polemisch die Q-Gemeinde daß allein Jesus der wahre Endzeitprophet ist"; Zeller 1984, 40: "Das [Q 7,23] ist wohl in Richtung auf die Johannesjünger gesprochen (...) Sie bilden eine konkurrierende Gruppe zur Christengemeinde". Più in generale, Zeller (1982, 408) parla di "im Konflikt mit den Täuferjüngern geformten Stoffe" per tutto il materiale Q 3,7-9.16-17 e 7,18-23.28.

prestano ai suoi comandi), suggerisce che il “Giovanni redazionale” sia stato in parte modellato alla luce del centurione, ed essendo questi un modello di fede⁴⁹, è evidente che Q 7,18-19 non solo non può essere espressione di dubbio, ma, al contrario, è precisamente un domandare pieno di fede finalizzato ad occasionare l’auto-rivelazione di Gesù quale Veniente da lui annunciato⁵⁰.

4) Da escludersi è altresì una presunta polemica contro i discepoli di Giovanni⁵¹, dal momento che l’assistere agli eventi escatologici che viene loro attribuito in Q 7,22b (ὄ βλέπετε καὶ ἀκούετε) li qualifica automaticamente quali destinatari dell’analogia beatitudine in Q 10,23-24 (μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἢ βλέπετε) al pari dei discepoli di Gesù⁵². In secondo luogo, i discepoli di Giovanni sono rappresentati come pronti esecutori del comando di Gesù di “andare” (Q 7,22b: πορευθέντες ἀπαγγείλατε; Q 7,24a: τούτων δέ πορευομένων), esattamente come i soldati sottoposti al centurione (Q 7,8: λέγω τούτῳ πορεύθητι, καὶ πορεύεται), e in quanto tali partecipano in certa misura del collegamento positivo che Q istituisce tra Giovanni e il centurione quale modello di fede, di cui si è appena detto.

⁴⁹ A proposito di questa pericope, Catchpole (1993, 280-308) ha sostenuto – in modo a mio avviso convincente – che 1) ἑκατοντάρχης è un termine etnicamente neutro e non implica che l’ufficiale in questione sia un pagano; 2) la replica di Gesù ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν è un’affermazione, e non una domanda che esprimerebbe un atteggiamento di ritrosia nei confronti di un non-ebreo; 3) la dichiarazione del centurione circa la propria indegnità (οὐκ εἰμι ἰκανός) è di ordine cristologico (cfr. Q 3,16c) e non ha nulla a che vedere con questioni di etnicità; 4) l’affermazione colma di meraviglia di Gesù παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὔρον significa che, in Israele, egli non si era ancora imbattuto in una fede di tale intensità, e non che non vi avesse trovato fede affatto (cfr. Mt. 9,33: οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραὴλ). Vedi tuttavia Tuckett 1996, 395-397, che, non convinto dagli argomenti di Catchpole, preferisce attenersi all’identificazione tradizionale del centurione come non-ebreo, precisando tuttavia che ciò non implica né un impegno attivo nella missione ai gentili da parte della comunità Q, né una significativa presenza di gentili tra le sue fila. La funzione del centurione è piuttosto la medesima degli altri riferimenti positivi ai gentili in Q (Tiro e Sidone, la regina del sud, i Niniviti): rimproverare l’indifferenza e il rifiuto incontrato in Israele, in modo da intensificare l’appello al cambiamento e ad una risposta positiva.

⁵⁰ *Contra* Fleddermann 2005, 378, il quale, pur cogliendo molto bene il collegamento, lo valuta in maniera opposta: “Q intends to contrast the centurion and John (...) Both have humility; only the centurion goes over to faith; John remains outside of the kingdom (Q 7,28; 16,16)”. Come rivela l’ultima frase, la lettura antitetica che Fleddermann dà di Q 3,16 e 7,6 risente sia della sua interpretazione generale del posto occupato dal Battista entro la visione teologica di Q, sia della comprensione che egli ha di Q nel suo complesso come “gentile Christian gospel” (cfr. Fleddermann 2005, 161-166) – opinioni in entrambi i casi minoritarie nel panorama degli studi su Q.

⁵¹ Su questo vedi soprattutto Backhaus 1991, 127-137. Sato (1988, 141) rileva peraltro l’inutilità pratica della presunta polemica: “Wenn die Eingangsfrage schon für den historischen Täufer unmöglich ist, ist das Stück auch als Polemik gegen die unmittelbaren Jünger des Johannes, die ja dessen Botschaft gut gekannt haben müssen, ohne Wirkung”.

⁵² Cfr. Catchpole 1993, 241-242: “Q redaction has allowed the disciples of John to ‘see and hear’ in just the same way as those addressed by Jesus in Q 10:23. They thus share in the experience of the new era”; Tuckett 1996, 127: “John’s disciples (and hence, derivatively, John himself) are thus in the category of the ‘blessed’ who have experienced the eschatological fulfilment (...) The combination of Q 7:22 with 10:23f. within Q thus implies no downgrading of John at all”.

Alla luce di queste considerazioni, è chiaro che il macarismo di Q 7,23, con la sua dimensione simultanea di appello e monito, non è indirizzato né alla persona del Battista, né specificamente alla successiva comunità dei suoi discepoli, bensì a chiunque in generale⁵³ (esattamente come l'appello-monito di Giovanni in Q 3,7-9). Ogni lettore/uditore di Q, qualunque siano la sua estrazione e i suoi presupposti, viene guidato attraverso la domanda di Giovanni e la replica di Gesù a riconoscere in quest'ultimo "Colui che deve venire" e a non attenderne un altro (cfr. Q 17,23).

Al tempo stesso, tale beatitudine costituisce la "spia" di uno sviluppo cristologico (l'identificazione di Gesù come il Veniente annunciato da Giovanni e la chiarificazione del loro status reciproco) che proprio nella misura in cui rappresenta il fulcro della preoccupazione del redattore di Q (cfr. Q 3,16bc; 7,18-19; 7,27; 7,28b), tradisce il suo carattere di relativa novità, e in quanto tale necessita d'essere difeso e salvaguardato attraverso una speciale messa in guardia.

In conclusione, tanto l'intenzione fondamentale quanto il *Sitz im Leben* comunitario della pericope sono stati egregiamente riassunti da Heinz Schürmann:

La pericope è composta in funzione dell'autotestimonianza di Gesù (v. 22) e il macarismo del v. 23 è inteso in senso propagandistico-cristologico. Tale "propaganda" è rivolta a cerchie di persone per le quali il Battista aveva chiaramente una certa importanza e che si ponevano di fronte al messaggio di Cristo ancora (o nuovamente) con atteggiamento interrogativo. (...) Non è possibile pensare a una cerchia ben determinata – e chiusa al messaggio di Gesù – di discepoli di Giovanni, che esaltasse il Battista addirittura in senso messianico. Chiaramente c'era tra il popolo un ampio strato di persone che avevano reagito positivamente all'appello di Giovanni alla penitenza (cfr. 7,24-27.29s.), ma che non avevano ancora abbracciato la fede cristiana. Sono queste cerchie ad essere interpellate qui e invitate a non "scandalizzarsi". (Schürmann 1983, 663-664)⁵⁴

Queste importanti considerazioni devono però a mio avviso essere integrate da un'ulteriore osservazione, che Knut Backhaus formula proprio come parziale correzione della prospettiva di Schürmann:

⁵³ Cfr. Backhaus 1991, 118: "der Makarismus nicht auf den Täufer, sondern auf den Leser zu beziehen ist".

⁵⁴ Cfr. Ernst 1989, 59-60: "die Entstehungssituation des Apophthegmas (...) Ich denke an die frühe Palästina mission, in welcher Menschen angesprochen Schritt zum Christusglauben noch nicht getan hatten (...) Die Logienquelle wendet sich an fragende Halbchristen, die mit Johannes noch 'zwischen den Testamenten' standen und den letzten Schritt zum Glauben an das Evangelium noch vor sich hatten".

Die Perikope ist (...) kaum in der frühen Palästina-Mission anzusiedeln, sondern sucht ein ureigenes Problem der Gemeinde zu bewältigen, die sich zu Jesus als ihrem Herrn bekennt und doch auch an Johannes (...) stark interessiert ist. Dieses Interesse wird sich am ehesten daraus erklären, daß (...) die Q-Gemeinde sich zu einem bedeutenden Teil aus dem ehemaligen palästinischen Täuferanhang rekrutierte (...) Dieses Kreis ist allerdings sehr weit zu denken und in keiner Weise mit der soziologisch fest umrissenen Formation des Jüngerkreises zu verwechseln. (Backhaus 1991, 135)⁵⁵

In sintesi: lo scenario storico che rende ragione nel modo migliore dei particolari aspetti che caratterizzano la pericope (e la prima parte di Q in generale) è quello di una comunità di seguaci di Gesù che affonda le sue radici – come pure, almeno in parte, il suo attuale bacino di reclutamento – nell’ambito del movimento “fluido” costituito da coloro che nella Palestina del I sec. avevano accolto positivamente la missione riformatrice di Giovanni. Ragioni al tempo stesso eziologiche (Backhaus) e propagandistiche (Schürmann) stanno dunque alla base del ruolo assolutamente fondamentale che il Battista riveste in Q, in ordine sia alla presentazione del messaggio di Gesù, sia alla comprensione cristologica della sua persona.

Q 7,24-28

²⁴ τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου·

τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;

²⁵ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον;

ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν.

²⁶ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην;

ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου·

²⁷ οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,

ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.

^{28a} λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου·

^{28b} ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν

Terminato l’episodio cristologico con la ripartenza dei discepoli di Giovanni, Q rappresenta ora una scena speculare a quella con cui iniziava la prima parte (Q 3,7-9.16-17.): là le folle erano state istruite da Giovanni riguardo a Gesù, ora è Gesù a parlare loro di

⁵⁵ Cfr. Hoffmann 1972, 215: “Die Perikope kann als literarischer Reflex jener Übertragung der Verkündigung des Täufers auf den Propheten Jesus von Nazareth angesehen werden, die die Gruppe selbst vollzogen hat. (...) Es dürfte sich um eine Gruppe handeln, die zum mindesten in der Tradition des Johannes stand, möglicherweise setzte sie sich – wenigstens zum Teil – aus ehemaligen Johannesanhängern zusammen”. Cfr. Kraeling 1951, 130; Gnllka 1990, 597.

Giovanni. L'implicazione è che si tratta delle medesime folle⁵⁶, che nel “frattempo” hanno risposto positivamente all'appello di Giovanni e dato quindi ascolto al sermone di Gesù⁵⁷, che quegli aveva preparato.

La valutazione positiva del Battista da parte delle folle costituisce infatti un assunto implicito in Q 7,24-28, fungendo da punto d'appoggio per l'efficacia retorica dell'elogio intessuto da Gesù, con i suoi chiari accenti satirici ad Antipa e alla sua corte (vv. 24-25; vedi § 9.3.1). Fino al v. 26ba compreso (ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην;), cioè, Gesù sta dicendo alle folle ciò che esse già sanno, come indica chiaramente il *vaí* confermativo al v. 26b⁵⁸. È solo a partire da questo punto che comincia la “rivelazione” aggiuntiva circa l'identità più-che-profetica di Giovanni (περισσότερον προφήτου), culminante nelle altisonanti, ancorché diverse, dichiarazioni ai vv. 27 e 28. E proprio come Q 3,16 rappresentava il cuore cristologico del discorso di Giovanni, così è in Q 7,27-28 che la redazione di Q concentra il punto focale del discorso di Gesù: chiarire la relazione esistente tra i due personaggi ed il loro reciproco status.

Come si è già mostrato, tale chiarimento viene realizzato attraverso il ribaltamento della memoria storica che la comunità Q ha dell'originaria relazione discepolare che legava Gesù al Battista. Ecco quindi che l'idea di Gesù come colui che “viene dietro” (ὀπίσω) a Giovanni – ovvero è suo discepolo – viene capovolta in prospettiva storico-salvifica,

⁵⁶ L'importanza di questo dettaglio non sfugge a Schröter 2008, 308: “Jésus (...) présuppose que ces derniers [ses auditeurs] faisaient partie de ceux qui avaient aussi suivi Jean dans le désert. Les destinataires de Jean et de Jésus sont donc présentés, du moins en partie, comme des groupes identiques, ce que confirme l'étroitesse des liens qui unissent Jean et Jésus dans Q”.

⁵⁷ È irrilevante a questo riguardo che in Q il sermone fosse (possibilmente) indirizzato ai “discepoli” (cfr. Lc. 6,20a//Mt. 5,1b). Peraltro sia Matteo che Luca registrano la presenza delle “folle” (o “folla” o “popolo”) sia all'inizio del sermone (Mt. 5,1a//Lc. 6,19) sia alla sua conclusione (Mt. 7,28//Lc. 7,1). Secondo Jacobson (1992, 99), l'attività redazionale degli evangelisti non offre indicazioni sicure riguardo all'esordio e alla chiusura del sermone; nondimeno: “it is surely remarkable that both Matthew and Luke seem to preserve a recollection of this shift in audience during the Q sermon”. Non è chiaro tuttavia che questo cambio di pubblico corrisponda ad un mutamento di prospettiva del sermone stesso, che, secondo Jacobson (ivi, 103-104, 127), assumerebbe nella parte finale un tono polemico verso la leadership religiosa giudaica (“guide cieche”), a causa dell'interpolazione (allo stadio compositivo) di Q 6,39.42. Vedi Kloppenborg 1987, 181-185 e Catchpole 1993, 127-133 per due diverse letture non-polemiche (bensì parentetiche e disciplinari) di questa parte del sermone.

⁵⁸ È degno di nota il tentativo di Vaage di far dire a Q 7,26b l'esatto contrario di quello che dice, in modo da rendere plausibile la sua tesi secondo cui il v. 25 costituirebbe “the rhetorically logical fulcrum” della *chreia* di stampo cinico Q 7,24b-26: “Not a few persons went out to see him, thinking that he was a prophet (...) 7:26 makes clear that such a belief was erroneous (...) Rather, it must mean what it is flatly [sic!] stated (...) John was ‘not [sic!] a prophet, but more’” (Vaage 1994, 97, 101). Passi pure l'assegnare un certo valore avversativo a *καί* (per cui si potrebbe eventualmente tradurre: “certo, vi dico, ma più ancora di un profeta”), ma ribaltare *vaí* in una negazione (“not”) è una mossa a dir poco disperata.

assegnando a Giovanni il ruolo del messaggero eliano che viene mandato “davanti” (ἔμπροσθεν) a Gesù, il quale – esattamente come in Q 3,16 – viene a prendere il posto di YHWH come colui la cui via viene preparata.

Dopoché, al v. 28 si ha una seconda e differente chiarificazione dello status reciproco dei due personaggi, che vede Giovanni prima esaltato come il più grande uomo mai esistito (v. 28a: οὐκ ἐγήγερατ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου), e poi paradossalmente subordinato a Gesù, in quanto colui che pur essendo storicamente “il minore” (ὁ δὲ μικρότερος)⁵⁹, in quanto suo discepolo, è (o sarà) tuttavia più grande di lui (μείζων αὐτοῦ) nel regno di Dio.

Naturalmente il fatto che all’affermazione del v. 26b sull’essere più che profeta di Giovanni vengano date due diverse spiegazioni indica che il materiale originario è stato ampliato nel corso della tradizione o a livello redazionale. Non stupisce perciò che i vv. 24-28 siano stati oggetto delle più svariate ipotesi storico-tradizionali e stratigrafiche⁶⁰.

⁵⁹ Vedi sopra nota 29.

⁶⁰ Lührmann (1968, 27) e Jacobson (1992, 116, 127), ritengono secondario il v. 28 (o quanto meno il v. 28b) in quanto ridimensiona lo status elevato accordato al Battista nei vv. 24-27. Per Jacobson si tratta però di un’aggiunta da ascrivere (insieme a Q 3,16bc e 7,18-23) alla redazione post-compositiva intermedia di Q. Schürmann (1983, 669-672) considera il v. 27 la conclusione originaria dei vv. 24-26 (ipotizzando però, sulla bocca di Gesù, una diversa formulazione della citazione scritturistica, tale cioè da presentare Giovanni come ultimo profeta prima dell’avvento di Dio), mentre il v. 28 sarebbe un *logion* unitario indipendente, che la comunità cristiana ha solo ritoccato nella formulazione della parte finale. L’ipotesi di Schürmann riscuote anche il favore di Tuckett (1996, 130-135), che tuttavia non esclude che il v. 27 possa essere un *Kommentarwort* al pari del v. 28 (probabilmente unitario). Per Schulz (1972, 230-233) l’apoftegma originario è dato dai vv. 24-26, al quale sono stati aggiunti molto presto, cioè ad uno stadio tradizionale anteriore alla redazione di Q, le due interpretazioni ai vv. 27 e 28 (quest’ultimo da non separarsi in stadi tradizionali differenti). Del medesimo avviso è Zeller (1982, 403), il quale sottolinea come tali accrescimenti – prima il v. 27 e poi il v. 28 come al precedente – siano precedenti alla redazione che ha assemblato l’intero complesso sul Battista. Kloppenborg (1987, 108-110) – per il quale tutto questo materiale è stato incluso in Q solo a livello della redazione deuteronomistica Q2 – vede nei vv. 24-26 la *chreia* originale, alla quale sono state apposte due contrastanti *Kommentarworte*: prima il v. 28 (un detto unitario tradizionale accostato in virtù dell’attrazione tra i suoi comparativi e quello del v. 26b) e poi il v. 27, attraverso cui viene ristabilita la valutazione positiva di Giovanni che la precedente aggiunta aveva ridimensionato. Hoffmann (1972, 216-224) considera il v. 27 un’aggiunta secondaria (egli non distingue chiaramente tra redazione Q e accrescimenti avvenuti nella tradizione Q) che interpreta l’altrimenti enigmatica tradizione dei vv. 24-26, mentre il v. 28a rappresenta un *logion* originariamente indipendente che il v. 28b ha corretto cristologicamente. All’incirca del medesimo parere (benché con tutt’altra valutazione del materiale in questione) è Vaage (1994, 108-111), secondo il quale i vv. 24-26 rappresentano l’originale *chreia* di stampo cinico e il v. 28a un detto indipendente, entrambi da includersi nello stato formativo Q1 di Kloppenborg (*contra* Kloppenborg), che la redazione Q2 ha poi corretto attraverso i vv. 27 e 28b (nonché 3,16 e 7,18-23), grazie ai quali la figura cinica di Giovanni viene addomesticata profeticamente in relazione a Gesù. Schenk (1981, 43) e Catchpole (1993, 63-70) vedono nel v. 28a la conclusione originaria dei vv. 24-26, con i vv. 27 e 28b (per Schenk anche il v. 26b) aggiunti secondariamente dalla redazione di Q al fine di chiarire la relazione e lo status reciproco di Giovanni e Gesù.

Tra di esse, mi sembrano anzitutto da respingersi quelle che vorrebbero vedere nel v. 26b (“sì vi dico, e più di un profeta”) il finale originario dei vv. 24ss. Come osserva Catchpole (1993, 64): “‘more than a prophet’ is forceful but lacks the definition which is necessary to conclude a unit of tradition”. Senza un’ulteriore spiegazione, infatti, la tensione creata dal crescendo retorico nei versi precedenti rimane in sospeso, e l’effetto complessivo risulta alquanto deludente⁶¹.

Si deve quindi accettare che uno tra il v. 27 e il v. 28(o 28a) rappresenti la conclusione originaria, e tra i due è certamente il v. 28a a rappresentare il candidato più plausibile⁶².

⁶¹ Non mi sembra perciò opportuno argomentare l’autonomia di Q 7,24-26 citando come parallelo Q 11,31-32 (“più di Salomone...più di Giona”), come fa Zeller 1982, 403. Qui, infatti, la forma comparativa è del tutto appropriata, trattandosi in questo caso non di definire “che cosa” si sia fatto presente con Gesù, bensì di denunciare, con un ragionamento a fortiori, l’inadeguata risposta di “questa generazione” di fronte a questo *quid*. Al contrario, l’interesse di Q 7,24-26 verte unicamente su chi sia il Battista. Ancora più genericamente, Meier argomenta la plausibilità del v. 26b come conclusione originaria limitandosi ad osservare che “la finale simile ad una interrogazione parabolica rinvia alla vita di Gesù come suo luogo d’origine” e addirittura definendo Gesù come “pedagogo socratico” [maieutica *en masse!*] che “dopo aver portato Giovanni alle stelle (...) rifiuta di definirlo, lasciando le folle alle prese con l’enigma della sua identità e del suo ruolo” (Meier 2002, 201) – il che mi sembra solo uno stratagemma retorico per passare sopra al brusco effetto anti-climatico che comporta un finale al v. 26b.

⁶² L’obiezione di Schürmann (1983, 671) contro il considerare il v. 28b un’aggiunta secondaria, secondo cui “simile esaltazione incondizionata del Battista nella predicazione cristiana non s’è mai data” è un chiaro caso di *petitio principii*. Un altro argomento talvolta addotto contro la scomposizione del v. 28 è che esso compare come logion unitario in *Ev. Thom.* 46, separato dal parallelo ai vv. 24-25 in *Ev. Thom.* 78 (cfr. Kloppenborg 1987, 109 n. 30; Luz 2010, 225 n. 1): a ciò replicherò in un capitolo successivo (§ 9.3.1, nota 29). Qui vorrei piuttosto affrontare la più comune obiezione – di ben altro peso – secondo cui il perfetto parallelismo antitetico tra i due membri del *logion*, suggerisce una tradizione originariamente unitaria (vedi, fra i tanti, Schulz 1972, 233; Schlosser 1980, 160; Schürmann 1983, 671; Davies, Allison 1991, 250; Meier 2002, 204-206; Luz 2010, 225 n. 1). Non c’è alcun dubbio che il v. 28 sia concepibile e trasmissibile come detto unitario indipendente, né si potrà negare che, complessivamente, il parallelismo antitetico sia un contrassegno tipico dei detti di Gesù (cfr. Jeremias 1976, 23-29). L’argomento è dunque valido, e tuttavia non cogente, essendovi un sufficiente numero di casi nei quali il parallelismo antitetico potrebbe A) essere stato creato in toto a livello redazionale, oppure B) costruito attraverso l’integrazione/composizione redazionale di uno dei due membri. Limitandoci qui alla duplice tradizione, Q 7,33//34 e Q 10,2aβ//γ sono due esempi di parallelismo antitetico attestati in materiale che vari specialisti ritengono di poter ascrivere alla redazione di Q (benché io sia molto meno sicuro a riguardo). Il caso più eclatante è però dato da Q 11,19//20, il cui accostamento è, a ragione, universalmente considerato secondario, a prescindere dalla varietà di giudizi circa la natura tradizionale/storica o redazionale dell’uno e dell’altro, e, più in generale circa la storia della tradizione dell’intera controversia Q 11,15.17-20. Degno di nota è inoltre che Matteo costruisca in diverse occasioni un parallelismo antitetico intorno a materiale Q: cfr. *Mt.* 4,4a//b diff. *Q/Lc.* 4,4; *Mt.* 6,13a//b diff. *Q/Lc.* 11,4; *Mt.* 6,19//20 diff. *Q/Lc.* 12,33; *Mt.* 7,13//14 diff. *Q/Lc.* 13,24; *Mt.* 7,2a//b diff. *Lc.* 6,46. Questo rilievo è tanto più significativo, nella misura in cui si riconosce nella complessa architettura dell’unità Q 3,2.3-7,35 il prodotto di un’attività scribale abbastanza sofisticata (vedi inoltre Meier 2002, 203 sull’affinità tra la formula di citazione in Q 7,27 e quella redazionale in *Mt.* 3,3), il che, alla luce della chiara continuità storica e sociologica esistente tra Q e Matteo, rende ulteriormente plausibile l’ipotesi che il parallelismo in Q 7,28 sia stato costruito redazionalmente intorno al tradizionale v. 28a. Da ultimo, meritevole di menzione è anche il caso di *Lc.* 7,29-30, che, pur non essendo parte di Q, offre un perfetto esempio di

L'opinione alternativa, secondo cui anche il v. 27 è una conclusione soddisfacente, è infatti condivisibile solo fino a un certo punto, ovvero finché ci si limita ad un livello tradizionale intermedio, cioè pre-Q ma post-gesuano, essendo estremamente difficile immaginare sulla bocca di Gesù⁶³ l'equivalente (aramaico) di un'argomentazione scritturistica dall'impronta così manifestamente cristologica⁶⁴.

Eventualmente, si potrebbe congetturare che Gesù concludesse l'elogio del Battista con il disvelamento del significato ultimo della sua persona alla luce della profezia di *Mal.* 3,1 (+ 3,23) nel suo significato originario, ovvero nel senso dell'Elia redivivo che prepara l'avvento di YHWH⁶⁵. Sebbene ciò sia in linea di principio perfettamente possibile, si tratta pur sempre di una congettura che viene introdotta per salvare un testo che nella sua forma attuale è palesemente cristologico, laddove il v. 28a non solo offre una conclusione eccellente ai vv. 24-26, ma è anche ineccepibile sulla bocca del Gesù storico.

In definitiva, però, è solo quando i vv. 24-28 vengono considerati congiuntamente a Q 3,16, anziché in modo isolato, che le ragioni per considerare accrescimenti secondari i vv. 27.28b diventano davvero cogenti⁶⁶. E tale considerazione congiunta non è affatto

parallelismo antitetico costruito redazionalmente (v. 30) a partire da materiale tradizionale (v.7,29, originariamente collocato dopo *Lc.* 3,10-14[L]) (cfr. Adinolfi 2012). In conclusione, l'argomento del parallelismo antitetico non è di per sé probante e il suo peso è decisamente inferiore a quello della perfetta complementarità cristologica reciproca tra i vv. 27.28b e Q 3,16bc.

⁶³ Per quanto dal punto di vista metodologico sia di norma preferibile affrontare le questioni storico-tradizionali pertinenti a Q senza chiamare in causa il Gesù storico, nel caso dei vv. 24-26 l'arcaicità della tradizione è tale che la questione della sua forma originaria – e nella fattispecie della sua conclusione più plausibile – quale discorso di Gesù si pone in modo naturale e pressoché inevitabile.

⁶⁴ Meier è eccessivamente timido nel parlare di “un indizio [or. “a hint”] di riflessione cristologica” (Meier 2002, 203) quando egli stesso riconosce che la formulazione di Q altera il testo e il senso della profezia facendo sì che si riferisca a Gesù anziché a YHWH! Vedi comunque i suoi argomenti sul carattere intricato e il tono scribale della formula di citazione οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται (cfr. *Mt.* 3,3 div. *Mc.* 1,2: οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεὶς διὰ...).

⁶⁵ Cfr. Schürmann 1983, 669: “Se non si vuole ritenere la citazione mista nella sua forma attuale come originaria, bisognerà postulare come fonte un suo equivalente. In ogni caso, il fatto che Gesù si sia fatto battezzare da Giovanni induce a ritenere che egli abbia visto nel Battista l'ultimo profeta prima della fine”. Vedi anche Dunn 2006, 491: “Si può forse esprimere il medesimo giudizio [cioè la plausibilità sulle labbra di Gesù] anche per *Mt.* 11,10/*Lc.* 7,27 – Giovanni in quanto messaggero inviato a preparare la via del Signore (*Mal.* 3,1). Per un'identificazione di questo genere non è necessario supporre né una cristologia sviluppata né che Gesù considerasse di essere colui che adempiva il ruolo del Signore (...) in ogni caso la complessità dell'allusione – a *Es.* 23,20 e *Mal.* 3,1 (...) – probabilmente esprime una riflessione cristiana più approfondita”.

⁶⁶ Eventualmente si potrebbe accettare anche l'ipotesi di Schenk, che considera redazionale anche il v. 26b, di modo che la conclusione della tradizione originaria (vv. 26a.28a) leggeva “[...] Also wart ihr etwa hinausgegangen um einen Propheten zu sehen? Ich versichere euch: Johannes war bedeunter als irgendein Mensch der je gelebt hat” (cfr. Schenk 1981, 42-43). Alquanto discutibile è tuttavia la tesi di Schenk secondo cui i vv. 26b-27, come pure il v. 33, caratterizzano Giovanni come un essere angelico (cfr. Schenk 1981, 43 e 47, dove si rimanda a *Tob.* 12,16.19). La ragione

un'operazione arbitraria, essendo al contrario suggerita dalla loro evidente corrispondenza strutturale all'interno della composizione ad anello che caratterizza l'unità 3,2.3-7,35.

Sarebbe però un errore enfatizzare la portata di questi importanti innesti fino a vedervi una correzione sostanziale e un ridimensionamento nella valutazione del Battista da parte della redazione di Q⁶⁷. Il fatto che l'importanza di Giovanni venga reinterpretata in relazione a Gesù, se da un lato comporta necessariamente un aspetto di subordinazione, non implica però una presa di distanza rispetto ad un'esaltazione percepita come "esagerata". Se questo fosse stato l'obiettivo, il redattore di Q avrebbe potuto semplicemente eliminare καὶ περισσότερον προφήτου dal v. 26b e concludere la pericope con il v. 27 (ovvero: ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν· οὗτος ἐστὶν περὶ οὗ γέγραπται...). Il fatto che così non sia avvenuto indica che, evidentemente, le affermazioni su Giovanni come "più che profeta" e il più grande uomo di sempre continuavano a riscuotere piena approvazione, e si trattava solamente di chiarificarne le implicazioni rispetto alla persona di Gesù. Rispetto alle comuni letture "degradanti", risultano dunque complessivamente più corrette (seppur non del tutto) le valutazioni di Tuckett e – da un punto di vista prettamente retorico – Kirk:

Whether the verse [v. 28] implies a down-grading of John is also not clear. This may be the case, though equally the verse can be taken rather as saying something supremely positive about the status of those in the kingdom (...) the only aim is to clarify the status of John and to use this to say something about the surpassing value of the era which has been inaugurated with him". (Tuckett 1996, 134-135)⁶⁸

dell'eventuale preferibilità della soluzione di Schenk sta piuttosto nel fatto che, una volta che si riconosca il v. 28a come conclusione originaria (rimuovendo quindi il v. 27) si profila automaticamente un conflitto tra il ναὶ λέγω ὑμῖν del v. 26b e il λέγω ὑμῖν del v. 28a: uno dei due dev'essere essere per forza secondario, e se si ritiene originale il secondo, sarebbe naturale rimuovere anche ciò che la formula assertiva introduce, cioè περισσότερον προφήτου, visto anche che l'idea di un'ulteriorità rispetto alla categoria profetica sarebbe ugualmente convogliata dal v. 28a. Benché non si possa essere dogmatici a riguardo, mi sembra che la soluzione più semplice e preferibile sia di emendare come secondario il λέγω ὑμῖν del v. 28a. Condivido quindi il giudizio di Catchpole, secondo cui quest'ultimo sarebbe una sorta di "fibbia redazionale" ("redactional clasp", espressione ripresa da Kloppenborg): "λέγω ὑμῖν is essential in v. 26b and inessential in v. 28a. The latter instance could easily be redactionally designed to echo the former so that, although the editor regards v. 27 as important, the remarkable implications of vv. 26b, 28a should not be lost" (Catchpole 1993, 65).

⁶⁷ Com'è il caso delle letture di Jacobson 1992, 127-128 e soprattutto Vaage 1994, 108-111, che, nell'argomentare – contro Kloppenborg – la sua assegnazione dei vv. 7,24b-26, 28a, 33-34 allo strato formativo di Q, parla addirittura di "recognition of the basic discontinuity, indeed, incompatibility between what is said in these sayings and the image of John that the document's penultimate redaction has otherwise sought to create". Se tale materiale fosse stato davvero così "incompatibile" con la visione del penultimo redattore, lo si sarebbe potuto semplicemente omettere. Vedi le considerazioni di buon senso in Tuckett 1996, 130-131.

⁶⁸ Dico "sostanzialmente" in quanto Tuckett, non accogliendo Lo stesso vale anche per la valutazione che Kirk dà del passo, al termine di una sofisticata analisi retorica:

Q 7:24-28 conforms to the priamel pattern. Using a combination of comparatives and superlatives it establishes the greatness of John to introduce as a climax the surpassing greatness of the Kingdom and those privileged to belong to it. (...) The unit thus combines elements of priamel and *amplificatio*, a compositional stroke of genius which satisfies Q's concern to honor John while at the same time ranking him in such a manner as to promote the surpassing greatness of the Kingdom. (Kirk 1998, 374-375)

Naturalmente l'adeguatezza solo parziale di queste letture, di cui dicevo, è dovuta al fatto che entrambi gli autori, non accogliendo la lettura di ὁ μικρότερος come comparativo riferito a Gesù, sono portati a vedere nel v. 28b un'affermazione iperbolica sull'insuperabile grandezza del regno di Dio (senza alcuna implicazione negativa verso Giovanni), il che rappresenterebbe senz'altro la lettura più corretta del v. 28 nell'ipotesi che esso fosse originariamente un detto unitario indipendente – ipotesi che tuttavia considero assai meno convincente rispetto a quella qui sostenuta.

Q 7,31-35

³¹ τίτι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην καὶ τίτι ἐστὶν ὁμοία;

³² ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ἀγορᾷ ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἐτέροις λέγουσιν· ἠϋλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηγήσαμεν καὶ οὐκ [ἐκόψασθε].

³³ ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μὴ ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει.

³⁴ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἀνθρώπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.

³⁵ καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς

Non intendo addentrarmi più di tanto nei dettagli dell'annoso dibattito concernente l'interpretazione delle parabola ai vv. 31-32 in rapporto all'applicazione ai vv. 33-34, che vede gli esegeti dividersi per lo più fra tre tipi di soluzione: 1) "questa generazione" corrisponde ai bambini che interpellano e si lamentano, i quali vorrebbero dettare le regole del gioco, ma Giovanni non danza e Gesù non fa cordoglio⁶⁹. 2) "Questa generazione" corrisponde ai bambini che vengono interpellati e biasimati per la loro incontentabilità: nulla li smuove, né la proposta austera di Giovanni né quella gioiosa di Gesù⁷⁰. 3) "Questa generazione" corrisponde ad entrambi i gruppi di bambini, i quali, incapaci di mettersi

⁶⁹ Così Jeremias 1973, 198-200; Marshall 1978, 300-301; Davies, Allison 1991, 261-262; Bock 1994, 681-682; Hultgren 2004, 206.

⁷⁰ Zeller 1977, 255-257; Fitzmyer 1981, 678-679; Schürmann 1983, 677-678; Kloppenborg 1987, 111; Hagner 1993, 310; Tuckett 1996, 177; Schweizer 2001, 248; Meier 2002, 214-218, France 2007, 433-434.

d'accordo a vicenda, finiscono per restarsene seduti senza giocare affatto, perdendo così il *kairòs* della salvezza che Dio ha offerto loro inviando Giovanni e (soprattutto) Gesù⁷¹.

La *prima soluzione* si accorda bene con la lettera del testo greco nell'introduzione ai vv. 31-32a – la quale, a rigore, paragona “questa generazione” ai bambini che chiamano e si lamentano – e consente di avere una perfetta corrispondenza tra l'ordine di successione a i vv. 31-32 (prima ci si lamenta di Giovanni, poi di Gesù) e ai vv. 33-34 (prima viene Giovanni, poi Gesù). Questa interpretazione suona tuttavia artificiosa e contro-intuitiva: è difficile infatti associare Giovanni e Gesù ai bambini che non rispondono, quando nell'applicazione è chiarissimo che sono proprio Giovanni e Gesù a prendere un'iniziativa alla quale non viene data risposta.

La *terza soluzione*, interpretando la parabola in modo del tutto generale (parafrasando all'estremo: “questa generazione si perde in capricci e non combina nulla”), ha il vantaggio di non presentare aporie rispetto all'applicazione, e quindi anche di essere l'opzione più verosimile nell'ipotesi di una trasmissione originariamente autonoma della parabola, pur restando soddisfacente anche una volta legata all'applicazione (con un passaggio logico del tipo: in quanto bambini capricciosi che hanno da ridire su tutto e il contrario di tutto, questa generazione conferma la sua auto-contraddittorietà nel rimproverare a Giovanni ciò che pretende da Gesù). Questa soluzione ha tuttavia il problema di risultare davvero convincente solo se si presuppone come originale il lucano ἀλλήλοισ⁷², che tuttavia abbiamo già giudicato (con la maggioranza degli specialisti) essere secondario rispetto al matteoano ἐτέροισ.

Quanto alla *seconda soluzione*, i suoi vantaggi e svantaggi corrispondono inversamente a quelli della prima. Il pregio principale è di rappresentare la lettura più naturale: tanto nella parabola quanto nella comprensione si tratta di un'iniziativa che viene vanificata dall'assenza di risposta o da una risposta inadeguata. Gli aspetti problematici consisterebbero invece nell'apparente contraddizione con l'introduzione della parabola e nella mancata corrispondenza tra l'ordine di successione dei vv. 32-33 (Gesù suona il flauto, Giovanni intona un lamento) e dei vv. 33-34 (entra in scena l'ascetico Giovanni, entra in scena il gioviale Gesù).

Per quanto riguarda questo secondo aspetto, si tratta di un falso problema: parabola e applicazione stanno semplicemente tra loro in corrispondenza chiasmica (festa-afflizione-afflizione-festa), il che non solo è perfettamente normale in Q, ma nemmeno può costituire un

⁷¹ Così Hoffmann 1972, 226; Schulz 1972, 380-381; Gnilka 1990, 616; Luz 2010, 239-341.

⁷² Secondo Bovon (2005, 445), tuttavia, tale lettura non vale nemmeno in quel caso: “Nonostante la costruzione redazionale προσφωνοῦσιν ἀλλήλοισ, ‘si interpellano reciprocamente’, Luca non pensa a due gruppi distinti, a ciascuno dei quali assegnare una parte del detto”.

reale ostacolo alla comprensione a livello tradizionale. Riguardo invece all'incongruenza rispetto alla formula d'introduzione, vi è ampio consenso tra gli esegeti sul fatto che quest'ultima vada intesa in senso generale, per cui si tratta di paragonare in modo globale una situazione X ad una situazione Y⁷³, ovvero: "Con questa generazione le cose stanno un po' come con dei bambini seduti in una piazza...". All'interno di questo paragone generale, però, la parabola – se letta insieme applicazione – intende chiaramente rappresentare "questa generazione" nei panni specifici dei bambini incontentabili che rifiutano qualsiasi tipo di proposta, di modo che Giovanni e Gesù risultano naturalmente associati a coloro che invano cercano di coinvolgerli⁷⁴.

Bisogna sottolineare che questa interpretazione della parabola è anche la più soddisfacente a livello dell'unità letteraria Q 3,2.3-7,35 nel suo complesso, nella quale tanto Giovanni (3,7-9.16-17) quanto Gesù (6,20-49) sono chiaramente rappresentati come portatori di un messaggio parenetico che intende produrre una risposta negli ascoltatori, laddove sarebbe invece priva di qualsiasi fondamento l'idea che i due personaggi rifiutino di farsi manovrare da qualcun altro, come vorrebbe la prima soluzione.

Ma che dire però del rapporto tra parabola e applicazione? Si tratta di un'unità originaria⁷⁵ oppure la loro connessione è stata realizzata in un secondo tempo?⁷⁶ In favore di questa seconda opinione si è soliti citare la presunta assenza di corrispondenza tra le due parti,

⁷³ A questo proposito, viene comunemente sottoscritto il giudizio di Jeremias (1973, 123-124) secondo cui la formula ὁμοίως ἐστὶ renderebbe l'aramaico *l'*.

⁷⁴ Secondo Tuckett (1996, 177) – diversamente dalla corrispondenza tra "questa generazione" e i bambini incontentabili – non è necessario identificare strettamente il suonare il flauto a Gesù e il cantare un lamento a Giovanni. Secondo Nolland (1989, 344), invece, "it is more than an accident that there is such a happy correspondence between wedding festivities and the activity of Jesus, and funeral mourning and John's stern call to repentance". Temo tuttavia che quest'ultimo giudizio sia eccessivamente influenzato da un pregiudizio critico duro a morire circa l'opposto tenore dei ministeri di Giovanni e Gesù. E quanto profondamente esso sia radicato tra gli studiosi, lo illustra molto bene un critico altrimenti attento come Meier, allorché definisce Giovanni attraverso espressioni quali "sinistri moniti", "*Dies Irae*", "lugubre profeta", mentre riguardo a Gesù parla di "*bon vivant*", "ingresso facile e gioioso nel regno", "stile di vita così gaudente e libertino" (Meier 2002, 217-218). Cos'è tutto questo, se non caricatura?

⁷⁵ Così Perrin 1967, 120-121; Dodd 1970, 30-31; Jeremias 1973, 197-200; Marshall 1978, 298; Nolland 1989, 344; Davies, Allison 1991, 259-260 n. 103; Becker 1998, 167; Meier 2002, 211; Hultgren 2004, 205; Luz 2010, 238. Per tutti costoro l'unità tradizionale di parabola e applicazione equivale anche alla storicità di entrambi (alcuni distinguono in Becker).

⁷⁶ Di norma è la parabola ad essere ritenuta primaria, sebbene alcuni (*) vedano una tradizione indipendente e/o ricordi storici anche nell'applicazione: Dibelius 1911, 15-20; Bultmann 1968, 199; Hoffmann* 1972, 224-231; Schulz 1973, 381; Zeller 1977, 252; Schenk 1981, 45-47; Schürmann* 1983, 681, 685; Zeller 1982, 403 e n. 50; Zeller 1984, 44; Kloppenborg* 1987, 111; Ernst* 1989, 74-76; Yarbrow Collins 1989, 376; Gnilka* 1990, 619; Jacobson 1992, 123; Bovon 2005, 436-437 e n. 1. Una minoranza di autori considera invece i vv. 33-34 la tradizione primaria, a cui venne successivamente aggiunta la parabola: Fiedler 1976, 138; Vaage 1994, 108-111.

nonché i venerandi pregiudizi critico-formali circa la purezza delle parabole di Gesù, viste come immacolate da qualsiasi tratto allegorico e orientamento applicativo, e, da ultimo, la presenza al v. 34 dell'espressione Figlio dell'uomo, che suggerirebbe un accrescimento cristologico secondario.

Nessuna di queste obiezioni è davvero fondata. La corrispondenza tra le due parti è più che soddisfacente e il fatto che si dia in forma chiastica non può costituire un problema. Le obiezioni di tipo critico-formale sono solo una forma di estremizzazione dogmatica di rilievi altrimenti ineccepibili su ciò che è tipico di *molte* parabole di Gesù. Quanto poi alla presenza dell'espressione semi-titolare Figlio dell'uomo, è certo possibile che essa, nel contesto complessivo di Q, suggerisca velatamente l'identità di futuro giudice escatologico di colui che nel presente è oggetto di scherno e insulti (cfr. Q 12,8-9), come pure che tale sfumatura cristologica contribuisca a mettere Gesù “un gradino sopra” Giovanni, in un passaggio che altrimenti li vede allineati in modo perfettamente paritario⁷⁷. Tutto questo non implica però nulla riguardo all'origine dei vv. 33-34, essendo perfettamente possibile che ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου renda un originale *bar* (^e)*nāsh(ā)* in senso indefinito (“è venuto uno che mangia e beve”)⁷⁸.

Non vi è dunque alcuna ragione intrinseca per considerare l'applicazione secondaria rispetto alla parabola. D'altra parte, si deve riconoscere che gli argomenti positivi che vengono spesso addotti in favore della loro unitarietà originaria e storicità non sono molto cogenti o perfino appropriati – e pur essendo anch'io, in definitiva, incline a sottoscrivere tali giudizi, vorrei tuttavia precisare come la questione sia in realtà più complessa e sfumata di come talvolta la si presenta. Non è così chiaro, ad esempio, che la semplice parabola non sarebbe potuta sopravvivere senza una spiegazione⁷⁹: la similitudine è tutt'altro che scialba con la sua pungente satira verso “questa generazione” (peraltro, se si ritiene che l'aggiunta sia

⁷⁷ Cfr. Hoffmann 1972, 230; Tuckett 1996, 179. Tuckett precisa tuttavia che, anche accettando la possibilità che il riferimento del Figlio dell'uomo suggerisca una certa asimmetria nel modo in cui Q vede Giovanni e Gesù, “nevertheless the main thrust is clear: what is now important is not any concern to upgrade Jesus at the expense of John, but rather to show Jesus and John as opposed to this generation. The object of any ‘polemic’ is clearly ‘this generation’ and *not* John” (ivi). Da questo punto di vista non ritengo il caso di seguire Hoffmann nel vedere all'opera nel v. 34 la medesima redazione cristologica a cui si devono Q 7,27.28b. Altrettanto esagerato il giudizio di Fleddermann (2005, 385) secondo cui Q 7,34 costituirebbe il climax cristologico dell'intera prima parte di Q, nella misura in cui la domanda di Giovanni trova ora una risposta più completa rispetto a quella preliminare in Q 7,22.

⁷⁸ Vedi Bauckham 1985, 25-26, 29, la cui proposta mi sembra in questo caso specifico funzionare un po' meglio rispetto all'accezione generica sostenuta da Lindars (1983, 33) e Casey (2007, 136-139).

⁷⁹ Così sostengono Davies, Allison 1991, 259 n. 103; Becker 1998, 167; Meier 2002, 211; Hultgren 2004, 205; Luz 2010, 238.

avvenuta a livello della tradizione pre-Q⁸⁰, il periodo di “isolamento” sarebbe stato comunque molto breve).

In secondo luogo, allorché si sottolinea che Giovanni e Gesù appaiono qui pacificamente allineati senza alcuna preoccupazione di subordinare l’uno all’altro⁸¹ (pur essendo un aspetto notevole che rende certamente i vv. 33-34 plausibili sulla bocca del Gesù storico⁸²), non si tiene normalmente conto del fatto che questo allineamento è perfettamente di casa anche in Q e fornisce una conclusione per certi aspetti eccellente all’intera sezione Q 3,2.3-7,35, sicché – da questo punto di vista – potrebbe benissimo essere stato composto redazionalmente a tal fine.

Infine, non si dovrebbe identificare *sic et simpliciter* la questione della storicità dei vv. 33-34 con quella della storicità delle critiche a Giovanni e Gesù in essi riportate⁸³: non desta infatti particolari problemi immaginare che accuse circolanti già durante la loro vita (e in seguito) siano state riprese in chiave polemica nel corso della tradizione pre-Q o anche dalla

⁸⁰ Cfr. Zeller 1982, 403: “Die Deutung v. [Mt. 11,]18” ist zwar sekundär, aber nicht erst Produkt der Redaktion, weil sie das Stichwort Johannes aufweist, das die Eingliederung des Gleichnisses ermöglichte“. Così anche Kloppenborg 1987, 111.

⁸¹ Cfr. Nolland 1989, 344-345; Davies, Allison 1991, 259-260; Meier 2002, 220-221; Hultgren 2004, 204-205.

⁸² Riguardo alla paritarietà tra Giovanni e Gesù qui pacificamente assunta, è molto interessante osservare, in prospettiva storica, la peculiarità delle accuse rivolte a Giovanni e a Gesù, le quali – eccetto che per il mangiare e bere – sono tranquillamente interscambiabili. Lo ha notato molto bene Jacobson (1992, 123): “John is charged with having a demon – a charge otherwise against reserved for Jesus (Mk 3:21-22, 30; Jn 7:20; 8:48, 52; 10:20; cf. Q 11:15). On the other hand, John is said to have attracted tax collectors and sinners (Lk 3:12; 7:29); Q does not describe Jesus as a friend of tax collectors”. Questo significa che la paritarietà della relazione Giovanni-Gesù che caratterizza Q 7,33-34 non è di tipo puramente formale (lo stare in parallelo), bensì radicata nella stessa memoria storica che affiora in questi versi, secondo la quale Giovanni era ricordato per essere bersaglio del medesimo genere di ostracismo che colpiva Gesù, e viceversa. Completamente fuori strada è quindi Dunn, allorché afferma perentoriamente che in questa tradizione si avrebbe “la memoria di uno dei tentativi più vividi fatti da Gesù per esprimere la sua concezione della differenza che separava la propria missione da quella di Giovanni” (Dunn 2006, 494). Tutto il contrario. Da qualunque punto di vista storico-tradizionale lo si voglia guardare (da Gesù alla redazione di Q), sono l’accordo, la comunanza e la paritarietà tra Giovanni e Gesù a caratterizzare Q 7,31-35. Dieta permettendo.

⁸³ Cfr. Davies, Allison 1991, 260: “Christians certainly did not invent the insult about Jesus being a glutton and a drunkard”. Il parere – a mio avviso perfettamente legittimo – di Hoffmann (1972, 227-228) che i vv. 33-34 siano una creazione secondaria che riflette però una memoria storica, viene citato e respinto da Meier (2002, 221) con un filo di (indebito) sarcasmo: “È intrigante vedere come Paul Hoffmann deve sforzarsi per difendere contemporaneamente...”. Del medesimo parere di Hoffmann è anche Gniska 1990, 619. A metà tra le due soluzioni si colloca Schürmann (1983, 681, 685) secondo cui la parabola dei vv. 31-32 era in origine autonoma (riferendosi agli aspetti sia penitenziali che gioiosi del messaggio del solo Gesù), mentre i vv. 33-34 sono stati riformulati dal linguaggio ecclesiale, pur riflettendo una tradizione antica.

stessa redazione di Q – per quanto io sia del parere che l’origine gesuana della doppia sentenza resti tutto sommato la soluzione più economica⁸⁴.

Vi è inoltre un ulteriore aspetto potenzialmente problematico da considerare: il fatto cioè che tanto l’introduzione della parabola (v. 31) quanto il commento conclusivo (v. 35) presentano motivi comunemente riconosciuti come caratteristici della redazione principale “deuteronomistica” di Q: 1) la polemica contro “questa generazione” (cfr. Q 11,29-30; 11,31-32; 11,50-51); 2) il tema del rifiuto d’Israele verso i messaggeri (profeti e saggi) inviati dalla Sapienza (cfr. Q 11,49-51; 13,34-35, nonché 6,23c). Come osserva Kloppenborg:

Q 7:31-35 exists in the same orbit of tradition as Q 11:49-51 and 13:34-35 in which Sophia is represented as sending a series of envoys to Israel with a message of repentance and judgment. As Steck has shown, this arises with the fusion of the well-known sapiential motif of Sophia as a preacher of repentance (Prov. 1:20-33; 8:1-21) and as indwelling the prophets (Wis 7:27) with the theological schema of the deuteronomistic conception of the history of Israel. (Kloppenborg 1987, 112)⁸⁵

Tutto questo non pregiudica in realtà nulla riguardo alla questione dell’unità e dell’origine storico-tradizionale dei vv. 31-34. La massima del v. 35 sulla Sapienza è infatti normalmente riconosciuta come un elemento secondario ed estraneo rispetto ai versi che la precedono⁸⁶, mentre per quanto riguarda l’introduzione della parabola (al di là di una

⁸⁴ A questo riguardo, Davies e Allison (1991, 259) citano molto opportunamente il detto sugli eunuchi in Mt. 19,12: “Jesus seems to have had a habit of taking up his opponents’ accusations and doing something positive with them”. Essi sottolineano inoltre la presenza di semitismi: “ἄνθρωπος = τις, τὴν γενεὴν ταύτην, ‘Son of man’ = ‘one’, parataxis in v. 17 [cioè Q 7,32b]”. Nel caso di τὴν γενεὴν ταύτην si deve tuttavia tenere in conto il peso che tale espressione riveste a livello della redazione di Q (vedi sotto).

⁸⁵ Vedi inoltre l’ampio capitolo “Wisdom, Prophets, ‘This Generation’” in Tuckett 1996, 165-207. L’analisi di Tuckett (qui e in altri capitoli ancora) è d’importanza fondamentale per una corretta comprensione dell’estensione e della natura della polemica presente in Q, e conseguentemente di Q stesso come documento e della situazione storico-sociale che esso presuppone. Mi limito qui a citare le conclusioni di Tuckett riguardo all’interpretazione della polemica con “questa generazione”: “‘This generation’ is simply the non-responsive part of the Jewish people; and the γενεά vocabulary is used primarily to indicate that it is the *present* audience which is in mind. The conclusion must be that the object of Q’s polemic is primarily Jewish, but that one cannot extend this to ‘all Israel’ *simpliciter* (...) This language is not an indication that those addressed have been written off completely as having no hope: rather, the function of the language is precisely to arouse a positive response, to warn of the terrible consequences if no response is forthcoming, but to look for a bright future in the end. (...) Such language reflects throughout a mission with at least some hope of a positive response (...) the aim is to convince others – *not* to write them off completely” (Tuckett 1996, 201, 207).

⁸⁶ Cfr. Kloppenborg 1987, 111: “The Sophia saying is not intrinsically related to either vv. 31-32 or vv. 33-34” (Kloppenborg sbaglia però a mio avviso a pensare ad un *logion* indipendente); Tuckett 1996, 177: “not integrally related to vv. 31-34 (...) the different outlooks and imagery do seem to betray a different origin and a seam in the tradition”; Luz 2010, 238: “aggiunto in un secondo

possibile riformulazione redazionale; cfr. Q 13,18) non si può negare che il motivo di “questa generazione” – nonostante l’importanza di cui è investito a livello della redazione e composizione di Q – possieda una base nella tradizione e probabilmente nella stessa predicazione di Gesù (cfr. Lövestam 1995; Gregg 2006, 137-138; Dunn 2011, 89): solo pochi studiosi, ad esempio, oserebbero negare a Gesù la doppia sentenza di Q 11,31-32⁸⁷.

L’importanza delle considerazioni sopra citate risiede piuttosto a livello della composizione di Q: non solo, infatti, Q 7,31-35 rappresenta l’unico passo realmente polemico in tutta la prima parte del documento (con la sola eccezione di Q 6,23c – comunemente considerato un’aggiunta redazionale alla beatitudine nei vv. 22-23ab, a sua volta secondaria rispetto alle tre in Q 6,20-21), ma risulta anche (dis)connesso in modo assai brusco ai versi che lo precedono, dal momento che il “voi” amico delle folle nei vv. 24-28 si trasforma improvvisamente nel “voi” ostile di “questa generazione” – tant’è che sia Matteo che Luca hanno sentito il bisogno di interporvi del materiale tradizionale (*Mt.* 11,12-13 da Q 16,16 + *Mt.* 11,14-15 red.; *Lc.* 7,29 da L 3,10-14 + *Lc.* 7,30 red.) che facilitasse la transizione tra le due unità (e per la stessa ragione Matteo ha sostituito λέγουσιν all’originale λέγετε).

Tutto ciò sembrerebbe suggerire che Q 7,31-35 sia stato aggiunto ad uno stadio redazionale successivo a quello che ha portato alla composizione della sofisticata ed armonica unità letteraria Q 3,2.3-28, esattamente come vuole il modello stratigrafico di Migaku Sato (1988, 33-46), che vede in Q 7,31-35 un’inserzione apportata da una redazione successiva (*Redaktion* “C”) in modo da legare insieme – attraverso la parola gancio “Figlio dell’uomo” (7,34; 9,58) – il complesso su Giovanni Q 3,(2-4?)7ss.-7,28 (*Redaktion* “A”) al complesso sulla missione Q 9,57-10,24 (*Redaktion* “B”).

A prescindere da come si giudichi l’intricata (e forse insolubile) problematica della composizione di Q, si deve comunque riconoscere che, nella forma finale del testo, Q 7,31-35 offre un eccellente epilogo all’intera unità letteraria Q 3,2.3-7,28. Le folle (e attraverso loro il lettore/uditore di Q) hanno infatti ormai completato il loro iter trasformativo e catechetico: severamente ammonite da Giovanni a non confidare nei meriti di Abramo, esse hanno fatto frutto degno di pentimento accogliendo l’istruzione escatologica promulgata da Gesù, avendo come modelli Gesù stesso quale giusto obbediente alla Parola e il centurione quale credente esemplare nella potenza della Parola, per poi essere nuovamente guidate da Giovanni (e i suoi

momento: non è né un *logion* in origine indipendente né un proverbio, bensì un’estensione che presuppone i vv. [Mt. 11,]16-19d”. *Contra* Jacobson 1992, 124: “not really in tension with vv. 33-34”.

⁸⁷ Reiser (1997, 219) non esita addirittura a dire che “in all probability, there is scarcely a word in the Jesus tradition that we can more confidently regard as authentic, even to its easily reconstructed wording”.

discepoli) alla piena comprensione dell'identità cristologica di Gesù e – su sua rivelazione diretta – dell'esatta natura della loro relazione.

Completato questo percorso, il quadretto di Q 7,31-35 appone il sigillo finale con una dichiarazione solenne che sancisce l'avvenuta trasformazione: coloro che prima s'illudevano di essere automaticamente “figli di Abramo”, nel dare ascolto a Giovanni e Gesù, hanno riconosciuto giusta la Sapienza divina, divenendo così essi stessi “figli della Sapienza”⁸⁸ – mentre un'ombra si profila sopra “questa generazione” che, persa nei suoi capricci puerili, non ha saputo riconoscere la visita dei due messaggeri. Ma la missione ad Israele continua... (Q 9,57-10,16; 13,35; 22,30).

Q 16,16

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου·
ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν

Abbiamo stabilito in precedenza che il cosiddetto “*logion* dei violenti” non appartiene all'unità letteraria Q 3,2.3-7,35, bensì ha la sua collocazione originaria (in Q) nella micro-unità Q 16,13.16.17.18, composta di tre *logia* originariamente indipendenti (vv. 13.16.18) ed un *Kommentarwort* (v. 17), accostati tra loro in virtù di una certa affinità tematica ed alcune *catchwords*. Mentre il legame esistente tra i vv. 16.17.18 viene normalmente riconosciuto, a

⁸⁸ I “figli della Sapienza” sono da identificarsi in tutti coloro che hanno dato ascolto a Giovanni e Gesù, il che significa: a livello narrativo di Q, le folle, e dietro a loro, la stessa comunità Q. Il riferimento comunitario viene colto da diversi studiosi, cfr. Sato 1988, 34: “die Leute in Q-Kreis bezeichnet, die die Botschaft von Johannes und Jesus angenommen haben”; Luz 2010, 238: “qui è la comunità di Q stessa che, in quanto ‘figli della Sapienza’, si contrappone alla generazione d'Israele che ha rifiutato Gesù”. Più genericamente, Zeller (1984, 44-45) parla di “jüdische Christen” (suppongo i tradenti di Q) che “haben sich in den Kindern der Weisheit dargestellt. Sie geben der Weisheit Gottes recht, indem sie Jesus (...) gleichermaßen wie den Täufer aufnehmen”. Jacobson (1992, 125), usando come guida Lc. 7,29-30 (cosa discutibile), pensa a tutti coloro che rispondono positivamente a Giovanni e Gesù e, con più incertezza, anche alla comunità di Q. Suggs 1970, 35 ritiene invece che i “figli” siano da identificarsi in Giovanni e Gesù, per la semplice ragione che, non essendo menzionato nessun'altro nella parabola, sono i soli candidati possibili. Questo tipo di interpretazione è condiviso da Fitzmyer 1981, 679, e, con più incertezza, anche da Meier 2002, 227. L'argomento di Suggs è tuttavia miope: essendo Q 7,35 un *logion* apposto (post?)redazionalmente come conclusione della prima parte di Q, è tutta l'unità letteraria Q 3,2.3-7,28 che si deve tenere in considerazione per individuare i referenti di Q 7,35. E allora si capisce che ad essere “figli della Sapienza” sono propriamente le folle, che, diversamente da “questa generazione”, hanno dato ascolto a Giovanni e Gesù, messaggeri della Sapienza. Infine, vedere nei “figli della Sapienza” un gruppo di persone più ampio rispetto ai soli Giovanni e Gesù permette di avere un migliore parallelismo antitetico rispetto con “questa generazione”, come giustamente notano Nolland 1989, 346-347 e Tuckett 1996, 178.

mio avviso anche il detto su Dio e mammona in Q 16,13 dev'essere considerato parte integrante di tale micro-unità.

Da un lato, infatti, esso offre il contesto ermeneutico per le affermazioni sul compimento e l'indefettibilità della Legge in Q 16,16-17, ovvero l'incompatibilità tra l'osservanza della Torah (= servire Dio) e il perseguimento della ricchezza, dall'altro, presenta alcune corrispondenze con l'insegnamento sul divorzio in Q 16,18 (οὐδέεις/πᾶς ὁ, ἕτερον/ἑτέραν, due padroni/due mogli), di modo che i quattro *logia* risultano disposti (come spesso accade in Q) secondo una struttura chiastica A-B-B¹-A¹, con due detti al centro che menzionano la Legge, incorniciati da un principio generale all'inizio e da un comando particolare alla fine, entrambi all'insegna di una visione radicale dell'osservanza legale⁸⁹.

Essendo difficile pensare che una simile disposizione sia un prodotto puramente accidentale, si pone il problema di capire quale sia il filo logico che vi si dispiega – un compito non semplice che, per di più, finora si è cercato di assolvere unicamente in riferimento al “trio” Q 16,16.17.18⁹⁰. Se tuttavia si accetta che è Q 16,13 a governare la micro-unità, la questione va necessariamente ripensata da capo.

Pur con tutta la cautela del caso, vorrei quindi avanzare l'ipotesi che a tenere insieme questo gruppo di *logia* sia una concezione radicale dell'osservanza della Torah caratterizzata da una visione fortemente critica della ricchezza, ovvero, come si esprime James Crossley, “Torah (...) observed and understood in the light of social justice (...) through the eyes of the exploited poor” (Crossley 2006, 62, 65). Il flusso argomentativo che attraversa questi quattro detti mi sembra dunque sintetizzabile (con inevitabili margini di discrezione interpretativa) nel modo seguente:

- 1) Q 16,13 – O Dio o Mammona: l'osservanza del primo comandamento (e quindi di tutta la Legge) è incompatibile con la ricerca della ricchezza.
- 2) Q 16,16 – La Legge e i Profeti hanno trovato compimento in Giovanni; con la sua missione riformatrice ha inizio il regno di Dio e i violenti vi fanno opposizione.
- 3) Q 16,17 – Assoluta indefettibilità della Legge (chiarimento contro equivoche interpretazioni antinomiste dei vv. 16 e 18).

⁸⁹ Ciò è stato notato, seppur solo di sfuggita, anche da Kirk, 1998, 302 n. 89: “The ‘law’ sayings are themselves framed by sayings against avarice (Q 16:13) and in support of marriage (Q 16:18)”.

⁹⁰ Cfr. Catchpole 1993, 235-238; Tuckett 1996, 404-409; Marguerat 2004; Fleddermann 2005, 789-792; Dettwiler 2008, 236-250.

4) Q 16,18 – Proibizione del divorzio in quanto strumento di promozione socio-economica, secondo il principio enunciato in Q 16,13, senza che ciò pregiudichi alcunché riguardo alla validità generale della Legge, come precisato da Q 16,17.

È evidente che questo tentativo – al pari di qualunque altro – di individuare un filo conduttore tematico, deve necessariamente “leggere tra le righe” in più punti. Almeno il punto di partenza però è sicuro: l’alternativa in Q 16,13 tra l’amare/servire Dio oppure Mammona costituisce una chiara reinterpretazione del primo comandamento, attraverso cui la ricchezza viene qualificata come idolatria⁹¹, e dichiarata categoricamente incompatibile con l’obbedienza verso Dio. Un parallelo molto prossimo è offerto dal *Testamento di Giuda*, in un passo dove si parla dell’avidità che “allontana dalla Legge di Dio (...) e non permette all’uomo di aver compassione del suo prossimo (...) Non ascolta il profeta che parla (...) è schiavo di due passioni che gli sono nemiche, non può ubbidire a Dio (...)” (*Test. Iud.* 12,2-6).

Vista in questo contesto, la presenza del “*logion* dei violenti” (Q 16,16) non è così inappropriata come potrebbe sembrare a tutta prima – ferma restando la possibilità che esso non avesse in origine nulla a che vedere con simili tematiche. Una volta accostato a Q 16,31, esso si armonizza piuttosto bene con la sua prospettiva. Già nel passo appena citato del *Testamento di Giuda* si può constatare come la trascuratezza della Legge causata dalla ricchezza vada a braccetto con il mancato ascolto dei profeti.

Ciò risulta ancora più chiaro in due tradizioni gesuane di origine palestinese e probabilmente storiche: la parabola del mendicante Lazzaro in *Lc.* 16,19-31 (L) e il dialogo tra Gesù e un uomo ricco riportato da Origene (*Comm. Matth.* 15,14) attribuibile al *Vangelo dei Nazareni* (fr. 16) La parabola presenta un collegamento indiretto, ma facilmente intuibile, tra il destino di condanna che attende coloro che vivono nella ricchezza e il mancato ascolto a Mosè e i Profeti, mentre il dialogo smaschera la falsità della pretesa di osservare la Legge e i Profeti senza prendersi fattivamente cura, attraverso i propri beni, dei fratelli israeliti che vivono nella miseria e muoiono di fame.

Ora, benché Q non trasmetta alcuna parola del Battista riguardo alla condivisione dei beni con i più poveri (come in *Lc.* 3,10-11), resta il fatto che il suo discorso penitenziale (Q 3,7-9) assolve una fondamentale funzione protrettica rispetto al sermone di Gesù, il quale si

⁹¹ Theissen e Merz (1999, 446) parlano di “inasprimento radical-teocratico del primo comandamento”, osservando che, diversamente da Giuda il Galileo, Gesù trasferisce l’aut-aut dall’ambito politico a quello economico. Gli autori notano inoltre che in questa stessa direzione si muove anche il dialogo tra Gesù e il giovane ricco in *Mc.* 10,17-22 (con tanto di riferimento a εἰς ὁ θεός), nel quale l’osservanza dei comandamenti viene legata al distacco radicale dai propri beni.

apre precisamente con la promessa del regno di Dio ai poveri (Q 6,20). Questi presupposti fanno sì che un detto come Q 16,16, nel quale si parla di “Legge e Profeti”, “Giovanni” e “regno di Dio” – una volta posto sotto l’influenza di Q 16,13 – sia comprensibile nel senso della parafrasi proposta sopra, ovvero: le esigenze e le promesse di giustizia contenute nella Legge e nei Profeti hanno trovato compimento in Giovanni: con lui inizia la semina del regno di Dio, che persone violente (cioè oppressori) cercano tuttavia di rapire.

Questo oscuro *logion* tradizionale risultava tuttavia problematico, a causa dell’ambiguità della frase “la Legge e i Profeti fino a Giovanni”, che, seguita immediatamente da un’affermazione sul regno di Dio (seppur sorprendente e paradossale), poteva insinuare l’idea che con Giovanni l’epoca della Legge e i Profeti fosse ormai giunta a termine. Tale rischio – come si riconosce abitualmente – è stato scongiurato attraverso l’apposizione del *Kommentarwort* Q 16,17, nel quale si afferma a chiare lettere – attraverso un’immagine di tipo sapienziale, che presuppone la stabilità del cosmo – la perenne validità della Legge, fin nel più piccolo dettaglio. Questa importante funzione ermeneutica cautelativa di Q 16,17 viene esercitata al tempo stesso anche per il detto successivo, Q 16,18, dal momento che con il divieto di divorziare e risposarsi (o di sposare una divorziata) si potrebbe legittimamente sospettare che qualcosa di più di uno iota o di un apice sia nel frattempo caduto! Con il posizionamento strategico di Q 16,17, quindi, la redazione di Q si è cautelata contro possibili interpretazioni anti-nomiste dei detti che precedono e seguono.

Ma vi è certamente più di questo. In realtà, esigere una condotta più radicale di quanto prevede e concede la Legge, non significa affatto andare contro la Legge (cfr. Sanders 1990, 330), come dimostra, rispetto al caso in questione, l’analoga proibizione di un secondo matrimonio finché la prima moglie è in vita, attestata nel *Documento di Damasco* (CD 4,19-21), la cui devozione alla Torah mosaica è ovviamente fuori questione (cfr. CD 15,9-12)⁹².

E che in Q 16,17 si tratti appunto di una forma di intensificazione dell’osservanza – e in nessun modo di una posizione antinomista –, è chiaramente suggerito dal tenore radicale del detto d’apertura su Dio e Mammona, che, oltre a dettare il tono dell’intera micro-unità, presenta un chiaro legame con Q 16,18 a livello di struttura, *catchwords*, nonché di contenuto,

⁹² Il passo qualifica come fornicazione (la prima delle tre reti di Belial) il “prendere due donne nella loro vita, nonostante che il principio della creazione sia: ‘Maschio e femmina li creò’ (Gen. 1,27; cfr. Mc. 10,6-7)”. Con ciò il *Documento di Damasco* intende proibire sia la poliginia sia il contrarre un secondo matrimonio fintanto che la prima moglie è in vita. Sul dibattito circa l’interpretazione di CD 4,19-5,3 (insieme al meno rilevante 11Q19 57,15-19), vedi Yarbrow Collins 2007, 460-463; Meier 2009, 87-93; Ilan 2010, 133-135. Benché sia inesatto parlare di divieto del divorzio a proposito del *Documento di Damasco* (vedi il possibile riferimento a “chi divorzia” in CD 13,17), resta il fatto che la proibizione di contrarre un secondo matrimonio finché sia in vita la prima moglie, colpisce di fatto una delle principali (se non la principale) ragioni per ricorrere al divorzio (cfr. Casey 2010, 295).

essendo l'adulterio (insieme alla prostituzione) una metafora tradizionale per la rottura dell'alleanza attraverso l'idolatria (cfr. *Ger.* 2-3; *Ez.* 16, 23; *Os.* 1-4).

Questa corrispondenza tra Q 16,13 e 16,18 offre quindi la chiave di lettura per comprendere il senso del pronunciamento sul divorzio nel presente contesto Q. A prescindere dalle ragioni precise che portarono il Gesù storico ad elaborare la propria singolare posizione sulla questione⁹³, nel caso di Q 16,18 il divieto dev'essere interpretato come ferma condanna di quello che, nella pratica, rappresentava un importante mezzo per allacciare alleanze matrimoniali più vantaggiose e quindi incrementare la propria posizione socio-economica⁹⁴. In breve, divorziare dalla propria moglie per sposarne un'altra, come pure sposare una donna divorziata, non sarebbe altro che idolatria di Mammona – una condotta assolutamente incompatibile con la prospettiva di rinnovamento dell'alleanza, attraverso un programma di solidarietà e condivisione comunitaria⁹⁵, che anima Q (sulla scia di Giovanni il Battista e Gesù).

Ora, che si accolga o meno l'interpretazione complessiva qui proposta della micro-unità Q 16,13.16.17.18, è poco probabile il “*logion* dei violenti” avesse in origine qualcosa a che vedere con la prospettiva di radicalizzazione della Torah in ottica di giustizia sociale e critica alla ricchezza sopra delineata. Che tale *cluster* di detti sia stato assemblato (come credo) dalla redazione di Q, o che si fosse già formato (in tutto o in parte) nel corso della tradizione, il suo carattere secondario è comunque fuori di dubbio. Trattandosi dunque di un

⁹³ Considerazioni puramente halachiche, eventualmente stimulate da una prospettiva escatologica del tipo *Urzeit-Endzeit* (cfr. Allison 2005, 186-187). Oppure motivazioni di ordine sociale, vuoi la preoccupazione per la condizione delle donne ripudiate, vuoi l'impatto negativo delle rotture matrimoniali rispetto alla coesione comunitaria, vuoi il rifiuto della soggiacente logica di ascesa socio-economica, vuoi, infine, una forma di critica profetica alla casa regnante (cfr. Stegemann, Stegemann 1998, 290, 356). Opzioni che, peraltro, non mi sembra si escludano a vicenda.

⁹⁴ Hanson, Oakman 2003, 62-70. Naturalmente questo rifiuto poteva in linea di principio andare di passo con una preoccupazione per la condizione delle donne ripudiate (cfr. Casey 2010, 296) o, più in generale, per la situazione di disgregazione familiare e comunitaria (con possibili faide) all'interno dei villaggi galilei (cfr. Stegemann, Stegemann 1998, 356). La lettura protezionistica verso le donne non può tuttavia applicarsi alla seconda parte del nostro *logion*, dato che, in tale ottica, il divieto di sposare una ripudiata costituirebbe un rimedio decisamente peggiore del male. Ciò non vale invece per la lettura qui accolta, essendo possibile intendere il v. 18b come riferito a donne che, in accordo con il nuovo marito, abbiano in qualche modo provocato il divorzio da parte del primo marito (così Culpepper 1995, 314), o perfino preso l'iniziativa di divorzio loro stesse, se, come oggi si tende a riconoscere, tale possibilità non era del tutto estranea al giudaismo palestinese del tempo (vedi discussioni in Crossley 2004, 176-177; Yarbrow Collins 2007, 464; Marcus 2009, 706-707).

⁹⁵ Cfr. Q 6,27-38 (spec. 6,30); Q 11,2-4; Q 11,9-13. Sicuramente istruttiva a questo riguardo è l'interpretazione complessiva di Q offerta da Horsley e Draper (1999), per quanto a mio avviso essi esagerino nel presentare la prospettiva del rinnovamento della vita comunitaria nei villaggi come incompatibile con la tesi circa l'*ethos* di povertà volontaria dei carismatici itineranti (cfr. Q 12,22-31).

detto trasmesso originariamente in forma autonoma, è doveroso cercare di comprenderlo (anche in relazione al resto di Q) a prescindere dal contesto attuale.

Ora, a questo fine, il principale problema che il logion pone all'interprete è stabilire quale significato si debba attribuire alla frase nominale ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου. Di norma essa viene intesa nel senso di un periodo di tempo, di un'era o di ordinamento di cui Giovanni segnerebbe il termine e il confine. Come scrive Meier: “tutta la storia d'Israele sino all'epoca di Giovanni il Battista (...) viene riassunta come legge e i profeti (...) Dall'epoca di Giovanni in poi, un nuovo stato di cose ha fatto irruzione sulla scena” (Meier 2002, 239)⁹⁶. Secondo questa interpretazione il Battista rappresenterebbe quindi “il cardine o il perno sul quale giravano gli eoni, la cerniera o l'incastro tra il tempo della legge e dei profeti e il tempo del regno proclamato da Gesù” (Meier 2002, 243).

Questo genere di lettura ha dalla sua parte il fatto che, essendo nella tradizione gesuana l'espressione “regno di Dio” normalmente riferita al tempo della salvezza, viene abbastanza naturale intendere in senso temporale anche la prima metà del logion. Temo tuttavia che questo tipo di esegesi – che di fatto finisce per supplire, tacitamente o esplicitamente, verbi come “essere”, “durare” o perfino “essere in vigore” – resti in definitiva prigioniera di una visione cristiana (e lucana) della storia della salvezza⁹⁷. Dopotutto “la legge e i profeti” è una formula standard per riferirsi alle scritture ebraiche⁹⁸, e non alla storia d'Israele!

È dunque al significato proprio di tale espressione che, a mio avviso, ci si dovrebbe attenere nell'interpretazione del nostro logion. Giovanni non è cioè il punto terminale di un'era regolata dalla legge e dai profeti (e tanto meno l'ultimo fiore dell'antica rivelazione⁹⁹), bensì il coronamento, la realizzazione della volontà e delle promesse di Dio inscritte nella legge e nei profeti¹⁰⁰. Volendo supplire un verbo in traduzione, si potrebbe rendere la frase

⁹⁶ Cfr. Marguerat 2004, 118: “Cette périodisation de l'histoire s'inscrit dans le cadre de la doctrine juive des deux éons”.

⁹⁷ Si può forse ravvisare questa influenza anche in alcune scelte terminologiche poco felici da parte di alcuni dei migliori interpreti di Q. Cfr. Tuckett 1996, 407: “A new era may in one sense have superseded that of the Law and the prophets; but the Law is still to be obeyed”; Davies, Allison 1991, 257: “One dispensation has given way to another”.

⁹⁸ Vedi, oltre al prologo al Siracide, 2 Macc. 15,9; 4 Macc. 18,10; Mt. 5,17; 7,12; 22,40; At. 13,15; 24,14; 28,23; Gv. 1,45; Rom. 3,21; 1QS 1,3; 8,15-16.

⁹⁹ O perfino in un'ottica di vero e proprio supersessionismo, come di fatto propone Fleddermann (2005, 790): “we need to interpret ‘the Law and the prophets’ as both the OT revelation and the community it called into existence” – il che significa che Israele arriva fino a Giovanni (incluso). Stop.

¹⁰⁰ Questa interpretazione mi sembra preferibile a lettura di Catchpole (1993, 234) secondo cui “John is associated with, and then regarded as the last term in the series of, notable persons who figure in the law and the prophets”; proposta che, pur avendo il merito di evitare qualsiasi sfumatura

così: “La legge e i profeti hanno atteso (realizzazione) fino a Giovanni” (cfr. Q 10,24: πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν...). È chiaro con ciò che Matteo, con la sua riformulazione un po’ involuta οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος... ἐπροφήτευσαν, ha riprodotto in modo sostanzialmente fedele il senso originario del logion.

Una volta che si accolga questa lettura, viene automaticamente meno la questione (alquanto oziosa) se il nostro detto collochi il Battista dalla parte della legge e dei profeti oppure dalla parte del regno¹⁰¹, o eventualmente “a cavalcioni” tra i due. Poiché infatti il sintagma “la legge e i profeti” non indica né un’epoca né un ordinamento che arrivi fino a Giovanni, bensì la volontà e le promesse di Dio che fino a lui attendevano di trovare realizzazione, è evidente che il Battista si trova posizionato sul solo “lato” possibile: quello del compimento¹⁰². Di conseguenza, anche nella seconda metà del logion (v. 16b) Giovanni

“supersessionista”, finisce per assimilare il nostro logion un po’ troppo a Q 7,26.28a. Tutto sommato vicina alla mia lettura è invece la spiegazione di Horsley e Draper: “If ‘the law and the prophets’ in 16:16a was a standard phrase for the authoritative Israelite tradition (...) then Q 16:16 suggests simply that beginning with John the kingdom as the fulfillment of that tradition is suffering violence, not that the kingdom has superseded ‘the law and the prophets’” (Horsley, Draper 1999, 115-116). Interessante è anche l’interpretazione “deuteronomista” offerta da Daniel Kosch, citata e sottoscritta da Dettwiler (2008, 245): “Jusqu’a Jean, la Loi et les prophètes étaient l’expression de l’exigence de Dieu, qui était hautement affirmé, mais aussi constamment ignorée. Depuis lors, la Basileia de Dieu se fraie un chemin, mais elle se heurte, elle aussi, à la contradiction et au refus”. In sostanza: la legge e i profeti sono rimasti inascoltati fino a Giovanni; da allora il regno si fa strada ma è parimenti oggetto di rifiuto. Questa lettura – pressoché inversa alla mia – ha se non altro il merito di prendere “la legge e i profeti” per ciò che sono, anziché fare di essi un’era storico-salvifica o un eone. Essa ha tuttavia il suo tallone d’Achille nell’ἀπὸ τότε del v. 16b: se fino a Giovanni non è successo fondamentalmente nulla, appare un po’ inconsequenziale parlare del regno di Dio come qualcosa che si fa strada “da allora”. In quest’ottica Giovanni sarebbe un mero riferimento cronologico: fino a lui non succede niente, dopo di lui succede qualcosa (il regno) – rispetto al quale egli non ha tuttavia alcun legame intrinseco. Se invece il v. 16a viene letto nel senso da me proposto, la transizione al v. 16b suona più logica e naturale: la volontà di Dio inscritta nella legge e nei profeti trova finalmente realizzazione in Giovanni, e con lui il regno di Dio inizia a entrare nel mondo, seppur in modalità opponibile e sofferente (proprio come Giovanni).

¹⁰¹ Tanto ἕως/μέχρι quanto ἀπὸ τότε possono essere intesi in senso sia inclusivo che esclusivo. Cfr. Tuckett 1996, 137; Bovon 2007, 679.

¹⁰² D’altra parte, se anche non si accetta l’interpretazione proposta, la concezione che Q ha del Battista è talmente elevata (e in accordo/allineamento con Gesù, cfr. Q 7,32-33) che non si può nutrire alcun dubbio sul fatto che questi sia visto dalla parte del regno (cfr. Tuckett 1996, 137; Marguerat 2004, 119 e n. 1; Schröter 2008, 308-309), esattamente come in Matteo (irrilevante che Q non metta esplicitamente in bocca a Giovanni l’annuncio del regno, *pace* Meier 2002, 241-243). L’opinione contraria di Schulz (1972, 264-267), secondo cui Q relega Giovanni al vecchio eone, non ha avuto seguito – almeno fino a Fleddermann (2005, 790). Di norma le divergenze tra gli esegeti riguardano piuttosto il collocamento storico-salvifico del Battista in Luca, con la classica tesi di Conzelmann circa la sua appartenenza al periodo d’Israele che viene per lo più corretta in due modi: A) presentando Giovanni come colui che – a cavalcioni tra gli eoni – conclude il tempo d’Israele e inaugura quello di Gesù (Fitzmyer 1985, 1115; Bovon 2007, 679; Carroll 2012, 332: “a foot in both eras”); oppure B) collocandolo “con tutti e due i piedi” nel tempo del compimento, ancorché in un suo sotto-segno iniziale o preparatorio (Wink 1968, 51-57; Marshall 1978, 628) – con quest’ultima opzione che mi sembra nettamente preferibile alle altre.

non può che essere incluso nel regno, essendo evidentemente assurdo affermare che il compimento della legge e dei profeti non appartenga al regno di Dio.

Riguardo invece all'interpretazione del v. 16b, la questione se il verbo βιάζομαι sia da intendersi come medio intransitivo (il regno si fa strada con forza), passivo *in bonam partem* (il regno è ricercato o “assalito” con zelo ardente) o passivo *in malam partem* (il regno subisce violenza), può essere risolta solo in favore di quest'ultima opzione, in ragione del significato intrinsecamente negativo del sostantivo βιαστής (violento) e del verbo ἀρπάζω (strappare a forza, rapire, saccheggiare) nel secondo emistichio¹⁰³. Il v. 16b va perciò inteso come parallelismo sinonimico.

La vera incertezza concerne piuttosto l'identità delle persone qualificate come βιασταί. A livello di Q, sarebbe possibile vedervi un riferimento ai “dottori della legge” (Lc) o agli “scribi e farisei” (Mt) che in Q 11,52 chiudono fuori la gente dal regno di Dio (Mt)¹⁰⁴, identificazione che peraltro, a prima vista, s'accorderebbe con il tenore legale della micro-unità Q 16,13.16.17.18 (in realtà, però, il v. 18 rappresenta una direttiva legale decisamente “pesante”, il che striderebbe con il rimprovero rivolto a costoro in Q 11,46 di caricare di pesi la schiena della gente). In alternativa, si dovrebbe pensare agli oppositori di Giovanni e Gesù (e della comunità Q) in genere, ossia “questa generazione” (cfr. Q 7,31-34). Una terza possibilità sarebbe di vedere nei “violenti usurpatori” (analogamente agli “eunuchi” di Mt. 19,12) il riflesso e l'appropriazione di una critica che gli avversari di Gesù rivolgevano al suo ministero verso “pubblicani e peccatori”, colpevole di includere abusivamente costoro nel regno di Dio¹⁰⁵.

Quest'ultima opzione, di fatto, fa rientrare dalla finestra l'accezione appena scartata di βιάζομαι come passivo *in bonam partem* di, e risulta nel complesso abbastanza contro-intuitiva. Tutto sommato, la soluzione più naturale – a livello generale di Q – mi sembra di vedere nel logion un riferimento all'opposizione che “questa generazione” esercita (con varie forme di ostracismo¹⁰⁶) nei confronti del programma del regno di Dio incarnato e avvocato da Giovanni, Gesù e la comunità Q.

¹⁰³ Cfr. Schrenk 1964, 610-611; Schlosser 1980, 523-525; Davies, Allison 1991, 256; Marguerat 2004, 119-120; Luz 2010, 230-231.

¹⁰⁴ Jacobson (1991, 118), pur rinviando a Q 11,52 come chiave interpretativa per Q 16,16b, vede però nei “violenti” una cifra più generale per tutti coloro che rifiutano il messaggio di Giovanni e Gesù (ivi n. 170).

¹⁰⁵ Così Danker 1958; Jeremias 1976, 133; Schlosser 1980, 522; Theissen, Merz 1999, 320-321; Marguerat 2004, 120-121; Dunn 2006, 493.

¹⁰⁶ Riguardo alla situazione di polemica e “persecuzione” presupposta in Q, vedi Tuckett 1996, 283-323, che conclude così: “Undoubtedly Q reflects a situation of some antagonism and hostility (...) There may have been hostility, taunts, verbal abuse, social ostracism. But there is no evidence of

Ad uno stadio tradizionale anteriore – nonché già a livello del Gesù storico –, è invece estremamente probabile che il logion, nel parlare di una *violenza* che opprime il regno di Dio *a partire da Giovanni*, alludesse almeno in parte al martirio di quest'ultimo, verosimilmente riletto in un'ottica di “tribolazione escatologica”¹⁰⁷.

3.3 Riepilogo

Essendo il documento Q la più antica e ricca fonte di materiale su Gesù e Giovanni il Battista – e quindi il miglior potenziale testimone della memoria storica circa la loro relazione – era necessario dedicarvi la più ampia attenzione possibile in termini di ricostruzione del testo, analisi compositiva e redazionale, esegesi delle singole pericopi e (in vari casi) osservazioni di storia della tradizione. Cercherò ora – per quanto possibile – di riepilogare i principali risultati ottenuti.

sustained physical attacks, nor of any deaths. The hostility may have become violent at times, but so much of the polemic in Q seems to presuppose a situation of silent ignoring (...) Q Christians are perhaps facing the archetypal modern response to Christian preaching: apathy!” (ivi, 322-323).

¹⁰⁷ Cfr. Perrin 1976, 46: “In Matt. 11:12 the use of Kingdom of Heaven (...) evokes the myth of the eschatological war between God and the powers of evil and interprets the fate of John the Baptist, and the potential fate of Jesus and his disciples, as a manifestation of conflict”. L'interpretazione di Perrin è accolta e sviluppata in Allison 1987, 121-124. Giustamente Allison cita come parallelo 1QH 10,10-12.21-22 (“sono stato calunniato dai malvagi ... l'assemblea degli empi infuria contro di me ... i violenti [*arišim*] mi hanno cercato quando mi appoggiavo al tuo patto”), commentando: “the hymnist, who is living in the eschatological time of distress (...) is oppressed at the hands of the violent ones. The parallel is striking. Both John and Jesus preached the kingdom of God, and both faced opposition. Indeed, John suffered martyrdom, and Jesus anticipated no less for himself” (ivi, 122). Favorevoli alla tribolazione escatologica come sfondo del *logion* anche Hoffmann 1972, 71-73; Pitre 2005, 165-173; Luz 2010, 232. Pitre, in particolare, sostiene che tale concezione consente di comprendere in modo uniforme *entrambe* le parti del *logion* (v. 16a.b), essendo l'*anomia* e la falsa profezia temi frequenti nei testi giudaici sulla tribolazione escatologica (vedi Mt. 24,11-12 per una combinazione perfetta). Il senso del *logion* sarebbe dunque: “up until the time of John, the law and the prophets were in force – that is, the law was observed, and true prophecy was still being proclaimed. But, with appearance of John, the eschatological period of lawlessness and false prophecy has now begun” (Pitre 2005, 176). La proposta è a prima vista ingegnosa, ma la troverei più convincente se in Q 16,16a si fosse parlato solo della legge, e non anche dei profeti. Mentre infatti il verificarsi della *anomia* denota propriamente un diffuso venir meno dell'osservanza della legge mosaica, il fenomeno degli pseudo-profeti non ha niente a che vedere con una presunta cessazione nella proclamazione e nell'ascolto dei profeti biblici. Il solo parallelo adeguato, tra i tanti citati da Pitre (dove i due temi, per lo più, *non* appaiono insieme), in cui cioè si profila sia il venir meno dell'osservanza della legge sia l'incredulità verso i profeti biblici (o meglio, verso l'interpretazione che il Maestro di Giustizia dà della loro parola) – e non il diverso fenomeno della falsa profezia – è 1QpHab 2,5-10: “l'interpretazione della citazione [si riferisce ai tra]ditori nei giorni ultimi. Essi saranno quelli che violano [il pat]to, che non crederanno quando sentiranno tutto ciò che v[errà al]la generazione ultima dalla bocca del sacerdote che Dio ha posto in [mezzo alla comunità] per spiegare tutte le parole dei suoi servi i profeti”.

Il compito della *ricostruzione testuale* è stato affrontato in modo piuttosto dettagliato, offrendo di volta in volta le mie personali valutazioni e decisioni all'interno di un confronto sistematico con le numerose ricostruzioni esistenti (complete o parziali che siano). Già in questa fase ricostruttiva un certo ruolo – ovviamente subordinato all'analisi dell'attività redazionale e delle preferenze lessicali di Matteo e Luca – hanno avuto considerazioni attinenti alla struttura e ai rapporti interni (suggeriti da *catchwords* o riprese d'immagini simili) tra le parti della prima unità letteraria di Q (vedi a proposito di Q 3,2.3; 3,7; 3,16d; [3,21-22]; 7,24a; 7,28b; 7,33-34). Tale operazione è a mio avviso pienamente giustificata, in quanto suggerita dal testo stesso, la cui disposizione secondo una struttura ad anello salta all'occhio (almeno a grandi linee) già ad una prima (attenta) lettura di una qualunque sinossi di Q (ad es. Schenk 1981; Kloppenborg 1988; Neiryck 2001).

Dal punto di vista dell'*analisi redazionale e compositiva*, ho optato pragmaticamente (alla luce dell'estrema discordia tra gli studiosi a livello di teorie stratigrafiche e compositivi) per un modello semplice: una singola redazione che ha organizzato insieme materiale di origine tradizionale, apportandovi alcuni innesti. Il carattere alquanto sofisticato, e perfino artistico, della composizione finale lo si può constatare facilmente osservando la rappresentazione schematica che ne ho dato – la quale, pur riflettendo la mia visione personale riguardo all'esatta articolazione interna delle parti, concorda comunque, nelle linee principali, con le proposte alternative elaborate da diversi altri studiosi (Sato, Allison, Kirk, Fleddermann).

Al di là dell'aspetto compositivo, l'apporto della redazione di Q va riconosciuto (limitatamente ai passi di cui ci siamo occupati) in una serie di brevi frasi posizionate come introduzione, raccordo o conclusione di materiale tradizionale (Q 3,2.3?; 3,7a; 7,18-19.23; 7,24a; 7,28b; 7,31?.35) e di innesti o interpolazioni che modificano sensibilmente (non però radicalmente) la prospettiva del materiale tradizionale con il quale vengono fusi (Q 3,16bc; 7,27; 7,28b). Molti di questi interventi redazionali (Q 3,16bc; 7,18-19.23; 7,27; 7,28b) sono assolutamente cruciali per la cristologia di Q, e quindi per la presentazione del rapporto tra Gesù e Giovanni, mentre altri (3,7a; 7,24a; 7,35), assolvono una funzione importante a livello dello sviluppo "narrativo"-argomentativo di Q, segnando le tappe fondamentali del cammino di (tras)formazione delle "folle" e (attraverso loro) dei lettori e uditori di Q.

In due occasioni, tuttavia, sono venuti alla luce i limiti del modello a redazione unica qui adottato. È il caso dell'aggettivo ἄγιον in Q 3,16d (con le sue implicazioni cristologiche rispetto a Q 7,22 e 11,20) e, soprattutto, dell'intera unità Q 7,31-35: in entrambi i casi vi è

ragione di ipotizzare l'intervento di una redazione successiva rispetto a quella responsabile della composizione principale dell'unità letteraria Q 3,2.3-7,28. Qui si entrerebbe però in un territorio (minato) che esula abbondantemente dai limiti della presente ricerca.

Dal punto di vista esegetico, il contributo principale di questo capitolo sta nell'aver evidenziato la grande coerenza tematica interna della prima parte di Q, e il peculiare intreccio tra parenesi e cristologia che la caratterizza. Qui, infatti, il progressivo disvelamento dell'identità di Gesù e Giovanni procede in parallelo all'iter trasformativo delle folle (e insieme a loro del lettore/uditore di Q), le quali vengono prima disorientate e riorientate da Giovanni (3,7-9.16-17) con l'esortazione a fare frutto di pentimento secondo le istruzioni di Gesù (6,20-49), poi guidate sempre da Giovanni (tramite i suoi discepoli) all'auto-rivelazione di Gesù quale Veniente (7,18.19-23), e da ultimo illuminate da Gesù stesso riguardo all'identità più-che-profetica di Giovanni (7,24-28).

In breve: nel dare ascolto al messaggio di Giovanni e Gesù (il cui accordo è segnalato nel finale del sermone, 6,43-44a.46.47-49, e ribadito nell'epilogo, 7,31-35) le folle e il lettore/uditore di Q arrivano a comprendere il mistero della relazione reciproca esistente tra i loro due "padri fondatori" (3,16; 7,27-28), e così facendo scoprono di essere passati dalla condizione di potenziale "progenie di vipere" a quella di "figli della Sapienza" (7,31-35).

Riguardo invece all'*esegesi di singole pericopi*, i contributi più originali sono principalmente tre. In primo luogo, ho messo in luce la coerenza esistente tra le parole di Giovanni in Q 3,8-9.16-17 e la conclusione del sermone di Gesù in Q 6,43-44a.46.47-49, mostrando inoltre come tale corrispondenza consenta, di ritorno, una migliore comprensione dei due logia di Giovanni in Q 3,16.17, il cui accostamento esibisce una naturale e compiuta progressione: dalla purificazione corporea in acqua (3,16a), alla purificazione escatologica in un vento/spirito infuocato (3,16d), ovvero, mutando metafora, la purificazione del grano tramite ventilazione (3,17a), per culminare nel raduno del grano e nell'incendio della paglia (3,17bc) – analogamente all'immagine delle due case su cui si abbatte la medesima tempesta, una delle quali resta salda, mentre l'altra va in rovina (6,47-49).

In secondo luogo, ho argomentato che Q 7,18-19.22-23 costituisce la "chiave di volta" dell'intero arco cristologico di Q, non solo in quanto porta a piena espressione la riapplicazione a Gesù (già suggerita in Q 3,16) della profezia originariamente teocentrica di Giovanni sul Veniente (che sarà ripresa una terza volta in Q 13,35, in rapporto alla parusia),

ma anche per l'intreccio che qui si realizza con la cristologia del Figlio dell'uomo (cfr. Q 7,34).

Il piccolo florilegio isaiano in Q 7,22, infatti, richiama in modo facilmente intuibile l'affermazione "lo spirito del Signore è su di me" di *Is.* 61,1, consentendo così al lettore/uditore di Q di comprendere che la realizzazione della profezia sul "battesimo in spirito [santo]" ha avuto luogo nel ministero terreno di Gesù (Q 11,20), laddove il "battesimo nel fuoco" si terrà in occasione della futura parusia di Gesù come Figlio dell'uomo (Q 17,29-30). Il primo stadio di questo adempimento profetico avviene nel segno dell'ambiguità e della possibilità del rifiuto (Q 7,23; Q 11,14-20) – proprio come il ministero terreno del Figlio dell'uomo (Q 7,34) –; il secondo stadio, cioè la parusia del Veniente/Figlio dell'uomo, sancirà invece in modo inoppugnabile la rovina degli impenitenti (Q 3,7-9.16-17; 17,26-30) e di chi non ha voluto riconoscere Gesù (Q 12,8-9).

Ancora più importante però è la conclusione raggiunta circa l'insostenibilità dell'opinione comune secondo cui Q 7,18-19.22-23 esprime una critica o un ridimensionamento di Giovanni – visto qui in atteggiamento dubitante e conseguentemente ammonito da Gesù – come pure una polemica verso la successiva comunità dei suoi discepoli non-cristiani. Simile letture devono essere rifiutate in quanto: 1) incompatibili con la valutazione totalmente positiva di Giovanni nelle pericopi immediatamente seguenti; 2) incompatibili con l'impianto argomentativo della prima parte di Q, che crollerebbe letteralmente su se stesso; 3) smentite dalle corrispondenze esistenti tra il centurione (modello di fede) e Giovanni (Q 3,16 ↔ 7,6), nonché 4) tra i sottoposti del centurione e i discepoli di Giovanni (Q 7,8 ↔ 7,22a.24a), i quali, peraltro, grazie a Q 7,22a, si qualificano automaticamente come destinatari della beatitudine dei testimoni oculari in Q 10,23-24.

Appurata dunque l'infondatezza delle letture di tipo polemico, si è concluso che la finalità dell'apoftegma sull'ambasciata del Battista è di occasionare l'auto-rivelazione di Gesù come Colui che deve venire, istruendo il lettore/uditore di Q a non "attendere un altro" (Q 7,19b; cfr. 17,23) ed esortandolo a non scandalizzarsi (7,23) dell'apparente incongruità tra la profezia del Battista in 3,16 e la sua (parziale) realizzazione in Gesù in 7,22 – una monito, questo, nel quale traspare il carattere di relativa "novità" dell'applicazione a Gesù dell'annuncio di Giovanni, che in quanto tale necessita di una speciale protezione.

In terzo luogo, contributi originali sono stati offerti a proposito del cosiddetto "logion dei violenti" (Q 16,16): anzitutto ripensando *ex novo* il significato complessivo della micro-unità in cui si trova collocato (Q 16,13.16.17.18) – che si è mostrato essere costruita intorno ad una visione radicale dell'osservanza della Torah, improntata ad una forte critica della

ricchezza – e quindi correggendo l’interpretazione standard della frase “la legge e i profeti fino a Giovanni”, che non indica affatto la conclusione di un’era o di un eone (lettura debitrice di una visione storico-salvifica cristiana), bensì la realizzazione, a lungo attesa, della volontà e delle promesse di Dio in Giovanni il Battista.

Veniamo ora alla questione cruciale per la presente ricerca: *come viene concepita in Q la relazione tra Gesù e Giovanni il Battista?* Non c’è dubbio che il redattore di Q abbia ereditato dalla sua tradizione del materiale caratterizzato da un’esaltazione totale ed illimitata di Giovanni (Q 7,24-26.28a; cfr. Q 16,16). Lungi dall’essere in disaccordo con tale valutazione, egli ha costruito l’intera prima parte del documento intorno alla persona di Giovanni, facendone il pilastro su cui si regge sia la comprensione dell’identità cristologica di Gesù, sia la possibilità di accettare il suo messaggio. Non solo, infatti, è attraverso Giovanni che si arriva a riconoscere Gesù come Colui che deve venire (Q 3,16 ↔ 7,18-19), ma è grazie alla conformità con il messaggio di Giovanni (Q 3,8-9.16-17 ↔ 6,43-44a.46.47-49) che l’istruzione escatologica di Gesù acquisisce il suo carattere decisivo e vincolante.

La grandezza e la centralità del Battista sono dunque aspetti che la redazione di Q accoglie dalla tradizione senza alcuna riserva. Il problema “nuovo”, a cui il redattore ha dovuto far fronte, non era di ridimensionare l’eccessiva importanza concessa a Giovanni, bensì di mostrare in che modo l’esaltazione di lui (un presupposto indiscutibile) potesse condurre ad un’ancora più grande esaltazione di Gesù – una necessità che evidentemente presuppone una comunità che, partendo da una radicata venerazione per il Battista, era nel frattempo giunta a riconoscere in Gesù il proprio Signore.

La soluzione – geniale – che la redazione di Q ha elaborato per far fronte a questa esigenza, è di utilizzare la memoria che la comunità aveva di Gesù come discepolo di Giovanni, come “trampolino” per un ribaltamento cristologico condotto precisamente nei punti focali della memoria battista: la profezia di Giovanni sul Veniente (Q 3,16) e l’esaltazione incondizionata di Giovanni da parte di Gesù (Q 7,24-26.28a). In questo modo, Giovanni si dichiara umilmente “meno-che-discepolo/servo” (auto-umiliazione che tuttavia denota grandezza, come dimostra il centurione: cfr. Q 3,16c ↔ 7,6: οὐκ εἶμι ἰκανός) rispetto a colui che, come suo discepolo, gli veniva dietro. A sua volta, Gesù può vedere nel suo maestro colui che, proprio standogli “davanti”, gli preparava in realtà la via (Q 7,27), sicché colui che storicamente era il minore, supererà nel regno di Dio (cioè con la sua parusia come Figlio dell’uomo) lo status del più grande uomo mai vissuto (Q 7,28).

Che questa netta subordinazione di Giovanni a Gesù non comporti però alcuna svalutazione nei suoi confronti, lo conferma nel modo più chiaro possibile l'epilogo della prima parte di Q (7,31-35), dove i due "padri fondatori" della comunità Q stanno perfettamente allineati l'uno accanto all'altro, in opposizione a "questa generazione". Accordo e allineamento, esaltazione-nella-subordinazione, sono dunque i due aspetti fondamentali di come la relazione tra Gesù e Giovanni il Battista veniva ricordata in quella che – giova ripeterlo – è la più antica fonte storica disponibile su entrambi i personaggi. Vedremo in seguito che questa visione sarà ripresa in modo altamente originale, ma straordinariamente fedele, nel Vangelo di Matteo, il cui rapporto con Q è, non a caso, molto più che semplicemente letterario.

Capitolo 4

La relazione tra Gesù e Giovanni in Marco

Giovanni il Battista è un protagonista chiave del racconto marciano sin dall'apertura (vv. 1-3), dove, mediante l'applicazione della citazione mista di *Mal.* 3,1; *Es.* 23,20 e *Is.* 40,3 LXX – attraverso cui viene caratterizzato profeticamente quale “messaggero” e “voce” –, egli è presentato come l'inizio/fondamento (ἀρχή)¹ del vangelo di Gesù. È in Giovanni che si realizza il compimento delle Scritture che fonda e dà il via all'annuncio della buona notizia². Benché l'evangelista attribuisca la citazione al solo profeta Isaia, l'allusione al messaggero di *Mal.* 3,1 (in 3,23 identificato con Elia), alla luce della successiva notizia al v. 6 sull'aspetto di Giovanni e del resto del racconto marciano (in particolare 9,11-13), suggerisce sin da subito l'identificazione del Battista con la figura di Elia nel suo tradizionale ruolo escatologico di apripista alla venuta di YHWH.

Questa presentazione escatologica elevata (ancorché indiretta) del Battista è tuttavia intrinsecamente orientata a indirizzare l'attenzione su Gesù quale Κύριος, o meglio ancora, sulla via del Κύριος-Gesù³. Per Marco, Giovanni è dunque colui che prepara (*Mal.* 3,1) e invita a preparare (*Is.* 40,3) – percorrendola lui per primo – la via che il Κύριος-Gesù deve

¹ Cfr. Pesch 1980, 142: “Il vocabolo ἀρχή non va interpretato solo in senso temporale (...) occorre piuttosto tener presente che ἀρχή è collegato non con un concetto di azione o di avvenimento, bensì con un concetto di cosa (εὐαγγέλιον), e va conseguentemente inteso come principio e fondamento”.

² Cfr. Hooker 1991, 33: “since Jesus himself proclaims the good news in v. 14, it seems clear that it is the activity of John that is to be regarded as its beginning. A similar understanding of the work of John as the beginning of the good news is found in Acts (1.22; 10.37; 13.24f.)”. La formula καθὼς γέγραπται non costituisce l'inizio di una nuova proposizione (né καθὼς introduce mai una nuova frase in Marco), bensì fa riferimento a quella che la precede. Essendo quindi i vv. 1 e 2-3 strettamente legati, l'ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου si riferisce propriamente solo a quella parte del prologo che corrisponde alla citazione scritturistica, ossia i vv. 4-8, in cui si tratta di Giovanni il Battista (cfr. Gundry 1993: 31). Numerosi studiosi attribuiscono tuttavia all'ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου un carattere polivalente, tale da abbracciare sia tutto il prologo fino al v. 13 o 15, sia l'intera narrazione marciana (cfr. Marcus 1999; France 2002; Yarbro Collins 2007, 130). Anche in quest'ottica, il livello di riferimento immediato e primario resta in ogni caso la profezia “isaiana” che si compie in Giovanni il Battista. Quanto al genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ, esso deve essere inteso in senso anzitutto oggettivo, senza tuttavia escludere anche la dimensione soggettiva: il vangelo che ha il suo inizio e fondamento in Giovanni è sia quello che ha per oggetto Gesù, sia quello che Gesù stesso annuncia (1,15).

³ Sulle 16 occorrenze totali del termine ὁδός in Marco, ben 14 rappresentano la distintiva accezione teologica marciana, a fronte di sole due occorrenze nel senso ordinario (2,23 e 8,3). Cfr. Boring 2006, 37.

battere, e che i discepoli e i destinatari stessi dell'evangelista saranno a loro volta chiamati a seguire: la via della sofferenza e della persecuzione che conduce alla gloria⁴.

Al v. 4 viene data una concisa descrizione del ministero di Giovanni: esso consiste nel battezzare nel deserto (ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ)⁵ e fare di quello stesso battesimo il centro di un annuncio (κηρύσσειν) finalizzato alla conversione per il perdono dei peccati (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Con ciò viene istituito un chiaro collegamento con il sommario su Gesù in 1,15: come e prima di lui, anche Giovanni ha predicato la conversione (seppur, a differenza di Gesù, in connessione con il battesimo), così come, alla luce dell'*incipit* del prologo marciano, egli è anche l'iniziatore del vangelo poi predicato da Gesù (cfr. *Mt.* 3,2; *Lc.* 3,18).

Il successo della missione battesimale di Giovanni viene affermato in modo netto al v. 5 (ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες⁶). In questo caso, tuttavia, passa generalmente inosservata la forte affinità di questo scenario al modo in cui, ripetutamente, l'evangelista rappresenta Gesù di fronte a folle che escono verso di lui in luoghi deserti o presso il lago di Galilea (cfr. 1,45; 2,13; 3,7-10; 4,1; 5,21; 6,30-35; 8,1-10; 10,1). Approfondiremo in seguito questo punto fondamentale (vedi § 10.4).

Le notizie sull'abbigliamento ed il particolare regime alimentare di Giovanni al v. 6 – al di là del problema del suo significato originario – rappresentano nel contesto presente una stilizzazione del Battista quale abitante del deserto (in quanto “voce” di *Is.* 40,3), e profeta, veicolando un'ulteriore rimando alla figura di Elia (cfr. *2 Re* 1,18⁷). Come osserva James Kelhoffer: “Within Mark 1:2-8, verse 6 serves to authenticate John's identity as the wilderness herald foretold in Isaiah 40. (...) John's diet of ‘locusts and wild honey’ (v. 6c), together with his clothing (v. 6ab, with reference to the Baptist as Elijah), confirm the citation

⁴ Cfr. Marcus 1999, 148: “John has prepared the way for Jesus both by his preaching and by his martyrdom [...] first John preaches and is delivered up (1:7, 14), then Jesus preaches and is delivered up (1:14, 9:31, 10:33), and finally the Christians preach and are delivered up (3:14, 13:9-13).

⁵ Con A W *f*¹ *f*¹³; cfr. Metzger 1994, 62; Marcus 1999, 150; Yarbrow Collins 2007, 133; Stein 2008, 52-53.

⁶ Marcus (1999, 156) scorge in πᾶσα una possibile eco di *2 Re* 18,21, dove Elia intima a tutto il popolo (TM: מִכָּל-לֵב-לְבָבָא ; LX: πρὸς πάντα) di scegliere tra YHWH e Baal.

⁷ L'allusione a *2 Re* 1,18 LXX è pressoché letterale rispetto alla cintura di pelle: ζώνην δερματίνην περὶ [2 *Re* 1,8: περιεζωσμένος] τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. In *2 Re*, Elia viene descritto come un “uomo peloso” (TM: אִישׁ שֶׁעָלָה בְּעָלָה ; LXX: ἀνήρ δασύς), piuttosto che “un uomo vestito di pelo”. In *Zac.* 13,4 si dice che i profeti non indosseranno più una “pelle pelosa” (di peli). Verosimilmente Marco presuppone lo sviluppo dell'immagine dell' “Elia peloso” in riferimento al suo indumento (cfr. Hengel 1981, 36 n. 71).

of 'Isaiah' in Mark 1:2-3. That is to say, Mark 1:6 ties together Mal 3:1 and Isa 40:3, cited at the beginning of the pericope (Mark 1:2-3)"⁸.

Ma è nei vv. 7-8 – dove l'immersione per la purità rituale⁹ praticata da Giovanni è accostata all'immersione in spirito santo amministrata dal "più forte" – che il rapporto tra Giovanni e Gesù viene articolato nel modo più pregnante. Come numerosi studiosi riconoscono, la versione marciana appare secondaria sotto molti aspetti rispetto a quella di Q¹⁰, la quale, come si è visto, era a sua volta già stata oggetto di sostanziali integrazioni cristologiche. Rispetto a Q, Marco scioglie la struttura a chiasmo di Q 3,16 in due detti autonomi, e cambia il participio ἐρχόμενος – con la sua sfumatura titolare – nell'indicativo ἔρχεται finalizzato a preparare la venuta di Gesù al v. 9.

Parallelamente, muta anche il significato della preposizione ὀπίσω: se in Q essa era verosimilmente intesa nel suo comune significato spaziale – cioè "dietro" –, alludendo con ciò alla dinamica discepolare (ribaltata) tra Gesù e Giovanni¹¹, in Marco essa assume invece valore propriamente temporale, in conformità alla cronologia della successione su cui è strutturato il vangelo (cfr. 1,14). Gesù non è più il discepolo che diventa incomparabilmente più grande del maestro, come in Q, ma semplicemente il "più forte" di Giovanni (ὁ ἰσχυρότερός μου) che viene dopo Giovanni, e a cui questi lascia la scena, avendo ormai esaurito il suo compito (cfr. l'aoristo ἐβάπτισα rispetto all'indicativo βαπτίζω in Q 3,16b).

Un ulteriore aspetto in cui si rende evidente la secondarietà della pericope marciana rispetto al parallelo Q, è la caratterizzazione del futuro battesimo escatologico come in "spirito santo", anziché "spirito (santo) e fuoco", come probabilmente figurava in Q (cfr. § 2.2 *ad loc.*). Come si vedrà sotto, uno degli assi portanti del racconto marciano, consiste precisamente nell'adempimento della profezia pronunciata da Giovanni in *Mc.* 1,8 nella lunga

⁸ Kelhoffer 2005, 122-23.

⁹ L'uso del verbo βαπτίζω in *Mc.* 7,3 per le immersioni purificatorie dei farisei mostra inequivocabilmente che anche in Marco l'immersione di Giovanni ha a che fare con la purità corporea/rituale.

¹⁰ Cfr. Hoffmann 1972, 19-22; Pesch 1980, 153; Gnilka 1987, 47-49; Catchpole 1993, 70-76; Fleddermann 1995, 31-39; Fleddermann 2005, 222; Yarbrow Collins 2007, 146. Controversa e impossibile da affrontare qui è la questione se Marco abbia conosciuto Q, come sostengono Catchpole e Fleddermann. Vari studiosi si limitano più prudentemente a parlare di contatto con il materiale Q a livello pre-marciano (così Sato 1988, 384; Gnilka 1987, 47). Secondo Catchpole, tuttavia, se la conoscenza della tradizione Q (e quindi anche la messa da parte di una buona parte di essa) è pensabile a livello pre-marciano, allora lo è anche a livello del Vangelo di Marco: "particularly if the Marcan genre, special interests and comparative lack of concern with the teaching of Jesus are borne in mind" (Catchpole 1993, 70).

¹¹ Cfr. Hoffmann 1972, 32s.; Pesch 1980, 153.

serie di guarigioni ed esorcismi operati da Gesù¹², secondo quella che si può ben definire una “cristologia narrativa”¹³.

Infine salta all’occhio la completa assenza di indizi circa il messaggio escatologico di giudizio predicato da Giovanni. Con ciò, l’evangelista ha evidentemente rifiutato di attribuire all’ἰσχυρότερός- Gesù-Figlio dell’uomo¹⁴ l’esercizio di un giudizio distruttivo, focalizzandosi piuttosto sull’azione dello Spirito. Immediatamente dopo la profezia del Battista, infatti, essendo divenuto l’oggetto del compiacimento divino tramite l’immersione di Giovanni (1,9-11), Gesù viene posseduto dallo Spirito¹⁵, il quale subito lo caccia nel deserto, dove, avendo superato la prova inflittagli da Satana, acquisisce il potere e l’autorità che fanno di lui lo ἰσχυρότερος capace di legare lo ἰσχυρόν (3,27) e di intraprendere così una trionfale missione taumaturgica ed esorcistica.

Fondamentale nell’episodio del battesimo è la dichiarazione della voce celeste: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (1,11). Alla luce dell’allusione al Salmo 2,7¹⁶, si tratta certamente (a livello marciano) di un’investitura messianica, in cui la dimensione regale si fonde tuttavia con quella sofferente del Servo di YHWH (Is 42,1), qui interpretato esso pure messianicamente¹⁷. La rivelazione celeste dell’identità di Gesù al momento del battesimo, si

¹² Cfr. Brown 1984, 301.

¹³ Cfr. Tannehill 1979.

¹⁴ Anche nei riferimenti marciiani alla venuta apocalittica del Figlio dell’uomo la dimensione giudicativa non è tematizzata, ma al massimo suggerita. *Mc.* 13,26-27 non è affatto, di per sé, un detto di giudizio, bensì una profezia salvifica incentrata sull’inclusione degli eletti nel regno di Dio. E, benché da un punto di vista negativo, questa è la prospettiva anche di *Mc.* 8,38 (cfr. *Q* 12,8-9) dove, come osserva giustamente, Yarbrow Collins (2007, 411), “the Son of Man’s being ashamed of such people suggests that he will refuse to associate with them. Such rejection means that they will not be included when the Son of Man sends his angels to gather the elect”.

¹⁵ καταβαῖνον εἰς αὐτόν (*Mc* 1,10; cfr. *Ev. Eb.* 4 [Epifanio, *Panarion* 30.13.3]: καθελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν). Matteo e Luca sostituiscono invece εἰς con ἐπί. Tra i non numerosi commentatori e interpreti favorevoli a intendere εἰς nel senso di una penetrazione e un prendere possesso di Gesù da parte dello Spirito, vedi Boring 2006, 29 n.22 (“The Spirit descends into Jesus. He’s a ‘Spirit-possessed’ person”); Yarbrow Collins 2007, 149; Davies 1995, 59; Dunn 1970, 29 n. 22. Contro questa interpretazione si osserva solitamente che, nel greco della *koinè* e in Marco stesso (cfr. 11,8; 13,3) εἰς + acc. può essere equivalente a ἐπί + acc. (cfr. Marcus 1999, p. 160). Che tuttavia in questo caso si tratti di penetrazione/impossessamento lo conferma il contesto immediatamente successivo, in cui, al v. 12, Gesù è “gettato fuori” dallo spirito nel deserto. Il verbo ἐκβάλλω - il medesimo impiegato per gli esorcismi di Gesù - suggerisce una semantica e una dinamica di possessione-espulsione legata all’attività dello Spirito: Gesù stesso viene “gettato fuori” dallo spirito che lo possiede. Un’ulteriore conferma è data dalla scena della morte di Gesù, dove i vv. 15,37-38 formano una doppia *inclusio* con il v. 1,10 della scena battesimale: con lo squarciarsi del tempio (ἐσχίσθη) che corrisponde allo squarciarsi dei cieli (σχιζομένους), mentre lo spirare/esprire lo Spirito (ἐξέπνευσεν) da parte di Gesù corrisponde appunto alla precedente discesa dello spirito in lui.

¹⁶ Nel giudaismo del secondo Tempio, testi regali quali *Sal.* 2,7 e 2 *Sam.* 7,14 erano interpretati messianicamente: cfr. 4QFlor 1,18-22 e anche 4Q246, dove “Figlio di Dio” si riferisce probabilmente a una figura messianica.

¹⁷ Cfr. Yarbrow Collins 2007, 150-151.

trova naturalmente in stretta relazione con l'analogo episodio della trasfigurazione (9,7: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ), e da ultimo con la confessione del centurione romano sotto la croce (15,39: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν). Benché Giovanni appaia esplicitamente solo nel primo di questi momenti chiave della cristologia narrativa marciana, vedremo che rimandi indiretti a lui sono in realtà presenti anche negli altri due racconti.

Portato a termine il battesimo di Gesù, Giovanni esce di scena (1,14) e Gesù può a questo punto dare inizio alla sua attività pubblica, in cui riecheggia nitido l'appello del Battista alla conversione (1,15). L'uscita di scena di Giovanni a livello dell'azione narrativa non significa però che egli abbia esaurito ogni ruolo e sia divenuto ormai irrilevanti: al contrario, egli rimane lungo tutto il racconto il punto di riferimento fondamentale in relazione al quale prendono forma l'agire e l'identità di Gesù.

La narrazione del ministero di Gesù esordisce immediatamente (1,16-20) con un apoftegma collocato sulle sponde del lago di Galilea e costruito intorno ad un detto di Gesù in cui echeggiano risonanze battiste: δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων (ipotizzando che il logion – potente e memorabile qual è – possa aver avuto in precedenza un'esistenza autonoma, esso troverebbe un eccellente *Sitz im Leben* proprio nella prassi battesimale, riferendosi al pescare un popolo purificato e restaurato dalle acque del lago di Galilea); comando che, curiosamente, viene rivolto precisamente a due discepoli, Pietro e Andrea, che il Vangelo di Giovanni colloca nella cerchia dei discepoli di Giovanni il Battista (cfr. Gv. 1,40-42).

Da questo punto in poi, la presenza dell'acqua diviene uno scenario pressoché costante della narrazione marciana, a cui si affianca – talvolta incrociandosi – quello di luoghi deserti/desolati nei quali grandi folle si radunano intorno a Gesù. Fino al cap. 8, l'attività di Gesù si svolge tra acqua e luoghi deserti. Sorprendentemente, però, manca qualsiasi riferimento ad azioni di immersione: al loro posto si hanno guarigioni, esorcismi e insegnamenti. La sola occasione in cui il verbo βαπτίζω compare in questa sezione è Mc. 7,3-4 (καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίζωνται οὐκ ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἐστὶν ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων¹⁸), dove però passa a connotare delle azioni miranti alla purità esteriore/rituale, che Marco considera di secondaria importanza rispetto alla purità interiore/morale (7,15.18-20).

¹⁸ Il sostantivo è qui βαπτισμός anziché βαπτίσμα, ma la differenza (evidentemente le immersioni farisaiche di stoviglie non possono essere per Marco la stessa identica cosa dell'immersione di Giovanni) è trascurabile rispetto alla chiara affinità semantica, e soprattutto in considerazione dell'impiego di βαπτίζω nella medesima frase.

Piuttosto, Marco rappresenta Gesù impegnato in una campagna di purificazione rivolta ad ammalati e indemoniati. In alcuni di questi passaggi, il riferimento alla purità è esplicito, come nel caso del lebbroso purificato (1,40-45) e negli esorcismi verso persone possedute da spiriti impuri (1,27; 3,11; 5,13; nonché 6,7 rispetto ai discepoli). Possessione e malattia (con la seconda possibilmente vista come effetto della prima, nonché associata ad una condizione di peccato), sono realtà che in qualche modo mettono a rischio o pregiudicano la possibilità della purezza interiore/morale dell'individuo.

Leggendo questi passi, risulta evidente – alla luce di quanto detto sui due battesimi in 1,7-8 – che una permanenza delle pratiche di immersione rituale in Gesù, è impossibile agli occhi dell'evangelista: esse sono relegate alla passata attività di Giovanni e alle presenti (ma discutibili) pratiche farisaiche, laddove Gesù è identificato come colui che purifica l'interno delle persone immergendo nello spirito.

Farisei e discepoli di Giovanni si trovano poi accomunati in *Mc.* 2,18s.¹⁹, dove ad essere considerata inappropriata è la pratica del digiuno. Walter Wink ha osservato, a proposito di questa tradizione, che: “the implication is that hitherto Jesus and his disciples have been considered a part of John's movement; now the divergences are beginning to appear” (Wink 1968, 12). Nella visione dell'evangelista, tuttavia, non si tratta affatto di divergenze radicali, bensì di una sospensione solamente temporanea – e cristologicamente determinata – di una pratica altrimenti del tutto accettabile e in effetti destinata in seguito ad essere ripresa nella sua comunità (2,20).

Non si dovrebbe dunque enfatizzare il contrasto tra i discepoli di Giovanni e i farisei, da una parte, e Gesù e i suoi discepoli dall'altra, quali rappresentanti rispettivamente del “vecchio” e del “nuovo” ordine (come si è soliti fare sulla base dell'accostamento all'apoftegma delle due parabole ai vv. 21-22²⁰). Anzitutto, la pericope non è incentrata né

¹⁹ Marcus (1999, 235) suggerisce la possibilità che in origine fossero menzionati solamente i discepoli di Giovanni, con i farisei introdotti successivamente, ma già allo stadio pre-marciano, al fine di adattare il dialogo alla controversia in 2,23-28. Benché a mio parere l'accostamento farisei-discepoli di Giovanni potesse invece essere già presente nella tradizione, l'ipotesi di Marcus è comunque preferibile a quella di Wink, secondo cui il riferimento ai farisei fu aggiunto al fine di trasformare il detto in un'affermazione di opposizione tra Giudaismo e Cristianesimo (Wink 1968, 12).

²⁰ Cfr. Webb 1991, 52: “So his ministry, which is ‘new’, is incompatible with that which is ‘old’ (1.21-22), that is the ministries of John and the Pharisees”. Secondo Lupieri i discepoli di Giovanni - da lui visti come il bersaglio della critica implicita nelle parabole dei vv. 21-22 – “pur possedendo la novità della predicazione giovannea, con il loro comportamento mostrano di non aver compreso la novità stessa, ricadendo nella mentalità farisaica” (Lupieri 1988, 45). Non mi sembra tuttavia che il comportamento dei discepoli di Giovanni sia l'oggetto delle parabole della stoffa grezza e del vino nuovo, il cui accostamento a quella dei “figli della camera nuziale” appare piuttosto

sulla bontà o meno del digiuno in quanto tale, né su una inadeguatezza dei discepoli di Giovanni e dei farisei, bensì sull'eccezionalità e novità della persona di Gesù. In secondo luogo, la logica stessa dell'adattamento redazionale che l'evangelista opera sulla parabola dei "figli della camera nuziale", aggiungendovi il v. 20, esclude la possibilità di qualsivoglia biasimo verso i discepoli di Giovanni, per i quali il digiuno è al contrario un comportamento del tutto appropriato, essendo nel loro caso già stato tolto lo "sposo" (cfr. 1,14 e il *flashback* in 6,17-29).

La figura di Giovanni ritorna in primo piano in *Mc.* 6,14-29, un lungo inciso che interrompe la narrazione della missione dei Dodici (6,6b-6,30), interponendo tra il loro invio e ritorno una storia completamente diversa, che ha per protagonisti Giovanni il Battista ed Erode Antipa. L'inciso comprende a sua volta due unità distinte, entrambe di origine tradizionale: una breve transizione (vv. 14-16) e l'ampio racconto sull'arresto e morte del Battista (vv. 15-29).

L'origine autonoma pre-marciana della seconda è normalmente riconosciuta dai commentatori, alla luce di peculiarità linguistiche (verbi all'imperfetto e aoristo, con assenza del presente storico) e critico-formali (esempio di "leggenda di corte"²¹, senza alcun riferimento a Gesù). Anche la transizione precedente, tuttavia, presenta un nucleo tradizionale (vv. 14b-15)²², che l'evangelista ha utilizzato come introduzione al racconto sul Battista, aggiungendovi i vv. 14a e 16 come collegamento redazionale²³.

Proprio i vv. 14b-15 (poi ripresi in 8,28) si rivelano particolarmente importanti, più ancora della leggenda sulla morte del Battista, per la comprensione della relazione tra Giovanni e Gesù in Marco. Il Battista viene qui strettamente accostato a Gesù, ma in senso contrario rispetto alla tendenza propria della visione teologica marciana: la voce popolare²⁴

finalizzato a rimarcare e giustificare la novità ed eccezionalità della situazione dei discepoli di Gesù (fintanto che lo sposo è con loro).

²¹ Così Theissen 1992, 81 n. 53, seguito da Yarbrow Collins 2007, 305-306.

²² I vv. 14b-15 non possono essere stati composti dall'evangelista (*pace* Marcus 1999, 398; Boring 2006, 177), dal momento che essi ribaltano la sua visione principale del rapporto Gesù-Giovanni, di modo che è ora Gesù ad essere modellato e compreso in base a Giovanni, anziché il contrario. Il racconto di Marco, inoltre, non offre alcun supporto all'idea di un Battista operatore di miracoli, o comunque associato in qualche modo ad essi.

²³ Così Gnllka 1987, 333-334.

²⁴ Si deve certamente preferire la lezione ἔλεγον (B, W, it^{a, b, d}) rispetto a ἔλεγεν (κ, A, C), con quest'ultimo introdottosi per attrazione di he è stato modificato per attrazione. Cfr. Metzger 1994, 76: "Copyists altered it to ἔλεγεν in agreement with ἤκουσεν, not observing that after the words καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης the sentence is suspended, in order to introduce parenthetically three specimens of the opinions held about Jesus (...) and is taken up again at ver. 16, ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης". Questo giudizio è oggetto di consenso pressoché universale tra i commentatori recenti: cfr. Taylor 1966, 308; Lane 1974, 211; Pesch 1980, 519; Gnllka 1987, 334; Guelich 1989, 325; Hooker

non comprende infatti Giovanni alla luce di Gesù (quale suo precursore), bensì Gesù alla luce di Giovanni, in qualità di “Battista redivivo”, di modo che – come osservano Joachim Gnilka e Adela Yarbro Collins – “Gesù appare come il successore di Giovanni” (Gnilka 1987: 340) e “could be viewed as carrying on the work of John” (Yarbro Collins 2007: 304).

La ragione di tale somiglianza e continuità viene qui individuata nelle potenze taumaturgiche: è perché il Battista è risuscitato in lui, che esse operano in Gesù; il che ha indotto diversi studiosi a concludere l’esistenza e forse anche la storicità di tradizioni che rappresentavano Giovanni come operatore di miracoli (contro la negazione apologetica di Gv. 10,41)²⁵. A livello della narrazione marciana, tuttavia, nulla del genere viene suggerito riguardo a Giovanni.

Che cosa dunque, dal punto di vista del racconto, prepara il lettore a questa sconcertante identificazione tra Gesù e Giovanni? Sicuramente un aspetto di somiglianza è dato dal comune appello alla conversione (cfr. 1,4 e 1,15). A livello più profondo, tuttavia, l’associazione delle due figure è suggerita soprattutto dall’affinità degli scenari di “acqua, deserto e folle” in cui si muovono entrambi (cfr. 1,4-5; 1,45; 2,13; 3,7-10; 4,1; 5,21; 6,30-35; 8,1-10; 10,1). È possibile pensare che in origine facesse parte di questi scenari anche un’attività battezzatrice di Gesù? Ritorneremo su questo problema in un altro capitolo (§ 10.4).

L’associazione tra Gesù e Giovanni non termina in ogni caso con il v. 14b: anche le due successive identificazioni popolari al v. 15 – Elia e “un profeta come uno dei profeti” – presentano chiare associazioni e legami con la figura del Battista, il quale, viene indirettamente identificato come “Elia ritornato” già nel prologo (1,2) e lo sarà ancora più chiaramente al termine dell’episodio della trasfigurazione (9,11-13); mentre la forte reputazione popolare di Giovanni come profeta viene riportata da Marco come un fattore con cui le stesse autorità gerosolimitane devono fare i conti (11,32).

Si può quindi affermare che in *Mc.* 6,14-16 (e 8,28) ci si trova di fronte ad una triplice associazione/identificazione tra Gesù e Giovanni, che l’evangelista eredita dalla tradizione, senza certamente approvarla, ma nemmeno contestarla apertamente. Alcuni studiosi vorrebbero vedere una tale contestazione nel racconto stesso della morte di Giovanni. Rudolf Pesch parla di un “accento critico” nell’accostamento di *Mc.* 6,14-16 e 6,17-29: “Giovanni non è risuscitato, bensì è stato posto nella tomba dai suoi discepoli (v. 29). Il risorto è Gesù, il

1991, 159; Marcus 1999, 392; Legasse 2000, 314; France 2002, 251; Moloney 2002, 125; Boring 2006, 174; Yarbro Collins 2007, 294; Focant 2012, 238.

²⁵ Bultmann 1963, 302 n. 1; Pesch 1980, 521; Gnilka 1987, 338; Guelich 1989, 330; Twelftree 2009, 112-14.

Cristo” (Pesch 1980: 525). Similmente Lupieri ritiene che l’evangelista utilizzi la morte di Giovanni “per negare un’ipotesi erronea sulla natura di Gesù” (quella di *Mc.* 6,14.16 e 8,28), dal momento che “una tale sepoltura [senza testa] esclude qualsiasi possibilità di risurrezione”²⁶ (Lupieri 1988, 38).

Il racconto della morte di Giovanni, compreso l’epilogo della sepoltura al v. 29 (peraltro non priva di somiglianza a quella di Gesù²⁷), non sembra tuttavia offrire particolari segni di tale “accento critico”. La sua funzione teologica e narrativa è semplicemente di anticipare in Giovanni/Elia – vittima di un’opposizione da parte di Erodiade e Antipa altrettanto iniqua e più fatale ancora rispetto a quella che il Tisbita subì da Gezabele e Acab in *I Re* 17-18 – la via di sofferenza del Figlio dell’uomo, senza alcuna apparente preoccupazione di negare e rendere impossibili eventuali speculazioni sulla risurrezione di Giovanni (peraltro, in Gesù!²⁸). È del resto difficile attribuire a Marco la volontà di negare la possibilità di risurrezione ad un ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον (6,20), la cui ingiusta morte prefigura quella di Gesù.

La conclusione della storia con la semplice deposizione nel sepolcro del cadavere di Giovanni, senza apparenti accenni ad una vendicazione divina della sua morte (come invece in Flavio Giuseppe), non deve dunque essere letta né come se escludesse la risurrezione di Giovanni, né – come propone Boring – come se tale morte non trovasse risoluzione “apart from God’s act in Jesus”, di modo che “the resurrection and Parousia of Jesus will be God’s vindication of both John and Jesus” (Boring 2006, 179). Si dovrà piuttosto esaminare (vedi sotto) se all’interno della narrazione marciana non vi siano elementi che alludano o implicino un’avvenuta esaltazione (non necessariamente una risurrezione) di Giovanni.

Il successivo riferimento a Giovanni il Battista compare in 8,28, nell’ambito del dialogo sull’identità di Gesù e la seguente confessione messianica di Pietro: esso riprende sostanzialmente quanto espresso in 6,14b-15, ma più sinteticamente e con formulazioni

²⁶ Lupieri 1988, 38. Non mi è del tutto chiaro in che modo il racconto della morte di Giovanni, anche con il macabro dettaglio della decapitazione, potrebbe efficacemente escludere la possibilità di una risurrezione di Giovanni.

²⁷ *Mc.* 6,29: ἔθηκον αὐτὸ ἐν μνημείῳ; *Mc.* 15,46: ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ.

²⁸ Lupieri riconosce che non è il caso di pensare che tale negazione fosse indirizzata ad un gruppo di battisti, dal momento che ciò che l’evangelista criticerebbe non è la risurrezione di Giovanni tout court, bensì la sua risurrezione in Gesù (Lupieri 1988, 38 n. 24). Ma allora contro chi era diretta? Che Gesù fosse il Battista risorto non può essere certo stata un’interpretazione cristiana, né peraltro il lettore di Marco avrebbe avuto bisogno di un Giovanni decapitato per comprenderne l’impossibilità, essendo la scena del battesimo più che sufficiente a fugare ogni dubbio a riguardo.

diverse²⁹. In quest'occasione, però, le opinioni popolari (positive ma insufficienti) fungono da sfondo per la confessione messianica pronunciata da Pietro, la quale viene a sua volta immediatamente corretta in direzione della necessaria sofferenza del Figlio dell'uomo (8,31).

L'episodio rappresenta una svolta nella narrazione: essendo stata rivelata la via della sofferenza che attende il Figlio dell'uomo, si dà ora anche il presupposto per il disvelamento del "segreto elianico"³⁰ che riguarda Giovanni, cosa che avviene pressoché immediatamente – dopo una serie di istruzioni che esortano i discepoli a prepararsi a percorrere la medesima via (8,34-9,1) – a conclusione dell'episodio della trasfigurazione (9,9-13). Qui un breve dialogo di origine tradizionale corrispondente ai vv. 9,11.12a.13ab³¹ (in cui Gesù difendeva la sua proclamazione circa l'avvento in corso del regno di Dio – a cui gli scribi obiettavano la mancata venuta di Elia³² – identificando Giovanni il Battista come colui nel quale il ritorno di Elia quale restauratore escatologico aveva trovato compimento), viene rielaborato da Marco in conformità alla sua dottrina del segreto messianico e del destino di sofferenza-morte-resurrezione del Figlio dell'uomo.

Quella che nella tradizione pre-marciana era un'allusione secca e neutrale alla sorte di Giovanni (v. 13b), viene ora incorniciata prima da un detto sulla sofferenza del Figlio dell'uomo predetta dalla 'Scrittura' (12b) e poi da un'analogia conferma 'scritturistica' rispetto al destino di Elia (13c). Il risultato è la creazione della dottrina dell' "Elia/Giovanni sofferente" che prepara la via alla sofferenza del Figlio dell'uomo. La suggerita identificazione tra Elia e Giovanni in *Mc.* 9,13, ha tuttavia implicazioni ulteriori rispetto all'interpretazione della storia della trasfigurazione nel suo complesso, implicazioni di cui raramente la critica sembra essersi avveduta. È alla studiosa americana Clare Rothschild che va il merito di aver proposto una lettura originale della trasfigurazione, che, se resta discutibile sotto qualche aspetto, mette nondimeno al centro dell'attenzione un aspetto importante troppo spesso inosservato.

La tesi sostenuta da Rothschild è la seguente:

²⁹ Pesch (1982, 60-61), alla luce la diversità nel modo in cui le tre opinioni vengono formulate rispetto a 6,14b-15, considera 8,28 come tradizione indipendente. Gnllka (1987, 440-441) pensa invece che Marco abbia qui ripreso e abbreviato quanto riportato in precedenza.

³⁰ Sull'idea di un "segreto elianico" in Marco parallelo al più noto "segreto messianico", vedi Wink 1968, 15-17.

³¹ Vedi § 9.3.3. Cfr. Catchpole 2006, 26-28.

³² Così Evans: "The scribes' question probably originated as a challenge to Jesus' proclamation of the kingdom of God: How can Jesus be right if Elijah has not yet made an appearance?" (Evans 2001, 43). Vedi anche Catchpole 2006, 27-28.

If the second section (Mk 9:9-13), “the coming of Elijah,” is read as an editorial comment on the first section, the “transfiguration” (Mk 9:2-8), and if, thus, the use of “Elijah” as a code word for John the Baptist in the second passages is intended to elucidate Elijah’s identity in the first, *and* if the verb ὄφθη used of Elijah in the first passage is (...) a *terminus technicus* denoting a resurrection appearance (...), then (...) the most logical explanation of the transfiguration is that it represents Jesus’ brief “transformation” (μετεμορφώθη [Mk 9:2/Mt 17:2]) on witnessing John’s resurrection from the dead. (Rothschild 2005: 136-137)

In particolare, a partire dall’osservazione che proprio nei capitoli 8-13 del Vangelo di Marco si concentrano una serie di insegnamenti di Gesù aventi parallelo nei detti di Q, Rothschild descrive così la funzione dell’apparizione celeste di Giovanni:

John appears from heaven – with Moses to back him – to ratify what apparently could not be disclosed to Jesus before John was arrested and killed, namely, Jesus’ position as his successor – specifically, John’s approval of Jesus’ interpretation of the Law. (Rothschild 2005, 137)

Per radicale che possa suonare, questa interpretazione è, a mio avviso, sostanzialmente corretta e condivisibile. È difficile, infatti, pensare che l’apparizione di Elia in *Mc.* 9,4 non evocasse nei lettori/uditori di Marco la figura del Battista, alla luce del lungo ed enfatico racconto sulla sua morte (con i relativi echi elianici) riportato appena due capitoli prima, e soprattutto dell’identificazione tra Giovanni ed Elia suggerita immediatamente dopo, oltre che, più velatamente, già nel prologo del Vangelo.

La lettura indicata da Rothschild consente inoltre di dare una risposta convincente al controverso problema del perché in 9,4 Mosè venga nominato *dopo* Elia, ovvero del perché sia specificamente Elia il soggetto di ὄφθη, con il ben più importante Mosè nella veste di accompagnatore (ὄφθη αὐτοῖς Ἠλίας σὺν Μωϋσει)³³. Laddove infatti l’idea di una superiorità di Elia su Mosè sarebbe improbabile e problematica (come rivela l’accordo di Matteo e Luca – indipendentemente l’uno dall’altro – nell’invertirne l’ordine), la superiorità di Giovanni il Battista su Mosè era invece tutt’altro che inconcepibile all’interno della tradizione gesuana più antica, come ben testimonia il detto di Gesù sul Battista in Q 7,28a: λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγγεραται ἐν γεννετοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου, che, senza mezzi termini, fa di Giovanni la più grande persona mai esistita³⁴.

³³ Questo punto non mi sembra tuttavia adeguatamente colto e valorizzato dalla studiosa americana.

³⁴ Le implicazioni nei confronti di Mosè di questo detto gesuano sulla grandezza del Battista le troviamo esplicitate nei *Riconoscimenti* pseudo-clementini in una polemica attribuita ad un discepolo di Giovanni: “Ed ecco, uno dei discepoli di Giovanni (Battista) affermò che Giovanni, e non Gesù, era

Sempre in quest’ottica si spiega inoltre bene perché nella domanda di Pietro immediatamente successiva (9,5) i due personaggi vengano invece menzionati nell’ordine tradizionale, con Mosè prima di Elia: se infatti il narratore è ovviamente consapevole del “segreto eliano”, e può quindi nominare Elia/Giovanni prima di Mosè, Pietro e gli altri discepoli ne sono invece per il momento (fino a 9,13) ancora all’oscuro, sicché ai loro occhi Elia è semplicemente Elia, e in quanto tale secondo a Mosè.

Non altrettanto condivisibile trovo invece la sicurezza con cui Rothschild prende ὄφθη come termine tecnico che denota un’apparizione in quanto “risurrezione” (cfr. *Lc.* 24,34; *At.* 13,31; *I Cor.* 15,5-8), dal momento che il campo di riferimento del verbo è ben più ampio, comprendendo teofanie (*At.* 7,2), apparizioni di angeli (*Lc.* 1,11; 22,43), visioni (*At.* 16,9), rivelazioni celesti (*Ap.* 11,9; 12,1.3)³⁵. Inoltre, dal momento che ὄφθη, pur riferendosi primariamente ad Elia, coinvolge nondimeno anche Mosè, è decisamente preferibile prendere il verbo nel senso lato di un’apparizione celeste, piuttosto che in quella di risurrezione (a meno di non fare di Mosè stesso un risorto). Da ultimo, non appare verosimile che l’evangelista metta in scena nel caso di Giovanni ciò che riferisce solo indirettamente nel caso di Gesù (*Mc.* 16,6).

Ritengo pertanto più corretto leggere *Mc.* 9,4 genericamente come apparizione celeste di Giovanni il Battista (insieme a Mosè), piuttosto che come sua risurrezione. Preciso questo, trovo però del tutto convincente l’interpretazione della Rothschild, secondo cui l’apparizione del Battista, supportato da Mosè, fosse finalizzata alla legittimazione dello status di Gesù quale maestro e successore autorevole/autorizzato di Giovanni, come suggeriscono l’appellativo ῥαββί³⁶ sulla bocca di Pietro (9,5), e soprattutto il comando

il Cristo; tant’è vero che Gesù stesso aveva detto che Giovanni era più grande di tutti gli altri uomini e profeti. Se, dunque, era più grande di tutti, era senz’altro da ritenere più grande anche di Mosè e dello stesso Gesù; e poi, se era più grande di tutti, allora era lui il Cristo” (Pseudo-Clemente, *Rec.* 1,60,1-3; tr. Bazzana 2012).

³⁵ Cfr. Yarbro Collins 2007, 422. A prevenire quest’obiezione, Rothschild offre in nota (2005: 137 n. 28) una serie di argomenti secondo cui Marco rifiuterebbe altri generi di apparizioni celesti quali le angelofanie lucane e le apparizioni post-risurrezione che troviamo in Paolo (*I Cor.* 15,5-8) e negli altri vangeli, laddove la credenza nella risurrezione dai morti viene invece esplicitamente affermata (*Mc.* 12,24-27; 16,6). A parte l’impressione di *petitio principii* (in base a cosa *Mc.* 9,4 viene interpretato come “risurrezione” piuttosto che come “apparizione post-risurrezione?”), il fatto che l’evangelista affermi la dottrina della risurrezione, nulla implica circa la natura dell’apparizione in *Mc.* 9,4; né tale supposta apparizione-risurrezione diverrebbe per questo meno unica all’interno del racconto di quanto lo sarebbe un’apparizione celeste d’altro genere. E’ inoltre falso che Marco rifiuti le angelofanie, le quali sono invece chiaramente affermate – benché non descritte in termini di apparizione – nei racconti della tentazione di Gesù nel deserto (*Mc.* 1,13) e delle donne presso il sepolcro (16,5).

³⁶ Naturalmente, all’epoca sia di Gesù sia di Marco il termine non aveva ancora l’accezione tecnica di maestro, bensì era impiegato come comune appellativo onorifico per persone di un certo

ἀκούετε αὐτοῦ che la voce celeste rivolge ai discepoli. Ciò che avviene sul monte rappresenta dunque una svolta all'interno della narrazione: a partire da questo momento, e specialmente dal capitolo 10 in poi, l'immagine di Gesù come maestro assume un'importanza centrale.

Se anche, infatti, già nella prima parte del vangelo Gesù viene occasionalmente chiamato διδάσκαλε (4,38; 5,35) e si hanno numerose occorrenze di διδάσκω e διδασχή (1,21.22.27; 2,13; 4,1-2; 6,2.6; 6,34; 8,31), tali riferimenti sono tuttavia per lo più associati a miracoli, discorsi in parabole, spiegazioni e istruzioni riservate ai discepoli, oppure si tratta di menzioni generiche e sommarie, senza che vengano riportati concreti insegnamenti pubblici (con l'eccezione solo parziale di 7,14-16, la cui enfatica introduzione ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε, indica tanto l'importanza quanto il carattere pur sempre parabolico dell'insegnamento; cfr. 7,17: τὴν παραβολὴν).

Dopo la svolta della trasfigurazione, invece, si hanno ben 10 delle 12 occorrenze totali dell'appellativo διδάσκαλε³⁷, almeno cinque delle quali compaiono nell'ambito di insegnamenti veri e propri (10,17.20; 12,14; 12,19; 12,32). Ed è appunto in questa sezione che viene collocata la quasi totalità dei dibattiti pubblici in cui Gesù è interrogato, risponde o prende l'iniziativa in qualità di maestro su questioni legali o di carattere escatologico (cfr. 10,1-9 [divorzio]; 10,17-22 [osservare i comandamenti per ereditare la vita eterna]; 11,13-17 [tributo a Cesare]; 12,18-25 [risurrezione dei morti]; 12,82-34 [comandamento più grande]; 12,35-37 [il Cristo Figlio di Davide?]).

L'importanza dell'investitura ricevuta sul monte da Giovanni e Mosè, diviene evidente in *Mc.* 10,1-9, dove si afferma che Gesù giunge “nelle regioni della Giudea e di oltre il Giordano [Perea]” (εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου³⁸), ovvero in quello che era lo scenario iniziale del Vangelo, in cui si muoveva Giovanni (1,5). A questo punto, accadono due cose notevoli. Anzitutto, si parla di folle che si radunano “di nuovo” intorno a Gesù (συμπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν) e alle quali questi rivolge “di nuovo, come era solito”, i suoi insegnamenti (ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς). Tali affermazioni, che lasciano intendere che Gesù fosse una figura ben nota alle popolazioni di queste regioni, sono abbastanza sorprendenti, dal momento che la cornice narrativa marciana non conosce

status, non necessariamente maestri. Nondimeno, a differenza delle altre occorrenze marciane (11,21; 14,45; e la variante ραββουλί in 10,51), in questo caso il termine sembra effettivamente riflettere l'idea di una “grandezza” intesa nel senso di autorità di insegnamento, come suggerisce il contesto con la presenza di Mosè e la voce celeste che comanda l'ascolto ai discepoli (elementi questi che indubbiamente qualificano l'autorità d'insegnamento in senso profetico ed escatologico, secondo l'idea del futuro profeta come Mosè promesso in *Deut.* 18,15-18).

³⁷ *Mc.* 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14.

³⁸ Opto per καὶ πέραν quale lezione originale, supportata da \times B C, anziché il semplice πέραν attestato in C² D W, e dovuto probabilmente ad assimilazione a *Mt.* 19,1.

evidentemente alcun soggiorno di Gesù in quest'area successivamente al suo battesimo presso Giovanni.

In secondo luogo, essendo giunto in quello che storicamente fu il teatro principale e finale (data l'incarcerazione a Macheronte) dell'attività di Giovanni, a Gesù viene rivolta (da qualcuno tra la folla, oppure da farisei³⁹) una domanda di tipo legale abbastanza strana⁴⁰, e che l'evangelista interpreta come una messa alla prova da parte degli interlocutori (πειράζοντες αὐτόν), ovvero l'interrogativo se sia lecito o meno divorziare dalla propria moglie.

Difficilmente, un lettore/uditore di Marco, di fronte ad una domanda del genere posta in questo specifico scenario, avrebbe mancato di realizzare l'associazione con la controversia legale sul nuovo matrimonio di Erode Antipa che era costata la vita a Giovanni (*Mc.* 6,18: Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου), e questo nonostante Gesù eviti (di proposito?⁴¹) qualsiasi riferimento ad Antipa, sviluppando in autonomia il proprio insegnamento halakico, di portata più generale e di natura più radicale rispetto a quanto si può dedurre dalla concisa denuncia biblicamente fondata (cfr. *Lev.* 18,16; 20,21) che Giovanni aveva rivolto a Erode.

Né può sfuggire la connessione di questa straordinaria scena dagli echi battisti (Giudea/Perea, folle che si radunano, domanda e insegnamento sul divorzio) con il precedente episodio della trasfigurazione: è infatti proprio alla luce dell'investitura solenne come maestro da parte di Elia/Giovanni e Mosè, che Gesù può essere ora interrogato pubblicamente su una questione legale affine a quella su cui si espresse Giovanni, e presentare il proprio insegnamento come perfino più vincolante e definitivo di quello impartito anticamente da Mosè stesso (10,5).

³⁹ D it sys leggono καὶ ἐπηρώτων αὐτόν, che potrebbe essere un tipico caso di plurale impersonale in Marco, tuttavia la maggior parte dei manoscritti aggiunge προσελθόντες Φαρισαῖοι. Il verbo πειράζω in Marco è associate altrove ai farisei (*Mc.* 8,11; 12,15), ma mai alle folle.

⁴⁰ Marcus sottolinea la stranezza della domanda, dal momento che la liceità del divorzio secondo la Legge era cosa ampiamente condivisa. Egli ne conclude pertanto che "Jesus' reputation for opposing divorce has preceded him" (Marcus 2009, 709). Ciò è certamente possibile. Tuttavia, se effettivamente l'ex-discepolo (sul piano storico) di Giovanni godeva di una certa fama in Perea come oppositore del divorzio, allora è difficile pensare che la memoria dell'opposizione fatale del Battista al nuovo matrimonio di Antipa non fosse "nell'aria" allorché la questione della liceità del divorzio veniva formulata nell'ambito di un dibattito pubblico in *quel* territorio.

⁴¹ Così France (2002, 390): "In view of the fate of John the Baptist (6.17-29) an injudicious reply concerning divorce might well also land Jesus (the 'second Baptist') in trouble with Antipas and his wife, especially as Jesus has now moved into the area both of John's activity and of his death at Machaerus in Perea".

Il rapporto profondo che lega l'identità ed autorità di Gesù alla figura del Battista – dopo essere stata suggerito in 6,14 e 8,28, rivelato esotericamente in 9,2-8, e mostrato in atto in 10,1-9 – trova infine la sua compiuta espressione nel dialogo riportato in *Mc.* 11,27-33.

In una pericope in cui l'evangelista si adopera a mettere in rilievo l'autorità di Gesù in molteplici modi (doppia domanda sulla ἐξουσία al v. 28, reiterazione della prima per ben due volte da parte di Gesù ai vv. 29 e 33, ribaltamento della posizione di Gesù da interrogato a giudice con doppio comando di rispondere ai vv. 29-30), il dato più sorprendente – di origine certamente tradizionale – è senz'altro la contro-domanda al v. 30, con cui Gesù riconduce la questione della sua propria autorità a quella dell'autorità del Battista: τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων; (dove il riferimento al “battesimo di Giovanni” ha un carattere, per così dire, sineddochico, suggerendo l'intera missione del Battista mediante quello che ne era il tratto più caratteristico⁴²; così anche *At.* 1,22).

Giovanni appare qui come il fondamento dell'identità e della pretesa di Gesù: se non si è disposti a riconoscere il carattere divinamente ispirato del ministero di Giovanni, è impossibile comprendere l'operato di Gesù, che in esso ha la propria legittimazione in quanto suo erede e continuatore. Naturalmente, per l'evangelista, Gesù, prima ancora che in Giovanni, ha la propria autorità in sé stesso, sia come Figlio dell'uomo (cfr. *Mc.* 2,10), sia come possessore/posseduto dello spirito.

E in effetti, il dialogo nella sua forma attuale sembra riflettere alcuni aggiustamenti redazionali che contribuiscono a riaffermare l'autorità di Gesù proprio nel momento in cui egli la rinvia ad altri. È il caso, come si è detto, del doppio imperativo con cui Gesù incalza gli interroganti a rispondergli, rovesciando così la propria posizione da inquisito a giudice. E nella medesima direzione va anche il modo in cui Gesù introduce la propria contro-domanda, ovvero come ἓνα λόγον (v. 29a), a fronte della doppia domanda degli interroganti. Come osserva Robert Gundry: “They have failed to embarrass him with two [questions]. He now succeeds in embarrassing them with one” (Gundry 1993, 657).

Infine, aprendo una finestra sulle deliberazioni private della delegazione (vv. 31-32), l'evangelista proietta sugli interroganti un atteggiamento scettico verso Giovanni e timoroso verso la folla che ricrea quella situazione di parallelismo tra i due così congeniale alla sua

⁴² Cfr. France 2002, 454: “To mention John's baptism, the most distinctive and memorable feature of his public activity, and the one from which his popular title derived, is to point to his whole ministry”. Meier suggerisce inoltre che “la tacita richiesta che le autorità di Gerusalemme riconoscano l'origine divina del battesimo di Giovanni è particolarmente pertinente al discorso di Gesù sulla propria autorità se questo riconoscimento comporta anche una tacita approvazione del fatto che Gesù continuava la prassi battezzatrice di Giovanni” (Meier 2002, 177).

visione teologica: tanto di fronte a Giovanni quanto di fronte a Gesù, le autorità religiose si mostrano non solo incredule e incapaci di riconoscere gli inviati di Dio, ma anche timorose e succubi delle reazioni del popolo (cfr. *Mc.* 12,12), e in quanto tali prive esse stesse di quell'autorità la cui assenza vorrebbero denunciare in Gesù.

Nella successiva parabola dei vignaioli omicidi, Marco rappresenta in modo ancora più esplicito la condanna delle autorità gerosolimitane, e la parallela giustificazione degli inviati di Dio. Qui, tuttavia, l'attenzione è focalizzata nettamente su Gesù/ὁ ἰσχυρὸς ἀγαπετός, laddove il Battista viene incluso, in maniera un po' anonima e soprattutto subordinata, nel novero profetico dei "servi", e specificamente nella figura del servo ucciso (v. 5a).

Alcuni studiosi hanno proposto che ad uno stadio pre-marciano⁴³ e possibilmente storico (in cui la parabola risultava già connessa al dialogo sull'autorità) la figura del figlio denotasse non Gesù, bensì Giovanni, come effettivamente è naturale intendere, se si legge la pericope 11,27-12,12 isolatamente dal resto del Vangelo. Contro questa affascinante ipotesi sembrerebbe deporre il fatto che Giovanni fu notoriamente la vittima di Erode Antipa e non delle autorità religiose gerosolimitane. Con Joan Taylor, sarebbe tuttavia possibile interpretare la denuncia di Gesù nei confronti dell'*establishment* templare come accusa non di una responsabilità diretta nell'assassinio di Giovanni, bensì di una complicità di fatto nella misura in cui aveva mancato di condannare l'azione di Antipa⁴⁴. Si tratta tuttavia di un'ipotesi difficile da dimostrare e che, pertanto, non verrà ripresa nei successivi capitoli.

Terminata questa pericope, il racconto di Marco non presenta più alcun riferimento a Giovanni, né diretto né indiretto, fino alla scena della morte di Gesù (15,33-39), dove torna ad essere evocato colui che il lettore/uditore di Marco ha ormai imparato a identificare come l'*alter ego* di Giovanni: il profeta Elia. L'evangelista presenta l'invocazione di Elia come un equivoco profondamente ironico⁴⁵: coloro che derisoriamente attendono di vedere se Elia viene a togliere Gesù dalla croce (e a tal fine tentano di prolungarne l'agonia dissetandolo), non riescono a vedere (cfr. *Mc.* 4,12) che Elia è già venuto nella persona di Giovanni il Battista⁴⁶, e che la presente sofferenza del Figlio dell'uomo/Gesù, lungi dal poter essere

⁴³ Così Taylor 1997, 251-57; Lowe 1982, 258. Il tentativo di Stern 1991, 193-94 di leggere in tal senso la parabola anche a livello del Vangelo, è invece insostenibile, essendo chiaro per il lettore/uditore di Marco che ὁ ἰσχυρὸς ἀγαπετός è inequivocabilmente Gesù (cfr. *Mc.* 1,11 e 9,7).

⁴⁴ "They [the chief priests] may not have approved of Antipas' action, but if they failed to challenge it then this may explain why we find Jesus presented as vehemently denouncing the chief priests in Jerusalem as prophet-killers at worst, or prophet-abusers at best" (Taylor 1997, 254).

⁴⁵ "Mark's masterful use of irony is nowhere more clearly seen than in this pericope" (Brower 1983, 94).

⁴⁶ Cfr. Brower 1983, 85-101. Pace Evans, che si limita ad obiettare apoditticamente contro Brower che "reference to Elijah is not an ironical allusion to John the Baptist who has already come"

rimossa da Elia/Giovanni, è precisamente il compimento di quanto questi aveva preparato e anticipato con la sua morte violenta (cfr. *Mc.* 9,11-13)⁴⁷.

Di fondamentale importanza, soprattutto, è apprezzare come questo passo rappresenti il culmine di uno schema cristologico che costituisce l'ossatura dell'intero Vangelo di Marco, in cui l'enunciazione dell'identità di Gesù quale Figlio di Dio è regolarmente legata alla presenza di Giovanni/Elia: *Mc.* 1,9-11; 9,4-7; 15,34-39⁴⁸. Il fatto che nell'ultimo caso si tratti solamente di un equivoco non smentisce in alcun modo la realtà e l'efficacia teologica di questo schema, bensì si adatta perfettamente alla modalità particolare in cui avviene la dichiarazione cristologica: così come all'assenza dalla scena della voce celeste supplisce la bocca di un centurione che, nell'atto di schernire la morte di Gesù, confessa ironicamente la verità della sua identità di Figlio di Dio, allo stesso modo all'assenza di Giovanni/Elia supplisce l'incomprensione degli astanti che esprimono involontariamente la verità dell'inscindibile legame di Elia/Giovanni accanto al Figlio di Dio.

Eugene Boring ha rilevato che, avendo Gesù parlato precedentemente della sua morte in termini di "battesimo" (10,38), "Mark narrates the story of Jesus as transpiring between his two baptisms, in both of which he is passive and God is the actor" (Boring 2006, 431). Alla luce di quanto si è detto, la correttezza di questa osservazione può essere ora completata come segue: Marco racconta la storia di Gesù nel suo sviluppo compreso tra gli estremi dei due battesimi, passando per lo snodo decisivo dell'investitura sul monte, eventi nei quali egli figura come soggetto passivo di un'azione divina variamente ma sistematicamente collegata alla figura di Giovanni/Elia in qualità di mediatore e testimone autorevole/autorizzante.

(Evans 2001, 508). Correttamente invece Joel Marcus osserva: "The Markan reader (...) knows that this expectation also rests on a misunderstanding: Elijah has already come, in the person of John the Baptist, but instead of saving Jesus from the cross, he has gone before him in the way of suffering and death – which Jesus himself must now tread to the end" (Marcus 2009, 1064-65).

⁴⁷ Molti commentatori (ad es. Brown 1994, 1060-63; Gnilka 1987, 891; Focant 2012, 646-647) sottolineano l'inverosimiglianza che un astante semita (il solo che, diversamente dai soldati romani, avrebbe potuto avere in mente Elia) equivocasse l'aramaico *'Ēlāhī* per *'Ēlīyāhū* o la sua forma abbreviata *'Ēlīyā*. D'altra parte, come rileva Boring, "the agonized gasps of a dying man will not necessarily make fine distinctions in pronunciation" (Boring 2006, 431 n. 132). Lo stesso Boring riconosce tuttavia che "the key point is that the characters in Mark's narrative (mis-)understand the word in this way" (ivi). Mi sembra che questo sia effettivamente il punto essenziale: l'implausibilità dell'equivoco è funzionale al carattere ironico della scena.

⁴⁸ A ciò si può aggiungere anche l'inizio del prologo (*Mc.* 1,1-3), se si accetta come originale la lezione $\theta\iota\omicron\upsilon\theta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\theta$, attestata in \aleph^1 B D L *pc* latt sy co; Ir^{lat}, a cui si accompagna immediatamente l'allusione elianica implicita nella citazione di *Mal.* 3,1.

4.1 *Riepilogo*

L'importanza centrale della tra Giovanni/Elia e Gesù nel Vangelo di Marco è evidente da come essa, in diversi modi, struttura di fatto l'intero racconto, aparendo specialmente in una serie di scene-chiave dal punto di vista cristologico: apertura, battesimo, trasfigurazione, crocifissione. Si tratta di una relazione profonda e complessa, che viene costruita attraverso l'alternanza e talvolta la sovrapposizione di tre distinte configurazioni, di diverso valore sia per l'importanza che vi attribuisce l'evangelista, sia per il grado di radicamento nella tradizione pre-marciana: 1) Gesù e Giovanni come simili; 2) Giovanni come fondamento e autorità di Gesù; 3) Giovanni quale precursore di Gesù.

La *relazione di somiglianza* tra Giovanni e Gesù è un dato che l'evangelista eredita in ampia parte dalla tradizione, e che – con un'importante eccezione – tende a rimanere sullo sfondo del racconto, quale presupposto scarsamente tematizzato, seppur importante. È anzitutto il caso di alcuni tratti generali del ministero delle due figure: tanto Giovanni quanto Gesù sono predicatori di conversione, che attirano grandi folle in luoghi deserti e presso bacini d'acqua. Entrambi sono inoltre vittime innocenti e passive di potenti-fantoccio che agiscono succubi di passioni e paure servili, e in ambedue i casi il martirio viene riferito attraverso narrazioni di notevole estensione.

Tutti questi elementi hanno origine tradizionale, e vengono ripresi e anche re-impiegati creativamente dall'evangelista (la predicazione di conversione in 1,15 è un sommario redazionale; le scene ricorrenti di “folle-acqua-deserto” sono in ampia misura redazionali, pur essendo fondate nel complesso su una memoria storica, e lo stesso vale per la caratterizzazione delle autorità sacerdotali come timorose del popolo), restando tuttavia sempre in secondo piano.

Lo stesso dicasi per la doppia tradizione, di origine popolare, in 6,14 e 8,28 che identifica in triplice modo Gesù con il Battista (Giovanni redivivo, Elia, profeta come uno dei profeti), e che rappresenta una sorta di corpo estraneo (dato che l'evangelista non fa alcunché per suggerire e sostanziare tale identificazione), la cui unica funzione è di rappresentare una modalità insufficiente ed errata di comprendere Gesù. Infine, anche la somiglianza di Gesù a Giovanni nell'essere interrogato – proprio negli scenari della missione del Battista – su una questione legale affine a quella che costò la vita a Giovanni, resta qualcosa di solamente suggerito, senza esplicita tematizzazione.

In questi due ultimi casi si deve inoltre notare che il rapporto tra Giovanni e Gesù è configurato secondo la relazione non solo di somiglianza, ma anche di fondamento: è alla luce

di Giovanni che Gesù viene identificato e che le potenze miracolose operanti in lui trovano giustificazione; ed è in base all'investitura come maestro ricevuta sul monte da Elia/Giovanni e Mosè, che Gesù inizia a pronunciarsi pubblicamente su una serie di questioni legali ed escatologiche, cominciando proprio con l'insegnare intorno alla questione del divorzio nei luoghi che furono di Giovanni.

Vi è però anche un'altra modalità di concepire la somiglianza tra i due personaggi, all'insegna questa volta di una netta subordinazione di Giovanni a Gesù. È il caso della parabola dei "vignaioli malvagi", dove i due appaiono entrambi come oggetto del rifiuto e della volontà omicida di coloro che dovrebbero amministrare la vigna d'Israele, sebbene l'uno come "figlio diletto" mentre l'altro solo come "servo" (peraltro molto implicitamente). Tale "subordinazione-nella-somiglianza" si fa però massimamente esplicita nella dottrina tutta marciana dell'Elia sofferente (il "segreto eliano") che anticipa la sofferenza del Figlio dell'uomo. Qui l'evangelista ha chiaramente riplasmato l'identificazione tradizionale di Giovanni quale "Elia ritornato" (probabilmente risalente a Gesù, se non a Giovanni stesso) integrandola al suo tema teologico principale: la messianità nascosta di Gesù, che si rivela solamente alla luce della croce.

La seconda configurazione della relazione tra Giovanni e Gesù – quella di *fondamento* – è essa pure saldamente radicata nella tradizione pre-marciana. Diversamente dalla precedente, però, essa occupa un posto di primo piano nel piano teologico e narrativo dell'evangelista, seppur all'interno di una visione complessiva, o in concomitanza ad aggiustamenti redazionali, attraverso cui viene affermata la centralità di Gesù.

Gli esempi principali sono in primo luogo gli episodi – tradizionali e probabilmente storici – del battesimo e della trasfigurazione/investitura sul monte: in entrambi i casi, Gesù riceve l'approvazione divina per la propria missione (prima come guaritore-esorcista-battezzatore nello Spirito, e poi come maestro autorevole) attraverso la mediazione autorevole di Giovanni. Al tempo stesso, entrambi questi episodi sono stati rivisti teologicamente e legati insieme attraverso il tema della figliolanza divina di Gesù, ricapitolato infine nella scena profondamente ironica della crocifissione. Un'analogia valorizzazione teologica del dato tradizionale di Giovanni come fondamento di Gesù è inoltre presente (possibilmente insieme all'idea della figliolanza divina) nei vv. 1-3 del prologo, in cui Giovanni appare come il compimento delle scritture e la ἀρχή/fondamento del vangelo di Gesù (ma al tempo stesso anche solo la ἀρχή /inizio di qualcosa di ulteriore e superiore).

Al contrario, nel caso del dialogo in Mc 11,27-33, l'evangelista si è adoperato invece a smorzare la radicalità del riferimento di Gesù a Giovanni come fondamento della propria

missione e autorità, operando alcune inserzioni redazionali che deviano l'attenzione sull'autorevolezza con cui Gesù incalza i leader religiosi con il comando di rispondergli, e sul parallelismo tra Gesù e Giovanni in quanto oggetto di rifiuto da parte di autorità-fantoccio succubi del timore della folla.

Ma è la terza tipologia, quella di *precursore/perfezionatore*, ad esprimere la comprensione teologica fondamentale della relazione Giovanni-Gesù nel Vangelo di Marco. Oltre ad essere l' *ἀρχή*/inizio del vangelo di Gesù, il Battista viene immediatamente inquadrato, sin dall'apertura del prologo, nel ruolo di Elia che prepara la strada alla venuta del Κύριος-Gesù. Tale ruolo preparatorio viene inoltre sviluppato in modo inedito da Marco, in direzione della sofferenza, conformemente alla sua peculiare comprensione teologica della messianità di Gesù: se questi è infatti Messia in quanto Figlio dell'uomo sofferente, allora ne segue che Giovanni, dovendogli preparare la via, deve a sua volta essere un Elia sofferente.

In quanto precursore, a Giovanni compete inoltre la funzione di annuncio della venuta di Gesù (e invero *solo* di questa, dal momento che, con la piccola eccezione di 6,18, Marco nega alla predicazione del Battista qualsiasi altro contenuto) quale perfezionatore escatologico incomparabilmente più potente che battezzerà non più in acqua come Giovanni, bensì nello Spirito santo, in quello che l'evangelista rappresenta come un ministero taumaturgico ed esorcistico d'implacabile potenza.

Infine, la subordinazione di Giovanni a Gesù trova espressione in una cronologia di successione che, escludendo qualsiasi sovrapposizione tra i due ministeri, relega Giovanni ad una funzione meramente transitoria: annunciare la venuta di Gesù e consentirne l'avvio della missione con la discesa dello spirito al momento del battesimo, dopodiché egli ha esaurito ogni compito attivo (rimanendo solo quello della morte e presenza accompagnatrice elianica), e deve perciò uscire di scena.

È evidente che tutti gli esempi di questa terza modalità di configurare la relazione Giovanni-Gesù riflettono in larga misura la teologia narrativa dell'evangelista, che ha profondamente e ulteriormente rielaborato alcuni dati tradizionali, che, almeno in parte, erano già stati rivisti cristologicamente nella tradizione a lui precedente. L'interpretazione elianica di Giovanni è tradizionale e risaliva verosimilmente a Gesù, se non al Battista stesso; Marco però non solo ne ha accentuato l'orientamento cristologico rispetto a Q 7,27, facendone ora la chiave interpretativa del vangelo di Gesù (vv. 1-3), ma l'ha anche declinata in modo inedito in direzione della sofferenza. Egli ha inoltre privato Giovanni di una predicazione autonoma, limitandola unicamente alla profezia dell'avvento di Gesù, peraltro rimaneggiata in modo tale da adattarsi ai tratti del suo ministero (battesimo in solo spirito santo, non in fuoco). Infine,

egli ha semplificato teologicamente la successione storica tra il ministero di Giovanni e quello di Gesù, che, tanto nella tradizione di Q quanto in quella del Quarto Vangelo, conosceva invece un'indeterminata ma significativa sovrapposizione cronologica.

In sintesi, Marco ha rimodellato in direzione di una subordinazione cristologica, una relazione tra Gesù e Giovanni che nella tradizione a lui precedente si caratterizzava in misura ancora importante per significativi aspetti di somiglianza e per una posizione di primo piano di Giovanni quale fondamento e autorità di Gesù. L'esito finale del suo intervento è dunque una relazione complessa, che esibisce una triplice dialettica di somiglianza, fondamento e subordinazione, come illustrato sinteticamente nella seguente tabella.

Relazione Giovanni – Gesù in Marco	Somiglianza Giovanni ↔ Gesù	Fondamento Giovanni ← Gesù	Precursore/ Perfezionatore Giovanni → Gesù
	<ul style="list-style-type: none"> ● Predicazione della conversione ● Raduno di folle in aree deserte e presso specchi d'acqua ● Ampia narrazione della passione e morte: vittime passive di potenti/fantoccio 	<ul style="list-style-type: none"> ● GB è ἀρχή/fondamento del vangelo di GC. ● Dio si compiace in GC dopo che ha ricevuto il battesimo di GB ● GB è l'Elia esaltato che, con Mosè, investe GC quale maestro autorevole ● Interrogato sulla sua autorità, GC rimanda a GB ● Battesimo/monte/croce: l'enunciazione della figliolanza divina di GC è inscindibilmente legata alla figura di GB/Elia 	<ul style="list-style-type: none"> ● GB è ἀρχή/inizio del vangelo di GC. ● GB/Elia prepara la via al Κύριος/GC ● GB annuncia lo ισχυρότερος/GC che viene dopo di lui. ● Esaurito il suo compito, GB esce di scena, GC comincia ● GC è colui che battezza in spirito santo con guarigioni ed esorcismi
Somiglianza Giovanni ↑↓ Gesù		<ul style="list-style-type: none"> ● GC è tre volte simile a GB (GB redivivo – Elia – profeta), ed è in quanto GB redivivo che le potenze agiscono in lui ● GC si reca nei luoghi di GB insegnando su una questione legale simile a quella che costò la vita a GB 	<ul style="list-style-type: none"> ● GB è l'Elia sofferente che con la sua morte anticipa la sofferenza di GC/Figlio dell'uomo ● GB/servo e GC/figlio, entrambi rifiutati e uccisi dai “vignaioli malvagi”

Capitolo 5

La relazione tra Gesù e Giovanni in Matteo

5.1. Una tradizione viva: Matteo e Q.

Il modo in cui la relazione tra Giovanni il Battista e Gesù viene sviluppata nel Vangelo di Matteo riflette bene l'atteggiamento di fedeltà dell'evangelista nei confronti delle sue fonti, che egli certamente rivede e adatta liberamente secondo la visione teologica ed il piano narrativo che gli sono propri, riuscendo però a riutilizzare la quasi totalità del materiale marciano, come pure, presumibilmente, di Q. Per usare una felice formula di Ulrich Luz, "Matteo è l'allievo o meglio l'erede dei suoi «padri» teologici Marco e Q" (Luz 2006, 92). Vedremo quindi che Matteo non solo conserva, ma accentua e sviluppa ulteriormente, le linee fondamentali di comprensione del rapporto tra Gesù e il Battista che aveva trovato nelle sue due fonti principali.

A questo riguardo, merita però un discorso particolare il rapporto tra Matteo e Q. Come osserva Eugene Boring, "Q was not merely a source for the evangelist Matthew; it was a part of the history of the community of which he was a part" (Boring 1995, 95). Luz, in modo particolare, ha sostenuto che tra questi documenti esiste una continuità "non solo linguistica e teologica, ma anche storica e sociologica" (Luz 2006, 103), per cui il Vangelo di Matteo farebbe capo ad una comunità fondata dai quei carismatici itineranti che erano portatori della tradizione Q¹, e con i quali essa era ancora in contatto, come mostrano alcuni passi sulla ricompensa per l'accoglienza dei profeti (*Mt.* 10,41), come pure sulla messa in guardia nei confronti della visita di falsi profeti (*Mt.* 7,15-20), ai quali vanno certamente accostate le istruzioni sull'accoglienza e il discernimento degli autentici apostoli e profeti rispetto a "falsi profeti" riportate in quell'altro documento d'ambito matteoano che è la *Didachè* (cfr. *Did.* 11-13).

Questo rapporto di continuità storica e sociologica tra Q e Matteo si riflette in modo molto chiaro in una serie di importanti punti di accordo a livello ideologico tra i due testi. Secondo Luz, tale accordo di fondo è particolarmente evidente in tre grandi complessi tematici: l'idea del giudizio, la cristologia del Figlio dell'uomo e il conflitto con Israele².

¹ Del medesimo avviso è anche Gnilka, il quale suppone che il passaggio della fonte dei *logia* dalla Palestina alla Siria sia avvenuto "tramite alcuni di quelli che facevano parte della comunità matteoana e che forse – nella «scuola di Matteo» - svolgevano compiti importanti" (Gnilka 1991, 775).

² Vedi Luz 2006, 92-93 (l'edizione italiana riporta tuttavia erroneamente "l'idea della giustizia" anziché "del giudizio"). Diversamente da Luz (e con lui G.N. Stanton, D.R.A. Hare, D.A.

A questi, ritengo si debbano aggiungere: l'insistenza sulla coerenza tra osservanza formale e prassi (Q 3,8-9; 6,43-45; 6,46; 6,47-49; 11,46; *Mt.* 7,16-20; 12,33-35; 21,28-30; 21,41.43; 23,1-3); l'atteggiamento di osservanza integrale della Torah (Q 11,42; 16,17; *Mt.* 5,17-20) e la complementare denuncia dell'ἀνομία (Q 13,27; *Mt.* 7,21-23; 24,12); una marcata prospettiva israelocentrica (Q 22,28-30; *Mt.* 10,5-6[Q?]; 10,23[Q?]; 15,24) entro la quale i gentili sono percepiti attraverso stereotipi negativi (Q/*Mt.* 5,47[=Q 6,33]; Q 12,30; *Mt.* 6,7; 15,26³; 18,17) oppure positivamente ma sotto il segno dell'eccezionalità (Q 7,1-10; *Mt.* 15,21-28), oppure rappresentati (specialmente attraverso personaggi o riferimenti leggendari) come termine di paragone provocatorio per svergognare il rifiuto incontrato in Israele (Q 10,13-15; 11,31-32; *Mt.* 2,1-12; 27,54⁴; eventualmente, vedi anche l'inserimento redazionale di Q 13,29.28 entro la pericope Q del centurione in *Mt.* 8,11-12⁵. Vedi anche § 2.1 nota 16.

Hagner e altri), sono del parere che il conflitto con Israele (o meglio: la sua leadership religiosa) sia in Matteo ancora un conflitto *intra muros*, proprio di una comunità certamente emarginata e settaria che ha sperimentato una rottura nei confronti della sinagoga, ma che definisce ancora non solo la sua identità ma anche il suo compito in rapporto al giudaismo e a Israele (vedi Overman 1990; Saldarini 1994; Sim 1998; Catchpole 2000, 52-62 – Daniel Harrington [2008, 11] parla a riguardo di una “new perspective” su Matteo, in analogia a quella su Paolo). Il comando di *Mt.* 28,19 amplia ma non abroga la missione ad Israele (*Mt.* 10,23). Analogamente ai settari dei Rotoli del Mar Morto, la comunità matteana attende di essere installata da Dio nella vigna d'Israele al posto di quei fittavoli (le autorità religiose) che si sono rivelati incapaci di farle produrre frutti (cfr. *Mt.* 21,43, dove ἔθνος va inteso nel senso di “gruppo di persone”, e non di nazione o popolo; vedi Harrington 1991, 303-304; Saldarini 1994, 58-63; Overman 1996, 303-304). Lo stesso vale a fortiori per Q, che riflette certamente importanti tensioni con “questa generazione” e “farisei e scribi”, ma resta nondimeno chiaramente orientato ad una prospettiva di restaurazione d'Israele sotto il giudizio-governo dei Dodici (Q 22,28-30), senza traccia alcuna di una missione programmatica ai gentili (sul rapporto tra Q e Israele, vedi in particolare Tuckett 1996, 425-450).

³ Vedi anche in *Mt.* 15,22 l'identificazione della donna come “cananea”, che introduce un'accezione chiaramente peggiorativa rispetto al più neutrale “greca, di origine sirofenicia” di *Mc.* 7,26.

⁴ Il contrasto viene sviluppato da Matteo sul piano narrativo all'inizio e alla fine del vangelo: l'adorazione dei Magi in *Mt.* 2,1-12 si contrappone al turbamento di Erode e “tutta Gerusalemme” in 2,4; la “confessione” del centurione e dei suoi compagni in 27,54 fa da contrappunto alla derisione dei gran sacerdoti, scribi e anziani in 27,41-43. Come nota Saldarini (1994, 70), tanto la fede dei Magi quanto quella del centurione con i suoi compagni è mossa da prodigi di tipo cosmico: il sorgere di una stella, il terremoto e gli eventi apocalittici ad esso connessi (diversamente da *Mc.* 11,39, dove la confessione del centurione è causata dal vedere il modo in cui Gesù muore). Saldarini sottolinea la posizione periferica, secondaria e occasionale dei personaggi gentili entro lo sviluppo della storia matteana. Essi appaiono e scompaiono a intermittenza, mostrando un atteggiamento positivo che contrasta con il rifiuto dei leaders d'Israele, e che suggerisce una capacità potenziale di discepolato, la quale però non si traduce mai in atto, ma viene al massimo implicata nel comando del Risorto di ammaestrare tutte le nazioni (con cui ci si riferisce peraltro ad un orizzonte globale entro cui sono inclusi anche i giudei della diaspora). Mi sembra significativo, a riguardo, che Matteo ometta del tutto il finale marciano della storia dell'indemoniato di Gerasa (*Mc.* 5,18-20), con la richiesta di questi di restare al seguito di Gesù in risposta alla quale riceve l'incarico dell'annuncio nella sua casa, che poi si traduce di fatto in una proclamazione per tutta la Decapoli. Matteo omette tutto questo nonostante, poche righe sopra, egli avesse concesso perfino ad uno scriba la possibilità teorica (seppur di fatto

Come si vedrà tra poco, quest'appartenenza interna della tradizione Q alla comunità matteana è un dato molto importante per comprendere la prospettiva di Matteo sul rapporto tra Gesù e Giovanni. Essendo infatti Q un documento facente capo ad un gruppo di seguaci di Gesù profondamente interessati alla persona del Battista, e verosimilmente provenienti dalla medesima matrice del suo movimento, ne segue che la rappresentazione che Matteo dà della relazione tra i due personaggi può, in linea di principio, risultare un veicolo indiretto di possibili informazioni di valore storico anche in quegli aspetti più manifestamente solidali con la sua visione teologica e ascrivibili alla redazione dell'evangelista.

5.2. Analisi narrativa dei passi su Gesù e Giovanni

Gesù figlio di Abramo

Tenendo presente questa particolare situazione, ci accingiamo ora ad esaminare il modo in cui la relazione tra Gesù e Giovanni viene presentata nel Vangelo di Matteo. Per prima cosa qui, diversamente da Q e da tutti e tre gli altri vangeli canonici, il lettore deve attendere alcuni capitoli prima di imbattersi nel Battista. In realtà, però, già nel primo verso viene suggerita una particolare dimensione della cristologia matteana che, benché ciò passi normalmente inosservato, è direttamente correlata al messaggio di Giovanni.

Il titolo del vangelo⁶ presenta infatti Gesù Cristo come figlio di Davide e *figlio di Abramo*. Ora, mentre il significato messianico della figliolanza davidica è palese (per quanto tale idea sia poi rivisitata dall'evangelista nell'ottica di una compassionevole attività

velleitaria) di entrare alla sequela di Gesù (*Mt.* 8,19-20, dove "scriba" è probabilmente un'aggiunta redazionale a *Q/Lc.* 9,57-58, che parla semplicemente di "un tale").

⁵ Tuttavia vi sono buone ragioni per ritenere che la prospettiva di restaurazione d'Israele tratteggiata in *Q* 13,29.28 si riferisse al ritorno degli esuli della diaspora, piuttosto che al pellegrinaggio escatologico delle nazioni (cfr. Allison 1997, 176-191). D'altra parte, anche per *Q* 7,1-9 è possibile argomentare che il centurione non sia un gentile e che l'Israele di cui si parla al v. 9 sia semplicemente la terra d'Israele entro cui Gesù conduce la sua missione (cfr. *Mt.* 9,33), e non un riferimento polemico alla nazione (cfr. Catchpole 1993, 280-308). E ciò che vale separatamente per *Q* 7,1-9 e 13,29.28, può benissimo valere ugualmente per la loro combinazione in *Mt.* 8,5-13. Tanto in *Q* quanto in Matteo questi passi possono essere letti vuoi in un'ottica del tutto israelocentrica, vuoi di riferimento strumentale ai gentili come termine di contrasto polemico contro l'opposizione o l'indifferenza incontrata in Israele.

⁶ Sulle ragioni per intendere *Mt.* 1,1 in questo modo – senza escludere riferimenti più immediati alla genealogia e alla storia della nascita di Gesù –, vedi soprattutto Davies-Allison 1988, 149-154. Del medesimo avviso: Sand 1992, 47-50; Boring 1995, 125; Senior 1998, 33-34; Luz 2006, 131-133. Gnilka (1990, 31) pur preferendo intendere il v. 1 come riferito alla sola genealogia, anziché come titolo dell'intero vangelo, vi ravvisa nondimeno "una sorta di sommario della teologia matteana".

guaritrice), il senso della figliolanza abramitica non è altrettanto trasparente, soprattutto se il v. 1 viene inteso come *incipit* non solo della genealogia immediatamente seguente (rispetto alla quale l'essere figlio di Abramo presenta un significato ovvio), ma dell'intero vangelo o anche solo degli eventi anteriori all'inizio del ministero di Gesù in 4,17. L'aspetto problematico è ben colto da Luz:

Ma perché viene chiamato figlio di Abramo? La cosa sorprende, perché questa espressione non è un titolo fisso e non richiama associazioni messianiche: ogni ebreo è figlio di Abramo. Perché lo si mette particolarmente in risalto? Subito dopo, l'albero genealogico, che ha inizio con Abramo, risponde alla domanda solo in modo formale. Abbiamo qui un vuoto lasciato coscientemente da Matteo, vuoto che sarà colmato dai lettori in modi del tutto diversi (...) Solo proseguendo la lettura del vangelo potranno dire in che senso Matteo ha parlato di Gesù come «figlio di Abramo». (Luz 2002, 39-40)

A questo riguardo, l'opinione comune dei commentatori è che, presentando Gesù come “figlio di Abramo”, l'evangelista intendesse evocare nel lettore da un lato il radicamento di Gesù nella storia sacra d'Israele, di cui rappresenta il compimento, e dall'altro il suo ruolo decisivo nell'estendere la salvezza alle nazioni, portando così a realizzazione quanto promesso ad Abramo (*Gen.* 12,3; 18,18; 22,18)⁷.

Senza nulla togliere alla verosimiglianza e anche probabilità di questa duplice dimensione di significato, mi sembra che “figlio di Abramo” possieda un ulteriore importante livello di riferimento, capace di rispondere molto bene alla domanda sul perché l'evangelista abbia voluto dare un tale risalto all'espressione. Il tema dell'essere figli di Abramo si ripresenta infatti subito dopo la conclusione del racconto dell'infanzia di Gesù, all'interno della presentazione del Battista attraverso cui Matteo prepara l'ingresso in scena di Gesù. Giovanni, infatti, viene rappresentato nell'atto di ammonire farisei e sadducei sulla vacuità della loro mal riposta fiducia nella figliolanza abramitica, fintanto che essi non producono frutto degno di pentimento nella loro condotta (*Mt.* 3,7-9).

⁷ Cfr. Davies-Allison 1988, 158; Gnilka 1990, 30; Hagner 1993, 9-10; Boring 1995, 126; Kingsbury 1998, 60; Senior 1998, 35; Garland 2001, 17; France 2007, 35. Per altre possibili (ma meno immediate) connessioni dell'idea di figliolanza abramitica, cfr. *Test. Lev.* 8,14-15 dove il “re che sorge da Giuda” è detto “discendente di Abramo”, e *Iub.* 12,20 dove Abramo è rappresentato nell'atto di resistere, in preghiera, all'influenza degli spiriti maligni, così da non essere traviato dal seguire il Signore. Gnilka (1990, 30) esagera nel vedere nel riferimento ad Abramo (qui e in *Mt.* 3,9; 8,11; 22,32) anche la cifra di una “distanza critica da Israele”: la distanza critica presente in questi passi è piuttosto rivolta nei confronti dei leaders d'Israele, e la ragione di ciò risiede nella questione della (mancata) giustizia. Infine, Davies e Allison (1988, 159) menzionano – senza però valorizzarlo – un'ulteriore aspetto che è invece a mio avviso particolarmente rilevante: “given Matthew's emphasis on righteousness and upholding the Torah (5:17-20), the mention of Abraham is particularly apt, for the patriarch was revered as one who had been perfectly obedient to the commands of the Law”.

Indirizzando queste parole alla storicamente improbabile accoppiata farisei-sadducei (laddove in Q erano invece rivolte alle folle; cfr. *Q/Lc.* 3,7), l'evangelista pone il Battista al servizio di uno dei punti cardine della sua agenda ideologica: i leaders religiosi d'Israele sono ipocriti e inetti all'esercizio del loro ruolo, poiché "dicono e non fanno" (*Mt.* 23,3; cfr. 21,28-30), sono alberi cattivi che fanno frutti guasti (12,33-34), vignaioli negligenti incapaci di consegnare al padrone i frutti della vigna a loro affidata (21,33-46).

All'inconsistente pretesa da parte di costoro di essere figli di Abramo, fa invece da contrappunto Gesù, il quale non appena Giovanni ha terminato le sue parole, si presenta a lui per sottoporsi al suo battesimo per il pentimento (*Mt.* 3,11), pur essendo, paradossalmente, proprio Giovanni ad aver bisogno di essere battezzato da lui (3,14). Nel ritrarre dunque Gesù in un atteggiamento di fattiva e sovrabbondante obbedienza alle esigenze della giustizia (ulteriormente sviluppato nel brano delle tentazioni e infine nel racconto della passione), Matteo lo presenta al lettore come autentico "figlio di Abramo" secondo lo standard enunciato da Giovanni.

Così inteso, però, l'essere "figlio di Abramo" trascolora di fatto nell'essere "figlio di Dio". Infatti, come ha ben sintetizzato Luz proprio in riferimento agli episodi del battesimo e delle tentazioni, "la figliolanza di Gesù è collegata da Matteo con la sua obbedienza (...) il figlio di Dio è il giusto, obbediente alla volontà di Dio in maniera esemplare e perfetta" (Luz 2002, 52), finanche nella sofferenza (vedi in particolare *Mt.* 27,40-43 dove, nella ripresa di *Sap.* 2,12-20, si esprime nel modo più compiuto l'identità tra figliolanza divina, giustizia e sofferenza).

Questo dunque è il senso più profondo e autentico con cui intendere l'enunciazione di Gesù quale "figlio di Abramo" nel titolo del vangelo: Gesù è il Cristo, il figlio di Davide secondo il modo d'essere di figlio di Abramo, cioè di giusto obbediente e sofferente (e quindi "figlio di Dio"⁸), esponente perfetto di quella giustizia avvocata da Giovanni e di cui lo stesso Giovanni è in certa misura rappresentante (*Mt.* 21,32: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὀδῷ δικαιοσύνης) e perfezionatore (3,15: οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην).

La cristologia mattea si mostra dunque sin dall'inizio intrecciata in misura importante alla figura del Battista, e inoltre secondo una modalità che non è quella tipicamente cristiana del precursore del Messia, bensì quella della coerenza reciproca rispetto

⁸ Questa interpretazione può eventualmente spiegare bene anche il fatto che nel titolo mattea "figlio di Abramo" sia collocato nella posizione che in Marco era occupata da "figlio di Dio", naturalmente nell'ipotesi (controversa) che tale locuzione figurasse effettivamente nel titolo originario del Vangelo di Marco.

alla questione della giustizia, che vede Giovanni e Gesù stare su un piano di coordinazione piuttosto che di subordinazione. In questo Matteo raccoglie e sviluppa certamente l'eredità di Q, dove l'etica escatologica promulgata da Gesù (Q 6,20-6,49) è fondata coerentemente sulle premesse del messaggio di Giovanni (Q 3,7-3,17), di modo che essi stanno dalla stessa parte in opposizione a “questa generazione” (Q 7,31-35).

Ingresso di Giovanni, l'impavido araldo del regno: Mt 3,1-2

Una volta concluso il racconto dell'infanzia del “nuovo Mosè”-Gesù, la narrazione matteana compie – senza segnalarlo (cfr. *Lc.* 3,1 e 3,23) – un considerevole salto cronologico con cui ha inizio una nuova scena, introdotta da un indicatore temporale vago - ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις - ma pregno di risonanze escatologiche. Al centro della scena appare⁹ *ex abrupto*¹⁰ Giovanni il Battista (*Mt.* 3,1ss.), intento a predicare apertamente nel deserto di quella Giudea che Matteo ha appena prima dipinto come ambiente ostile e pericoloso (cfr. 2,13-23). Seppur geograficamente inesatta¹¹, questa localizzazione che l'evangelista inserisce redazionalmente (specificando il vago riferimento al deserto in *Mc.* 1,4) finisce per proiettare su Giovanni l'impressione di un temperamento audace e risoluto (cfr. il timore – pur provvidenziale – del “giusto” Giuseppe in *Mt.* 2,22), impressione ampiamente confermata in seguito dal violento attacco ai farisei e sadducei (3,7) e dallo sfrontato rimprovero rivolto a Erode Antipa (14,4).

In effetti il Battista è l'unico tra i principali personaggi positivi di Matteo a non aver nulla a che fare con paura (Giuseppe, i discepoli¹²), fuga (Giuseppe, i discepoli, anche su istruzione dello stesso Gesù¹³) e ritiri precauzionali (i Magi, Giuseppe, Gesù¹⁴). Fermo e saldo nel cuore del pericolo, Giovanni è un personaggio piatto, che non esita, non devia, né

⁹ Diversamente da *Mt.* 2,1 (l'arrivo dei Magi dall'Oriente a Gerusalemme) e 3,13 (l'arrivo di Gesù da Nazaret al Giordano), παραγίνομαι in questo caso ha il senso di “apparire” piuttosto che di “giungere”: Giovanni non viene da nessun luogo, bensì appare nel deserto come voce profetica isaiana (cfr. *Is.* 40,3 LXX). Nondimeno, questa comune applicazione di παραγίνομαι a Giovanni e a Gesù s'inquadra molto bene all'interno della tendenza matteana al parallelismo e all'assimilazione tra i due personaggi, come nota Meier 1979, 388, 391.

¹⁰ France (2007, 99-100) paragona questa introduzione improvvisa e misteriosa del Battista entro il racconto matteano all'analogo modo in cui fa ingresso Elia in *I Re* 17,1.

¹¹ Il deserto di Giudea non si estendeva fino ad abbracciare l'area del corso inferiore del Giordano (cfr. Taylor 1997, 46).

¹² Cfr. *Mt.* 2,22; 8,26; 14,30. Di natura diversa è invece la paura di cui si parla in 9,8; 14,26-27; 17,6-7; 27,54; 28,4-5.8, dove si tratta di reazioni di atterramento di fronte a manifestazioni soprannaturali.

¹³ Cfr. *Mt.* 2,13; 10,23; 24,16; 26,56.

¹⁴ Cfr. *Mt.* 2,12-13; 2,22; 4,12; 12,15; 14,13; 15,21.

abbisogna di guida o illuminazione alcuna. Forte del suo status profetico, è perfettamente consapevole del proprio ruolo e riconosce all'istante Gesù nella sua identità messianica (*Mt.* 3,14), prima ancora che essa cominci ad essere rivelata pubblicamente (3,17). Di questa caratterizzazione si dovrà tenere conto più avanti, quando si esaminerà la pericope dell'“ambasciata battista” a Gesù¹⁵.

Ancora più notevole, Matteo altera il contenuto della predicazione di Giovanni, che non è più, come in *Mc.* 1,4, il suo stesso battesimo, bensì un chiaro messaggio escatologico: “Convertitevi, perché il regno dei cieli si è fatto vicino” (*Mt.* 3,2). Com'è universalmente riconosciuto, qui Matteo ha posto redazionalmente sulle labbra del Battista il medesimo messaggio (ripreso da *Mc.* 1,15) che sarà proclamato da Gesù in *Mt.* 4,17 all'esordio del suo ministero in Galilea. Si tratta del primo esempio di un notevole fenomeno letterario caratteristico di Matteo, che vede Gesù parlare a più riprese con le parole di Giovanni (*Mt.* 3,2=4,17; 3,7=12,34 e 23,33; 3,10=7,19; 3,12=13,30).

In questo fenomeno così singolare gli studiosi hanno abitualmente ravvisato un tratto distintivo della rappresentazione mattea del Battista: la sua assimilazione a Gesù e quindi la sua “cristianizzazione”¹⁶. A ben vedere, però, l'assimilazione tra le due figure (già in certo modo presente in Marco nel comune schema “annuncio-consegna-morte/sepoltura”) opera qui nella direzione inversa, per cui è Gesù ad essere assimilato a Giovanni, ovvero “battistizzato”¹⁷.

La nostra consapevolezza critico-redazionale che Matteo ha in realtà posto in bocca a Giovanni parole che aveva trovato in Marco pronunciate da Gesù, non deve oscurare quello

¹⁵ La mia visione è qui agli antipodi di quella di Lupieri (2013, 44-45), secondo cui il Giovanni di Matteo “è caratterizzato dall'ignoranza”, “mostra di non aver compreso quale sia la propria funzione”, “non sa se Gesù sia il personaggio da lui profetizzato”.

¹⁶ Cfr. Wink 1968, 40: “the drift of Matthew's whole effort is towards the 'christianization' of John”. Similmente, Meier 1979, 388: “[Matthew] coopts the Baptist as a preacher of Christian repentance by placing the words of Jesus in John's mouth”. Questo modo “sottosopra” (e anacronistico) di valutare la questione muove dall'assunto implicito che nell'assimilare vicendevolmente Giovanni e Gesù, Matteo stia metabolizzando all'interno della sua visione cristiana una realtà ad essa essenzialmente estranea. Una volta però che si consideri lo stretto legame “biologico” che unisce Matteo a Q – ed essendo Giovanni per Q tutt'altro che un'entità “altra” o “estranea” -, si capisce quanto tale presupposto sia in realtà fuorviante, e con esso il parlare di “cristianizzazione” del Battista.

¹⁷ La mia visione è su questo punto diametralmente opposta a quella di Lupieri, il quale – pur respingendo l'idea di un Giovanni cristianizzato – ritiene che il parallelismo tra Giovanni e Gesù sia *ipso facto* subordinante in quanto depriverebbe il Battista di ogni autonomia: “le parole di Gesù riducono, sino ad annullarlo di fatto, il messaggio di Giovanni” (Lupieri 1988, 115). Io vedo invece la cosa all'opposto: il fatto che le prime parole che Gesù pronuncia nel vangelo (*Mt.* 4,17) siano parole del Battista (3,2) non può che aumentare la grandezza di Giovanni agli occhi del lettore/uditore, inducendolo al contempo a vedere Gesù in un'ottica di accordo e continuità con la missione di Giovanni.

che dal punto di vista narrativo è un dato ancora più saliente: che il lettore/uditore del Vangelo di Matteo è naturalmente portato a percepire il messaggio di Gesù in 4,17 come una ripresa di quello di Giovanni in 3,2, piuttosto che quest'ultimo come un'anticipazione del primo¹⁸. Attraverso questi due sommari, dunque, Matteo presenta Gesù come un continuatore della predicazione di Giovanni; comprensione che verrà ulteriormente rinforzata nel lettore a più riprese nel corso della narrazione (*Mt.* 7,19; 12,30; 12,34; 23,33).

Giovanni profeta e battezzatore: 3,3-5

Questa rapida presentazione della figura del Battista viene immediatamente inquadrata nell'ottica del compimento delle profezie bibliche, che struttura l'intero vangelo¹⁹: Giovanni è la "voce di uno che grida nel deserto", colui del quale parlò (ὁ ῥηθεὶς) il profeta Isaia (*Is.* 40,3 LXX). Il fatto che Matteo ometta qui la citazione di *Mal.* 3,1 + *Es.* 23,20 che in *Mc.* 1,2 accompagnava il passo isaiano – preferendo utilizzarla in *Mt.* 11,10 nel contesto che essa aveva in Q –, comporta un'inevitabile attenuazione dell'idea elianica del precursore: a rigore, infatti, *Is.* 40,3 fa di Giovanni colui che esorta a preparare la via al Signore (ora identificato in Gesù), piuttosto che colui che la prepara. D'altra parte la lettura elianica di Giovanni (che l'evangelista sottolineerà ulteriormente rispetto a Marco) è immediatamente recuperata in *Mt.* 3,4, dove Matteo riproduce quasi alla lettera la descrizione marciiana della veste "elianica" del Battista e della sua peculiare dieta, per poi essere enunciata esplicitamente nel proseguo.

La presentazione di Giovanni continua in *Mt.* 3,5-6 con il quadro dello straordinario seguito da lui ottenuto e, finalmente, la menzione della sua attività precipua: battezzare – fino a questo punto solo accennata nel suo soprannome (3,1). Anche in questo caso Matteo segue

¹⁸ Certo, non si può dubitare che i lettori/uditore del Vangelo di Matteo avessero già una previa conoscenza dei temi del pentimento e della vicinanza del regno di Dio quali elementi costitutivi della predicazione cristiana, sicché, da questo punto di vista, non avrebbero certamente mancato di riconoscere nell'appello di Giovanni una consonanza sostanziale con quanto a loro già noto dell'annuncio gesuano e cristiano. Questo, tuttavia, nulla toglie all'impatto sul piano narrativo di vedere/udire Gesù ripetere le parole di Giovanni.

¹⁹ *Mt.* 3,3 non costituisce un esempio dell'utilizzo della formula standard delle citazioni di compimento matteane (ἵνα/ ὅπως πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ ... τοῦ προφήτου λέγοντος), rispetto alle quali manca soprattutto il verbo πληρῶω; d'altra parte la costruzione participiale ὁ ῥηθεὶς διὰ... - che Matteo introduce al posto del καθὼς γέγραπται di *Mc.* 1,2 - è la medesima (salvo il caso nominativo al posto dell'usuale neutro, in ragione del riferimento a Giovanni anziché ad un evento). Qualunque sia la ragione del mancato impiego di πληρῶω (che non sembra comunque poter risiedere in un uso riservato esclusivamente agli eventi che hanno per protagonista Gesù, come mostra l'applicazione alla strage degli innocenti in *Mt.* 2,17), non è il caso di enfatizzare la differenza: *Mt.* 3,3 veicola pur sempre in modo chiaro l'idea che anche la persona del Battista, come quella di Gesù, è realizzazione della profezia (cfr. Hagner 1993, 48; Luz 2006, 230; France 2007, 104).

sostanzialmente Marco (1,5), eccetto che per una poco riuscita integrazione di un riferimento geografico a *πάσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* che Matteo riprende da Q (cfr. *Lc.* 3,3), dove però si riferiva all'area in cui si muoveva Giovanni, anziché alla zona di provenienza dei suoi seguaci (con il risultato che tutta la regione del Giordano “esce”... verso il Giordano).

Più significativo è che Matteo menzioni qui un aspetto legato al battesimo di Giovanni che egli si è altrimenti adoperato per omettere, al fine di riservarlo a Gesù: il fatto che tale rito avesse in qualche modo a che fare con la remissione dei peccati. Pur avendo ommesso la menzione marciana del *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (*Mc.* 1,4) in favore della focalizzazione sul messaggio profetico di Giovanni (*Mt.* 1,1-2), e pur limitando espressamente – per bocca del Battista stesso – l'orizzonte di riferimento del battesimo al solo pentimento (*Mt.* 3,11: *εἰς μετένοιαν*), Matteo non tace la notizia secondo cui i battezzandi s'immergevano nel Giordano *ἐξομολογοῦμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*.

Benché dunque anche l'operato di Giovanni abbia a che fare con la remissione dei peccati, esso è però in grado di offrire solo la condizione preliminare, il pentimento, mentre la sua realizzazione resta prerogativa esclusiva di Gesù (*Mt.* 1,21; 9,6; 26,28). Con ciò si ha un primo indice (seppur non evidente sul piano narrativo) del fatto che l'assimilazione tra Giovanni e Gesù caratteristica di Matteo è pur sempre situata in una prospettiva di chiara supremazia cristologica di Gesù, al quale Giovanni resta nettamente subordinato, come mostreranno nel modo più chiaro possibile i passi successivi (*Mt.* 3,11; 3,14).

Giovanni contro le guide d'Israele: 3,7-10

Prima però di focalizzare l'attenzione sul rapporto tra i due personaggi, l'evangelista dà voce (diversamente da Marco) alla predicazione autonoma di Giovanni, che egli riproduce parola per parola da Q (*Mt.* 3,7b-10//*Lc.* 3,7-9)²⁰, salvo un'importante modifica redazionale in 3,7a, con cui vengono mutati i destinatari delle parole del Battista: non più le folle che uscivano a farsi battezzare come in Q, bensì i farisei e sadducei che giungono presso il luogo del battesimo per osservarlo con atteggiamento critico²¹.

²⁰ Vedi sopra § 2.2. *ad loc.*

²¹ *ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ.* L'interpretazione di questa frase è molto controversa. Tre sono i diversi modi in cui è possibile intendere *ἐπὶ τὸ βάπτισμα*, ognuno dei quali presenta punti a favore e difficoltà.

1) *In senso finale*, per cui Giovanni vede molti dei farisei e sadducei venire al suo battesimo per riceverlo (così BDAG 2000, 366a; Lupieri 1988, 107 n. 27; Gnilka 1990, 115; Harrington 1991, 55; Sand 1992, 89; Taylor 1997, 198-200; Senior 1998, 53; Garland 2001, 35; Nolland 2005, 142). *Pro:* a) la specificazione “molti” appare coerente con la scena dell'affluenza di massa al battesimo nel

In questo modo, come si è detto, Matteo pone Giovanni al servizio della sua agenda polemica contro le guide d'Israele, in cui sono appunto compresi – come un fronte sostanzialmente unitario nelle sue varie combinazioni – farisei e sadducei, insieme a scribi,

Giordano descritta in *Mt.* 3,5-6, e mal s'accorda invece con l'idea di un'ambasciata giunta con scopo inquisitorio (cfr. 16,1 dove si parla genericamente di οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι περιάζοντες), sicché il v. 7 ha l'aria di uno zoom sui molti farisei e sadducei frammisti alle moltitudini che vengono a farsi battezzare; b) il rimprovero di Giovanni – conformemente al suo senso originario – si spiegherebbe meglio come riferito a persone che tentano di accedere al battesimo senza aver dato prova concreta di pentimento; c) l'immagine di farisei (e sadducei) che cercano il battesimo senza fare frutto concreto di pentimento si accorderebbe bene con la polemica mattea contro l'ipocrisia dei farisei, dediti ad un'osservanza meramente formale. *Contra*: a) quando Matteo vuole esprimere l'idea di un venire a battesimo per riceverlo – come in 3,13 – utilizza la costruzione infinitiva τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ, il che suggerirebbe quindi che Matteo abbia intenzionalmente scelto una forma grammaticale diversa per esprimere una diversa natura della venuta dei farisei e sadducei; b) sul piano narrativo questa lettura finisce per implicare nei farisei e sadducei un certo grado di disponibilità al ravvedimento o comunque a credere alla vicinanza del regno, in quanto il loro venire si configurerebbe di fatto come risposta all'appello di Giovanni alla conversione in 3,2, e questo, oltre a stonare con la visione negativa che l'evangelista ha di questi gruppi, entra in conflitto con *Mt.* 21,32, dove si parla aver veduto ma non creduto (sebbene qui ci si riferisca ad altri membri del “fronte ostile”: capi dei sacerdoti e anziani del popolo).

2) *In senso puramente direzionale*: Giovanni vede molti dei farisei e sadducei venire presso il luogo del suo battesimo, presumibilmente (ma ciò è solo implicito) per osservare e sorvegliare il battesimo di Giovanni con uno sguardo critico (così Davies-Allison 1988, 304; Webb 1991, 57; Gundry 1994, 46; Hagner 1993, 49; Boring 1995, 157; Yamasaki 1998, 86; France 2007, 110; anche Porter 1994, 160 colloca *Mt.* 3,7 tra gli esempi dell'uso direzionale della preposizione, seppur suggerendo anche un possibile senso intenzionale). *Pro*: a) questa lettura rende ragione della diversa formulazione a cui Matteo ricorre qui, rispetto al τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ in *Mt.* 3,13; b) si accorda a bene con l'immagine negativa e ostile che l'evangelista ha di questi gruppi; c) non implica necessariamente un'incongruenza nella reazione di Giovanni – peraltro accettabile come normale asperità risultante da un intervento redazionale –, in quanto è possibile intendere le sue parole come riferite non a chi penserebbe di sfuggire all'ira divina ricorrendo appunto al battesimo (senza pentimento), bensì a chi presume di potersela cavare confidando semplicemente nella discendenza abramitica, senza intenzione alcuna né di pentirsi né di farsi battezzare. *Contra*: come si è detto, la specificazione “molti” si spiega meglio se letta nel contesto del battesimo di massa inscenato in 3,5-6, piuttosto che nell'ipotesi di un'ambasciata puramente osservativa o inquisitoria (cfr. *Mt.* 16,1).

3) *In senso esplicitamente oppositivo*: Giovanni vede molti farisei e sadducei venire “contro”, in opposizione al suo battesimo, per criticarlo o per dissuadere gli altri dal prendervi parte (così Carter 2000, 96-97; Talbert 2010, 53; anche Davies e Allison [1988, 304] propongono quest'accezione, integrandola però nell'opzione precedente). *Pro* (oltre a quanto detto sopra): questa lettura presenta soprattutto il vantaggio di rendere palese sin dall'inizio, e nel modo più netto possibile, il tratto fondamentale di questi gruppi, come di tutti gli altri membri che compongono il fronte unitario delle guide religiose: “personaggi piatti” la cui unica qualità è appunto l'ostilità o cattiveria (cfr. Kingsbury 1998, 28-29). *Contra* (oltre a quanto detto sopra): benché grammaticalmente possibile, la lettura appare un po' forzata in quanto perde di vista il senso basilare del movimento verso un luogo (cfr. *Mt.* 3,13: ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην), a prescindere dall'intenzione che lo motiva. Al massimo si può vedere quest'accezione oppositiva come una sfumatura secondaria (benché possibilmente intenzionale). In conclusione, per quanto la prima lettura abbia buoni argomenti a proprio favore, la seconda presenta a mio avviso l'argomento più forte (2.a) a fronte della minor quantità di inconvenienti, ed è quindi da preferirsi.

anziani e capi dei sacerdoti²². Mentre capi dei sacerdoti e scribi erano stati già inquadrati in una luce parzialmente negativa in *Mt.* 2,4, in quanto consulenti religiosi del re Erode (sebbene il loro atteggiamento sia a questo punto ancora complessivamente neutrale²³), l'evangelista identifica ora inequivocabilmente farisei e sadducei come un fronte avverso (ἐπὶ τὸ βᾶπτισμα, vedi sopra, nota 21), malvagio (γεννήματα ἐχιδνῶν), ipocrita e manchevole (rivendicazione della figliolanza abramitica in assenza di buon frutto), su cui già pende minaccioso il giudizio divino (*Mt.* 3,7b.10).

Con parole analoghe (12,33) e identiche (12,34; 23,33) Gesù si rivolgerà in seguito a farisei (12,24.33-34) e scribi e farisei (12,23.27.33), denunciando in loro la medesima velenosa malvagità e assenza di buon frutto. In questo modo, Matteo non solo colloca Giovanni sul versante buono del conflitto che attraversa la sua storia, ma pone ulteriormente le basi perché il lettore/uditore del vangelo intenda la predicazione di Gesù come una continuazione di quella di Giovanni.

Annuncio del Più Forte e memoria del discepolato: 3,11-12

Matteo continua a riferire il discorso di Giovanni in 3,11-12, sempre seguendo Q con fedeltà pressoché letterale, apparentemente senza accorgersi dell'incongruenza che ne risulta al v. 11, dove – a causa della modifica redazionale dell'uditorio introdotta al v. 7 – il Battista finisce per assumere pacificamente i farisei e sadducei quali destinatari del suo battezzare in acqua per il pentimento²⁴, il che stride palesemente con il veemente rimprovero appena rivolto loro precisamente per l'assenza di pentimento (3,7-9), nonché con la probabile intenzione dell'evangelista di rappresentare i due gruppi come venuti a osservare piuttosto che a farsi battezzare.

²² Riprendo qui l'elenco dei passi riportato in Carter 1996, 241 n. 3. Farisei: *Mt.* 9,11.14.34; 12,2.14.24; 15,12; 19,3; 22,15.34.41; 23,26. Sadducei: 22,23.34. Farisei e sadducei: 3,7; 16,1.6.11.12. Scribi: 7,29; 8,19; 9,3; 17,10. Scribi e farisei: 5,20; 12,38; 15,1; 23,2.13.15.23.25.27.29. Capi dei sacerdoti: 26,14.59; 27,6; 28,11. Anziani: 15,2. Capi dei sacerdoti e anziani: 21,23; 26,3.47; 27,1.3.12.20; 28,11-12. Capi dei sacerdoti e farisei: 21,45; 27,62. Capi dei sacerdoti e scribi: 2,4; 20,18; 21,15. Scribi e anziani (insieme al sommo sacerdote Caifa): 26,57. Anziani, capi dei sacerdoti e scribi: 16,21; 27,41.

²³ Essi prestano la loro voce all'evangelista per indicare il compimento di una profezia (*Mt.* 2,5-6), e benché non traggano da ciò la conseguenza di aggregarsi ai Magi, nemmeno partecipano o avvallano i piani omicidi di Erode).

²⁴ Giustamente Davies, Allison 1988, 312: “ὁμᾶς betrays the editorial origin of *Mt.* 3,7”. Per evitare tale aporia sarebbe bastato omettere ὁμᾶς al v. 11a (conservando pure quello in 11c), così da avere Giovanni che espone ai farisei e sadducei il significato del suo battezzare in acqua per la conversione (in generale, non loro specificamente) in rapporto al battesimo del Veniente con cui essi avrebbero dovuto fare i conti.

Nel riferire l'annuncio del battezzatore escatologico (*Mt.* 3,11), Matteo preferisce su ogni singolo punto la versione di Q rispetto a quella di Marco (1,7-8): 1) struttura chiastica; 2) riferimento all'attività battesimale mediante il presente βαπτίζω anziché l'aoristo ἐβάπτισα che in Marco suggeriva un ministero appartenente al passato e ormai concluso; 3) participio con sfumatura titolare ἐρχόμενος anziché l'indicativo ἔρχεται funzionale in Marco a preparare l'ingresso in scena di Gesù; 4) togliere i sandali (βαστάζω, qui nell'accezione di "rimuovere": vedi BDAG 2000, 171b; cfr. *Mt.* 8,17) anziché chinarsi per scioglierne il laccio; 5) battesimo in spirito [santo] e fuoco anziché in solo spirito santo. Rispetto a Q, Matteo aggiunge una specificazione circa la natura del battesimo di Giovanni, ovvero il suo essere in riferimento al (previo) pentimento (εἰς μετάνοιαν)²⁵, con cui viene in parte compensata l'omissione in 3,2 di βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (*Mc.* 1,4b).

Ma che dire dell'accezione spaziale-discepolare che ὀπίσω μου possiede, diversamente da Marco, in Q? Certamente Matteo inserendo la pericope Q entro lo schema narrativo marciano ha per forza di cose accolto l'idea della successione tra i due ministeri, sicché è più naturale leggere ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος in senso temporale: il battezzatore in spirito santo e fuoco è colui che viene *dopo* Giovanni, quando questi è già stato consegnato (cfr. *Mt.* 4,12.17//*Mc.* 1,14-15). Inoltre, la più sviluppata ed elevata cristologia mattea è tale da rendere automaticamente obsoleta la cristologia del "discepolo che diventa più forte/grande" propria di Q.

Nondimeno, il fatto che Matteo preservi la forma Q del *logion* e soprattutto la probabilità, di cui si è detto, che Q rappresentasse la tradizione propria della comunità mattea, suggerisce la possibilità che Matteo abbia conservato una certa consapevolezza di un originario discepolo battista di Gesù²⁶, possibilità che a sua volta consentirebbe di spiegare in modo eccellente la tendenza dell'evangelista ad assimilare i due personaggi, trasferendo a Gesù il messaggio di Giovanni. Si dovrà tornare su questo punto in seguito.

²⁵ Hagner (1993, 51) traduce "in agreement with", richiamandosi appunto all'accezione di εἰς quale indicatore di uno specifico punto di riferimento (cfr. BDAG 2000, 291a). Da escludere categoricamente che il Giovanni di Matteo possa intendere il pentimento come evento che si verifica successivamente al battesimo o anche contemporaneamente e attraverso di esso.

²⁶ Favorevole a riguardo è France 2007, 112-113. Esagerato è il giudizio di Wink, secondo cui: "there is no other way to interpret his retention of ὀπίσω μου in 3:11" (Wink 1968, 38). Più prudentemente, Gnilka si limita a suggerire tale possibilità senza approvarla: "Oppure con ὀπίσω si indica la sequela. In tal caso la frase ha conservato il ricordo che Gesù un tempo fece parte della cerchia dei discepoli del Battista (...) Per l'evangelista va preferito, in conformità al ruolo di precursore, il senso cronologico" (Gnilka 1990, 119).

Prima di procedere oltre, è opportuno discutere la questione del modo in cui il battesimo in spirito santo e fuoco viene concepito da Matteo: come un'azione escatologica – vuoi unitaria (immersione generale nel fuoco dello spirito santo) o duplice (immersione degli uni nello spirito santo e degli altri nel fuoco) – che sarà amministrata dal Figlio dell'uomo in occasione del giudizio finale? Oppure è possibile associare i due aspetti dell'attività battezzatrice del Veniente a momenti essenzialmente differenti?

Si è visto che nel Vangelo di Marco il battesimo in spirito santo trova realizzazione sul piano narrativo nel potente ministero taumaturgico ed esorcistico di Gesù. Dal momento che Matteo è un buon lettore delle sue fonti, ci si potrebbe aspettare che egli abbia colto e accolto quest'aspetto della cristologia marciana. In effetti vi sono alcuni importanti indizi che suggeriscono che le cose stiano così.

In una sezione dominata dall'incrociarsi di guarigioni di Gesù e reazioni conflittuali da parte dei farisei (*Mt.* 12,1-50), dopo aver riferito due episodi avvenuti di sabato, Matteo redige una pericope costituita da un brevissimo sommario sull'attività guaritrice di Gesù (12,15bc: καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας; cfr. 4,25; 9,35) che – passando per un'eco del tema marciano del segreto messianico (12,16)²⁷ – sfocia in una lunga citazione di compimento isaiana (12,17-21) dove si parla del servo diletto in cui Dio si compiace e sul quale pone il suo spirito (12,18: θήσω τὸ πνεῦμα μου ἐπ' αὐτόν). Parallelamente ad un ovvio rimando alla scena del battesimo, questa citazione ha la funzione di introdurre un tema centrale nelle pericopi successive: la presenza operante dello spirito santo nell'agire taumaturgico di Gesù.

Così, dopo la guarigione di un uomo cieco e muto che suscita nelle folle la domanda se Gesù sia il figlio di Davide (*Mt.* 12,22-23)²⁸, una controversia con i farisei sull'origine del potere esorcistico di Gesù (12,24-30) diventa l'occasione perché egli stesso esprima il proprio punto di vista sulla sua attività: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (12,28). Da ciò ne deriva che mentre ogni peccato e

²⁷ Cfr. Boring 1995, 357: “The secrecy elements still preserved in Matthew are mostly vestigial remains of the Markan way of telling the story”. Altre occorrenze in *Mt.* 8,4; 9,30; 16,20; 17,9.

²⁸ Matteo declina fortemente l'idea della figliolanza davidica in senso taumaturgico (cfr. *Mt.* 9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31), al punto che si può parlare di un'accezione “salomonica” di tale titolo cristologico (cfr. Duling 1975; 1978), per quanto Matteo ponga l'accento più sulle guarigioni che sugli esorcismi.

bestemmia sarà perdonata, finanche il parlare contro il Figlio dell'uomo, il bestemmiare e parlare contro lo spirito santo (quale viene "riversato" nell'attività di Gesù) è invece imperdonabile (12,31-32).

A suggello di questa dichiarazione, che mette a nudo la gravità del peccato dei farisei, Matteo pone di nuovo in bocca a Gesù le parole tipiche di Giovanni (*Mt.* 12,33-34): l'immagine dell'albero e del frutto (già fatta propria e rielaborata da Gesù in 7,17-19 in collegamento alle parole del Battista in 3,10) e l'apostrofe "razza di vipere" (γεννήματα ἔχιδνῶν). Avendo dunque misconosciuto l'operato di Gesù quale battesimo in spirito santo a loro annunciato dal Battista in *Mt.* 3,11, i farisei confermano di essere rimasti quelle vipere velenose, quegli alberi guasti incapaci di produrre buon frutto di cui Giovanni aveva parlato, e in quanto tali si qualificano automaticamente per l'altro battesimo da lui profetizzato: quello nel fuoco, ovvero il giudizio²⁹.

Il fatto che molto del materiale qui passato in rassegna sia stato creato, rivisto o assemblato redazionalmente da Matteo (il breve sommario sulle guarigioni e la citazione isaiana con il riferimento allo spirito; eventualmente la menzione dello spirito in *Mt.* 12,28 – che più probabilmente però proviene da Q³⁰ –; il raddoppiamento della dichiarazione sul peccato contro lo spirito santo, unendo le due versioni di Marco e Q; e infine la riproposizione delle parole di sapore battista e del Battista), indica chiaramente che l'evangelista ha compreso e riproposto, a suo modo, questo aspetto della cristologia marciana che si regge direttamente sull'annuncio profetico di Giovanni.

La pienezza della giustizia. Giovanni e Gesù: 3,13-17

Riprendendo ora il filo della narrazione mattea, dopo che il discorso di Giovanni si è concluso con il detto parabolico sul giudizio che il Veniente amministrerà raccogliendo il grano nel granaio e bruciando la pula con fuoco inestinguibile (immagine che sarà riproposta

²⁹ Che il battesimo di fuoco si riferisca al giudizio finale è evidente dalle parole precedenti e successive di Giovanni (*Mt.* 3,10.12), nonché dal ricorrente uso mattea di πύρ in contesti di giudizio: 13,40.42; 13,50; 25,41 (cfr. 5,22; 18,8.9). Il "giorno del giudizio" viene richiamato anche a conclusione del discorso sugli alberi e i loro frutti qui considerato: 12,36-37.

³⁰ Sono quindi incline a seguire Catchpole 1993, 12 n. 27 e Fleddermann 2005, 483-484, contro il giudizio comune che vede il mattea ἐν πνεύματι θεοῦ secondario rispetto al lucano ἐν δακτύλῳ θεοῦ (cfr. *Es.* 8,15 LXX). L'argomento contrario secondo cui Luca non avrebbe certo sostituito un riferimento allo spirito santo è discutibile; cfr. Evans 1990, 492: "for all its frequency in Luke-Acts 'the Spirit' is nowhere there associated with healing or exorcism (...) For the agency in healing Luke tends to use OT terms such as 'the power of God' (5,17; 6,19), or 'the hand of the Lord' (At. 4,28-30; 13,11). 'The finger of God' was another such, going back to Exod. 8,19; Deut. 9,10".

a sua volta da Gesù nella parabola della zizzania; cfr. *Mt.* 13,30), la profezia del Battista comincia a realizzarsi: Gesù giunge al Giordano per essere battezzato (3,13) e ricevere così lo spirito di Dio che lo abiliterà alla sua missione di battezzatore in spirito santo³¹.

Prima però di narrare tale evento Matteo inserisce un dialogo tra il Battista e Gesù (*Mt.* 3,14-15). Giovanni non intende permettere che Gesù, il Veniente-Più Forte, si sottoponga al suo battesimo in acqua, quando è piuttosto lui ad avere bisogno del particolare battesimo che Gesù è venuto ad amministrare. Al che, Gesù lo invita a lasciar fare in quanto è opportuno per loro adempiere ogni giustizia. In quanto brano redazionale, si tratta chiaramente di uno snodo fondamentale per comprendere la visione matteana del rapporto tra Giovanni e Gesù, e la risposta di Gesù, in particolare, è un compendio di teologia matteana in cui trovano sintesi due dei concetti più cari all'evangelista: πληρόω e δικαιοσύνη. Molti sono dunque gli aspetti che meritano attenzione in questi due versi.

In primo luogo, che cosa denota l'obiezione del Battista? Possiamo parlare di un'incomprensione, lieve o meno che sia, da parte sua nei riguardi di Gesù, e quindi di una qualche presa di distanza o ridimensionamento da parte dell'evangelista nei confronti di Giovanni? Benché alcuni autori la pensino in questo modo³², il mio parere è un altro. Con la sua domanda, Giovanni dimostra non solo di aver riconosciuto Gesù come il Veniente da lui annunciato, ma anche di agire in perfetta coerenza rispetto a tale annuncio.

Giovanni aveva infatti sottolineato la sua radicale inferiorità rispetto al Più Forte (*Mt.* 3,11), nei confronti del quale egli non si riteneva degno di svolgere nemmeno la più servile delle mansioni: levargli i sandali. Su queste basi, ora egli non può che declinare di compiere un'azione che presuppone una chiara posizione di autorità e superiorità da parte di chi la amministra su chi vi si sottopone. Nel rappresentare, dunque, Gesù nell'atto di venire a Giovanni come uno qualunque dei penitenti che seguivano la "via della giustizia" (*Mt.* 21,32) da lui insegnata e praticata, Matteo inserisce questo dialogo con cui viene messo in chiaro il

³¹ Evidentemente vi è qui un'aporia nel racconto matteano, che nasce dall'accostamento di due tradizioni diverse: quella marciiana che lega il possesso dello spirito santo all'evento del battesimo, e quella pre-matteana (e pre-lucana) secondo cui il concepimento stesso di Gesù fu opera dello spirito. In quanto generato dallo spirito, non dovrebbe esservi bisogno del battesimo quale momento abilitativo al ministero messianico. Tuttavia il battesimo offre l'occasione di rappresentare quanto già comunicato nel racconto dell'infanzia (presenza dello spirito in Gesù, figliolanza divina) con un'efficacia drammatica di gran lunga superiore. Inoltre, mentre la figliolanza divina mediante lo spirito santo in *Mt.* 1 era nota solamente a Giuseppe (e Maria), il battesimo consente una rivelazione pubblica di tale mistero, e non è quindi affatto casuale che in Matteo la voce celeste non sia più rivolta privatamente a Gesù (cfr. *Mt.* 3,17: οὗτός ἐστιν ... ἐν ᾧ ...; *Mc.* 1,11: σὺ εἶ ... ἐν σοὶ ...).

³² Così Lupieri 1988, 104; 2013, 45. Yamasaki (1998, 96-97) parla invece di un difetto minore (riguardo al *timing* dell'attività giudiziale di Gesù) all'interno di una comprensione sostanzialmente corretta (Giovanni identifica Gesù come il giudice escatologico).

reale status degli attori coinvolti in quest'azione, a dispetto dell'apparente ribaltamento dei ruoli.

Da questo punto di vista non ha importanza domandarsi quale sia esattamente il genere di battesimo che Giovanni dice di aver bisogno di ricevere da Gesù. Né il battesimo nello spirito santo né quello nel fuoco sembrano infatti fare al caso suo, dal momento che egli non è né uno degli innumerevoli infermi che abbisognano delle cure compassionevoli del servo diletto-figlio di Davide (cfr. *Mt.* 12,15-23), né tanto meno uno dei facitori d'iniquità (τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν) che il Figlio dell'uomo dovrà gettare nel fuoco tramite i suoi angeli (cfr. 13,41-42). L'obiezione in 3,14 dunque è volta unicamente a ristabilire il corretto rapporto tra i due battezzatori, quale appunto era stato espresso al v. 11 attraverso la comparazione dei rispettivi battesimi³³.

Gesù, da parte sua, invita Giovanni a lasciare temporaneamente (ἄφες ἄρτι) che egli agisca in un ruolo che non compete al suo status, con l'implicazione che in seguito egli agirà invece in quella qualità di battezzatore in spirito santo e - successivamente ancora - in fuoco, che Giovanni gli ha appena riconosciuto. Tutto questo affinché, attraverso entrambi, trovi adempimento ogni giustizia: οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (*Mt.* 3,15).

Questa dichiarazione è di una pregnanza enorme. Anzitutto si tratta delle prime parole che Gesù pronuncia nel Vangelo, il che, dopo tre capitoli di attesa, contribuisce già di per sé ad amplificarne l'impatto sul lettore/uditore del vangelo. In secondo luogo, come si è detto, questa breve frase sintetizza due dei concetti più cari all'evangelista: il compimento (πληρῶω) e la giustizia (δικαιοσύνη).

Ma cosa significa esattamente che compiere ogni giustizia? Tra gli interpreti vi è un certo disaccordo, a seconda che si interpreti δικαιοσύνη alla luce di πληρῶω, o viceversa. Secondo alcuni, dunque, πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην va inteso in un'accezione storico-salvifica, di modo che la giustizia in questione non è quella di ordine pratico di cui si tratta, ad

³³ Ritengo perciò che non colga nel segno l'osservazione di Yamasaki (1998, 95-97) secondo cui il punto di vista ideologico di Giovanni, quale si esprime al v. 14, pur essendo corretto nella sostanza in quanto riconosce Gesù come giudice escatologico, si mostra parzialmente deficitario nell'incomprensione del "timing" dell'esecuzione di tale ruolo. Giovanni, secondo questa lettura, si aspetterebbe che Gesù indossi da subito i panni del giudice escatologico, esprimendo il desiderio di ricevere da lui il battesimo in spirito santo. Se tuttavia, come sostengo, in Matteo il battesimo in spirito santo non ha a che fare con il giudizio, mentre quello nel fuoco non può aver chiaramente nulla a che fare con Giovanni, ecco che l'obiezione di Giovanni al v. 14 non può significare una malintesa aspettativa che Gesù cominci da subito ad esercitare il suo ruolo di giudice escatologico, partendo proprio da lui. La frase va dunque compresa unicamente come espressione – a beneficio del lettore/uditore - del corretto rapporto di status che intercorre tra i due battezzatori.

es., in *Mt.* 5,20 e 6,1, bensì la volontà divina quale si esprime nella storia della salvezza, per cui l'adempire ogni giustizia da parte di Giovanni e Gesù consiste appunto nell'inaugurare il compimento del piano salvifico di Dio, secondo quanto profetizzato dalla scrittura³⁴.

Altri studiosi, invece, danno la priorità all'uniformità di significato che si riscontra nei riferimenti matteani alla δικαιοσύνη, di modo che anche qui, come altrove, si tratta della giustizia che si esprime in una condotta etica perfetta da parte dell'uomo, mentre πληρῶσαι andrà inteso nel senso concreto di eseguire, realizzare quanto richiesto dalla giustizia.³⁵ Come scrive il principale sostenitore di questa interpretazione:

in 3:15 righteousness does not refer to the gift of God but to God's demand upon man. John and Jesus are to carry out the total will of God. They are 'to leave nothing undone that has been revealed as the righteous will of God'. Righteousness is the norm for conduct of John the Baptist and Jesus. (Przybylski 1980, 94)

A mio avviso, entrambe le letture hanno la loro parte di verità, ed è pertanto opportuno assumere una posizione mediana³⁶. Tanto evidente è infatti la centratura squisitamente etica che il concetto di giustizia ha in Matteo³⁷, quanto chiara è la strettissima associazione del verbo πληρῶ al compimento della profezia³⁸, e quindi del pieno realizzarsi della storia salvifica d'Israele negli eventi della storia di Gesù.

Mt. 3,15 ha pertanto in vista tanto la condotta perfetta che Giovanni (venuto nella via della giustizia) e Gesù (il giusto figlio di Abramo e figlio di Dio) – così come i discepoli

³⁴ Così Meier 1976, 76-80; Meier 1979, 391-392; Hagner 1993, 56; Talbert 2010, 55.

³⁵ Così Hill 1972, 96; Przybylski 1980, 91-94; Harrington 1991, 62; Boring 1995, 160; Garland 2001, 37; Luz 2006, 239-240.

³⁶ Così Davies, Allison 1988, 327; Senior 1998, 55; France 2007, 120 e n. 16.

³⁷ Cfr. *Mt.* 5,6.10; 5,20; 6,1; 6,33; 21,32. In tutti questi casi, e non solo in 5,20 e 6,1, ritengo che la giustizia sia da intendersi nel senso di uno standard ideale di condotta umana conforme al regno di Dio, e non invece di un dono connesso all'intervento salvifico di Dio. Il dubbio può eventualmente sussistere per 5,6, ma anche in questo caso sembra da preferirsi una lettura coerente con tutte le altre occorrenze in senso etico nel discorso della montagna, a partire dalla più prossima in 5,10. Cfr. Davies-Allison 1988, 452-453 e Luz 2006, 322, oltre naturalmente a Przybylski 1980, 96-98. *Mt.* 3,15 resta dunque, a mio parere, l'unico caso in cui l'accezione etica basilare di δικαιοσύνη è effettivamente integrata da una dimensione storico-salvifica, e questo in ragione della dipendenza da πληρῶ,

³⁸ Delle 16 occorrenze del verbo in Matteo, escludendo quella qui considerata, 13 hanno a che fare con il compimento di profezie (*Mt.* 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9), una è linguaggio comune teologicamente neutro (13,48: "quando [la rete] fu piena") e un'altra assomiglia ad una sorta di compimento profetico ribaltato, in chiave ironica (23,32: "e voi riempite la misura dei vostri padri"); cfr. Davies, Allison 1988, 326. E' vero che in 3,15 il verbo appare in forma attiva anziché in quella passiva tipica delle citazioni di compimento, ma questo non basta a mutarne l'accezione semantica di base, se si considera: a) che in 5,17 la forma attiva è utilizzata per indicare il compimento della Legge e i Profeti; b) che la scena del battesimo, che 3,15 introduce, contiene evidenti allusioni scritturistiche e profetiche (*Sal.* 2,7 e *Is.* 42 in *Mt.* 3,17).

matteani dietro a loro - sono chiamati ad assolvere in senso prettamente quantitativo (πᾶσαν richiama qui la “più abbondante” giustizia di *Mt.* 5,20), quanto il fatto che in questa perfetta obbedienza giunge finalmente termine la lunga storia dell’infruttuosità d’Israele e ha così inizio il regno di Dio (vedi il legame tra δικαιοσύνη e βασιλεία in 5,6.10; 6,33; 21,31c-32, nonché 21,43 in relazione all’incapacità/capacità di produrre frutti).

Quanto alle implicazioni di *Mt.* 3,15 rispetto alla relazione tra Gesù e il Battista, bisogna dire che se l’obiezione di Giovanni in 3,14 serviva a mettere in chiaro il reale rapporto di subordinazione esistente tra i due (conformemente a quanto enunciato in 3,11), la replica al v. 15 riporta invece Gesù in una posizione di parità, allineamento e conformità rispetto al Battista³⁹.

Anzitutto perché l’adempimento della giustizia è cosa che pertiene ad entrambi, ma soprattutto perché nel caso specifico – il battesimo – tale adempimento significa per Gesù riconoscere, accettare e sottomettersi a quanto richiesto da Giovanni (3,8). Come scrive David Hill: “by submitting to John’s baptism, Jesus acknowledged this standard of righteousness as valid for himself and for others, and affirms that he will realize and establish it (‘fulfil’) as the will of God in the Kingdom” (Hill 1972, 96)⁴⁰.

E proprio questo conformarsi allo standard di giustizia rappresentato e avvocato da Giovanni fa sì che, nell’essere battezzato, Gesù venga riconosciuto da Dio come “figlio diletto” oggetto del suo compiacimento (3,17). Gesù è figlio di Dio in quanto giusto, secondo i parametri di giustizia di cui Giovanni è il rappresentante; il che trova ulteriore conferma nella perfetta obbedienza alla parola divina di cui Gesù dà prova di fronte alle seduzioni sataniche nel brano delle tentazioni (4,1-11). In tutto questo, Matteo ha seguito e sviluppato coerentemente la visione del rapporto tra Giovanni e Gesù propria di Q, ossia allineamento e conformità pur in una netta subordinazione.

³⁹ Ciò resta vero anche volendo riconoscere una nota cristologica nel verbo πλερόω (così Luz 2006, 241: “vi traspare la sfumatura di un Gesù esecutore in tutto e per tutto della volontà di Dio”; cfr. *Mt.* 5,17) in quanto in Matteo esso denota di norma il compimento delle profezie negli eventi che hanno per protagonista Gesù (eccezione parziale in 2,18). Anche concedendo ciò, resta il fatto che *Mt.* 3,15 afferma chiaramente il coinvolgimento di Giovanni all’interno di questa funzione di perfezionamento altrimenti propria di Gesù.

⁴⁰ Cfr. Harrington 1991, 62: “The phrase (...) probably alludes to the way of life appropriate to one baptized by John (‘producing good fruit’)”. Anche Meier, riconosce il fondamentale allineamento tra Giovanni e Gesù implicato da *Mt.* 3,15, sebbene la sua interpretazione puramente storico-salvifica del passo gli consenta di cogliere solo l’assimilazione di Giovanni a Gesù, e non il corrispondere di Gesù agli standard di Giovanni: “this assimilation of John to Jesus is astounding (...) now along with the fulfiller, John is also fulfilling God’s prophesied plan for salvation” (Meier 1979, 392).

A questo punto, essendosi consumato il percorso di adesione di Gesù al Battista, Matteo fa propria la cronologia della successione marciana: Giovanni viene consegnato e questo evento sancisce per Gesù l'inizio di una nuova fase, che lo vede ritirarsi in Galilea e stabilirsi in quella che sarà la "sua città" (*Mt.* 9,1): Cafarnao. In questa transizione, Matteo impiega due verbi (*παραδίδομι, ἀναχωρέω*) che esprimono la profonda rilevanza di quanto accade a Giovanni per la storia di Gesù. Giovanni è consegnato, così come lo sarà Gesù (*cfr.* 17,22; 20,18-19; 26,2; 26,45; 27,2; 27,3-4; 27,26) e infine i discepoli (10,17.19; 24,9); perciò Gesù – implicitamente: essendo consapevole che ciò che minaccia Giovanni minaccia lui stesso – si ritira in Galilea. Questa connessione tra persecuzione di Giovanni e ritiro di Gesù si ripeterà nuovamente in 14,12-13, all'udire di Gesù, da parte dei discepoli del Battista, dell'uccisione del loro maestro.

Il ritirarsi di Gesù all'udire della consegna di Giovanni non significa però affatto l'abbandono della causa di Giovanni, a cui egli ha appena aderito. Al contrario, l'arresto del Battista lo spinge a dare inizio alla sua attività di predicazione, che consiste precisamente nella riproposizione letterale del messaggio di Giovanni: *μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (*Mt.* 4,17; *cfr.* 3,2). Si rammenti: queste parole per Matteo e i suoi lettori/uditori non sono affatto parole di Gesù prestate a Giovanni e adesso ritornate sulla bocca del legittimo proprietario; bensì parole di Giovanni che Gesù fa proprie, confermando con ciò la sua piena adesione alla causa del Battista, che - ora che egli è stato consegnato - tocca a lui portare avanti⁴¹.

Lo stesso fenomeno si ripropone nella parte conclusiva del discorso della montagna (*Mt.* 7,15-27), che corrisponde precisamente a quella parte finale del discorso di Gesù in Q che conteneva chiari rimandi alle parole del Battista (Q 6,43-44=3,8-9: l'albero e il frutto; Q 6,46=3,8: non dire ma fare; Q 6,47-49=3,16-17: parabola di giudizio ad esito duplice con immagini di alluvione e vento⁴²). Benché il legame organico tra Giovanni e il discorso di Gesù che sussisteva in Q sia ora inevitabilmente allentato (a causa dell'espansione del discorso in *Mt.* 5-7 e della gran quantità di materiale inserito nei capitoli 8-10 prima che si

⁴¹ Questa mi sembra il modo più naturale in cui leggere *Mt.* 4,17, e non la contorta spiegazione di Yamasaki, secondo cui questo esempio di retrospezione sarebbe finalizzato a richiamare la dichiarazione della figliolanza divina di Gesù in 3,17, verso cui il movimento del cap. 3 era interamente orientato, di modo che "the narratee (...) sees Jesus' embarking on his ministry with the authority of the Son of God" (Yamasaki 1998, 102).

⁴² L'immagine di un'immersione in spirito/vento [santo? – indecidibile se in Q] e fuoco non è lontana dal "cadde la pioggia e vennero le alluvioni e soffiaroni i venti" in Q 6,48-49.

giunga finalmente alla seconda silloge sul Battista), Matteo comprende ancora una volta perfettamente Q e sviluppa pertanto il *logion* sull'albero buono/guasto ed il relativo frutto (Q 6,43-44//Mt. 7,17-20) inserendovi una citazione letterale delle parole di Giovanni in Mt. 3,10b//Q 3,9b (“ogni albero che non fa buon frutto è tagliato e gettato nel fuoco”), utilizzate però in relazione non più ad *outsiders* ostili quali erano farisei e sadducei, bensì alla minaccia interna costituita da falsi profeti che visitano la comunità.

Così facendo, l'evangelista si aggancia a quello che era già in Q un contesto letterario di esortazione ed ammonimento *ad intra*, in modo da rispondere ad una problematica specifica della situazione attuale della sua comunità: la presenza di profeti e carismatici che promuovono la ἀνομία (cfr. Mt. 7,22-23; 24,11-12). Contro costoro, dunque, Gesù difende la causa della giustizia ricorrendo alle stesse parole con cui questa era combattuta da Giovanni nei confronti di farisei e sadducei. Ad ulteriore conferma di una consapevole “lettura battista” di questi *logia* di Q, vi è il modo in cui Q 6,46 viene riformulato dall'evangelista in Mt. 7,21, così da essere uniformato alla parabola dei due figli in Mt. 21,28-31 (a sua volta ampiamente rivisitata, se non composta, da Matteo), parabola che, almeno nel contesto attuale, è chiaramente incentrata sulla questione dell'atteggiamento tenuto verso il Battista (Mt. 21,32; cfr. Mt. 21,23-27//Mc. 11,27-33):

Q/Lc 6,46

τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;

Mt 7,21

οὐ πᾶς ὁ λέγων μου· κύριε, κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

Mt 21,30-31

[...] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἐγώ, κύριε· καὶ οὐκ ἀπῆλθεν.

τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς;

[...] προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ

Ciò manifesta inequivocabilmente come agli occhi di Matteo esista un'identità sostanziale tra il fare ciò che Gesù dice (Q 6,46) e il credere a Giovanni ravvedendosi (Mt. 21,32): entrambe le cose rispondono in eguale misura alla volontà del Padre (Mt. 7,21; 21,31) e come tali garantiscono l'entrata nel regno di Dio (Mt. 7,21; 21,32).

Una domanda ragionevole. I discepoli di Giovanni: 9,14

La successiva menzione di Giovanni nel racconto matteoano avviene in 9,14, dove però protagonista non è la persona del Battista, bensì i suoi discepoli, i quali in Matteo – diversamente che in Marco - partecipano attivamente allo svolgersi degli eventi, interagendo più volte direttamente con Gesù (*Mt.* 9,14; 11,1-7; 14,12; cfr. *Mc.* 2,18; 6,29).

Nel riprendere la pericope da Marco, Matteo ne modifica l'introduzione di modo che i discepoli di Giovanni non sono più un semplice elemento di comparazione (come i farisei) rispetto al mancato digiuno dei discepoli di Gesù all'interno di una domanda posta da interroganti anonimi (cfr. *Mc.* 2,18), bensì sono essi stessi a porre la domanda a Gesù e ad accostare la propria osservanza rituale a quella dei farisei. Diversamente da come avverrà in *Mt.* 11,1s., la domanda in questione non proviene da Giovanni, ma nasce autonomamente nei suoi discepoli, e rappresenta quindi il loro proprio punto di vista e non quello di Giovanni (*contra* Yamasaki 1998, 104⁴³), della cui guida essi sono anzi privi.

Nondimeno, benché il loro chiedere esprima una reale perplessità, la *ratio* che lo motiva non suona affatto inappropriata per un lettore del Vangelo di Matteo. Il Gesù matteoano, infatti, non solo ha praticato personalmente il digiuno (*Mt.* 4,2//Q 4,2), ma ha anche dato nel discorso della montagna precise istruzioni su come si debba (e non debba) digiunare (cfr. *Mt.* 6,16-18), sicché l'interrogativo dei discepoli di Giovanni è del tutto giustificato e condivisibile. Né vi è motivo di vedere nella replica di Gesù l'espressione di una qualche inadeguatezza nella loro prospettiva, la quale, al contrario, è confermata nella sua generale validità (9,15b).

Sorprendente, e a prima vista inspiegabile, è invece che Matteo conservi la menzione marciana dei farisei, i quali per giunta risultano ora accostati ai discepoli di Giovanni proprio da questi ultimi, anziché da anonimi osservatori esterni come in Marco. In realtà, però, anche questa apparente anomalia è perfettamente comprensibile all'interno della prospettiva dell'evangelista. Nonostante tutti i loro esiziali difetti – d'ipocrisia, di negligenza, di

⁴³ Nel cercare di allineare la domanda dei discepoli in *Mt.* 9,14 a quella di Giovanni in 3,14, Yamasaki (1998, 104-105) ipotizza inoltre che il digiuno in questione non sia "the common custom of fasting", bensì un particolare digiuno di pentimento in vista del giudizio escatologico, di modo che – nel domandare perché i discepoli di Gesù non si atteggiino di conseguenza – anche i discepoli di Giovanni mostrerebbero la medesima incomprendenza del Battista circa il "timing" del ruolo di Gesù quale giudice escatologico. Yamasaki sembra non avvedersi che in questo modo il digiuno degli stessi farisei diventa un giudizio di pentimento in preparazione del giudizio!, il che smentisce clamorosamente la denuncia di Giovanni in *Mt.* 3,7-8 e, in generale, l'indurimento e l'impenitenza che caratterizzano tutto il "fronte ostile" nella prospettiva matteaana (cfr. 21,32c).

malvagità – anche nei farisei vi è qualcosa di positivo contro cui Matteo non ha nulla da obiettare: i principi corretti in materia di osservanza legale.

Al capitolo 23 Gesù riconoscerà esplicitamente la necessità di fare e osservare tutto quanto i farisei e gli scribi dicono dalla cattedra di Mosè su cui siedono (23,1-3), così come confermerà la correttezza della loro meticolosità nel pagare la decima della menta, dell'aneto e del cumino (23,23). Ma già in precedenza, nel discorso della montagna, Gesù aveva indirettamente riconosciuto a scribi e farisei una certa capacità di giustizia, benché naturalmente deficitaria rispetto alla più abbondante giustizia a cui sono chiamati i discepoli di Gesù e che sola garantisce l'ingresso nel regno dei cieli (5,20).

Si capisce quindi che agli occhi di Matteo e dei suoi lettori non vi può essere nulla di inappropriato e negativo nel fatto che i discepoli di Giovanni chiedano ragione del mancato digiuno dei discepoli di Gesù, allineando la loro osservanza a quella dei farisei: lo stesso vale per la comunità matteana⁴⁴. La loro curiosità dunque è lecita e la replica di Gesù, nell'alludere all'eccezionalità del momento presente, conferma la correttezza generale della loro prospettiva sul digiuno (tanto più che nel loro caso lo sposo è già stato tolto).

Nessun dubbio: Giovanni ode le opere del Cristo: 11,1-6

Il ruolo dei discepoli di Giovanni prosegue al capitolo 11, questa volta insieme al loro maestro, per il quale essi fungono ora semplicemente da portavoce. Matteo torna qui a seguire, piuttosto fedelmente, Q in quella che era la seconda grande sezione sul rapporto tra Giovanni e Gesù, con cui si chiudeva la struttura ad anello della prima parte di Q.

L'evangelista redige l'introduzione all'ambasciata dei discepoli di Giovanni (*Mt.* 11,2), in cui risalta in particolar modo la specificazione che la domanda del Battista nasce dal fatto di aver udito τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ. Il fatto che “Cristo” compaia qui per la prima volta dopo *Mt.* 2,4, segnala la particolare importanza della scena, che già per Q costituiva il momento di rivelazione pubblica dell'identità di Gesù quale “Veniente” annunciato da Giovanni. Ora, inserita nella diversa struttura letteraria del vangelo matteano, la replica di Gesù in *Mt.* 11,4-5 ha l'effetto di riassumere tutto quanto Gesù ha operato fino a questo momento – il ministero di guarigione (capp. 8-9) e la predicazione della buona notizia (capp. 5-7) – disvelandone il significato messianico.

⁴⁴ Naturalmente, sul piano storico, la comunità matteana distingue esplicitamente i propri digiuni da quelli dei farisei, come attesta il comando della *Didachè* (8,1) di digiunare il mercoledì e il venerdì, anziché il lunedì e il giovedì come “gli ipocriti”. Questa, tuttavia, è una problematica del tutto differente dalla questione al centro della domanda in *Mt.* 9,14.

Ma come si deve intendere la domanda che egli rivolge a Gesù tramite i suoi discepoli? L'opinione comune è che essa esprima uno stato di dubbio e perplessità da parte di Giovanni, che Gesù inviterebbe a superare attraverso la beatitudine ammonitrice finale in *Mt.* 11,6⁴⁵. Vi sono tuttavia diverse ragioni per ritenere che non si tratta di nulla di tutto ciò.

1) Avendo in 3,14 Giovanni già riconosciuto a prima vista Gesù come il Veniente che battezza in spirito santo e fuoco – come mostra la sua coerente obiezione –, è inconcepibile che ora egli mandi a chiedere se sia dunque proprio lui questo Veniente o si debba attenderne un altro. Nei capitoli precedenti non vi è infatti assolutamente nulla che suggerisca un intercorso processo di ripensamento sulla questione da parte di Giovanni.

2) Nell'introduzione al dialogo, la redazione matteana sottolinea il fatto che Giovanni ode le opere di Gesù precisamente in quanto “opere del Cristo”, il che rende ulteriormente difficile leggere la sua domanda come mossa da dubbio o ignoranza. Nella stessa direzione va il seguito immediato del dialogo, che vede Gesù, appena partiti i discepoli del Battista, cominciare a parlare alle folle di Giovanni in termini completamente e straordinariamente positivi.

3) Il monito di Gesù in 11,6 assolve un'importante funzione narrativa, ed è questa che ne dischiude l'effettivo significato e riferimento nella prospettiva dell'evangelista. Come infatti le parole di Gesù in 11,5 riassumono nel segno della messianità il suo operato nei capitoli precedenti, così la conclusione al v. 6 introduce il tema della reazione negativa e ostile delle autorità d'Israele, la quale proprio nei capitoli successivi comincia a manifestarsi con particolare intensità. In effetti, si deve attendere solo fino a 12,24 per avere un esempio lampante di cosa significhi scandalizzarsi dell'operato messianico-taumaturgico di Gesù: “Ma i farisei, udendo ciò, dissero: «Costui non scaccia i demoni se non per mezzo di Beelzebul, il capo dei demoni»”⁴⁶.

⁴⁵ Tra i numerosi possibili esempi, vedi Meier 1979, 393: “Jesus gently appeals to John not to stumble and fall from faith, not to be led into the sin of disbelief like most of Israel, not to take offense because Jesus is a different type of Messiah from the one the Baptist and indeed all Israel had expected”.

⁴⁶ Questa scena (cfr. *Mt.* 9,27-34) è in un certo senso un ribaltamento di quella dell'ambasciata del Battista: un cieco e muto riacquista la vista e la parola (poco rilevante che qui κωφός denoti il mutismo anziché la sordità come in 11,5: cfr. 15,31 che, nel contesto di un ancor più esplicito richiamo a 11,5, associa la guarigione dei κωφοί al parlare anziché all'udire), spingendo le folle a porsi la domanda se Gesù non sia il figlio di Davide. L'“udire-dire” dei farisei è però di segno completamente opposto rispetto al solenne “udire-dire/domandare” di Giovanni e al “dire/domandare” stupito e colmo di speranza delle folle. Le chiare analogie tra le due scene rendono molto probabile che il lettore/uditore di Matteo leggesse il monito di Gesù in 11,6 in riferimento non certo a Giovanni, bensì ai farisei e a chiunque in genere si opponesse alla messianità di Gesù. *Mt.* 13,57 (Nazareth) e 15,12 (farisei) sono ulteriori esempi di reazioni di scandalo (stavolta esplicitamente segnalate con σκανδαλίζομαι), che avrebbero facilmente richiamato al lettore/uditore il monito di 11,6.

4) Infine, alcuni interpreti suggeriscono che in Matteo $\delta\varsigma \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ possiede un accentuato valore inclusivo, attraverso cui le parole così introdotte trascendono il livello della narrazione per rivolgersi direttamente al lettore implicito (cfr. Mt 5,19)⁴⁷.

Riassumendo, né la domanda in *Mt.* 11,2 né la conclusione della risposta in 11,6 hanno a che vedere con presunti dubbi di Giovanni circa l'identità di Gesù⁴⁸. La domanda è ancora finalizzata, come già in Q, ad introdurre in modo solenne l'auto-affermazione messianica da parte di Gesù in riferimento al suo ministero di guaritore ed annunciatore della buona novella. La beatitudine finale è invece un monito a non scandalizzarsi di questa inusuale forma di

⁴⁷ Cfr. Yamasaki 1998, 109-110, che si riaggancia a sua volta ad un lavoro di David B. Howell. Sono tuttavia del parere che questa considerazione valga più per Q che per Matteo. Nel contesto di Q, la cui presentazione messianica di Gesù è costruita in misura fondamentale nella dialettica con l'annuncio del Battista, la beatitudine-monito in Q 7,23 suona effettivamente come un appello al lettore/uditore a non scandalizzarsi degli aspetti di non-corrispondenza (certamente noti) tra l'oggetto dell'annuncio escatologico di Giovanni e le caratteristiche del ministero di Gesù. A livello di Q – che fa capo ad un gruppo gesuano di matrice battista e possibilmente ancora in contatto con altri gruppi non (ancora) gesuani di seguaci del Battista – il rapporto tra Giovanni e Gesù era ancora una questione viva all'interno della comunità, oltre che rilevante *ad extra*. In questo contesto, Q 7,23 può davvero funzionare come avvertimento/incoraggiamento per il fedele attuale o potenziale di Q. Tale non è però più la situazione della comunità matteana, la cui cristologia si è nel frattempo sviluppata notevolmente, passando anche per vie non più legate alla figura del Battista o ad altri aspetti della teologia di Q. Soprattutto, la comunità matteana è caratterizzata da una situazione sociologica molto differente, connotata in senso marcatamente settario. E' pertanto difficile leggere *Mt.* 11,6 come un appello rivolto al lettore/uditore di Matteo a non scandalizzarsi di Gesù per gli aspetti di imperfetta corrispondenza rispetto all'annuncio originario del Battista (aspetto verosimilmente ormai pressoché dimenticato). Piuttosto la "scandalosità" della messianità gesuana andrà intesa in Matteo in relazione alla sua nuova configurazione della figliolanza davidica in senso compassionevole e taumaturgico, come suggerisce in effetti il legame tra *Mt.* 11,2-6 e 12,22-24. Da questo punto di vista, però, la funzione metanarrativa e inclusiva di 11,6 va intesa non tanto nel senso di un appello al fedele matteano, ma piuttosto come una monito verso coloro che, al di fuori della comunità matteana, ne rifiutano la particolare declinazione "compassionevole" del messianismo davidico.

⁴⁸ Anche Luz (2010, 219) – che pure interpreta la domanda, già a livello storico, come un chiedere dubitante – deve riconoscere che "non c'è alcun indizio che Matteo si sia reso conto del problema del dubbio di Giovanni" e che "considerando (...) come Matteo cristianizzi fortemente il Battista in tutto il proprio vangelo, la domanda di Giovanni appare strana proprio nel suo vangelo". Ciò spinge l'esegeta svizzero a interrogarsi sulla possibilità che si tratti qui semplicemente di una "una tradizione accolta e trasmessa per pura distrazione", il che mi pare francamente improponibile alla luce del mirato intervento redazionale nel verso precedente ("le opere del Cristo"). In alternativa, Luz congetture una possibile funzione esemplare dell'ambasciata del Battista, in quanto rappresenta l'atteggiamento di sincera apertura con cui ci si dovrebbe accostare a Gesù affinché egli stesso chiarisca il senso del suo operare; cosa che il fronte ostile d'Israele si guarda bene dal fare. Ma anche in questo caso egli deve ammettere che "tutto ciò non è detto esplicitamente". Tutte queste difficoltà vengono meno una volta che si riconosca che in Matteo, come prima ancora in Q, la domanda non è affatto intesa come dubbio, bensì come *assist* all'auto-presentazione cristologica di Gesù.

adempimento dell'attesa messianica, come faranno invece i farisei nei capitoli seguenti (e nel mondo di Matteo)⁴⁹.

Il discorso di Gesù su Giovanni-Elia: 11,7-19

Terminato il dialogo con i discepoli di Giovanni, nell'unità successiva Matteo continua a seguire fedelmente Q nel riportare un monologo di Gesù alle folle incentrato sull'identità e il ruolo storico-salvifico del Battista (*Mt.* 11,7-11). Tale monologo viene ampliato dall'evangelista ai vv. 12-15 con l'integrazione di un altro *logion* tradizionale (11,12-13) – importato da un diverso contesto di Q (cfr. *Lc.* 16,6) e significativamente riformulato per adattarlo a quello presente –, e la formulazione redazionale dei vv. 14-15 che chiudono il discorso su Giovanni esplicitandone la prospettiva fondamentale (cfr. 11,10).

Nella prima parte di questa pericope (11,7-10) Matteo accoglie dunque *in toto* la rappresentazione di Giovanni di Q in termini di esaltazione (più di un profeta) nella subordinazione (il messaggero mandato a preparare la via a Gesù). Apparentemente lo stesso dovrebbe dirsi anche per il v. 11, anch'esso ripreso da Q in modo pressoché inalterato. E' difficile tuttavia pensare che Matteo abbia interpretato il detto nello stesso modo, ossia riferendo ó μικρότερος a Gesù, il discepolo che diventa più grande del maestro.

Pur essendo probabile – come si è detto a proposito di 3,11.14 e come si ribadirà tra poco – che Matteo abbia conservato la memoria del discepolato battista di Gesù convogliata da Q, è però poco verosimile, alla luce della sua cristologia più sviluppata, che egli abbia inteso mantenere in primo piano un aspetto così obsoleto anche nel caso presente (si consideri che la struttura della prima parte di Q è stata significativamente allentata da Matteo con l'inserzione di diverso materiale, con il risultato che la corrispondenza tra *Mt.* 3,11 e 11,11 non è più immediatamente percepibile). Si deve quindi pensare che l'evangelista abbia inteso diversamente da Q il significato del *logion*. Ma come?

Anzitutto, una volta perso di vista il riferimento a Gesù quale minore (=discepolo) di Giovanni, ó μικρότερος andrà inteso come superlativo direttamente legato a ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν: “il più piccolo nel regno dei cieli” (laddove in Q la frase preposizionale modificava il predicato: “il minore è/sarà più grande dei lui nel regno dei cieli”). A questo punto si tratta di decidere se la *basileia* sia qui da intendere come realtà presente (il regno già

⁴⁹ Cfr. Tuckett 2001, 125: “for Matthew Jesus fulfils the hopes for a Davidic king in a surprising and unexpected way, a way which leads to opposition and rejection by the Jewish leaders”. Vedi inoltre Stanton 1992, 180-185.

in atto tra coloro che accolgono Gesù e aderiscono al suo programma) o futura (l'ordine nuovo che seguirà la parusia del Figlio dell'uomo). Nel primo caso il Battista risulterebbe pressoché escluso dal regno, in quanto inferiore perfino a coloro che già vi prendono parte da "minimi"; nel secondo caso invece il contrasto verte sull'incomparabile differenza tra gli eoni (il più piccolo nel mondo a venire sarà più grande del più grande nell'era presente), senza alcuna implicazione riguardo allo status del Battista nel regno (il quale verosimilmente vi prenderà parte tra i "massimi" piuttosto che tra i "minimi").

Tanto il contesto prossimo del detto (cfr. 11,12-13) quanto la tendenza generale di Matteo a porre Giovanni sullo stesso piano di Gesù – ovvero del regno e del compimento della profezia – militano decisamente contro la prima possibilità⁵⁰. Assumendo dunque la correttezza della seconda lettura, ritengo però che essa debba essere integrata da un'importante osservazione a livello narrativo. Come ha notato Yamasaki (1998, 114-117)⁵¹, è difficile che il lettore/uditore matteoano, imbattendosi nell'espressione ὁ μικρότερος, non

⁵⁰ A mio avviso questo vale anche per la proposta di Meier (1980), incentrata su una visione "graduata" del regno in Matteo, secondo cui Giovanni sarebbe sì incluso nel regno, non però in quel suo stadio ulteriore che è la chiesa. Il problema resta alla fine il medesimo: la fortissima assimilazione di Giovanni a Gesù – o meglio: di Gesù a Giovanni – operante in Matteo mal si concilia con una svalutazione anche solo relativa, quale sarebbe una partecipazione solamente parziale e imperfetta alla nuova era. Più in generale, non sono convinto dello schema storico-salvifico tripartito che Meier ravvisa in Matteo (AT – Gesù – Chiesa), e in particolare con il modo in cui è concepito il presunto "tempo della chiesa" (esaurimento della missione a Israele in favore di quella universale, inclusione mediante battesimo anziché circoncisione, abbandono dell'osservanza della Torah). A mio avviso lo schema storico-salvifico di Matteo consta semplicemente di profezia e compimento (ed eventualmente "consumazione del secolo"), con quest'ultimo che è: a) inaugurato da Giovanni; b) incentrato su Gesù e la sua presenza permanente nella comunità; c) in piena continuità con Israele ed i suoi cardini religiosi e identitari (osservanza della Torah, inclusione dei gentili in termini di adesione al giudaismo). Diversamente da Meier, infine, non ritengo affatto che la rappresentazione mattea del Battista, e in particolare la sua assimilazione a Gesù (o viceversa), sia da spiegarsi alla luce della suddetta visione storico-salvifica, quasi cioè come conseguenza del banale fatto che i giorni del ministero di Giovanni sono già i giorni della presenza del Messia e quindi del regno. La visione mattea del Battista è piuttosto fortemente informata e determinata da elementi tradizionali all'insegna dell'accordo e dell'allineamento tra Giovanni e Gesù.

⁵¹ Yamasaki per la verità presenta la sua proposta come alternativa, anziché integrativa, alla lettura qui approvata, e per lui rappresentata dalla posizione di Davies e Allison. Anche Yamasaki, tuttavia, ritiene che Mt. 11,11 non escluda il Battista dal regno; l'argomentazione che offre mi sembra però poco convincente. In sostanza, egli osserva che la menzione della categoria dei "piccoli/discepoli" in 10,42 si accompagna a quella di altre due categorie di persone: i profeti e i giusti. Alla luce di questa considerazione, Yamasaki afferma che il Battista sarebbe comunque incluso nel regno in quanto profeta, sebbene con un rango inferiore di quello riservato ai discepoli. Tale argomentazione, oltre che problematica, è del tutto superflua una volta che si accetti che il contrasto espresso dal *logion* verte sull'incomparabile differenza tra gli eoni, di modo che non v'è questione alcuna di un'esclusione del Battista dal nuovo ordine. Pur condividendo, dunque, l'osservazione fondamentale di Yamasaki circa l'influenza di 10,42 sulla lettura di 11,11, cercherò qui di svilupparla in modo autonomo e differente.

fosse portato a stabilire un collegamento con i μικροί menzionati appena 11 versi prima (*Mt.* 10,42), i quali sono a loro volta chiaramente identificati come discepoli (εἰς ὄνομα μαθητοῦ).

Da ciò segue che ὁ μικρότερος non indica genericamente il più piccolo partecipante al (futuro) regno dei cieli, bensì il più piccolo tra quei “piccoli” che sono i discepoli. Parafrasando, il significato della frase risulta dunque essere: “nel futuro regno di Dio, la condizione goduta anche dal più piccolo tra i discepoli supererà in grandezza quella della persona più grande nell’era presente”. L’aspetto più affascinante di questa lettura è che essa suggerisce che Matteo avesse in effetti ancora presente l’accezione originariamente discepolare che ὁ μικρότερος possedeva in Q (in riferimento al solo Gesù quale “minore” di Giovanni), e che, essendo tale “cristologia comparativa” divenuta nel frattempo obsoleta, egli ha cercato di reinterpretare tale accezione svincolandola da Gesù e allargandola al discepolato in generale.

Nonostante tutto, però, il v. 11 restava intrinsecamente ambiguo e suscettibile di diverse interpretazioni, tra cui appunto quella che vedrebbe il Battista escluso dal regno. Perciò, onde prevenire equivoci, Matteo ha fatto seguire il detto da un’altra tradizione presa da Q (*Mt.* 11,12-13//*Lc.* 16,16) e da lui riformulata in modo da mettere in chiaro, oltre ogni possibile dubbio, la posizione del Battista entro lo schema storico-salvifico⁵²: il regno dei cieli è una realtà presente (e “violentata”) sin dai giorni di Giovanni il Battista, il quale, essendo colui fino al quale tutti i profeti, e la Legge stessa, hanno profetato, è pienamente incluso nell’economia salvifica del regno. In quanto profeta profetizzato, Giovanni è περισσότερον προφήτου (*Mt.* 11,10): ovvero egli è Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι, conclude Matteo al v. 14, disvelando d’un colpo – e nella sede più opportuna⁵³ – il “segreto elianico” che percorreva il Vangelo di Marco.

⁵² Sono quindi fondamentalmente d’accordo con le seguenti osservazioni di Luz (2010, 233): “Il v. 11b, un versetto tradizionale, introduce un pensiero secondario, che non è in linea con ciò che Matteo vuole in realtà dire. L’evangelista, in fondo, non intende affatto escludere Giovanni dal regno di Dio (...) Matteo non deve certo «ritrattare formalmente» il v. 11b, ma piuttosto circoscriverlo. E lo fa puntualmente col v. 12 che associa nuovamente Giovanni al regno di Dio”. Diversamente da Luz – di cui non condivido il giudizio secondo cui il v. 11b, di per sé, intende realmente escludere Giovanni dalla nuova era e dalla sua “cellula germinale” che è la Chiesa – io vedo questa “circostrizione” come una guida alla sua corretta lettura, anziché come una correzione che di fatto nega quanto il *logion* afferma.

⁵³ Per due ragioni: 1) essendosi Gesù appena rivelato pubblicamente come ἔρχόμενος annunciato da Giovanni, è quanto mai opportuno che altrettanto si faccia per il suo precursore: Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. 2) attraverso l’accostamento al v. 12 (il regno che patisce violenza dai giorni di Giovanni il Battista), viene mantenuto il legame intrinseco che il “segreto elianico” ha con il tema della sofferenza (cfr. *Mc.* 9,11-13).

A chiusura del monologo di Gesù l'evangelista appone un segnale (ὁ ἔχων ὅσα ἀκούετω) attraverso cui il lettore/uditore è avvisato della particolare importanza di comprendere questo discorso e in particolare l'identità e il ruolo di Giovanni. In questo modo, Matteo evidenzia anche la cesura contenutistica tra l'encomio di Giovanni ed il tono polemico del proseguo del discorso con la similitudine dei bambini incontentabili (*Mt.* 11,16-19) e i detti di condanna verso le città galilee (11,20-24). Avvedendosi di una certa aporia presente in Q, dove il "voi" a cui si indirizzava l'applicazione polemica della similitudine rispetto al rifiuto di Giovanni e Gesù (cfr. *Q/Lc.* 7,33b.34b: καὶ λέγετε... καὶ λέγετε), strideva con l'uditorio nettamente favorevole presupposto nel monologo di Gesù immediatamente precedente, Matteo volge dunque tale denuncia alla terza persona plurale (*Mt.* 11,18b.19b: καὶ λέγουσιν... καὶ λέγουσιν), di modo che Gesù appare indirizzare il suo lamento sempre di fronte al medesimo pubblico solidale del precedente discorso.

Ciò che più importa sottolineare è che attraverso la similitudine dei bambini incontentabili con la relativa applicazione al comune rifiuto di Giovanni e del Figlio dell'uomo da parte di "questa generazione" (*Mt.* 11,16-19), viene ribadito quel fondamentale allineamento tra Giovanni e Gesù che proprio quest'ultimo aveva espresso come dichiarazione programmatica nelle sue primissime parole (cfr. 3,14).

Tale aspetto resta valido nonostante Matteo introduca una modifica redazionale alla conclusione del passo (11,19), attraverso cui viene posta in rilievo la singolare dignità di Gesù quale rappresentante personificato della Sapienza. Laddove infatti la chiosa redazionale di Q affermava che la Sapienza è giustificata (cioè riconosciuta giusta) da tutti i suoi figli – ovvero Giovanni, Gesù e tutti coloro che li accolgono e seguono, compresa la stessa comunità Q –, Matteo afferma invece che essa è stata giustificata dalle sue opere (ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς), espressione che è naturale ricollegare alle opere del Cristo (τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ) menzionate in 11,2⁵⁴, formando così un *inclusio* che racchiude l'intera sezione su Gesù e Giovanni.

L'idea qui introdotta di Gesù come personificazione della Sapienza, viene sviluppata in *Mt.* 11,28-30, dove Matteo ha inserito e riadattato una tradizione sapienziale giudaica⁵⁵, in cui evidenti paralleli a testi sulla Sapienza (cfr. *Sir.* 51,23-29; 6,18-37; 24,19-22; *Sap.* 6,12-16; *Prov.* 8,1-21) sono presenti nell'invito rivolto a quanti si affaticano e sono gravati da pesi

⁵⁴ Così Suggs 1970, 57; Gnlika 1990, 614.618; Davies-Allison 1991, 264-265; Hagner 1993, 311; Senior 1998, 129; Luz 2010, 244. Di parere negativo circa un'identificazione tra Gesù e la Sapienza: Hill 1972, 202; Harrington 1991, 158; France 2007, 434-435; Talbert 2010, 148.

⁵⁵ Così suggerisce Luz (2010, 256-258) – come alternativa all'ipotesi di una creazione cristiana –, che propone la seguente ricostruzione: "Venite a me, voi che vi affannate e io vi darò riposo. Prendete su di voi il mio giogo e troverete riposo per le vostre anime, poiché il mio giogo è soave" (similmente Gnlika 1990, 631).

a trovare riposo presso Gesù, prendendo su di sé il suo giogo soave⁵⁶. Si tratta quindi di un particolare sviluppo cristologico matteano rispetto a Q (che vedeva in Gesù un messaggero – e non l’unico – della Sapienza)⁵⁷, che interessa il solo Gesù e non invece Giovanni.

Si dovrà dunque concludere che “in questa frase conclusiva, caratterizzata da una netta accentuazione cristologica, il Battista è scomparso dall’orizzonte” (Gnilka 1990, 618) ? Ciò sarebbe decisamente esagerato. La dimensione cristologica integra ma non soppianta il senso immediato di ἔργα nel contesto di *Mt.* 11,16-19, ovvero l’agire secondo giustizia di Gesù e Giovanni attraverso cui, a dispetto del rifiuto di entrambi da parte di “questa generazione”, la Sapienza viene effettivamente riconosciuta giusta.

Considerando che Matteo ha già stabilito in modo inequivocabile entrambi i personaggi come perfetti modelli di giustizia fattiva, e che l’idea della Sapienza era tradizionalmente legata alla giustizia e alla Torah (cfr. *Prov.* 8,6-8.20; *Sir.* 24,23; *Bar.* 4,1; 11QPs^a 18,5-15), è allora del tutto naturale identificare anche Giovanni, accanto a Gesù, come colui che compie le opere da cui la Sapienza è giustificata⁵⁸, per quanto poi, come *second thought*, possa intervenire l’associazione cristologica alle opere di 11,2.

La parola di Giovanni continua: 12,33-34; 13,30

Ad ulteriore conferma del fatto che *Mt.* 11,2-6 non intende affatto esprimere una svalutazione del Battista o comunque una limitatezza del suo punto di vista, Matteo chiosa la pericope sullo scandalo dei farisei di fronte all’agire di Gesù nello spirito santo (*Mt.* 12,24-31) con la già citata unità in cui Gesù ripete le parole di Giovanni sull’albero e il frutto e l’apostrofe “razza di vipere” (12,33-34). Il fatto che Gesù continui tranquillamente a parlare

⁵⁶ L’accostamento matteano di 11,28-30 ai due precedenti *logia* di rivelazione presi da Q (11,25-26 e 27), rende inoltre abbastanza naturale leggere anche il *komentarwort* al v. 27 (un’aggiunta redazionale di Q ai vv. 25-26) alla luce dell’idea della Sapienza nascosta, che sola conosce Dio e ne è conosciuta (cfr. *Giob.* 28,12-28; *Sir.* 1,6-8; *Sap.* 9,9-11; *Bar.* 3,31-33), sebbene questo non sia necessariamente il *background* storico-religioso del *logion*.

⁵⁷ Vedi in particolare *Mt.* 23,34, dove l’evangelista trasforma il detto Q sull’invio di profeti e sapienti mettendolo in bocca direttamente a Gesù anziché alla Sapienza (cfr. *Lc.* 11,49). Questa modifica redazionale segnala chiaramente una tendenza di Matteo a identificare Gesù e la Sapienza, sebbene non sia il caso di parlare di una vera e propria “cristologia della Sapienza”: dopotutto le implicazioni della modifica in *Mt.* 23,34 possono essere colte solo attraverso una sinossi, e anche la portata sapienziale di 11,27.28-30, come pure l’identità tra le “opere” di 11,2 e 11,9, restano pur sempre solo implicite (cfr. Tuckett 2001, 128).

⁵⁸ Così giustamente France (2007, 434): “in the light of the equal treatment of John and Jesus in the explanation of the parable it [the reference to ‘wisdom’s deeds’] may also be understood to apply equally to the very different ‘deeds’ of John”. Per Harrington (1991, 158) il significato il senso del verso in Matteo con “opere” è il medesimo che in Luca con “figli”, ovvero grosso modo equivalente al “dai loro frutti li riconoscerete” di *Mt.* 7,20.

con le parole di Giovanni è la conferma più evidente che l'affidabilità del Battista non ha sofferto nulla durante le pericopi precedenti.

Non solo. Il successivo caso di “battistolalia”, al capitolo 13, mostra che il Gesù matteano continua a mantenere ferma la validità anche di quell'aspetto dell'attività del Veniente che non compariva nella sua risposta in *Mt.* 11,5, e che poteva quindi sembrare accantonato: il battezzare nel fuoco. Così, nella parabola della zizzania (13,24-30) Gesù riprende ancora una volta non solo un'immagine agricola affine a quella utilizzata da Giovanni (v. 30: la separazione di grano e zizzania/pula, il primo da radunare nel granaio, la seconda da bruciare), ma le stesse parole da lui utilizzate (cfr. *Mt.* 3,12: συναΐξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην; 13,30: τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου).

In questo modo, specialmente alla luce della decifrazione della parabola in 13,36-43, Gesù applica a sé stesso la descrizione parabolica del Veniente in 3,12, presentandosi, in quanto Figlio dell'uomo (13,30), come il giudice escatologico annunciato da Giovanni che radunerà il grano nel suo granaio (cfr. *Q/Lc.* 3,17: τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ; *Mt.* 13,30: τὴν ἀποθήκην μου).

Nel caso di questa parabola è peraltro probabile che Matteo (o già la tradizione pre-matteana) abbia ampliato – come razionalizzazione ai problemi del male e della perdurante opposizione al regno nel tempo intermedio⁵⁹ – una più concisa parabola tradizionale e riconducibile a Gesù focalizzata sull'*eschaton* anziché sul tempo precedente. Tra le varie ricostruzioni tentate dagli studiosi⁶⁰, David Catchpole (1978) e Hans Weder (1991, 150-156)

⁵⁹ Concordo dunque con i commentatori che *non* interpretano la parabola (e tanto meno la sua spiegazione) come soluzione “anti-settaria” alla gestione delle problematiche interne al *corpus mixtum* della *ekklesia* matteana. Come osservano giustamente Davies e Allison (1991, 408-409), la comunità di Matteo non attendeva necessariamente l'*eschaton* per sradicare la zizzania: vedi *Mt.* 18,15-20). Cfr. France 2007, 532-533; Snodgrass 2008, 202-204. Sim (1996, 210-212) propone una soluzione mediana, secondo cui il “mondo” (= il campo) al v. 38 corrisponde al regno del Figlio dell'uomo al v. 41, e dunque alla totalità delle comunità cristiane, dalle cui file provengono i “facitori dell'*anomia*” (v. 41), ossia i predicatori di un “vangelo-senza-Legge”, che con le loro visite minacciano la comunità matteana (7,15-23). Trattandosi di membri esterni su cui la comunità di Matteo non aveva autorità (in caso contrario sarebbero stati espulsi secondo la disciplina di 18,15-20), la loro estirpazione poteva essere realizzata solamente dal Figlio dell'uomo alla consumazione del secolo. Questa brillante lettura rende effettivamente ragione di una dimensione specificamente ecclesiale (in senso generale) della spiegazione della parabola. Mi sembra tuttavia difficile ridurre il *kosmos* e la *basileia* del Figlio dell'uomo all'insieme delle comunità cristiane: il Figlio dell'uomo è per Matteo il giudice universale, il cui ambito di dominio abbraccia tutte le nazioni (25,31-46), il cielo e la terra (28,18).

⁶⁰ Vedi ad es. Kingsbury 1969, 65 (originali vv. 24b-26); Schweizer 2001, 284 (originali vv. 24b.26.28b.29.30a?; così anche Davies, Allison 1991, 410). Tra gli studiosi contrari ai tentativi di scomposizione storico-tradizionale, la parabola è stata considerata: a) interamente tradizionale e gesuana (così Dodd 1970, 172-175; Jeremias 1973, 98-103 e 273-274; Crossan 1973, 260; Snodgrass 2008, 199-200); b) interamente tradizionale ma d'origine comunitaria (così Gnllka 1991, 710-715, salvo aggiunta al v. 30b); c) composta sul modello di *Mc.* 4,26-29 + *Mt.* 3,12 da Matteo stesso (così

hanno proposto con buoni argomenti⁶¹ una versione primitiva che si avvicina notevolmente al nucleo originale della successiva parabola della rete (cfr. *Mt.* 13,47-48)⁶²:

^{24b} Il regno di Dio è simile a un uomo che seminò seme nel suo campo. ^{26b} Ma quando fece frutto, allora divenne evidente anche la zizzania. ^{30b} E al tempo della mietitura egli disse ai mietitori: «Raccogliete la zizzania affinché sia bruciata, ma radunate il grano nel mio granaio». (Catchpole 1978, 569)

^{24b} Nel regno dei cieli avviene come un uomo, che seminò nel suo campo. ²⁶ Ma quando crebbero gli steli verdi e portarono frutti comparve anche la zizzania. ^{30b} Nel periodo della raccolta vennero i mietitori e riposero il grano nel granaio, raccolsero la zizzania e la legarono in fasci per bruciarla. (Weder 1991, 156).

Per Catchpole tale forma primitiva della parabola attesterebbe chiaramente “the overlap and therefore the continuity between the preaching of the historical John and that of the historical Jesus” (Catchpole 1978, 570). Diversamente dagli altri casi di “battistolalia”, è

Manson 1980, 306-308; Gundry 1994, 261-265) oppure dalla comunità pre-matteana (così Luz 2010, 407-409).

⁶¹ Non è qui possibile seguire in dettaglio le rispettive argomentazioni. Mi limito quindi a segnalare alcuni punti che considero determinanti per l'individuazione di accrescimenti secondari all'interno della parabola. 1) Al v. 24 il protagonista della parabola è identificato semplicemente come ἄνθρωπος, mentre al v. 27 è definito οἰκοδεσπότης e κύριος parallelamente all'ingresso nella storia dei δούλοι. Dal momento che questa triade compare in diversi interventi redazionali di Matteo (cfr. 10,25; 24,42-43.45; 21,33ss., quest'ultimo senza κύριος ma con la chiara aggiunta redazionale di οἰκοδεσπότης), la sua presenza nella parabola appare sospetta, tanto più che i δούλοι sono sostituiti nel finale della parabola da una seconda categoria di esecutori della volontà dell'uomo: i θερισταί (v. 30). 2) Al v. 26, o più precisamente al v. 26b, il processo della maturazione ha praticamente già raggiunto il culmine: il grano fa frutto (ὅτε δὲ... καρπὸν ἐποίησεν) e coerentemente appare anche la zizzania (essendo proprio del *lolium temulentum* di divenire distinguibile dal grano solo ad uno stadio avanzato di crescita). Da questo punto di vista, l'invito al v. 30 a lasciare crescere entrambi fino al tempo della mietitura (e con esso l'intero dialogo che lo precede) risulta palesemente incongruente: lo stadio di maturazione era già stato raggiunto! Secondario è quindi anche il v. 26a (l'erba che germoglia; *contra* Weder), dove βλαστάνω (termine raro) e χόρτος sono stati probabilmente importati dalla parabola del seme che cresce da sé in Mc 4,26-29, di cui la parabola della zizzania ha preso il posto. 3) La figura del ἐχθρός (v. 25) o ἐχθρὸς ἄνθρωπος (v. 28), così importante in tutta la parte centrale, risulta stranamente assente dal climax della parabola. L'idea del “nemico” contiene già in sé una certa e ovvia nota allegorica (Weder ipotizza quindi che essa sia stata introdotta allo stesso stadio dei vv. 37-39), e lo stesso si deve forse dire del “dormire”, che consente al nemico di agire (non ripreso nella spiegazione). E' peraltro possibile che καθεύδω, al pari di βλαστάνω e χόρτος, provenga da Mc 4,26-29. 4) Strana, infine, è anche la reazione di sorpresa al manifestarsi della zizzania (v. 26): essendo casomai sorprendente il caso contrario, cioè che si dia un campo privo di erbacce; né la sorpresa può essere spiegata in relazione ad una presunta eccessiva quantità di zizzania, di cui non si parla affatto.

⁶² L'originaria parentela strutturale e tematica tra le due parabole viene in un certo senso “confermata” dalla stessa redazione matteana, come mostra l'applicazione della spiegazione redatta per la parabola della zizzania (13,40-42) quale conclusione della parabola della rete (13,49-50). Lo stesso Luz – pur essendo scettico su qualsiasi tentativo di ricostruire una versione originale della parabola della zizzania – riconosce che “sarebbe bello riuscire a ottenere un perfetto parallelismo con la parabola della rete da pesca, una parabola che già Matteo ha considerato parallela alla nostra” (Luz 2010, 408).

qui possibile che già il Gesù della tradizione pre-matteana e della storia parlasse con le parole di Giovanni, portandone avanti la visione escatologica di giudizio e restaurazione. Interpretando allegoricamente il protagonista della parabola come Gesù/Figlio dell'uomo, Matteo replicò la medesima operazione attestata in Q: la trasformazione cristologica dell'orizzonte teocentrico comune a Giovanni e Gesù.

Morte di un profeta, unità dei suoi eredi: 14,1-13

La terza e ultima grande scena che vede Giovanni protagonista in Matteo è il racconto della sua morte, che Matteo riprende da Marco in modo piuttosto libero: abbreviandolo di oltre un terzo – con il risultato di varie incongruenze – e modificandone alcune prospettive.

In primo luogo, rispetto a Marco, Matteo focalizza molto più nettamente l'attenzione sul tetrarca Erode: qui infatti è lo stesso Antipa che, all'udire della fama di Gesù (cfr. *Mt.* 4,24), trae autonomamente la conclusione che egli è il Battista risuscitato⁶³, laddove in Marco Erode faceva semplicemente sua una voce popolare (cfr. *Mt.* 14,2//*Mc.* 6,14). Analogamente, l'Erode di Matteo intende eliminare di Giovanni di sua propria iniziativa, e non per influenza della moglie Erodiade come in Marco (cfr. *Mt.* 14,5//*Mc.* 6,19)⁶⁴.

In questo modo Matteo ottiene un parallelo molto più preciso con il destino di Gesù rispetto a quello già presente in Marco, in cui pure la sofferenza dell'Elia precursore era chiaramente vista come anticipazione e preparazione della sofferenza del Figlio dell'uomo⁶⁵. Anziché essere vittima di un re ben disposto ma manipolato da donne (*Mc.* 6,19-20), il Battista di Matteo è l'oggetto diretto dell'ostilità di un Erode, proprio come lo era stato Gesù al tempo della nascita (*Mt.* 2,1-19), e come ancora lo sarà alla fine dei suoi giorni, non più – certo – da Erode direttamente, ma da altri rappresentanti del “fronte ostile” che ne

⁶³ Il che determina l'omissione delle altre due identificazioni in *Mc.* 6,15: Elia e un profeta come uno dei profeti.

⁶⁴ L'imperfetta redazione matteana di questo brano fa però sì che rimanga un vestigio della visione marciana: in *Mt.* 14,9 Erode (qui chiamato “re” come in *Mc.* 6,26, anziché “tetrarca” come correttamente riportato da Matteo in 14,1) appare incomprensibilmente rattristato – data la sua volontà omicida – all'udire la richiesta della figlia di Erodiade di avere la testa di Giovanni (non è il caso di pensare che Matteo abbia voluto intendere il dispiacere in relazione alla sconvenienza di dover esaudire una siffatta richiesta alla presenza dei commensali – commensali che a loro volta sono solo il vestigio di una ben più significativa presenza di ufficiali e persone di rango in *Mc.* 6,21, da Matteo omessa).

⁶⁵ Il parallelo tra i due personaggi rispetto al comune destino di sofferenza è chiaramente indicato dai verbi κρατέω e δέω (*Mt.* 14,3 – già in *Mc.* 6,17; cfr. Gnllka 1991, 12: “qui si parla il linguaggio della Passione”): come Giovanni, anche Gesù sarà catturato (*Mt.* 26,4.48.50.55.57) e legato (27,2). Per una più completa sintesi di parallelismi e analogie tra la fine di Giovanni e quella di Gesù, vedi Garland 2001, 156.

condividono perfettamente lo spirito, ovvero una volontà di uccidere trattenuta solo dal timore codardo della folla, che considera profeti sia Giovanni che Gesù (cfr. *Mt.* 21,26//*Mc.* 11,27; *Mt.* 21,46//*Mc.* 12,12).

Perciò Matteo in 14,5 modifica redazionalmente l'improbabile riguardo di Erode per la giustizia e santità del Battista attribuitogli da *Mc.* 6,20, sostituendovi la più credibile preoccupazione per la sua reputazione profetica presso la folla. In questo modo viene ripreso un parallelo tra Giovanni e Gesù già presente in Marco (*Mc.* 11,27//*Mc.* 12,12), ora opportunamente anticipato nel racconto della morte del Battista, che segue peraltro il brano sul disprezzo del profeta Gesù nella sua patria (*Mt.* 13,53-55).

Oltre alla concentrazione su Erode e all'accentuazione del parallelismo Giovanni-Gesù mediante il tema "deuteronomistico" della persecuzione dei profeti, un terzo aspetto distintivo della redazione mattea appare nella conclusione del brano (*Mt.* 14,12). Qui, infatti, Matteo non si limita a riferire della sepoltura di Giovanni da parte dei suoi discepoli (*Mc.* 6,29), bensì rappresenta questi ultimi nell'atto di recarsi ancora una volta presso Gesù per informarlo della morte del loro maestro, notizia che – come già in occasione dell'arresto del Battista – induce Gesù ad un ritirarsi in un luogo deserto (*Mt.* 14,13)⁶⁶. Come osserva Luz, dal momento che "il Battista e Gesù sono per l'evangelista una cosa sola" (stesso messaggio, destino e nemico), allora "per Matteo è ovvio che i discepoli, orfani di Giovanni, vadano da Gesù" (Luz 2010, 490)⁶⁷.

Se ce ne fosse ancora bisogno, questo versetto mostra in modo inequivocabile come nella visione dell'evangelista non vi sia alcuna presa di distanza nei confronti di Giovanni e dei suoi discepoli. Questo loro volgersi naturalmente verso Gesù è l'ulteriore conferma che né la domanda sul digiuno né quella sulla sua identità messianica erano animate da dubbi o

⁶⁶ Com'è noto, riscrivendo in *Mt.* 14,12-13 la transizione tra racconto sulla morte del Battista e ritorno alla storia di Gesù, Matteo si dimentica di chiudere il *flashback* aperto in 14,3. Ne risulta una confusione temporale in cui il passato della morte di Giovanni si fonde con il tempo della narrazione principale. Non è il caso però di amplificare la portata di questa svista domandandosi quale impatto potesse avere sul modo in cui lettore percepisce il proseguo del racconto (come fa Donaldson 1999). A mio avviso il solo effetto è di far apparire l'uccisione di Giovanni un evento riferito pressoché in presa diretta (del resto l'impressione del Battista vivo e parlante al cap. 11 è ancora forte), di modo che il tempo dell'uccisione ai vv. 6-12 – demarcato da γενεσίους δὲ γενομένοις τοῦ Ἡρώδου – si distinguerebbe nettamente da quello più remoto ai vv. 3-5 in cui si ritorna indietro all'arresto di Giovanni (cfr. 4,12). Naturalmente rimane la palese incongruenza con la riflessione di Erode ai vv. 1-2, che presuppone la morte di Giovanni, presumibilmente avvenuta già da un certo tempo (a meno di non ipotizzare – insieme a Nolland 2005, 582 – che Matteo voglia dare l'impressione che nella prospettiva di Erode Gesù "salta fuori" non appena egli si è liberato di Giovanni).

⁶⁷ Cfr. France 2007, 556: "In view of the close relationship which Matthew has depicted between John and Jesus, it is not surprising that on John's death some of his followers should look to Jesus as the natural successor to their leader".

riserve verso la sua persona. Dall'inizio alla fine, Giovanni e la sua cerchia rappresentano un fronte alleato completamente solidale a Gesù.

La parola di Giovanni continua: 15,13

Spesso inosservato dalla critica, *Mt.* 15,13 rappresenta un nuovo caso di echi battisti nelle parole di Gesù. Benché non si tratti qui né di una citazione letterale né di una ripresa di termini chiave dei detti di Giovanni, il rimando all'immagine battista degli alberi destinati alla distruzione in *Mt.* 3,10 e la sua ripresa in 7,19 risulta comunque facilmente intuibile.

Il nesso linguistico più evidente è dato dal sostantivo ῥίζα (3,10) e dal verbo ἐκρίζω (15,13), che rivela la parentela tra i due tipi di distruzione: il taglio alla radice e lo sradicamento. A ciò si può aggiungere una certa affinità strutturale tra πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν e πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν. Al tempo stesso, il *logion* rievoca in modo naturale anche la parabola della zizzania (*Mt.* 13,24-30; spec. v. 29), in cui pure ἐκρίζω compare in relazione ad una pianta piantata dalla persona sbagliata, sebbene come oggetto di divieto e con una diversa identificazione del seminatore (non il Padre celeste, ma il Figlio dell'uomo; cfr. 13,37).

Difficile dire se il v. 15,13b sia stato composto interamente da Matteo⁶⁸ o se invece si debba pensare ad un detto isolato tradizionale, riformulato e ricontestualizzato dalla redazione matteana⁶⁹, come probabilmente si deve affermare del *logion* sulle guide cieche a cui è accoppiato (cfr. *Mt.* 15,14//*Lc.*[Q] 6,39). Lasciando da parte ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος come espressione chiaramente redazionale, φυτεία è invece un *hapax legomenon* nel N.T. I sostenitori della composizione matteana ritengono che Matteo abbia ripreso in senso negativo

⁶⁸ Così Brooks 1987, 62; Gnllka 1991, 36-37; Gundry 1994, 307 (con l'improbabile tesi di una riformulazione redazionale di *Lc.* 17,6); Nolland 2005, 622; Luz 2010, 521 (con esitazione: "molto difficile da giudicare... non rispecchia totalmente il linguaggio matteano").

⁶⁹ Così Manson 1980, 318-319; Koester 1990, 326 n. 1; Davies, Allison 1991, 532-533; Patterson 1993, 76; Hagner 1995, 434. Benché i commentatori matteani non lo notino quasi mai, il *logion* ha un parallelo in *Ev. Thom.* 40: "Una vite è stata piantata fuori dal Padre e, non essendo forte, sarà strappata alla radice e perirà". Difficile pronunciarsi sulla relazione a *Mt.* 15,13, salvo per la secondarietà della formulazione di sapore cosmologico "fuori dal Padre" (nonostante le considerazioni di Grosso [2011, 172], che vorrebbe intenderla nel senso di "al di là della volontà, o della potestà, del Padre"). Il fatto che nel contesto immediato del *log.* 39 si parli di "farisei e scribi" (probabilmente in dipendenza da *Mt.* 23,13) - che sono appunto i protagonisti di *Mt.* 15,1ss., benché 15,12 riprenda i soli farisei - lascia supporre una possibile consapevolezza dietro *Ev. Thom.* 40 del contesto matteano di *Mt.* 15,13. Come osserva Matteo Grosso (2011, 172): "in Th 40 la vite sembra, dunque, rimandare ai Farisei e agli scribi e alla religiosità che essi rappresentano". Questo vale esattamente anche per *Mt.* 15,13. Ma è molto difficile pensare che un'affermazione così generica e passibile di molteplici applicazioni (cfr. Manson 1980, 319) sia stata intesa indipendentemente da *Mt.* e *Ev. Thom.* in chiave di polemica contro la pietà anti-farisaica.

un'immagine tradizionale, comunemente riferita alla nazione o ad un gruppo eletto al suo interno⁷⁰.

Che la metafora sia qui da intendere in senso nazionale mi sembra da escludersi: della piantagione, della vigna d'Israele, si potrà dire che non porta frutto, ma non certo che non sia stata piantata da Dio!⁷¹. Nel contesto presente della polemica con i farisei, l'uso dell'immagine va in direzione dell'accezione settaria di un gruppo eletto (ovvero: i farisei ritengono erroneamente di essere la pianta di Dio), per quanto ciò sia scarsamente sostenibile riguardo ai farisei sul piano storico. Il fatto tuttavia che si parla di "ogni pianta" suggerisce – nell'ipotesi di un *logion* tradizionale – un uso originariamente non collettivo, bensì individuale della metafora, del tutto identico all'immagine dell'albero in *Mt.* 3,10 e 7,19.

Quanto a ἐκτιζῶ (solo in *Mt.* 13,29; *Lc.* 17,6; *Gd.* 12), si è detto prima della probabilità che *Mt.* 13,29 non fosse parte della versione primitiva della parabola della zizzania. Ma si tratta di un accrescimento dovuto all'evangelista o avvenuto già a livello pre-matteano? Nel primo caso, le *chances* di un'origine tradizionale di 15,13 si riducono drasticamente; nel secondo, la questione resta invece aperta. Una risposta netta non sembra possibile: l'incertezza che grava sulla storia della tradizione di *Mt.* 13,24-30 non consente di gettare luce sull'origine di 15,3. E' dunque soltanto *possibile* – e nulla più – che tale detto costituisca un altro esempio di parola tradizionale e possibilmente storica di Gesù di derivazione battista. Ma per lo meno a livello del racconto matteano non sussistono dubbi: la parola di Giovanni continua.

Un gioco di specchi – Gesù tra Giovanni, Elia, Geremia e Mosè: 16,14; 17,1-13

In precedenza (14,1-2), Matteo aveva ommesso parte del gossip popolare sull'identità di Gesù (Elia, un profeta come uno dei profeti) riportato in *Mc.* 6,14, non perché lo trovasse inadatto, ma semplicemente perché aveva deciso di focalizzare la prospettiva su Erode Antipa, a cui aveva perciò trasferito la conclusione che Gesù fosse il Battista risuscitato.

Ora, nel seguire la scena marciana sulla confessione di Pietro (*Mc.* 8,27-30//*Mt.* 16,13-20), l'evangelista è in grado di recuperare quanto aveva tralasciato. Non solo: egli stesso arricchisce il gossip aggiungendovi un nuovo termine di paragone: Geremia (16,14). Questa aggiunta a prima vista sorprende: si tratta forse di una semplice esemplificazione del generico

⁷⁰ Vedi Gnilka 1991, 36-37; Luz 2010, 521.531. Per i *loci* biblici e post-biblici dell'immagine, vedi: *Is.* 60,21; 61,3; *Ger.* 45,4; *Hen. aeth.* 10,16; 84,6; 93,2.5.10; *Iub.* 1,16; 7,34; 21,24; 1QS 8,5; 11,8; CD 1,7; 1QH 14,15-17; 15,10.18; 16,4ss.; 18,25s.31; *Ps. Sal.* 14,3.

⁷¹ Cfr. *Ger.* 45,4: "Ecco... sradico ciò che ho piantato".

riferimento a “uno dei profeti”, attraverso un rappresentante illustre della profezia biblica? (Ma allora perché non Isaia, a cui il Gesù matteano, a questo punto del racconto, si è già riallacciato a più riprese?).

In realtà il profeta di Anatòt è oggetto di particolare interesse per l’evangelista: Matteo è infatti l’unico tra gli scritti neotestamentari a citarlo esplicitamente (*Mt.* 2,7; 16,14; 27,9) e le citazioni di Geremia sono le uniche, insieme a quelle di Isaia, ad essere esplicitamente identificate come tali (cfr. *Mt.* 2,7; 27,9 – non invece in 21,13), diversamente dagli altri profeti che vengono citati in modo anonimo. La sua introduzione come *alter-Iesus* in 16,14 risponde dunque ad un intento preciso. Ma quale?

Alcuni studiosi pensano che – analogamente al Battista risorto e all’Elia che deve venire – si presupponga qui un’attesa popolare circa il ritorno di Geremia, a sostegno della quale si cita *2 Macc.* 15,13-16 (Geremia incoraggia in sogno Giuda Maccabeo); *Vit. Proph.* 2 (Mosè e Geremia sono insieme fino a oggi); *5 Esd.* 2,18 (invio di Isaia e Geremia). Nei primi due testi, tuttavia, non si parla affatto di un’effettiva venuta di Geremia, ma solo nel terzo, che però è normalmente considerato una composizione cristiana⁷².

Meglio dunque pensare ad analogie incentrate direttamente sulla persona e sul messaggio di Geremia, in particolare il suo annuncio di giudizio su Gerusalemme, il tempio e il popolo (*Ger.* 7; 26), insieme alla sofferenza che ne derivò (*Ger.* 11,18-23; 15,10-21; 38,1-12⁷³): due aspetti (efficacemente accostati in *Sir.* 49,6-7) che secondo Michael Knowles si implicano a vicenda, di modo che il Gesù matteano soffre il castigo appunto in quanto considerato un profeta di sventura dai suoi contemporanei (cfr. Knowles 1993, 94-95).

Di particolare importanza in quest’ottica è il tema del sangue innocente dei profeti, che Matteo – riprendendolo da Q (cfr. *Mt.* 23,33-36//*Lc.* 11,49-51) – sembra riallacciare intenzionalmente alle parole di Geremia sul suo incarico divino di profetizzare contro il tempio e la città in *Ger.* 26,12-15: “se voi mi uccideste, attirereste sangue innocente su di voi, su questa città e sui suoi abitanti” (*Ger.* 26,15a), parole che per l’evangelista trovano il loro tragico compimento in Gesù (cfr. *Mt.* 27,9-10; 27,25).

Ora, la possibilità che in *Mt.* 16,14 Geremia venga citato come tipo di Gesù appunto nella sua qualità di profeta sofferente per eccellenza, è suffragata sul piano narrativo dal susseguirsi appena pochi versi dopo del primo annuncio della passione (16,21), laddove per trovare il tema del giudizio bisogna invece risalire a *Mt.* 15,13 (che richiama altresì l’immagine dello sradicare ciò che è stato piantato; cfr. *Ger.* 1,10; 45,4) e alle parabole della

⁷² Stanton 1992, 269-270 ipotizza peraltro la dipendenza di *5 Esd.* 2,18 da Matteo.

⁷³ Vedi inoltre le tradizioni sulla lapidazione di Geremia in *Vit. Proph.* 2,1 e *Par. Ier.* 9,31.

zizzania e della rete al cap. 13, o perfino al doppio detto contro “questa generazione” in *Mt.* 12,41-42 per quanto riguarda un giudizio chiaramente concepito in un’ottica di teologia deuteronomista, che troverà espressione più compiuta al cap. 23⁷⁴.

Se dunque la prossimità al primo annuncio della passione rende quanto mai probabile che sia soprattutto l’idea del profeta sofferente ad essere propriamente in vista in *Mt.* 16,14, allora, dal momento che tale caratteristica è altrettanto condivisa dal Battista e da Elia, non vi può essere dubbio alcuno circa il fatto che Matteo valuti positivamente questi tre esempi di identificazione popolare di Gesù. Come osserva Knowles:

the popular opinions of Jesus' similarity to John, Elijah and 'the prophets' become, in the Matthaean redaction, not erroneous alternatives raised only for the sake of rejection, but intimations or approximations of the messiah's true identity as one who suffers. Ironically, the opinions of the common people, anticipating as they do Jesus' prediction of his own death, are more accurate than that of Peter, an intimate disciple, for whom such a possibility is anathema. (Knowles 1993, 91)

Per quanto quest’inserzione redazionale di Geremia contribuisca a riplasmare il parallelo passo marciano in una prospettiva più chiaramente focalizzata sul tema deuteronomistico dei profeti rifiutati, è però sempre la coppia Giovanni-Elia a conservare la preminenza sul piano narrativo, non solo in ragione del precedente racconto del martirio di Giovanni (*Mt.* 14,3-12) ma anche e soprattutto per la centralità dell’identificazione tra Elia e Giovanni nel racconto dell’ascesa e discesa dal monte della trasfigurazione, che segue subito dopo l’annuncio della passione e i detti sulla sequela (16,21-28).

Certamente nell’episodio della trasfigurazione sono preponderanti le reminiscenze mosaiche: la teofania sul monte (*Es.* 24 e 34), i sei giorni (*Es.* 24,16), i tre compagni d’ascesa (*Es.* 24,1), la nube da cui parla la voce divina (*Es.* 24,16), l’illuminazione del volto (*Es.* 34,29-35), il comando di prestare ascolto (*Dt.* 18,15.18), oltre naturalmente all’apparizione dello stesso Mosè a fianco di Elia. Benché quasi tutti questi elementi fossero già presenti nel brano marciano, è chiaro che Matteo non può che approvarli pienamente, considerando l’importanza cristologica che la tipologia mosaica riveste nell’economia del suo vangelo⁷⁵.

⁷⁴ Considerata la relativa prossimità della storia del martirio del Battista (*Mt.* 14,3-12), una particolare sfumatura del tema del profeta sofferente può eventualmente essere vista nel conflitto con i regnanti, che accomuna tutti questi personaggi, benché nel caso di Gesù esso sia di segno per lo più passivo (la minaccia di Erode il Grande in *Mt.* 2,1-18), mancando l’equivalente degli attacchi diretti pronunciati da Elia (*1 Re* 18,16-18; 21,17-24), Geremia (*Ger.* 22,13-19) e Giovanni (*Mt.* 14,4).

⁷⁵ Vedi la storia dell’infanzia in *Mt.* 2, oltre ai cinque grandi discorsi matteani (capp. 5-7; 10; 13; 18; 24-25), in particolare quello della montagna. Tutti i possibili aspetti di questa tipologia mosaica matteana sono analizzati esaustivamente in Allison 1993.

Questa è anche la ragione per cui l'evangelista in 17,3 antepone il nome di Mosè a quello di Elia, invertendo così l'ordine di *Mc.* 9,4: non solo, cioè, perché questo è l'ordine più naturale alla luce della comune preminenza a lui accordata nella tradizione giudaica, ma anche e soprattutto per lo stretto rapporto tipologico che agli occhi di Matteo lega Mosè a Gesù. Poiché per l'evangelista Gesù è il nuovo Mosè, è perfettamente normale che quest'ultimo venga anteposto a Elia, e con lui anche al Battista in quanto suo corrispettivo escatologico.

Questo non comporta alcun ridimensionamento del binomio Elia-Giovanni, che, anzi, continua a rappresentare il punto focale del dialogo tra Gesù e i discepoli durante la discesa dal monte. In effetti, Matteo si adopera in 17,12-13 a chiarificare e accentuare ulteriormente la pregnanza dell'adempimento in Giovanni del ritorno escatologico di Elia in ordine al destino che attende il Figlio dell'uomo, sia riformulando in modo meno criptico l'involuto riferimento alla sofferenza del Figlio dell'uomo di *Mc.* 9,12, sia dichiarando per la seconda volta in modo esplicito (cfr. *Mt.* 11,14) l'identità tra Elia e Giovanni.

E proprio alla luce di tale precedente dichiarazione, non è certo il caso di prendere la domanda dei discepoli in 17,10 come espressione di ignoranza da parte loro circa l'identità del Battista quale Elia ritornato, che al v. 13 essi mostrano al contrario di comprendere al volo⁷⁶. Piuttosto, la domanda andrà intesa, implicitamente, nel senso del perché gli scribi *continuano* a dire che Elia deve venire "prima" (vuoi prima della risurrezione dei morti di cui si parla in 17,19, vuoi prima del compimento escatologico in generale di cui la trasfigurazione è anticipazione), e la risposta è che essi continuano a dire ciò poiché non ne hanno riconosciuto la venuta in Giovanni (οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν – un'integrazione redazionale rispetto a *Mc.* 9,12).

Alla luce di quest'ulteriore ed esplicita sottolineatura matteana dell'identità elianica di Giovanni, è possibile applicare anche per la sua versione della trasfigurazione quanto si è detto a proposito di quella di Marco: che l'Elia che appare sul monte insieme a Mosè, è in realtà – o quanto meno a un livello di comprensione più profondo – Giovanni il Battista, per quanto ciò non assolva in Matteo quell'importante funzione narrativa di "investitura" che ha invece in Marco, dove l'apparizione di Giovanni e Mosè legittima Gesù nel ruolo di maestro, che nel vangelo marciano viene messo in luce soprattutto a partire dal cap. 10.

Poiché questo aspetto della persona di Gesù è stato nettamente espresso da Matteo fin dal discorso della montagna, è chiaro che la funzione dell'apparizione di Elia/Giovanni sul

⁷⁶ *Contra* Evans 2012, 323: "The ambiguity is removed not only for the readers of Matthew's Gospel but for the disciples themselves".

monte è unicamente di ordine escatologico-staurologico: la sua presenza attesta l'ingresso nel tempo del compimento, e contemporaneamente ne indica l'ultimo segmento che, nella sua scia, il Figlio dell'uomo dovrà percorrere. Infine, l'esplicita identificazione matteana tra Elia e Giovanni, fa sì che risalti in modo ancora maggiore la tragica ironia con cui, in *Mt.* 27,46-49, il grido di Gesù viene frainteso come richiesta di soccorso rivolta proprio a quell'Elia (ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἡλίας σώσων αὐτόν) il cui ritorno, come il lettore ricorda, è già avvenuto “e hanno fatto di lui ciò che hanno voluto” (*Mt.* 17,12).

Epilogo. Due profeti, una sola via per il regno: Mt 21,23-27; 21,28-32; 23,33.

L'approssimarsi della consumazione del conflitto tra Gesù e la leadership d'Israele coincide in Matteo con un'accentuazione ancora più netta, rispetto a Marco, della solidarietà tra l'atteggiamento verso il Battista e quello verso Gesù. L'evangelista riprende la disputa marciiana sull'autorità di Gesù (*Mc.* 11,27-33) senza apportare cambiamenti di particolare rilievo: vedi, al più, una certa sottolineatura dell'autorità di Gesù con l'aggiunta in 21,23 di διδάσκοντι (cfr. il *minor agreement* in *Lc.* 20,1) e l'attribuzione irridente ai sacerdoti e agli anziani (scribi omessi) dell'ammissione di temere la folla (cfr. *Mt.* 21,26 e *Mc.* 11,32, dove si trattava di una glossa del redattore).

Il dato più interessante è l'enfasi che, sul piano narrativo, Matteo pone sull'interdipendenza tra la presa di posizione verso Gesù e quella su Giovanni. È infatti proprio questo “rimandare a Giovanni” da parte di Gesù (*Mt.* 11,25//*Mc.* 11,30) che Matteo sceglie di valorizzare con l'inserimento, tra la disputa e la parabola dei vignaioli, di una pericope di materiale (almeno in parte) ripreso dalla sua tradizione speciale: *Mt.* 21,28-32.

Qui, infatti, la parabola dei due figli (a prescindere dalla questione circa la sua origine: tradizionale o puramente redazionale? Vedi § 9.2.3) è da Matteo interpretata in relazione all'atteggiamento mostrato verso il Battista: laddove pubblicani e prostitute - corrispondenti al primo figlio – si sono ravveduti grazie alla “via della giustizia” portata da Giovanni, ponendo con ciò fine alla loro negligenza e recandosi a lavorare nella vigna (implicito: facendola fruttificare con la loro nuova condotta), sacerdoti e anziani del popolo – il secondo figlio – non hanno invece tradotto la loro deferenza e osservanza formale in una giustizia effettiva, comprovando la loro ostinazione con il fatto di non essersi ricreduti riguardo alla via di Giovanni nemmeno a fronte dell'impressionante ravvedimento dei peccatori.

Attraverso questa parabola e la sua applicazione battista, il Gesù matteano riesce così a costringere le autorità religiose, con un'abile trappola retorica, a far venire alla luce il loro

rifiuto di riconoscere l'origine divina della missione di Giovanni, che prima avevano cercato di tacere per timore della folla. Con ciò si chiude il cerchio della loro opposizione alla “via della giustizia” tracciata da Giovanni e Gesù, quale già si era rivelata a inizio racconto nel contrasto tra l'invettiva del Battista contro scribi e farisei (*Mt.* 3,7-9 – si rammenti l'invariabilità in Matteo del “fronte ostile” al mutare dei suoi membri) e la docile sottomissione di Gesù al battesimo di Giovanni in nome del compimento della giustizia (3,13-15).

Diversamente dai pubblicani e dalle prostitute, essi rifiutano fino alla fine di fare la volontà del Padre (cfr. *Mt.* 7,21//21,30-31), decretando così la loro auto-esclusione dal regno di Dio. Non resta a questo punto che porre il sigillo ufficiale alla loro condanna con un'ultima ripresa delle prime parole che Giovanni pronunciò contro costoro sin dall'inizio: ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης; (*Mt.* 23,33; cfr. 3,7).

5.3. Riepilogo

La relazione tra Giovanni e Gesù nel Vangelo di Matteo ha ricevuto in questo capitolo un'attenzione particolarmente ampia e analitica. La ragione di questa scelta è duplice. In primo luogo, era mia convinzione che la rappresentazione matteana del Battista, a livello esegetico e teologico, non fosse ancora stata compresa in modo soddisfacente, nonostante i non pochi studi dettagliati che vi si sono dedicati. In secondo luogo, nell'approfondire la questione, mi sono reso conto di come il giudizio universalmente accreditato (e da me stesso inizialmente condiviso) su tale rappresentazione – ovvero quello che vi vede un fenomeno puramente letterario-teologico di “cristianizzazione” di Giovanni, privo di qualsivoglia fondamento storico - necessitasse di una profonda revisione.

Il seguente riepilogo dei risultati principali dell'analisi condotta illustrerà gli elementi di novità della mia interpretazione su entrambi i fronti. In primo luogo, sul piano esegetico e teologico, diverse interpretazioni originali sono state sostenute riguardo ad un certo numero di passi specifici, nonché di aspetti complessivi dell'immagine matteana di Giovanni.

1) Riguardo al titolo del vangelo (*Mt.* 1,1), ho argomentato una nuova comprensione dell'epiteto “figlio di Abramo” nel senso di “giusto” secondo lo standard di giustizia richiesto e rappresentato da Giovanni (*Mt.* 3,7-9; 21,32), di modo che il titolo nella sua interezza viene ad esprimere l'idea della messianità davidica di Gesù qualificandola in direzione di una giustizia esemplare e sofferente, coincidente di fatto con una concezione della figliolanza divina lungo le linee di *Sap.* 2,12-20.

2) A livello di caratterizzazione complessiva di Giovanni, contro le diffuse interpretazioni all'insegna dell'ignoranza e del dubbio, ho invece sostenuto che i tratti dominanti del suo personaggio sono l'audacia e la sicurezza di sé, compresa una perfetta ed autonoma consapevolezza del proprio ruolo in rapporto a Gesù. Nella fattispecie, *Mt.* 3,14 non denota alcuna ignoranza o imperfetta comprensione da parte del Battista, bensì il pieno e istantaneo riconoscimento del Più Forte da lui appena annunciato (3,11).

Similmente, in *Mt.* 11,2-3 Giovanni non dubita affatto di tale riconoscimento, bensì, come in Q, occasiona in modo solenne l'auto-testimonianza di colui le cui opere egli ha chiaramente inteso in qualità di τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ. A sua volta, l'ammonizione di Gesù in 11,6 non è rivolta al Battista, ma a coloro che si scandalizzano di fronte a questa declinazione compassionevole-guaritrice della messianità, com'è il caso dei farisei in 12,22-24. Nemmeno riguardo alla domanda sul mancato digiuno che i discepoli di Giovanni rivolgono a Gesù – domanda che in ogni caso esprime il punto di vista loro e non di Giovanni stesso – si può parlare di una comprensione deficitaria, dal momento che tale pratica in Matteo è esplicitamente associata al Gesù (4,2; 6,16-18).

3) A più riprese si è sottolineato come il ben noto fenomeno matteano di interscambiabilità tra parole di Giovanni e parole di Gesù, se considerato in un'ottica di analisi narrativa, costituisca in effetti un coerente fenomeno a senso unico di “battistolalia” gesuana (compreso *Mt.* 3,2=4,17, che sul piano narrativo è sempre parola di Giovanni in seguito ripresa da Gesù, al pari delle altre). L'effetto sortito da questo dispositivo narrativo non è affatto di “cristianizzare” o annullare l'autonomia del Battista, ma casomai di “battistizzare” Gesù rappresentandolo quale continuatore del messaggio di Giovanni. Per la precisione, ciò che Matteo ottiene in questo modo è il pieno allineamento e l'unificazione di Giovanni e Gesù quali rappresentanti del “partito della giustizia” sistematicamente contrapposto al fronte ostile e improduttivo delle guide d'Israele (nelle loro varie combinazioni), come pure ai falsi profeti e operatori di *anomia* cristiani che circolano nell'ambito della comunità matteana (*Mt.* 7,15-23).

4) Probabilmente Matteo ha compreso e accolto l'equivalenza narrativa che Marco aveva stabilito tra il battesimo in spirito santo annunciato da Giovanni e l'attività guaritrice-esorcistica di Gesù, come indica la successione tra la rilettura delle cure di Gesù alla luce del servo diletto isaiano su cui Dio posa il suo spirito (*Mt.* 12,15-20); la controversia sugli esorcismi con il detto sullo “spirito di Dio” (11,24-30; spec. v. 28); il doppio detto sul bestemmiare/parlare contro lo spirito (12,31-32) e infine, a culmine della sequenza, la ripresa delle parole battiste sull'albero e il frutto e dell'apostrofe “razza di vipere” (12,33-34).

5) Da ultimo, l'esame complessivo dei dati ha condotto ad una nuova definizione dell'idea fondamentale intorno a cui Matteo costruisce la sua visione di Giovanni e Gesù. A mio parere l'aspetto centrale non risiede né nella identità elianica del Battista (Wink 1968), per quanto indubbiamente Matteo espliciti questo aspetto già da Marco utilizzato cripticamente come parallelo alla sofferenza del Figlio dell'uomo (cfr. *Mt.* 11,14; 17,12-13); né nella concezione deuteronomistica di Giovanni e Gesù quali profeti rifiutati da Israele (Trilling 1959), per quanto certamente la redazione matteana sviluppi questo aspetto in alcuni passi particolari (vedi in 14,5 l'introduzione di una comprensione profetica della morte di Giovanni, nonché in 16,14 l'aggiunta di Geremia quale ulteriore identità analogica di Gesù insieme alla triade Giovanni-Elia-un profeta).

In realtà questa comune sofferenza profetica sperimentata da Giovanni e Gesù non è che la faccia posteriore della medaglia di ciò che effettivamente costituisce il cuore della visione che Matteo ha dei due personaggi. Lungi dall'essere il risultato meramente estrinseco della comune opposizione ricevuta, l'unione che Matteo stabilisce tra Giovanni e Gesù è positivamente fondata sulla loro totale concordia nella causa per la giustizia e per il regno.

E' questo il nucleo autentico della comprensione matteana: entrambi sono, a egual titolo, rappresentanti e perfezionatori di quella "giustizia" che è la sola via per il regno di Dio (*Mt.* 3,15; 21,31-32). Questa è la ragione ultima della singolare assimilazione tra le due figure compiuta dall'evangelista. Si tratta di uno sviluppo originale ma coerente di quel fondamentale accordo e reciproco appoggio che caratterizzava la relazione Giovanni-Gesù in Q, in particolare rispetto al comune appello ai "frutti" e al "non dire, ma fare" (cfr. Q 3,8-9//*Mt.* 3,7-9; Q 6,43-44.46-49//*Mt.* 7,15-20.21-27) che Matteo continua a sfruttare redazionalmente in varie occasioni (cfr. *Mt.* 12,33-34; 21,28-30; 21,43; 23,3), e naturalmente anche rispetto al loro allineamento come rappresentanti della Sapienza in opposizione a "questa generazione" (Q 7,31-35).

In effetti, per quanto l'aspetto di subordinazione di Giovanni a Gesù sia certamente oggetto di sottolineatura da parte dell'evangelista (vedi le parole di Giovanni in *Mt.* 3,14 e la velata identificazione tra Gesù e la Sapienza in 11,19), è però soprattutto sull'allineamento tra i due personaggi che si concentra la sua attenzione. La questione dello status di Gesù di fronte a Giovanni – fondamentale in Q – sembra essere sostanzialmente acqua passata (trovando

tutt'al più un sigillo definitivo in 3,14), mentre sono ormai altre le vie che la più elevata cristologia matteana percorre⁷⁷.

6) La constatazione di questa notevole fedeltà di Matteo a Q su questo punto, comporta però conseguenze che vanno al di là del livello puramente esegetico – e con ciò vengo al secondo punto di cui si diceva all'inizio di questo paragrafo. Se infatti tra Matteo e Q esiste un legame di ordine storico-sociologico (come si è argomentato in apertura del capitolo), al punto che la fonte dei *logia* costituisce la tradizione propria della comunità matteana, e se a sua volta questa tradizione Q fa capo ad un gruppo gesuano di matrice battista, allora non è più possibile vedere nella peculiare assimilazione tra Giovanni e Gesù realizzata da Matteo un semplice prodotto letterario dovuto alla sua particolare visione teologica. Al contrario, qui è all'opera la memoria sociale di una comunità che ha nella coppia Giovanni-Gesù il riferimento fondativo della propria identità.

La loro assimilazione non è dunque invenzione, ma rinarrazione della memoria del loro accordo, e, in ultima analisi, della profonda continuità storica esistente tra la missione di Gesù e quella di Giovanni. E' proprio a partire da questa memoria sociale che si comprende al meglio l'esegesi che Matteo fa della disputa nel tempio di Mc. 11,27-33, enfatizzandone precisamente il rimando a Giovanni, tramite l'aggiunta della parabola dei due figli (Mt. 21,28-31b) tutta incentrata sulla questione del “non dire, ma fare” e, soprattutto, con la straordinaria applicazione ai vv. 31c-32 in cui l'ingresso nel regno di Dio è legato al credere nel Battista.

Naturalmente, le implicazioni di questa nuova comprensione per la presente ricerca sulla relazione storica tra Gesù e Giovanni sono per lo più di ordine indiretto. In sostanza, il suo maggiore apporto è di confermare l'esistenza di un'importante traiettoria mnemonica in cui si ricordava la coerenza e il profondo legame che univa la persona e l'operato di Gesù a quello di Giovanni. Al di là di ciò, tale “memoria battista” di Gesù può eventualmente offrire un certo supporto ad alcune tradizioni e informazioni specifiche la cui storicità è suggerita o argomentabile su basi diverse.

⁷⁷ La cristologia di Matteo è estremamente ricca e variegata. Come sue principali sfaccettature si possono elencare i seguenti aspetti: *Figlio di Dio* non solo in senso messianico (16,16) e di giusto obbediente e sofferente (Mt. 1,1; 3,15; 4,1-11; 27,40-43), ma anche come rivelatore autorevole di status quasi-divino a cui è dovuta obbedienza e venerazione (11,25-27; 14,33; 17,5; 28,19); *Figlio di Davide* messianico (1,1; 2,1-6) oltre che guaritore (9,27; 12,33; 15,32; 20,30-31); *Figlio dell'uomo* padrone dei *suoi* angeli, del *suo* regno ed esecutore del giudizio dal trono della *sua* gloria (13,36-43; 16,27-28; 19,28; 24,31; 25,31); *nuovo Mosè* (storia dell'infanzia; discorso della montagna; cinque discorsi; echi di *Es.* 24 e 34 e *Dt.* 18,15 in Mt. 17,1-8); *Sapienza personificata* (11,12.19; 11,28-30; 23,24); *Emmanuel-Kyrios* che accompagna e soccorre la comunità lungo il suo cammino nella storia (1,23; 8,25; 18,20; 28,19-20). Per una sintesi eccellente della cristologia matteana vedi Tuckett 2001, 119-132, nonché l'esposizione narrativa in Luz 2002.

Ad esempio: se (e solo se) a partire da *altre* considerazioni si ritiene possibile o probabile che Giovanni parlasse del regno di Dio, allora il fatto che Matteo attinga ad una memoria sociale “battista” può portare a vedere in una luce diversa l'attribuzione a lui di tale annuncio in *Mt.* 3,2. Oppure: se vi sono ragioni per riconoscere l'origine tradizionale di detti di Gesù come *Mt.* 21,31c-32 (Giovanni, i peccatori e il regno), 13,24b.26b.30b (parabola della zizzania) e possibilmente anche 15,13 (ogni pianta non piantata dal Padre), allora, anche in questo caso, il fatto che Matteo sia partecipe di una traiettoria mnemonica in cui si era conservato il ricordo della continuità tra Gesù e Giovanni può offrire un certo supporto in favore della storicità di tali tradizioni.

In conclusione: sebbene il Vangelo di Matteo aggiunga solamente una quantità modesta di materiale tradizionale possibilmente storico, rispetto a quanto trasmesso da Q e da Marco, il contributo indiretto che esso offre alla valutazione della relazione storica del rapporto tra Gesù e Giovanni è nondimeno notevole, nella misura in cui fornisce la conferma circa l'esistenza di una particolare memoria storica – radicata nella profonda continuità storico-sociale della sua comunità con il movimento a cui fa capo Q – dai tratti alternativi e in controtendenza rispetto alla visione cristologica dominante nei vangeli (Matteo compreso).

Capitolo 6

Riepilogo della prima parte. La memoria di Gesù e Giovanni

La memoria più antica di Gesù e Giovanni è la memoria di un accordo. È profondamente riduttivo pensare che il Battista per le prime comunità gesuane fosse solo e unicamente una fonte d'imbarazzo, un ingombro che volentieri si sarebbe rimosso e dimenticato, se non fosse stato per la sua ormai inestirpabile presenza nel cuore della tradizione gesuana. Certamente la memoria della relazione tra Gesù e Giovanni fu *anche* la memoria di un *parziale* imbarazzo, e in quanto tale una memoria da correggere o, per meglio dire, da qualificare. Tutto questo però fu un aspetto tutto sommato secondario, se non proprio collaterale.

Prima di tutto si trattava della memoria di un accordo, e nient'affatto di un accordo a senso unico. Ben inteso, è evidente che Giovanni rappresentò in ampia misura un mulino che portava acqua a Gesù. Annunciare la venuta di Gesù è tutto (o quasi) ciò che Marco gli consente di dire (a parte il rimprovero ad Antipa in *Mc.* 6,18 e un brevissimo sommario della sua predicazione in *Mc.* 1,4 – il cui unico contenuto è peraltro il suo stesso battesimo). In Q, Giovanni ha certamente maggior voce in capitolo (Q 3,7-9), eppure anche qui la sua funzione principale consiste nell'annunciare Gesù alle folle (Q 3,16-17), esortarle a fare penitenza secondo le istruzioni da lui impartite nel sermone centrale (Q 3,7-9), per poi guidarle, infine, (tramite i suoi discepoli) all'auto-rivelazione di Gesù come Veniente (Q 7,18-19.22-23). Non c'è dubbio, pertanto, che questo orientamento di Giovanni verso e pro-Gesù costituisca la tendenza ideologica principale operante nel modo in cui la relazione tra i due è stata ricordata e rinarrata nel corso della tradizione.

Eppure vi è molto di più di questo. Per Q Giovanni non è solo colui che può guidare al riconoscimento di Gesù come Veniente (il che già non è poca cosa), ma, almeno in parte, è lo stesso messaggio di Giovanni a rappresentare la "misura" per l'accogliibilità e il carattere vincolante di quello di Gesù, il cui sermone si conclude appunto con la ripresa delle immagini e delle parole di Giovanni in modo da mettere in chiaro la propria conformità con la prospettiva di questi (cfr. Q 3,8-9.16-17 ↔ 6,43.44a.46.47-49). Lungi dall'essere imbarazzato dal ricordo del discepolato di Gesù al seguito del Battista, il redattore di Q ha voluto valorizzare questa memoria (qualificandola) fino al punto da farne il cardine della propria cristologia (Q 3,16bc; 7,27.28b). E quando egli (o un redattore successivo) ha voluto in seguito completare l'artistica composizione ad anello su Gesù e Giovanni, lo ha fatto

sottolineando il perfetto allineamento tra i due, senza alcuna preoccupazione di segnalare la superiorità di Gesù (Q 7,31-35).

Questa memoria dell'accordo, così importante in Q, viene successivamente sviluppata, e in forma ancora più clamorosa, dal suo erede teologico e sociologico: il Vangelo di Matteo, nel quale Gesù e Giovanni sono a egual titolo i rappresentanti e perfezionatori di quella "via della giustizia" (Mt. 3,15; 21,32) a cui si contrappongono il fronte nemico delle guide d'Israele (e i "fratelli coltelli" che promuovono l'anomia) – al punto che per Matteo è perfettamente normale che Gesù parli a più riprese ripetendo le parole di Giovanni (Mt. 3,2=4,17; 3,7=12,34 e 23,33; 3,10=7,19; 3,12=13,30).

Naturalmente si potrebbe obiettare che, per quanto notevole possa essere, questa memoria dell'accordo tra Gesù e Giovanni propria di Q (e Matteo) ci parla solamente della memoria sociale che una comunità gesuano-battista (intorno alla metà degli anni 40 – e, logicamente, già alcuni anni prima) aveva dei suoi due "padri fondatori" – senza che da questo dato abbia necessariamente implicazioni relativamente ad un accordo storico tra Gesù e Giovanni. Anche volendo accogliere questa obiezione (che dovrebbe comunque tener conto del fatto che già la tradizione pre-Q di questa comunità ricordava un omaggio straordinario e illimitato di Gesù nei confronti di Giovanni: Q 7,24b-26.28a), l'ipotesi che la memoria dell'accordo tra i due possa essere solo una peculiare distorsione ideologica di un particolare gruppo gesuano-battista è seriamente messa in questione dal fatto che tracce di questo accordo sono presenti anche nella memoria conservata nel Vangelo di Marco.

E in Marco quest'aspetto di accordo, conformità o somiglianza tra Gesù e Giovanni non riguarda solamente gli aspetti redazionali del suo racconto – come il parallelo tra Giovanni-Elia sofferente e il Figlio dell'uomo sofferente, nonché la costante presenza testimoniale-legittimante di Giovanni-Elia nelle scene chiave della cristologia narrativa marciana: incipit, battesimo, trasfigurazione, crocifissione –, bensì affonda le sue radici nella memoria della tradizione pre-marciana, che ricorda il fatto che Gesù veniva scambiato per il Battista (Mc. 6,14-15; 8,28), che entrambi erano predicatori di conversione (Mc. 1,4; 1,15), che Gesù operava in modo del tutto analogo a Giovanni, radunando o ricevendo grandi folle in luoghi deserti e lungo il lago (cfr. § 10.4), che Gesù si trovò a rispondere ad una "strana" domanda concernente il divorzio precisamente nella regione dove storicamente fu attivo il Battista (Mc. 10,1ss.), e che, interrogato nel tempio a proposito della sua autorità, replicò rimandando alla questione dell'origine del battesimo di Giovanni (Mc. 11,27-33).

Tutti questi ricordi che Marco ha ereditato dalla sua tradizione – costruendovi poi sopra la sua rinarrazione ideologica della relazione tra Gesù e Giovanni – non hanno alcuna

corrispondenza nella memoria di Q, il che significa che (anche volendo concedere la possibilità – controversa – che Marco conoscesse Q) ci troviamo di fronte a due memorie tradizionali distinte e *indipendenti* dell'accordo tra Gesù e Giovanni.

Ora, alla luce di questo risultato, è necessario domandarsi: l'idea che il ministero di Gesù fu essenzialmente qualcosa di autonomo, originale e nuovo rispetto a quello di Giovanni rende davvero giustizia alla memoria della loro relazione così com'è conservata non solo nelle fonti più antiche (Q e Marco) ma perfino nella tradizione anteriore che esse presuppongono? Con questo interrogativo in mente, ci accingiamo adesso ad affrontare l'esame della relazione storica tra Gesù e Giovanni, cominciando naturalmente con il delineare il profilo essenziale della figura, del messaggio e dell'attività di quest'ultimo.

SECONDA PARTE – STORIA

Capitolo 7

Profilo storico di Giovanni il Battista

Prima di affrontare il problema della relazione storica tra Gesù e Giovanni il Battista, è naturalmente necessario offrire una rappresentazione della figura storica e del messaggio di quest'ultimo. Si capisce che, in questa sede, non è possibile soffermarsi in modo completo e approfondito le varie questioni concernenti il Giovanni storico¹ – cosa che, evidentemente, richiederebbe una monografia a parte. Ai fini della nostra ricerca, sarà sufficiente delineare un profilo generale – per quello che le fonti permettono – della sua persona, della sua attività e del suo messaggio, cosa che avverrà, nel presente capitolo, lasciando intenzionalmente per ultimo l'aspetto che, da sempre, ha rivestito un ruolo dominante nella comprensione di Giovanni: il suo annuncio escatologico o apocalittico. Sebbene infatti la dimensione profetica del Battista sia estremamente importante, egli era noto anzitutto per la sua attività battesimale, la quale era a sua volta strettamente legata ad istanze di natura etica e sociale nella sua predicazione. Solo una volta chiariti questi punti fondamentali, quindi, si potrà affrontare proficuamente la questione della sua attesa escatologica, a cui seguirà un excursus conclusivo su alcuni aspetti della sua pratica di vita, ovvero l'itineranza e l'ascetismo.

¹ Per un'ampia ed esaustiva bibliografia annotata sulle varie questioni concernenti il Battista – compreso il rapporto con Gesù –, vedi Adinolfi, Taylor 2014. Riguardo alla storia della ricerca, mi limito qui ad offrire una concisa panoramica. Anzitutto, l'indagine sul Battista costituisce un territorio decisamente meno agitato rispetto a quella sul Gesù storico, sebbene il decennio tra la fine degli anni Ottanta e la fine degli anni Novanta abbia registrato un'eccezionale fioritura degli studi, con la pubblicazione di ben quattro monografie di straordinario livello (Lupieri 1988; Ernst 1989; Webb 1991, Taylor 1997). Naturalmente, seppur su scala minore, la ricerca su Giovanni è sempre stata partecipe degli sviluppi e delle tendenze, a livello metodologico, esegetico e teologico, operanti nel più ampio ambito degli studi neotestamentari e sulle origine cristiane. Le monografie di Dibelius (1911), Lohmeyer (1932) e Kraeling (1951), sono classici rappresentanti dell'epoca della *Formgeschichte*, mentre il successivo passaggio alla *Redaktionsgeschichte* ha il suo miglior testimone nell'influente studio di Wink (1968) sulla rappresentazione del Battista in Q e nei quattro vangeli canonici (cfr. Reumann 1972). L'impatto della scoperta e dalle prime pubblicazioni dei Rotoli del Mar Morto è chiaramente percepibile in un agile volume Steimann (1958), negli importanti lavori di Danielou (1958) e Scobie (1964), e nei più concisi contributi di Brownlee (1957) e Robinson (1962), che hanno inaugurato una linea interpretativa tendente a collocare Giovanni nell'ambito dell'essenismo (qumranico o meno) che continua ancora oggi (Betz 1992; Charlesworth 2006; Noffke 2008; Joseph 2012). La ricerca più recente, infine, riflette bene i principali sviluppi che hanno caratterizzato il panorama degli studi su Gesù (e biblici in genere) negli ultimi decenni: la maggiore sensibilità verso l'inquadramento positivo dei fenomeni studiati nel contesto del giudaismo del secondo tempio (vedi ad es. la lettura dell'immersione di Giovanni in Taylor 1997, ma anche le ricerche di Lupieri [1988, 1997, 2001] sulla sua *halakhah* alimentare e di purità) e i contributi delle scienze sociali (vedi Webb 1991 sugli aspetti sociologici dell'attività profetica di Giovanni, nonché Hollenbach 1979 e 1992 per una lettura fortemente socio-politica del suo ministero).

7.1. *Non un ebreo marginale*

Qualunque cosa si pensi circa l'adeguatezza rispetto a Gesù della definizione di "ebreo marginale" coniata da John Meier, essa certamente non si addice al Battista. Le fonti a nostra disposizione sono infatti concordi nel rappresentare Giovanni come un personaggio di notevole importanza nello scenario della Palestina del I sec. ev. Secondo Giuseppe Flavio, ancora anni dopo la morte di Giovanni, vi era chi non esitava a leggere nella disfatta di Erode Antipa ad opera del re nabateo Areta, il castigo divino per l'uccisione del Battista: "ad alcuni, però, dei Giudei parve che l'esercito di Erode fosse stato distrutto dal Dio – e ben a ragione – che faceva vendetta della morte di Giovanni" (*Ant.* 18,166; cfr. 119)². Il Vangelo di Marco (11,32), a sua volta, afferma – con una glossa redazionale – che tutto il popolo riteneva Giovanni realmente profeta.

La cosa più notevole, tuttavia, non è tanto che Giovanni fosse considerato una sorta di eroe dalla popolazione comune, ma che egli godesse anche di un certo rispetto tra le autorità religiose. A indicare questo è soprattutto il ritratto che ne dà Giuseppe Flavio, rappresentandolo come un autentico esempio e modello eccellente di giudaismo: "uomo buono" (ἀγαθὸν ἄνδρα) che convocava a battesimo quanti si esercitavano nella virtù e praticavano la giustizia tra di loro e la pietà verso Dio (vedi paragrafo seguente).

E ciò è tanto più sorprendente se si considera che Giuseppe – il quale, come nota opportunamente Lupieri (1988, 129), sa molto di più di quanto sia disposto a dire – era pienamente al corrente che, sotto certi aspetti, l'azione profetica di Giovanni presentava punti di somiglianza con quella di altre figure profetiche, tra cui Teuda e l'Egiziano (*Ant.* 20,97-98; *Bell.* 2,261-263; *Ant.* 20,169-172), che radunavano folle nel deserto o anche, nel caso di Teuda, presso il Giordano, sotto la spinta di promesse escatologiche di liberazione. Personaggi per cui Giuseppe nutre una forte avversità, definendoli impostori e ciarlatani (*Ant.* 20,167-168: οἱ δὲ γόητες καὶ ἀπατεῶνες ἄνθρωποι; cfr. *Bell.* 2,259).

E che Giuseppe fosse al corrente di come Giovanni non fosse poi così dissimile da costoro, lo indicano proprio le circostanze che egli riporta quale *causa mortis* di questi: il sopraggiungere di alcuni misteriosi "altri" (καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων), la cui eccitazione all'udire i discorsi di Giovanni allarmò Antipa al punto da fargli temere per l'ordine pubblico, optando quindi per togliere di mezzo preventivamente lo scomodo

² Il brano di *Antichità Giudaiche* è citato, qui e in seguito, nella traduzione di Edmondo Lupieri (1988, 121-122), a motivo soprattutto di come viene reso il delicato passo sul battesimo (*Ant.* 18,118).

predicatore (cfr. *Ant.* 118: “temendo Erode la sua straordinaria capacità di persuadere la gente, che non portasse a qualche sedizione [μη ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι]”).

Ma chi erano questi “altri”? La mia ipotesi è che si tratti solamente di un artificio introdotto da Giuseppe per preservare la sua immagine ideale del Battista, facendo apparire il fervore suscitato dai suoi discorsi un fraintendimento dovuto a estranei³. Se dunque Giuseppe era al corrente di aspetti del ministero di Giovanni che lo avvicinavano a quegli entusiasti escatologici che egli detestava, e nondimeno sceglie di presentarlo come un modello eccellente di pietà e giustizia, ciò può solo significare che la figura del Battista non era affatto disprezzata all’interno degli ambienti aristocratici e sacerdotali del I secolo⁴.

Giovanni fu dunque una figura importante e rispettata, il che costituisce, a mio parere, un punto a favore della possibile storicità della notizia, riportata nel vangelo dell’infanzia lucano, circa la sua provenienza da una famiglia sacerdotale. In effetti, al di là degli ovvi aspetti leggendari, questo racconto presenta alcune informazioni singolari e di un certo interesse storico.

In esso trova espressione, ad esempio, un’originale interpretazione teologica in cui Giovanni è concepito come “profeta dell’Altissimo” (*Lc.* 1,76: προφήτης ὑψίστου) “grande davanti al Signore” [=Dio] (1,15: μέγας ἐνώπιον κυρίου; cfr. 1,16: κύριον τὸν θεὸν) che camminerà dinanzi a Lui “con lo spirito e la potenza di Elia” (1,17: ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου), preparando il popolo in vista del suo avvento. Il dato d’interesse è che qui ci troviamo sì di fronte ad una lettura elianica del ministero di Giovanni, condivisa in quanto tale anche da Q (7,27) e da Marco (1,2b), ma con la fondamentale differenza che il ruolo elianico

³ È vero che a livello del brano di Giuseppe questi “altri” si distinguono da quella élite di giudei particolarmente virtuosi a cui si rivolge Giovanni, e sono quindi identificabili come “il gruppo più vasto della popolazione ordinaria” (Meier 2002, 117; cfr. Lupieri 1988, 122). Sul piano storico, tuttavia, sarebbe molto difficile sostenere che la fibrillazione per i discorsi di Giovanni riguardasse unicamente le cerchie più esterne dei suoi uditori, e non invece coloro che erano i destinatari principali della sua attività. Che le cose non stessero effettivamente così, lo indica il fatto che l’atteggiamento di questi “altri” è descritto da Giuseppe in termini che presuppongono un’adesione radicale, quale si addice a veri e propri discepoli: “parevano infatti disposti a fare qualsiasi cosa dietro suo consiglio”.

⁴ Cfr. Taylor 1997, 192-198; Catchpole 2006, 17. Questa conclusione trova appoggio anche in un interessante passo del Quarto Vangelo, in cui Gesù riconosce ai “Giudei”, con cui è intento a discutere, un atteggiamento positivo nei confronti di Giovanni: “egli era lampada che arde e splende, e voi avete voluto esultare per un’ora alla sua luce” (*Gv.* 5,35). Il fatto poi che in *Mt.* 21,32 e *Mc.* 11,27-33 venga attribuito ai sacerdoti, scribi e anziani di Gerusalemme un atteggiamento scettico verso Giovanni (“non gli avete creduto”, “perché dunque non gli avete creduto?”), non costituisce una smentita di quanto ho appena sostenuto (sorvolando sul fatto che le confabulazioni in *Mc.* 11,31-32 hanno ben poche chances di storicità). Giovanni infatti era un profeta che aveva pronunciato specifiche profezie e predizioni, ed è quindi perfettamente normale che al tempo di Gesù – cioè un tempo estremamente prossimo a quello in cui Giovanni pronunciò tali profezie – essi si guardassero bene dallo sbilanciarsi a riguardo, o a giudicare la missione di Giovanni come divinamente autorizzata. Comprensibilmente, prendevano tempo.

è interpretato non come preparazione dell'avvento del Messia, cioè di Gesù, bensì, dell'avvento di Dio stesso, coerentemente con l'attesa giudaica circa il ritorno escatologico di Elia (quale si esprime in *Mal.* 3,23-24 e *Sir.* 48,10)⁵.

In altri termini, abbiamo qui a che fare con una rara testimonianza dell'impatto che la figura di Giovanni esercitò all'interno di cerchie di devoti non già assimilate alla fede in Gesù, tant'è che diversi autorevoli commentatori lucani ritengono che l'evangelista abbia qui attinto ad una vera e propria fonte battista (*Lc.* 1,5-25; 1,57-66; 1,67.76-79 o 76.77.79b)⁶ o comunque ad un insieme di tradizioni battiste tramandate dal movimento di Giovanni⁷.

Alla luce di ciò, possiamo dunque effettivamente concedere una certa, prudente, fiducia alla notizia secondo cui Giovanni proveniva da una famiglia sacerdotale⁸. L'onore

⁵ Sulla non-esistenza di una concezione giudaica pre-cristiana di Elia come precursore del Messia, vedi: Faienstein 1981; Fitzmyer 1985b; Öhler 1997, 1-30.

⁶ Così (con alcune differenze) Hahn 1969, 365-366; Fitzmyer 1981, 309-317; Schürmann 1983, 207-209; Ernst 1985, 76-77; Ernst 1989, 136-138. Cfr. Catchpole 2006, 19-20.

⁷ Così Bovon 2005, 58-63, 119-120. Cfr. Wink 1968, 68-71.

⁸ Fiducia che non può invece essere estesa all'essere figlio unico di un'anziana coppia, in quanto parte integrante della stilizzazione leggendaria secondo il topos biblico della donna sterile soccorsa da Dio (cfr. *Gen.* 21,1-7; 25,21; *Giud.* 13,1-7; *I Sam.* 1,1-2,11). Meier sembra non avvedersi di ciò allorché sottolinea una presunta dimensione scandalosa della scelta di Giovanni di intraprendere un ministero profetico nel deserto, in quanto su di lui incombeva "l'obbligo solenne di subentrare al padre nella sua funzione di garantire, mediante un matrimonio e dei figli, la continuità della propria stirpe sacerdotale" (Meier 2002, 43). Soprattutto, questa possibile discendenza sacerdotale di Giovanni non deve essere posta (come spesso accade) in antitesi al suo ministero profetico sulla base del fatto che "one would (...) expect to find John in the Temple exercising his priestly office and not living in the wilderness, preaching and administering the rite of baptism" (Dapaah 2005, 41). E da qui si traggono ulteriori conclusioni circa un atteggiamento di presunta ostilità, o comunque, di distacco e competizione, che Giovanni avrebbe avuto nei confronti del Tempio (una posizione questa abbracciata dalla quasi totalità degli studiosi; eccezioni: Chilton 1994, 20-26; Taylor 1997, 31, 110-111; Fredriksen 1999, 190; Catchpole 2006, 13). Contro questo genere di supposizioni depone anzitutto il fatto che Flavio Giuseppe non avrebbe mai potuto fare di Giovanni un maestro e un modello di *eusebeia*, se egli avesse effettivamente voltato le spalle al Tempio, o addirittura istituito un rito per l'espiazione dei peccati alternativo a Yom Kippur. Come osserva Catchpole (2006, 13): "deflection from that worship system would, in Josephus' terms, be an abandonment of 'piety' (*eusebeia*), for he repeatedly uses that term to express unqualified devotion to the Temple worship (e.g. *Ant.* 8:51-6; 12:140)". In secondo luogo, si possono immaginare vari scenari che tengano insieme in modo non conflittuale le origini sacerdotali di Giovanni con il suo ministero profetico lungo il Giordano. Ad es., egli sarebbe potuto essere inidoneo all'esercizio dell'ufficio sacerdotale in ragione di qualche difetto fisico. Ma è altresì perfettamente possibile immaginare che Giovanni avesse invece effettivamente prestato servizio nel Tempio nei due giorni delle due settimane all'anno in cui era previsto il turno della sua classe, tornando poi a predicare e battezzare lungo il Giordano per tutto il resto del tempo (è sorprendente quanto di rado si tenga conto, a proposito di Giovanni, dell'assai limitata estensione temporale dei turni nel Tempio; eccezioni: Chilton 1994, 22; Taylor 1997, 31 n. 28). Il risultato di queste considerazioni è che il dato della discendenza sacerdotale di Giovanni, può sì essere accolto come verosimilmente storico, accordandosi bene con l'aura di autorevolezza e prestigio che circonda il Battista; tuttavia, trattandosi di uno dei dati meno sicuri tra quelli di cui disponiamo, esso non deve essere investito di eccessiva importanza, fino al punto di fondarvi – specialmente se sulla base di congetture – la comprensione di aspetti fondamentali del suo operato.

ascritto a tale lignaggio può infatti rendere bene ragione del rispetto e prestigio che circondavano Giovanni⁹. Non solo: il sacerdozio era visto anche come intimamente legato al carisma profetico, come confermano alcuni casi di “profeti sacerdotali” di cui riferisce Giuseppe Flavio¹⁰, oltre naturalmente ad accordarsi perfettamente con una spiccata sensibilità per la purità – certo assai sentita anche al di fuori delle cerchie sacerdotali –, a cui la pratica battesimale era profondamente legata.

7.2. Giovanni il purificatore

Paradossalmente, proprio l’aspetto più caratteristico dell’attività di Giovanni, il suo battesimo, è stato quasi sempre considerato, nella storia della ricerca, un elemento subordinato al suo annuncio profetico, di cui sarebbe stato una sorta di performance

⁹ La possibilità che Giovanni fosse di famiglia sacerdotale ha sempre ottenuto un certo credito tra gli studiosi, vedi ad es. Scobie 1964, 56. Kraeling (1951, 20-27), pur considerando leggendaria la storia della nascita e infanzia del Battista, ritiene che i temi e gli ideali in essa espressi puntino in direzione di cerchie sacerdotali della Giudea rurale quale ambito proprio del movimento Battista, e quindi, plausibilmente, della famiglia stessa di Giovanni. La conclusione di Kraeling viene mantenuta, e sviluppata, da Hollenbach (1992, 892). Senza escludere del tutto la possibilità che la discendenza sacerdotale possa essere stata attribuita onorificamente a Giovanni dai suoi successori, o, in alternativa, in contrasto intenzionale con le origini davidiche reclamate per Gesù, Ernst (1989, 269-272) si pronuncia sostanzialmente a favore della storicità delle origini sacerdotali di Giovanni (“Johannes der Täufer ist in der Welt der jüdischen Priestertums zu Hause”). Meier (2002, 43) attribuisce storicità non solo al dato della famiglia sacerdotale del Battista, ma anche al suo essere figlio unico. Ulrich Müller (2002, 16), nell’accogliere la storicità delle origini sacerdotali di Giovanni, ne sottolinea la connessione con la successiva attività battesimale. In netta controtendenza rispetto a questo moderato *consensus*, è invece Lupieri (1988b, 65-67), per il quale le notizie su Giovanni nel vangelo dell’infanzia lucano si spiegano totalmente nel quadro della cristianizzazione del Battista operata dall’evangelista. Possibilisti, ma di fatto orientati in senso scettico, Taylor 1997 e Backhaus 2010. Dopo aver espresso nell’introduzione del libro i suoi dubbi sulla storicità del racconto lucano sull’infanzia di Giovanni, come pure sulle teorie di una fonte battista (Taylor 1997, 9 e n. 18), Taylor concede nella conclusione che “he may have come from a priestly family” (317). Nel corpo della monografia, tuttavia, la discendenza sacerdotale di Giovanni viene citata per lo più in via negativa, ovvero semplicemente per contestare (giustamente!) alcune errate interpretazioni di questo dato (collegamento all’essenismo, opposizione al Tempio). Da parte sua, Backhaus, nel constatare che riguardo alle origini e all’infanzia di Giovanni ci troviamo alla mercé di leggende antiche e moderne, considera semplicemente possibile la provenienza da una famiglia del sacerdozio rurale giudaica, come pure che i suoi genitori si chiamassero Zaccaria ed Elisabetta, e che tale famiglia fosse imparentata a quella di Gesù (Backhaus 2010, 1781).

¹⁰ Webb (1991, 317-322) cita come esempi di “profeti clericali” Giovanni Ircano (*Bell.* 1,68-69; *Ant.* 13,282.283.299-300.322) e lo stesso Flavio Giuseppe (*Bell.* 3,400-402.351-54). Rilevante però in questo senso – in ragione della forte componente sacerdotale nell’essenismo – è anche l’abilità nel predire il futuro che Giuseppe attribuisce agli Esseni sia in generale (*Bell.* 2,159), sia in riferimento a singoli individui: Giuda (*Bell.* 1,78-80; *Ant.* 13,311-13), Menahem (*Ant.* 15,373-79), Simone (*Bell.* 2,112-113; *Ant.* 17,345-348). Pur classificando costoro come “profeti sapienziali”, Webb ne riconosce l’affinità con quelli di tipo sacerdotale: “with respect to the nature, subjects and method of prophecy, Essene sapiential prophecy is very similar to the examples of clerical prophecy provided by Josephus” (Webb 1991, 325).

simbolica. Significativo quanto scrive Meier: “Ho appositamente riservato per ultimo questo aspetto centrale della sua attività, perché può essere adeguatamente interpretato soltanto nel contesto più ampio del suo messaggio e del suo stile di vita. Come simbolo, il battesimo di Giovanni è aperto a parecchi significati differenti” (Meier 2002, 99).

In generale, si può dire che il battesimo è stato di norma compreso come una sorta di “sacramento escatologico”, simbolo o perfino surrogato del pentimento, che avrebbe mediato o comunque assicurato il perdono del peccatore, sigillandone la conversione in vista del giudizio finale e sancendone il passaggio tra le fila dell’Israele restaurato¹¹. Il problema con questo genere di letture è che si fondano tutte su un ingiustificato presupposto secondo cui il battesimo sarebbe comprensibile solo in riferimento a qualcosa di altro da sé ed essenzialmente differente, quale appunto un messaggio profetico.

Ma nella cultura giudaica l’atto di immergersi aveva un significato preciso e ovvio, che chiunque avrebbe colto spontaneamente senza alcun bisogno di decifrazione: il significato

¹¹ Per alcuni esempi di queste letture variamente profetico-simboliche, (quasi-)sacramentali, espiative e iniziatico-corporative del battesimo di Giovanni, vedi Dunn 1970, 15-17; 2006, 397-401; Ernst 1989a, 320-336; Webb 1991, 183-216; Légasse 1994, 27-31; Stegemann 1996, 318-319; Hartman 1997, 9-15; Theissen, Merz 1999, 256-257; 263-264; Meier 2002, 107-112; Yarbrow Collins 2007, 138-140; Lupieri 2013, 73-74; Bilde 2013, 212-213. Riporto di seguito le principali caratteristiche che le letture profetico-simboliche associano al battesimo. *Unicità*: il battesimo di Giovanni viene universalmente considerato un evento per natura unico e irripetibile, in netta antitesi alla serialità delle ordinarie immersioni di purificazione. *Espressione simbolica del pentimento e del perdono*: il battesimo esprime, sigilla, o perfino sostituisce la conversione del penitente, e al tempo stesso è segno del perdono dei peccati elargito da Dio in risposta al pentimento, o per mezzo del battesimo di Giovanni, oppure in occasione del battesimo futuro. *Ultima chance di salvezza per Israele*: Giovanni presentava il proprio battesimo come ultima possibilità di salvezza per la nazione, da lui considerata definitivamente traviata e votata al giudizio. *Strumento per la remissione dei peccati*: l’immersione praticata da Giovanni è vista dalla grande maggioranza degli studiosi come un rito finalizzato alla remissione dei peccati, vuoi in modo diretto ovvero pressoché “sacramentale”, vuoi in modo indiretto, come un sigillo sulla conversione del penitente che ne avrebbe garantito il perdono da parte di Dio in occasione del giudizio imminente. *Alternativa ai riti templari*: in quanto associato alla remissione dei peccati, molti studiosi attribuiscono al battesimo un implicito od esplicito valore di alternativa ai riti templari preposti a tal fine, e perfino di opposizione al Tempio stesso in quanto istituzione. *Anticipazione simbolica del futuro battesimo escatologico*: per alcuni studiosi il carattere essenziale dell’immersione in acqua sta nel richiamare la futura e ben più importante immersione in spirito e fuoco, o in un fiume di fuoco, da parte del Veniente. *Segno tipologico della prossima liberazione*: alcuni studiosi ravvisano nel battesimo, specialmente in quanto amministrato sul versante orientale del Giordano, un segno dell’imminente liberazione escatologica (concepita secondo la tipologia dell’Esodo e/o della conquista della terra d’Israele sotto Giosuè), alla maniera dei “segni” annunciati da profeti come Teuda e l’Egiziano. *Rito d’iniziazione*: diversi studiosi attribuiscono al battesimo di Giovanni una funzione iniziatica e corporativa, nel senso della creazione di un “open remnant”, quale nucleo del nuovo Israele restaurato. *Il battezzatore come mediatore salvifico*: nella misura in cui il battesimo viene considerato alla stregua di un’ultima occasione di salvezza offerta ad una nazione ormai incorreggibilmente traviata, alcuni autori sottolineano l’implicita ma elevata funzione di mediatore salvifico esercitata da Giovanni

di decontaminare il proprio corpo dall'impurità contratta attraverso determinati processi fisiologici o per contatto con oggetti e sostanze investiti di questo potere contaminante¹².

Proprio questa consapevolezza ha animato in anni recenti una reazione al paradigma dominante del "Giovanni profeta escatologico" da parte di alcuni studiosi, in particolare Bruce Chilton e Joan Taylor. Secondo Chilton:

The purpose of John's baptism must be sought (...) in the nature of his activity as compared to ordinary practices of purification. It is just here that contemporary students of John have been most misled by the supposition that he was a prophet with a recoverable message which explains his activity. Historically, his activity is itself as much of his program as we are ever likely to grasp. (Chilton 1994, 28)

A sua volta, Taylor (1997, 49-100) ha mostrato come una lettura contestuale delle testimonianze sul battesimo di Giovanni metta in evidenza un tipo di pratica rituale del tutto in linea con le comuni immersioni purificatorie giudaiche, e quindi storicamente plausibile, ma al tempo stesso caratterizzata da tratti distintivi, e capace quindi di rendere ragione di quella singolarità di Giovanni, ben riassunta nell'appellativo ὁ βαπτίζων/βαπτιστής. Per comprendere il battesimo di Giovanni, è allora dalla descrizione di Giuseppe Flavio che si dovrà partire, nella quale la dimensione purificatrice dell'immersione viene chiaramente riconosciuta, per poi rivedere alla luce di essa la diversa, ma non necessariamente contraddittoria, versione dei vangeli.

¹² Parto (*Lev.* 12,1-8); emissioni genitali (*Lev.* 15,1-33); malattie della pelle (*Lev.* 13,1-46; 14,1-32); funghi negli abiti e nelle case (*Lev.* 13,47-59; 14,33-53); carcasse di animali impuri (*Lev.* 11,1-47), e infine la più esiziale delle fonti d'impurità: il cadavere (*Num.* 19,1-22). Vedi inoltre *Lev.* 16,28 e *Num.* 19,7-8, dove lo stato d'impurità è conseguente all'espletamento di alcune procedure sacrificali nel Tempio. In tutti questi casi l'impurità contratta è un fenomeno naturale, moralmente neutro (obbligatorio, anzi, nel caso di rapporti sessuali e doveri verso defunti), trasmissibile a terzi, temporaneo e rimovibile attraverso varie procedure (tra cui l'immersione è una costante). Diverso è il discorso per altre forme di impurità: 1) quella di tipo morale conseguente a peccati quali idolatria, omicidio, trasgressioni sessuali e violazioni culturali, che comporta non l'impurità fisica o rituale del peccatore (né tanto meno di chi viene a contatto con lui), bensì il declassamento permanente del suo status (con conseguente "estirpazione", *karet*) e la contaminazione del santuario nel Tempio e della terra d'Israele (fino al rischio dell'esilio); 2) l'impurità di alcuni cibi proibiti (*Lev.* 11), che rappresenta un caso speciale, non omologabile né all'impurità rituale (non si afferma che l'ingestione contaminati la persona, né si prevede alcuna procedura per ripristinare la purità), né all'impurità morale (non viene contaminato il santuario; non sono previsti sacrifici di espiazione né la pena di estirpazione). Per approfondimenti su queste diverse tipologie di impurità, vedi: Klawans 2000; Harrington 2008, 681-688; Meier 2009, 345-365.

κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεία χρωμένοις βαπτισμῶ συνιέναι οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῶ φανεῖσθαι μὴ ἐπὶ τινῶν ἀμαρτὰδων παραιτήσῃ χρωμένων ἀλλ' ἐφ' ἀγνείᾳ τοῦ σώματος ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκκεκαθααρμένης.

Erode infatti uccise costui, un uomo buono e che esortava quei giudei che (già) si esercitassero nella virtù e praticassero giustizia nelle cose fra di loro e religiosità verso il Dio, a venire insieme a battesimo; così infatti certamente appariva a lui (Giovanni) [o a Dio?] accettabile l'immersione, non se ne usassero per il perdono di certe mancanze, ma per la purità del corpo, in quanto certamente l'anima è già purificata in anticipo dalla (pratica della) giustizia (*Ant.* 18,117; tr. Lupieri 1988, 121-122; enfasi tra parentesi mia)¹³

Come si vede, per Giuseppe il battesimo è una normale immersione per la purità del corpo¹⁴, a cui Giovanni chiamava coloro che erano già interiormente puri grazie alla pratica della giustizia. Qui mi trovo d'accordo con quegli studiosi (minoritari)¹⁵ che considerano

¹³ La comprensione del brano di Giuseppe dipende in parte dal modo in cui si rendono i due participi congiunti con valore circostanziale ἐπασκοῦσιν e χρωμένοις. Laddove solitamente essi vengono fatti dipendere, al pari di συνιέναι, da κελεύοντα e resi di conseguenza in modo paratattico, ovvero “esortava a coltivare la virtù... e a praticare la giustizia e la pietà... e a venire insieme a battesimo” (vedi ad es. Feldman 1965, 81), studiosi come Lupieri (di cui adotto la traduzione) e Meier (2002, 114-117) riconoscono che essi modificano invece τοῖς Ἰουδαίοις, di modo che la pratica della virtù, della giustizia e della pietà, anziché essere l'oggetto dell'esortazione del Battista, rappresentano qualità già possedute come pre-requisito per il venire a battesimo. In ogni caso, a prescindere da come si rendano i due participi in questione, il senso complessivo della visione che Flavio Giuseppe ha del rapporto tra pratica della giustizia e immersione è perfettamente chiaro nel periodo immediatamente successivo, dove si afferma in maniera esplicita la precedenza della purificazione dell'anima tramite la giustizia sull'immersione per la purità corporea: ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκκεκαθααρμένης.

¹⁴ Il fatto che Giovanni immergesse apparentemente non in vasche rituali (*miqvaot*), ma in acqua corrente (Giordano, sorgenti naturali a Enon) è perfettamente compatibile con la normale funzione purificatoria delle immersioni: l'“acqua viva” – quella appunto di sorgenti (fredde), fiumi, laghi e mari – viene classificata nella *Mishnah* al primo posto quanto ad efficacia purificatoria (*m. Miqw.* 1,1-8; cfr. *Lev.* 15,13). L'archeologo Jonathan Reed mette così in relazione la presenza del lago di Galilea con la singolare assenza (ad oggi) di ritrovamenti di *miqvaot* a Cafarnao (villaggio la cui cultura materiale presenta altrimenti chiari caratteri giudaici): “considering that the Sea of Galilee provided halachically suitable water for ritual bathing (...), one suspects that the arduous task of digging through basalt ground would diminish a family's interest in having a private miqweh” (Reed, 2000, 158). Reed richiama inoltre l'importante dissertazione dottorale di Ronny Reich sui bagni rituali in terra d'Israele, la cui mappa “reveals a noticeable absence around the shore of the lake, except for Tiberias” (ivi, 158 n. 63). Sul fatto che l'interesse e la preoccupazione per la purità rituale – lungi dal rappresentare un mero canale ideologico delle élites giudaiche – fossero ampiamente di casa anche in Galilea, vedi il recente contributo di Morten Jensen (2013), che, alla luce di varie testimonianze testuali e archeologiche, conclude che “the main characteristic of Galilee at the time of Jesus is not to be found ‘locally’. Rather, a number of things suggest that the intense halakhic purity concerns of Israel in this period were a prime marker of Galilee as well” (Jensen 2013, 32).

¹⁵ Flusser 1997, 50-51; Taylor 1997, 94-98; Chilton 1998, 6 (con riserve); Fredriksen 1999, 186; Catchpole 2006, 11-13; Pesce 2011, 103-104. Evans 2002 cerca di mediare tra questa comprensione purificatoria e la tradizionale interpretazione profetica, proponendo che Giovanni

precisa e affidabile questa descrizione flaviana, accordandovi quindi la priorità come fonte d'informazione sul battesimo di Giovanni.

Rispetto ad essa, la versione dei vangeli appare in parte complementare, ma nel complesso secondaria, nella misura in cui l'esatta articolazione tra pentimento, frutti di giustizia, perdono dei peccati e immersione, viene contratta in un singolo atto: βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (*Mc.* 1,4; *Lc.* 3,3); un'espressione molto densa, ed anche ambigua, che a mio avviso è letta nel modo migliore facendo dipendere εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν dal solo μετανοίας, e non invece da βάπτισμα, di modo che è il pentimento, e non il battesimo, a occasionare il perdono dei peccati¹⁶. D'altra parte, però, i vangeli contribuiscono a completare il quadro con una più chiara tematizzazione del pentimento, che nel brano di Giuseppe è solo presupposto nel parlare di un'avvenuta purificazione dell'anima (il che lascia intendere un intercorso processo di trasformazione morale).

Una volta integrati insieme gli elementi forniti da Giuseppe e dai vangeli, è possibile ricostruire la fisionomia storica del battesimo di Giovanni quale normale purificazione corporea, situata però all'interno, o meglio, al termine, di un processo di pentimento e di riforma etica finalizzato a far ritornare determinate categorie di persone all'osservanza della Torah e quindi ad un'appartenenza integrale e coerente al popolo eletto. Come scrive Mauro Pesce "l'immersione è parte integrante di un processo religioso unitario, ma ne è solo una parte. L'intero processo aveva per scopo di porre in stato di purità completa e di obbedienza rigorosa alla Torah i singoli che vi si sottoponevano" (Pesce 2011, 103).

L'articolazione di tale processo di "ritorno" è dunque la seguente: 1) il peccatore si pente, muta condotta praticando la giustizia; 2) a quel punto i suoi peccati vengono rimessi da Dio (cfr. *Tob.* 12,9; *Sir.* 35,1-3), ovvero, egli è purificato interiormente; 3) dopodiché egli s'immerge in acqua; 4) e la sua immersione viene allora considerata accettabile, divenendo così puro anche esteriormente.

affiancasse alle ripetute immersioni ordinarie anche speciali immersioni tipologiche (con rimandi a Giosuè ed Elia) nel Giordano. Per una difesa della plausibilità storica della rappresentazione flaviana del battesimo di Giovanni, contro le frequenti obiezioni circa una presunta distorsione dualistica ellenizzante, vedi soprattutto: Taylor 1997, 88-100, spec. 89. È sorprendente, a questo riguardo, imbattersi in affermazioni come quella di Everett Ferguson, il quale, nel difendere l'usuale comprensione profetica del battesimo di Giovanni, sostiene che gli evangelisti: "were nearer in time and in faith to John than was Josephus" (Ferguson 2009, 85). Al di là del modesto divario temporale che separa *Antichità Giudaiche* dal Vangelo di Marco, non si vede proprio come si possa ritenere il sacerdote ebreo Giuseppe (nonché allievo di quel Banno per molti aspetti così simile al Battezzatore) più lontano da Giovanni rispetto agli evangelisti *quanto alla fede*.

¹⁶ Così Dunn 1970, 14. L'unitarietà del concetto di μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν è evidente in *Lc.* 24,47: καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη.

Secondo Taylor (1997, 99-100), l'aspetto distintivo del battesimo di Giovanni consiste appunto nell'idea che la purificazione corporea sia effettivamente possibile unicamente se accompagnata da una condotta giusta, in assenza della quale ogni immersione sarebbe vana e la persona si troverebbe in stato di permanente impurità. Tale concezione trova un parallelo molto prossimo nella *Regola della Comunità*, dove viene esplicitamente considerata inefficace qualsiasi pratica rituale, espiativa o purificatoria, di chi non appartenga alla comunità e perciò disprezzi gli autentici decreti divini di cui essa è interprete: "Non diventerà pio grazie alle espiazioni, né sarà purificato dalle acque lustrali, né sarà santificato da mari o fiumi, né sarà purificato da tutta l'acqua delle abluzioni. Impuro, impuro sarà tutti i giorni che rigetta i precetti di Dio, senza venir istruito dalla comunità del suo consiglio" (1QS 3,4-6a).

Una volta però che sia intrapresa la conversione, con il ritorno alla corretta osservanza della Torah attraverso l'ingresso nella comunità, ecco che l'efficacia delle pratiche rituali viene ripristinata, di modo che: "è attraverso la sottomissione della sua anima a tutte le leggi di Dio che la sua carne può essere purificata mediante l'aspersione di acque lustrali e santificata dalle acque per la purità" (1QS 3,8b-9a)¹⁷.

Naturalmente l'esistenza di questo parallelo non implica affatto, come spesso si è ipotizzato, una vicinanza o perfino un periodo di appartenenza di Giovanni ad una comunità essena¹⁸, come mostra chiaramente la fondamentale divergenza per cui, mentre la *Regola della Comunità* fa equivalere l'osservanza della Torah all'appartenenza alla comunità, il Battista presuppone invece che i penitenti da lui istruiti ritornino alla loro vita di tutti i giorni, senza alcuna apparente limitazione in senso settario¹⁹. Piuttosto, argomenta Taylor (1997, 84-

¹⁷ I passi dai Rotoli del Mar Morto sono qui citati secondo la traduzione di F. Garcia Martinez e C. Martone (Garcia Martinez 2003). Nella conclusione del passo presente, tuttavia, ho preferito "acque per la purità" (o "purificatrici"; così la maggioranza dei traduttori: Charlesworth; Lohse; Knibb; Vermes; Wise, Abegg e Cook) ad "acque di contrizione" (così Garcia Martinez e Martone).

¹⁸ Tra i sostenitori più recenti della teoria di un'iniziale appartenenza di Giovanni alla comunità di Qumran, vedi Betz 1992; Charlesworth 2006. Altri studiosi si limitano a suggerire un contatto tra il Battista e l'essenismo non-settario o enochico: Noffke 2008; Joseph 2012, 130-148. Giustamente contrari alla collocazione di Giovanni nell'ambito dell'essenismo: Taylor 1996; 1997, 15-48; Kazmierski 1996, 25-32; Stegemann 1996; Lupieri 1997; McDonald, 2004, 53-64.

¹⁹ La profonda diversità sociologica presupposta all'altrimenti analogo ritorno alla Torah avvocato dal Battista e dalla *Regola della Comunità*, è particolarmente chiara in questo passo: "chi entra nel consiglio della comunità entrerà nel patto di Dio ... Farà un giuramento che lo obbliga a ritornare alla legge di Mosè... secondo tutto ciò che di essa è stato rivelato ai figli di Sadoq... Per il patto si impegni a separarsi da tutti gli uomini di iniquità che procedono in vie di empietà. Poiché essi non sono contati nel suo patto, dal momento che non hanno studiato né investigato i suoi precetti per conoscere le cose occulte nelle quali errarono per loro colpa, e perché trattarono con insolenza le cose rivelate" (1QS 5,7-12). È a dir poco paradossale che Bilde si rifaccia precisamente a questo passo come analogia rispetto al movimento del Battista, per concludere che "After his baptism the baptized

85), tanto la concezione del Battista quanto quella qumranica devono essere ricondotte alla comune tradizione biblica, e profetica in particolare, nella quale si insiste spesso sull'invalidità di qualsiasi azione rituale e cultuale là dove vengano meno il diritto e la giustizia (cfr. *Is.* 1,10-20; *Ger.* 6,20; 7,1-15; *Am.* 5,21-24). Per il Battista, dunque, il peccatore si trovava in perpetuo stato d'impurità rituale nel senso che, fintanto che la condotta della persona collideva con le fondamentali esigenze di giustizia della Torah, qualsiasi atto di normale purificazione non sarebbe stato accetto a Dio, risultando quindi totalmente inefficace rispetto al fine di rimuovere le ordinarie forme d'impurità rituale²⁰.

Questa interpretazione dell'immersione praticata da Giovanni ha il merito di essere perfettamente plausibile nel contesto delle comuni pratiche purificatorie giudaiche, riuscendo al contempo a rendere ragione della singolarità della pratica battesimale di Giovanni, in quanto: A) si fondava su una concezione relativamente originale secondo cui l'impurità rituale è ritenuta impossibile in assenza della giustizia; B) l'immersione rappresentava pur sempre il culmine di un processo di conversione avvenuto sotto la guida del Battista, sicché si poteva ben dire che coloro che si immergevano – pur compiendo tale azione da sé, probabilmente in concomitanza con Giovanni stesso (cfr. *At.* 8,38-39) – erano battezzati sia *da* Giovanni sia *sotto la sua autorità* (cfr. *Mc.* 1,5: ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ)²¹.

individual probably «segregated» himself «from all the men of sin»” (Bilde 2013, 210). Nulla di più lontano da Giovanni (vedi paragrafo seguente).

²⁰ Mauro Pesce (2011) ritiene che Giovanni concepisse la propria immersione come finalizzata alla rimozione di una speciale forma d'impurità corporea *generata* dal peccato. In questo modo, Giovanni avrebbe inteso rimediare ad un'aporia sistemica presente nel rito di *Yom ha-kippurim*, alla cui affermata funzione purificatoria dei peccati del popolo (*Lev.* 16,30) non corrispondeva di fatto alcun rito concreto esercitato sul popolo. Pur non potendo certo escludere la possibilità che Giovanni ritenesse che i peccati morali contaminassero ritualmente il corpo, non sono incline ad accogliere la proposta di Pesce per due ragioni: 1) nella letteratura giudaica biblica e post-biblica si tende di norma a non confondere l'impurità rituale o fisica, da una diversa forma d'impurità (non necessariamente metaforica) di ordine morale, legata a peccati quali idolatria, omicidio e trasgressioni sessuali, e che si traduce nella contaminazione non del peccatore, bensì del santuario e della terra d'Israele (Klawans 2000). È vero che diversi studiosi (tra cui lo stesso Klawans) ritengono che tale distinzione fosse venuta meno negli scritti qumranici, dove impurità rituale e morale si sovrapporrebbero ed implicherebbero a vicenda; tuttavia anche questo giudizio è controverso (cfr. Himmelfarb 2001), e in ogni caso andrebbe qui tenuto in conto il forte *Sitz im Leben* settario di tali testi, nei quali chi è estraneo alla comunità è *ipso facto* peccatore ed errata è la sua intera osservanza legale, *halakhah* di purità compresa. 2) Trovo discutibile l'idea di un'aporia sistemica nel rito di *Yom Kippur*: la purificazione di cui si tratta in *Lev.* 16,30 è per l'appunto di ordine morale, conformemente alla teologia della redazione “H” (Codice di santità) a cui secondo Milgrom va ascritto il passo, sicché non vi è affatto questione di un possibile rito lustrale. Milgrom cita proprio la pericope *Lev.* 16,29-34a (“which clearly stems from H”), e il v. 30 in particolare, quale esempio di un “entirely different usage” del termine *tahor* rispetto a quello cultuale proprio della fonte P: “Manifestly, by means of the scapegoat rite, Israel is purified of its *moral* impurity” (Milgrom 1991, 37; corsivo suo).

²¹A mio avviso non s'impone né la lettura di ἐβαπτίζοντο come passivo né di ὑπ' αὐτοῦ come complemento d'agente. La frase può legittimamente essere intesa in senso medio, ovvero di un

Maestro di giustizia

Un secondo aspetto fondamentale per la comprensione del Battista, strettamente legato alla prassi battesimale, è costituito dal suo insegnamento morale e sociale. L'immagine flaviana di Giovanni come maestro di giustizia in *Ant.* 18,117 (cioè guida di uomini [divenuti] virtuosi, pii e giusti), trova riscontro anche nei vangeli, in particolare in un detto della tradizione speciale matteana M (*Mt.* 21,32ab: “Giovanni è venuto a voi nella via della giustizia...”), una pericope della fonte speciale lucana L (*Lc.* 3,10-14: istruzioni etiche a folle, pubblicani, soldati), nonché nell'esortazione in Q 3,8 a fare frutto degno di pentimento e nella denuncia pubblica dell'illegalità delle seconde nozze di Antipa con la moglie di suo fratello in *Mc.* 6,18.

immersersi che avviene sotto l'autorità o il presidio di Giovanni (cfr. Taylor 1997, 52). Certo, non c'è dubbio che nell'ambito di tale battesimo (in ragione della particolare natura post-penitenziale sopra descritta) Giovanni rivestiva un ruolo in qualche modo attivo, e non puramente testimoniale, per cui si poteva appunto dire che egli immergeva delle persone (Q 3,16: ὑμᾶς βαπτίζω; *Mc.* 1,8: ἐβάπτισα ὑμᾶς) e che queste venivano immerse (*Mc.* 1,9: ἐβαπτίσθη; *Mt.* 3,16: βαπτισθεῖς; *Lc.* 3,21: βαπτισθέντες; *Lc.* 7,29: βαπτισθέντες). Nulla di ciò, tuttavia, esige che l'atto di immersione fosse fisicamente “subito” dal battezzando per mano di Giovanni (cfr. Jeremias 1976, 64-65: “al passivo greco βαπτισθῆναι corrisponde in aramaico l'attivo transitivo qal *ʿl bal*, che non significa 'venir battezzato', bensì 'fare un bagno', 'immersersi'”). Al contrario, il caso dell'eunuco Etiope (*Atti* 8,38-39) mostra che il battezzando scende nell'acqua e ne risale autonomamente, sicché anche per Gesù si potrebbe ipotizzare che, così come egli risale per proprio conto (*Mc.* 1,10: ἀναβαίνων), nello stesso modo vi sia anche disceso. In quest'ottica, merita attenzione la lezione βαπτισθῆναι ἐνώπιον αὐτοῦ (anziché ὑπ' αὐτοῦ) attestata per *Lc.* 3,7a dal *Codex Bezae* (D) e da vari testimoni della *vetus latina* (it^b e^{1q}r) la quale, essendo in evidente controtendenza con l'abituale comprensione del battesimo quale rito amministrato da Giovanni, potrebbe a mio avviso essere accolta come *lectio difficilior* (tra i commentatori lucani, solo Creed [1930, 51] si esprime in favore della sua possibile originarietà). Tale lezione, inoltre, ben s'accorderebbe con la predilezione che Luca ha per la preposizione ἐνώπιον (*Mc.* 0; *Mt.* 0; *Lc.* 22+13). Naturalmente, proprio questa forte preferenza redazionale costituirebbe *ipso facto* un argomento contro l'affidabilità storica di tale versione (ciò di cui non si avvedono quei pochi studiosi che la citano con favore: cfr. Dibelius 1911, 135; Jeremias 1976, 65; Taylor 1997, 52). Al massimo si potrebbe ipotizzare che, dal momento che *Lc.* 3,7 riprende in qualche misura la corrispondente introduzione di Q alle parole di Giovanni, Luca abbia introdotto ἐνώπιον là dove Q leggeva ἔμπροσθεν, esattamente come ha fatto in *Lc.* 12,9//*Mt.* 10,33 [2x] (ἔμπροσθεν viene tuttavia conservato da Luca nel caso di Q 7,27; 10,21; 12,8 [2x]). Anche a voler concedere questa possibilità, si finirebbe solo per assommare al già dubbio dato critico-testuale una non meno dubbia ipotesi di ricostruzione del passo di Q. In definitiva, per quanto la lezione del *Codex Bezae* venga di norma ignorata oppure liquidata con ragioni inaccettabili (ovvero la *petitio principii* per cui essa eliminerebbe l'aspetto caratteristico del battesimo di Giovanni o sarebbe contraddetta dagli altri riferimenti ad esso; cfr. Schürmann 1983, 306 n. 7; Ferguson 2009, 88 n. 29), si deve convenire che la sua affidabilità storica è oggettivamente fragile.

La notevole convergenza tra queste tradizioni – attestate in fonti indipendenti e di probabile origine palestinese²² – e le informazioni di Flavio Giuseppe è tale da mettere decisamente fuori gioco la possibilità di liquidare la descrizione di quest'ultimo come mera stilizzazione di un maestro ellenistico di virtù. In particolare, l'uso congiunto dei termini “giustizia” (δικαιοσύνη) e “pietà” (εὐσεβεία) denota l'osservanza integrale della Torah, rappresentando in sostanza gli obblighi e i divieti nelle relazioni con il prossimo e con Dio contenuti nelle due tavole del decalogo²³.

Naturalmente una parte importante dell'insegnamento morale e legale di Giovanni doveva riguardare le istruzioni per i penitenti che su suo consiglio cercavano di mutare vita. I vangeli offrono qualche luce sull'identità di queste persone, e sulle istruzioni che ricevevano da Giovanni. Il materiale speciale matteano (*Mt.* 21,32) e lucano (*Lc.* 3,12-14) citano, rispettivamente, pubblicani e prostitute, e pubblicani e soldati. In tutti e tre i casi si tratta di

²² Sulla provenienza palestinese (o più precisamente galilaica) di Q c'è vasto consenso. Lo stesso vale per il materiale speciale matteano, a cui a mio avviso va ascritto *Mt.* 21,32ab, che non è né una pura creazione dell'evangelista (nonostante una forte riformulazione redazionale) né una versione parallela di un presunto *logion* Q attestato anche in *Lc.* 7,29 (vedi Adinolfi 2012), bensì una tradizione originariamente collegata al detto sicuramente storico in 21,31c (cfr. Hultgren 2004, 222). Sull'origine pre-marciana del racconto della morte del Battista, vedi Gnllka 1987, 335-337; Ernst 1991, 285-286; Davies, Allison 1991, 464-465; Theissen 1992, 81-97; Marcus 1999, 397-398; Crossley 2005, 147-162. Mentre Gnllka, Ernst e Davies-Allison pensano ad un nucleo giudaico-palestinese sul martirio del Battista (a cui andrebbe quindi ascritto il v. 18), in seguito ampliato in un racconto di corte dalle coloriture ellenistiche, Theissen e Crossley sostengono invece un'origine palestinese (o dai territori limitrofi) per il racconto nella sua interezza. Riguardo all'appartenenza di *Lc.* 3,10-14 al materiale L, nonché al carattere stilisticamente e teologicamente coerente di tale fonte e la sua origine palestinese, vedi in particolare Paffenroth 1997.

²³ Cfr. Fredriksen 1999, 188. In particolare, per Flavio Giuseppe, pietà e giustizia caratterizzano la totalità delle usanze giudaiche (cfr. *Ant.* 16,42: “nessuna delle nostre usanze è inumana, ma tutte sono pie e rivolte alla preservazione della giustizia”), ed egli utilizza di frequente questa coppia di termini appunto per denotare la duplice dimensione verticale ed orizzontale che caratterizza un comportamento esemplare (cfr. *Ant.* 7,384; 9,236; *Bell.* 2,139). Su questo vedi Mason 1991, 85-87. Così, sul letto di morte Davide esorta Salomone ad “essere giusto verso i sudditi e pio verso il dio che ti ha dato la regalità, e osservare i suoi comandamenti e le sue leggi, che ci ha inviato tramite Mosè” (*Ant.* 7,384: δικαίω μὲν εἶναι πρὸς τοὺς ἀρχομένους εὐσεβεῖ δὲ πρὸς τὸν τὴν βασιλείαν δεδωκότα θεὸν φυλάττειν δ' αὐτοῦ τὰς ἐντολὰς καὶ τοὺς νόμους οὓς αὐτὸς διὰ Μωυσεὸς κατέπεμψεν ἡμῖν). Similmente, del re Jotham, si dice che “a questo re non mancava alcuna virtù: era pio verso Dio e giusto verso gli uomini” (*Ant.* 9,236: οὗτος ὁ βασιλεὺς οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἀπελείπετο ἀλλ' εὐσεβῆς μὲν τὰ πρὸς τὸν θεὸν δίκαιος δὲ τὰ πρὸς ἀνθρώπους). Infine, i primi due tra i giuramenti che debbono prestare coloro che intendono entrare nella setta degli Esseni sono precisamente di “in primo luogo di esercitare la pietà verso la divinità, e poi di osservare la giustizia verso gli uomini” (*Bell.* 2,139: πρῶτον μὲν εὐσεβῆσιν τὸ θεῖον ἔπειτα τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν). Ma già il solo termine “pietà” possiede in Flavio Giuseppe implicazioni specifiche circa l'osservanza religiosa. Oltre infatti a comprendere in generale l'obbedienza a Dio e alla Torah (cfr. *Ant.* 8,122-124; 10,45; 14,65) esso implica più in dettaglio l'osservanza delle leggi di purità e alimentari (*Vita* 14,75; cfr. *Bell.* 7,264), l'osservanza del Sabato (*Con. Ap.* 1,212), la circoncisione (*Ant.* 20,44-48) e i sacrifici (*Ant.* 14,65). Sicché, come scrive Joan Taylor: “In asking people to be pious, therefore, John also asked people to good Jews, with all the ramifications that this involved – Temple cult, purity laws, and obedience to the moral and cultic Law” (Taylor 1997, 95).

categorie di persone particolarmente esposte, per diverse ragioni, a condurre un'esistenza non in linea con un'adeguata osservanza della Torah.

In particolare, per esattori delle tasse e soldati, l'appropriazione indebita di denaro, vuoi esigendo più del dovuto, vuoi estorcendolo con la forza, era un'opzione estremamente reale ai fini di migliorare la propria posizione economica e il proprio status sociale. Comandando dunque a queste persone di astenersi da atti di ingiustizia e prevaricazione, Giovanni prospettava loro al tempo stesso una rinuncia radicale ad ogni forma di arricchimento e di ascesa sociale (cfr. Taylor 1997, 116-119). A queste condizioni – e solo a queste – era per loro possibile condurre una vita secondo giustizia, permanendo all'interno della loro professione.

Il Battista però non si limitava a riformare o denunciare comportamenti ingiusti, bensì richiedeva che la giustizia si manifestasse attivamente in una serie di azioni di portata radicale, che avevano come obiettivo il risanamento del tessuto sociale. Questo si evince dalle prime due istruzioni riportate nel materiale speciale lucano *Lc.* 3,10-11, dove Giovanni è rappresentato nell'atto di istruire le folle comandando loro di condividere con i nullatenenti quanto eccedesse dalle necessità basilari per il loro sostentamento. Ciò che qui traspare è un programma di rinnovamento sociale incentrato sulla solidarietà e condivisione all'interno della gente comune, cioè gente fondamentalmente povera (la sola a cui abbia senso rivolgere l'appello “*chi ha due tuniche*”), in modo da garantire la sussistenza e restituire dignità ai più poveri in mezzo a loro.

Sono proprio questi atti straordinari di generosità a rappresentare l'autentico “frutto degno di pentimento” che Giovanni richiedeva ai peccatori che intraprendevano la conversione. In questo modo, essi diventavano veri figli di Abramo acquisendo da sé stessi quella giustizia meritoria che veniva tradizionalmente attribuita al patriarca²⁴. E questo è

²⁴ Nella tradizione giudaica Abramo è modello di giustizia e obbedienza perfetta: cfr. *Iub.* 21,2; 23,10; *Sir.* 44,20; *Sap.* 10,5. In riferimento a *Gen.* 26,5 (“poiché Abramo ha obbedito alla mia voce e ha osservato ciò che gli avevo prescritto: i miei comandamenti, i miei statuti e le mie leggi”) la letteratura rabbinica attribuisce ad Abramo l'osservanza dell'intera Torah (*m. Qidd.* 4,14), compresa quella orale (*b. Yoma* 28b). Qui va inoltre considerata la dottrina rabbinica del “merito dei padri” (*zekhut Avot*), da intendersi nel senso di una speciale sollecitudine di Dio a ricordarsi dell'alleanza e usare misericordia verso Israele a motivo della giustizia dei patriarchi (cfr. Sanders 1986, 264-284; Kraeling 1951, 200 n. 11). In quest'ambito, particolare prominenza riveste l'*akedah*, l'atto con cui Abramo lega e s'appresta a sacrificare Isacco (cfr. *Gen.* 22,9), il cui merito viene considerato in uno dei più antichi *midrashim* haggadici (*Genesi Rabba*, c. 425-500), come causa della redenzione degli Israeliti, del dono della Torah, del ritorno dall'esilio babilonese, della ricostruzione del Tempio e infine della risurrezione dei morti (cfr. *Gen. r.* 52,6.5). Taylor, seguendo Neusner, insiste in particolar modo sulla rilevanza, per comprendere quanto richiesto dal Battista, del concetto di *zekhut*, nel senso di atti straordinari di generosità che ottengono merito davanti a Dio anche quando a compierli è un peccatore (vedi *y. Ta'an.* 1,4.1 e 2,4.1; cfr. *m. Sof.* 3,4-5), quali appunto poteva essere il donare ai

appunto il vero senso dell'ammonizione del Battista in Q 3,8: non limitarsi a invocare i meriti di Abramo, bensì autenticare personalmente la figliolanza abramitica divenendone imitatori attraverso atti di generosità straordinaria²⁵; e non invece la problematica lettura secondo cui Giovanni avrebbe inteso combattere i privilegi della nazione, contestando il valore dell'appartenenza biologica al popolo eletto ai fini della salvezza²⁶.

Per Giovanni, cioè, essere figli di Abramo è tutt'altro che una questione insignificante e priva di valore. Questo lo dimostra in modo molto chiaro un episodio che riguarda non Giovanni, bensì Gesù: la storia di Zaccheo (*Lc.* 19,1-10), questo capo dei pubblicani (ἀρχιτελώνης) la cui impressionante decisione di dare ai poveri metà dei suoi beni (come prescritto da Giovanni in *Lc.* 3,10-11) e restituire il quadruplo di quanto frodato (assai più di quanto previsto da *Lv.* 5,24; *Nm.* 5,6-7²⁷), spinge Gesù a dichiararlo per l'appunto “figlio di Abramo”²⁸.

poveri i propri beni (*Lc.* 3,10-11). In questa direzione andava già l'interpretazione di Kraeling, il quale così parafrasava il richiamo del Battista in Q 3,8: “You should do the ‘more’ precisely because you are supposed to be the descendants of Abraham, who himself did more than the Law subsequently demanded. Only he who does this ‘more’ is worthy to be called a son of Abraham” (Kraeling 1951, 75).

²⁵ Interessante il parallelo in *Gv.* 8,39b, dove a fronte di un'analogia rivendicazione di paternità abramitica, Gesù risponde: “se siete (ἐστε) [davvero] figli di Abramo, allora fareste (ἐποιεῖτε) le opere di Abramo”. Il valore della discendenza abramitica non viene qui affatto negato, bensì affermato in relazione ad un'effettiva imitazione del patriarca, esattamente come preteso dal Battista in Q 3,8. L'affinità tra i due detti è colta da Lincoln 2006, 271,

²⁶ Cfr. Meier 2002, 53-54: “il Battista annulla l'importanza di un *legame biologico* con Abramo”; Kazmierski 1996, 112: “Recourse to ethnic privilege, even that based on the covenant, is to no avail. (...) The historic prerogative of Israel counts for nothing”. Cfr. Webb 1991, 201; Daapah 2005, 65. Contro questa linea interpretativa, Taylor giustamente obietta: “The effect is to make John into some kind of ‘non-Jewish Jew’ who reacted against a supposedly widespread view in Judaism that a biological link with Abraham was all that really mattered. This view (...) perpetuates a false stereotype of Jews being concerned with physical rather than spiritual matters” (Taylor 1997, 127-128). Non mi è chiaro perché Davies e Allison (1988, 307) ritengano che Giovanni – col negare la sufficienza della discendenza abramitica per la salvezza – avrebbe messo in discussione il “nomismo dell'alleanza”, così come definito da Sanders, quando Sanders stesso (1986, 217-221) mostra chiaramente che l'idea secondo cui “tutti gli Israeliti hanno parte nel mondo a venire” (*m. San.* 10,1) vale solo per i peccatori disposti al pentimento, e non certo per quelli impenitenti.

²⁷ Piena restituzione più un quinto. Vedi però *Es.* 21,37: quadruplo indennizzo per una pecora rubata e macellata o venduta (quintuplo per un bue), passo a cui Giuseppe Flavio sembra riferirsi in termini più generali in *Ant.* 16,3. Tuttavia, secondo *m. Ket.* 3,9 tale quadrupla o quintupla restituzione non si applica se il reo ha confessato la sua colpa.

²⁸ Cfr. Taylor 1997, 131-132. Nella stessa direzione di confermare, anziché annullare, il valore della discendenza abramitica va anche il riferimento a “queste pietre” da cui Dio può far sorgere figli ad Abramo (Q 3,8), che allude probabilmente a *Is.* 51,1-2: “Ascoltatemi, voi che siete in cerca di giustizia, voi che cercate il Signore; guardate alla roccia da cui siete stati tagliati, alla cava da cui siete stati estratti. Guardate ad Abramo vostro padre, a Sara che vi ha partorito; poiché io chiamai lui solo, lo benedissi e lo moltiplicai”. La ripresa di quest'immagine da parte di Giovanni ha certamente un indirizzo critico verso i suoi uditori, ma tale critica si fonda appunto sul nesso positivo tra il cercare la giustizia e il guardare ad Abramo, per esortarne l'imitazione. Suggestiva, infine, ma meno convincente,

Va però aggiunto che qui si deve probabilmente riconoscere un aspetto della missione di Giovanni di portata più ampia e generale rispetto allo specifico iter penitenziale-battesimale, valido cioè non solo per i peccatori in via di conversione, ma, a fortiori, anche per chi già conduce una vita giusta. A tutti, peccatori-battezzandi e non, Giovanni richiedeva un sovrappiù di giustizia che si esprimesse in un concreto atteggiamento di solidarietà verso i più deboli e marginali della società²⁹.

7.3. Profeta dell'Altissimo

Veniamo infine all'aspetto che nelle presentazioni del Battista viene ordinariamente considerato per primo e riceve maggior risalto: l'annuncio escatologico. Com'è noto, qui Flavio Giuseppe ha passato un deciso colpo di spugna, essendo i fervori apocalittici poco idonei all'immagine virtuosa di giudaismo che gli sta a cuore rappresentare (cfr. Lupieri 1988, 126). Gli stessi vangeli, che pur ci vengono in soccorso, non offrono che un apporto selettivo e limitato: a fronte dell'abbondanza di materiale escatologico nei detti di Gesù, infatti, nel caso di Giovanni possiamo fare affidamento essenzialmente solo su quattro detti, uno dei quali attestato in Marco, e gli altri tre nella fonte Q.

Si tratta cioè di: A) il detto su un futuro e diverso battesimo che sarà amministrato da un Veniente o Più Forte, rispetto al quale Giovanni è incomparabilmente inferiore e indegno (Q 3,16; *Mc.* 1,7³⁰); B) il detto sull'ira imminente a cui non si può sfuggire (Q 3,7); C) il detto parabolico sulla scure già posta alla radice dell'albero, albero destinato ad essere tagliato e gettato nel fuoco qualora non faccia buon frutto (Q 3,9); D) il detto parabolico sul contadino che pulisce la sua aia, destinando il grano e la pula alle rispettive sedi, cioè granaio e fuoco (Q 3,17).

Qui mi concentrerò soprattutto sulla tradizione circa il Veniente/Più Forte ed il suo battesimo, essendo l'interpretazione degli altri detti abbastanza trasparente: in tutti e tre i casi si tratta naturalmente del giudizio escatologico, concepito come radicalmente imminente, e non però – è bene osservare – come unicamente distruttivo, essendo il riferimento al grano

la proposta alternativa di Seitz (1960) e Evans (2008, 347) di vedervi piuttosto un'allusione alle dodici pietre commemorative poste da Giosuè presso il Giordano, in accordo con una lettura della missione di Giovanni in chiave di restaurazione millenaristica.

²⁹ Questa portata più ampia dell'agenda etico-sociale del Battista non mi sembra sia stata adeguatamente colta dalla Taylor, pur non essendo evidentemente in contrasto con la sua interpretazione complessiva.

³⁰ Il detto è attestato, in forme che reputo secondarie, anche in *Gv.* 1,26-27.33 e *Atti* 1,5; 11,16; 13,23-25; 19,4.

radunato nel granaio (Q 3,17) un'evidente immagine di salvezza e restaurazione (vedi inoltre la discussione di queste tradizioni in Q; cfr. § 3.2). Il detto sul battesimo escatologico risulta dunque attestato, nelle fonti più antiche, in due versioni differenti:

Io vi battezzo in acqua, ma colui che viene dietro/dopo di me (ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) è più forte di me; io non sono degno di levargli i sandali. Egli vi battezerà in spirito [santo] e fuoco (Q 3,16b).

Viene il più forte di me dopo/dietro di me (ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου), del quale non sono degno, chinandomi, di sciogliere il laccio dei sandali. Io vi ho battezzati con acqua, ma egli vi battezerà in spirito santo (*Mc.* 1,7-8).

Di queste due versioni, è quella di Q ad essere normalmente considerata la più antica³¹, laddove quella marciana si mostra secondaria sotto diversi aspetti, indipendentemente da come si giudichi la loro possibile relazione sul piano della storia della tradizione (dipendenza di Mc da Q, contatto ad uno stadio pre-marciano, totale indipendenza).

1) Marco scioglie la struttura chiasmatica attestata da Q in due detti autonomi; 2) cambia il participio ἐρχόμενος – con la sua sfumatura titolare – nell'indicativo ἔρχεται, in modo da preparare l'ingresso in scena di Gesù narrato pochi versi dopo (*Mc.* 1,9 e soprattutto 1,14).

3) Contestualmente a ciò, anche la preposizione ὀπίσω assume una netta valenza temporale, conformemente alla cronologia della successione marciana (per cui solo *dopo* Giovanni, con la sua uscita di scena, viene Gesù; cfr. *Mc.* 1,14), laddove in Q – come argomenterò in seguito – essa è meglio intesa nel suo più comune significato spaziale, nell'ottica di una dinamica discepolare ribaltata, in cui si afferma la superiorità su Giovanni di colui che gli viene *dietro*, ovvero il suo discepolo Gesù.

4) Infine, la versione marciana si mostra secondaria nel caratterizzare il futuro battesimo escatologico come esclusivamente in “spirito santo”, anziché in “spirito (santo) e fuoco”³². Come si dirà più avanti, uno degli assi portanti del racconto marciano, consiste

³¹ Vedi Hoffmann 1972, 19-22; Pesch 1980, 53; Gnilka 1987, 47; Fleddermann 2005, 222; Yarbro Collins 2007, 146.

³² Come si è già detto (§ 2.2) è impossibile stabilire se in Q figurasse “spirito santo e fuoco” o solo “spirito e fuoco”. Hoffmann (1972, 29-30) propende per πνεύματι καὶ πυρί, mentre tanto Fleddermann (2005, 221-222) quanto la *Critical Edition of Q* (CritEdQ 2000, 14-15) includono πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί, sebbene quest'ultima attribuisca alla presenza di ἁγίῳ un grado di incertezza “C” (considerabile grado di dubbio). Nell'optare per il solo πυρί, Catchpole (1993, 73) osserva che la presenza di πνεύματι καὶ πυρί non può che restare congetturale, pur presentando una serie di vantaggi, come offrire una qualche base tradizionale per lo “spirito santo” di Marco; rispettare la mancanza di differenziazione nel “voi” tra chi sperimenta il giudizio e chi la salvezza; consentire una progressione naturale verso l'immagine di vento implicata in Q 3,17. Quest'ultimo aspetto, in particolare, mi fa

precisamente nell'adempimento della profezia pronunciata da Giovanni in *Mc.* 1,8 nella lunga serie di guarigioni ed esorcismi operati da Gesù, secondo quella che si può ben definire una "cristologia narrativa"³³.

Una volta stabilita l'antiorità della versione di Q sul piano della storia della tradizione, è necessario tuttavia inquadrare il logion entro il contesto complessivo del piano argomentativo-narrativo di Q, e, nella fattispecie, della sua prima unità letteraria: Q 3,2b-3a (oppure 3,7ss.)–Q 7,35³⁴. Tale questione è stata ampiamente affrontata nel cap. 3, nel quale si è evidenziato come tale sezione di Q sia organizzata attraverso un'articolata e raffinata struttura chiastica ad anello, nella quale le varie parti si richiamano vicendevolmente con un considerevole grado di coesione argomentativa e tematica.

Si tratta in sostanza di un'esortazione a praticare con coerenza e abnegazione l'etica escatologica promulgata da Gesù sotto l'egida profetica del Battista. In tutto questo, l'atteggiamento verso Giovanni è interamente e incondizionatamente positivo³⁵: il Battista è una figura chiave e imprescindibile per l'autenticazione dell'autorità escatologica di Gesù, ma al tempo stesso a lui nettamente subordinata.

Questa dinamica di "appropriazione subordinante" viene articolata in una serie di punti chiave che formano l'ossatura cristologica di Q, e si spiega nel modo migliore

propendere appunto per πνεύματι καὶ πυρί, essendo l'idea di "spirito" più naturalmente in accordo – rispetto a quella di "spirito santo" – con la successiva immagine di vento (immagine che ritornerà – con altro termine: οἱ ἄνεμοι – in Q 6,46-49, all'interno di un'argomentazione che riprende quella di Giovanni). Così anche Evans 1990, 243. Ma è altresì possibile che ἁγίῳ sia stato inserito redazionalmente alle parole tradizionali del Battista già in Q, così da allinearli più chiaramente a Q 11,20 (dove, con Catchpole e Fleddermann, ritengo originale lo πνεύματι θεοῦ di Luca) e Q 12,10 (τὸ ἅγιον πνεῦμα).

³³ Taylor (1997, 141-143) ha sostenuto che entrambe le versioni (Marco e Q) sono egualmente primitive ma originariamente rivolte a due tipi diversi di uditorio: il *logion* marciano promette esclusivamente un battesimo salvifico in spirito santo a coloro che Giovanni ha già battezzato (vedi appunto l'aoristo ἐβάπτισα), laddove il *logion* di Q riflette l'annuncio di un duplice battesimo in spirito santo e fuoco – di portata quindi al tempo stesso salvifica e distruttrice – indirizzato a un uditorio che ancora non ha ricevuto il battesimo di Giovanni. La proposta è brillante, sebbene non sia semplice pensare che, entro l'esiguo novero dei detti di Giovanni giunti fino a noi, ne siano stati preservati due pressoché identici che rifletterebero in modo così preciso e sottile due diverse situazioni del ministero battesimale di Giovanni. Soprattutto, però, depone contro questa ipotesi il fatto che la versione marciana si spiega perfettamente come adattamento al piano narrativo del vangelo.

³⁴ Cfr. Sato 1988 33-37; Jacobson 1992, 77-129; Allison 1997, 8; Kirk 1998, 364-397; Fleddermann 2005, 209-210.

³⁵ Cfr. Tuckett 1996, 107-138. Abbiamo sottolineato inoltre – e giova qui ricordarlo – quanto errata e fuorviante sia la diffusa interpretazione circa un presunto "Battista dubitante" in Q 7,18-19, che proprio per questa sua semi-incredulità riceverebbe in risposta il duro monito della beatitudine su colui che non trova scandalo in Gesù in Q 7,23. Lungi dall'insinuare dubbi, la domanda in 7,18-19 è al contrario l'occasione per l'auto-manifestazione di Gesù nella sua identità di "Veniente" profetizzato da Giovanni. Un "Battista dubitante" farebbe semplicemente collassare l'intera struttura argomentativa della prima sezione di Q. Conseguentemente, anche la minacciosa beatitudine in 7,23 non è affatto diretta a Giovanni, bensì agli uditori di Q in genere, sia *insiders* che *outsiders*.

postulando una comunità cristiana di provenienza battista³⁶ – e ancora in contatto con gruppi di discepoli di Giovanni, percepiti come entità sì distinta ma nient' affatto ostile né gravemente deficitaria –, intenta a definire lo status cristologico di Gesù a partire dalla coscienza storica del suo discepolato battista.

Le modalità attraverso cui tale subordinazione cristologica viene realizzata in questi passi sono così chiare e coerenti, che appare possibile individuarne gli innesti, così da raggiungere, una volta rimossi, una fase storico-tradizionale anteriore del materiale, che ci porta quanto più vicino possibile al Giovanni e al Gesù della storia.

Questa operazione è stata compiuta, in modo a mio avviso convincente, da David Catchpole³⁷, alle cui argomentazioni qui mi riallaccio in modo sostanziale nel mettere in parallelo l' inizio e la conclusione della prima unità letteraria di Q. Sono evidenziate in corsivo quelle che ritengo essere le integrazioni redazionali alle parole del Battista su Gesù e di Gesù sul Battista, e, all' interno di esse, sono messi in risalto i termini chiave attraverso cui, in un rimando reciproco, viene realizzato l' adattamento cristologico.

Q 3,7.16

⁷Diceva alle folle che uscivano presso il [luogo del] suo battesimo

(...) ¹⁶Io vi battezzo in acqua, ma colui che viene *dietro a me* (ὀπίσω μου) è *più forte di me* (ισχυρότερός μου), *di cui io non sono degno di portare i sandali*, egli vi battezerà in spirito [santo] e fuoco.

Q 7,24-28

²⁴(...) Cominciò a dire alle folle riguardo a Giovanni:

cosa siete usciti a vedere nel deserto?

(...) ²⁶Ma cosa siete usciti a vedere? Un profeta? Sì, vi dico, e più che un profeta!

²⁷Egli è colui del quale è stato scritto:

Ecco, io mando il mio messaggero davanti al tuo volto (πρὸ προσώπου σου), *che preparerà la tua via davanti a te* (ἔμπροσθέν σου).

²⁸Vi dico: non è sorto tra i nati da donna nessuno più grande di Giovanni.

Ma il minore (ὁ δὲ μικρότερος) [di lui] *sarà più grande di lui* (μείζων αὐτοῦ) *nel regno di Dio*.

³⁶ Così Backhaus: “(...) Q zwar ein besonderes personales und theologisches Interesse an der Gestalt des Täufers und an den Verhältnis zwischen Jesus und Johannes hegt, dass sie so aber retrospektiv bzw. «protologisch» die eigenen Ursprünge in den Blick nimmt und sich keinesweg mit einem Täuferkreis auseinandersetzt. Es wurde vermutet, dass die Q-Gemeinde zum Teil selbst auf eine täuferische Vergangenheit zurückschauen kann, so dass sich das Christentum hier einmal mehr als «outgrowth of the Baptist movement» erweist” (Backhaus 1991, 336).

³⁷ Catchpole 1993, 10-11, 60-78. Cfr. Hoffmann 1972, 24-25, 31-33, 219-224.

A sostegno di questa lettura critico-redazionale, valgono le seguenti osservazioni. L'interpretazione in senso spaziale e, quindi, discepolare, di ὀπίσω³⁸ in Q 3,16 è suffragata dal fatto che è appunto in questa accezione – quella più comune – che il termine appare nell'unica altra sua occorrenza nella fonte dei detti, in Q 14,27: “chi non prende la sua croce e segue dietro a me (ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου), non può essere mio discepolo”.

Inoltre, diversamente da Marco, Q non conosce una cronologia della successione tra i ministeri di Giovanni e di Gesù. Non vi è nulla che faccia pensare che Gesù entri in scena solamente una volta che ne sia uscito Giovanni³⁹. La stessa ambasciata del Battista di cui si parla in Q 7,18 non impone di pensare che Giovanni non sia più operativo: è infatti Matteo (11,2a), e non Q, a contestualizzare l'invio dei discepoli durante la prigionia del Battista, mentre un uditor di Q potrebbe banalmente assumere che Giovanni invii i suoi discepoli essendo egli impegnato altrove.

Infine, l'interpretazione discepolare di ὀπίσω risulta in certo modo coerente anche con il detto sui sandali, che evoca l'immagine di una mansione estremamente servile che, nel Talmud babilonese, viene citata come l'unico servizio da cui un discepolo è esentato nei confronti del suo maestro (*b. Ket. 96a*: “Tutti i servizi che uno schiavo fa per il suo padrone, l'allievo deve farli per il suo maestro, ad eccezione di slegargli i sandali”). Da questo punto di vista, il detto sui sandali esprime il ribaltamento radicale della relazione discepolare tra Gesù e Giovanni espressa da ὀπίσω μου: l'inferiorità di Giovanni rispetto al Veniente/Gesù è tale che egli non è nemmeno *degn*o di realizzare quanto ad un discepolo viene altrimenti risparmiato in quanto azione eccessivamente servile, ovvero indegna di lui. Il che significa che l'auto-umiliazione attribuita a Giovanni implica un abbassamento perfino più estremo di quanto implicato dalla relazione discepolo/maestro e schiavo/padrone.

Ben inteso, questa sottolineatura del significato spaziale-discepolare di ὀπίσω in Q 3,16 non vuole essere una negazione completa dell'accezione temporale: questa è in effetti in

³⁸ Gnilka (1990, 119) ritiene che in Matteo – dove pure il senso cronologico è primario – “la frase ha conservato il ricordo che Gesù un tempo fece parte della cerchia dei discepoli del Battista”. Ancora più deciso France (2007, 97 e 112-113), che opta per tradurre “the person who follows me”, suggerendo la possibilità che Matteo intenda appunto esprimere il paradosso del discepolo che prende il comando.

³⁹ Il non aver colto questo aspetto cruciale vanifica la catena argomentativa (che non posso qui discutere in dettaglio) che Aplin (2011, 203-204) oppone alla lettura in senso spaziale di ὀπίσω in Q 3,16. Ritenendo infatti che in Matteo il sintagma ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος sia da intendere in senso temporale, egli conclude che lo stesso debba probabilmente valere per Q. Ma Matteo ha integrato Q entro la cronologia della successione marciiana! Il secondo limite dell'analisi di Aplin sta nel considerare Q 3,16 isolatamente da Q 7,28b (e viceversa), laddove, come dirò tra poco, vi sono forti ragioni per vedere in questi passi due espressioni complementari della medesima rilettura cristologica redazionale del rapporto tra Giovanni e Gesù.

parte implicata nella citazione scritturistica di Q 7,27 (*Es.* 23,20 + *Mal.* 3,1), dove l'identificazione di Giovanni con il messaggero mandato a preparare la via davanti a Gesù (*πρὸ προσώπου σου ... ἔμπροσθέν σου*; davanti a Dio in *Mal.* 3,1 e davanti a Israele in *Es.* 23,20) è appunto complementare al “dietro a Giovanni” di Q 3,16, ora adattato all'immagine scritturistica del battistrada o precursore.

E tuttavia in Q 7,28b è di nuovo la relazione discepolare espressa in Q 3,16 ad essere ripresa e, nuovamente, ribaltata. Qui, infatti, si deve leggere ὁ μικρότερος non come superlativo, ma come normale comparativo: colui che è minore rispetto a Giovanni, implicitamente riferito a Gesù⁴⁰, mentre ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ sta per il futuro ordine escatologico in cui si verificherà il ribaltamento⁴¹. In questo modo una dichiarazione eccezionalmente altisonante di Gesù su Giovanni il Battista (Q 7,28a) – niente meno che il più grande uomo mai esistito, viene corretta cristologicamente affermando la futura superiorità di colui che storicamente era “più piccolo” di Giovanni in quanto suo discepolo. È con ciò evidente come una medesima strategia argomentativa cristologica sia all'opera tanto in Q 3,16c quanto in Q 7,28b giocando sull'affinità di ἰσχυρός e μέγας.

Come scrive Catchpole: “If Q 3:16c uses the disciple/teacher relationship as a yardstick of the extreme inferiority of John the coming one, it matches the corrective effect of Q 7:28b on 7:28a. That is, the erstwhile relationship of the disciple (Jesus) to the teacher (John) is reversed and more than reversed” (Catchpole 1993, 72). Risulta allora chiaro che “l'inserita frase del più potente costituisce l'autentica interpretazione cristiana dell'annuncio del Battista” (Gnilka 1990, 119), e in quanto tale deve essere accantonata in sede di analisi

⁴⁰ La bontà di questa lettura, normalmente scartata, è incisivamente sottolineata da Lupieri: “C'è da chiedersi perché gli antichi, fra cui Origene e Crisostomo (che conoscevano il greco abbastanza bene e appartenevano a scuole esegetiche diverse), non avessero difficoltà a interpretare ὁ μικρότερος come un comparativo e riferirlo a Gesù” (Lupieri 1988, 112 n. 38).

⁴¹ Ἔστιν va qui inteso come futuro semitico (cfr. Q 6,20b: ὅτι ὑμετέρα [Mt: αὐτῶν] ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) in conformità alla concezione futuristica del regno di Dio propria di Q: cfr. ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ in Q 13,29 e probabilmente anche in Q 22,30 (cfr. Fleddermann 2005, 866-869). È dunque con la parusia di Gesù come Veniente-Figlio dell'uomo (cfr. Q 13,35) che troverà realizzazione il superamento dello status di Giovanni a cui allude Q 7,28b. Vorrei sottolineare che quand'anche non si accetti l'origine redazionale di Q 7,28b qui proposta, preferendo quindi mantenere l'unità tradizionale dell'intero v. 28, il *logion* non esprimerebbe comunque alcuna svalutazione del Battista. Il suo significato sarebbe piuttosto che il futuro avvento in pienezza del regno di Dio determinerà una trasformazione tale dell'esistente, che perfino lo stato del più piccolo dei suoi membri (non certo Giovanni!) eccellerà su quello del più grande degli uomini nel mondo attuale (e che pure, in quanto “più che profeta”, appartiene già alla nuova era). Perfino un'interpretazione “presentistica” del regno in questo detto (che non condivido), non comporta una svalutazione di Giovanni: vedi Meier 2002, 476 n. 13. È solamente rimuovendo il *logion* dal suo contesto di Q 7,24-27 (sulla base dei paralleli separati in *Ev. Th.* 78 e 46, sui quali vedi sotto § 9.3.1, nota 29) che Crossan (1991, 236-237) può leggere in Q 7,28 – con un'esegesi comunque opinabile – il rinnegamento di Giovanni da parte di Gesù: un fondamento assai fragile per una tesi di tale portata!

dell'annuncio escatologico del Battista storico. Una volta rimossi come inserzione secondaria sia il riferimento al Più Forte sia il *logion* sui sandali, ciò che rimane è un semplice detto a due membri: "Io vi battezzo in acqua, ma Colui che viene vi battezerà in spirito e fuoco"⁴².

Ma di chi si trattava? Quale genere di personaggio aveva in mente Giovanni? Nel tentare di rispondere a questa domanda, gli studiosi si dividono per lo più tra chi pensa all'avvento di Dio e chi del Figlio dell'uomo, a cui si aggiungono come opzioni minoritarie il Messia davidico e l'Elia redivivo⁴³. Una quinta soluzione vorrebbe porre fine a questo inconclusivo dibattito, suggerendo che Giovanni stesso "non aveva nessuna idea chiara su chi potesse essere" (Meier 2002, 68) – possibilità, questa, che mi sembra potersi tranquillamente scartare, essendo molto difficile credere che Giovanni non fosse in grado di offrire alcun chiarimento alle inevitabili domande dei suoi uditori e seguaci circa questo futuro battezzatore da lui annunciato.

Ora, la questione di quale genere di figura escatologica Giovanni attendesse è stata affrontata in modo esaustivo nell'importante monografia di Robert Webb (1991, 209-306), che ad essa dedica due ampi capitoli, in cui si esamina analiticamente l'intera varietà di agenti escatologici di giudizio e restaurazione attestati nell'insieme dei testi biblici e intertestamentari (YHWH, Messia davidico, Messia aronitico, Michele/Melchisedek, Figlio dell'uomo, Elia). Il risultato a cui perviene Webb non lascia margini a dubbi: "the preceding survey shows quite conclusively that the figure which best meets all elements of John's description is Yahweh – in fact the only figure who does so" (Webb 1991, 283)⁴⁴.

Sebbene, infatti, a tutte queste figure siano variamente attribuite funzioni di giudizio, purificazione e restaurazione d'Israele, è però a Dio che si addicono di norma l'effondere lo spirito/spirito di santità, il riversare fiumi di fuoco e/o tempeste di vento. E, soprattutto, è

⁴² Vedi anche Bovon 2005, 209, secondo cui il detto sui due battesimi era originariamente indipendente da quello sui lacci dei sandali, la cui combinazione nel corso della tradizione ha enfatizzato in prospettiva cristiana la distanza tra Giovanni e Gesù. Bovon sembra però (al pari di Ernst 1989a, 48-51) considerare ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερος (inteso in riferimento a Dio) parte del *logion* tradizionale pre-Q sui due battesimi, anziché vedervi un adattamento marciano di Q da parte di Luca.

⁴³ *Dio*: Thyen 1971; Hughes 1972; Ernst 1989a, 305-308; Crossan 1991, 234-235; Catchpole 1993, 67-68; Stegemann 1996, 310-311; Hartman 1997, 13; Reiser 1997, 181-186; Chilton 1998, 47-48; Öhler 1999; Lang 2000, 242; Trocmé 1997, 7; 2000, 29-30; Müller 2002, 33-35; Bovon 2005, 209; Backhaus 2011, 1770-1773; Bilde 2013, 213-214. *Figlio dell'uomo*: Goguel 1928, 39; Kraeling 1951, 57; Becker 1972, 34-37; 1998, 44-47; Pesch 1980, 155; Gnilka 1993; Boccaccini 2005, 29-30. *Messia davidico*: Scobie 1964, 62-73; Davies, Allison 1988, 313-314; Légasse 1994, 31-39. *Elia redivivo*: Robinson, 1962, 28-52; Taylor 1997, 281-294. *Ignoto ma probabilmente umano*: Meier 2002, 68; Dunn 2006, 412. *Intenzionalmente non divulgato*: Webb 1991, 288; Dapaah 2005, 72-28; Noffke 2008, 101.

⁴⁴ La tabella riassuntiva in Webb 1991, 259 e 282-283 permettere di cogliere con un colpo d'occhio la disproporzione tra YHWH e gli altri agenti escatologici nel rispondere alle caratteristiche della figura attesa da Giovanni.

esclusivamente a Dio che viene tradizionalmente attribuita la metafora agricola del pulire l'aia vagliando il grano e bruciando la pula⁴⁵ (vedi anche i passivi divini ἐκκόπτεται e βάλλεται in Q 3,9). Webb stesso, però, qualifica in seguito il suo giudizio con la precisazione che il Battista in realtà “John did not actually expect Yahweh himself, but rather, he expected an agent of Yahweh who, acting with God’s authority and power, would come to judge and restore” (Webb 1991, 286).

A sostegno di questa ulteriore conclusione vengono addotti tre argomenti: 1) la precisazione del Battista circa la sua indegnità di portarne i sandali, o di scioglierne il laccio, si spiega meglio se riferita non a Dio stesso; 2) il porre in termini comparativi la maggior forza del Veniente rispetto alla sua, sarebbe stato intollerabilmente presuntuoso da parte di Giovanni, se questa figura fosse stata Dio; 3) infine, la domanda che in Q 7,18-19 il Battista rivolge a Gesù tramite i suoi discepoli, se sia appunto lui Colui che deve venire o si debba invece attendere un altro, presuppone evidentemente l’attesa di un plenipotenziario di Dio (verosimilmente umano).

Di questi tre argomenti, i primi due cadono automaticamente alla luce di quanto si è concluso sopra attraverso l’analisi discorsiva e redazionale della prima sezione di Q: tanto l’affermazione sul Più Forte quanto quella sui sandali, sono frutto di un adattamento cristologico della prospettiva escatologica del Battista. Va detto comunque che un ipotetico parlare dei “sandali di Dio” non sarebbe poi così inconcepibile, sia perché simili antropomorfismi non sono affatto estranei alla tradizione biblica (cfr. *Sal.* 60,10 e 108,10: “Moab è il catino per lavarmi, sull’Idumea getterò i miei sandali”), sia perché si tratterebbe in

⁴⁵ Tra i paralleli biblici e non alle immagini escatologiche di Giovanni, *Is.* 30,27-28 è senza dubbio quello che offre la quantità più impressionante di corrispondenze (come giustamente sottolineato da Dunn 1994, 51-52; 2006, 407): il venire (del nome) di Dio, l’ira ardente, il fuoco divorante, il soffio come un fiume in piena che giunge al collo, il vagliare. Riguardo all’immagine dell’aia, vedi *Is.* 27,12 (“Il Signore batterà le spighe e voi sarete raccolti uno a uno”); *Ger.* 15,7 (“li ho dispersi al vento con la pala”; cfr. 13,24); *Mal.* 3,19 (il giorno del Signore come un forno, iniqui incendiati come paglia). Altri paralleli rilevanti: *Is.* 4,4-5; 29,6; *Ez.* 36,23-27; *Zacc.* 13,9; *Mal.* 3,1-3; 3,23-24; *Sap.* 5,23; 1QS 4,20-21; *Sib.* 2,196-197.203-205.252-254. Una significativa eccezione (non mi pare ben colta da Webb) al fatto che il riversare spirito, vento e fuoco si addice normalmente a Dio, è “l’uomo che sale dal mare” di *4 Ezra*, una figura messianica superumana modellata sul “simile a uomo” di Daniele 7, ma al tempo stesso combinata con una concezione messianica davidica (cfr. *4 Esd.* 11,32 e 13,26). Nella sesta visione di Ezra, questo personaggio viene dunque rappresentato nell’atto di annientare i nemici attraverso un “fiume di fuoco”, un “respiro infiammato” che procede dalla sua bocca (cfr. *4 Esd.* 13,10-11.27), in quello che è con ogni probabilità uno sviluppo letterario del soffio distruttore del Messia davidico in *Is.* 11,4b combinato con il fiume di fuoco che scende dal trono dell’Antico di Giorni in *Dan.* 7,10 (cfr. *Hen. Aeth.* 14,19; *Sib.* 2,196-197.203-204.252-254). Proprio su queste basi, si è spesso voluto identificare nella figura attesa da Giovanni il Figlio dell’uomo celeste, un giudizio però condizionato dal discutibile presupposto (oggi largamente abbandonato) secondo cui nel giudaismo dell’epoca esisteva un ben definito concetto di Figlio dell’uomo quale salvatore escatologico superumano (vedi § 10.1 nota 18).

ogni caso solo di una potente metafora per esprimere l'indegnità di compiere perfino il più servile dei gesti, il che sarebbe tutt'altro che incompatibile con un'auto-umiliazione nei confronti di Dio⁴⁶. L'ipotesi invece che Giovanni parlasse di Dio come del "più forte di me" stride in effetti non poco⁴⁷, tuttavia, come si è detto, tale questione non si pone nemmeno.

Anche rispetto al terzo argomento, tuttavia, quanto detto sulla prima sezione di Q mostra in modo chiaro che – qualunque cosa si pensi circa la storicità dell'escatologicamente esaltato *abregé* del ministero gesuano in 7,22⁴⁸ – di certo la domanda dell'ambasciata battista ai vv. 18-19 è di origine redazionale: essa si riallaccia infatti all'annuncio del Veniente in 3,16, disvelandone ora il compimento in Gesù.

E che il participio titolare ὁ ἐρχόμενος sia in questo caso applicato in modo redazionale – diversamente da 3,16b, dove è intrinsecamente parte del *logion* tradizionale sui due battesimi – lo mostra chiaramente la tensione tra i presupposti della domanda di Giovanni – ovvero il ruolo del Veniente quale dispensatore di un battesimo in spirito e fuoco, nonché esecutore del giudizio escatologico – e la risposta di Gesù, affermativa sì, ma di tenore completamente differente nel suo concentrarsi su guarigioni, risurrezioni e annuncio ai poveri della lieta notizia⁴⁹.

⁴⁶ Cfr. Hughes 1972, 196: "John's reference to the Coming One wearing sandals must not be pressed beyond the realm of metaphor where it belongs".

⁴⁷ Conscio del problema, Ernst (1989, 49-51, 305) sostiene che ad uno stadio storico-tradizionale anteriore ἰσχυρότερος non fosse relativizzato dal pronome μου, e avesse quindi valore di superlativo assoluto, attraverso cui ci si riferiva a Dio, il Forte, il Potente d'Israele (vedi ὁ ἰσχυρός nella LXX: *Deut.* 10,17; 2 *Sam.* 22,31-33; *Dan.* 9,4; *Giob.* 22,13; 33,29; 36,22.26; 37,5; cfr. 4 *Esd.* 13,23; *Ant. Bibl.* 11,8). Ernst considera giustamente secondario anche il *logion* sui sandali. Pur cogliendo dunque correttamente l'oggetto dell'annuncio del Battista (l'avvento di Dio), Ernst sbaglia a ritenere originale l'ἔρχεται di Marco (e, secondo lui, anche di Q) rispetto al participio titolare ὁ ἐρχόμενος di Q (da lui attribuito alla redazione matteana). Una volta riconosciuta l'originalità di quest'ultimo, è l'intera frase sul Più Forte, e non solo il comparativo "di me", a mostrarsi secondaria.

⁴⁸ Per l'antiorità e possibile storicità di Q 7,22 rispetto alla sua attuale cornice in Q 7,18-19(23), vedi Catchpole 1993, 239-240; Becker 1998, 111-113. Da considerare, a questo riguardo, le implicazioni del notevole parallelo che Q 7,22 ha in 4Q521 (fr. 2 col. II+ fr. 4): Gesù ha condiviso una concezione escatologica corrente o gli è stata attribuita? Se poi questi eventi e miracoli escatologici isaiiani elencati in 4Q521 – che hanno esplicitamente per soggetto Dio – possano o meno includere la cooperazione strumentale della figura messianica menzionata a inizio frammento (lettura che a me pare forzata), è questione discussa (cfr. Garcia Martinez, Trebolle Barrera 1996, 273-275; Joseph 2012, 172-175) e, in ogni caso, non può costituire un argomento per ribaltare la conclusione raggiunta – sulla base dell'evidenza interna di Q – circa l'origine redazionale dei vv. 7,18-19.

⁴⁹ Cfr. Kloppenborg 2000, 123: "Q seems aware of the fact that Jesus does not fit John's description of the 'Coming One', but wishes nonetheless to affirm the equation"; Backhaus 2011, 1783-1784: "Neither John's question nor Jesus' answer corresponds to John's eschatological framework. (...) The sending of messengers (...) look suspiciously like a fictional motif meant to establish at least an indirect face-to-face relation between both prophets (...) after all I am – contrary to a widespread scholarly opinion – very much inclined to explain the scene not as the last question of the historical Baptist but as the first (and hesitant) step to his *interpretatio christiana*, serving in Q as a safeguard on the threshold of Jesus' appraisal of the Baptist".

Infine, ὁ ἐρχόμενος ricorre una terza volta in Q 13,34-35, un passo in cui sono evidenti gli aspetti caratteristici della redazione deuteronomistica di Q – come l’uccisione dei profeti inviati dalla Sapienza –, in cui viene dichiarato lo stato di desolazione del tempio fintanto che non abbia luogo il riconoscimento dell’ἐρχόμενος, la cui identificazione in Gesù è ora presupposta. Giustamente John Kloppenborg parla di una “progressione argomentativa”, in cui “even without Q having a narrative framework, the arrangement of elements that are distributed across a large portion of Q contributes to a logical progression in which expectations about a Coming One are raised and then resolved” (Kloppenborg 2000, 122; cfr. Kloppenborg 1987, 94).

Eliminato anche questo terzo argomento di Webb⁵⁰, possiamo finalmente concludere che l’oggetto dell’attesa e della proclamazione escatologica del Battista era la venuta di Dio (conclusione suffragata anche dalle tradizioni pre-lucane nel vangelo dell’infanzia, che definiscono Gesù come “profeta dell’Altissimo” che “camminerà davanti al Signore nello spirito di Elia”), i cui effetti erano da Giovanni visualizzati da un lato in termini di una metaforica immersione – formulata per analogia con la sua attività battesimale – in uno “spirito infuocato”, che avrebbe operato la definitiva purificazione di Israele, temprando i meritevoli e bruciando invece i peccatori impenitenti, e dall’altro, in termini di una cernita escatologica comportante la salvezza e il raduno nell’Israele restaurato per gli uni, e la distruzione eterna per gli altri.

Sono quindi d’accordo con chi vede nella locuzione ἐν πνεύματι καὶ πυρί un’endiadi, con cui ci si riferisce non a due battesimi distinti, ma ad un’unica immersione nello spirito (o soffio, o vento, giocando sull’ambiguità di *pneuma* e *ruah*) infuocato e purificatore, che sarebbe disceso come un fiume dal cielo, purgando Israele da ogni impurità, con il duplice esito, a livello individuale, di raffinare gli uni e distruggere gli altri (Dunn 1970, 8-14; 1972; Davies, Allison 1987, 317).

⁵⁰ Anche volendo prescindere dalla redazione di Q, la plausibilità storica di tale ambasciata del Battista dal carcere è estremamente dubbia. È vero che nel mondo greco-romano i prigionieri potevano ricevere visite da amici e parenti, ai quali toccava anzi l’onere del sostentamento del detenuto. Non è però questo il punto. Il problema è piuttosto la difficoltà di credere che Antipa, avendo tolto di mezzo Giovanni precisamente allo scopo di frenare l’entusiasmo suscitato dai suoi discorsi, vanificasse poi tale misura lasciandolo libero di continuare a comunicare con i suoi seguaci. Alla luce di quanto si è detto in 3.2 a proposito del fondamentale ruolo di questa pericope a livello della composizione di Q (“la chiave di volta della cristologia di Q”), questo ulteriore argomento circa la scarsa plausibilità storica dell’ambasciata battista pone una pietra tombale sulla questione della possibile autenticità dell’episodio. Tutti i tradizionali argomenti contrari che vorrebbero far leva sul (presunto) Battista dubitante, la risposta ambigua di Gesù e l’assenza di “lieto fine” (cfr. Kümmel 1961, 109-111; Meier 2002, 181-194), sono completamente fuori luogo e irrilevanti.

Quest'unico atto di immersione corrisponde in effetti, mutando la metafora, all'unico atto di purificazione del grano trebbiato con il ventilabro in Q 3,17, che implica l'analoga immagine del vento che spazza via la pula e separa la paglia dal grano. Da questo punto di vista, trovo altresì convincente la proposta di Dunn che quest'immagine di una "immersione nel fiume del respiro ardente di Dio (...) potrebbe essere stato il suo modo personale di raffigurarsi il periodo finale della tribolazione che nel pensiero apocalittico era stato considerato la fase necessaria o inevitabile che avrebbe preceduto la nuova età avvenire" (Dunn 2006, 409)⁵¹.

7.4. Araldo del regno di Dio?

Vi è un'ultima questione che è necessario affrontare a proposito dell'escatologia di Giovanni. Si è accennato in precedenza al fatto che nell'immagine del grano radunato nel granaio in Q 3,17 si ha un piccolo ma chiaro indizio di una prospettiva di restaurazione all'interno di un gruppo di detti altrimenti orientato al giudizio. Si deve credere che tale disproporzione tra giudizio e salvezza nei pochi detti di Giovanni a noi giunti, sia un riflesso accurato della sua predicazione storica? Oppure vi è ragione di pensare che questa avesse tonalità assai meno cupe? È possibile che già il Battista abbia parlato del regno di Dio, della restaurazione delle dodici tribù d'Israele, di un capovolgimento dell'ordine presente che risollevasse le sorti di poveri e oppressi?

Ritengo che vi siano diversi elementi che, presi cumulativamente, inducono a rispondere in modo affermativo. 1) Un siffatto annuncio salvifico viene attribuito a Giovanni sia da Matteo (*Mt.* 3,2: μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν; cfr. *Mt.* 4,17//*Mc.* 1,15) che da Luca (*Lc.* 3,18: πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν), per quanto entrambi i passi siano certamente composizioni redazionali⁵². 2) Nella versione lucana, il Padre Nostro è introdotto dalla richiesta di un discepolo di Gesù di insegnare loro a pregare "come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli" (*Lc.* 11,1b: καθὼς καὶ Ἰωάννης

⁵¹ Per alcuni esempi della tribolazione escatologica quale tempo di caos, violenza e iniquità che precede la fine, cfr. *Dan.* 12,1-3; *Hen. aeth.* 91,5-7; 93,9; 100,1-4; *Iub.* 23,11-25; *4 Esd.* 5,1-13; 6,21-23; 9,1-4; *Ap. Bar. syr.* 25-29; 32; 48,31-41; *Test. Mos.* 8-9; 1QM I,12; XV,1; *m. Sof.* 9,15.- Sull'argomento, vedi inoltre Allison 1985, 5-25; Pitre 2005, 41-130.

⁵² Vedi inoltre *Mc.* 1,1ss. dove Giovanni è presentato come inizio e fondamento del vangelo: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. La formula καθὼς γέγραπται al v. 2, infatti, non costituisce l'inizio di una nuova proposizione (né καθὼς introduce mai una nuova frase in Marco), bensì fa riferimento a quella che la precede. Essendo quindi i vv. 1 e 2-3 strettamente legati, l'ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου si riferisce propriamente solo a quella parte del prologo che corrisponde alla citazione scritturistica, ossia i vv. 4-8, in cui si tratta di Giovanni il Battista.

ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ). È possibile che qui il “come” si riferisca non all’atto generico di insegnare a pregare, bensì all’insegnare precisamente quella preghiera che Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli, cosicché il Padre Nostro, prima di essere la “preghiera del Signore”, sarebbe stato già la preghiera del Battista⁵³.

3) Il fatto che *Mt.* 21,31c-32ab istituisca un collegamento tra l’ingresso di pubblicani e prostitute nel regno di Dio e l’aver creduto a Giovanni, suggerisce che l’annuncio del regno di Dio facesse appunto parte del messaggio di questi (vedi § 9.2.3; cfr. Aplin 2011, 178).

4) Nel controverso detto sui “violenti” in *Q* 16,16, il regno di Dio è associato alla persona di Giovanni⁵⁴, nella cui sofferenza (qui implicata) è appunto il regno stesso ad essere oggetto di opposizione. Ciò può intendersi in due modi: o il regno di Dio, quale evento processuale, ha avuto inizio con il Battista nella sua forma conflittuale e caotica (la tribolazione escatologica); oppure ciò che è cominciato con Giovanni è l’opposizione alla proclamazione del regno. Solo la seconda opzione implica a rigore che il Battista annunciò il regno di Dio, ma la prima potrebbe comunque presupporlo⁵⁵.

5) La tradizione evangelica assegna un posto centrale a *Is.* 40,3 (LXX) quale cifra del ministero di Giovanni (cfr. *Mc.* 1,3; *Mt.* 3,3; *Lc.* 3,4-6; *Gv.* 1,23). Tale citazione evoca naturalmente la prospettiva di salvezza e liberazione dell’intero capitolo 40 isaiano, a cui il concetto di regno di Dio non è estraneo (cfr. 40,10a, che nel *Targum di Isaia* diventa: “il regno del vostro Dio è rivelato”). Benché la possibilità che Giovanni stesso si ispirasse a *Is.* 40,3 sia più incerta di quanto lo sia rispetto a *Mal.* 3,1, non si può certo escludere che la

⁵³ Così Elliott 1973; Taylor 1997, 152-153; Lang 2000; Rothschild 2005, 86-87. Che questa singolare introduzione (11,1b) non sia in ogni caso una creazione lucana, bensì potesse accompagnare il Padre Nostro già in *Q*, è opinione che trova un certo credito, vedi ad es. Schürmann 1994, 265, e i vari autori elencati in Carruth-Garski 1996, 51-56.

⁵⁴ Vedi la trattazione nel capitolo su *Q*, di cui riepilogo qui alcuni punti. È opinione comune il logion di *Q* sia stato preservato più fedelmente da Luca nella formulazione complessiva e da Matteo nel vocabolario della seconda parte: “La legge e i profeti fino a Giovanni. Da allora il regno di Dio soffre violenza e i violenti lo rapiscono” (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν). Il significato del detto in *Q* (e per Gesù) è sostanzialmente il medesimo che ha in Matteo (11,12), dove il verbo βιάζεται è da intendersi come passivo *in malam partem* e il Battista è incluso nel regno di Dio (il che, a mio avviso, vale anche per *Lc.* 16,16); cfr. Hoffmann 1972, 60-65; Davies, Allison 1991, 253-256; Catchpole 1993, 233-238; Tuckett 1996, 137.

⁵⁵ Per la prima opzione, vedi Davies, Allison 1991, 256: “the subject is the eschatological trial (...) this conflict has already been joined, from the days of John the Baptist until now”. Per la seconda, vedi Catchpole 1993, 234-235: “It does not say that the crisis has come, or that the kingdom of God has in any sense arrived, but rather (...) the message of the kingdom, very probably voiced neither by John alone nor by Jesus alone but by both within the essential continuity of their eschatological missions, has been vigorously and violently opposed, and the messengers savaged as if by wild animals”.

tradizione cristiana abbia qui rivisitato cristologicamente ciò che già apparteneva al Battista⁵⁶ (come del resto in Q 7,27//Mc. 1,2b rispetto a *Mal.* 3,1).

6) A dare maggior consistenza (se non coerenza) a questa serie di indizi, è infine il brano di Flavio Giuseppe, in cui, come si è visto, la decisione di Antipa di arrestare Giovanni è spiegata in rapporto alla straordinaria eccitazione suscitata dai suoi discorsi. Ma sarebbe davvero difficile comprendere questa informazione di Giuseppe – e i timori di Antipa –, se l’oratoria di Giovanni non fosse consistita d’altro che duri moniti di condanna ed esortazioni al pentimento di fronte al giudizio imminente. Postulare l’annuncio del regno di Dio, o la prossima restaurazione d’Israele, o l’imminente rivolgimento del presente ordine socio-politico, è in questo caso semplicemente necessario.

⁵⁶ L’importanza di *Is.* 40,3 e del Deutero-Isaia per il ministero di Giovanni è enfatizzata da Kazmierski (1996, 23-41), che vede il messaggio del Battista come unilateralmente salvifico. Più prudente sul passo isaiano è Stegemann (1996, 311), il quale comunque concorda sulla prospettiva essenzialmente salvifica dell’attività di Giovanni (ivi, 317). Taylor (1997, 25-28) è decisamente scettica su un utilizzo specifico di *Is.* 40,3 da parte di Giovanni in chiave di ritiro nel deserto, ma ritiene che i capp. 40 e 52 del Deutero-Isaia (specialmente attraverso la versione targumica) stiano al cuore dell’escatologia di Giovanni (ivi, 135-138). Tutti e tre questi autori sono infine concordi nel negare risolutamente che il comune richiamo a *Is.* 40,3 (cfr. 1QS 8,13-16; 9,19-20) possa costituire un argomento per concludere un legame tra Giovanni e gli esseni di Qumran. Al contrario, Dunn 1994 ritiene che l’ispirazione fondamentale fornita da *Is.* 40,3 (accanto a quella altrettanto importante di *Is.* 30,27-28) suggerisca un’influenza qumranica, diretta o mediata che sia. Sulla priorità del libro di Malachia, rispetto a Isaia, quale “testo di vocazione” di Giovanni, cfr. Trumbower 1994; Stegemann 1996, 311-313; Catchpole 2006, 21-24; 30-31.

7.5. *Excursus. Itineranza e ascetismo di Giovanni*

Alcune osservazioni conclusive riguardo a due aspetti che, pur essendo in linea di principio importanti per la comprensione del ministero di Giovanni, non sono supportati – a mio parere – da informazioni sufficientemente chiare che consentano di formare giudizi relativamente sicuri (come è invece possibile a proposito del battesimo e dei temi generali della predicazione di Giovanni). Cominciamo dalla questione dei luoghi in cui Giovanni esercitò la sua attività. A tale proposito, come si è già visto nell'introduzione, è cosa alquanto comune imbattersi, nella letteratura accademica, in rappresentazioni del Battista che pongono l'accento sulla sua stanzialità, in contrasto con lo stile di vita itinerante di Gesù e dei suoi discepoli. Jossa, ad esempio, osserva che “la venuta di Gesù in Galilea rispondeva a una strategia missionaria diversa. Significava anzitutto rinunciare al carattere prevalentemente sedentario della propria azione nel deserto [al seguito di Giovanni] per assumere decisamente le vesti del predicatore itinerante tra la gente” (Jossa 2010, 58). Ancor più netto Légasse: “Gesù percorre in lungo e in largo la Galilea, conduce una vita itinerante (...) Ma Giovanni era un predicatore stabile che si limitava ad accogliere le folle che venivano da lui” (Légasse 1994, 87).

In realtà, i frammenti di informazioni topografiche sull'attività di Giovanni testimoniate dalle fonti, convergono nel delineare un quadro piuttosto diverso, caratterizzato da una notevole mobilità. Ciò è evidente già dalla testimonianza riportata nella fonte più antica a noi accessibile, il documento Q, che, come si è detto, esordiva con la frase: Ἰωάννης ... ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου. Il Vangelo di Marco localizza il Battista in riferimento sia al Giordano che al deserto, aggiungendo il dettaglio secondo cui tutta la regione della Giudea e tutti gli abitanti di Gerusalemme uscivano verso Giovanni per farsi battezzare (Mc. 1,4-5). Tale informazione (al di là dell'esagerazione) consente quantomeno di restringere l'ambito di attività di Giovanni – noto a Marco – al corso inferiore del Giordano, sebbene rimanga ambiguo su quale versante. La precisazione del Vangelo di Matteo (3,1), secondo cui il deserto in questione era il deserto di Giudea, è geograficamente inesatta (l'estensione di quest'ultimo non includeva il tratto inferiore del Giordano⁵⁷), e non deve quindi essere accolta come informazione storica affidabile.

Nell'ottica di un'interpretazione fortemente tipologica del battesimo di Giovanni – ovvero nel senso di una riattualizzazione simbolica dell'attraversamento del Giordano e della conquista della Terra Promessa da parte di Giosuè (Gios. 3,1-4,19) – alcuni studiosi ritengono che Giovanni battezzasse intenzionalmente ed esclusivamente sul versante orientale del Giordano⁵⁸. Ora, che Giovanni abbia battezzato in Perea è effettivamente attestato dal Quarto Vangelo, il quale riferisce di un'attività battesimale in “Betania al di là del Giordano”⁵⁹ (Gv. 1,28), e trova inoltre sostegno

⁵⁷ Vedi le considerazioni di Taylor contro tale interpretazione, sostenuta ad es. da Scobie e Meier: “This is not quite true. This area [l'ultimo tratto del Giordano, a sud di Gerico, verso il Mar Morto] is wilderness and it becomes increasingly inhospitable the nearer one draws to the Dead Sea, but is not the wilderness of Judea, strictly speaking (...). The wilderness of Judea is characterized by rugged, mountainous aridity, whereas the Jordan valley is in a different geographical zone and has a completely different character – river valley as opposed to hill district. Josephus describes the Jordan going through a ‘long wilderness’ before it comes to the Dead Sea (War 3,515), but he does not say it meets the wilderness of Judea. As one looks down at the Jordan valley from the hills west of Jericho, it does not seem entirely natural to consider the valley and the wilderness of Judea to the south as part of the same geographical region” (Taylor 1997, 46).

⁵⁸ Categorico il giudizio di Stegemann: “Giovanni Battista non ha mai operato a occidente del Giordano” (Stegemann 1996, 306).

⁵⁹ Questa lezione, attestata da P^{66,75} & B C W^s, è certamente da preferirsi sul piano critico-testuale alle varianti βηθαβαρα (C² K T Ψ^c f^{1,13}); favorita da Origene, *Comm. In Joh.* 6,40, nonostante la quasi completa evidenza contraria dei manoscritti a lui noti, non essendo egli riuscito a trovare una località di nome Betania in Transgiordania e βηθαβαβα (κ² 892^{vl}). Cfr. Metzger 1994, 171-172; Schnackenburg 1973, 393; Brown 1979, 59; McHugh 2009, 144-146. L'alterazione dell'originale “Betania” in “Betabara” (nota località di un guado,

nell'incarcerazione del Battista nella fortezza del Macheronte (*Ant.* 18,119). E' probabile tuttavia che Giovanni abbia battezzato anche sul versante occidentale del Giordano, e invero anche in acque differenti da quelle del Giordano. Così suggerisce in effetti la notizia tradizionale riportata nel Quarto Vangelo, secondo cui "Giovanni battezzava a Enon, presso Salim, poiché là c'era molta acqua" (Gv 3,23). Come è noto, vi è notevole incertezza tra gli studiosi riguardo all'identificazione tanto di Enon (Αἰνών, dall'ebraico *'ayin*, sorgente) quanto di Salim (Σαλείμ).

Le principali proposte avanzate sono tre. 1) Nella valle settentrionale del Giordano, nella parte occidentale della Decapoli, circa 12 km a sud di Scitopoli (Beth Shean). A sostegno di tale identificazione convergono le testimonianze di Eusebio (*Onomasticon* 40,1), della pellegrina Egeria (384), e la mappa di Madaba (VI sec. ev) che colloca appunto in quest'area una delle due differenti Αἰνών in essa riportate. 2) In Perea, sul versante orientale del Giordano in corrispondenza di Bethabara, conformemente alla seconda Αἰνών rappresentata nella mappa di Madaba. 3) Nel cuore della Samaria, nei dintorni di Nablus, dove si trovano due villaggi, uno di nome Salim (4,5 km ad est di Tel Balata, sito dell'antica Shechem), e l'altro Khirbet Ainun (12 km a nord-est di Salim).

Una serie di problemi in quest'ultima ipotesi identificativa (il fatto che nessuna sorgente si trovi a Khirbet Ainun, ma solo a 5 km, peraltro in un'area storicamente caratterizzata da malaria endemica dal VI sec. aev fino al secolo scorso, e quindi improponibile come sede di immersioni purificatorie; il fatto che nei 12 km che separano Salim e Khirbet Ainun vi siano ben due rilievi montuosi, senza alcun sentiero che congiunga i due villaggi) ha portato ad un'ipotesi alternativa, proposta da Jerome Murphy O'Connor (1990), nella quale viene mantenuta l'identificazione di Salim, mentre quella di Enon viene determinata unicamente in base alla presenza di sorgenti nel circondario di Salim, le quali vengono individuate sul versante orientale del Monte Gerizim, dove si contano ben cinque sorgenti nell'arco di un kilometro (cfr. Murphy O'Connor 1990, 365).

Recentemente, tuttavia, l'archeologo Shimon Gibson ha dato nuovo sostegno alla tradizione bizantina che colloca Enon nella Decapoli, puntando l'attenzione su un'area ricca di sorgenti situata precisamente ad una dozzina di chilometri a sud di Scitopoli: "this location has numerous springs: I have counted thirteen of them in a small area of four by four kilometers (...). On the north side of this area is Tell Shalem, which undoubtedly must be Salim/Salumias, and so the place where John baptized at Aenon may have been at any one of the springs in the vicinity of Tell Shalem" (Gibson 2004, 241).

Come è facile intuire, la questione è ampiamente controversa tra gli studiosi, i quali si dividono fondamentalmente tra chi favorisce la Decapoli, chi la Samaria,⁶⁰ e chi, saggiamente, opta per un prudente agnosticismo, opzione quest'ultima che intendo qui sottoscrivere, pur con una certa inclinazione verso la localizzazione proposta da Gibson. Un aspetto che mi sembra più rilevante (e

menzionata anche nel Talmud) si spiega naturalmente ipotizzando che, una volta persa la memoria di Betania, si preferì (anche per evitare confusione con la Betania del Monte degli Ulivi) ripiegare sulla più nota Betabara (cfr. McHugh 2009, 146). Stegemann (1995, 305) interpreta risolutamente il toponimo nel senso di un luogo caratterizzato da intenso traffico di barche (*bêt 'ōnijjâ* = casa delle barche); mentre McHugh (2009, 145) – riallacciandosi a Gustaf Dalman – propone "case d'acqua" ("Waterhouses", dall'aramaico *beyt 'ayînē*), in riferimento a palafitte realizzate con canne e pioppi dell'Eufrate, una tipologia abitativa che potrebbe spiegare anche la variante βηθαβα (non necessariamente sorta, quindi, per metatesi) come "case dei salici" (*beyt 'ārēbēh*), e che spiegherebbe bene, per evidenti ragioni, il fatto che della località non restasse traccia alcuna già all'inizio del III sec. ev, quando Origene visitò la regione. Circa le proposte di localizzazione di Betania-oltre-il-Giordano, vedi Schnackenburg 1973, 393-394; McHugh 2009, 144-146; Von Wahlde 2010, 39.

⁶⁰ A favore della Decapoli (a sud di Beth Shean): Kraeling (1951, 9); Schnackenburg (1973, 619-620); Riesner (1987); Gibson (2004). Favorevoli alla Samaria: Scobie (1964; 164); Boismard (1973); Lindars (1972, 164-165); Brown (1979, 199-200); Murphy O'Connor (1990; 2012); Schwartz (2000); McHugh 2009 (245-247). Propendono per la Perea: Stegemann (1996, 305-306); Evans (2008, 347). Incerti tra Decapoli e Samaria: Meier (2002, 91); Lincoln (2005, 159). Si limitano ad accogliere il dato storico di una missione settentrionale del Battista, a prescindere dall'identificazione del luogo specifico: Hollenbach (1992); Von Wahlde (2010, 151, 160-161). Agnostici: Barrett (1978, 220); Ernst (1999).

sicuro), è che, comunque si risolve la questione dell'esatta identificazione geografica, l'informazione di Gv. 3,23 prova che Giovanni non accordava all'acqua del Giordano un valore vincolante in ordine all'efficacia delle sue immersioni. Per quanto non sia certamente da escludere che egli intendesse associare il proprio ministero al passato epico di Israele e alle speranze escatologiche che ad esso si richiamavano, il valore primario per la sua attività battesimale era semplicemente l'efficacia purificatoria dell'acqua (specialmente, ma non necessariamente, quella corrente), ovunque si trovasse⁶¹.

In conclusione, i dati qui esaminati mostrano chiaramente che la missione di Giovanni, lungi dall'essere sedentaria o stanziale, aveva al contrario un carattere decisamente itinerante: Perea, Decapoli o Samaria, possibilmente anche Giudea, e più in generale tutta la regione del Giordano, furono il teatro della sua missione penitenziale e battesimale. Alla luce di una così spiccata mobilità di Giovanni, non è difficile immaginare che la tradizione in Mc. 6,14b-15 secondo cui la gente identificava Gesù come il Battista redivivo, potesse presupporre che queste persone fossero venute a contatto con Giovanni nel corso di una sua possibile campagna battesimale in Galilea (come suppone ad es. Murphy O'Connor 2008, 86), piuttosto che sulla rotta dei loro pellegrinaggi a Gerusalemme o semplicemente per "sentito dire". Né si può dare torto a Hollenbach (1992, 893), allorché si domanda se non sia ragionevole supporre che Giovanni abbia cercato di diffondere il suo messaggio anche in villaggi e città, Gerusalemme compresa.

Riguardo invece all'ascetismo del Battista, i testi chiave sono Mc. 1,6c (ἔσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον) e Q 7,33 (μὴ ἐσθίων μήτε πίνων). Nel secondo caso, al di là dell'ovvia iperbole, l'implicazione è che Giovanni fosse noto per un regime alimentare severo, ma non è chiaro di che natura e animato da quali ragioni (forse una particolare sensibilità penitenziale? Cfr. la proposta di Taylor [1997, 35-38] secondo cui il Giovanni indossava un "sacco" intessuto con pelo di cammello, era appunto un segno di penitenza e umiltà, piuttosto che un abito indicante una pretesa profetica o elianica). All'opposto Mc. 1,6c offre un'informazione molto precisa sulla dieta di Giovanni, ma il suo significato è tutt'altro che chiaro. Per alcuni studiosi si tratta di un'indicazione precisa del genere di *halakhah* alimentare seguita da Giovanni, o rivelativa della sua estrazione socio-religiosa.

Ad esempio, secondo Lupieri: "È probabile che Giovanni (...) così come evitava il contatto umano dei luoghi abitati, evitava anche i cibi preparati da mani d'uomo. Egli doveva ritenere che una sostanza commestibile, per essere pura, non dovesse essere toccata da persone che, in quanto peccatrici, erano ormai contaminate e contaminanti" (Lupieri 1988, 169). Si tratta di un'interpretazione che, seppur ingegnosa, mi è difficile accettare, sia perché solidale con una visione complessiva di Giovanni eccessivamente anti-sociale che non condivido, sia in quanto presuppone una problematica identificazione tra impurità morale e impurità rituale. Ancora meno convincente e, in effetti, del tutto arbitraria è la proposta di Davies (1983) di spiegare la dieta di Mc. 1,6c come tentativo di Giovanni di mantenere la particolare *kashruth* essena (cfr. CD 12,13-14 a proposito delle locuste arrostate o bollite, e, implicitamente, il miele – purché privo di larve – ma nulla indica che si trattasse di cib specificamente esseni; cfr. Lev. 11,22) mentre si trovava in zone disabitate e prive quindi di insediamenti esseni, o eventualmente come necessità imposta dai suoi giuramenti successivamente all'uscita dalla comunità essena.

In alternativa, altri studiosi hanno interpretato Mc. 1,6c in modo più generico, vedendovi semplicemente la descrizione della dieta di una persona che soggiorna in aree desertiche (cfr. Kraeling 1951, 10, 13: "the importance of these details has been greatly exaggerated... What is said about his food is to be taken merely as an attempt to characterize his life in the wilderness"), oppure – e questa è

⁶¹ Così, giustamente, Scobie 1964, 116: "If John could baptize elsewhere, the waters of the Jordan could hardly have been regarded as an essential element in baptism, though of course the part the river had already played in Israel's history would naturally be in the minds of John and his hearers".

un'ipotesi molto interessante – come indicazione di uno stile di vita all'insegna di un totale affidamento alla provvidenza divina, nel medesimo spirito delle istruzioni di Gesù in Q 12,22-31: “John is the perfect example for someone whose trust is in God and a living paradigm of the advice Jesus himself gives to his disciples (...) In eating no bread, only what could be found naturally, there was no need to sow, reap, or gather wheat into barns” (Taylor 1997, 38-39). Dal momento che le istruzioni di Q a cui fa riferimento Taylor hanno il loro *Sitz im Leben* nella vita itinerante del movimento di Gesù e dei successivi missionari di Q, è evidente che – alla luce di quanto si è detto sopra – questa proposta di lettura ha una certa attrattiva. Si tratta però pur sempre di una congettura.

La straordinaria ed esaustiva ricerca che James Kelhoffer (2005) ha dedicato esclusivamente alla questione della dieta di Giovanni, conclude (oltre all'improbabilità medica che il Battista potesse sopravvivere, o comunque portare avanti la sua attività, nutrendosi esclusivamente locuste e miele) che cibi di questo genere non avrebbero rivestito alcun significato particolare agli occhi di Giovanni e di un pubblico palestinese in generale: “John would have been surprised to learn that Mark and Matthew would later memorialize him for reasons including his eating grasshoppers and ‘honey’ of poor quality. (...) Neither these insects nor uncultivated ‘honey’ would have been distinctive foods for a Palestinian Jew (...) The literary creativity of Mark (or his source) is responsible for taking this otherwise unremarkable aspect of the historical Baptist’s life and endowing it with theological significance” (Kelhoffer 2005, 118, 120, 133), cioè come forma di autenticazione della sua identità di messaggero isaiano (Mc. 1,2-3//Is. 40,3).

In conclusione, il massimo che si possa dire è che Giovanni era ricordato per seguire un'alimentazione sobria o severa, possibilmente come forma di pietà penitenziale oppure come semplice conseguenza di una vita itinerante che, portandolo spesso in aree disabitate, faceva sì che egli si trovasse a dipendere sulla generosità della natura e della provvidenza divina. In ogni caso, non vi è alcuna ragione di ritenere che Giovanni considerasse la sobrietà alimentare o una specifica dieta che possibilmente caratterizzava la sua pietà personale, come un aspetto centrale e decisivo della propria missione, tale cioè da dover essere messo in pratica dai suoi discepoli e uditori. Non è realistico pensare che egli esigesse da parti di pubblicani e soldati, oltre alla doverosa riforma etica, addirittura l'adozione di uno stile di vita ascetico. Secondo Mc. 2,18-19 vi erano discepoli del Battista che osservavano digiuni in coincidenza con i farisei (due volte a settimana?), ma non sappiamo in che misura questa pratica fosse richiesta da Giovanni. In breve: le forme di ascetismo praticate da Giovanni e diffuse anche tra (alcuni?) suoi discepoli, non dovrebbero essere identificate *tout court* con il suo programma⁶², per quanto le due cose potessero certamente sovrapporsi.

⁶² Vedi le considerazioni di Allison nel contesto della sua proposta sull'“ascetismo millenaristico” di Gesù: “Clearly it was possible to live as an ascetic and not demand that everyone else do likewise. Indeed, it has been said that «ascetism has as its characteristic that its confessors do not regard... [their] discipline as of universal and perpetual obligation». They rather believe «that at most it is but a better way (...)» [citazione di J.A. Montgomery]. This generalization holds as much for Jesus as it does for John the Baptist”. (Allison 1998, 214).

7.6. Conclusione

Riepilogando quanto detto finora, possiamo sintetizzare la figura del Battista nel modo seguente: Giovanni fu un profeta leader di un movimento di rinnovamento d'Israele⁶³, - autorevole e largamente stimato - impegnato in una missione penitenziale e battesimale, finalizzata al recupero di persone marginali sul piano religioso, attraverso il ritorno ad una coerente osservanza della Torah, e, contemporaneamente, di persone marginali sul piano sociale, attraverso un programma di solidarietà e condivisione che garantisse l'accesso ai beni fondamentali anche ai più poveri e nullatenenti.

L'attività di Giovanni era interamente orientata a far sì che gli israeliti potessero ottenere quella condizione di purità integrale, interiore ed esteriore, necessaria in preparazione dell'imminente venuta di Dio e della concomitante purificazione escatologica nel suo "spirito infuocato", che avrebbe sancito il giudizio e inaugurato la restaurazione d'Israele.

⁶³ Quanto alla questione di come il Battista vada inquadrato nel contesto delle figure e dei movimenti profetici dell'epoca, Horsley e Hanson (1991, 204-234) distinguono, da una parte, profeti d'azione leader di movimenti popolari (Teuda, l'Egiziano, il Samaritano), e dall'altra, profeti oracolari solitari che si rivolgevano al popolo in momenti di crisi (ad es. Gesù figlio di Anania, sul modello di Amos e Geremia), collocando il Battista appunto in quest'ultima categoria. Al contrario, Webb (1991, 349-378), ritiene che il Battista vada accostato ai "profeti dei segni" nella misura in cui la sua proclamazione di giudizio e restaurazione creò intorno a sé un movimento di persone provenienti dalla popolazione comune. Secondo Webb, attraverso il battesimo nel Giordano, Giovanni offriva anche l'equivalente di quelli che erano i segni di liberazione degli altri movimenti profetici. Rispetto a questi, però, il movimento del Battista si sarebbe distinto per una "tattica dispersiva e passiva", che vedeva i suoi aderenti attendere la liberazione ritornando alle loro case, laddove gli altri movimenti adottavano una strategia "corporativa e attiva", con cui i leader conducevano i seguaci in massa verso l'evento miracoloso che avrebbe dato il via alla liberazione. Tra queste due opzioni, mi sembra che Webb abbia ragione nel sottolineare il legame tra l'azione profetica di Giovanni e l'esistenza di un movimento popolare intorno a lui, comprendente sia discepoli in senso stretto, che lo seguivano e aiutavano nella sua attività, sia discepoli nel senso lato, cioè penitenti, battezzandi e altri simpatizzanti che seguivano le sue direttive. Nella stessa direzione vanno sicuramente gli scenari geografici, fortemente simbolici, dell'azione di Giovanni: deserto e Giordano. D'altra parte, Webb esagera nell'interpretare il battesimo come l'equivalente dei segni di liberazione promessi dagli altri profeti. Non era nulla del genere. Manca quindi nel caso del Battista una grande azione profetica risolutiva che catalizzi l'entusiasmo escatologico dei seguaci, qual è chiaramente possibile constatare nel caso dei "profeti dei segni", ma credo anche rispetto alla venuta finale di Gesù e seguaci a Gerusalemme, allorché, come scrive Luca, "essi credevano che il regno di Dio stesse per manifestarsi all'istante" (Lc. 19,11).

Capitolo 8

La connessione: battesimo e discepolato

8.1. *Battesimo e vocazione profetica?*

Porre la questione della relazione tra Gesù e il Battista presuppone come minimo l'esistenza di una qualche connessione biografica, e naturalmente il punto di partenza non può che essere il battesimo di Gesù nel Giordano sotto Giovanni. La storicità dell'episodio è giustamente oggetto di vastissimo consenso: esso rientra senza alcun dubbio nel novero di quegli *hard facts* relativi alla vita di Gesù – come la predicazione del regno di Dio, la fama di guaritore ed esorcista e la morte in croce – su cui non possono esistere ragionevoli dubbi.

Al di là di una possibile molteplice attestazione indipendente¹, l'indice principale della storicità dell'episodio è dato dall'impatto “disturbante” del suo ricordo, le cui implicazioni indesiderabili (equiparazione di Gesù agli altri peccatori che Giovanni convinceva a mutare vita, netta subordinazione di Gesù al Battista) hanno innescato tutta una serie di forme di “theological damage control” (Crossan 1991, 232), culminanti da ultimo nella rimozione vera e propria (cfr. Meier 2002, 124-136; Webb 2010).

Benché in *Mc.* 1,9-11 l'imbarazzo non appaia ancora così evidente come nei vangeli successivi, è molto probabile che l'immediata teofania ai vv. 10-11 – che costituisce certamente il punto focale della pericope, a fronte della laconica narrazione dell'immersione al v. 9b – rappresenti per l'appunto una prima forma di dispositivo di controllo, attraverso il quale l'attenzione del lettore/uditore viene immediatamente reindirizzata a comprendere il

¹ Webb (2010, 96-104) è alquanto sicuro che la storicità del battesimo sia suffragata da una quadruplicata attestazione indipendente: *Mc.* 1,9-11; *Q* 3,21-22; *Gv.* 1,29-34; *Ev. Hebr.* 2 (Crossan 1991, 438, include Ign. *Eph.* 18,2d, contando in tutto una triplice attestazione indipendente; Meier 2002, 132-134, cerca di dare più sostanza all'attestazione-omissione giovannea chiamando in causa 1 *Gv.* 5,6). Tuttavia: 1) che il battesimo figurasse in *Q* non può essere stabilito con certezza. 2) Il Vangelo di Giovanni non riporta affatto il battesimo, bensì sembra presupporne la conoscenza nella misura in cui fa riferimento alla teofania (*Gv.* 1,32-33), e mi sembra difficile dimostrare che il racconto presupposto (e omesso) fosse una versione indipendente da quelle sinottiche (o di *Q*). 3) Si può convenire che *Ev. Hebr.* 2 – al pari degli altri frammenti del *Vangelo degli Ebrei* – non presenta tracce di dipendenza letteraria dai vangeli canonici. Tuttavia qui si pone la questione della datazione di questo testo: se potessimo ragionevolmente supporre (con Crossan 1991, 428-429) una data di composizione intorno agli anni 50, il frammento andrebbe certamente considerato un'attestazione indipendente del battesimo. Altri studiosi (cfr. Morelli, Noreschini 1995, 109), tuttavia, ritengono di poter affermare solo un *terminus ante quem* (c. 180, conoscenza di Egesippo), il che, alla luce della marcata tendenza teologica sapienziale del nostro frammento, deve indurre a prudenza. In conclusione: è possibile (ma nulla più) che il battesimo di Gesù goda di una triplice attestazione indipendente (scarterei *Gv.*); tuttavia, *Mc.* 1,9-11 resta in definitiva il solo materiale su cui lo storico possa fare responsabilmente affidamento.

significato del battesimo di Gesù nel senso dell'unzione profetico-messianica che lo abilita alla sua missione, perdendo così di vista la dimensione (post-)penitenziale originariamente associata all'immersione.

È possibile che un'analogia strategia "decentrante" sia stata adottata anche in *Ev. Hebr.* fr. 2 (Girolamo, *Comm. Is.* 11,1-3) – il cui racconto è considerato da alcuni studiosi indipendente dalla tradizione sinottica –, dove ad un rapido (ma cosa si riportava prima del frammento citato?) riferimento all'immersione (*factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua*) segue una lunga ed enfatica dichiarazione dello Spirito santo, che, nel riversarsi per intero su Gesù (*descendit fons omnia Spiritus Sancti*), lo qualifica come colui che aveva atteso in tutti i profeti (*in omnibus prophetis expectabam te*), il suo riposo, il suo figlio primogenito che regnerà in eterno (*tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum*).

L'imbarazzo si fa più esplicito in *Mt.* 3,13-15, dove a Giovanni – in perfetto accordo con la sua previa dichiarazione d'indegnità rispetto al Veniente (*Mt.* 3,11) – viene attribuito un atteggiamento di deferente ritrosia a battezzare Gesù, essendo casomai opportuno il contrario (διεκώλυεν αὐτον λέγων· ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, και σὺ ἔρχη πρὸς με;). Il battesimo ha quindi luogo solo per concessione di Gesù in ordine all'adempimento della giustizia (ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην).

Ev. Eb. fr. 4 (Epifanio, *Haer.* 30,13,7-8) riporta un dialogo simile subito dopo il battesimo e la teofania: qui Giovanni, a seguito dell'apparire di una luce straordinaria (περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα) e udita la dichiarazione pubblica della voce celeste (οὕτως ἐστὶν...), si getta a terra davanti a Gesù implorando di essere battezzato da lui (προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγεν· δέομαί σου, κύριε σὺ με βάπτισον) – richiesta che Gesù respinge con una risposta affine a quella matteana (ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα – si noti l'assenza di ἡμῖν).

Una parziale forma di rimozione del battesimo si profila in *Lc.* 3,21-22, dove l'attenzione è tutta rivolta all'esperienza che Gesù vive in preghiera, con l'immersione che viene relegata sullo sfondo di quella generale a cui si sottopone tutto il popolo, e – soprattutto! – senza esplicita menzione di Giovanni (ἐγενετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεφθῆναι τὸν οὐρανὸν...), di cui, anzi, si è già riferito l'arresto (*Lc.* 3,19-20). Attraverso quest'abile riformulazione narrativa, Luca ottiene il triplice risultato di: A) presentare il battesimo di Gesù come un naturale e doveroso atto di partecipazione ad un evento divinamente ordinato per tutto il popolo; B) eludere gli aspetti di subordinazione insiti nell'immergersi sotto l'autorità di Giovanni; C) slegare la

dichiarazione della voce celeste dal suo legame originario con l'essersi sottoposto all'immersione di Giovanni.

Questo processo di rimozione si completa nel Quarto Vangelo, dove il battesimo scompare del tutto: in *Gv.* 1,31-34, infatti, il battezzare in acqua di Giovanni è solo lo scenario divinamente ordinato affinché egli possa testimoniare l'identità di Gesù come figlio di Dio e battezzatore in spirito santo (ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. καὶ γὰρ ἐώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Infine, in *Ev. Naz.* fr. 2 (Girolamo, *Contra Pelag.* 3,2), Gesù respinge l'invito della madre e dei fratelli ad andare insieme a farsi battezzare da Giovanni, non avendo egli (salvo possibile ignoranza) alcun peccato da farsi perdonare (*Quid peccavi, ut vadem et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est*).

Come si vede, il disagio causato dal ricordo del battesimo di Gesù sotto Giovanni è di dimensioni tali che una creazione da parte della comunità primitiva appare estremamente improbabile. L'improbabilità diventa impossibilità, una volta che vengano definitivamente abbandonate tutte quelle letture che vorrebbero vedere nel battesimo di Giovanni un'espressione simbolica del suo messaggio generale di giudizio sulla nazione, ovvero l'ultimo biglietto disponibile per l'ingresso nell'Israele restaurato, di modo che la decisione di Gesù di sottoporsi all'immersione di Giovanni non implicherebbe nulla più di un'adesione alla sua visione e al suo programma² (letture, queste, che evidentemente non fanno altro che riproporre, in forma diversa, la *ratio* di *Mt.* 3,15).

² Cfr. Webb 2010, 134: "John was calling for the people to respond to who they were as a nation, not really who they were as individuals. (...) Thus, without having to speculate about Jesus' personal state of mind, we can conclude that (...) Jesus was acknowledging Israel's sin and need to turn around, and he was committing himself to do what he could to bring this about (...) Those who were baptized by John became part of John's reconstituted Israel, or in other words, part of John's movement". Webb si richiama anche alle considerazioni di Meier, il quale – attraverso ampie citazioni di passi come *Esd.* 9,6-15; *Nem.* 9,36-37 e *1QS* 1,18-2,2 – sottolinea che "nell'antico Israele, la confessione dei peccati era un atto di culto centrato in Dio, che includeva (...) un'umile ammissione che si era membri di questo popolo peccatore (...) una rinarrazione delle infedeltà e delle apostasie d'Israele dai tempi antichi sino al presente (...) Persino prescindendo dai propri peccati personali, si apparteneva sempre a questa storia di peccato per il semplice fatto di appartenere a questo popolo peccatore" (Meier 2002, 151). Dopo quattro pagine di questo tenore – quando il lettore è ormai sul punto di convincersi che la chiamata di Giovanni non avesse assolutamente nulla a che vedere con peccatori in carne e ossa – il rigore storico di Meier ha infine la meglio: "Sto dunque asserendo che queste considerazioni dimostrano che Gesù non confessò i suoi peccati personali, né cercò il perdono per essi (...) No, di certo; un tale giudizio, così come quello di sancire che Gesù fu condotto al battesimo da una coscienza di peccato personale, andrebbe ben oltre ciò che i dati permettono" (ivi, 153).

Se al contrario, come si è sostenuto al cap. 7, l’immersione praticata da Giovanni costituiva il momento conclusivo di un processo penitenziale finalizzato a ripristinare la purità e la santità integrale di persone la cui precedente condotta era per varie ragioni inadeguata alle esigenze della Torah (per lo meno, dal punto di vista del Battista)³ – i.e. ἁμαρτωλοί – allora anche le eventuali obiezioni che vorrebbero vedere nel battesimo (e, più in generale, nell’esistenza di un legame tra Gesù e Giovanni) una creazione comunitaria “propagandistica”, finalizzata ad associare Gesù al prestigio del Battista⁴, diventano semplicemente impensabili.

Se il battesimo è dunque virtualmente certo, le cose stanno invece diversamente per quanto riguarda la teofania che Marco riporta – come esperienza mistica privata di Gesù – in *Mc.* 1,10-11. Il problema fondamentale che questi versi presentano allo storico è ben inquadrato da Dunn:

(...) i discepoli avrebbero potuto venire a conoscenza di un’esperienza tanto intima soltanto se Gesù stesso l’avesse raccontata loro. Ma in tal caso la storia sarebbe stata narrata presumibilmente con le parole di Gesù e come insegnamento di Gesù (*Lc.* 10,18), mentre ciò che qui si ha davanti è una storia raccontata dal punto di vista del narratore. Qualsiasi cosa si trovi dietro la tradizione, è meno che probabile che in origine la tradizione sia stata formulata da Gesù stesso. (Dunn 2006, 415-416)

Mi sembra evidente che, nella sua forma attuale, l’intera scena reca una distinta impronta cristologica, con allusioni facilmente intuibili a *Sal.* 2,7 LXX e *Is.* 42,1 nelle parole della voce celeste⁵, e, più indirettamente, echi di *Is.* 61,1 come sfondo intertestuale a tutto *Mc.*

³ Una volta chiarito che non è per aderire ad un programma o allinearsi al movimento battista che si partecipava al battesimo di Giovanni (cfr. Hollenbach 1982, 199), è però ozioso interrogarsi sulle ragioni specifiche del perché Gesù si considerasse un peccatore bisognoso di pentimento. Molti studiosi (anche estranei ad ambienti confessionali) hanno sottolineato come uno spiccato senso della propria imperfezione di fronte alla divinità sia un dato molto comune tra le grandi figure religiose (cfr. Kraeling 1951, 136; Taylor 1997, 263; Casey 2010, 176). Ricercando una spiegazione storica più circostanziata, Hollenbach ha concluso che, ascoltando Giovanni, Gesù si sarebbe convinto – in quanto parte dell’esigua “middle-class” dei villaggi galilei – “that he had participated directly or indirectly in the oppression of the weak members of his society” (Hollenbach 1982, 199). Una versione un po’ più morbida della congettura di Hollenbach potrebbe essere che Gesù, ascoltando Giovanni, comprese che fino a quel momento – con la sua normale vita di carpentiere – non aveva fatto abbastanza per coloro che intorno a lui non avevano né cibo né di che vestire (cfr. *Lc.* 3,10-11). Ma è chiaro che in tutti i casi si tratta di speculazioni gratuite.

⁴ Cfr. Downing 1987, 154: “Jesus, like every first-century teacher, had to be found a predecessor (...) John is the sole available contemporary candidate, despite the contrast in their views acknowledged in the tradition. Only a little later does this become embarrassing”.

⁵ Tali allusioni sono pressoché universalmente riconosciute. Non condivido quindi il giudizio di Taylor (1997, 268, 19), secondo cui tali corrispondenze sono invece “exceedingly slight”. Il collegamento tra *Mc.* 1,11b (σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου) a *Sal.* 2,7 LXX (υἱὸς μου εἶ σύ) è evidente; prova ne è il

1,1-1,15⁶. Trovo quindi un po' affrettato il giudizio di Casey (2010, 177), secondo cui "most of the story is obviously true, for it makes excellent sense as an event in the life of Jesus, and none at all as an invention of the early church. It is therefore probable that the auditory part of the vision is as genuine as the event itself".

Da tenere in conto in sede di valutazione storica è anche la peculiarità del prologo marciano, che, nel condensare una notevole quantità di eventi nello spazio di poche righe, ha quasi l'aspetto di un trailer cinematografico: una rapida sequenza di flash isolati senza sviluppo – il compiersi della profezia, da Isaia al Battista a Gesù; lo spirito che subito discende in lui e subito lo getta nel deserto; come poi Giovanni è arrestato, ecco che Gesù annuncia il vangelo. Una presentazione certamente vivida ed efficace, ma decisamente poco attendibile sul piano biografico e storico.

D'altra parte non si può negare che una scena come *Mc.* 1,10-11 appaia per altri aspetti appropriata rispetto sia al contesto penitenziale che (nonostante il silenzio di Marco) si deve presupporre antecedentemente al battesimo, sia ai tratti caratteristici del successivo ministero gesuano. Rispetto a questi ultimi, Dunn osserva giustamente che: "Gesù stesso vide la propria missione precisamente nei medesimi termini. (...) dichiarò di essere stato unto con lo Spirito (*Is.* 61,1) e pensò al proprio rapporto con Dio in termini filiali, di figlio verso il padre" (Dunn 2006, 417). Non solo: secondo Joan Taylor, è proprio un evento come quello narrato in *Mc.* 1,10-11 a rappresentare la sola spiegazione storicamente plausibile del successivo ministero profetico di Gesù:

fatto che il seguito del salmo (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) venga citato nel *Vangelo degli Ebrei* (fr. 4, vedi sopra), da Giustino (*Dial.* 88) e nella variante di *Lc.* 3,22 attestata nel *Condex Bezae* [D]. Taylor ha invece a ragione a negare l'esistenza di corrispondenze tra *Mc.* 1,11bc (ὁ ἀγαπητός ἐν σοὶ εὐδόκησα) e *Is.* 42,1 LXX (ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἢ ψυχὴ μου). Tuttavia, *Is.* 42,1 viene reso con εὐδοκέω nelle versioni di Teodoziona e Simmaco, e ὁ ἀγαπητός appare nella citazione di *Is.* 42,1 LXX in *Mt.* 12,18, il che potrebbe riflettere una traduzione alternativa a cui aveva accesso Matteo (cfr. Fitzmyer 1981, 486; Davies, Allison 1987, 337), oppure indicare che Matteo ha riletto *Is.* 42,1 LXX alla luce di *Mc.* 1,11, il che dimostrerebbe ugualmente la comprensibilità dell'allusione isaiana in *Mc.* 1,11 (cfr. Marcus 1992, 51-52: "The strongest piece of evidence for an allusion to *Isa.* 42:1 [in *Mc.* 1,11] (...) is that the version of this verse cited in *Matt.* 12:18 speaks of 'my beloved one' using precisely the word ἀγαπητός"). Si consideri inoltre la naturale equivalenza tra ὁ ἀγαπητός e ὁ ἐκλεκτός implicata nell'impiego di ὁ ἐκλελεγμένος nel racconto lucano della trasfigurazione (*Lc.* 9,35). Più condivisibile, mi sembra la critica che Taylor rivolge (contro Meier, ma è uno dei tanti) rispetto all'abitudine di leggere in ὁ ἀγαπητός un'allusione a Isacco in *Gen.* 22,2.12.16, di modo che in *Mc.* 1,11 già si profilerebbe il destino sacrificale di Gesù. Il collegamento mi pare forzato, sebbene si debba riconoscere che, a livello del Vangelo di Marco (non però della tradizione pre-marciana!), questa lettura si accorda in modo interessante al collegamento tra battesimo e morte (cfr. *Mc.* 10,38) di Gesù suggerito dal verbo σχίζω e dalla coppia πνεῦμα/ἐκπνέω in *Mc.* 1,10 e 15,37-38, che formano insieme una evidente inclusione letteraria (vedi Marcus 1999, 164; Focant 2012, 41).

⁶ Cfr. *Is.* 61,1ab LXX: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ [cfr. *Mc.* 1,10c] οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με [*Mc.* 1,1] εὐαγγελίσασθαι [*Mc.* 1,14-15]. Su questo, vedi Yarbro Collins 2007, 149.

To suppose that Jesus just gradually realized, in a rather rational manner, that he should go out to teach and heal as a prophet seems much more to reflect scholarly ‘psychologizing’ in its basic conceptualization than to suppose that Jesus did have a visionary experience of some kind that set him on his radical ‘inspired’ path. Without some direct apprehension on the part of Jesus that the Spirit was upon or in him, we have a spiritless Jesus. (Taylor 1997, 268)

Al tempo stesso, però, Taylor, sostiene che la teofania battesimale sia altrettanto credibile come esperienza spirituale che sigilla il completamento del cammino di conversione intrapreso da Gesù, di cui l’immersione purificatoria rappresentava appunto la tappa finale. Sottolineando l’aspetto propriamente puntuale, con cui si denota un’azione compiuta, dell’aoristo εὐδόκησα nella dichiarazione della voce celeste, Taylor suggerisce l’esistenza di un rapporto diretto tra l’immersione (post-)penitenziale nel Giordano e il compiacimento divino: “his vision takes places ‘immediately’ as he comes up out of the water, and the voice seems to refer back to some action just completed. We have observed that John’s immersion completed a process of becoming ‘holy’ (...) It is at this final stage that the voice approves Jesus” (Taylor 1997, 265).

Da questo punto di vista, l’identificazione di Gesù come “figlio diletto” espressa dalla voce celeste, sembrerebbe costituire un’approvazione solenne dello status di “giusto” che Gesù ha appena conseguito, in linea con la concezione del giusto come “figlio di Dio” espressa nel libro della Sapienza (cfr. Sap. 2,12-20), e valorizzata in particolar modo da Matteo (cfr. Mt. 27,40-43; vedi § 5.2). Taylor cita a questo proposito l’equivalenza implicata nella sostituzione redazionale di δίκαιος in Lc. 23,47 al posto dello υἱὸς θεοῦ di Mc. 15,39; come anche la menzione di Honi il disegnatore di cerchi (Onias) come “uomo giusto e caro a Dio” (δίκαιον ὄντα καὶ θεοφιλή) da parte di Giuseppe Flavio in *Ant* 14,22.

Come valutare dunque questo complesso intreccio di aspetti? Che cosa traspare al di sotto della superficie di Mc. 1,9-11? Null’altro che la cristologia di Marco (o della tradizione pre-marciana)? L’esperienza vocazionale di un profeta invaso dallo spirito divino? Oppure l’esperienza di grazia, forse leggermente meno drammatica, di un penitente che, al termine del suo sofferto cammino di conversione, riesce a percepire distintamente l’approvazione e la benevolenza della divinità nei suoi confronti?

L’immediata continuazione del racconto di Marco in Mc. 1,12ss. (καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον), nel rappresentare Gesù come preda degli impulsi incontrollabili dello spirito, farebbe propendere nettamente per l’opzione profetica (in effetti, quasi sciamanica), senonché, anche in questo caso, abbiamo di nuovo a che fare con la

tendenza “condensatrice” dell’evangelista. Vero è che la successione battesimo-tentazioni era possibilmente nota già antecedentemente a Marco, in Q, ma proprio l’incertezza circa l’effettiva presenza del battesimo nella fonte dei logia, non consente di investire più di tanto su questa possibilità.

A complicare ulteriormente le cose, vi è il fatto che il Quarto Vangelo conserva, seppur filtrato da varie riletture apologetiche e teologiche, il ricordo di una fase iniziale dell’attività pubblica di Gesù che lo vedeva impegnato, in Perea e Giudea, nell’ambito della missione battesimale di Giovanni (cfr. Gv. 1,35-51; 3,22-23; 4,1-3). Se, come diremo tra poco, tale tradizione merita fiducia, allora si pone il problema della sua compatibilità con un’esperienza di vocazione profetica al momento del battesimo. Questa difficoltà induce Webb (2010, 111-112) a ritenere che l’esperienza di vocazione profetica di Gesù abbia avuto luogo successivamente sia al battesimo sia al suo iniziale ministero battista al seguito (o al fianco) di Giovanni, con il risultato che nell’unico episodio battesimale-teofanico di Mc. 1,9-11 “two temporally separate events were later linked together”.

La conclusione di Webb è senza dubbio ragionevole; eppure ci si potrebbe chiedere se un’eventuale esperienza di vocazione profetica al momento del battesimo sia davvero così incompatibile con una successiva partecipazione di Gesù al ministero battesimale di Giovanni. Il passaggio diretto da ex-penitente a profeta autonomo è l’unica soluzione concepibile? Oppure un periodo di apprendistato profetico alla scuola di un profeta può costituire un’alternativa altrettanto verosimile, se non perfino più plausibile? Questa possibilità avrebbe peraltro un illustre precedente nel ciclo di Elia ed Eliseo (sebbene in questo caso la chiamata profetica sia venuta direttamente dal profeta maggiore; cfr. 1 Re 19,19-21). Vedremo inoltre, nel prossimo paragrafo, che nella tradizione pre-giovannea conservata in Gv. 1,38, Gesù era già ricordato come qualcosa di più di un semplice discepolo di Giovanni.

Volgendo ora al termine di questa serie di considerazioni, ritengo che la soluzione migliore sia di ipotizzare che, al momento dell’immersione finale, Gesù abbia vissuto un’intensa esperienza estatica della benevolenza celeste, e *possibilmente* anche di vocazione profetica, a causa della quale egli non fece ritorno alla vita di tutti i giorni – come avveniva per la maggior parte dei battezzati –, bensì rimase nell’ambito della missione battista, divenendo, dopo un tempo imprecisato, una sorta di “primo assistente” di Giovanni. Che in questo periodo al seguito o al fianco di Giovanni sia da collocarsi anche un’esperienza di possessione pneumatica e di confronto con gli spiriti maligni che abitano il deserto, come quella riferita in Mc. 1,12-13, non lo si potrà certo escludere (essa ben si addice alla

straordinaria abilità esorcistica che Gesù dimostrerà in seguito), ma una sua diretta connessione con il battesimo, secondo quanto riportato da Marco (e Q?), resta molto incerta.

8.2. *Discepolo e collaboratore di Giovanni*

Facciamo ora un passo indietro, ritornando al dato, storicamente certo, del battesimo. Che cosa implica il fatto che Gesù si sia sottoposto all'immersione di Giovanni? Alla luce di quanto si è detto nel capitolo sul Battista e nel paragrafo precedente, ciò implica *come minimo* che egli sia stato discepolo di Giovanni in senso lato, ovvero che abbia accolto il suo messaggio, intraprendendo di conseguenza l'iter penitenziale e battesimale da lui prospettato. Chiunque facesse ciò, era *ipso facto* discepolo di Giovanni nella misura in cui tanto il pentimento quanto la risoluzione ad abbracciare un nuovo e diverso stile di vita avvenivano in conformità al messaggio del Battista e alle specifiche istruzioni che egli impartiva. Giovanni insegnava (e praticava) la "via della giustizia" (Mt. 21,32) e chiunque si lasciava indirizzare da lui su questa via lo accettava necessariamente come maestro autorevole – anche se dopo il battesimo ritornava alla sua vita di sempre.

Gesù, tuttavia, diversamente dalla maggior parte dei battezzati di Giovanni, non ritornò alla vita di sempre, bensì aderì alla cerchia dei discepoli di Giovanni che lo seguivano e lo assistevano nella sua predicazione e nella sua attività battesimale. Questo è il fondamentale contributo che il Quarto Vangelo offre allo storico, nel riportare uno scenario di estremo interesse, che rompe il problematico silenzio dei vangeli sinottici sul periodo iniziale del ministero pubblico di Gesù. In Gv. 1,35-51 e 3,22-4,3 sono infatti conservate alcune tradizioni arcaiche che inducono a ritenere che Gesù, dopo il battesimo, sia rimasto per un certo tempo al seguito di Giovanni, come suo discepolo in senso stretto, fino a diventarne l'assistente (cfr. Murphy O'Connor 1990, 362).

Il Quarto Vangelo si discosta radicalmente dalla tradizione sinottica nel localizzare l'inizio dell'attività pubblica di Gesù non in Galilea, ma a Betania oltre il Giordano (Perea) "dove Giovanni battezzava" (Gv. 1,28: ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων). Questa tradizione alternativa identifica chiaramente Andrea e un altro discepolo innominato come discepoli di Giovanni (Gv. 1,35-37), da lui stesso indirizzati

a seguire Gesù, coinvolgendo in ciò prima il fratello di Andrea, Simone, e poi il loro compaesano di Betsaida, Filippo, che a sua volta chiama Natanael⁷.

Ora, che questa versione sia in conflitto con quella sinottica, è evidente: o Simone e Andrea hanno iniziato a seguire Gesù in Galilea (*Mc.* 1,16) o in Perea (*Gv.* 1,40-41). Quale delle due traiettorie mnemoniche sia da preferirsi è però una questione che può essere qui lasciata aperta. Quand'anche infatti si accordi il favore a quella sinottica, non ne segue che quella giovannea sia pura invenzione: al contrario, potrebbe essersi formata come rappresentazione letteraria del ricordo storico che Gesù reclutò i suoi primi discepoli dall'interno del movimento battista – anche se ciò avvenne in effetti lungo le sponde del lago di Galilea, anziché del Giordano!⁸

Tornando invece alla tradizione pre-giovannea, va notato che Gesù non si trova sul medesimo piano dei discepoli di Giovanni. Anche una volta messa da parte la forte tendenza messianica presente nel brano (cfr. *Gv.* 1,41.45.49) – caratteristica di un possibile stadio compositivo primitivo del Quarto Vangelo (cfr. Fortna 1988; Von Wahlde 2010) –, il fatto che i due discepoli gli si rivolgano con atteggiamento deferente (1,38: “rabbi”), suggerisce che la posizione di Gesù in questa tradizione pre-giovannea fosse già quella di un collaboratore di Giovanni, piuttosto che di un semplice discepolo. Nel momento cioè in cui la memoria pre-giovannea comincia a ricordare, tanto la fase penitenziale (conservata *in nuce* da Marco), quanto quella propriamente e puramente discepolare, sono già realtà pregresse.

⁷ Un intervento redazionale al v. 1,43 – introducendo l'intenzione di Gesù di recarsi in Galilea come preparazione alla scena seguente in Cana – ha finito per mutare l'identità di colui che trova Filippo. In origine si trattava non di Gesù ma di Andrea, il quale, avendo trovato *prima* Pietro (cfr. 1,41: *πρῶτον*), trova ora Filippo (cfr. Brown 1979, 113; Von Wahlde 2010, 69). In ogni caso, per tutti costoro – e non solo per i primi due discepoli – si presuppone una qualche collocazione nel contesto della missione di Giovanni in Perea: per quale altra ragione Simone e Filippo dovrebbero trovarsi qui anziché a Betsaida, sulla costa settentrionale del lago di Galilea? Certo, si deve riconoscere che l'immagine di Giovanni che devia i suoi discepoli verso Gesù risulta solidale con l'auto-abbassamento programmatico di Giovanni nel QV. Fatico però a concepire che qualcuno possa aver inventato di sana pianta l'idea che alcuni discepoli di Gesù – tra cui Pietro! – aderirono a lui dall'interno del movimento di Giovanni. È più semplice pensare al reimpiego apologetico di una memoria storica.

⁸ Poiché in un capitolo successivo si concluderà che Gesù battezzò durante tutto il suo ministero in Galilea, la congettura qui proposta non è così peregrina: una comunità cristiano-battista meridionale, ad es., avrebbe potuto avere le sue ragioni per rinarrare le sue origini battiste in uno scenario a loro familiare, o anche solo, a prescindere dalla loro locazione geografica, per mettere più in risalto il radicamento battista dei primi discepoli di Gesù. Ma è altresì possibile che sia avvenuto l'esatto contrario: che cioè una comunità cristiano-battista, di Galilea o meno, abbia sentito il bisogno di rappresentare la chiamata dei primi discepoli negli scenari a loro più familiari, o semplicemente più coerenti con il ministero storico di Gesù.

Questo trova conferma in un'altra peculiare tradizione pre-giovannea, che vede Gesù e Giovanni impegnati in un'attività battesimale parallela e apparentemente coordinata, l'uno in Giudea e l'altro invece a Enon presso Salim:

²² μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν. ²³ Ἦν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ, καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο.
(Gv. 3,22-23)

Numerosi studiosi hanno visto in questo passo la testimonianza arcaica di una prima fase dell'attività pubblica di Gesù, che lo vedeva al seguito di Giovanni, come collaboratore alla sua missione penitenziale⁹. L'immagine di un Gesù battezzatore qui trasmessa (a mio avviso già riletta apologeticamente in Gv. 3,26 e 4,1 – vedi subito sotto), è così in controtendenza con la netta superiorità che i vangeli si sforzano di assicurare a Gesù, che è davvero difficile non vedervi una memoria storica. Non per nulla, ad un certo punto della complessa storia compositiva e redazionale giovannea, si è sentito il bisogno di correggerla con la precisazione che non era in realtà Gesù a battezzare, quanto piuttosto i suoi discepoli (Gv. 4,2: καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ).

Già prima di questa macroscopica ritrattazione, però, la tradizione sul ministero battesimale di Gesù era stata rivista in chiave apologetica, come attestano Gv. 3,26 e 4,1. A indicare la secondarietà storico-tradizionale di questi due passi rispetto al neutrale 3,22-23 (quand'anche si assegnino gli uni e gli altri ad un medesimo strato compositivo del

⁹ Vedi tutti o quasi gli studiosi elencati, nello stato della ricerca (§ 1.2), sotto la terza e la quarta tipologia, a cui si somma il parere di molti specialisti del QV sull'origine tradizionale/storica del passo: cfr. Lindars 1972, 164; Brown 1979, 205; Dodd 1983, 339-340; Stowasser 1992, 214; Von Wahlde 2010, 150-151, 156-157. La storicità di tale attività battesimale di Gesù in Giudea è contestata da una minoranza di autori (Ernst 1989b, 18; Ernst 1997, 175; Backhaus 1991, 263), in quanto si tratterebbe di una creazione teologica volta ad affermare la superiorità di Gesù su Giovanni sul suo stesso terreno, presumibilmente motivata da una successiva competizione tra la comunità cristiana e il perdurante movimento dei discepoli di Giovanni. Ora, che nel QV sia effettivamente presente una tendenza apologetica impegnata ad addomesticare il Battista evidenziandone l'inferiorità rispetto a Gesù, mi sembra innegabile, come testimonia sia la triplice negazione messa in bocca a Giovanni di essere il Cristo, Elia o il Profeta (Gv. 1,20-21), sia, nel modo più chiaro possibile, la sua auto-umiliazione in 3,30 "Bisogna che lui cresca, ma che io diminuisca". E certamente anche l'accento sul maggior successo di Gesù come battezzatore rispetto a Giovanni (3,26; 4,1), va inquadrato in questo senso. Ritengo nondimeno che questa tendenza apologetica del QV, che cerca di mostrare la superiorità di Gesù sul Battista proprio sul terreno di quest'ultimo, si spieghi meglio come correttivo rispetto ad una memoria storica della vicinanza e della collaborazione tra i due, piuttosto che come pura creazione teologica che inventa dal nulla il fondamento stesso della competizione e del suo superamento. Per lo meno nei vv. 22-23 l'esistenza di un ministero battesimale parallelo viene riferita in modo del tutto neutrale, senza alcuna traccia di rivalità o competizione (cfr. Schlosser 2002, 88).

vangelo) sono sia l'accentuazione competitiva presente nella notizia dell'eclatante successo di Gesù come battezzatore (aspetto solidale con l'auto-abbassamento programmatico di Giovanni nel QV, cfr. 3,30) sia la presenza in *Gv.* 3,26 della concezione "testimoniale" di Giovanni tipica del Quarto Vangelo (cfr. 1,19.32.34). Stranamente, questa differenza passa solitamente inosservata (un'eccezione è Schlosser 2002, 87-88).

Nella stessa direzione della tradizione pre-giovannea, punta inoltre un passo degli Atti degli Apostoli, dove, di fronte alla necessità di sostituire Giuda Iscariota all'interno del gruppo dei Dodici, viene indicato come requisito che il candidato sia stato compagno degli Undici "per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi, a cominciare dal battesimo di Giovanni" (*At.* 1,22). Proprio questo sorprendente ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου sembra presupporre che il gruppo dei Dodici affondasse le sue radici fino al tempo della missione di Giovanni¹⁰.

Ora, alla luce di questa convergenza fra tradizione pre-lucana e pre-giovannea, e tenendo presente quanto si è precedentemente concluso a proposito della peculiare memoria sociale che la comunità Q aveva del rapporto tra Gesù e Giovanni (vedi in particolare le osservazioni a proposito della relazione discepolare "ribaltata" come fondamento delle affermazioni cristologiche in Q 3,16 e 7,27-28) – ritengo possibile accogliere come conclusione storicamente solida che Gesù (al pari dei suoi primi discepoli) mosse i primi passi della sua attività pubblica nell'ambito del movimento di Giovanni, come suo discepolo e collaboratore¹¹.

¹⁰ "Battesimo" sta qui probabilmente per il ministero di Giovanni, piuttosto che per il battesimo di Gesù ad opera di Giovanni; cfr. Barrett 1994, 101; Dunn 2006, 393. L'origine pre-lucana di questa tradizione è ben evidenziata da Pervo: "The phrase reflects a tradition that the Jesus movement began with John the Baptizer and, possibly, that Jesus' disciples came from that circle. This idea is not integrated into the picture developed in the Gospel. (...) Theologically vv. 21-22 conflict with the birth narratives in Luke 1-2. In narrative terms they conflict with Luke 3-5, which places the call of the first disciples (5:1-11) at some distance from the activity of John" (Pervo 2009, 54 e n. 48).

¹¹ Questa conclusione è stata contestata in modo sistematico nella recente dissertazione dottorale di Max Aplin (2011). Sorprendentemente Aplin, pur negando il discepolato battista di Gesù, sostiene la storicità di una sua iniziale attività battesimale condotta in piena conformità ideologica a quella di Giovanni, nonché del trasferimento al suo seguito di alcuni discepoli di questi. In pratica, Gesù si sarebbe allineato dall'esterno alla missione di Giovanni, approvandola e appropriandosi delle idee e del rito che la caratterizzavano. Infatti, agli occhi di Gesù: "John's rite of baptism was surely not something that belonged to John, but rather a rite that belonged to God and of which John had been made a mere steward" (ivi, 183). Considero tutto ciò molto improbabile. Soprattutto, trovo inconsistente l'argomento principale su cui Aplin fonda la sua negazione del discepolato, ovvero che Gesù sembra aver avuto sin dall'inizio un forte senso di autorevolezza e idee chiare "in religious matters", il che mal si concilierebbe con un presunto discepolato pochi mesi prima dell'inizio del suo ministero: "If Jesus had great confidence in his beliefs, we simply would not expect him to have chosen to submit himself to John's leadership" (ivi, 245). Ma cosa dovrebbe impedire di pensare che Gesù si sia fatto le idee chiare su questioni come il regno di Dio, i poveri, la Torah etc. proprio mentre

era al seguito di Giovanni? In realtà però le “religious matters” a cui Aplin fa riferimento altro non sono che un lungo elenco di passi cristologici ripresi in blocco dai vangeli sinottici senza alcuna discriminazione critica, sicché, alla fin fine, il suo argomento si riduce ad essere: “Il Gesù dei vangeli sinottici ha una coscienza così elevata di sé e della propria autorità, che è impossibile pensare che, ancora pochi mesi prima dell’inizio della sua missione in Galilea, vedesse in qualcun altro il proprio maestro”. Un argomento che, francamente, posso solo considerare apologetico. Rilevante è inoltre l’incomprensione di Aplin dell’autentica natura del battesimo di Giovanni e di cosa implica necessariamente averlo ricevuto, ovvero: aver intrapreso un percorso di riforma etica della propria condotta in dipendenza dalle istruzioni morali e legali di Giovanni (*id est* accettarlo come maestro). In ogni caso, va detto che questa singolare visione del rapporto tra Gesù e Giovanni non è comunque di per sé incompatibile con l’ipotesi sostenuta nella presente ricerca su Gesù quale continuatore della missione Giovanni. È concepibile (per quanto molto improbabile) che Gesù si sia identificato nel messaggio di Giovanni e ne abbia portato avanti l’opera, anche senza mai essere entrato al suo seguito come discepolo in senso stretto. Questo è il limite anche della posizione di Backhaus che – rifiutando sia il discepolato che l’attività battezzatrice – riconosce però il radicamento di Gesù nel movimento battista: “Jesus wirkte mithin primär als ein eschatologischer Prophet im Rahmen der Täuferbewegung” (Backhaus 1991, 111).

Capitolo 9

Altering the default setting: ripensare la relazione tra Gesù e Giovanni

Nel presentare lo stato della ricerca, si era detto di come tutte le rappresentazioni della relazione tra Gesù e Giovanni abbiano alla base, in grado maggiore o minore, un medesimo difetto di prospettiva: quello di guardare a Gesù come ad una figura autosufficiente, alla cui comprensione il raffronto con Giovanni risulta utile solamente sul piano dialettico, per evidenziarne la differenza, vuoi in termini di netto contrasto, vuoi in quelli più sfumati di un superamento all'interno di una traiettoria comune. In entrambi i casi, ciò che è propriamente gesuano viene considerato estraneo al Battista.

A questo modo di vedere le cose si può ben applicare la metafora informatica di “impostazione predefinita” (*default setting*) a cui Dunn ha fatto acutamente ricorso per descrivere la nostra spontanea propensione a concepire la trasmissione della tradizione gesuana in termini sistematicamente letterari – cioè di “strati testuali” accumulatisi attraverso un processo di successive edizioni e revisioni –, perfino quando l'importanza della trasmissione orale, e più in generale della cultura orale nel mondo antico, viene esplicitamente riconosciuta. Quella di *default setting* è quindi: “un'immagine utile per indicare una mentalità consolidata, un pregiudizio incoscio o *Tendenz*, un riflesso istintivo”, che può essere modificato e corretto – o anche solo considerato con consapevolezza critica – solo al prezzo di uno “sforzo consapevole e costante o ripetuto, senza il quale si ritorna senza accorgersene all'impostazione predefinita, alle predisposizioni acritiche” (Dunn 2011, 95-96).

Nel caso della relazione tra Gesù e Giovanni, i limiti di questa prospettiva preimpostata sono stati ampiamente evidenziati già a livello dell'analisi testuale condotta nella prima parte di questa ricerca. Nel caso di Q si è mostrato come tutta la prima unità letteraria sia costruita intorno all'idea dell'accordo, del reciproco appoggio e dell'allineamento tra Gesù e Giovanni. Proseguendo su questa linea, Matteo fa di entrambi i rappresentanti della “via della giustizia”, al punto che i due possono tranquillamente parlare l'uno con le parole dell'altro (il che avviene peraltro quasi a senso unico, con Gesù che cita a più riprese Giovanni). Perfino Marco, che apparentemente istituisce una netta demarcazione tra il ministero di Giovanni e quello di Gesù, in realtà non solo vede nel Battista l'*archè* inizio/fondamento del vangelo di/su Gesù, ma in effetti, attraverso quello che Wink ha definito il “segreto elianico”, fa di Giovanni una presenza costante che accompagna e legittima Gesù attraverso tutti i momenti chiave del racconto (battesimo, trasfigurazione, crocifissione).

Alla luce, dunque, dei problemi metodologici insiti nel *default setting* (evidenziati nello stato della ricerca) e soprattutto della sua cecità rispetto ad alcune tendenze “alternative” (le virgolette sono d’obbligo almeno nel caso di Q) estremamente significative all’interno delle fonti, il presente capitolo cercherà di ripensare il problema della relazione tra Gesù e Giovanni in un’ottica totalmente differente. A tal scopo si partirà da un semplice ragionamento ipotetico, per poi analizzare otto importanti tradizioni su Gesù e Giovanni (prese dai rami più antichi della tradizione gesuana: Q, Marco, *sondergut* matteano M), al fine di testare la verosimiglianza della congettura iniziale e stabilire così, in via preliminare, la viabilità di un nuovo modo di concepire il rapporto tra Gesù e Giovanni. Il ragionamento ipotetico che intendo proporre è dunque il seguente:

- 1) Se Giovanni fu un personaggio di considerevole importanza e notorietà, eroe del popolo e rispettato anche dalle autorità (§ 7.1);
- 2) se Gesù e i suoi discepoli mossero i loro primi passi nell’ambito del movimento di Giovanni come discepoli di lui (§ 8.2);
- 3) e se infine, tra il ministero del Battista e quello “autonomo” di Gesù in Galilea, quando Giovanni era già uscito di scena, vi fu una stretta contiguità temporale¹,

allora sarebbe naturale aspettarsi che anche questa fase maggiore e “autonoma” dell’attività di Gesù si sia svolta all’ombra, o meglio, *nella luce* del prestigio di Giovanni², e in una prospettiva di sostanziale coerenza e continuità con il periodo precedente al suo seguito;

il che dovrebbe implicare:

- A) che Gesù fu percepito pubblicamente, dall’esterno, in relazione al Battista;
- B) che Gesù stesso condivise tale percezione, presentando pubblicamente il suo operato come legato a quello di Giovanni;
- C) che Gesù non ritrattò la sua precedente opinione su Giovanni, bensì continuò a parlare di lui e del significato della sua opera in termini altamente positivi.

¹ Questa proposizione non è stata argomentata nei capitoli precedenti, trattandosi di un dato che considero auto-evidente, intorno al quale convergono, ognuna a suo modo, tanto la tradizione sinottica quanto quella giovannea. In entrambi i casi si presuppone una chiara prossimità cronologica (seppur non esattamente quantificabile) tra il battesimo di Gesù sotto Giovanni (Mc) o la sua attività nel contesto del movimento battista (Gv) e il successivo ministero autonomo di Gesù. Il fatto che anche qui, come altrove, non manchino voci “dissidenti” che avanzano proposte eccentriche (vedi la teoria di Chilton 2000, 41-63 sul discepolato battista di Gesù in età adolescenziale), non mi sembra richieda una specifica giustificazione della posizione adottata in questo studio e di fatto sottoscritta dalla stragrande maggioranza degli studiosi.

² Cfr. France 1994, 104: “it was as a member of that [John’s] group that Jesus first came to notice, and it was as a follower of John that people naturally tried to understand him”.

Naturalmente quello appena proposto non è niente più che un ragionamento di senso comune, e non necessita di alcuna giustificazione particolare. È ovvio che esistono casi di allievi che rinnegano precocemente il maestro, o che, in virtù della loro originalità o di un eccezionale talento, vengono immediatamente percepiti nella loro singolarità ed autonomia – il che costituisce per l'appunto il *default setting* di tutta la ricerca sul Gesù storico. Senza voler in alcun modo negare la possibilità di questi casi, il mio ragionamento intende semplicemente suggerire la possibilità di un approccio diverso, che, alla luce delle premesse 1, 2, 3 (virtualmente certe o molto probabili), si deve riconoscere che, come minimo, non è meno verosimile di quello comunemente adottato.

La tesi di questo capitolo è pertanto che se le condizioni A, B e C risultano soddisfatte in seguito all'esame della tradizione gesuana, allora l'ipotesi di una continuità essenziale tra l'attività di Gesù e quella di Giovanni è *prima facie* preferibile alla "impostazione predefinita" che assume l'originalità, l'alterità e la discontinuità della missione di Gesù in Galilea, rispetto al suo "periodo formativo battista".

La verifica preliminare della plausibilità di questo cambio di prospettiva, avverrà attraverso l'esame di otto tradizioni gesuane, suddivise in tre gruppi: 1) materiale che riflette una percezione esterna – cioè né di seguaci né di avversari – del rapporto tra Gesù e Giovanni (*Mc.* 6,14-16+8,28; *Mc.* 2,18-20); 2) materiale che vede Gesù riallacciarsi al Battista in contesti di polemica con i suoi avversari o critici (Q 7,31-35; *Mc.* 11,27-33; *Mt.* 21,31-32); 3) materiale in cui Gesù parla di Giovanni nell'ambito della sua predicazione generale e del suo insegnamento privato ai discepoli (Q 7,24-28; Q 16,16; *Mc.* 9,11-13)³.

Essendo il capitolo orientato alla costruzione di un'ipotesi storica, l'esame sarà intenzionalmente limitato ai rami della tradizione gesuana storicamente più affidabili, il che significa (secondo un vastissimo consenso) alla tradizione sinottica, e, al suo interno, al materiale la cui origine non è manifestamente redazionale⁴. Per ognuna di queste tradizioni,

³ Questa tripartizione del materiale è più utile allo scopo della mia ricerca della distinzione – che inizialmente avevo pensato di adottare – tra *public traditions* ed *esoteric traditions* proposta da Ben Meyer (1979, 112-113).

⁴ Sono quindi esclusi passi come Q 7,18-19.22-23 (ambasciata battista); *Mt.* 3,14-15 (dialogo battesimale tra Gesù e Giovanni); *Mt.* 9,14-15 (i discepoli di Giovanni domandano riguardo al mancato digiuno di quelli di Gesù); *Mt.* 11,14-15 (Giovanni è Elia); 14,12 (i discepoli di Giovanni vanno da Gesù); *Lc.* 7,29-30 (popolo e pubblicani vs. farisei); *Gv.* 5,33-36 (Giovanni, lampada che arde e splende); *Gv.* 10,40-42 (commenti popolari su Giovanni e Gesù). Essendo mia intenzione concentrarmi sul materiale più "solido" dal punto di vista storico, escludo anche il pur intrigante *Lc.* 11,1b (vedi § 7.5), a motivo sia della sua origine incerta (Q, L, redazione di Lc?) sia della sua irrisolvibile ambiguità (la richiesta verte in generale sull'insegnare a pregare o sulla preghiera specifica che Giovanni insegnò ai suoi?). Per quanto sia impossibile dimostrarlo, si dovrebbe

cercherò anzitutto di isolare gli accrescimenti redazionali, in modo da raggiungere – quando ciò è possibile – la forma più antica rinvenibile (nel caso del materiale Q basterà richiamare i risultati ottenuti nel relativo capitolo). In qualche caso, ciò richiede che si esamini anche il contesto immediato della tradizione che interessa (ad es. Mt. 21,28-30 rispetto a 21,31-32; Mc. 9,9-10 rispetto a 9,11-13).

Per comodità, il risultato di queste analisi sarà comunicato sin dall'inizio nel titolo (ad. es. Mc. 6,14b-15 anziché Mc. 6,14-16+8,28) ed evidenziato graficamente nel testo greco attraverso il ricorso a quattro tipi di carattere: A) carattere normale per il materiale appartenente alla tradizione originale; B) grassetto per gli accrescimenti secondari; C) sottolineatura per il materiale di possibile o probabile origine tradizionale, il cui aspetto attuale è però redazionale e la forma anteriore non più ricostruibile; D) corsivo per materiale la cui origine storico-tradizionale è incerta (di norma il corsivo è applicato a materiale A, in un paio di casi a materiale B).

9.1. *Gesù e Giovanni visti dall'esterno*

9.1.1. *Mc. 6,14b-15*

¹⁴ **καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης, φανερόν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.**¹⁵ ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἡλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν. ¹⁶ **ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης ἔλεγεν· ὄν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.** (Mc. 6,14-16)

²⁷ *καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κόμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;* ²⁸ *οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν* ²⁹ *καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός.* ³⁰ *καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.* (Mc. 8,27-30)

In queste due pericopi Marco ha utilizzato un pezzo di tradizione riguardante l'impatto popolare suscitato dall'attività di Gesù, al fine di ottenere un collegamento con il racconto della morte del Battista (Mc. 6,17-29) e poi di costruire l'importante dialogo cristologico con i

comunque tener conto della concreta possibilità che il Padre Nostro fosse già la preghiera di Giovanni, prima di essere quella del Signore (su questo vedi: Taylor 1997, 152-154; Lang 2000).

discepoli a Cesarea di Filippo (8,27-33)⁵, dove la ripresa delle opinioni popolari riferite in 6,14-16 non costituisce semplicemente uno sfondo per la professione messianica di Pietro (8,29) e la successiva correzione di Gesù (8,31-33), bensì suggerisce già essa stessa (benché Pietro non se ne avveda) la via di sofferenza che attende il Figlio dell'uomo, e che è stata tracciata precisamente dal martirio di Giovanni-Elia (6,17-29; 9,11-13).

Il fatto che Marco riesca a fare buon utilizzo di queste opinioni popolari, non significa però che le abbia anche inventate. Ciò è in effetti da escludersi categoricamente: la tendenza redazionale di Marco è infatti orientata a mettere *in parallelo* Giovanni e Gesù (soprattutto rispetto al comune destino di sofferenza e rifiuto; cfr. *Mc.* 9,12b-13c) – oltre che a presentare Gesù come il battezzatore in spirito santo annunciato da Giovanni – e nient'affatto a suggerire una loro possibile identità!

Garantita dunque l'origine tradizionale di queste voci popolari, è certamente in *Mc.* 6,14b-15 che si deve riconoscere la loro formulazione più antica, rispetto alla quale *Mc.* 8,28 appare una forma complessivamente abbreviata, emendata del dettaglio sensazionale secondo cui Gesù è Giovanni risorto (ovviamente improponibile nel contesto di *Mc.* 8,27-33), e meglio definita nella terza alternativa, con la netta identificazione “uno dei profeti” che sostituisce quella più involuta di “un profeta come uno dei profeti”, allineandola così alle due opzioni precedenti, entrambe caratterizzate dall'idea del ritorno – piuttosto che della somiglianza – di un personaggio del passato.

Riguardo infine alla questione della storicità, la voce secondo cui Gesù era in realtà Giovanni risuscitato dai morti è talmente singolare, bizzarra e in completa controtendenza con qualsiasi altra affermazione riguardo Giovanni e Gesù contenuta nella tradizione evangelica, che si può solamente concludere che si tratta di una vera e propria reliquia storico-tradizionale, nella quale si è conservata la vivida impressione del genere di reazioni che l'attività di Gesù suscitava tra la gente di Galilea⁶. Considerando inoltre che queste opinioni

⁵ Non è necessario per la presente ricerca discutere l'origine storico-tradizionale di *Mc.* 8,27-33. In linea di massima, sarei incline a vedervi una completa creazione di Marco (cfr. Catchpole 2006, 98-100; Boring 2006, 236-239), e ho pertanto evidenziato in nero i vv. 27-30 riportati come parallelo a *Mc.* 6,14-16, con un dubbio circa un possibile retaggio tradizionale circa un viaggio di Gesù nella regione di Cesarea di Filippo (vedi però Boring, *ivi*, e Yarbrow Collins 2007, 399-401 per la rilevanza simbolica che tale area poteva rivestire agli occhi di Marco e della sua comunità).

⁶ Cfr. Bultmann 1968, 302; Fuller 1965, 127; Hahn 1969, 157; Lane 1974, 212; Jossa 1980, 154; Pesch 1980, 520-521; Gnllka 1987, 334-335; Guelich 1989, 330; Murphy O'Connor 1990, 372; Twelftree 2009, 113; Allison 2010, 83-85; Casey 2010, 354-356. La storicità di *Mc.* 6,14b-15 è contestata da Meier 2002, 262 n. 241, che vi oppone tre obiezioni: 1) il carattere storicamente sospetto del racconto sulla morte del Battista; 2) la possibilità che il testo originale leggesse ἔλεγεν (κ, A, C) anziché ἔλεγον (B, W, ita, b, d), di modo che il v. 14 rifletterebe i pensieri privati di Antipa anziché le opinioni della gente, il che sarebbe ovviamente implausibile sul piano storico; 3) il fatto che *Mc.*

non riflettono né il punto di vista dei seguaci di Gesù, né dei suoi avversari, né (meno che mai!) di una presunta comunità “rivale” dei discepoli di Giovanni, sarei tentato di dire che Mc. 6,14b-16 è potenzialmente la notizia più “oggettiva” e affidabile dal punto di vista storico di tutta la tradizione evangelica.

Pieter Craffert ha inoltre puntato l’attenzione sul ruolo fondamentale che, nel contesto culturale del mondo mediterraneo, “gossip” di questo genere esercitavano per la costruzione dell’identità sociale di un personaggio pubblico: “Gossip (...) is one of the methods of storing, transmitting, and retrieving information in all societies, but especially in non-literate societies (...) gossip and rumors were part of Jesus’ everyday experiences and integral to his constitution as social personage” (Craffert 2008, 109).

Degno di nota è altresì il fatto che l’identificazione di Gesù alla luce di Giovanni venga associata alla conclusione che, proprio perché Gesù è in realtà Giovanni, le potenze operano in lui; il che ha indotto diversi studiosi a ipotizzare che anche Giovanni fosse attribuita una qualche fama di operatore di miracoli⁷. Se, infatti, a Mc. 6,14 si accostano la negazione apologetica del Quarto Vangelo che Giovanni abbia compiuto “segni” (Gv. 10,41), l’accusa rivolta al Battista di “avere Beelzebul” riportata in Q 7,33, e, da ultimo, l’interpretazione teologica pre-lucana secondo cui Giovanni avrebbe agito “nello spirito e nella potenza di Elia” (Lc. 1,17), ecco che si ha una rimarchevole convergenza tra fonti indipendenti nel presupporre, in vari modi, il ricordo di una componente taumaturgica nell’attività del Battista.

Come che sia, possiamo ragionevolmente concludere che Mc. 6,14b riflette una percezione popolare di Gesù alla luce di Giovanni, che circolava in Galilea probabilmente a

6,14-16 e 8,28 incornicino la “sezione del pane”, il che suggerirebbe la loro origine redazionale. Nessuno di questi tre argomenti è però convincente, dal momento che 1) non vi è alcuna ragione per legare la storicità di Mc. 6,14b-15 a quella del racconto della morte del Battista; 2) la lezione *ἔλεγεν* non ha praticamente alcun sostenitore tra i commentatori marciiani (vedi la nota nel capitolo su Marco); 3) in generale, il fatto che un certo materiale sia impiegato redazionalmente non implica necessariamente che esso sia stato *creato* redazionalmente, e in effetti tale eventualità appare, nel caso in questione, altamente inverosimile.

⁷ Così Bultmann 1972, 302 n.1; Pesch 1980, 521 (incerto); Gnllka 1987, 338; Guelich 1989, 330; Twelftree 2009, 112-114. Se Questo, per inciso, mi sembra un ottimo esempio di quella “triangolazione” tra diverse traiettorie mnemoniche su cui si incentra l’innovativa proposta metodologica di Anthony Le Donne (2009, 65-92). Contro la possibilità di vedere in Mc. 6,14 una prova che il Battista, durante la sua vita, godeva di una certa fama di taumaturgo, Meier (2002, 262 n. 241) obietta che non è il Battista in quanto tale da essere chiamato in causa come spiegazione dei miracoli di Gesù, bensì il fatto che Gesù sia in realtà una persona risuscitata. Quest’argomento viene tuttavia respinto da Twelftree 2009, 113: “it is unlikely that the statement was intended to convey the idea that it was Jesus who was working miracles because he was a resurrected person, for we have no evidence that such powers were associated with someone raised from the dead”.

partire da persone che avevano avuto una qualche conoscenza, diretta o indiretta, del Battista⁸, e che vedendo ora comparire questo nuovo predicatore, furono impressionate dalla somiglianza di quanto questi diceva o faceva, al punto da concludere che Giovanni era ritornato dai morti. Ma in che cosa, esattamente, consisteva questa somiglianza?

Adela Yarbro Collins pensa alla continuità tra la predicazione di Giovanni e quella di Gesù: “This opinion about who Jesus was also reflects the observation of certain similarities between Jesus and John, for example, the proclaiming of the need to repent in light of the nearness of the kingdom. So Jesus could be viewed as carrying on the work of John” (Yarbro Collins 2007, 304). Ciò è sicuramente possibile. Tuttavia, nel parlare di “potenze” all’opera (ἐνεργουῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ), la voce popolare sembrerebbe fare riferimento a qualcosa che Gesù *faceva*, piuttosto che a qualcosa che egli andava dicendo.

Proprio per questa ragione, alcuni studiosi ipotizzano che in origine Mc. 6,14b-15 costituisse l’acclamazione conclusiva di un racconto di miracoli. Di nuovo, questo è possibile, sebbene l’ipotesi che l’operare miracoli costituisca il *tertium comparationis* tra Giovanni e Gesù non sia, alla fin fine, del tutto convincente (il fatto che forse anche a Giovanni venissero attribuite guarigioni o altre azioni prodigiose – vedi sopra – non fa di lui un *miracle-worker* come Gesù). Nondimeno, nel successivo capitolo si mostrerà come questo suggerimento si muova complessivamente nella direzione giusta. Per ora è sufficiente concludere l’esame di questo passo con una citazione di Joachim Gnilka che esemplifica alla perfezione il genere di problemi a cui la presente ricerca intende porre rimedio:

Il giudizio della gente, nel quale Giovanni non è visto come precursore di Gesù ma, viceversa, Gesù appare come il successore di Giovanni, conferma la grande impressione che il Battezzatore ha lasciato dietro di sé (...) Le differenze che esistono tra i due, che cioè l’immagine che ha Gesù di Dio è diversa, che Gesù non battezza, sono state tenute in poco conto dall’opinione della gente”. (Gnilka 1987, 340 – enfasi mie).

⁸ Tra i commentatori (ad es. Lane 1974, 212) si incontra abitualmente la precisazione che l’identificazione di Gesù come Giovanni redivivo può provenire solamente da persone che non avevano avuto contatti diretti né con l’uno né con l’altro (e che, a fortiori, non sapevano nulla del fatto che Gesù fosse stato battezzato da Giovanni). Non sono del tutto d’accordo. Che in Mc. 6,14b Gesù sia percepito come un completo *parvenu*, non c’è dubbio. Ma la convinzione che sotto le apparenze di Gesù si celi in realtà il Battista risorto non implica affatto che queste persone non possano aver avuto esperienza diretta di Giovanni. Al contrario, il fatto che Gesù venga identificato in relazione a Giovanni si spiega nel modo migliore proprio nell’ipotesi che essi sapessero che genere di personaggio fosse Giovanni e quali attività conducesse – sebbene anche una conoscenza per “sentito dire” possa costituire una spiegazione sufficiente.

Vedremo in seguito chi tra Gnilka e la gente abbia effettivamente compreso meglio Gesù.

9.1.2. *Mc.* 2,18b-19ab

¹⁸ καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν; ¹⁹ καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύναται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύναται νηστεύειν. ²⁰ ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.

Riguardo alla storia della tradizione di questo testo, sono tendenzialmente d'accordo con la maggior parte degli argomenti e delle conclusioni di Meier (2002, 567-575)⁹, per il quale 1) il v. 18a (inessenziale rispetto al v. 18c) è un prodotto della tendenza marciana alla “dualità”, e semplifica inoltre l'inusuale (ma non irrealistico¹⁰) οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων nel più normale “i farisei”. 2) Il v. 20, con il suo accentuato carattere allegorico, rompe la semplice metafora nuziale del v. 19a, facendola sfociare nell'assurdo: perché gli amici dello sposo (o gli invitati alle nozze, a seconda di come si intenda l'espressione semitica “i figli della camera nuziale”) dovrebbero mettersi a digiunare allorché lo sposo si ritira con la sposa? 3) Con qualche incertezza in più, anche il v. 19b può essere considerato una transizione redazionale al v. 20, nella misura in cui sottolinea l'idea di una limitazione temporale (ὅσον χρόνον) della compagnia dello sposo.

Sono invece un po' più incerto di Meier nel considerare il riferimento ai “discepoli dei farisei” un'aggiunta secondaria introdottasi a livello della tradizione pre-marciana, in modo da allineare l'episodio al ciclo pre-marciano di controversie (2,1-12; 2,13-17; 2,18-22; 2,23-28; 3,1-6) dove i farisei compaiono in varie occasioni (*Mc.* 2,16.24; 3,6). Benché ciò sia

⁹ Similmente Hultgren 1979, 80-81; Pesch 1980, 290; Gnilka 1987, 141-142; Guelich 1989, 108; Backhaus 1991, 139-140; Marcus 1999, 235; Yarbrow Collins 2007, 197. Quasi tutti questi autori (eccetto Pesch) ritengono che la forma primitiva del dialogo (vv. 18b-19a) non contenesse il riferimento ai “discepoli dei farisei”. Guelich e Yarbrow Collins sembrano anche considerare la possibilità che l'origine della tradizione sia un detto autonomo di Gesù (v. 19a), poi ampliato in apoftegma. Catchpole 2006, 282-283 invece originari i vv. 18 (intero) e 19a (compresa la menzione dei “discepoli dei farisei”). Per Taylor 1997, 203-211 l'apoftegma è autentico in blocco (2,18-20), per quanto Marco possa averlo inteso in un senso differente da quello originario.

¹⁰ Cfr. Taylor 1997, 208: “there were people who regulated their lives according to Pharisaic *halakhot* (...) while not necessarily counting themselves as Pharisees proper. These ‘disciples of the Pharisees’ would have been distinguished from the majority of ordinary Jews of Galilee who did not follow Pharisaic *halakhot* ... (people of the land)”. Cfr. Meier 2002, 569.

certamente possibile, due considerazioni mi inducono a lasciare aperta la questione: A) trovo strano che questo redattore pre-marciano abbia introdotto l'espressione "i discepoli dei farisei", anziché optare anch'egli – come fece in seguito Marco al v. 18a – per il più semplice "i farisei". B) mi sembra storicamente interessante l'idea di una convergenza tra discepoli di Giovanni e discepoli dei farisei a livello di *halakhà* del digiuno (volontario), soprattutto se – come ha sostenuto Joan Taylor (1997, 155-211) – vi è ragione di pensare che Giovanni godesse di una certa stima presso i circoli farisaici.

In ogni caso, Meier sottolinea molto bene il fatto che questo conciso apoftegma, diversamente dal ciclo di cinque controversie nel quale è inserito, è in realtà completamente privo di tonalità polemiche: "unico tra i racconti di 2,1-3,6, nessun reale o parziale avversario di Gesù (scribi, farisei, o erodiani, come in 2,6.16.24; 3,6) appare in 2,18-20 ad obiettare a quello che lui o i suoi discepoli fanno. Piuttosto persone anonime (...) astanti semplicemente curiosi o persone sinceramente interessate a questioni religiose, si accorgono della differenza nella pratica e ne chiedono a Gesù la ragione" (Meier 2002, 566 n. 191). Questo è un primo dato fondamentale per la comprensione del nostro brano: la questione del mancato digiuno non è occasione di alcuna animosità, né da parte degli interroganti, né da parte di Gesù. Non c'è critica né difesa¹¹, bensì una semplice domanda a cui viene data una serena risposta.

Dove invece non posso in alcun modo seguire Meier è quando, nell'argomentare la storicità dell'episodio in base al criterio di discontinuità, egli salta immediatamente alla conclusione che il nostro apoftegma esprimerebbe un programmatico "divieto" da parte di Gesù di intraprendere digiuni volontari, un'esplicita e categorica proibizione preta di conseguenze anche sul piano comunitario e sociologico, dal momento che in tal modo "Gesù delimitò incisivamente il suo gruppo di discepoli non solo rispetto ai discepoli del Battista o ai farisei, ma a qualunque e a tutti i pii ebrei del tempo proibendo per principio la pratica del digiuno volontario in base al fatto che era giunto il tempo gioioso della salvezza" (Meier 2002, 583).

Tutto ciò è straordinariamente gratuito. Non vi è infatti assolutamente nulla nel testo che indichi che il mancato digiuno volontario in coincidenza con i discepoli di Giovanni e dei farisei sia un fenomeno abituale (come se i curiosi interroganti avessero avuto modo di prendere appunti, settimana dopo settimana, su ciò che Gesù e compagni facevano di lunedì e giovedì! – ammettendo che questo sia il tipo di digiuno in questione; cfr. *Lc.* 18,12; *Did.* 8,1; *t. Ta'an.* 2,4; *b. Ta'an.* 12a), e di conseguenza nulla che suggerisca che la replica di Gesù con

¹¹ Contra Jeremias 1972, 126: "Gesù, rimproverato di non praticare l'austerità religiosa e di non essere disposto alla penitenza (...) risponde ritorcendo la domanda (...)".

la metafora nuziale sia qualcosa di diverso da una risposta *ad hoc*. In effetti, l'esegesi generalizzante di Meier tende ad introdurre una certa sfumatura allegorica-cristologica nella metafora, la cui logica sarebbe: “i miei discepoli non possono mai digiunare, perché, essendo sempre insieme a me, sono sempre in presenza del regno di Dio”¹².

Ci si dovrebbe a questo punto domandare come sia possibile – nell'ipotesi che Gesù avesse stabilito il divieto categorico del digiuno volontario – che, pochi anni o decenni dopo, un anonimo maestro giudeo-cristiano abbia potuto pacificamente comporre “nello spirito e nella lingua di Gesù” (Luz 2006, 476) la memorabile istruzione sul digiuno in *Mt.* 6,16-18 (per i quali Luz considera in effetti altrettanto possibile un'origine da Gesù stesso).

Da questo punto di vista, appare di gran lunga più accettabile la proposta di Casey (che però tende a eccedere nella direzione opposta), secondo cui la ragione per cui il digiuno viene raramente menzionato nella tradizione sinottica è che “in normal circumstances it was unremarkable, and it was not normally connected to specific incidents. Indeed, when Jesus' disciples were not fasting at a time when the disciples of John and the disciples of the Pharisees were fasting, some people thought it worth coming to ask him why” (Casey 2010, 252).

Una soluzione più soddisfacente al problema di *Mc.* 2,19 è quella proposta da Taylor (1997, 207), per la quale la chiave interpretativa per comprendere la portata del logion e il suo *Sitz im Leben* sta nelle necessità imposte dalla vita itinerante di Gesù: “He was ‘on the road’ around the villages of rural Galilee. His disciples could not celebrate his arrival in their town by maintaining any fasts they might ordinarily maintain. He could not schedule his itinerary to take account of their usual practices” (ivi).

Si noti che la lettura della Taylor intende i discepoli gesuani dell'apoteigma come discepoli sedentari o simpatizzanti locali, e non i Dodici o altri discepoli itineranti, il che non solo rappresenta un'opzione interpretativa perfettamente legittima, ma consente in effetti di intendere in modo uniforme il riferimento ai discepoli di Gesù, Giovanni e dei farisei: in tutti e tre i casi si tratterebbe di gente comune che conduce la propria (devota) vita quotidiana nei villaggi in conformità con le direttive vuoi di Gesù, vuoi di Giovanni, vuoi dei farisei (non vi

¹² Meier mi sembra andare in questa direzione allorché scrive: “il fatto stesso che Gesù scelga di parlare del tempo in cui gli invitati non digiunano con le parole ‘mentre lo sposo è con loro’, piuttosto che semplicemente con un'espressione come ‘durante la festa nuziale’, può indicare che egli intende un riferimento indiretto o provocatorio a se stesso come l'araldo profetico – e in un certo senso il realizzatore – del Regno. *Senza di lui i suoi discepoli non conoscerebbero la gioia di una festa nuziale senza fine* o non si sentirebbero autorizzati a rifiutare ogni digiuno volontario a motivo di quell'eterno banchetto” (Meier 2002, 582 – enfasi mia). Ho l'impressione che, descrivendo il ministero di Gesù in termini di “gioia nuziale senza fine” ed “eterno banchetto”, Meier abbia finito per concedere qualcosa di troppo alla sua personale sensibilità religiosa.

è nulla, infatti, che suggerisca di vedere nei di Giovanni menzionati in *Mc.* 2,18b come la cerchia di discepoli più stretti che seguivano e assistevano il Battista).

In alternativa, volendo attenersi all'interpretazione comune in rapporto ai discepoli itineranti di Gesù, sarebbe possibile immaginare altre situazioni concrete che, in modo del tutto occasionale, avrebbero potuto indurre Gesù stesso e i suoi compagni a non osservare un digiuno che, in altre circostanze, avrebbero altrimenti rispettato. Si può ad esempio facilmente supporre che qualora Gesù e/o i suoi discepoli avessero ottenuto la conversione di qualche peccatore proprio in un giorno deputato al digiuno, essi non si sarebbero fatti troppi scrupoli nel celebrare convivialmente il ritrovamento di tale figlio di Abramo e la sua accettazione del regno di Dio. D'altra parte, però, sarebbe probabilmente esagerato (come si accennava a proposito di Casey) immaginare che il digiuno volontario costituisse una pratica regolare per Gesù e compagni, essendo ciò scarsamente compatibile con la loro vita itinerante (dove, casomai, si trattava di pregare Dio che affinché non facesse mancare loro il sostentamento minimo).

Il risultato di questa discussione è quindi semplicemente che *Mc.* 2,18b-19a non dice alcunché riguardo una presunta proibizione *de iure* di Gesù riguardo al digiuno volontario, né implica un abbandono *de facto* di tale pratica da parte sua, dei suoi compagni itineranti e dei suoi seguaci sedentari. Le sole cose che l'apoftegma effettivamente dica sono due, una esplicita e una implicita. Quella esplicita è che esistevano circostanze particolari (probabilmente legate al suo ministero itinerante) nelle quali Gesù considerava impossibile digiunare. Quella implicita è che vi era gente che si aspettava, come la cosa più naturale del mondo, che i discepoli di Gesù osservassero la medesima pratica di digiuno volontario diffusa tra i discepoli di Giovanni (e dei farisei – se consideriamo originale la presenza di tale riferimento), e, constatando il contrario, ne restavano stupiti al punto da andare a chiedere a Gesù (in totale serenità) delucidazioni sul perché così non fosse.

In conclusione: *Mc.* 2,18b-19a costituisce una chiara testimonianza del fatto che Gesù, durante il suo ministero autonomo in Galilea, veniva percepito pubblicamente in rapporto a Giovanni, di modo che ci si aspettava in modo naturale da lui e dai suoi discepoli ciò che si sapeva essere tipico di Giovanni e dei suoi.

9.2. *Gesù si richiama a Giovanni contro i suoi avversari*

9.2.1. Q 7,31-34

³¹ τίνοι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεάν ταύτην καὶ τίνοι ἐστὶν ὁμοία; ³² ὁμοία ἐστὶν παιδίους καθημένοις ἐν ἀγορᾷ ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις λέγουσιν· ἠϋλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ [ἐκόψασθε].

³³ ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μὴ ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει. ³⁴ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν.

³⁵ **καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς**

Questo passo è stato già esaminato con attenzione nel capitolo dedicato all'analisi delle tradizioni su Gesù e Giovanni in Q. Sarà pertanto sufficiente richiamare i risultati principali di tale discussione. Anzitutto, si è evidenziata la forte solidarietà di questa pericope con la redazione principale deuteronomistica di Q, la cui impronta è evidente soprattutto all'inizio e alla fine: il detto di commento sulla *Sophia* al v. 35 è infatti certamente redazionale, mentre nel caso della formula introduttiva al v. 31 (cfr. Q 13,18) l'importanza redazionale del tema di "questa generazione" in Q non esclude che tale locuzione avesse in questo caso una base tradizionale. Soprattutto, però, è l'attuale collocazione della pericope ad essere debitrice della redazione deuteronomistica, la quale, se da un lato ha fornito un'eccellente conclusione alla prima parte di Q, dall'altro vi ha introdotto un'ombra polemica in una sezione fino a quel momento dominata da una prospettiva parenetica.

Attraverso queste considerazioni sulla notevole importanza della pericope nel contesto della composizione di Q, si è voluto offrire un parziale correttivo ad alcune valutazioni a volte troppo affrettate circa la storicità del materiale in essa contenuto. In particolare, è stata difesa l'accettabilità del giudizio (che pur non condivido) secondo cui i vv. 33-34 potrebbero essere stati composti come commento alla parabola del v. 32, e nondimeno trasmettere informazioni storiche autentiche circa le denigrazioni di cui erano oggetto Giovanni e Gesù durante la loro attività. Data l'antichità del documento Q (c. 45) – e a fortiori se l'ipotetica espansione dei vv. 33-34 è assegnata alla tradizione pre-Q – non è affatto inconcepibile che i suoi tradenti potessero creare detti polemici in cui si riflettevano accuse contro Giovanni e Gesù che dovevano essere ancora molto fresche.

D'altra parte, avendo concluso che i vv. 33-34 non sono affatto in tensione con la parabola del v. 32, non vedo alcuna ragione cogente per dare effettivo credito a questa possibilità teorica. La soluzione più economica è senza dubbio di assegnare a Gesù stesso la

“scandalosa” doppia sentenza dei vv. 33-34 e con esso anche la pungente parabola dei bambini incontentabili che la precede. Il criterio dell’imbarazzo si applica a pieno diritto e anche quello di coerenza offre un supporto fondamentale nella misura in cui coinvolge un logion altrettanto imbarazzante quale il detto sugli “eunuchi” (Mt. 18,12), in cui, come nel nostro caso, Gesù riutilizza una grave forma d’insulto di cui era bersaglio. Il fatto che poi questa tradizione allinei pacificamente Giovanni e Gesù, senza alcun segno di subordinazione (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου può infatti benissimo rendere un originale *bar* (^e)*nāsh(ā)* in senso indefinito), costituisce un ulteriore indice di plausibilità storica.

A dir poco intrigante, poi, è il fatto che gli insulti riportati ai vv. 33-34 siano pressoché interscambiabili: Giovanni è oggetto di un’accusa infamante (δαίμόνιον ἔχει) che sappiamo fu rivolta a Gesù (cfr. Mc. 3,22.30: βεελζεβούλ ἔχει [...] πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει), mentre Gesù viene biasimato per essere amico del genere di persone (τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν) che erano al centro delle cure di Giovanni (cfr. Lc. 3,12; 7,29: τελῶναι; Mt. 21,32: πόρνοι). Da questo punto di vista Q 7,33-34 è un gioiello: ciò che a prima vista sembra un allineamento tra opposti (μὴ ἐσθίων μήτε πίνων / ἐσθίων καὶ πίνων) ad uno sguardo più attento si rivela essere l’allineamento degli identici!

Nulla di più lontano dal vero, dunque, del giudizio di Dunn, secondo cui qui saremmo di fronte alla “memoria di uno dei tentativi più vividi fatti da Gesù per esprimere la sua concezione della differenza che separava la propria missione da quella di Giovanni” (Dunn 2006, 494). Ciò è falso già a livello formale, dato che questa tradizione è manifestamente orientata ad allineare, non a separare. E quando poi si considerano bene le accuse, ecco che l’allineamento mostra d’essere radicato nelle profondità di una memoria segnata dall’accordo tra Giovanni e Gesù.

In conclusione, Q 7,31-34 offre una preziosa testimonianza del fatto che Gesù, nel polemizzare con i suoi avversari e difendersi dalle loro critiche, chiamasse in causa Giovanni, allineando la propria missione a quella di lui (ἦλθεν... ἦλθεν): così diversi quanto al mangiare e al bere, i due stanno dalla stessa parte e sono oggetto delle medesime accuse. Evidentemente, perché fanno le stesse cose¹³.

¹³ Oltre alla chiara convergenza storica tra Giovanni e Gesù riguardo alla sollecitudine per la salvezza di pubblicani e peccatori, si tenga a mente la possibilità – di cui si è detto a proposito di Mc. 6,14b-15 – che anche Giovanni godesse di una qualche fama come guaritore e/o esorcista (benché certamente non al livello di Gesù), il che appunto spiegherebbe molto bene l’accusa di avere un demone riportata in Q 7,33.

²⁷ **καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα.** καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ²⁸ *καὶ ἔλεγον αὐτῷ· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; ἢ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῆς;* ²⁹ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· *ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἓνα λόγον, καὶ ἀποκρίθητέ μοι καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.* ³⁰ τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων; *ἀποκρίθητέ μοι.* ³¹ *καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες· εἴαν εἴπωμεν· ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ· διὰ τί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ;* ³² *ἀλλὰ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων;* - **ἐφοβοῦντο τὸν ὄχλον· ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.** ³³ καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγουσιν· οὐκ οἶδαμεν. καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.

Soprattutto in passato, questa pericope è stata oggetto di molte ipotesi di storia della tradizione¹⁴, nessuna delle quali ha riscosso grande consenso. Al di là dei possibili accrescimenti che possano aver interessato il brano, il dato che reputo fondamentale è che l'attuale ambientazione templare della disputa è perfettamente sensata, sicché non vi è alcuna ragione di congetturare – come si è fatto in passato – *Sitze im Leben* alternativi¹⁵. A livello pre-marciano, molto probabilmente, la controversia era contigua all'episodio nel tempio (e questo, a sua volta, seguiva subito dopo l'entrata trionfale, 11,1-11) – alle cui azioni di disturbo (e possibilmente anche all'entrata) rimanda il pronome ταῦτα al v. 28a – per poi esserne successivamente separato in seguito ad un classico *sandwich* redazionale marciano (11,12-14: fico maledetto; 11,15-19: azione nel tempio; 11,20-25: fico seccato; 11,27-33: azione nel tempio messa in questione)¹⁶.

In quest'ottica, il ritorno in Gerusalemme descritto al v. 27a è naturalmente un raccordo redazionale. Marco è altresì responsabile della glossa al v. 32b che dipinge le autorità religiose come succubi del timore della folla (cfr. Mc. 12,12). Questi, come

¹⁴ Cfr. Bultmann 1968, 19-20 (orig. vv. 28-30); Shae 1974, seguito da Gnilka 1987, 622-623 (vv. 28-30 + continuazione del tipo "Dal cielo" – "Così anche la mia autorità è dal cielo"); Hultgren 1979, 69-70 (vv. 27b.28b.29a.30a). Per tutti questi autori, eccetto Hultgren, la collocazione attuale della disputa nel tempio è secondaria. Shae e Gnilka pensano che in origine gli interlocutori fossero i discepoli del Battista. Per alcune critiche a questi ed altre ipotesi: cfr. Gundry 1993, 669-671; Davies, Allison 1997, 157-158; Focant 2012, 467-468.

¹⁵ Tali ipotesi (Bultmann, Shae, Gnilka) hanno normalmente fatto leva sull'apparente affinità che il nostro apoftegma presenta con le dispute di tipo rabbinico (vedi la contro-domanda di Gesù al v. 30). L'appropriatezza di tale presunta parentela è stata giustamente contestata da Pesch: "il testo non può venir classificato in questo senso (...) in quanto la domanda d'esordio non propone un tema didattico, bensì si riferisce, nel contesto, all'azione di Gesù nel tempio. (...) Questo resoconto non può essere isolato dal macrocontesto della storia della passione e pertanto non costituisce una unità narrativa autonoma e tramandabile isolatamente" (Pesch 1982, 318).

¹⁶ Cfr. Nineham 1963, 298; Hultgren 1979, 70-72; Marcus 2009, 798. Incerta Yarbrow Collins 2007, 539.

giustamente osserva Stein (2008, 524), sono i segni più evidenti dell'intervento editoriale dell'evangelista. Per tutto il resto della pericope regna invece l'incertezza.

La presenza di una doppia domanda al v. 28 è un invito quasi irresistibile a “scavare” al di sotto della forma attuale del testo. Benché oggi si tenda a considerare simili tentativi ingiustificati in base al fatto che la “dualità” è un tratto tipico dello stile di Marco (cfr. Legasse 2000, 595 n. 9; Focant 2012, 468), si tratta nondimeno di un'opzione perfettamente legittima nella misura in cui si ha motivo di considerare verosimile (ovviamente, per ragioni ulteriori rispetto alla doppia domanda stessa) l'appartenenza del brano ad una fonte pre-marciana. Il problema è piuttosto che una soluzione del tutto convincente non sembra raggiungibile¹⁷, e questo è il motivo per cui entrambe le domande al v. 28 e le successive riprese ai vv. 29 e 33, sono state tutte riportate in corsivo nel testo iniziale.

Direttamente legata alla questione della duplice domanda è la possibilità di un significativo intervento redazionale di Marco al v. 29bc e al v. 30b, dove il modo in cui Gesù introduce (un po' verbosamente) la sua secca contro-domanda al v. 30a sembrerebbe voler enfatizzare l'autentica autorevolezza di Gesù in opposizione alle vacue pretese dei suoi interlocutori: alle loro due ripetitive domande, Gesù risponde sovraneamente con ἕνα λόγον (v. 29), incalzandoli con il doppio imperativo ἀποκρίθητέ μοι (vv. 29 e 30b).

Infine, si può legittimamente vedere un elemento secondario (almeno rispetto all'episodio storico) nella finestra che i vv. 31-32a aprono sulle deliberazioni interne al gruppo delle autorità religiose, che non si possono realisticamente immaginare come

¹⁷ Hultgren (1979, 69-70), ad es., ritiene che la seconda domanda (τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταῦτα ποιεῖς) sia più “palestinese”, sia dal punto di vista linguistico (ἵνα renderebbe il *d*^l consecutivo aramaico, cfr. Black 1967, 81) sia rispetto alla concezione dell'autorità in termini personali, ovvero di origine anziché di natura. Quest'ultimo rilievo, tuttavia, è stato ampiamente contestato e le due domande sono di norma considerate sinonime, con ποῖος utilizzato come equivalente di τίνος (cfr. BDAG 2000, 844a; Davies, Allison 1997, 157; Legasse 2000, 595; France 2002, 454). Inoltre, se con Hultgren si considera originale al v. 28 la seconda domanda, si deve affrontare il problema del fatto che la disputa si conclude al v. 33 con una ripresa della *prima* domanda (οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ), e tale difficoltà non può essere risolta liquidando il v. 33 (al pari dei vv. 31-32) come secondario – secondo quanto propone Hultgren – in quanto il v. 30 non ha la forza sufficiente per concludere l'unità. Si potrebbe allora supporre che Marco abbia riscritto il v. 33 in modo da uniformarlo alla formulazione con ἐν ποίᾳ da lui introdotta al v. 28 e poi ripresa (sempre redazionalmente) anche nel v. 29 – e, per quanto complessa, forse questa è in definitiva la soluzione meno problematica. L'alternativa, apparentemente più semplice, di considerare originale al v. 28 il primo interrogativo (ἐν ποίᾳ), al pari delle sue successive riprese ai vv. 29 e 33, deve fare i conti con la difficoltà che il v. 29 presenta (a mio parere) alcuni segni che *potrebbero* indicare un'espansione secondaria volta a sottolineare l'autorità di Gesù (ἕνα λόγον vs. le due domande degli interroganti; imperativo ἀποκρίθητέ μοι), nel qual caso si dovrebbe concludere che Marco abbia introdotto redazionalmente due formulazioni diverse della stessa domanda (v. 28: τίς σοι ἔδωκεν; v. 29: ἐν ποίᾳ), il che non è molto verosimile. In conclusione: benché nessuna di queste soluzioni sia completamente soddisfacente, ritengo che la soluzione meno soddisfacente di tutte sia di mantenere l'originalità a livello pre-marciano di entrambi gli interrogativi.

sbandierate ai quattro venti. Non sono convinto, tuttavia, che sia possibile collocare con sicurezza tale espansione a livello della redazione marciata (così Pryke 1979, 168), piuttosto che della tradizione anteriore (in effetti tali deliberazioni, seppur inventate, avrebbero potuto benissimo far parte del racconto sin dalla sua prima formulazione).

Tutte queste incertezze non hanno tuttavia ripercussioni gravi rispetto all'interpretazione complessiva dell'episodio, le cui linee fondamentali sono perfettamente chiare: 1) l'*establishment* templare interroga pubblicamente Gesù riguardo all'autorità con cui agisce; 2) Gesù replica con una contro-domanda sull'origine divina o umana del battesimo di Giovanni; 3) gli interlocutori evadono la questione optando per un pragmatico "non lo sappiamo"; 4) Gesù evade a sua volta il loro interrogativo iniziale.

Ora, l'aspetto che maggiormente colpisce in questa disputa è che, di fronte ad una sfida pubblica alla sua autorità, lanciata nel cuore simbolico e istituzionale della nazione, Gesù non trovi di meglio che replicare trasferendo il discorso sull'autorità di Giovanni. Il Battista appare qui invocato come una sorta di fondamento, o comunque di sostegno, per la pretesa di Gesù: se non si è disposti a riconoscere il carattere divinamente ispirato del ministero di Giovanni (a cui il battesimo si riferisce come *pars pro toto*), è impossibile comprendere l'operato di Gesù, che ad esso è strettamente legato.

La *ratio* soggiacente alla replica di Gesù, in questa vera e propria "sfida all'onore", non è infatti una semplice analogia del tipo "come Giovanni aveva la sua autorità dal cielo, così anch'io". Agli occhi delle autorità religiose, infatti, la questione dell'origine della missione dell'illustre Giovanni sarebbe suonata del tutto irrilevante rispetto all'operato di questo "signor nessuno" che è Gesù¹⁸. Affinché la contro-domanda di Gesù risulti davvero

¹⁸ L'interpretazione "analogica" della replica di Gesù al v. 30 è stata giustamente criticata da Gundry 1993, 669: "in Jesus' self-defense this kind of argument would carry little weight, for any imposter could make the same claim by drawing the same analogy. (...) Nor would mention of Jesus' baptism by John have helped an argument from analogy. (...) Otherwise every Tom, Dick, and Harry baptized by John could have claimed similar authority". La soluzione di Gundry – secondo cui è solo la testimonianza che Giovanni ha reso a Gesù quale "Più Forte" a dare supporto all'autorità di Gesù di purificare il tempio – è tuttavia valida solamente a livello del racconto marciato, dal momento che una tale testimonianza è priva di ogni base storica. Questo è anche uno dei problemi del saggio di Marcus (2004), che muove appunto dal presupposto che la logica dell'argomento di Gesù in Mc. 11,27-33 faccia leva su un presunto appoggio pubblico di Giovanni nei suoi confronti. Va più vicino a cogliere nel segno l'osservazione di Meier (2002, 176-177) che la contro-domanda sul battesimo di Giovanni sarebbe particolarmente pertinente se presupponesse la prosecuzione di tale attività battesimale da parte di Gesù. Il riferimento al battesimo, tuttavia, sta per il ministero di Giovanni in generale, sicché – come ho detto – l'assunto implicito alla contro-domanda di Gesù è appunto la coerenza e la continuità della sua missione rispetto a quella di Giovanni. Improponibile, infine, è la tesi di Jeremias (1972, 70) secondo cui il senso della contro-domanda di Gesù è che "la sua autorità deriva da ciò che è avvenuto durante il battesimo", dal momento che nessuno – né gli interroganti né gli astanti – avrebbe potuto essere al corrente di ciò.

efficace e stringente, è necessario assumere che essa facesse leva su una certa notorietà pubblica della connessione tra la sua missione presente e quella di Giovanni¹⁹.

Solo se il dibattito pubblico presuppone questo legame attuale tra i due, Gesù può sperare di condurre i suoi inquisitori in un vicolo cieco, dove ogni loro risposta giocherà a suo favore: A) se sono disposti a mostrare benevolenza o tolleranza verso l'operato di Giovanni, Gesù potrà rivendicare che lo stesso si deve concedere a lui, in quanto suo continuatore. B) Se decidono di negarne apertamente l'origine divina (si noti però che nemmeno ai vv. 31-32 è riscontrabile una reale cattiva disposizione verso il Battista), allora si attireranno le sonore proteste della folla (in questo il v. 32b, pur essendo una glossa redazionale, dice qualcosa di storicamente plausibile). C) Se, infine, optano pragmaticamente per un *non liquet* – vuoi perché realmente incerti, vuoi per mero calcolo di convenienza –, Gesù ne uscirà comunque vincitore “ai punti”, in quanto un'ammissione di ignoranza non può che suonare tremendamente ironica rispetto sia alle prerogative del loro status (specialmente su una materia in cui il popolo ha già le idee ben chiare), sia alla loro presunzione iniziale di poter mettere in discussione l'autorità altrui²⁰.

Quanto infine alla storicità, Mc. 11,27-33 non solo risulta perfettamente credibile come interrogazione successiva all'azione disturbatrice nel tempio, ma è altresì notevole per l'assenza di qualsiasi pretesa o dimensione cristologica (nemmeno implicita): al contrario, è Gesù stesso a ridefinire la questione dell'autorità e, con essa, del significato complessivo del suo agire, in relazione all'opera di Giovanni (indice di “decentramento”). Infine, l'episodio esemplifica bene quella sagacia argomentativa che normalmente viene considerata un aspetto caratteristico di Gesù (si è visto come, con una sola e secca domanda – τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων – Gesù infili i suoi avversari in un *cul de sac* dialettico), mentre le considerazioni ulteriori espresse da Davies e Allison (1997, 158) – una certa reticenza ad esprimere rivendicazioni pubbliche incentrate sulla sua persona e la valutazione positiva nei confronti di Giovanni – sono entrambe sussunte nell'aspetto di “decentramento” di cui si è appena detto.

¹⁹ Cfr. France 2002, 454: “John had begun the reformation movement among the Jewish people to which Jesus was the obvious heir. There was a direct line of continuity, obvious to all observers, between them”.

²⁰ Cfr. Black 2011, 250: “having confessed their inability to adjudicate John's credibility, they have effectively disqualified themselves from judging that of Jesus”.

9.2.3. Mt. 21,31c-32ab

Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶπεν τέκνα δύο καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν· τέκνον, ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι.²⁹ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐ θέλω, ὕστερον δὲ μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν.³⁰ προσελθὼν δὲ τῷ ἑτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως, ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἐγώ, κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν.³¹ τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς; λέγουσιν· ὁ πρῶτος. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.³² ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ, οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μεταμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ. (Mt. 21,28-32)

La collocazione attuale della pericope 21,28-32 nel Vangelo di Matteo è certamente redazionale, inframmezzata com'è tra due blocchi marciani: la controversia sull'autorità di Gesù (Mt. 21,23-27//Mc. 11,27-33) e la parabola dei vignaioli omicidi (Mt. 21,33-46//Mc. 12,1-12). L'origine e il legame del materiale che la compone è invece molto incerta.

La parabola vera e propria (vv. 28-30 o 31ab)²¹ presenta numerosi matteanismi²², sicché, dal punto di vista strettamente linguistico, non vi sono motivi cogenti per preferire l'ipotesi di una tradizione pre-matteana a quella della composizione da parte dell'evangelista (così Gundry 1994, 422; Boring 1995, 411). Nondimeno, Luz, essendo del parere che Matteo non crei mai parabole dal nulla, ritiene più verosimile pensare ad una tradizione orale riformulata nello stile matteano al momento della messa per iscritto (cfr. Luz 2005, 27-28; del medesimo avviso anche Gnllka 1991, 327; Davies, Allison 1997, 165).

Una volta poi che ne si assuma l'origine tradizionale, non esistono particolari motivi per negarla a Gesù stesso (ma nemmeno per attribuirgliela), trattandosi di una parabola relativamente "piatta", incentrata sul contrasto tra parola e azione e sulla priorità di

²¹ Riguardo alla confusa trasmissione testuale dei vv. 29-31 (rispetto all'ordine dei due figli e alla preferenza espressa dai sacerdoti e anziani), vedi le ragioni esposte in Metzger 1971, 55-56 per seguire il testo di κ C* K W et. al., dove è il primo figlio a dire inizialmente "no" per poi ricredersi, e ad essere correttamente indicato come colui che ha fatto la volontà del padre.

²² Cfr. Gundry 1994, 422; Davies, Allison 1997, 166-168; Lambrecht 1998, 94-95; Luz 2005, 27 n. 21. Vedi ad es. le seguenti espressioni: τί ὑμῖν δοκεῖ (cfr. 18,12; 22,17; 22,42; 26,66); προσέρχομαι + dat. + λέγω (*passim*); ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν (*passim*, septuagintismo); θέλω (Mt: 42; Mc: 24; Lc: 28); ὕστερον (cfr. 4,2; 21,37; 25,11; 26,60 - Mt: 7; Mc: 0; Lc: 1); ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς (cfr. 7,21; 12,50). In aggiunta a questi si possono considerare anche ὕπαγε + ἀμπελῶν (cfr. 20,4.7, ma è *Sondergut* M); ὡσαύτως (redazionale in 21,36, ma non particolarmente matteano: Mt: 4; Mc: 2; Lc : 2; cfr. Mt. 20,5 [M]; 25,17 [Q?]). Più problematico ancora μεταμέλομαι: oltre alle due occorrenze in 21,29.32, nei vangeli appare solamente in 27,3 (M), che è parte della pericope tradizionale sulla morte di Giuda. Mentre la sua presenza in 21,32 è probabilmente una ripetizione redazionale del v. 29 (vedi anche la combinazione con i participi ἰδόντες/ιδών comune a 21,32 e 27,3), non mi sembra si possa escludere un'origine tradizionale per 21,29. Non caratteristici di Matteo sono invece, secondo Luz, δύο in posizione finale; τέκνον; σήμερον senza articolo; ἐγώ nel senso di "sì".

un'obbedienza fattiva su un'osservanza meramente formale. Come tale, la parabola non rientrerebbe certo tra le storie più sorprendenti e memorabili narrate da Gesù, ma si può ben convenire con Luz che questo non costituisce un argomento per rifiutargliela: “Why is Jesus never able to tell a parable that strikes us as colorless?” (Luz 2005, 28).

In realtà però il giudizio sulla relativa piattezza della parabola dipende dal considerare secondaria la virulenta applicazione che ne segue, vuoi i vv. 31c-32, vuoi il solo v. 31c. In effetti, ribaltando la considerazione di Luz, vi è chi considera tale applicazione originaria precisamente in quanto, senza di essa, la parabola sarebbe eccessivamente inefficace e insignificante: “without the explanation in vv. 31c-32 the parable is puzzling; the story is left incomplete, without direction and force. No one would have gotten its message” (Snodgrass 2008, 273).

Normalmente, però, contro tale possibilità si obietta che l'applicazione in realtà non corrisponde alla parabola sotto due aspetti essenziali: 1) mancherebbe il contrasto tra il dire e il fare (cfr. Schlosser 1980, 454; Luz 2005, 28); 2) non si riscontra alcun cambiamento di idea, con conseguente venir meno dell'identificabilità con i due figli, in quanto le autorità religiose non hanno mai dato il loro “sì” al Battista, esattamente come i pubblicani e le prostitute non gli hanno mai opposto un iniziale “no”²³ (Schmid 1965, 392; Dupont 1977, 329; Lambrecht 1998, 95; Luz 2005, 27).

Contro la *prima obiezione*, a me sembra invece evidente che parabola e applicazione esibiscono il medesimo contrasto tra uno stato di apparente osservanza che però non si traduce in fatti, e uno stato di apparente non-osservanza che invece dà frutti concreti: l'ufficio delle autorità religiose “dice” in sé stesso qualcosa che la loro effettiva condotta smentisce; al

²³ Un terzo motivo addotto in favore del carattere avventizio dell'applicazione rispetto alla parabola è che al v. 32 Matteo avrebbe importato da altrove un detto tradizionale riportato anche in *Lc.* 7,29-30 (cfr. Jeremias 1973, 97; Lambrecht 1998, 95-97). Altrove ho tuttavia risolto negativamente tale questione di un possibile archetipo comune ai due passi (cfr. Adinolfi 2012; vedi anche § 2.2). Che si accetti o meno la proposta da me avanzata riguardo a *Lc.* 7,29 (conclusione originaria di *Lc.* 3,10-14 [L]), resta invariata la problematicità di scorgere un *logion* Q al di sotto di *Mt.* 21,32 e *Lc.* 7,29-30. Si osservi infine che, in questa terza obiezione, la diversa provenienza dell'applicazione è postulata solo in base a considerazioni estrinseche di critica delle fonti (ipotetico detto Q), senza che ciò comporti necessariamente una tensione interna alla pericope. Ciò è confermato dal fatto che vi è chi in realtà ha potuto vedere nell'intero *Mt.* 21,28-32 (parabola e applicazione insieme) una pericope Q (cfr. Taylor 1997, 306-309): un'ipotesi che sarebbe certo plausibile da un punto di vista squisitamente ideologico (vedi il tema del “non dire, ma fare!” in Q 3,8; 6,46-49; oltre alla centralità del Battista nel blocco Q 7,24-35), senonché decisamente improbabile nella misura in cui obbliga a pensare che tale pericope Q sia stata non solo quasi completamente omessa da Luca, ma anche pesantemente riformulata dalla redazione matteana, il che significa inoltrarsi nel campo delle pure congetture.

contrario, la condotta di pubblicani e peccatori è la fattiva smentita di quanto esteriormente “dice” la loro condizione.

Quanto alla *seconda obiezione*, essa si regge su un'implicita identificazione allegorica tra il Battista e il padre della parabola. Ma è un assunto sbagliato: in prospettiva allegorica, il padre rappresenta Dio (così Davies, Allison 1997, 166), mentre Giovanni corrisponderebbe casomai al ripensamento che induce il primo figlio ad andare a lavorare nella vigna.

Il punto è che la corrispondenza tra parabola e applicazione verte sul fare la volontà di Dio (21,31), e questa volontà – a livello dell'applicazione – non comincia certo ad esistere con il Battista! Piuttosto, non accettando il messaggio di Giovanni, le autorità religiose hanno cambiato idea rispetto al loro assenso iniziale alla volontà di Dio: come il secondo figlio, non hanno dato seguito al loro impegno. All'inverso, accettando il messaggio di Giovanni, i peccatori hanno cambiato idea rispetto al loro rifiuto iniziale della volontà di Dio: come il primo figlio, non hanno dato seguito alla loro negligenza.

Il solo elemento veramente nuovo nell'applicazione (“an extra twist”, Nolland 2005, 864) è dato dall'aggravante, introdotta al v. 32c, del mancato ulteriore cambio di idea delle autorità al vedere i peccatori entrare nel regno di Dio – ovvero laboriosamente intenti a far fruttificare la vigna - laddove la parabola terminava prima che i figli potessero prendere coscienza del loro reciproco agire. Dal punto di vista puramente contenutistico, quindi, l'intera pericope 21,28-32 mostra una notevole omogeneità, sicché non vi è ragione di pensare che Matteo abbia qui cucito insieme materiale di provenienza diversa (così Hultgren 2004, 222; Snodgrass 2008, 272-273).

Il problema, tuttavia, si complica allorché la questione della conformità tra parabola e applicazione viene considerata dal punto di vista linguistico. A questo riguardo è necessario fare una distinzione all'interno dell'applicazione stessa: mentre infatti il v. 31c mostra evidenti segni di vocabolario non-matteano (che ne garantiscono incontestabilmente l'antichità)²⁴, nel

²⁴ La coppia οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι è un *hapax legomenon* nel NT, mentre le πόρνοι appaiono altrove nei vangeli solo nella parabola del figliol prodigo (Lc. 15,30). Matteo predilige di norma la locuzione βασιλεία τῶν οὐρανῶν rispetto a βασιλεία τοῦ θεοῦ, la quale non compare che in quattro casi, metà dei quali ereditati dalla tradizione (Mt. 12,28[Q]; 19,24[Mc]). Solamente in Mt. 21,43 l'espressione è stata introdotta redazionalmente dall'evangelista, a mio avviso in quanto più consona alla specifica idea che Matteo voleva qui esprimere, ossia la revoca all'attuale leadership d'Israele del “governo di Dio” affidatole. In considerazione di ciò, è molto probabile che, come negli altri due casi, anche in 21,31 βασιλεία τοῦ θεοῦ sia un retaggio tradizionale (pace Davies, Allison 1997, 170). Infine, anche il verbo προάγω mal si presta ad un'ipotetica redazione matteana, dal momento che in tutte le sue occorrenze (2,9; 13,22; 21,9; 26,32; 28,7; tutte riprese da Marco eccetto la prima) ha il normale significato di precedere qualcosa che poi arriva al suo seguito. Ma affermare che i peccatori semplicemente entrano prima delle autorità religiose nel regno di Dio (umiliandole), ma senza preclusione verso un loro eventuale ingresso successivo, se può essere plausibile sulla bocca di

v. 32 la mano dell'evangelista è certamente intervenuta in modo pesante (come nella parabola).

Ciò è particolarmente chiaro nel v. 32c, che costituisce un'ovvia ripresa del v. 29 (μεταμέλομαι, ὕστερον), e un'analogia ripetizione redazionale potrebbe darsi anche nel v. 32b rispetto al v. 31c (οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρνοι). Soprattutto, però, l'intero v. 32 (a,b,c) è contrassegnato dal tema del "credere/non credere" a Giovanni, attraverso cui la pericope viene legata alla precedente disputa nel tempio (cfr. *Mt.* 21,25=21,32a: οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ).

A ragione, perciò, si riconosce comunemente che con il v. 32 Matteo ha ripreso le fila dello scambio di battute in *Mt.* 21,25-27, portandolo ad una conclusione più soddisfacente, nella quale la contraddizione delle rispettive valutazioni del Battista viene infine pienamente alla luce (cfr. Dupont 1977, 330; Davies, Allison 1997, 171; Lambrecht 1998, 96; Schweizer 2001, 381; Luz 2005, 26; Nolland 2005, 863-864)²⁵.

Solamente rispetto alla locuzione ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης sarei incline a lasciare aperta la possibilità di un vestigio pre-matteano, trattandosi di un'espressione unica tanto in Matteo quanto nel resto dei vangeli e del NT (eccetto 2 *Pt.* 2,21: τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης; cfr. *Barn.*

Gesù e Giovanni, come pure a livello di un conflitto comunitario intragiudaico ancora non consumato (come nel caso della comunità Q), è invece inconcepibile rispetto al vangelo matteano e alla situazione storico-sociale ad esso soggiacente: a questo livello, infatti, la condanna delle guide d'Israele è radicale e irrevocabile. Matteo ha certamente riletto questo προάγουσιν ὑμᾶς in senso esclusivo, ma è difficile pensare che abbia egli stesso composto un detto dalla formulazione così ambigua. Se a ciò si aggiunge, infine, che anche la formula introduttiva ἀμὴν λέγω ὑμῖν + ὅτι non è particolarmente tipica dello stile di Matteo (cfr. Luz 2005, 27 n. 19 – redazionale però in 19,23 e forse in 19,28; non invece in 18,13[Q]), ecco che l'intero *logion* 21,31b appare distintamente pre-matteano. Del resto, il suo stesso contenuto sconvolgente ne garantisce virtualmente la riconducibilità a Gesù, come ampiamente si riconosce (cfr. Dibelius 1911, 21; Bultmann 1968, 177; Schlosser 1980, 461; Gnilka 1991, 332; Lüdemann 2000, 219; Catchpole 2006, 223).

²⁵ Sorprende un poco che un'esegeta meticoloso come Meier, esperto tanto nella critica della redazione quanto nell'esegesi matteana, sorvoli sul problema redazionale posto da questo versetto, per concludere velocemente che, siccome *Mt.* 21,32 e *Lc.* 7,29-30 non sono né versioni diverse di un *logion* Q (accordo insufficiente) né creazioni redazionali degli evangelisti (la coincidenza sarebbe eccessiva), allora si tratterebbe di due tradizioni erratiche in cui si è trasmessa in modo indipendente la notizia che Giovanni fu accolto da gruppi maginali e respinto dai ceti dirigenti (cfr. Meier 2002, 254-260). Nemmeno allorché discute in nota la storia della tradizione ipotizzata da Jeremias, l'aspetto redazionale del v. 32 viene preso in considerazione. Evidentemente, Meier ritiene di non doversene preoccupare, in quanto l'accordo tra *Mt.* 21,32 e *Lc.* 7,29-39, pur essendo troppo debole per pensare ad un archetipo comune, sarebbe abbastanza forte da scongiurare l'ipotesi di due creazioni redazionali. Per quanto ciò possa apparire ragionevole, l'argomento resta debole, essendo molto soggettivo che il grado di coincidenza sia davvero tale da escludere due creazioni indipendenti. Non convinto dalla soluzione di Meier, sono giunto alla conclusione che *Lc.* 7,29-30 è una composizione redazionale che Luca ha costruito a partire da un verso tradizionale (v. 29) dislocato dalla pericope sul Battista in *Lc.* 3,10-14. Riguardo a *Mt.* 21,32 sosterrò qui che, pur essendo la sua forma attuale quasi completamente redazionale (eccetto forse "la via della giustizia"), si deve nondimeno mantenerne la connessione originaria al v. 31c (tradizionale) in base a considerazioni di ordine storico.

1,4)²⁶. Non sono infatti convinto che ogni singola occorrenza di δικαιοσύνη, per il solo fatto di essere un termine e un concetto favorito dell'evangelista (Mt: 7; Mc: 0; Lc: 1), debba automaticamente essere considerata redazionale.

In una monografia incentrata sul materiale speciale matteano, Stephenson Brooks ha concluso che *Mt.* 6,1 (προσέχετε τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων...) rappresenta, in una forma leggermente diversa, l'introduzione originaria dell'istruzione pre-matteana 6,2-6.16-18 (cfr. Bultmann 1968, 133). Tra le altre cose, l'autore osserva che il concetto di “fare la giustizia” è unico in Matteo (come anche nel resto dei vangeli) e funge nella fattispecie da termine-ombrello per raggruppare insieme la pratica dell'elemosina, della preghiera e del digiuno²⁷. La conclusione di Brooks è che: “the use here is unique within Matthew. The use of *dikaiosynē* itself is insufficient to assign v. 1 to the redactor” (Brooks 1987, 46).

Mi domando dunque se un'osservazione analoga non possa valere anche per *Mt.* 21,32: oltre alla stessa costruzione ἐν ᾧ δικαιοσύνης – che, chiaramente, risalta rispetto alle altre occorrenze del termine (3,1; 5,6.10.20; 6,1.33) – non è forse distintivo il modo in cui il concetto appare qui completamente centrato sulla persona di Giovanni? Naturalmente, dopo tutto quello che si è detto nel capitolo su Matteo sull'elevata concezione che l'evangelista ha di Giovanni nel presentarlo come una sorta di “gemello” di Gesù, non si potrà adesso certo parlare di “distintività” nel senso di “non-matteanità”! Al contrario, *Mt.* 21,32 è certamente in accordo con la visione matteana complessiva del Battista.

Nondimeno, il passo più vicino al nostro, ossia *Mt.* 3,15, si mostra significativamente differente non solo per la sfumatura storico-salvifica che viene associata (tramite πληρόω) al concetto della giustizia, ma soprattutto per il fatto che l'inclusione di Giovanni in tale “compimento di ogni giustizia” appare direttamente legata alla persona di Gesù, alla quale è

²⁶ Quasi-unica nel NT, l'espressione è tradizionale nella letteratura giudaica, dove indica (a volte al plurale o con sinonimi: ad es. ὁδοῖς/τρίβους δικαιοσύνης) il tipo di condotta conforme ai comandamenti di Dio: cfr. LXX *Giob.* 24,13; LXX *Prov.* 2,20; 8,20; 12,28; 16,7; 16,31; 21,16; 21,21; *Tob.* 1,3; *Hen. aeth.* 82,4; 92,3; 94,1; 99,10; *Iub.* 23,26; 25,15; 1QS 4,2; CD 1,16; 1QH 15,14. Vedi inoltre Dupont 1977, 335-345; Przybylski 1980, 95-97, i quali, relativamente al problema di come intendere l'espressione in rapporto al Battista, pensano rispettivamente alla giustizia praticata da Giovanni nella sua vita (Dupont) e al messaggio di giustizia che egli andava predicando (Przybylski). Entrambi gli autori, tuttavia, concludono che in definitiva i due aspetti si implicano a vicenda: “i dignitari rimproverati dal logion avrebbero dovuto riconoscere il loro proprio ideale religioso nella giustizia di Giovanni, tanto in quella che insegnava quanto in quella ch'egli viveva (Dupont 1977, 345); “it is possible that not only the idea of John's message but also that of his conduct is connoted in 21:32. John practised what he preached” (Przybylski 1980, 96).

²⁷ Brooks accosta il passo a *Tob.* 12,9 (οἱ ποιοῦντες ἐλεημοσύνας καὶ δικαιοσύνας πλήσθησονται ζωῆς), ravvisandovi un principio di evoluzione verso l'uso di *tsedaqah* come termine tecnico per l'elemosina, caratteristico della letteratura tannaitica.

chiaramente assegnata una posizione di primato, sia per lo status di Veniente/Più Forte con il quale Giovanni lo identifica all'istante, sia per l'atto ultra-meritorio di sottoporsi ad un battesimo di pentimento di cui non ha alcun bisogno.

Nulla di ciò in *Mt.* 21,32, dove la giustizia è pacificamente rappresentata dal solo Giovanni, la cui persona è Gesù stesso a indicare come decisiva. Se, insomma, l'aspetto caratteristico del modo in cui Matteo costruisce la relazione tra i suoi due eroi è quello di una “coordinazione-nella-subordinazione”, al centro di *Mt.* 21,31c-32 c'è invece solo Giovanni e null'altro: lui “incarna” la giustizia ed è credendo a lui che i peccatori, convertendosi, accedono al regno di Dio.

Riepilogando, l'analisi contenutistica e linguistica della pericope 21,28-32 evidenzia, da un lato, un sostanziale accordo di contenuto tra la parabola e l'applicazione, dall'altro, una pervasiva presenza della redazione matteana dall'inizio alla fine (comprese *catchwords* alla pericope precedente: Ἰωάννης , οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ), nel mezzo della quale emerge l'*iceberg* tradizionale (e storico) del v. 31c.

Ma allora si dovrà vedere quest'ultimo come un *logion* isolato che nulla aveva originariamente a che fare sia con la parabola dei due figli, sia con la figura di Giovanni al v. 32 ? Molti sono di questo parere e certamente non si può negare che un detto esplosivo come il v. 31c avesse forza sufficiente per conservarsi autonomamente nell'oceano della tradizione. Sono però dell'avviso che sia preferibile vedere piuttosto tale verso come la *punta* di un iceberg sommerso, che certamente comprendeva il riferimento al Battista nel v. 32ab (e forse anche la parabola, ma è più difficile a dirsi), dove, guardando attraverso la sua superficie redazionale, è possibile intravedere nella locuzione ἐν ᾧ δικαιοσύνης riferita (solamente) a Giovanni, un livello storico-tradizionale pre-matteano.

Qui ritengo infatti che sia lecito e opportuno integrare l'analisi critico-redazionale con considerazioni di ordine storico. Il fatto che nella forma attuale i vv. 31c-32ab associno l'ingresso di pubblicani e prostitute nel regno di Dio con l'aver dato ascolto a Giovanni, anziché a Gesù, è qualcosa che lo storico non può non considerare con la massima attenzione. Ma, a ben vedere, non è solo per il suo aspetto totalmente a-cristologico che il *logion* si fa notare. Esso risulta altrettanto significativo anche in rapporto alla caratterizzazione che offre del Battista. Non credo di esagerare nel dire che queste poche righe offrono un'impressionante compendio del Giovanni storico, in cui si trovano riuniti insieme aspetti fondamentali della sua figura altrimenti attestati in fonti separate. Vediamoli.

1) La descrizione di Giovanni come persona che viene “nella via della giustizia” non può non ricordare la nobile immagine che ne dà Giuseppe Flavio in *Ant.* 18,117,

presentandolo come “uomo buono” e punto di riferimento di persone (tornate ad essere) dedite alla virtù, alla pietà e alla giustizia (vedi anche *Mc.* 6,20: “uomo giusto e santo”).

2) Il fatto che a Giovanni venga attribuita la riforma morale di categorie di persone come i pubblicani e le prostitute, si accorda perfettamente con la tradizione speciale lucana secondo cui Giovanni impartiva particolari istruzioni a pubblicani e soldati (cfr. *Lc.* 3,12-14).

3) La connessione causale implicita, ma facilmente intuibile, tra l'aver creduto in Giovanni e l'ingresso nel regno di Dio (un aspetto di “decentramento” clamorosamente acristologico), si comprende molto bene alla luce di una serie di considerazioni che inducono a ritenere probabile che l'annuncio del regno di Dio fosse parte della predicazione di Giovanni (vedi soprattutto l'eccitazione popolare che, secondo Giuseppe, suscitavano i suoi discorsi, oltre agli altri argomenti esposti nel capitolo dedicato al profilo storico del Battista).

4) Da ultimo, il logion asserisce che pubblicani e prostitute semplicemente *precedono* le autorità religiose nel regno di Dio, senza affatto decretarne l'esclusione (il senso esclusivo s'impone solamente a livello del vangelo matteo, e non invece ad un ipotetico stadio tradizionale anteriore). Ciò concorda in misura sorprendente con la comprensione storica che ho del ministero di Giovanni quale missione penitenziale volta a far ritornare all'osservanza della Legge i peccatori veri e propri, gli empi; tutto ciò però nel contesto di un'intensa prospettiva escatologica, che comprendeva l'annuncio pubblico – con conseguenze valide per tutti – dell'imminente venuta di Dio e del suo regno.

Da questo punto di vista, ciò che *Mt.* 21,31c-32ab sembra denunciare nelle autorità religiose è precisamente la mancata accoglienza della profezia escatologica di Giovanni. Mentre i peccatori vi credono e – ritornando all'osservanza della Torah - si assicurano l'ingresso nel regno, le autorità religiose (siano esse quelle gerosolimitane del contesto attuale o anche, supponendone uno differente, personalità farisaiche), rimangono invece comprensibilmente scettiche, e per questa loro esitazione o indifferenza si meritano l'umiliante rimprovero (forse anche canzonatura?) che perfino la “feccia” della società li sta precedendo nell'accogliere l'annuncio del regno e perciò anche nell'ingresso virtuale in esso.

Ora, anche volendo lasciare tra parentesi quest'ultima considerazione – vuoi perché dipendente da una lettura non abituale della figura di Giovanni, vuoi perché in parte incentrata sul verbo “credere” che rappresenta il *trait d'union* redazionale tra *Mt.* 21,25-27 e 21,32²⁸ – la

²⁸ Hultgren non tiene sufficientemente in conto la cruciale importanza di πιστεύω nel cucire insieme le due pericopi. Al tempo stesso, però, sono perfettamente d'accordo con lui quando scrive: “Che credere in Giovanni sia sottolineato con tal forza per due volte (21,32a.c), rivestendolo pertanto di grande considerazione, mette in dubbio che il detto sia stato creato all'interno di una comunità cristiana: deve aver avuto origine nello strato più antico della tradizione, che riflette l'atteggiamento di

quantità di informazioni storiche affidabili sintetizzate negli altri tre punti è tale da porre forti riserve sul giudizio di probabile origine matteana del v. 32 (in toto) a cui perviene la critica della redazione. Dopotutto, se i maggiori commentatori sono disposti ad accordare fiducia alla possibile origine tradizionale della parabola dei due figli – nonostante la sua evidente veste redazionale –, per quale ragione non si dovrebbe accettare come originaria l'impressionante connessione che i vv. 31c-32ab stabiliscono tra il credere a Giovanni e l'ingresso di pubblicani e prostitute nel regno di Dio?

Quando un detto d'aspetto complessivamente redazionale (*Mt.* 21,32ab) appare legato in modo coerente ad un altro di sicura origine tradizionale e storica (21,31c), e la loro considerazione congiunta non solo evidenzia un'impressionante forma di “decentramento” in cui è Gesù (a parti invertite rispetto alla successiva iconografia) a indicare Giovanni quale figura salvifica decisiva, ma si mostra anche perfettamente coerente con diversi dati storici sul Battista attestati da altre fonti – sarebbe davvero eccessivamente limitante arroccarsi sul giudizio di “connessione secondaria” emesso dalla critica della redazione.

Qui come non mai si applica ciò che Allison (2012, 196) ha opportunamente rilevato a proposito di *Mc.* 1,15: “even if these words (...) are (...) redactional work, they are full of memory”. Per quanto la forma del v. 32 non sia più ricostruibile (esattamente come non lo è l'ipotetica forma pre-matteana della parabola), lo storico può sentirsi pienamente autorizzato a includere *Mt.* 21,31c-32ab (lasciando da parte solo la pleonastica aggravante del v. 32c, che nulla aggiunge alle informazioni del *logion*) nell'inventario del materiale storicamente affidabile sia su Gesù che su Giovanni il Battista. E il contributo che questa testimonianza offre alla presente ricerca è di portata a dir poco straordinaria: essa consente infatti di concludere che per Gesù dare ascolto a Giovanni (non a Giovanni e a Gesù!) era *sic et simpliciter* il lasciassero per l'ingresso nel regno di Dio.

Gesù stesso” (Hultgren 2004, 222). La soluzione sta nel riconoscere che Matteo ha sfruttato redazionalmente, in modo assai riuscito, un detto tradizionale e storico di Gesù.

9.3. *Gesù parla di Giovanni a seguaci e discepoli*

9.3.1. Q 7,24-28

²⁴ **τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου·**
τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;
²⁵ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἡμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ
φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν. ²⁶ ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν;
προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου·
²⁷ **οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου
σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου.**
²⁸ **λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου·
ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν**

Questo testo è stato già ampiamente discusso in precedenza, nel contesto dell'analisi compositiva e redazionale della prima parte di Q e, successivamente, nel capitolo dedicato al profilo storico di Giovanni il Battista. A questo punto posso quindi dare come acquisito che la tradizione originaria – che la redazione di Q ha interpolato in ottica cristologica ai vv. 27.28b – consisteva nei vv. 24b-26.28a²⁹. Quanto al v. 24a, nella forma attuale è certamente un raccordo redazionale, sebbene l'uditorio ampio e generico da esso indicato rispecchi

²⁹ Tale conclusione non è per nulla inficiata dal fatto che detti paralleli a Q 7,24-25 e Q 7,28 compaiano separatamente nel Vangelo di Tommaso (*Ev. Thom.* 78 e 46): in nessuno dei due casi, infatti, la versione tomasina appare più antica di quella di Q, sicché non v'è ragione alcuna di considerare tale separazione come uno stadio anteriore dal punto di vista storico-tradizionale. Il *logion* 78, in particolare, con la sua chiara conclusione redazionale (“sono vestiti in morbide vesti e non potranno conoscere la verità”), dà l'impressione d'essere una versione “monca” della compiuta struttura retorica di Q 7,24-26 organizzata secondo la classica “regola del tre”. Soprattutto, mentre in Q i riferimenti alla canna sbattuta dal vento e alle persone in morbide vesti nelle case dei re hanno un senso eccellente in quanto sottile e ironica allusione al conflitto tra il Battista ed Antipa (Theissen 1992, 26-42), essi divengono invece incomprensibili una volta eliminato l'orizzonte di riferimento a Giovanni, com'è appunto il caso in *Ev. Thom.* 78. Gli studiosi inclini a vedere in questo detto un *logion* indipendente dalla versione di Q, ritengono che esso possa intendersi naturalmente in rapporto a Gesù, che starebbe qui parlando di sé alla gente venuta a vederlo (cfr. Plisch 2008, 184-185; Grosso 2011, 223). Che così il detto debba essere inteso a livello del Vangelo di Tommaso è certo possibile (anche solo per mancanza di alternative), nondimeno, l'immagine della “canna sbattuta dal vento” appare del tutto gratuita come possibile (ancorché errato) riferimento a Gesù, nonché estranea alle ambientazioni che il testo presuppone per lui e i discepoli, i quali sono sì collocati in quella “campagna” citata nel nostro *logion* (cfr. *Ev. Thom.* 14), mai però presso specchi d'acqua (dove una canna dovrebbe stare) quali il Giordano o anche solo il lago di Galilea. Mi sembra cioè che la straordinaria ironia nella domanda sulla “canna” si comprenda meglio postulando non solo l'allusione polemica all'immagine sulle monete coniate da Antipa, ma anche il riferimento implicito ad una figura che si esce a vedere proprio nel genere di posto in cui ci si imbatte in canne reali, ovvero in luoghi d'acqua, come appunto il Giordano. Analogamente, l'efficacia retorica della domanda sulle “morbide vesti” è assai maggiore se si presuppone la contrapposizione implicita ad una persona nota per il suo vestiario estremamente grezzo come Giovanni (cfr. *Mc.* 1,6), piuttosto che ad indumenti normalmente poveri come quelli di Gesù (e dei suoi stessi interlocutori).

probabilmente quello originario: un nutrito pubblico di persone che diedero ascolto a Giovanni e di cui si può assumere un atteggiamento ben disposto verso Gesù, senza essere necessariamente suoi seguaci in senso stretto.

Come si diceva nel capitolo su Q, dal v. 24b fino al v. 26a, Gesù sta dicendo qualcosa che il suo pubblico sa già molto bene e su cui è assolutamente d'accordo. Nella fattispecie, Gesù sta facendo una schietta satira politica, e non si sbaglierebbe affatto ad immaginare per queste parole un sottofondo di ovazioni, schiamazzi e fragorose risate.

Theissen ha dimostrato, infatti, che l'immagine della "canna sbattuta dal vento" (κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον) costituisce una chiara allusione ad Erode Antipa, il quale, in occasione della fondazione della sua nuova capitale, Tiberiade (c. 19 ev), aveva fatto battere moneta raffigurante una canna, che (stante l'inidoneità di figure umane e animali in aree a popolazione ampiamente giudaica), ben si prestava, in quanto pianta tipica del paesaggio sia del lago di Galilea sia della valle del Giordano, a fornire un *trait d'union* per i due territori geograficamente non contigui (Galilea e Perea) da lui amministrati.

Dal momento che l'emblema della canna, accompagnato dalla scritta ΗΡΩΔ(ΟΥ) ΤΕΤΡΑ(ΡΧΟΥ), si trovava sul lato che normalmente ospitava l'effigie di un regnante, non è difficile immaginare che l'associazione tra immagine e nome desse luogo, tra la popolazione comune, a prevedibili canzonature: "the legend punched around the reed's image (...) says the coin belongs to Antipas, the ruler – but in place of his head there is the image of a reed" (Theissen 1992, 33). Tale possibilità era peraltro favorita dall'eccellente applicabilità metaforica dell'immagine della canna per il comportamento politico di Antipa, notoriamente abile e scaltro nel piegarsi alle circostanze del momento (cfr. la favola di Esopo sulla canna e l'ulivo), ma anche "oscillante" tra due capitali (Sefforis e Tiberiade) e due donne (la figlia di Areta ed Erodiade). Non è probabilmente un caso – secondo Theissen – che nelle monete coniate in seguito da Antipa l'immagine della canna fu sostituita da quella di un albero di palma (26-27 ev) e di un ramo di palma (39 ev): "probably it was that kind of slander – started by the first coin – that caused Antipas to change the emblem. On his later coins, the reed has vanished. In place of the 'shaken reed' appears the sturdy palm tree!" (Theissen 1992, 38).

Quest'aspetto di critica politica ad Antipa implicito nell'immagine della "canna sbattuta dal vento" al v. 24b, trova pronta conferma al v. 25, nel quale si parla di uomini "in morbide vesti" che vivono nelle "case dei re" (οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν) – dove βασιλεύς è certamente da intendersi in senso lato e inclusivo di regnanti come il *tetrarca* Antipa; cfr. *Mc.* 6,14.22.26-27. È quindi piuttosto evidente l'aspetto

ironico delle domande di Gesù: recandosi nel deserto, i suoi uditori avevano forse inteso vedere quella “canna sbattuta dal vento” di Antipa o non piuttosto l’indomito e inflessibile profeta che egli aveva brutalmente eliminato? Intendevano ammirare la sontuosità e la mollezza della casa erodiana, o non piuttosto l’uomo che, vestito di peli di cammello e con una cintura di pelle ai fianchi (*Mc.* 1,6; cfr. *2 Re* 1,8), aveva pronunciato contro di essa (come novello Elia; cfr. *1 Re* 18,18; 21,17-24) il giudizio divino?

È insomma evidente che questo discorso di Gesù costituisce un ottimo esempio di ciò che l’antropologo James Scott (seguito da Richard Horsley) ha definito “trascrizione nascosta” (*hidden transcript*), ovvero del genere di comunicazione attraverso la quale gruppi socialmente oppressi e subordinati esercitano una forma di resistenza all’ideologia imposta dalla classe dominante (la “trascrizione ufficiale”), sovvertendone i valori e i simboli (cfr. Horsley 2003, 53-54; Horsley 2006b), come appunto nel caso delle monete di Antipa. Questa forma di resistenza nascosta – diversamente dalla comunicazione aperta propria del *public transcript* – aveva luogo “alle spalle dei potenti”, in luoghi appartati (il villaggio, la casa di uno schiavo, la locanda etc.) e, benché il nostro testo presupponga probabilmente un’affollata scena all’aperto, sappiamo dal Vangelo di Marco che riunire folle in luoghi deserti (ἐρήμοις τόποις) e in disparte (κατ’ ἰδίαν) era una prassi alquanto abituale per Gesù (un aspetto questo che approfondiremo nel capitolo successivo).

Al v. 26, tuttavia, la satira politica nei confronti di Antipa lascia infine spazio alla all’espressione dell’autentico significato della persona del Battista, che Gesù intende comunicare. La gente sapeva benissimo che cos’era andata a vedere nel deserto: un profeta! (v. 26a), una valutazione che Gesù sottoscrive interamente (ναί λέγω ὑμῖν), e che, anzi, ai suoi occhi non dice ancora tutto del Battista. Egli era addirittura più che un profeta (περισσότερον προφήτου), in quanto Dio non ha mai fatto sorgere nessuno più grande di lui (οὐκ ἐγγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου), il che significa che Giovanni è più di tutti i profeti, come anche più dei grandi re d’Israele, Davide e Salomone, e perfino di Mosè stesso³⁰.

La ragione di questa insuperabile grandezza non è esplicitata dal nostro testo³¹, ma alla luce di altri passi di Q di tenore affine, e sicuramente autentici, si può ragionevolmente supporre che Gesù ritenga che in Giovanni abbiano trovato compimento “la legge e i profeti”

³⁰ Vedi anche il capitolo su Marco, dove si è proposto che la sorprendente anteposizione di Elia a Mosè nell’episodio della trasfigurazione (*Mc.* 9,4) possa spiegarsi bene alla luce dell’identificazione tra Giovanni ed Elia che caratterizza il racconto marciano.

³¹ Tralascio ovviamente la spiegazione fornita dal redattore di Q attraverso l’inserzione di Q 7,27: ovvero, Giovanni è più che un profeta, e invero il più grande uomo di sempre, perché è l’Elia redivivo mandato a preparare la via a Gesù, la cui grandezza supererà quindi, nel regno di Dio, quella del più grande in assoluto tra i nati da donna. Vedi però *Mc.* 9,11-12a.13ab.

(Q 16,16), e che con lui abbia pertanto avuto inizio ciò che invano sperarono di vedere i profeti e re del passato (Q 10,23-24): il regno di Dio.

A questo punto, tuttavia, s'impone una precisazione: benché io sia convinto che le ragioni illustrate in precedenza per considerare redazionale Q 7,28b (insieme a Q 3,16bc) siano sufficientemente solide, è opportuno mettere in chiaro che l'eventuale rifiuto di questa conclusione non avrebbe conseguenze sostanziali riguardo all'interpretazione complessiva di Q 7,24-28. Se, cioè, si resta del parere che il parallelismo tra le due metà del v. 28 sia originario³², non ne segue affatto un ridimensionamento o addirittura una ritrattazione del ruolo esaltato che i vv. 26b e 28a assegnano a Giovanni, né che Gesù abbia maturato un superamento o una rottura nei confronti del programma e della visione del Battista (*contra* Crossan³³).

Lungi da ciò, il punto dei vv. 26b.28 sarebbe semplicemente, nelle parole di Tuckett (1996, 82), “to clarify the status of John and to use this to say something about the surpassing value of the era which has been inaugurated with him”. In breve, il v. 28b non riguarderebbe più lo status di Giovanni – che è stato già chiarito nel modo più netto possibile –, bensì trasferirebbe il discorso, con un passaggio iperbolico, sul piano della grandezza incomparabile del regno di Dio e della ridefinizione radicale di valori che esso comporta. Come scrive Taylor:

The point does not really concern John at all, who remains “more than a prophet”; there is still no other greater than him. The point is about the radical inversion of the kingdom of heaven, in which someone as insignificant as an innocent little baby may be considered “greater” than John (who is still part of the kingdom, and no doubt the greatest one in it). (...) This is hyperbole, designed to confound (...) it does not relativize John; it dramatically promotes the small, humble, and lowly. (Taylor 1996, 303-304)

³² Nel capitolo su Q (§ 3.2, nota 62) si è tuttavia argomentato che la presenza di un “parallelismo antitetico” non costituisce affatto un indice inoppugnabile dell'unitarietà originaria della tradizione in questione. Vi sono infatti diversi casi in cui un parallelismo antitetico è stato probabilmente costruito a livello redazionale (a partire da materiale tradizionale pre-esistente): cfr. Q 11,19//20; Lc. 7,29//30; Mt. 4,4a//b; Mt. 16,13a//b; Mt. 6,19//20; Mt. 7,13//14; Mt. 7,2a//b.

³³ Il solo modo in cui Crossan (1991, 236-238; 1994, 71-73) riesce a costruire la sua interpretazione de-escatologizzata di Gesù è di considerare Q 7,28 come logion originariamente indipendente da Q 7,24-27 in virtù dei paralleli separati in *Ev. Th.* 46 e 78 (il che, come si è detto in § 9.3.1 nota 29, costituisce un'opzione estremamente problematica) e di collocare arbitrariamente le due tradizioni in due periodi distinti dell'attività di Gesù: una fase iniziale in cui cercava ancora di restare fedele all'eredità di Giovanni (Q 7,24-27; *Ev. Th.* 78), e la fase maggiore in cui la visione apocalittica del maestro era stata ormai definitivamente abbandonata e il regno di Dio rivisitato in chiave sapienziale e anti-culturale come realtà da vivere *hic et nunc* (Q 7,28; *Ev. Th.* 46). Il che significa che la tesi di Crossan sul “rinneamento” del Battista da parte di Gesù è fondata su una lettura opinabile di un mezzo versetto isolato dal suo contesto originario!

Non serve aggiungere che la storicità di una tradizione come Q 7,24b-26.28a è granitica, essendo impensabile che un'esaltazione incondizionata e illimitata del Battista come quella che qui si esprime sia stata prodotta dalla chiesa primitiva. Anche la satira politica ai vv. 24b-25 presenta importanti indici di credibilità storica, vuoi per il loro inusuale tenore umoristico³⁴, vuoi per la loro coerenza con la derisione di Antipa come “quella volpe” nel logion sicuramente storico di Lc. 13,32 (πορευθέντες εἶπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτη· ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι), vuoi infine per la loro perfetta plausibilità come forma di *hidden transcript* popolare nel contesto socio-politico della Galilea di Antipa.

9.3.2. Q 16,16

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου·
ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν

Anche questo detto è già stato esaminato con attenzione nel capitolo su Q, dove – dopo aver discusso del suo senso nel contesto della micro-unità Q 16,13.16.17.18 – ho proposto un'interpretazione del significato originario del logion un po' diversa rispetto a quella secondo cui esso esprimerebbe l'idea della fine di un'era (o di un “eone”, in un'ottica più apocalittica) rappresentata e/o regolata dalla legge e dai profeti – a cui segue l'ozioso dibattito se all'interno di questa bipartizione temporale Giovanni sia da collocare su un lato, sull'altro, oppure con un piede in ciascuno. Che la locuzione “la legge e i profeti” sia però da intendere in un senso così palesemente storico-salvifico mi sembra tutt'altro che evidente.

Il Vangelo di Matteo, pur avendo pesantemente riformulato questa parte del logion, offre una guida più sicura: per quanto il verbo προφητεύω supplito dall'evangelista non sia stilisticamente molto felice, esso rivela comunque il senso fondamentale della frase ellittica di Q, l'idea cioè che tutto ciò che c'è nella Scrittura fosse orientato verso Giovanni, ovvero – ed

³⁴ Sul “Gesù umoristico” vedi le seguenti considerazioni di Casey, che vede nelle inquietanti istruzioni riportate in Mc. 9,43-48 (tagliarsi la mano, il piede e cavarsi l'occhio) “three jokes solemnly collected together. Jesus' teaching contains a number of these striking hyperboles, but the Gospels never tell us that anyone laughed. This is probably because of the way the teaching was collected, by disciples interested primarily in getting sayings of Jesus written down in a short space, such as on a wax table, rather than in the more comical side of audience reaction” (Casey 2010, 290). Mi domando se la bellissima conferenza “Jesus and Brian: A conference exploring the Historical Jesus and his Times, via Monty Python's Life of Brian”, che si terrà presso il King's College di Londra in data 20-22 giugno 2014 (con interventi di molti tra i migliori studiosi del Gesù storico) non potrà forse aprire nuove prospettive di ricerca a riguardo...

è il significato che propongo – che la volontà e le promesse divine inscritte nella legge e nei profeti attesero realizzazione fino a Giovanni.

Per quanto riguarda la seconda metà del logion, mi sono invece allineato all'opinione comune che legge il verbo βιάζομαι come passivo in *malam partem*, in parallelismo sinonimico con βιασταὶ ἀρπάζουσιν (il regno di Dio soffre violenza e persone violente lo rapiscono), e ho accennato che, a livello del Gesù storico, questa “sofferenza del regno” va probabilmente intesa nell'ottica della concezione tradizionale giudaica circa il tempo di caos e violenza che prelude alla salvezza – un'idea che Gesù potrebbe aver preso direttamente da Giovanni stesso, se, come credo, si può leggere in tal senso la sua profezia sull'immersione in uno “spirito infuocato” (Q 3,16d).

A dire il vero, discutendo dell'escatologia del Battista (§ 7.5), si è anche accennato all'interpretazione alternativa, secondo cui ciò che soffre violenza a partire dalla brutale soppressione di Giovanni è la *proclamazione* del regno di Dio, piuttosto che il regno stesso. Ciò è sicuramente possibile, dal momento che vi sono altre ragioni per ritenere che l'annuncio del regno fosse già parte della predicazione di Giovanni. Nondimeno, l'idea che il presente sia paradossalmente un tempo sia di sofferenza e violenza che di gioia e salvezza, è ampiamente attestata nella tradizione gesuana, e non mi pare il caso di non volerla vedere proprio nel detto in cui entrambi gli aspetti s'intrecciano nel modo più chiaro. Questa dualità di tribolazione e regno è tutt'uno con l'altra (e più nota) dualità di presente e futuro, e in entrambi i casi si tratta di un'ambiguità che ha inizio con Giovanni il Battista, il quale, come afferma il nostro logion, rappresenta al tempo stesso il coronamento della legge e dei profeti e l'inizio del regno di Dio nella sua paradossale modalità sofferente.

In ogni caso, per quanto riguarda l'obiettivo specifico del presente capitolo, Q 16,16 costituisce un esempio di insegnamento esoterico rivolto ai discepoli (la sola opzione possibile data la sua oscurità!), all'interno del quale Gesù affermava a chiare lettere la posizione chiave occupata dal Battista all'interno del dramma escatologico in atto. La storicità di questa tradizione è giustamente oggetto di consenso vastissimo, e la prova migliore è la sua stessa oscurità. Come ha osservato Dunn (2006, 492): “Mt. 11,12-13//Lc. 16,16 è uno dei detti che lasciano tanto sconcertati da poter essere stati conservati soltanto perché li si ricordava come detti di Gesù”.

⁹ καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἂ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ. ¹⁰ καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. ¹¹ Καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες· ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἴλιαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; ¹² ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· Ἰλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθη καὶ ἐξουδενηθῆ; ¹³ ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἰλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν.

Il carattere redazionale dei vv. 9-10 è comunemente riconosciuto, sia a livello lessicale³⁵ che tematico, con i motivi dell'imposizione del silenzio (cfr. 1,34; 3,12; 5,43; 7,36; 8,30) e dell'incomprensione dei discepoli (cfr. Mc. 4,13; 6,52; 7,18; 8,17.21; 9,32), che sono parte integrante di quella dialettica di nascondimento e rivelazione – ovvero il “segreto messianico” – che caratterizza il racconto marciano (cfr. Boring 2006, 264-271). Dal momento che il contenuto dei vv. 11-13 non ha intrinsecamente a che fare con la questione della risurrezione che è al centro dei vv. 9-10, molti studiosi vi vedono, giustamente, un dialogo tradizionale preesistente³⁶ e forse già collegato in una fonte pre-marciana al logion in Mc. 9,1 sulla venuta del regno di Dio³⁷, a cui pertanto si sarebbe originariamente riferita la domanda dei discepoli al v. 11 sul “perché gli scribi dicono che prima [dell'avvento del regno] deve venire Elia”.

Che si accolga o meno quest'ultima possibilità – che, personalmente, ritengo accattivante –, l'ipotesi che il dialogo avesse il suo *Sitz im Leben* originario (e storico) nelle obiezioni che circondavano l'annuncio gesuano del regno di Dio (e non la proclamazione cristiana di Gesù come Messia, cfr. Giustino, *Dial.* 8,4) è condivisa da molti³⁸. Come scrive Casey (2007, 125), “Jesus was well known for preaching the imminent coming of the kingdom of God. We must infer that scribes hostile to the movement had resorted to the

³⁵ Cfr. Marcus 2010, 646-647, che indica come vocaboli redazionali: καταβαινόντων, διεστείλατο, ἵνα, μηδενὶ, εἶδον, λόγον, ἐκράτησαν, πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες.

³⁶ Gnilka 1987, 482-483; Casey 1998, 111-137; Evans 2001, 41; Marcus 2010, 646-647: “the substance of this discussion on Elijah’s advent probably pre-dates the evangelist’s work, since it fits uneasily in its Markan context”. Tuttavia, nella sua precedente monografia, Marcus (1992) aveva chiaramente attribuito all’evangelista l’impiego della tecnica esegetica di tipo rabbinico (*middah*) che a suo avviso governa l’intero dialogo ai vv. 11-13.

³⁷ Ernst 1991, 420; Légasse 2000, 453; Focant 2012, 363. Inclini invece a considerare una composizione marciana l’intera pericope (vv. 9-13): Öhler 1997, 40; Yarbrow Collins 2007, 429.

³⁸ Cfr. Davies, Allison 1991, 712; Casey 1998, 122; Evans 2001, 43; Catchpole 2006, 27; Casey 2007, 125.

scriptures, and had argued that God could not be about to establish his kingdom, because the scriptures said that Elijah would come first”.

Questa spiegazione della domanda degli scribi è certamente più plausibile di quella tradizionale che – sulla scia di Giustino, *Dial.* 8,4³⁹ – vede l’oggetto della discordia nell’identità messianica di Gesù, dal momento che nelle concezioni escatologiche giudaiche dell’epoca Elia era visto come precursore del “giorno grande e terribile del Signore” (*Mal.* 3,23-24; *Sir.* 48,10; 4Q558; cfr. *Lc.* 17), e nient’affatto del Messia⁴⁰.

Ritornando ai vv. 11-13, se l’origine tradizionale del passo appare complessivamente sicura, è questione controversa se ciò valga per il dialogo nella sua interezza, o se non si debba piuttosto riconoscere un intervento redazionale al v. 12b (e 13c). A mio parere gli argomenti per questa seconda opzione sono cogenti.

1) Il detto sulla sofferenza del Figlio dell’uomo è chiaramente intrusivo nel contesto dei vv. 11-13 (sebbene non sia il caso di pensare addirittura ad un’interpolazione post-marciana, come proponeva Bultmann 1968, 125), mentre si riallaccia in modo evidente sia alla cornice redazionale dei vv. 9-10 sia alla vicina predizione della passione, morte e risurrezione del Figlio dell’uomo in *Mc.* 8,31. 2) Tale concezione rappresenta un importante motivo teologico marciano (cfr. *Mc.* 8,31; 9,31; 10,33-34; cfr. 10,45; 14,21; 14,41), quand’anche si voglia concedere la possibilità che esso avesse una base nella tradizione⁴¹.

3) Poiché nella Bibbia ebraica (come anche nella letteratura intertestamentaria) non vi è alcun passo che suggerisca l’idea della sofferenza del Figlio dell’uomo e di Elia espressa ai vv. 12b.13c, è chiaro che la conformità “scritturistica” in questione può essere solo quella

³⁹ “Quanto al Cristo, se è mai nato ed esiste da qualche parte, è sconosciuto e non ha coscienza di sé né potenza alcuna fintanto che non venga Elia ad ungerlo e a manifestarlo a tutti” (tr. Visonà 1988, 107).

⁴⁰ Vedi Faienstein 1981; Fitzmyer 1985b; Öhler 1999, 461-464; Collins 2010, 128-130. Nessuno degli altri riferimenti escatologici (reali o possibili) ad Elia in 4Q521 fr. 2 iii, 4 *Esd.* 6,26; *Hen. aeth.* 90,31; *Ant. Bib.* 48,1-8; *Apoc. El.* 5,32-33 (testo cristianizzato del III sec, ev) implica chiaramente un ruolo di precursore messianico. Öhler cita *b. Erub.* 43a-b quale prima attestazione dell’idea di Elia come precursore del Messia in un testo giudaico. Anche Allison, che a suo tempo aveva sostenuto contro Faienstein l’esistenza di una tale concezione (cfr. Allison 1984), si dichiara oggi “less persuaded” a riguardo, pur insistendo che nel contesto narrativo marciano la domanda in *Mc.* 9,11 “probably means ‘comes first, before the Messiah’, in which case we would still have evidence for the idea, attested by the rabbis, that Elijah will be the Messiah’s precursor (Allison 1999, 308 n. 92; cfr. Marcus 1992, 110). Anche questo giudizio è tuttavia discutibile, dal momento che nel contesto narrativo di Marco la domanda si riferisce casomai al venire prima della risurrezione dai morti (generale o del Figlio dell’uomo).

⁴¹ Delle tre predizioni della passione, Casey (2007, 200-211) considera autentica quella in *Mc.* 8,31 e redazionali le altre due (Casey afferma sostiene inoltre la storicità di *Mc.* 10,45 e 14,21). Yarbrow Collins (2007, 403 n. 64 e 405) vede invece in 8,31 una composizione marciana al pari delle altre predizioni.

generale che, nella prospettiva dell'evangelista, abbraccia l'intera storia di Gesù (cfr. Boring 2006, 262, 407). 4) La maggior parte del vocabolario redazionale presente nel dialogo è concentrata precisamente nel v. 12b (e 13c): καὶ πῶς (cfr. *Mc.* 4,13), γέγραπται, πολλὰ πάθη, ἵνα con valore consecutivo (cfr. Marcus 2010, 647)⁴².

Alla luce di queste considerazioni, non vi è ragione di accogliere ipotesi sofisticate che mantengono l'unità dei vv. 11-13 vuoi postulando che l'espressione idiomatica *bar* (^e)*nāsh*(ā) soggiacente a ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου si riferisse originariamente a Elia-Giovanni⁴³, vuoi interpretando il v. 12a come una domanda implicante una risposta negativa (“Davvero Elia, venendo prima, ristabilisce ogni cosa?”), la cui prospettiva sarebbe poi corretta ai vv. 12b-13, in conformità con un tipo di procedimento esegetico rabbinico finalizzato a risolvere l'apparente contraddizione tra due citazioni bibliche⁴⁴.

⁴² Al di fuori dei vv. 12b.13c Marcus indica come vocaboli redazionali solamente: οἱ γραμματεῖς e πρῶτον. Contro l'ipotesi di un'origine redazionale per il v. 12b, Gnilka (1987, 483) argomenta che il cambio di verbo da ἀποδοκιμάζω (8,31) a ἐξουθενέω (9,12) suggerisce l'origine pre-marciana di quest'ultimo, tuttavia è più probabile che sia stato Marco a scegliere intenzionalmente ἐξουθενέω come rimando a *Sal.* 88,38 LXX (ἐξουθένωσας ἀνεβάλου τὸν χριστὸν σου) e *Sal.* 21,7 LXX (ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουθένημα λαοῦ), al fine di sottolineare meglio il fondamento “scritturistico” (γέγραπται) della sua affermazione.

⁴³ Cfr. Wink 1968, 14; Taylor 1997, 281-283 e soprattutto Casey 1998, 111-137 e, più in breve, Casey 2007, 125-131. Tale ipotesi, per quanto possibile in linea di principio, non riesce ad imporsi contro il peso cumulativo degli argomenti addotti in favore della redazionalità dei vv. 12b.13c. Non priva di problemi è peraltro la catena argomentativa con cui Casey cerca di sostenere l'autenticità dei due riferimenti scritturistici “fantasma”, ricostruendo il processo psicologico-esegetico di Gesù, il quale, partendo da *Mal.* 3,1 sarebbe naturalmente passato ad *Is.* 40,3 e da qui ad *Is.* 40,6-8, il quale lo avrebbe infine condotto a *Giob.* 14, mentre, per altra via, *Mal.* 3,1 lo avrebbe rimandato a *Ger.* 6,27-30, che egli aveva bene in mente in ragione della prossimità a *Ger.* 7,29, da lui utilizzato in *Mc.* 11,17. Si deve concedere che ciò che a Casey appare evidente e perfino inevitabile (“sooner or later, this was bound to make Jesus think of...”, “... must surely remind him of...”, “this is the link which a faithful Jew, learned in the scriptures, could not fail to make”) per altri possa costituire nulla più di un'elegante congettura.

⁴⁴ Cfr. Marcus 1992, 94-110; Allison 1999, 306-310; Marcus 2010, 647-649. La proposta di Marcus mi sembra problematica sotto più aspetti. 1) Il v. 12a è letto nel modo più naturale come un'affermazione, come indica la presenza della particella asseverativa μέν (“certo”), e anche in caso di domanda – osserva Gundry 1993, 484 – μέν implica di norma una risposta affermativa. 2) Il procedimento esegetico (“refutational form”) che egli evidenzia nella *Mekhilta de-rabbi Ismael* riguarda la contraddizione tra due (o più) citazioni bibliche, ma – come Marcus stesso riconosce – in *Mc.* 9,11-13 ad essere contrapposti sono una citazione biblica (*Mal.* 3,23) e – nel migliore dei casi – una conclusione esegetica (il Figlio dell'uomo deve patire...) ottenuta a partire da una varietà di possibili testi biblici (peraltro non chiaramente identificabili), e questa non mi sembra una differenza insignificante. 3) L'ipotesi che la (presunta) contro-domanda di Gesù al v. 12a intenda reinterpretare l'attesa del ritorno di Elia unilateralmente in direzione della sofferenza, negando l'idea di un efficace ministero di riforma d'Israele (“not by accomplishing great triumphs in the public sphere”, Marcus 1992, 106), difficilmente può essere conciliata – a livello del racconto marciano – con la descrizione trionfalistica dell'attività di Giovanni fornita in *Mc.* 1,5: καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. L'esagerazione presente in questo passo mostra chiaramente che agli occhi dell'evangelista la missione riformatrice del Battista ha avuto successo. In breve:

Una volta eliminati gli accrescimenti secondari e identificata la forma più antica della tradizione nei vv. 11-12a.13ab, l'interpretazione del dialogo procede senza difficoltà. I discepoli domandano ragione a Gesù del perché gli scribi dicano che prima deve venire Elia, dove questo “prima” non va inteso solamente in riferimento alla profezia biblica del giorno “grande e terribile del Signore” (*Mal.* 3,23), bensì, più concretamente, in relazione all'annuncio di Gesù sul regno di Dio imminente e che già irrompe nel presente. Non si tratta cioè di un neutrale dibattito esegetico: piuttosto, i discepoli appaiono turbati dalle obiezioni scritturistiche che vengono rivolte all'annuncio del regno che Gesù e loro stessi stanno portando avanti.

A questa inquietudine Gesù replica confermando la correttezza generale della visione escatologica espressa dai contestatori, chiarendo però nel modo più netto possibile l'infondatezza della loro obiezione: Elia, infatti, è già ritornato nella persona di Giovanni il Battista, e proprio per questa ragione l'avvento di Dio e del suo regno già incombe sul mondo. Come ha osservato Markus Öhler (1999, 476): “it is plausible that Jesus reached the opinion was already present because Elijah had already returned (...) since Elijah, the eschatological forerunner of God, had come, the next phase of the apocalyptic schedule had commenced: the coming of the βασιλεία τοῦ θεοῦ”.

Qui però s'impone una precisazione: tale presenza (*incipiente*) del regno di Dio non dev'essere intesa né unilateralmente né principalmente nel senso di un'escatologia realizzata. Nella predicazione escatologica di Gesù, e più in generale nella tensione che anima tutta la sua attività, dalla missione itinerante in Galilea al viaggio finale a Gerusalemme, è sempre il futuro imminente a costituire l'orizzonte di riferimento fondamentale. Ma non è solo una questione di *timing*. In effetti, la secca e amara affermazione finale di Gesù in Mc. 9,13c riguardo al trattamento riservato ad Elia (καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον) lascia chiaramente intendere che questa fase ulteriore della tabella escatologica è connotata dalla violenza e dalla sofferenza – esattamente come afferma il “detto dei violenti” di Q 16,16.

Vi è in questo un aspetto paradossale: il ritorno di Elia, che secondo *Mal.* 3,23-24 avrebbe segnato la riconciliazione delle relazioni familiari e comunitarie (“perché converta il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri”), quale base imprescindibile per la restaurazione d'Israele che viene espressamente indicata come compito di Elia in *Sir.* 48,10 (“per ricondurre il cuore dei padri verso i figli e ristabilire le tribù di Giacobbe”), era

Marcus ha ragione a concludere che, in definitiva, Mc. 9,11-13 intende esprimere l'idea che “since Jesus is a suffering Messiah, his forerunner must be a suffering Elijah” –, tuttavia questo “implicit syllogism”, è stato ottenuto a livello redazionale tramite l'inserzione dei vv. 12b.13c, e senza l'intenzione di negare l'aspetto restaurativo della venuta di Elia-Giovanni.

concepito come il ritorno all'ordine di una situazione di caos e ingiustizia che ha la sua espressione paradigmatica in *Mic.* 7,6: “il figlio insulta suo padre, la figlia si rivolta contro la madre, la nuora contro la suocera e i nemici dell'uomo sono quelli di casa sua”.

Ora, agli occhi di Gesù, è come se la profezia di *Mic.* 7,6 avesse fagocitato quella di *Mal.* 3,23 e *Sir.* 48,10: la violenza della fine dei tempi ha travolto il restauratore stesso, la cui opera è rimasta quindi incompiuta. Ma sarebbe esagerato concludere da ciò che Gesù abbia reinterpretato la concezione del ritorno di Elia unilateralmente in un'ottica di tribolazione escatologica, negandone la dimensione restaurativa (cfr. Allison 1999, 308: “Jesus (...) queries the idea that the eschatological Elijah brings peace and makes reconciliation”).

Ciò è smentito in modo categorico dal logion di *Mt.* 21,31c-32ab, dove Gesù rimprovera i suoi avversari precisamente indicando loro il successo del Battista nel far entrare pubblicani e prostitute nel regno di Dio. Che poi restaurazione e tribolazione non siano per nulla incompatibili agli occhi di Gesù, è testimoniato nel modo più chiaro dal fatto che egli è la stessa persona che, da una parte, crea intorno a sé il gruppo dei Dodici e proclama uno straordinario programma di riconciliazione comunitaria quale il sermone di Q, e dall'altra dichiara però di essere venuto a gettare fuoco sulla terra (*Lc.* 12,49; *Ev. Th.* 10; *Ev. Th.* 82), portando la spada anziché la pace (Q 12,51-53)⁴⁵ e mettendo quindi in atto la profezia di *Mic.* 7,3. In questo la sua situazione è identica a quella dell'Elia-Giovanni: Gesù porta avanti la restaurazione d'Israele e nel fare ciò alimenta paradossalmente le fiamme della tribolazione finale.

Con queste considerazioni di ordine interpretativo, si è già mostrato la coerenza di *Mc.* 9,11-13 rispetto al complesso agli aspetti escatologici del messaggio e dell'attività di Gesù. Come ulteriore indice di storicità, se ce ne fosse bisogno, si può citare l'osservazione di Catchpole (2006, 28): “Would a Christian person or community declare that the ‘restoration of all things’ is a firm achievement of the now completed mission of John the Baptist?” (per quanto il concetto di completezza in rapporto all'opera di Giovanni, specialmente nel nostro logion, non sia così appropriato). Degno di nota è anche il fatto che la risposta di Gesù in *Mc.* 9,13 dica una cosa estremamente chiara... senza effettivamente dirla⁴⁶, un aspetto questo che si riscontra in diverse altre altisonanti affermazioni escatologiche, dove il concetto

⁴⁵ Tradizione ottimamente analizzata dallo stesso Allison (1999), di cui riporto la ricostruzione testuale: δοκεῖτε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν; [λέγο ὑμῖν] οὐκ εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν. ἔσονται[εἰσιν] πάντε ἐν ἐνὶ οἴκῳ· τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισίν, ἦλθον γὰρ διχάσαι πατὴρ ἐπὶ υἱῶ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ τὴν θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νόμφην αὐτῆς καὶ νόμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν.

⁴⁶ Da questo punto di vista, *Mt.* 11,14 e 17,13 non fanno che esplicitare l'ovvio.

comunicato resta implicito o viene definito per via negativa (vedi ad es. Q 7,26: “più di un profeta”; Q 7,28a “nessuno più grande”; Q 10,23-24: “gli occhi che vedono ciò che voi vedete”; Q 11,31-32: “più di Salomone, più di Giona”).

In conclusione, il contributo che Mc. 9,11-12a.13ab offre alla nostra indagine è duplice. Anzitutto questa tradizione testimonia che Gesù, nell’ambito dell’insegnamento ai suoi discepoli, identificò chiaramente nella persona e nell’attività di Giovanni il Battista l’adempimento della profezia di Mal. 3,23-24 sul ritorno escatologico di Elia in preparazione all’avvento di Dio⁴⁷. In secondo luogo, questo dialogo conferma pienamente quanto abbiamo già concluso a proposito di Q 16,16: le profezie si sono realizzate in Giovanni e con lui hanno avuto inizio la restaurazione d’Israele e il regno di Dio (il che rappresenta il presupposto implicito della domanda in Mc. 9,11); tutto questo avviene però in parallelo con un’intensificazione – anziché una risoluzione – della violenza del tempo finale, cioè di quella tribolazione escatologica che Giovanni aveva annunciato (Q 3,16d) e che la sua stessa morte ha infine innescato.

⁴⁷ Evidentemente ciò costituisce una difficoltà rispetto all’ipotesi che Giovanni stesso possa essersi identificato nell’Elia redivivo – una teoria che ha validi argomenti e altrettanto validi sostenitori (cfr. Trumbower 1994; Stegemann 1996, 305-318; Öhler 1997; Catchpole 2006, 19-28). Se infatti almeno una parte dei discepoli più stretti di Gesù provenivano al pari di questi dal movimento di Giovanni (come si è detto nel capitolo precedente), allora il dialogo di Mc. 9,11-13 sembrerebbe implicare come minimo che Giovanni non avesse manifestato in modo chiaro e inequivocabile la propria “pretesa elianica”. Catchpole (2006, 27-28) si avvede del problema ma ritiene che la replica di Gesù abbia un carattere confermativo, piuttosto che rivelativo: “he confirms a claim that is already known, namely, that the Elijah figure who prepares for God’s coming is indeed John the Baptist”. Ciò non è così chiaro, ma non è nemmeno impossibile; così come, d’altra parte, non è affatto detto che il dialogo di Mc. 9,11-13 coinvolgesse in origine proprio i discepoli più intimi di Gesù, capeggiati dall’ex-battista Pietro (come vorrebbe il contesto redazionale della trasfigurazione), piuttosto che altri discepoli – itineranti o perfino sedentari – meno accostumati alla predicazione di Giovanni e/o ai suoi possibili insegnamenti esoterici. Con tutto ciò, però, ci stiamo inoltrando nel campo delle pure congetture. Il solo aspetto chiaro della questione è che l’identificazione tra Giovanni e Elia fu condivisa da Gesù e da qualche altra antica cerchia battista o gesuano-battista da cui provengono le tradizioni su Giovanni riportate nel vangelo dell’infanzia lucano (cfr. Lc. 1,17), e poi ribadita in un’ottica cristologica dalla comunità gesuano-battista di Q (cfr. Q 7,27). La negazione messa in bocca a Giovanni stesso in Gv. 1,21 è invece parte della tendenza apologetica giovannea (o pre-giovannea, se il passo viene assegnato ad una *Semeia-Quelle*). In breve: *la memoria più antica a noi disponibile riguardo a Giovanni lo associa al ritorno di Elia*. Se poi tale memoria elianica fu (A) creata di sana pianta da Gesù, o se invece questi (B) non fece che accentuare quella che era un’effettiva fonte d’ispirazione per l’agire di Giovanni (la profezia di Mal. 3,23-24), se non proprio (C) una sua pretesa esplicita – è qualcosa che non mi sembra più possibile stabilire, per quanto io propenda per l’opzione B.

9.4. Riepilogo.

In questo capitolo si è cercato di mettere a punto una verifica preliminare circa l'effettiva plausibilità di un diverso modo di concepire la relazione tra Gesù e Giovanni, rispetto a quello da sempre adottato per *default* nella ricerca sul Gesù storico. A suggerire l'opportunità di un tale ripensamento è anzitutto il modo in cui le fonti le più antiche, ad uno sguardo attento, costruiscono la relazione tra i due personaggi (capp. 3-6), e in secondo luogo la considerazione congiunta di tre fatti la cui storicità è virtualmente certa o molto probabile: 1) la grande importanza e notorietà del Battista nello scenario religioso e politico palestinese (§ 7.1); 2) la provenienza di Gesù e di alcuni suoi discepoli dal movimento di Giovanni; 3) la stretta contiguità temporale esistente tra il ministero di Giovanni e il ministero maggiore e "autonomo" di Gesù in Galilea.

Alla luce di questi elementi, si è proposto di sostituire in via sperimentale all'"impostazione predefinita" del Gesù originale e discontinuo, l'ipotesi di una sostanziale continuità e coerenza dell'attività pubblica di Gesù successiva all'arresto e alla morte del Battista, rispetto alla visione e al programma a cui egli aveva aderito allorché, successivamente al battesimo, si era unito al movimento di Giovanni, come suo discepolo e collaboratore. In vista dell'effettiva accettabilità preliminare di questa ipotesi, ho indicato la necessità di un riscontro positivo, all'interno della tradizione gesuana più antica (cioè sinottica), rispetto a tutte e tre le seguenti condizioni: A) testimonianze che Gesù fu percepito pubblicamente, dall'esterno, in relazione al Battista; B) testimonianze che Gesù stesso condivise tale percezione, presentando pubblicamente il suo operato come connesso a quello di Giovanni; C) testimonianze che Gesù continuò a parlare della persona e dell'opera di Giovanni in termini altamente positivi (e, di converso, assenza di testimonianze che indichino il contrario, ovvero una ritrattazione della sua visione precedente, quand'era al seguito di Giovanni).

Il risultato di questa verifica preliminare, condotta su otto tradizioni attestata in Q, nel Vangelo di Marco e nel Vangelo di Matteo (ovvero tutto ciò che la tradizione sinottica offre di rilevante per il nostro problema, che non sia di origine manifestamente redazionale), è del tutto positivo. La tradizione sinottica contiene testimonianze antiche e storicamente affidabili del fatto che: A) Gesù veniva percepito in rapporto a Giovanni sia in ciò che faceva (*Mc.* 6,14b-15) sia in ciò che non faceva (*Mc.* 2,18b-19a); B) Gesù presentava pubblicamente la sua missione come strettamente connessa a quella di Giovanni (Q 7,31-34; *Mc.* 11,27-33; in maniera un po' più indiretta anche *Mt.* 21,31c-32ab); C) Gesù continuava parlare di Giovanni

in termini straordinariamente elevati e incondizionatamente positivi, attribuendo un significato decisivo alla sua persona e alla sua missione (Q 7,24b-26.28a; Q 16,16; *Mc.* 11,11-12a.13ab; *Mt.* 21,31c-32ab).

Tutte le tradizioni esaminate si distinguono vuoi per impressionanti aspetti acristologici o di “decentramento” (Q 7,24b-26.28a; *Mc.* 6,14b.15; *Mc.* 9,11-12a.13ab; *Mc.* 11,27-33; *Mt.* 21,31c-32ab), vuoi per elementi imbarazzanti (Q 7,33-34), vuoi per un profondo accordo con vari aspetti fondamentali o caratteristici del messaggio e dell’attività di Gesù (Q 16,16; *Mc.* 2,18b-19a; *Mc.* 9,11-12a.13ab), vuoi per la loro plausibilità nel contesto della missione di Gesù (*Mc.* 11,27-33) o più in generale rispetto alla situazione socio-politico dell’epoca (Q 7,24b-25), vuoi infine per altri indici di coerenza e di arcaicità (oscurità, enigmaticità, aspetti caratteristici del modo di parlare di Gesù).

Non solo: ad un’attenta analisi, queste tradizioni hanno mostrato sorprendenti aspetti di accordo reciproco, cosa ancora più notevole nella misura in cui tale accordo si rivela in certi casi trasversale alle diverse tipologie di materiale (percezioni esterne, detti polemici, predicazione pubblica e insegnamento esoterico ai discepoli). Ad esempio, tanto *Mc.* 6,14b-15 quanto Q 7,33-34 implicano che Gesù e Giovanni facessero cose identiche o simili, al punto che la gente era portata a identificarli, mentre i loro avversari potevano rimproverare l’uno con accuse perfettamente applicabili all’altro. O ancora: l’idea che Giovanni rappresenti il compimento delle profezie e che con lui abbia inizio il regno di Dio, è attestata – in modo esplicito o implicito – nell’insegnamento esoterico (Q 16,16; *Mc.* 9,11-12a.13ab), nella predicazione pubblica (Q 7,24b-26.28a) e perfino nella polemica pubblica con gli avversari (*Mt.* 21,31c-32ab). La presenza di questi “accordi trasversali” non può che costituire un serio indizio di storicità, anche e specialmente per chi – sulla scia del trend attuale negli studi su Gesù – ripone scarsa fiducia nei classici criteri di autenticità e nella possibilità di autenticare singole tradizioni.

Solamente nel caso di Q 7,33-34, e in modo meno chiaro *Mc.* 2,18b-19a, la nostra analisi ha messo in luce un *singolo* aspetto che non si accorda perfettamente con l’ipotesi sotto esame: si tratta della questione alimentare, riguardo alla quale sembra che Gesù e i suoi discepoli avesse abitudini meno rigide di quelle di Giovanni e di alcuni discepoli di questi. In realtà, ho sostenuto che *Mc.* 2,18b-19a non implica né un rifiuto di principio né un abbandono di fatto di tale pratica: la replica di Gesù è semplicemente una giustificazione *ad hoc*, secondo

cui esistono alcune circostanze in cui il digiuno passa in secondo piano⁴⁸. Se Giovanni e i suoi discepoli di Giovanni fossero d'accordo o meno con questo atteggiamento flessibile, non è dato saperlo.

Nel caso di Q 7,33-34, invece, non c'è dubbio che Gesù definisca sé stesso come uno che “mangia e beve” diversamente da Giovanni che “non mangia e non beve”. In effetti, questa è una delle differenze (reali o presunte) tra Gesù e Giovanni su cui gli studiosi hanno da sempre calcato la mano, normalmente inquadrandola nella più generale antitesi stereotipata tra il lugubre Giovanni profeta di giudizio e il gaudente Gesù annunciatore della buona novella. Questo è purtroppo uno dei punti in cui la ricerca critica si è rivelata – e continua a farlo⁴⁹ – sorprendentemente acritica nel fondare la comprensione del rapporto tra Gesù e Giovanni sull'accordo tra una parabola eccessivamente caricata di valore allegorico (Q 7,32: Gesù flautista, Giovanni lamentatore) e un detto nel quale un reale aspetto di diversità (Q 7,33-34) è stato enfatizzato fino a sfociare nel caricaturale (cfr. Meier 2002, 217-218: “*Dies Irae... lugubre profeta... bon vivant... gaudente e libertino*”)⁵⁰, perdendo di vista l'aspetto primario di accordo e allineamento che esso intende esprimere.

Ora, se questo elemento di diversità tra Gesù e Giovanni (all'interno di una tradizione altrimenti improntata al loro accordo) non va certamente ignorato, si deve tuttavia riconoscere che il suo peso è di gran lunga inferiore (direi anche: incomparabilmente inferiore) a quello di tutte le altre conclusioni ottenute dall'esame di queste otto tradizioni. Si pensi soltanto alle straordinarie implicazioni del fatto che la gente di Galilea salutasse in Gesù il Giovanni

⁴⁸ Vi sono peraltro alcune tradizioni che suggeriscono che il digiuno rientrasse nella pratica di vita di Gesù: cfr. Q 4,1-13; Mt. 6,16-18; Mc. 9,29 (se si ritiene originale la lezione καὶ νηστεία; cfr. Casey 2010, 251; France 2002, 361: “where the issue is not general devotion but exorcistic practice, there is less reason to detect the influence of later conventional terminology”).

⁴⁹ Cfr. Pokorny 2009, 177-178: “QLk 7:31-32 (...) obviously represents the proclamation of Jesus and (...) that of John the Baptist (...) the pragmatics of the two ways of reforming God's people: the wailing or the playing of the flute. Playing the flute is the way of Jesus' proclamation, his 'Good News'. (...) It is good to have such a clear and simple (and *simplifying*) [!] image of the difference between Jesus and John as their contemporaries would have seen it. The deepest reason for Jesus' parting from John was obviously here, in the general strategy of salvation and reform” (enfasi e punto esclamativo miei). Di fronte ad una così esplicita e consapevole affermazione secondo cui una *simplifying image* illustrerebbe nel modo migliore il motivo profondo della divisione tra Gesù e Giovanni, qualsiasi commento mi pare francamente superfluo.

⁵⁰ Cfr. Allison 2003, 15: “Contemporary exegetes (...) have read too much into Q 7.33-34's rhetorical differentiation between a caricatured Jesus and a caricatured John, as though that passage were a dispassionate depiction rather than a piece of clever, hyperbolic rhetoric occasioned by slander ('and you say'). Nothing contradicts the canonical picture of a Jesus who sometimes feasts and sometime fasts, of a Jesus who is sometimes put up for the night and sometimes without a place to lay his head, of a Jesus who is sometimes joyful and sometimes stern”.

redivivo, o del fatto che Gesù stesso considerasse l'aver dato ascolto a Giovanni un lasciapassare per il regno di Dio!

Ma la tradizione più importante di tutte è probabilmente la disputa nel tempio di Gerusalemme (*Mc.* 11,27-33), dal momento che se tale episodio – come vi è ampia ragione di credere – ha il suo naturale *Sitz im Leben* nel contesto degli eventi conflittuali che portarono alla morte di Gesù⁵¹, allora non è possibile sostenere, come talvolta si è fatto, che un elogio del Battista come quello di *Q* 7,24b-26.28a appartenesse ad uno stadio iniziale della missione di Gesù, quando egli sarebbe stato ancora sotto l'influenza di Giovanni, e che avrebbe poi lasciato il passo alla maturazione del suo ministero autonomo e distintivo⁵². Al contrario, se ancora negli ultimi giorni della sua vita, Gesù ricollegava pubblicamente il proprio operato a quello del Battista, questo può significare solo una cosa: che egli non si distaccò mai da Giovanni. Non solo non lo rinnegò, ma nemmeno lo oltrepassò.

Il risultato di queste considerazioni è che l'ipotesi di una sostanziale continuità e coerenza del ministero maggiore di Gesù, successivamente all'arresto di Giovanni, è pienamente suffragata da tutto il materiale più antico che la tradizione sinottica conserva a proposito dei due personaggi.

⁵¹ Non costituisce certo un'obiezione il fatto che il Quarto Vangelo collochi l'azione nel Tempio – a cui la disputa era direttamente associata nella tradizione pre-marciana; cfr. Nineham 1963, 298; Hultgren 1979, 70-72; Marcus 2009, 798 – all'inizio del ministero di Gesù (cfr. *Gv.* 2,14-18). Come riconoscono numerosi commentatori, infatti, l'evangelista ha qui dislocato un episodio che nella sua fonte era direttamente connesso alla passione di Gesù (al cui posto ha sostituito il racconto sulla risurrezione di Lazzaro: *Gv.* 11,1-44). Brown coglie bene un aspetto di opportunità teologica in questa dislocazione, che concerne direttamente il rapporto tra Gesù e il Battista: "Giovanni il Battista, preminente nel primo capitolo di Giovanni, adempiva la prima clausola di *Mal.* 3,1: «Ecco io mando il mio messaggero a preparare la via davanti a me». La seconda clausola è: «e subito entrerà nel tempio il Signore, che voi cercate», clausola che trova adempimento nella presente sequenza in Giovanni" (Brown 1979, 154). Per altri argomenti a favore della dislocazione, vedi (oltre a Brown) Lindars 1972, 135-137; Fortna 1988, 120-128; Smith 1999, 88-91. Anche studiosi inclini a rendere ragione del testo giovanneo nella sua forma presente, concedono la maggiore verosimiglianza sul piano storico della collocazione sinottica, vedi Moloney 1998, 80.

⁵² Così Crossan 1991, 236-237 (rispetto a *Q* 7,24-27//*Ev. Thom.* 78). Twelftree ritiene di poter assegnare a tale fase iniziale "battista" del ministero di Gesù quei detti (come *Mc.* 1,15 e *Q* 11,2) che sono caratterizzati da una prospettiva escatologica puramente futura, senz'alcun segno di realizzazione presente. In tal modo, tuttavia, si presuppone ciò che è (impossibile) da dimostrare: 1) che l'annuncio di Giovanni fosse totalmente alieno da sfumature di "escatologia in via di realizzazione"; 2) che ciò che in Gesù appare simile a Giovanni debba per ciò stesso risalire al periodo di contiguità cronologica tra i due, escludendo già in partenza la possibilità che Gesù possa invece aver mantenuto la medesima prospettiva dall'inizio alla fine. Quasi tutti i tentativi di ordinare le tradizioni gesuane secondo un prima e un poi, sono pregiudicati dalla loro stessa arbitrarietà (vedi le giuste critiche a Hollenbach in Meier 2002, 170-175). Che Gesù possa aver vissuto un qualche sviluppo tra il Giordano e il Golgota, è certo possibile (per quanto non così probabile nel caso la durata del suo ministero autonomo sia stata dell'ordine di un anno, se non di alcuni mesi): noi tuttavia non abbiamo mezzi per appurarlo.

Capitolo 10

Gesù continuatore di Giovanni

Assodata la plausibilità e la fondatezza dell'ipotesi di una continuità sostanziale tra Gesù e Giovanni, il passo successivo, che si deve affrontare in questo capitolo, è di testare la compatibilità e l'efficacia esplicativa di tale ipotesi in rapporto al complesso dei dati disponibili su Gesù. Qualora questa verifica ulteriore dovesse evidenziare una significativa corrispondenza tra gli aspetti principali del messaggio e dell'attività di Gesù e ciò che conosciamo del Battista, si avrebbe allora ragione di vedere nella missione di Gesù un'intenzionale prosecuzione di quella di Giovanni.

Naturalmente le modalità attraverso cui condurre questa ulteriore verifica non potranno che essere molto generali, e questo per due ragioni fondamentali, una di natura pratica e l'altra di ordine metodologico. Anzitutto, la vastità della tradizione gesuana, la quale, una volta assommata all'immensità della letteratura scientifica esistente su ogni singolo logion, fa sì che una verifica sistematica e analitica richiederebbe, come minimo, lo spazio di un'altra dissertazione. La seconda ragione è che la scarsità del materiale disponibile sul Battista consente di svolgere valutazioni comparative unicamente in rapporto al poco che ci è dato sapere. Da questo punto di vista, qualsiasi discorso sulla discontinuità di Gesù rispetto a Giovanni è *ipso facto* metodologicamente problematico. È certo possibile che Gesù fosse molto diverso, originale e innovativo rispetto a Giovanni – noi, tuttavia, non abbiamo modo di saperlo.

Tutto ciò che è possibile fare è verificare se le informazioni che possediamo su Giovanni trovino qualche riscontro positivo all'interno della tradizione gesuana e, se sì, valutare il significato e la portata esplicativa delle eventuali corrispondenze. Qualora i punti di accordo si rivelino qualitativamente importanti e capaci di offrire nuovi *insights* in rapporto alla comprensione di aspetti ampi e significativi del ministero gesuano, si sarà giustificati a considerare Gesù come “continuatore” di Giovanni, a dispetto della scarsità di informazioni disponibili su quest'ultimo.

L'esame del materiale gesuano sarà dunque condotto in rapporto agli aspetti principali del messaggio e dell'attività del Battista, così come sono stati presentati nel relativo capitolo, ovvero: la campagna penitenziale-battesimale, l'insegnamento etico legato ad istanze di riequilibrio sociale, la proclamazione escatologica incentrata sull'imminente venuta di Dio, che avrebbe purgato definitivamente Israele, per la salvezza dei giusti e la distruzione degli empi. La trattazione procederà tuttavia nell'ordine inverso, muovendo dalla questione in cui la

continuità tra Giovanni e Gesù è normalmente riconosciuta (l'escatologia) per concludersi con quella dove è abitualmente ritenuta inesistente (la prassi battesimale).

10.1. *Escatologia*

L'esistenza di una continuità tra Giovanni e Gesù a livello di proclamazione escatologica è normalmente riconosciuta dalla maggioranza degli studiosi. Che la predicazione di Gesù comprendesse, ad esempio, una severa messa in guardia di fronte all'incombente giudizio divino, lo prova un cospicuo numero di detti, attestati pressoché in tutti i rami della tradizione, ad es.: Q 10,2//Ev. Thom. 73//Gv. 4,35-38 (la messe è abbondante); Q 10,12 (per Sodoma in quel giorno sarà più sopportabile che per quella città); Q 12,8-9//Mc. 8,38 (approvati o rinnegati dal Figlio dell'uomo davanti agli angeli); Q 17,26-30 (come ai giorni di Noè e Lot, così nel giorno del Figlio dell'uomo); Q 17,34-35 (uno preso, uno lasciato); Mc. 4,1-9 (parabola del seminatore); Mc. 4,26-29 (parabola del seme che cresce da sé); Mc. 9,43-47 (meglio entrare mutili nella vita/nel regno di Dio che integri nella Geenna); Mt. 13,24-30//Ev. Thom. 57 (parabola della zizzania); Mt. 13,47-50 (parabola della rete).

Particolare attenzione merita però un doppio detto proveniente dalla fonte speciale di Luca (L), in cui risalta in modo quanto mai nitido il nesso intrinseco tra mancato pentimento e distruzione:

¹ παρήσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν. ² καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι ταῦτα πεπόνθασιν; ³ οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοῆτε πάντες ὁμοίως ἀπολεῖσθε. ⁴ ἢ ἐκεῖνοι οἱ δεκαοκτὼ ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ; ⁵ οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοῆτε πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε. (Lc. 13,1-5)

Questa tradizione speciale lucana viene così commentata da Adriana Destro e Mauro Pesce: “Questo detto, in cui Gesù non fa alcun riferimento a una propria opera di salvezza o di intercessione per i peccatori, è certamente attribuibile a lui e dimostra come egli sia stato, per un periodo non breve, legato alle idee del Battezzatore” (Destro, Pesce 2008, 66). Alla luce di

quanto si è concluso nel precedente capitolo, non si può che sottoscrivere tale giudizio¹. Secondo questa tradizione, la salvezza dal giudizio² imminente si gioca su un terreno acristologico, ovvero viene interamente determinata in base al pentimento del singolo, esattamente come hanno fatto i pubblicani e le prostitute che hanno deciso di intraprendere la “via della giustizia” portata da Giovanni (cfr. Mt. 21,31c-32ab).

Una precisazione è tuttavia necessaria: il fatto che Gesù affermi che gli sfortunati galilei e gerosolimitani uccisi non erano più peccatori e debitori di tutti gli altri, non implica affatto che egli stia reimpostando la necessità del pentimento su nuove e inedite basi (credere al vangelo? volgersi al regno di Dio e accettare la sua persona quale suo mediatore?)³ che niente avrebbero a che vedere con l’osservanza o meno della Torah.

Questa è, ad esempio, l’inaccettabile interpretazione sostenuta da Jürgen Becker, secondo cui: “repentance involves accepting his message. Repentance is turning to him” (Becker 1998, 54), la quale è una conseguenza diretta dell’altrettanto errato giudizio dell’autore, secondo cui Gesù avrebbe condiviso con il Battista l’assunto fondamentale dell’irrimediabile stato di perdizione d’Israele (“contemporary Israel has thoroughly squandered its covenant promises”; ivi, 53), che, in quanto tale, era ormai ineluttabilmente destinato al giudizio – salvo un’estrema chance di salvezza individuale attraverso il battesimo, nel caso di Giovanni, e una nuova e totalmente gratuita iniziativa salvifica da parte di Dio, nel

¹ Alcuni studiosi (invero pochi), contestano la storicità di questa tradizione in base al fatto che questo massacro dei 18 pellegrini galilei non viene riferito da Giuseppe Flavio. Lüdemann (2000, 352) ritiene che Luca abbia fatto confusione con la strage dei seguaci del profeta samaritano sul monte Garizim nel 36 (*Ant.* 18,85-87). In realtà, è pressoché certo che l’evangelista abbia preso questa pericope da materiale tradizionale (“L”, dove già era abbinata alla parabola successiva, Lc. 13,6-9; cfr. Paffenroth 1997; Bovon 2007, 404), quindi, come minimo, la presunta (e notevole) confusione non è imputabile a lui (Luca è però responsabile dell’introduzione apoftegmatica al v. 1; cfr. Evans 1990, 546; Reiser 1997, 245-246). D’altra parte, molti studiosi osservano che Giuseppe Flavio non ha riferito di un episodio politicamente ben più importante come quello degli scudi votivi (cfr. Filone, *Leg. Gai.* 299-305), sicché il suo silenzio riguardo al fatto dei galilei non è un argomento decisivo (cfr. Nolland 1993, 717). Anche Fitzmyer (1985, 1007), pur scettico sulla questione, conclude che “it is hardly likely that the unexplained reference to the death of Galileans is a fabrication out of whole cloth”.

² Reiser (1997, 249) definisce ἀπολείσθαι / ἀπώλεια è un “termine tecnico” per il giudizio nella letteratura giudaica, citando vari passi di *Ps. Sal.* e *Hen. aeth.* Vedi inoltre Lc./Q 17,27.30: ἀπώλεσεν πάντας (2x).

³ Significativo come Keck arrivi ad affermare che per Gesù la *teshubah* consiste in un ritorno... al futuro! “The logic of repentance, as commonly understood then, diverged from the logic of Jesus’ message (...) The logic of repentance inherently assumes that the norm to which one turns lies in the past, in the character, commitment, and will of God disclosed in Israel’s decisive history and authoritative scriptures. As Jesus saw things, however, responding to the kingdom’s coming turns one to the future (...) The ‘turning’ Jesus called for was not a return, marked by remorse and determination to do better, to what had been abandoned, as appears to have been the case for John; it was rather a ‘turning’ marked by daring and joy, to the future” (Keck 2000, 88-89).

caso di Gesù (“a kingdom characterized by the gracious nearness with which God wants to abolish the human misery caused, in part, by the system of works and rewards”; ivi, 79)⁴.

Si tratta di letture teologiche cristiane (e, nel caso specifico, luterane) che in nessun modo devono essere proiettate sugli ebrei Giovanni e Gesù, per i quali il pentimento significava naturalmente ritornare alla Torah. La circostanza che il brano lucano non abbia conservato i destinatari specifici delle parole di Gesù, non autorizza a intenderle in un senso generalizzato e universale, come se la necessità del pentimento riguardasse chiunque allo stesso modo, peccatori e giusti, empi e devoti⁵. Che agli occhi di Gesù non tutti fossero peccatori, è testimoniato nel modo più limpido da Mc. 2,17 (su cui ritorneremo). È evidente quindi che le parole di Lc. 13,1-5 vanno intese come linguaggio iperbolico attraverso cui Gesù vuole ammonire e provocare un uditorio composto di peccatori reali, cioè di gente la cui osservanza della legge è inadeguata (o, almeno, tale è ai suoi occhi), mettendoli in guardia dall’illudersi che il giudizio divino colpirà solo peccatori *straordinari*.

Un’altra interessantissima tradizione speciale lucana d’impronta chiaramente “battista” è la parabola del fico improduttivo, che segue immediatamente i detti che abbiamo appena esaminato:

⁶ ἔλεγεν δὲ ταύτην τὴν παραβολὴν· συκῆν εἶχέν τις πεφυτευμένην ἐν τῷ ἀμπελῶνι αὐτοῦ, καὶ ἦλθεν ζητῶν καρπὸν ἐν αὐτῇ καὶ οὐχ εὗρεν. ⁷ εἶπεν δὲ πρὸς τὸν ἀμπελουργόν· ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ’ οὗ ἔρχομαι ζητῶν καρπὸν ἐν τῇ συκῇ ταύτῃ καὶ οὐχ εὗρίσκω. ἔκκοψον οὖν αὐτήν, ἵνατί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ; ⁸ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ· κύριε, ἄφες αὐτήν καὶ τοῦτο τὸ ἔτος, ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτήν καὶ βάλω κόπρια, ⁹ κἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον· εἰ δὲ μή γε, ἐκκόψεις αὐτήν. (Lc. 13,6-9)

La presenza delle immagini “battiste” dell’albero e del frutto e, soprattutto, del taglio dell’albero (ἐκκόπτειν) in assenza del frutto (cfr. Q 3,9) non potrebbe essere più evidente. Giustamente Lüdemann, nell’argomentare l’autenticità della parabola, sottolinea la sua

⁴ Poco meglio Reiser, che descrive correttamente l’ovvio legame tra pentimento e ritorno alla Torah nel caso del Battista, ma inspiegabilmente valuta diversamente la questione nel caso di Gesù: “Jesus interprets repentance differently from the Baptizer. While for the Baptizer repentance still meant turning back to the Torah, and thus received its concrete content from the Torah itself, Jesus’ idea of repentance was turning to him and his message: it is this message, then, that supplies the content of the repentance he demands” (Reiser 1997, 254).

⁵ Cfr. Reiser 1997, 248: “Repentance is demanded by everyone, without exception, be they great or little sinners, righteous or godless, and it is the same for all (...) the question of sins committed (...) has become meaningless”.

corrispondenza con la predicazione di Giovanni sul giudizio “which Jesus has taken over from his teacher” (Lüdemann 2000, 353).

La parentela della parabola con il messaggio del Battista viene altresì colta da Theissen, il quale tuttavia ne ricava l’assai discutibile conclusione che tali immagini siano reimpiegate da Gesù in un senso affatto diverso, se non opposto, ovvero: “in modo tale da lasciare tempo all’uomo (...) all’albero è concessa una dilazione. L’esagerata urgenza del Battista diventa certezza del fatto che resta del tempo per la conversione” (Theissen, Merz 1999, 264). Secondo Theissen, infatti, Gesù avrebbe elaborato una prima forma di “dilazione della parusia” (*Parusieverzögerung*): “l’attesa imminente del Battista non si era realizzata; il profeta era stato arrestato e ucciso. Ogni istante del mondo che continua a esistere viene interpretato ora come espressione della grazia di Dio. Dio ritarda il suo giudizio per offrire agli uomini l’opportunità di convertirsi” (ivi).

Questo giudizio di Theissen dipende tuttavia interamente dalla sua errata comprensione del battesimo come “un gesto simbolico che Dio accoglie al posto di azioni per le quali non resta più tempo” (ivi). Ma dal momento che – come abbiamo visto – l’immersione praticata da Giovanni non era nulla del genere, e, al contrario, presupponeva che il penitente avesse già mutato condotta, è chiaro che non vi è ragione per vedere una differenza o un’antitesi nel modo in cui Giovanni e Gesù impiegano l’immagine. La possibilità di intraprendere un fattivo pentimento non esclude l’urgenza della chiamata. Lungi dall’esprimere l’idea di una dilazione escatologica, la parabola del fico intende comunicare precisamente questa urgenza⁶: all’albero è concessa ancora un breve lasso di tempo per fare frutto, dopoché il taglio sarà inevitabile⁷.

L’influenza dell’annuncio escatologico di Giovanni nella predicazione di Gesù è ancora più eclatante in un gruppo di brevi ed enigmatici detti incentrati sull’immagine del fuoco:

πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται (Mc. 9,49)⁸

⁶ Aspetto questo che viene abitualmente colto dai commentatori. Vedi ad es. Bock 1994, 1210: “The point is that the time left to repent is short (...) The image is much like John the Baptist’s warning that the ax lies at the root of the tree”. Cfr. Ernst 1985; 592-593; Culpepper 1995, 271.

⁷ Volendo indulgere ad un’interpretazione allegorica della parabola, si sarebbe perfino tentati di vedere nel giardiniere, che con estrema cura si prodiga affinché il fico porti frutto, un riferimento all’opera del Battista (piuttosto che, come vuole un’esegesi allegorica tradizionale, a Gesù; cfr. Jeremias 1973, 210). Ma naturalmente non è il caso di forzare la parabola!

⁸ Su questo misterioso detto (“perhaps the most enigmatic logion of Jesus in the NT”, Marcus 2009, 698), vedi Frayer-Griggs 2009, dove si riprende la proposta di Baarda 1959, secondo cui ἀλισθήσεται (“sarà salato”) sarebbe derivato dalla confusione tra qualche forma derivata delle radici

⁴⁹ πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη.

⁵⁰ βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῆ
(Lc 12,49-50)⁹

λέγει Ἰησοῦς· ἔβαλον πῦρ εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἰδοὺ τηρῶ αὐτό, ἕως ἂν πυροῖ
(Ev. Th. 10)¹⁰

ὁ ἐγγύς μου, ἐγγύς τοῦ πυρός· ὁ δὲ μαρκὰν ἀπ’ ἐμοῦ, μαρκὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας
(Didimo il Cieco, *Fragmenta in Psalmos* 883 = Ev. Th. 82)¹¹

La coerenza di questi detti rispetto all’annuncio di Giovanni circa un futuro battesimo purificatore in spirito e fuoco – che abbiamo visto potersi leggere nell’ottica delle tradizionali

aramaiche בָּלַה (condire) e בָּבַץ (immergere) – ad es. *mittabbal* anziché *mitf^hbel* oppure *yittabbal* anziché *yitf^hbel* – per cui il detto originale, tradotto correttamente, sarebbe stato: πῶς γὰρ πυρὶ βαπτισθήσεται (“ognuno sarà battezzato con il fuoco”). La proposta mi sembra del tutto plausibile. Non trovo invece così convincente l’argomento di Frayer-Griggs secondo cui tale versione emendata di Mc. 9,49 offrirebbe un supporto decisivo a favore dell’ipotesi che il battesimo annunciato da Giovanni fosse solo in fuoco. Da questo punto di vista, infatti, non aggiungerebbe granché rispetto al parallelo sinonimico tra battesimo e fuoco che già abbiamo in Lc. 12,49-50. In realtà non credo che vi sia grande distanza tra parlare di immersione nel fuoco e immersione in uno spirito/soffio infuocato. Può darsi che Gesù semplicemente prediligesse una forma abbreviata della metafora di Giovanni, senza tradirne con ciò la sostanza. In ogni caso, ciò che è davvero fondamentale è che il fuoco non venga inteso come unicamente distruttivo, bensì distruttivo-purgativo, e su questo Frayer-Griggs concorda, rimandando ai casi di immersione nel fuoco con duplice esito in *Test. Isac.* 5,21-25; *Sib.* 2,252-254; *Apoc. Petr.* 6. Contorta e irrilevante è invece la sua discussione se il passivo βαπτισθήσεται possa dirimere in un senso o nell’altro il problema dell’identità della figura annunciata da Giovanni. I suoi argomenti contro l’opportunità di intendere il verbo come passivo divino non convincono. In ogni caso la questione si gioca altrove.

⁹ L’origine complessivamente pre-lucana di questa doppia sentenza è fuori discussione. Molto dibattuta è piuttosto la se Luca li abbia presi dal suo materiale speciale L (Fitzmyer 1985, 994 [v. 50 riformulato da Luca]; Bovon 2007, 378), o se essi (o almeno il primo) figurassero invece in Q (Marshall 1978, 545 [incerto]; Ernst 1985, 581), come potrebbe suggerire la presenza di ἦλθον βαλεῖν in Mt. 10,34. Personalmente propendo per la derivazione da L, ma la questione può essere qui lasciata aperta. Più importante mi sembra l’osservazione di Allison sul fatto che questi due detti, accostati in un chiaro parallelismo sinonimico “should not be dissolved in two separate sayings with separate tradition histories (...) v. 49 and v. 50 are roughly synonymous (...) and in Luke 17:26-30 the threat of fire is paired with the threat of a flood. Fire and water are, further, traditionally associated with judgment (...) They indeed are sometimes joined to become one – a stream or lake of fire” (Allison 2010, 276 e n. 225).

¹⁰ Ho riportato la retroversione dal copto realizzata dal *Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften*, e pubblicata in Aland 1996, 517-546 e Plisch 2008. L’interpretazione del testo copto si presta a qualche ambiguità, in quanto il pronome maschile nella seconda metà del logion è riferibile sia al “fuoco” che al “mondo” (in questo secondo caso la retroversione greca leggerebbe αὐτόν anziché αὐτό), il che rende possibile quattro diverse interpretazioni del detto; vedi Plisch (2008, 57) e Grosso (2011, 129), i quali optano entrambi per la lettura “Ho gettato fuoco sul mondo ed ecco, lo custodisco fino a che esso [il fuoco] bruci”, e che, corrisponde meglio anche al logion affine di Lc. 12,49.

¹¹ Il logion è riportato anche da Origene, *In Jeremiam Homiliae lat.* 3,3: Qui iuxta me est, iuxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno.

attese giudaiche circa la tribolazione escatologica che conduce alla nuova era – è straordinaria. In particolare, la compresenza in Lc. 12,49-50 di due delle immagini escatologiche fondamentali di Giovanni (fuoco e battesimo), accostate in parallelismo sinonimico, porta Dunn a concludere che “Gesù era ricordato per aver ripreso e rinverdito (deliberatamente) la metafora del Battista” (Dunn 2006, 859). Un giudizio pienamente condiviso da Allison:

if (...) Jesus ever similarly spoke of baptism and of fire in the same utterance, as Luke 12:49-50 purports, it is altogether likely that conceptions similar to those of the Baptist were on his mind. Jesus, that is, would have anticipated going through the eschatological baptism himself, as his submission to John's prophylactic baptism independently attests. He would have expected to be 'salted with fire' (Mark 9:49), to suffer eschatological trial, to enter the fire that 'will test what sort of work each has done' (1 Cor. 3:13). (Allison 2010, 277)

Allison ritiene tuttavia che i detti citati indichino al tempo stesso che Gesù si identificò nel Veniente profetizzato da Giovanni, che avrebbe appunto immerso il mondo nello fuoco. Mi sembra però difficile accogliere questa proposta: l'immersione nello spirito infuocato di cui parlava il Battista, infatti, non contemplava certo che il Veniente stesso fosse soggetto al suo proprio battesimo!¹² In ogni caso, abbiamo già concluso su altre basi che la sua attesa era orientata all'avvento di Dio, e non di un suo plenipotenziario, angelico o umano che fosse.

Piuttosto, questi detti in cui Gesù associa il fuoco escatologico alla sua persona vanno presi in senso prolettico, anticipatorio, analogamente a Q 11,20, dove Gesù rinvia ai suoi esorcismi quale segno della presenza incipiente del regno di Dio, la cui piena realizzazione appartiene tuttavia al futuro. E lo stesso vale per *Ev. Th.* 82 (ad un ipotetico stadio gesuano): anche qui il legame presupposto tra Gesù e il regno è di ordine prolettico, di modo che tenersi lontani, prendere attivamente le distanze da Gesù, significa tagliarsi fuori dal raggio d'azione delle forze escatologiche già all'opera, ma soprattutto precludersi l'ingresso nel regno futuro.

Quella tensione dinamica tra “già” e “non ancora” che normalmente si riconosce alla concezione che Gesù aveva del regno di Dio, vale egualmente per quegli aspetti negativi, di sofferenza e di giudizio, attraverso i quali deve farsi strada la salvezza¹³. In breve, come Gesù poteva vedere nel suo operato – nella cui misura in cui era accolto – un segno ed

¹² Cfr. Nolland 1993, 708: “the linked verses [Lc. 12,49-50] make it clear that *Jesus does not stand over against the world as fiery judge*, but that he also must make his way through the end-time distress for which it is his take to set ablaze the refiner's fire” (enfasi mia).

¹³ Sul carattere processuale dell'escatologia giudaica, sia rispetto alla salvezza che al giudizio (cfr. *Hen. aeth.* 93,1; 91,11-17; *Iub.* 23,26-27; 1QM 2,6-16; 11Q13 2,4-8), vedi Stegemann 1996, 344-345; Becker 1998, 105-106; Allison 2010, 108-111.

un'anticipazione del regno di Dio, allo stesso modo egli poteva scorgere nella sua azione – allorché era invece occasione di rifiuto e conflitto – un segno ed un'anticipazione di quel fuoco purificatore/distruttore che avrebbe introdotto l'era salvifica. Gesù dunque attendeva (e in un certo senso già lo credeva) di passare lui stesso, insieme ai suoi discepoli, attraverso quella tribolazione annunciata da Giovanni con l'immagine di uno spirito infuocato che Dio era sul punto di riversare sulla terra¹⁴.

L'esistenza di una forte corrispondenza su questo punto – così come rispetto al tema del giudizio – è dunque pienamente verificata. Resta però il fatto che al centro dell'annuncio escatologico di Gesù vi era il regno di Dio. A questo riguardo, abbiamo visto nel capitolo su Giovanni che esistono importanti ragioni per ritenere che esso fosse già parte della predicazione del Battista. In ogni caso, va sottolineato che la distanza tra le idee di “regno di Dio” e di “venuta di Dio” è in realtà assai modesta. Il *Targum di Isaia* mostra molto bene come il campo semantico dell'espressione “regno di Dio” includesse l'idea di Dio che viene in potenza nel pieno esercizio della sua sovranità. Come riassume Bruce Chilton, tra i maggiori esperti dei *targumim*:

kingdom is used in the Aramaic rendering when the Hebrew text speaks of God himself intervening on behalf of his people. For example, when, as part of the comforting news of God's victory in Isa 40, the cities of Judah are to be told in Isa 40:9, “Here is your God,” that triumphant announcement becomes in the Targum, “The kingdom of your God is revealed”. When God appears “in strength” (so Tg. Isa. 40:10) to vindicate his own, that for the Targums is the kingdom of God. (Chilton 2008, 499)

È quindi possibile considerare la predicazione del regno di Dio da parte di Gesù del tutto coerente con l'annuncio della venuta di Dio da parte del Battista. Ma che dire dell'altro grande ramo dei detti escatologici di Gesù, quelli sul Figlio dell'uomo? È possibile che anche Giovanni vi avesse fatto riferimento? Su questo punto non abbiamo alcuna luce per quanto riguarda il Battista, e purtroppo ne abbiamo poca anche rispetto a Gesù. Il problema del Figlio dell'uomo è infatti universalmente riconosciuto come una delle problematiche più intrattabili

¹⁴ Tale tribolazione era da lui concepita sia come una realtà già in atto (Q 12,51-53) a partire dalla morte di Giovanni (Mc. 9,11-13; Q 16,16), sia come incombente sulla sua persona e quella dei suoi discepoli, come confermano anche i due famosi *logia* sull'attesa imminente, Mc. 9,1 e Mt 10,23, nei quali Gesù conforta con la prospettiva della certa vittoria escatologica un uditorio – con ogni probabilità i suoi discepoli più stretti – consapevole di andare incontro a prove, rifiuto e sofferenza (cfr. Q 10,3), finanche alla concreta possibilità di perdere la vita. Vedi anche Mc. 10,38-39, dove si parla di “battesimo” come metafora per la morte, in parallelo sinonimico a quella del calice.

all'interno degli studi neotestamentari¹⁵. Si capisce quindi che non è assolutamente possibile, in questa sede, soffermarsi su tale questione in modo appropriato. Mi limiterò pertanto ad alcuni brevi cenni circa quella che mi sembra essere la soluzione più plausibile.

Anzitutto, vi è accordo riguardo al fatto che il sintagma ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου che troviamo nei vangeli rappresenta certamente la traduzione del aramaico *bar* (^e*nāsh*(*ā*), ovvero di un idioma avente il basilare significato di “uomo”, “essere umano”. È probabile che in alcuni detti di Gesù l'espressione “figlio dell'uomo” avesse originariamente appunto un senso generico o indefinito (l'uomo, un uomo, un uomo come me), attraverso cui Gesù poteva parlare obliquamente di sé all'interno di affermazioni di validità generale e in particolari contesti che comportavano umiliazione o che, al contrario, richiedevano modestia¹⁶ (ad es. Q 9,57: “Le volpi hanno tane e gli uccelli del cielo nidi, ma un uomo [un uomo come me] non ha dove posare il capo”; cfr. Mc. 3,28//Q 12,10; Q 7,34; Q 11,30).

Personalmente però sono d'accordo con Adela Yarbro Collins e Bruce Chilton¹⁷ circa la probabilità che, accanto a quest'uso idiomatico, Gesù impiegasse l'espressione *bar* (^e*nāsh*(*ā*) anche come allusione alla figura simile-a-un-uomo di *Dan.* 7,13 – ovvero il protettore angelico d'Israele (probabilmente Michele)¹⁸ alla cui venuta presso il trono celeste dell'Antico di Giorni per ricevere dominio, potenza e gloria, sarebbe corrisposto sulla terra il conferimento del regno ad Israele – il popolo dei santi dell'Altissimo.

Diversamente però da Yarbro Collins, sono del parere che Gesù non attendesse una discesa di tale essere angelico sulla terra (discesa che è piuttosto una rilettura cristologica

¹⁵ Per un inquadramento delle problematiche (filologiche, storico-religiose etc.) relative all'interpretazione di questa espressione, vedi Burkett 1999; Casey 2007, 1-55; Dunn 2006, 760-772.

¹⁶ Come variamente sostenuto da Casey (2007), Lindars (1983), Bauckham (1985, sulla scia della proposta di Vermes (1968) di vedere nell'idioma *bar* (^e*nāsh*(*ā*) una circonlocuzione per il pronome di prima persona.

¹⁷ Cfr. Yarbro Collins 1987; Chilton 1999. Favorevoli alla complementarità tra uso idiomatico e uso danielico anche Bauckham e Dunn, i quali tuttavia ritengono – erroneamente, a mio avviso – che Gesù alludesse alla visione danielica per esprimere la sua speranza di essere vendicato da Dio.

¹⁸ Su questo vedi: Collins 1993, 304-310. Come oggi si riconosce ampiamente, non è possibile assumere l'esistenza di una concezione definita di messia superumano a cui Gesù si sarebbe riferito tramite il titolo di Figlio dell'uomo (*Menschensohn*begriff). Ciò che realmente esisteva era piuttosto una serie di riprese testuali della visione di Daniele 7, nelle quali i riferimenti al Figlio dell'uomo (solitamente preceduti da un dimostrativo: questo, quel Figlio dell'uomo) rimandano ad un'iniziale introduzione della figura celeste attraverso un paragone descrittivo analogo a quello di *Dan.* 7,13 (cfr. *Hen. aeth.* 46,1: “con lui c'era un altro il cui volto aveva l'aspetto d'uomo”; *4 Esd.* 13,3: “ecco che il vento fece salire dal profondo del mare qualcosa di simile a un uomo”). Vedi le osservazioni di Nickelsburg a proposito del *Libro delle Parabole di Enoc*: “Rather than a formal or traditional messianic title as such, “Son of Man” in the Parables appears to be a designation employed in a coherent set of texts that refer back to a character who has been introduced with the terminology that is incorporated in that designation (...) the Parables (...) do not employ the expression as a formal messianic title nor do they indicate that ‘Son of Man’ was a traditional messianic title” (Nickelsburg – Vanderkam 2012, 116).

formatasi in rapporto all’attesa della parusia), bensì facesse riferimento, in un senso coerentemente danielico, alla sua venuta *in cielo*, che avrebbe decretato l’avvento del regno di Dio *sulla terra*. In altri termini, in detti come Q 12,8; Q 17,24; Q 17,26-30 (e possibilmente anche in versioni anteriori di *Mc.* 8,38; 13,26; 14,62) – i soli nei quali l’idioma *bar* (^e)*nāsh(ā)* sarebbe effettivamente stato comprensibile, grazie al contesto profetico-visionario, come allusione alla figura umana di Daniele, anziché nel suo ordinario significato generico – Gesù faceva allusione al personaggio della visione danielica come linguaggio esoterico, al tempo stesso esegetico e mistico, per riferirsi all’avvento del regno di Dio¹⁹, all’inclusione in esso di quanti ne fossero degni, grazie appunto all’avvocatura celeste di tale patrono angelico (cfr. Q 12,8), come pure alla complementare catastrofe e rovina destinata a chi ne fosse escluso, nel giorno in cui questi avrebbe ricevuto il dominio in cielo (Q 17,24.26-30).

10.2. *Direttive morali e programma sociale*

Come si è già detto, esiste un’eccellente corrispondenza tra le istruzioni morali di Giovanni riportate in *Lc.* 3,10-14 e la storia di Zaccheo narrata in *Lc.* 19,1-10. Nessuno meglio di Joan Taylor ha colto la stretta parentela esistente tra queste due pericopi (entrambe provenienti dal *Sondergut* lucano L), e le sue fondamentali conseguenze per la comprensione del ministero sia di Gesù che di Giovanni: “this is a story of a toll collector who repents and undertakes to live a life of righteousness, exemplifying the kind of ‘conversion’ called for by John (...) For this reason, Zacchaeus’ repentance (...) makes him in Jesus’ eyes a true ‘son of Abraham’” (Taylor 1997, 131-132). Pur concordando complessivamente con l’interpretazione della Taylor, ho in precedenza sostenuto che Giovanni, nell’invitare a dividere vestiti e cibo con i nullatenenti, esigeva che tale generosità radicale fosse messa in atto non solo dai peccatori che intraprendevano la conversione, ma da chiunque in generale, peccatore o giusto che fosse.

Ora, alla luce degli importanti contributi che le ricerche di Mauro Pesce e Adriana Destro hanno dato alla comprensione delle istanze di rinnovamento sociale che animavano il messaggio e la pratica di vita di Gesù (cfr. Destro, Pesce 2008, spec. 153-156), vorrei qui soffermarmi in particolare su una tradizione, Q 17,26-30, nella quale la prospettiva di giudizio escatologico si intreccia in modo estremamente interessante con un’implicita denuncia di quel “meccanismo del dare-avere tra i capi di casa che usualmente esclude i ceti

¹⁹ Per una diversa lettura dell’espressione “Figlio dell’uomo” come *kingdom imagery*, intesa però in senso corporativo, vedi: Kazen 2007.

sociali privi di beni o posizioni sociali da scambiare” (Destro, Pesce 2008, 153), contro cui Gesù si scagliava.

²⁶ καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· ²⁷ ἦσθιον, ἔπινον, ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσηλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτὸν καὶ ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἀπόλεσεν πάντας. ²⁸ ὁμοίως καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Λῶτ· ἦσθιον, ἔπινον, ἠγόραζον, ἐπώλουν, ἐφύτευον, ὠκοδόμουν· ²⁹ ἦ δὲ ἡμέρα ἐξηλθεν Λῶτ ἀπὸ Σοδόμων, ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ ἀπόλεσεν πάντας. ³⁰ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ἡ ἡμέρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται. (Q/Lc. 17,26-30)²⁰

Un aspetto singolare di questa pericope cattura infatti l’attenzione: se i riferimenti alla generazione del diluvio e agli abitanti di Sodoma costituiscono un’esemplificazione classica del castigo divino nei testi giudaici dell’epoca (cfr. *3 Macc.* 2,4-5; *Iub.* 20,5-6; *Test. Neph.* 3,4-5; *Bell.* 5,566), essi sono però di norma sempre posti in relazione alla denuncia di una particolare ingiustizia, empietà o corruzione. Ciò che invece sorprende in Q 17,26-30 – come ha osservato Catchpole (2006, 207-210) – è che gli eventi del diluvio e di Sodoma vengono evocati in relazione a persone le cui attività sono del tutto normali e lecite, prive d’alcunché di moralmente riprovevole. Tutto ciò che si dice di essi è che mangiavano e bevevano e si maritavano, compravano e vendevano, piantavano ed edificavano.

La mia opinione è che Gesù qui non stia semplicemente reagendo ad un generico atteggiamento di indifferenza e noncuranza con cui alcuni o molti suoi contemporanei accoglievano il suo messaggio. Piuttosto, nel condannare persone “colpevoli” di null’altro che di stabilire accordi matrimoniali e commerciali, Gesù pronuncia il giudizio contro quei nuclei domestici che non si lasciano coinvolgere nella dinamica di risanamento sociale attraverso l’apertura e la solidarietà verso i più poveri, da lui promossa, proseguendo invece imperterriti con le strategie di produzione e di alleanza attraverso cui una *household* si conserva e persegue l’ascesa sociale all’interno del sistema patrono-clientelare. Alla luce di queste considerazioni, il doppio detto di Q 17,26-30 si mostra coerente con il messaggio del Battista

²⁰ Ho qui riprodotto per comodità il testo di Lc. 17,26-30, che, peraltro è quasi identico alla ricostruzione del testo di Q in Catchpole 1993, 249-250 (Catchpole esclude, a mio parere discutibilmente, ἀποκαλύπτεται), dal momento che Matteo in 24,37-39 ha omesso la seconda parte relativa a Lot, che figurava originariamente in Q (cfr. Schenk 1981, 121-122; Catchpole 1993, 248-250; parere di minoranza di Kloppenborg in CritEdQ 2000, 516; Kloppenborg 2008, 143). Rispetto al testo di Luca – e alla ricostruzione di Catchpole – sarei tuttavia incline a preferire ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου al v. 26b (anziché il plurale ἐν ταῖς ἡμέραις; cfr. τῶν ἡμερῶν in Lc.17,22 [red.]).

non solo nella prospettiva di giudizio, ma anche rispetto a quel programma di riforma sociale attraverso la solidarietà con i nullatenenti, racchiuso nelle sue istruzioni in *Lc.* 3,10-11.

Sicuramente rilevante in quest'ottica è anche il dialogo in *Mc.* 10,17-22 tra Gesù e un uomo ricco.

¹⁷ καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμῶν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; ¹⁸ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. ¹⁹ τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, μὴ ἀποστερήσης, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα. ²⁰ ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου. ²¹ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐν σε ὑστερεῖ· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι. ²² ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά.
(*Mc.* 10,17-22)

Di fronte alla domanda su cosa fare per ereditare la vita eterna, Gesù presenta anzitutto l'esigenza di un'osservanza coerente dei comandamenti, ovvero di tutta la Torah, dopodiché – soddisfatto questo requisito fondamentale – egli alza la posta esortandolo a dare i suoi beni ai poveri e a seguirlo. Significativo è il fatto che tra i comandamenti citati da Marco – che, nel complesso, seguono il testo della LXX di *Es.* 20,12-17//*Deut.* 5,16-21 – quello di “non desiderare” (οὐκ ἐπιθυμήσεις) i beni altrui, sia qui parafrasato in “non defraudare” (μὴ ἀποστερήσης), il che, riferendosi certamente a “the sort of exploitation of the peasantry that was common among great landowners in first-century Palestine” (Marcus 2009, 727), rivela in modo eloquente il genere di preoccupazioni e la prospettiva fondamentale che animavano la visione che Gesù (come Giovanni prima di lui) aveva dell'osservanza legale.

Non si dovrebbe però affrettatamente concludere che la replica iniziale di Gesù non fosse che una sorta di tranello finalizzato a smascherare in seguito l'insincerità del suo interlocutore, il quale a torto si sarebbe illuso di osservare i comandamenti, essendo in realtà irretito nell'idolatria della ricchezza (vedi però sotto, nota 22 su *Ev. Naz.* fr. 16). Gesù pone realmente l'osservanza delle legge mosaica come *conditio sine qua non* per la salvezza, e, constatando la buona disposizione del suo interlocutore a riguardo (“non defraudare” compreso), sembra sinceramente compiacersene di cuore (ἠγάπησεν αὐτόν) al punto da proporgli l'opzione radicale di seguirlo nella sua vita itinerante.

Evidentemente (e si può anche aggiungere: comprensibilmente) la cosa non va a buon fine, ed è possibile che questo rifiuto di aderire alla chiamata radicale mettesse seriamente in

questione, agli occhi di Gesù, l'effettiva adeguatezza dell'osservanza legale dichiarata dall'uomo, e, con ciò, le sue reali chances di salvezza. Il seguito immediato del racconto di Marco (*Mc.* 10,23-25), che certamente rappresenta una parola autentica di Gesù sull'incompatibilità tra ricchezza e regno di Dio, suggerisce in modo piuttosto chiaro la gravità del rifiuto del ricco di dare via ai poveri *tutti* i suoi beni – sebbene ciò che egli ha propriamente rifiutato sia una proposta radicale legata alla sequela (“the rich man did not have to sell the farm to inherit eternal life (...) Jesus was calling the rich young man to be one of his elite disciples”, Fiensy 2007, 143, 145), il che, a rigore, non significa che egli non fosse incline a prendersi a cuore la condizione dei poveri, ma solo che non era disposto a farlo fino al punto da diventare povero egli stesso.

Qualunque sia stata la valutazione finale di Gesù riguardo al suo mancato seguace, è certo egli non pretendeva che tutti coloro a cui si rivolgeva lo seguissero nella sua itineranza. A coloro a cui indirizzava questa chiamata, domandava un distacco totale dai propri averi (cfr. Fiensy 2007, . A tutti gli altri, verosimilmente, richiedeva un atteggiamento di straordinaria generosità nel donare o partecipare ai poveri una larga parte dei propri beni, come fece il ricco Zaccheo²¹, e, prima ancora, come fecero già quei tali, di gran lunga meno ricchi, che su richiesta di Giovanni accettarono di dare la loro seconda tunica a chi non ne possedeva nessuna. Risulta quindi evidente la coerenza tra le esigenze legali-sociali di Gesù e quelle di Giovanni. La sostanza è la medesima: osservare la Torah e, fatto ciò, provvedere con grande generosità alle necessità dei poveri²².

²¹ Non si dovrebbe peraltro assumere che la condizione finale di Zaccheo, per il fatto di destinare ai poveri “solo” la metà dei suoi molti beni, restasse tutto sommato agiata. Benché non sia noto l'ammontare dei suoi onerosi indennizzi: “the supposition is that such compensation will take all or most of the wealth not given away, leaving Zacchaeus pretty much in the same position of the rich ruler, had he chosen to follow Jesus” (Tannehill 1996, 277).

²² Molto interessante, da questo punto di vista, è la variante del dialogo tra Gesù e un ricco trasmessa da Origene (*Comm. Matth.* 15,14) e attribuibile al *Vangelo dei Nazareni* (P. Vielhauer, G. Strecker, A. Klijn) o al *Vangelo degli Ebrei* (P. Dorival, M. Pesce): “(...) l'altro uomo ricco gli domandò: «Maestro, che cosa devo fare di buono perché viva?». Gli disse: «Uomo, fa' la Legge e i profeti». Quello rispose: «Già l'ho fatto». Gli disse: «Va' vendi tutto quello che possiedi e distribuiscilo ai poveri, quindi, vieni e seguimi». Ma il ricco incominciò a grattarsi la testa e la cosa non gli piacque. Allora il Signore gli disse: «Come puoi dire: 'Ho fatto la Legge e i profeti'? Sta scritto, infatti, nella Legge: Amerai il prossimo tuo come te stesso; ora molti tuoi fratelli, figli di Abramo, sono coperti di sterco e muoiono di fame, mentre la tua casa è colma di ogni bene, ma da essa non esce assolutamente nulla per loro» (...). Il legame strettissimo tra l'osservanza della Legge (necessaria per la salvezza) e un concreto atteggiamento di solidarietà e sollecitudine verso i poveri, viene qui espresso nei termini più chiari possibili, parallelamente – si noti – al tema della figliolanza abramitica. Vedi le ottime osservazioni di Hans-Josef Klauck: “The designation of the rich man's brothers as ‘sons of Abraham’ is a further glimpse of the background in a Jewish-Christian community which attaches great value to the observation of the social obligations inherent in the law (cf. Deut. 15:4, ‘Let there be no poor among you’). The rich man's failure to live up to these precepts reveals the

10.3. Missione penitenziale

Che Gesù fosse impegnato in una missione penitenziale volta a recuperare i “peccatori” ad una condotta giusta e ad una coerente osservanza religiosa, è testimoniato nel modo più chiaro possibile da due detti, tra loro molto affini, riportati nei vangeli di Marco e di Matteo:

οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες·
οὐκ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. (Mc. 2,17)

οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. (Mt. 15,24)²³

Queste due specie di dichiarazioni programmatiche di Gesù rappresentano quanto di più coerente vi possa essere con la missione penitenziale di Giovanni. Anche Gesù, come Giovanni, non ritiene che i giusti (se veramente giusti!) abbiano particolare bisogno di pentirsi, e non è a loro pertanto che egli indirizza le sue attenzioni, ma alle pecore *perdute* d’Israele. Che un esplicito appello al pentimento facesse parte della predicazione di Gesù (*pace Sanders*²⁴), è del resto confermato da alcune tradizioni antiche e probabilmente

holowness of his initial claim to do all the law and the prophets demand. The parable about the rich man and Lazarus (Lk 16:19-31) is based on similar considerations” (Klauck 2003, 46).

²³ Questo secondo logion è certamente più controverso del primo quanto all’origine storico-tradizionale. Tra le varie opinioni degli studiosi, si possono elencare le seguenti: 1) creazione matteana nell’ambito della riscrittura redazionale della pericope marciana sulla donna siro-fenicia; 2) riscrittura matteana di un detto tradizionale e possibilmente storico (Mt. 10,5-6) proveniente da Q o dal materiale speciale matteano (M); 3) logion tradizionale e possibilmente storico tanto quanto Mt. 10,5-6. Incerta è inoltre l’interpretazione del genitivo οἴκου Ἰσραήλ: partitivo (le pecore perdute all’interno d’Israele – così possibilmente a livello storico) o di specificazione (le pecore perdute che sono Israele – così probabilmente a livello del vangelo matteano)? Per una valutazione dei pro e contro di ogni opzione, vedi Davies, Allison 1991, 550-551, che concludono: “If (...) Jesus himself spoke 15:24 – a possibility not to be excluded -, he *might* have been speaking of his ministry to the outcast *within* Israel” (ivi). Una decisa argomentazione in favore dell’autenticità (semitismi, stile pre-matteano) in Jeremias 1967, 26-28.

²⁴ Sanders (1990, 262-272) ha sostenuto che Gesù assicurasse l’inclusione nel regno di Dio ai peccatori (gli empi in senso proprio) solamente in base all’accoglienza del suo annuncio, senza esigerne il pentimento, ovvero la restituzione di quanto frodato e un radicale cambio di vita. Il compito della chiamata al pentimento sarebbe infatti stato egregiamente assolto, ai suoi occhi, dalla missione del Battista. Sanders ha certamente ragione a sottolineare la predilezione di Luca per il tema del pentimento, particolarmente evidente in alcuni suoi interventi redazionali (cfr. Lc. 15,7//Mt. 18,14). Nondimeno, si tratta di un tema che Luca eredita in ampia misura dalla tradizione, sia della sua fonte speciale (cfr. Lc. 13,1-5; 15,8-10; 15,11-32; 16,19-31; 19,1-10), sia da Q (10,13-15; 11,29-30; 11,31-32). Al fine di sostenere la sua tesi, Sanders deve perciò negare l’autenticità di detti come Q 10,13-15 e 11,31-32 (il che sorprende, data la sua avversione per questo genere di argomenti), nonché addurre

autentiche, come il già citato *Lc.* 13,1-5 e la successiva parabola del fico in *Lc.* 13,6-9, l'invettiva contro i villaggi galilei impenitenti in *Q* 10,13-15 e il doppio detto in *Q* 11,31-32 dove si richiama polemicamente il pentimento con cui i Niniviti risposero alla predicazione di Giona (vedi anche *Q* 11,30 con il parallelismo tra Giona e il Figlio dell'uomo²⁵).

A questi detti bisogna inoltre aggiungere i due sommari marcani sulla predicazione di Gesù e dei discepoli (*Mc.* 1,15 e 6,12), i quali, pur essendo nella forma attuale composizioni redazionali, riflettono probabilmente una conoscenza tradizionale degli effettivi contenuti dell'annuncio di Gesù e del suo movimento²⁶ (Marco è del resto notoriamente parco nel riportare i contenuti della predicazione e dell'insegnamento di Gesù). Al di là delle (certamente ridotte) occorrenze di *μετάνοια* e *μετανοέω*, l'idea del "ritorno" e ritrovamento di ciò che era perduto è inoltre al centro delle parabole del figliol prodigo (*Lc.* 15,11-32), della pecora smarrita (*Q* 15,4-5a.7) e della dramma (*Lc.* 15,8-9).

Da ultimo, l'esigenza di una netta riforma etica della propria vita è una condizione imprescindibile per poter tenere insieme dati altrimenti in reciproca tensione quali, da una parte, la vicinanza di Gesù a "pubblicani e peccatori" (tra cui vi erano certamente persone ricche e responsabili di una certa oppressione socio-economica), e dall'altra, la sua forte critica nei confronti della ricchezza (*Lc.* 16,19-31; *Lc.* 12,16-20; *Mc.* 10,25; *Q* 16,13; *Q* 17,26-

una sottile distinzione teologica, per cui nelle parabole del figliol prodigo e della pecora perduta si tratterebbe non del pentimento del peccatore ma della sua ricerca da parte di Dio, quasi che la sostanza - il ritorno da uno stato di perdizione - non fosse la stessa. Soprattutto però bisogna chiedersi se sia davvero concepibile che Gesù promettesse l'ingresso "gratuito" nel regno proprio al genere di persone che erano responsabili dello stato di oppressione socio-economica di coloro a cui rivolgeva le beatitudini! Sanders ritiene che se Gesù avesse inteso riformare la condotta degli empi, sarebbe stato salutato come eroe nazionale, anziché come "amico di pubblicani e peccatori". Ma quest'etichetta ci dice solo quanto preponderante sia la forza d'inerzia del disonore sociale agli occhi della gente, specialmente se coloro che si pentono permangono nella loro equivoca professione abituale, come i pubblicani e soldati in *Lc.* 3,12-14. Inoltre, è possibile che l'ostracismo verso Gesù quale "amico dei peccatori" avesse anche a che fare con questioni di rivalità e competizione tra fazioni con diverse osservanze legali. Quanto infine al silenzio circa il concreto aspetto della restituzione (dove l'eclatante caso di Zaccheo sarebbe l'eccezione che conferma la regola), esso non implica nulla di più del silenzio sulle normali purificazioni che Gesù deve certo aver compiuto allorché, com'è inevitabile, contraeva uno stato di contaminazione rituale: si tratta in entrambi i casi di assunti culturali scontati.

²⁵ Specialmente se si postula un originale uso idiomatico di "figlio dell'uomo" in senso generico o indefinito ("come Giona divenne un segno per i Niniviti, così un uomo [implicito: Gesù] lo sarà per questa generazione"); vedi Lindars 1983, 38-44. Il *tertium comparationis* in questo detto è costituito dalla predicazione di giudizio che induce (o dovrebbe indurre) al pentimento. Sul fatto che il riferimento al Figlio dell'uomo non sia da intendere qui in senso escatologico (*ἔσται* è un futuro logico o gnomico), vedi: Tuckett 1996, 256-266.

²⁶ Così numerosi commentatori a proposito di *Mc.* 1,15 (soprattutto gli stichi secondo e terzo: vicinanza del regno e conversione): cfr. Pesch 1980, 178-184; Schlosser 1980, 100-105; Gnifka 1987, 73; Marcus 1999, 174. Allison esprime con efficacia il rapporto quasi paradossale che talora può esistere tra composizione redazionale e memoria storica "even if these words (...) are Mark's redactional work, they are full of memory. (...) the origin of Mark 1:14-15 does not matter. If Jesus did not utter it, it nonetheless rightly informs us about him" (Allison 2012, 196).

30; cfr. *Lc.* 6,24-25;), complementare all'annuncio dell'imminente ribaltamento della sorte di poveri e oppressi (Q 6,20-21; Q 13,30; *Mc.* 10,31)²⁷. Per quanto dunque meno appariscente delle tradizioni sul regno di Dio, si deve riconoscere che il tema del pentimento è saldamente attestato nei rami più antichi della tradizione gesuana (Q, Mc, L) e organicamente legato alla proclamazione escatologica di Gesù²⁸.

10.4. *Gesù battezzatore*

Ma abbiamo visto che nel caso del Battista la chiamata dei peccatori alla conversione era intrinsecamente connessa ad una successiva purificazione corporea mediante immersione. È dunque possibile che anche Gesù accompagnasse la propria missione penitenziale con un'attività battezzatrice? Questo è da sempre un punto nevralgico per la valutazione del rapporto di continuità o meno con Giovanni. Che Gesù non abbia mai battezzato, o che l'abbia fatto solo in un primissimo periodo, è una delle argomentazioni standard per affermare vuoi un netto distacco di Gesù da Giovanni, vuoi comunque un superamento, un trascendimento della sua missione.

Come si è visto, la sola fonte che riporta un'attività battezzatrice di Gesù, è il Quarto Vangelo, che la colloca in Giudea, mentre Giovanni battezzava a Enon presso Salim (*Gv.*

²⁷ Lo stretto legame nella predicazione di Gesù tra chiamata al pentimento, osservanza della Torah e critica socio-economica, è evidenziato molto bene da James Crossley (2006, 62-96), il quale sostiene convincentemente che i "peccatori", gli "empi", con cui Gesù entrava in relazione erano appunto "the oppressive rich", che egli si sforzava di indurre al pentimento. Crossley forse esagera, però, a sostenere che Gesù condannava come totalmente incompatibile con il regno di Dio la ricchezza *tout court*, a prescindere da come se ne usasse. Tale affermazione è fondata soprattutto sulla parabola del ricco epulone e del mendicante Lazzaro, il ribaltamento delle cui sorti avrebbe giustificazione unicamente in sé stesso, senza alcuna qualificazione ("there is no attack on the misuse of wealth, on unfairly gained wealth, on neglecting charity"; 2006, 64). Con ciò viene però trascurato l'importante dettaglio secondo cui Lazzaro giaceva presso il portone del ricco (*Lc.* 16,20), il cui significato mi sembra andare nella stessa direzione del rimprovero formulato da Gesù nel dialogo con l'uomo ricco trasmesso da Origene in *Comm. Matth.* 15,4: "la tua casa è piena di molti beni e non ne esce proprio niente per loro". Crossley si trova poi in difficoltà allorché deve riconoscere la possibilità che Gesù fruisse pur sempre del supporto finanziario di persone, specialmente donne, economicamente agiate (cfr. *Lc.* 8,2-3; *Mc.* 15,41). Mi sembra quindi più corretto affermare che Gesù criticava radicalmente ogni forma di ricchezza che non si traducesse in una concreta apertura e solidarietà verso poveri e destituiti.

²⁸ Sulla chiamata al pentimento come parte integrante della predicazione di Gesù, vedi: Dunn 2006, 538-540; Casey 2010, 282-284. Il tema riceve ampia attenzione anche da parte di N.T. Wright (1996, 246-258), il quale – come molti altri autori – lo interpreta principalmente nel senso di un appello alla conversione rivolto a tutta la nazione (senza certo negarne la dimensione individuale). Sono tuttavia del parere che né Gesù né Giovanni associassero la necessità del pentimento ad Israele in quanto tale (come se fosse intrinsecamente traviato), bensì alle sue "pecore perdute", sebbene indubbiamente le esigenze di giustizia sociale connesse all'osservanza della Torah potessero dilatarne la portata in modo assai considerevole.

3,22-23), in quella che ha tutta l'aria d'una missione coordinata, come ha ben intuito Jerome Murphy O'Connor. Pur riconoscendo la storicità della notizia, si ritiene di norma che tale attività battezzatrice da parte di Gesù abbia interessato solo questo particolare periodo della sua vita, quando ancora si trovava al seguito di Giovanni. Allorché invece inaugurò la sua missione in Galilea – così si pensa –, non battezzava già più. Solo pochi autori si sono spinti a sostenere la possibilità che Gesù non abbia in realtà mai abbandonato questa prassi, ma anche costoro non sono riusciti ad andar oltre argomenti indiretti di plausibilità, secondo cui la continuazione di tale attività spiegherebbe meglio la sua replica alle autorità religiose in *Mc.* 11,27-30 (Meier 2002, 176-177) e soprattutto la radicata presenza del rito battesimale nella comunità post-pasquale (France 1994, 106-107; Meier 2002, 177)²⁹.

Ora, in un articolo di recente pubblicazione, Joan Taylor e io abbiamo cercato di superare questa *impasse* argomentativa, portando all'attenzione una serie di indizi positivi di tale perdurante attività battezzatrice di Gesù in Galilea (Taylor, Adinolfi 2012). In questo contributo, facendo ricorso ad un approccio di critica del racconto applicato in chiave di indagine storica, argomentiamo che la cornice narrativa del Vangelo di Marco presenta tratti così singolari da suggerire l'esistenza di scenari storici che l'evangelista, al pari del suo pubblico, presuppone e assume dalla tradizione, e sopra i quali innesta la sua propria agenda retorica e teologica, tesa a inculcare negli uditori una nuova comprensione della storia di Gesù, senza però sovvertirne i tratti essenziali a loro noti.

In altre parole, il racconto marcano del ministero di Gesù in Galilea si caratterizza per una cornice narrativa che include regolarmente la presenza dell'acqua, spesso in combinazione con luoghi deserti e l'affluenza di grandi folle – e pertanto corrisponde esattamente agli scenari che sappiamo essere tipici dell'attività di Giovanni il Battista (cfr. *Mc.* 1,4-5; *Q* 3,3.7 + 7,24-25; e, in modo un po' implicito, anche *Ant.* 18,117-118). Si vedano i seguenti esempi³⁰:

⁴ ἐγένετο Ἰωάννης **βαπτίζων** ἐν τῇ ἐρήμῳ [...] ⁵ καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες, καὶ **ἐβαπτίζοντο** ὑπ' αὐτοῦ ἐν **τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ** [...] (*Mc.* 1,4-5)

²⁹ France (1994, 106-107; seguito da Dapaah 2005, 101) adduce come argomento anche il fatto che la continuata pratica del battesimo consentirebbe di spiegare il modo in cui i nuovi convertiti venivano arruolati da Gesù nel suo movimento. L'argomento è però viziato dall'errata comprensione della natura del battesimo di Giovanni.

³⁰ Sono evidenziati in grassetto i riferimenti "acquatici", con doppia sottolineatura quelli "desertici", con sottolineatura a punti quelli relativi alle folle, e in corsivo quelli didattici o taumaturgici.

ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν. (Μκ. 1,45c)

καὶ ἐξῆλθεν πάλιν **παρὰ τὴν θάλασσαν**· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς. (Μκ. 2,13)

⁷ καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν, καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας [ἠκολούθησεν], καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα πλῆθος πολὺ ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἦλθον πρὸς αὐτόν. ⁹ καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα **πλοιάριον** προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν. ¹⁰ πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἄμωσιν ὅσοι εἶχον μάστιγας. ¹¹ καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτόν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. (Μκ. 3,7-10)

¹ καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν **παρὰ τὴν θάλασσαν**· καὶ συνάγεται πρὸς αὐτόν ὄχλος πλείστος, ὥστε αὐτόν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι **ἐν τῇ θαλάσῃ**, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος **πρὸς τὴν θάλασσαν** ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν. ² καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς ἐν παραβολαῖς πολλὰ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς *ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* [...] (Μκ. 4,1-2)

¹ καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν. ² καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ **ἐκ τοῦ πλοίου** εὐθύς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* [...] ¹³ καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὤρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ **εἰς τὴν θάλασσαν**, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο **ἐν τῇ θαλάσῃ**. (Μκ. 5,1-2.13)

καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ [**ἐν τῷ πλοίῳ**] πάλιν εἰς τὸ πέραν συνήχθη ὄχλος πολλὸς ἐπ' αὐτόν, καὶ ἦν **παρὰ τὴν θάλασσαν**. (Μκ. 5,21).

³² καὶ ἀπῆλθον **ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν**. ³³ καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν πολλοὶ καὶ πεζῆ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς. ³⁴ Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς πολλά. ³⁵ Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι ἔρημός ἐστὶν ὁ τόπος καὶ ἤδη ὥρα πολλή. ³⁶ ἀπόλυσον αὐτούς, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλω ἀγροὺς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν. (Μκ. 6,32-36)

¹ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος καὶ μὴ ἐχόντων τί φάγωσιν, προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς λέγει αὐτοῖς. ² σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν. ³ καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ. καὶ τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἦκασιν. ⁴ καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι πόθεν τούτους δυνήσεται τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας; (Μκ. 8,1-4)

Questo *pattern* narrativo replica dunque esattamente i medesimi aspetti associati alla missione di Giovanni, collocando di fatto Gesù entra la medesima cornice caratteristica dell'attività battesimale di questi. E tuttavia Marco, pur collocando regolarmente Gesù nei pressi dell'acqua, non lo rappresenta mai intento a immergere sé stesso e altri, bensì sempre e solo nell'atto di insegnare (Mc. 2,13; 4,1-2; 6,34), guarire malati (Mc. 3,7-10) e scacciare spiriti impuri (Mc. 3,11; 5,1-2.13).

Peraltro non deve sfuggire il fatto che entrambi questi scenari ricorrenti – lago e luoghi deserti – sono tutt'altro che scontati: le strette spiagge del Kinneret non costituiscono affatto la sede ideale dove convocare grandi folle al fine di impartire insegnamenti, cosa che viene in effetti confermata dall'evangelista stesso, quando in *Mc.* 3,9 riferisce che Gesù era costretto a tener pronta una barca per non essere schiacciato dalla folla. Similmente, ritirarsi e radunare folle in luoghi deserti, cioè disabitati e non coltivati, non è cosa tanto ovvia e automatica in Galilea, dal momento che, come ci informa Flavio Giuseppe:

la regione non ha mai conosciuto lo spopolamento, poiché essa è tutta ubertosa e ricca di pascoli e di alberi di ogni specie (...) Perciò dagli abitanti è tutta coltivata e non v'è angolo che non sia lavorato, anzi vi sono anche molte città e dovunque un gran numero di villaggi densamente popolati a causa del benessere, sì che il più piccolo di essi ha più di quindicimila abitanti. (*Bell.* 3,42-44; tr. Vitucci 1974)

Pur con le evidenti esagerazioni del caso, questo passo di Flavio Giuseppe rende bene l'idea di quanto poco scontato sia il fatto che Gesù raduni o sia raggiunto da folle in ἐρήμοις τόποις³¹. Ma come spiegare, dunque, il fatto che l'evangelista, pur collocando regolarmente Gesù in “scenari battisti” non riferisca mai di immersioni?

La risposta sta in una delle linee teologiche centrali del racconto, ovvero nel fatto che per Marco Gesù è il Più Forte che viene dopo Giovanni a immergere nello spirito santo (cosa ben diversa dall'immersione in spirito-e-fuoco), battesimo in spirito che trova la sua realizzazione non oltre il testo – come se l'evangelista e i suoi uditori dovessero necessariamente presupporre il riferimento alla Pentecoste negli Atti –, bensì entro il racconto stesso, per l'appunto nella potente e straordinaria attività esorcistica e taumaturgica di Gesù³².

³¹ Vedi Horsley 2006, 247-250. Horsley reputa prossimo alla realtà il numero di 204 città e villaggi galilei riportato da Flavio Giuseppe (cfr. *Vita* 235): “recenti prospezioni hanno identificato all'incirca lo stesso numero di insediamenti abitativi alla fine dell'età del secondo tempio. Nel paesaggio i «molti villaggi» dovevano quindi trovarsi in stretto contatto” (Horsley 2006, 248).

³² *Contra* Donahue, Harrington 2005, 64: “these words direct the reader beyond the narrative”. Vedi invece Manicardi 2003, 169: “le parole del Battista (...) sono un invito a vedere nel

Siccome per Marco Gesù è questo eccezionale battezzatore in spirito annunciato da Giovanni, egli semplicemente non può più battezzare in acqua, come faceva il “meno forte” Giovanni.

Marco tuttavia non ha affatto trasferito arbitrariamente in questi scenari battisti l’attività esorcistica e guaritrice di Gesù. Al contrario, esorcismi e guarigioni si spiegano perfettamente all’interno di quella medesima *purity framework* che governava l’iter penitenziale e battesimale elaborato da Giovanni, e hanno pertanto effettivamente una collocazione coerente lungo le acque del lago di Galilea. Coloro che infatti erano posseduti da spiriti impuri, o piagati da mali cronici, erano infatti impossibilitati a ottenere quella condizione di completa e integrale purità, interiore ed esteriore, che Giovanni e Gesù ritenevano necessaria in preparazione del prossimo avvento di Dio.

Questo è evidente nel caso di coloro che erano posseduti da πνεύματα ἀκάθαρτα, come anche di persone colpite da particolari affezioni che li ponevano in stato di permanente impurità rituale (come poteva essere l’emorroissa di *Mc.* 5,25ss.), ma il darsi stesso di malattie e disfunzioni fisiche era considerato una realtà in qualche modo collegata con il peccato, come illustra bene il fatto che in *Mc.* 2,5 Gesù, vedendo il paralitico, gli dica “Figlio, sono perdonati [da Dio] i tuoi peccati”. Inoltre, secondo una concezione che nel Levitico riguarda solo i sacerdoti che officiano nel Tempio, ma che in testi successivi – dai rotoli pre-settari del Mar Morto fino alla Mishnah – viene estesa al popolo in generale, disabilità fisiche (e mentali) sono viste come condizioni associate all’impurità e incompatibili con il contatto con il Sacro.

Già in *2 Sam.* 5,8 trova espressione l’idea dell’inaccessibilità del tempio a ciechi e zoppi. Su questa linea, il *Rotolo del Tempio* esclude i ciechi in quanto minaccia per la santità del tempio: “Nessun cieco entrerà in essa [nella città del tempio] per tutta la sua vita; non profanerà la città nel cui centro io abito perché io, YHWH, abito in mezzo ai figli d’Israele per l’eternità” (11Q19 45,12-14). La *Lettera Halakica* (4QMMT B 49-54) considera impossibile un’adeguata riverenza verso il santuario da parte di ciechi e sordi, in quanto “chi non vede e non ode, non sa praticare”. Nel *Rotolo della Guerra* si afferma poi che “nessuno che sia zoppo o cieco o paralizzato o che abbia un difetto fisico incurabile o che sia affetto da impurità nel corpo andrà con loro in battaglia” e questo perché “insieme alle loro schiere ci

ministero di Gesù (...) un’immersione nello Spirito Santo”. Analogamente Trocmé, per il quale il significato di *Mc.* 1,8 si comprende in rapporto a 3,29, da cui risulta che: “les miracles de Jésus sont conçus comme l’œuvre du Saint-Esprit mis à sa disposition par Dieu (1,10). Bien que cette idée reste implicite, la place importante accordée par Marc, dans sa représentation des miracles de Jésus, à la lutte contre les ‘esprits malpropres’ (...), vient confirmer la supposition” (Trocmé 2000, 30). Cfr. Evans 1990, 243.

sono gli angeli santi” (1QM 7,4-6). Similmente, nel *Documento di Damasco* (CD 15,15-17) e nella *Regola della Congregazione* (1QSa 2,5-9) la presenza degli angeli determina l’esclusione dalla congregazione di chiunque sia impuro, afflitto nella carne, zoppo, cieco, sordo, muto, pazzo etc.³³

In quest’ottica, dunque, l’attività esorcistica e taumaturgica di Gesù presso il lago di Galilea si spiega benissimo come un rimedio alternativo per ottenere la purificazione interiore di quelle persone che versavano in condizioni di impurità cronica associate al peccato o all’azione demonica, alle quali evidentemente nulla avrebbero giovato quel pentimento e quel ritorno alla giustizia che garantivano la purificazione interiore nei casi ordinari. Nondimeno, una volta ristabilita la condizione di purità interiore attraverso esorcismi e guarigioni, queste persone sarebbero naturalmente passate all’immersione nelle acque del lago di Galilea, così da poter finalmente rimuovere anche l’ordinaria impurità corporea.

Marco, dunque, nel costruire la sua rinarrazione della storia di Gesù quale il Più Forte che viene a battezzare in spirito con un’implacabile azione taumaturgica³⁴, non ha fatto altro che enfatizzare un aspetto storico dell’attività di Gesù originariamente interconnesso alla prassi battesimale, prassi che egli omette totalmente, conservandone però il contesto originario, sia geografico (lago e luoghi deserti) sia ideale (la missione di Gesù come campagna di purificazione), non essendo evidentemente in grado di sostituirlo – o non potendolo fare a causa della sua radicata notorietà – con un diverso e alternativo scenario.

A questo punto risulterà finalmente chiara la ragione per cui, secondo Mc. 6,14b-15, la gente di Galilea salutava in Gesù il ritorno di Giovanni il Battista. Nel capitolo precedente, si era detto che questa identificazione presupponeva una somiglianza, e che tale somiglianza riguardava precisamente qualcosa che Gesù faceva, e non solo un’affinità a livello di

³³ Su questo si veda in particolare: Wassen 2008, 115-129.

³⁴ Una precisazione: il fatto che Marco, per costruire questa sua teologia narrativa, abbia trasformato il battesimo in spirito-e-fuoco annunciato da Giovanni in un battesimo in spirito santo, non implica che sia stato lui stesso a introdurre per primo l’idea di un’associazione tra l’opera taumaturgica di Gesù e lo spirito santo. Al contrario, vi sono fondate ragioni per supporre che questo collegamento risalga a Gesù: 1) Q 11,20: “ma se io scaccio i demoni con lo spirito di Dio, allora è giunto su di voi il regno di Dio” (sulle ragioni per accogliere come originale ἐν πνεύματι θεοῦ di Mt anziché ἐν δακτύλῳ θεοῦ di Lc [cfr. *Es.* 8,15], vedi Catchpole 1993, 12 n. 27; Fleddermann 2005, 483-484). 2) Il logion sul bestemmiare/parlare contro lo spirito santo in Q 12,10 e *Mc.* 3,28-29, il cui originario contesto esorcistico è stato conservato da Marco (e *Mt.* 12,31-32), insieme a un’eco del significato originariamente generico di *bar nāsh(ā)* (=“chiunque dica una parola contro un uomo”; cfr. *Mc.* 3,28: “ai figli degli uomini”). Alla luce di queste tradizioni, è lecito ipotizzare che Gesù possa aver interpretato il successo dei suoi esorcismi e delle sue guarigioni come segno che l’effusione escatologica dello spirito di Dio aveva avuto inizio (cfr. *Ez.* 36,25-27; *Gl.* 3,1; 1QS 4,20-21). Che tale attesa facesse parte già dell’orizzonte escatologico di Giovanni, non lo si potrebbe allora certo escludere, ma sarebbe altra cosa dall’immersione in “spirito infuocato” da lui annunciata.

predicazione. Dal momento che tale tradizione parla di δυνάμεις all'opera in Gesù, comprensibilmente alcuni studiosi hanno ipotizzato che Mc. 6,14b-15 appartenesse in origine ad un qualche racconto di miracolo, il che tuttavia non spiega in modo completamente convincente l'identificazione tra i due, dal momento che Giovanni, pur non essendo probabilmente del tutto "digiuno" quanto a guarigioni o esorcismi (cfr. Q 7,33; Lc. 1,17 e, per negazione, Gv. 10,41), non era primariamente percepito come un taumaturgo.

Ora, alla luce dello stretto legame che abbiamo appurato esistere tra pentimento e immersione quale forma di purificazione ordinaria, e guarigioni ed esorcismi quale forma di purificazione straordinaria, siamo in grado di completare meglio la pur corretta intuizione circa il *Sitz im Leben* taumaturgico di Mc. 6,14b-15, affermando che la gente di Galilea fu portata a salutare in Gesù un novello Giovanni precisamente a causa delle immersioni, guarigioni ed esorcismi che egli praticava regolarmente presso il lago di Tiberiade.

Non solo, in virtù di quanto si è detto in questo paragrafo, è chiaro che anche il famoso logion di Gesù "vi farò diventare pescatori di uomini" (Mc. 1,17) appare in una luce nuova, in cui ad essere prefigurata non è più solo una generica missione di annuncio, bensì un concreto programma battesimale in cui si tratta letteralmente di pescare fuori dal lago di Galilea un popolo purificato e restaurato. Soprattutto, però, viene così mostrata la profonda coerenza che lega la prassi battesimale alla performance di esorcismi e guarigioni, e con ciò l'insostenibilità di quelle interpretazioni secondo cui questi due tipi di attività devono essere assegnati a due momenti successivi e mutualmente esclusivi della carriera di Gesù³⁵.

³⁵ In particolare Hollenbach 1982, 209-211. Cfr. Webb 1994, 223-227; Puig i Tàrrach 2007, 259-261, 351-352; Jossa 2010a, 98-100; 2010b, 59-60, 69. Vedi anche Twelftree 2009, che pensa però ad una sovrapposizione tra le due fasi (battezzatrice ed esorcistica) dell'attività di Gesù in Galilea, con il battesimo che diventa gradualmente obsoleto via via che il crescente successo come esorcista convince Gesù che il regno ha già fatto irruzione (un'analoga transizione è delineata anche da Puig i Tàrrach, ma in Giudea). Vedi la critica a questa ingegnosa ipotesi in Taylor, Adinolfi 2012, 248-250.

10.5. Riepilogo e bilancio

L'ipotesi, delineata nel precedente capitolo, di una continuità e coerenza sostanziale tra il ministero maggiore e "autonomo" di Gesù in Galilea e la sua precedente attività pubblica al seguito e a fianco di Giovanni, è stata sottoposta in quest'ultimo capitolo ad una verifica generale – necessariamente sommaria – rispetto al complesso dei dati disponibili su Gesù. L'obiettivo era appurare se l'ipotesi in esame fosse effettivamente compatibile con gli aspetti principali del messaggio e dell'attività di Gesù, ed eventualmente, capace anche di offrire qualche contributo nuovo in ordine ad una migliore comprensione di tali aspetti.

Il risultato di questa ulteriore verifica è, ancora una volta, completamente positivo. A livello di annuncio escatologico, la corrispondenza tra il messaggio di Giovanni e quello di Gesù è perfetta. Non solo la minaccia del giudizio, con la relativa esortazione al pentimento, è solidamente attestata nella predicazione di Gesù (cfr. *Lc.* 13,1-5; 13,6-9 e altri passi), ma in essa troviamo addirittura l'idea dell'incombente (e per certi aspetti già in atto) tribolazione escatologica espressa precisamente attraverso le immagini del battesimo (*Lc.* 12,50) e del fuoco (*Mc.* 9,49; *Lc.* 12,49; *Ev. Th.* 10 e 82), attraverso cui vi faceva riferimento Giovanni (*Q* 3,16d).

Quanto all'annuncio del regno di Dio, si è detto anzitutto che tale concetto è estremamente prossimo a quello della venuta di Dio che costituiva il centro dell'escatologia del Battista, e d'altra parte, al § 7.5 si è mostrato che esistono buone ragioni per supporre che anche Giovanni ne parlasse (e, a questo punto della ricerca, alla luce del discepolato di Gesù al seguito di Giovanni e di tutte le considerazioni svolte nel capitolo precedente, si può aggiungere che la centralità di questo concetto nella predicazione di Gesù è essa stessa un argomento in favore della sua presenza in quella di Giovanni). Riguardo invece ai detti apocalittici sul "Figlio dell'uomo" di Daniele 7, non vi è modo di sapere se anche Giovanni facesse allusione a questa profezia, ma, si tratta in ogni caso di una variazione sul tema del regno di Dio, e non di una speculazione di tipo messianico.

Un accordo altrettanto profondo è stato constatato a proposito della visione di Gesù in fatto di osservanza legale e di rinnovamento sociale. Esattamente come per Giovanni, anche agli occhi di Gesù la rigorosa osservanza della Torah è una questione imprescindibile (*Mc.* 10,18-19), e la prospettiva in cui dev'essere praticata è quella della solidarietà e della cura nei confronti dei poveri (*Mc.* 10,21; *Ev. Naz.* 16; cfr. *Lc.* 3,11 nel caso di Giovanni). In assenza di una concreta e generosa apertura nei confronti dei più bisognosi, la Torah non può dirsi effettivamente osservata, e la condanna in occasione del giudizio imminente è pertanto

inevitabile, anche se le persone in questione conducono una vita apparentemente normale e rispettabile, ben lontana dalle macroscopiche trasgressioni degli “empi” (Q 17,26-30; *Lc.* 13,1-5; *Lc.* 16,19-31).

Proprio questi ultimi costituiscono peraltro l’oggetto principale degli sforzi riformatori tanto di Giovanni quanto di Gesù. Entrambi sono infatti ricordati per il loro successo presso categorie di persone quali esattori delle imposte, soldati, prostitute e, con il termine che li abbraccia tutti, “peccatori” (cfr. *Lc.* 3,12-14+7,29; *Mt.* 21,31c-32ab; Q 7,34; *Mc.* 2,13-17; *Lc.* 19,1-9). Gesù stesso esprime in modo programmatico il senso della propria missione in termini perfettamente applicabili all’attività di Giovanni, ovvero, come ministero specificamente indirizzato ai peccatori (*Mc.* 2,17), ovvero alle pecore perdute all’interno d’Israele (*Mt.* 15,24).

A queste persone Gesù – al pari di Giovanni – non offre affatto un facile, istantaneo e gratuito ingresso nel regno di Dio: come potrebbe, infatti, da una parte dichiarare beati i poveri e gli oppressi e dall’altra banchettare allegramente con i loro oppressori (piccoli o grandi che fossero), senza prima pretendere da costoro un netto cambiamento di vita? Quand’anche non avessimo alcuna testimonianza positiva che l’appello al pentimento fosse parte della predicazione di Gesù, questo sarebbe comunque un postulato necessario per tenere insieme le sue promesse e le sue attenzioni verso gli ultimi, la sua vigorosa denuncia della ricchezza, e, per l’appunto, le testimonianze relative alla sua associazione e comunione di tavola con i peccatori³⁶. Tuttavia, abbiamo visto che il tema del pentimento è sufficientemente radicato nella tradizione gesuana da non richiedere questo tipo di ragionamento.

Da ultimo, come ho argomentato nell’ultimo paragrafo, la coerenza dell’attività di Gesù rispetto a quella del suo maestro, si estende fino al cuore stesso del ministero di Giovanni: la prassi battesimale. Il Vangelo di Marco presuppone e corregge la memoria di un Gesù regolarmente impegnato lungo il lago di Galilea e in luoghi deserti, dove veniva raggiunto da grandi folle e – benché Gesù operasse certamente anche nei villaggi e nelle sinagoghe – questi scenari straordinariamente “battisti” ricordati da Marco bastano da soli a liquidare una delle tante antitesi stereotipate diffuse tra gli studiosi: quella tra un Giovanni “eremita” che attende (suo malgrado?!) che la gente lo vada a trovare nel deserto e un Gesù “borghese” smanioso di portare la buona novella là dove le persone vivono e lavorano. Probabilmente Giovanni era davvero più asceta di Gesù (per quanto non si dovrebbero

³⁶ Cfr. Destro, Pesce 2008, 109: “Le scene all’interno delle case importanti ci mostrano come Gesù persegua un preciso e profondo rinnovamento della vita dei nuclei domestici: da un lato egli dimostra fiducia nei loro confronti [i ricchi], dall’altro li sottopone a critica pretendendo un mutamento radicale di vita”.

ignorare gli importanti aspetti ascetici che la tradizione gli associa³⁷), eppure quest'ultimo ricorreva ampiamente al medesimo *modus operandi* del primo!

Ma il contributo di maggior impatto offerto in questo capitolo risiede nel notevole potere esplicativo della tesi qui sostenuta sull'attività battesimale di Gesù in Galilea. Non solo, infatti, la logica dell'iter di pentimento-e-immersione elaborato da Giovanni si armonizza perfettamente, in quanto processo di purificazione e santificazione integrale dei penitenti, con l'attività esorcistica e guaritrice di Gesù quale rimedio straordinario per quei casi d'impurità cronica in cui pentimento ed immersione non potevano giovare a nulla – ma l'idea stessa di una campagna purificatoria “penitenziale-battesimale-esorcistica” in preparazione dell'imminente avvento di Dio, consente di tenere insieme in modo eccellente i due grandi macro-aspetti che caratterizzano la figura storica di Gesù: escatologia e miracoli, il Gesù profeta e il Gesù taumaturgo.

Senza arrivare al caso estremo di interpretazioni nelle quali queste dimensioni sono state disgiunte e giocate l'una contro l'altra (come si può constatare nelle varie proposte di un Gesù “non-escatologico”³⁸), normalmente esse risultano per lo più giustapposte, con il principale *trait d'union* rappresentato dalla valenza dimostrativa dei miracoli di Gesù rispetto alla sua autorità e/o alla presenza incipiente del regno di Dio³⁹. Tuttavia l'aspetto

³⁷ Cfr. Allison 2003, 14-15: “Jesus himself was almost certainly unmarried, and he composed several demanding sayings about guarding sexual desire. He also issued strident warnings about money and property and he and his followers lived, at least some of the time, as itinerants. Some of them abandoned families and business. Jesus himself, in the language of Q 9,58, had nowhere to lay his head. The tradition, furthermore, found no difficulty depicting him fasting and seeking to be alone – all of which harmonizes nicely with the ascetic demands of the missionary discourse”. Più in generale vedi il capitolo “Jesus as Millenarian Ascetic” in Allison 1998, 172-216.

³⁸ Vedi Adinolfi 2014 (di prossima pubblicazione) a proposito del filone di studi sul Gesù mistico-mago-sciamano, nel quale l'aspetto taumaturgico ed esorcistico dell'attività di Gesù riceve ampia attenzione, a spese di quello profetico-escatologico, che viene perso completamente di vista.

³⁹ Vedi la conclusione della discussione sul rapporto “miracoli-escatologia” in Eve 2009, 144: “Jesus’ healings and exorcisms served both to authenticate Jesus’ standing as an eschatological prophet (...) and as a symbolic enactment of the eschatological kingdom of God he proclaimed”. Twelftree preferisce parlare di un'attuazione vera e propria (non cioè simbolica) del regno di Dio negli esorcismi di Gesù: “the exorcisms do not illustrate the message of the downfall of the kingdom of Satan, but themselves constitute that very downfall (...) in themselves the exorcisms of Jesus are the kingdom of God in operation” (Twelftree 1993, 170). Questo è possibile (vedi però Q 11,19 dove Gesù difende i suoi esorcismi rimandando a quelli altrui), ma riesce solamente a spiegare l'eventuale aspetto “presentistico” dell'escatologia di Gesù, e non quello futuristico (dominante) orientato alla venuta in potenza del regno di Dio e alla concomitante restaurazione d'Israele. La mia proposta – senza escludere la possibilità che Gesù ritenesse che nei suoi (e altrui?) esorcismi fossero già all'opera le forze dell'eschaton – consente invece di spiegare guarigioni ed esorcismi in un modo perfettamente coerente con l'orientamento principale della missione e del messaggio di Gesù: essi sono lo strumento necessario – insieme al pentimento e all'immersione – per preparare un popolo purificato e santo in vista dell'imminente avvento di Dio.

propriamente futuristico dell'escatologia di Gesù, e con esso l'attesa della restaurazione d'Israele, non è mai stato propriamente integrato con i suoi esorcismi e le sue guarigioni.

Una volta che però questi ultimi vengano visti in relazione ad un programma complessivo orientato a ripristinare la santità e la purità integrale del popolo d'Israele, attraverso anzitutto il recupero dei suoi membri "perduti", in preparazione dell'imminente avvento di Dio, ecco che la coerenza finalmente appare. In breve: l'ipotesi "Gesù continuatore di Giovanni" non è solamente plausibile, bensì, una volta adottata, consente di comprendere la figura e il ministero di Gesù in modo più organico e soddisfacente, rispetto a ciò che si può constatare nella maggior parte delle ricostruzioni che partono dal presupposto di un superamento, se non di una rottura, nei confronti di Giovanni.

10.6. *Addendum: Gesù oltre Giovanni?*

Nel presente capitolo si è concluso che, sotto ogni punto di vista – escatologico, etico, sociale, battesimale e perfino esorcistico – l'operato di Gesù si mostra del tutto coerente con quello di Giovanni, al punto che la sua missione può ben essere considerata una continuazione in senso proprio di quella del Battista, prematuramente decapitata da Erode Antipa. Senza voler negare la possibilità di aspetti (più) *caratteristici* della prassi di Gesù rispetto a quel (poco) che conosciamo di quella di Giovanni – come la centralità di esorcismi e guarigioni o la commensalità con i peccatori – anche in questi casi è possibile sostenere che Gesù permanga saldamente all'interno delle coordinate fondamentali della missione battista.

Si deve dunque concludere che Gesù non fu *nulla più* che un continuatore di Giovanni? Certamente no, ma non è questo il punto. Parlare di Gesù come continuatore di Giovanni non significa *ridurre* Gesù a Giovanni. Se anche Gesù fu molto più di questo, il risultato della ricerca qui condotta è che di sicuro non fu *niente di meno*. Gesù ha esaltato Giovanni, ha intenzionalmente allacciato la propria opera alla sua, ha agito e predicato con modalità analoghe e in vista di obiettivi comuni.

E la memoria di questo accordo ha lasciato una profonda e duratura impronta nella tradizione evangelica, in modi a volte espliciti (Q) e perfino sorprendenti (Mt), oppure in forme più sottili e quasi in filigrana (Mc). Certo, sarebbe eccessivo e temerario citare a questo proposito la celebre immagine dei "nani sulle spalle dei giganti" (nonostante il *mikroteros* di Q 7,28b!), eppure, dopo tutto quello che si è detto, vi è ragione di pensare che Gesù stesso considerasse la propria missione fondata sulle spalle di un gigante (oltre che, naturalmente, investita dall'alto).

Vi è però un aspetto, a cui vorrei brevemente accennare, sotto il quale Gesù sembra essere andato oltre Giovanni, seppur all'interno della medesima traiettoria. Mi riferisco ai più accentuati tratti millenaristici che caratterizzano il suo messaggio e la sua attività – e in particolar modo il suo epilogo – rispetto alla missione di Giovanni⁴⁰. Avendo decifrato nell'iniqua morte del suo maestro (cfr. *Mc.* 9,11-13; *Q* 16,16) l'inizio di quella tribolazione escatologica di cui Giovanni aveva parlato (il battesimo in spirito infuocato), e che egli stesso credeva ora di stare attraversando insieme ai suoi discepoli, Gesù maturò probabilmente una radicalizzazione dell'attesa imminente nutrita dal Battista⁴¹. Convinto di trovarsi ad uno stadio più avanzato del dramma apocalittico, Gesù poteva già vedere la messe pronta per la mietitura, e scorgere nel presente della sua azione tanto i segni della nascosta maturazione del regno di Dio, quanto il discrimine tra la salvezza e la rovina⁴².

È dunque in questo spirito di fervente attesa escatologica (cfr. *Lc.* 19,11) intrecciata a premonizioni di martirio, che Gesù si recò a Gerusalemme nell'ultima settimana della sua vita, proclamando l'avvento del regno di Dio per quella stessa festa di *Pesach* (cfr. Bilde

⁴⁰ Questa differenza viene colta da Chilton (1998, 12-13): “There has been a tendency to class Yohanan with the people whom Josephus calls ‘false prophets’ (...) If there is an act in the Gospels which approximates to such fanaticism, it is Yeshua’s entry into Jerusalem and his occupation of the Temple (...) but to portray Yohanan in such terms is incautious”.

⁴¹ Vedi l’ottima intuizione di Twelftree (2009, 117): “it is most probable that, for Jesus – who in being baptized accepted John’s message that the eschaton was near – the death of John would have marked the heightening of eschatological tension”. Cfr. Allison 1998, 146-147.

⁴² È in relazione a questa eccezionalità dell’ora presente, più che ad una pretesa messianica latente ma pur sempre elusiva, che si spiegano quegli aspetti di decisività della figura di Gesù ampiamente testimoniati nella tradizione sinottica. Come osserva De Jonge (1993, 36): “The time was ‘full’: Jesus regarded himself as God’s definitive prophet only because the time was ‘up’”. Wedderburn esprime molto bene gli esatti termini del rapporto tra la salvezza escatologica, la persona di Gesù, e quella di altri soggetti che sembrano giocare un ruolo analogo (*in primis* i discepoli, nell’ottica di quel *Gruppenmessianismus* su cui ha puntato l’attenzione Theissen; cfr. *Q* 22,28-30): “Indeed Jesus seems to claim that something greater than what had gone before was happening in his ministry but (...) it was happening in his ministry, in what he believed God was doing in and through him, rather than in himself. And (...) Jesus seems to have ascribed to others a role and a part in that work that God was doing through him, sharing with them his place in God’s work and in the coming of God’s kingly reign” (Wedderburn 2010, 319-320). È inoltre possibile pensare che l’assenza in Gesù di una esplicita e definitiva pretesa messianica non sia priva di relazione con la sua convinzione che il Battista fosse quell’Elia che doveva ritornare prima dell’avvento di YHWH (e non del Messia!), testimoniata in *Mc.* 9,11-13 (cfr. *Mt.* 11,14). Se davvero Gesù aderì a questa particolare concezione escatologica, si potrebbe supporre che ai suoi occhi semplicemente non restasse alcuna tipologia storico-salvifica entro cui inquadrare il proprio ruolo (un vuoto a cui nemmeno l’altrimenti rilevante figura di Eliseo poteva supplire, non essendo questi, diversamente da Elia, associato ad attese escatologiche). Öhler (1999), pur cogliendo bene le decisive implicazioni che l’identificazione dell’Elia escatologico in Giovanni ebbe nei confronti della convinzione di Gesù che il regno di Dio avesse già fatto irruzione nel presente, non si avvede di queste altrettanto logiche implicazioni rispetto alla questione messianica.

2013, 149-158; Fredriksen 1999, 251-252) e consegnandosi con ciò alle inevitabili (e per nulla inattese⁴³) conseguenze politiche di un annuncio di portata così destabilizzante.

Fu probabilmente così che il movimento di riforma e rinnovamento d'Israele avviato da Giovanni, trascolorò infine, sotto il suo continuatore Gesù, in un movimento dai tratti più chiaramente millenaristi, affine a quelli di altri profeti pacifici e utopisti, come Teuda e l'Egiziano (cfr. *Ant.* 20,97-98; 20,169-171), che negli anni seguenti catalizzarono le speranze e le attese correnti tra la popolazione giudaica, sotto la promessa di assistere ai segni dell'imminente liberazione⁴⁴.

⁴³ Cfr. Evans 2014. Detti come *Lc.* 13,31-33 e *Mc.* 14,25, sommati alla coscienza della tragica sorte del Battista e alla conseguente convinzione che la tribolazione escatologica fosse in atto, rendono estremamente probabile che Gesù abbia compiuto il suo viaggio finale a Gerusalemme nella coscienza di andare incontro alla morte (non necessariamente da solo: cfr. *Mc.* 10,38-39). In quest'ottica è anche del tutto ragionevole pensare che egli attribuisse a questa morte – sua e dei suoi compagni – un significato speciale, salvifico ed espiatorio, per il bene della nazione (vedi soprattutto Casey 2010, 403-408 che richiama opportunamente *Dan.* 11,35; 2 *Macc.* 7,37-38; 4 *Macc.* 17,20-22; cfr. Bilde 2013, 153-158), nel senso cioè che il loro martirio avrebbe propiziato la venuta immediata del regno di Dio. Non c'è bisogno quindi di considerare come possibilità antitetiche ed incompatibili che Gesù e discepoli siano giunti a Gerusalemme aspettandosi sia l'irruzione del regno di Dio, sia che la realizzazione di ciò sarebbe potuta passare attraverso il loro martirio. Questi due aspetti sono peraltro intrecciati in *Mc.* 14,25 che, pur essendo focalizzato sulla morte di Gesù, esprime al contempo la prospettiva della risoluzione escatologica attraverso una struttura sintattica identica a quella dei *logia* dell'attesa imminente (*Mc.* 9,1; *Mt.* 10,23): introduzione solenne ἀμὴν λέγω ὑμῖν + doppia negazione enfatica οὐ μὴ + azione che non si compirà + congiunzione temporale ἕως [ἄν] + evento escatologico. Infine, le stesse esperienze pasquali attestano indirettamente che il gruppo di Gesù si avvicinò a Gerusalemme con intense aspettative escatologiche: “they already envisaged the general resurrection to be imminent” (Allison 1994, 654).

⁴⁴ Sul carattere non-armato di questi movimenti popolari, cfr. Crossan 1991, 158-167; Horsley, Hanson 1995, 206-218. Su Gesù come profeta millenarista, vedi: Allison 1998, Theissen 2003, 197-228; Theissen 2007, 91-105; Eve 2009, 129-144; Allison 2010, 31-212; cfr. Duling 1996, 195-198 (sulla comunità Q). Quest'attitudine millenaristica non dev'essere contrapposta alla preoccupazione per concrete istanze di riforma sociale, come fa Horsley (1994, 90-91, 119), che distingue nettamente il radicalismo utopico con cui i seguaci dei movimenti profetici popolari abbandonavano case e lavoro, dal realismo del movimento di Gesù nel perseguire il rinnovamento della vita comunitaria. Pur essendo la sua visione di *covenant renewal movement* certamente appropriata (sia per Gesù che per Giovanni), Horsley minimizza però all'eccesso – in polemica con Theissen – quegli innegabili aspetti di radicalismo itinerante (tra cui appunto la rinuncia millenaristica a case, beni, lavoro) che si accompagnavano in modo complementare all'obiettivo del rinnovamento socio-economico della vita nei villaggi. Il fatto è che, nella più antica tradizione gesuana, concrete istanze di riforma sociale (condono dei debiti; risocializzazione dei nullatenenti in opposizione alla logica patrono-clientelare) appaiono inframmezzate ad aspetti di svalutazione e rottura rispetto alle strutture dell'ordine presente (ascetismo sessuale, distacco totale dai beni per un “tesoro nei cieli”) ed innestate su una visione della realtà contrassegnata da aspetti catastrofici (attesa di sofferenza, persecuzione, morte) e aspettative utopiche di trasformazione sia in senso socio-politico (gli ultimi primi, restaurazione d'Israele sotto il governo dei Dodici) sia in senso cosmico (risurrezione dei morti, banchetto escatologico con i patriarchi). È necessario resistere alla tentazione di razionalizzare (negando uno dei due poli, o assimilandolo di fatto all'altro) la tensione che *noi* percepiamo tra il portare avanti un programma di rinnovamento sociale e al tempo stesso attendere un'imminente trasformazione radicale della realtà.

Capitolo 11

Sintesi e risultati di questa ricerca

La mia ricerca volge ormai al termine e, dopo che la conclusione fondamentale è stata raggiunta al cap. 10, si tratta ora solamente dare uno sguardo retrospettivo al cammino percorso, sintetizzando i principali risultati ottenuti.

Nel *capitolo primo* – oltre a presentare l’oggetto d’indagine, l’approccio metodologico e l’articolazione del presente lavoro – ho illustrato concisamente lo stato della ricerca attuale, che, a dispetto delle varie modalità (anche molto diverse tra loro) nelle quali viene articolata la relazione Gesù-Giovanni, risulta in realtà caratterizzata da una fondamentale uniformità di giudizio relativamente al considerare il ministero di Gesù come un fenomeno essenzialmente autonomo, originale, nuovo ed eccedente (se non incompatibile) rispetto alla missione di Giovanni, a cui pure Gesù in un primo tempo aderì o, quanto meno, concesse la sua approvazione.

Il problema è che tutti o quasi gli aspetti “antitetici” che vengono comunemente addotti come prova di questa ulteriorità e alterità del ministero di Gesù sono frutto di giudizi metodologicamente problematici, in quanto, nell’enunciare la presunta differenza di Gesù, non si accorgono dell’enorme sproporzione esistente tra le informazioni disponibili sui due personaggi, e presuppongono di fatto che i pochi dati che abbiamo su Giovanni offrano una rappresentazione completa di tutto ciò che egli faceva e diceva. Fortunatamente, dalla metà degli anni Novanta ad oggi, ha cominciato a diffondersi un maggiore apprezzamento per gli aspetti di accordo e comunanza che uniscono Giovanni e Gesù, ed è appunto a questa linea di ricerca che ho voluto dare un contributo attraverso il presente lavoro.

Nel *capitolo secondo* – con cui si apre la prima parte della tesi, dedicata all’esame della memoria della relazione Gesù-Giovanni nei documenti più antichi – ho gettato le fondamenta principali della mia ricerca introducendo quella che ritengo essere la migliore e più antica fonte d’informazioni esistente tanto su Gesù quanto su Giovanni: il documento Q. Dopo aver determinato come probabile periodo di composizione la metà degli anni 40, ho dedicato ampio spazio alla ricostruzione testuale di tutti i passi riguardanti Gesù e Giovanni.

Nel *capitolo terzo* ho evidenziato anzitutto la straordinaria articolazione della prima sezione di Q, organizzata secondo una raffinata struttura chiastica ad anello; dopoché ho discusso in modo approfondito tutti le tradizioni relative a Gesù e Giovanni, offrendo una serie di contributi interpretativi più o meno originali, e individuando gli interventi apportati dal redattore di Q. In generale, ho messo in luce il particolare intreccio di cristologia e parenesi che caratterizza questa prima sezione di Q, dove il progressivo disvelamento dell'identità e del rapporto reciproco tra Gesù e Giovanni procede in parallelo all'iter trasformativo delle folle (e con esse dei lettori e uditori di Q) le quali, esortate dal Battista ad accogliere l'istruzione escatologica di Gesù e poi guidate sempre da lui (tramite i discepoli) all'auto-rivelazione di Gesù quale Veniente, vengono infine illuminate proprio da quest'ultimo riguardo all'identità più-che-profetica di colui a cui diedero inizialmente ascolto, scoprendo con ciò di essere nel frattempo passate dalla condizione di potenziale "progenie di vipere" a quella di "figli della Sapienza".

Ho concluso infine che la grandezza e la centralità del Battista è un dato che la redazione di Q ha ricevuto e accolto dalla tradizione senza la benché minima riserva, e che la difficoltà a cui essa doveva far fronte non era certo di ridimensionare l'importanza di Giovanni (un presupposto indiscutibile, sul quale si regge il carattere vincolante dello stesso messaggio di Gesù), bensì di mostrare in che modo l'esaltazione di lui potesse condurre ad un'ancora maggiore esaltazione di Gesù – problema che la redazione ha risolto (in modo geniale) facendo leva sulla memoria del discepolato di Gesù al seguito di Giovanni per realizzare un ribaltamento cristologico di tale relazione, condotto precisamente nei punti chiave della "memoria battista" tradizionale della sua comunità (l'annuncio escatologico di Giovanni, l'esaltazione incondizionata espressa da Gesù nei suoi confronti). Accordo e allineamento, esaltazione-nella-subordinazione sono dunque gli aspetti chiave della relazione Gesù-Giovanni nella memoria della più antica fonte disponibile su entrambi i personaggi.

Nel *capitolo quarto* ho esaminato il modo in cui questa relazione viene ricordata nel Vangelo di Marco, evidenziando la presenza di un complesso intreccio di tre principali linee interpretative: aspetti di somiglianza e accordo tra i due, aspetti nei quali l'autorità e l'identità di Gesù sembrano avere in Giovanni il loro fondamento e la loro legittimazione, aspetti nei quali Giovanni è inquadrato come annunciatore di Gesù e precursore elianico che prepara la via di sofferenza del Figlio dell'uomo. Se la tendenza redazionale marciana è particolarmente evidente in quest'ultima linea, le altre due sono invece il risultato sia di ricordi tradizionali che Marco ha ereditato, sia della sua rinarrazione.

Per limitarmi ad alcuni esempi, la somiglianza tra Gesù e Giovanni relativamente all'appello alla conversione, agli scenari di deserto-acqua-e-folle caratteristici della loro attività, alla confusione tra l'uno e l'altro nella percezione della gente, sono ricordi che provengono dalla tradizione (pur rivisitati redazionalmente dall'evangelista), laddove la somiglianza nel loro comune destino di rifiuto e sofferenza è frutto principalmente della tendenza dell'evangelista (seppur fondata su dati tradizionali). Analogamente, Marco eredita dalla tradizione il ricordo della disputa nel tempio in cui Gesù rispose alla domanda sulla sua autorità rimandando al battesimo di Giovanni, mentre l'idea della costante presenza testimonianale-legittimante di Giovanni-Elia in tutti momenti chiave della sua cristologia narrativa (incipit, battesimo, trasfigurazione, crocifissione) va chiaramente attribuita alla sua rivisitazione della memoria di Gesù e Giovanni.

Nel *capitolo quinto* – in quella che, a prima vista, potrebbe sembrare una deviazione rispetto all'obiettivo di studiare la memoria di Gesù e Giovanni nelle fonti più antiche – ho esaminato il modo in cui il rapporto tra i due personaggi viene rappresentato nel Vangelo di Matteo, mettendo in luce come l'evangelista abbia compreso e valorizzato sia la linea ermeneutica di Marco (vedi l'esplicitazione del "segreto elianico") sia – e soprattutto – quella di Q, la cui tradizione, non a caso, viene considerata da molti studiosi la tradizione propria della comunità matteana, ad uno stadio anteriore della sua esistenza.

Al di là di alcuni contributi particolari alla comprensione esegetica e teologica di Matteo, il principale e sorprendente risultato della mia analisi è stato di mostrare come l'evangelista abbia rinarrato la memoria-Q della relazione Gesù-Giovanni in un modo al tempo stesso altamente originale e profondamente fedele, nel quale l'aspetto di accordo e allineamento tra i due personaggi viene fortemente valorizzato alla luce del concetto chiave e programmatico di "giustizia", di cui Gesù e Giovanni sono a egual titolo rappresentanti e perfezionatori, al punto che – in quello che ho definito un peculiare e unico fenomeno di "battisto-lalia" gesuana – Gesù può tranquillamente parlare, a più riprese, con le parole di Giovanni. Il risultato è che l'assimilazione che Matteo opera tra i due personaggi non è affatto il mero esito di un processo teologico-letterario di "cristianizzazione" di Giovanni: al contrario, tale fenomeno è l'espressione di una nuova rinarrazione da parte dell'evangelista della memoria tradizionale "Q" che la sua comunità conservava circa l'accordo e la conformità reciproca tra Gesù e Giovanni.

Nel *capitolo sesto* ho riassunto i risultati ottenuti nel corso della prima parte della tesi, sottolineando il fatto che con Q/(Matteo) e Marco ci troviamo di fronte a due memorie (entrambe radicate nella tradizione) distinte e *indipendenti* dell'accordo tra Gesù e Giovanni, sicché si può ben dire che la memoria originaria che le fonti più antiche ci trasmettono della relazione tra i due sia prima di tutto la memoria di un accordo reciproco (piuttosto che di un imbarazzo), nonostante l'evidente tendenza, operante in entrambe le traiettorie, a subordinare Giovanni mettendolo al servizio di Gesù. Già questa constatazione – se ancora non dice nulla di conclusivo riguardo alla loro relazione storica – dovrebbe essere sufficiente per “inquietare” l'opinione comune secondo cui il ministero di Gesù fu una realtà essenzialmente diversa, originale, nuova ed ulteriore rispetto a ciò che faceva e diceva Giovanni.

Nel *capitolo settimo* – che apre la seconda parte della tesi, dedicata all'indagine propriamente storica della relazione tra Gesù e Giovanni – ho presentato un profilo storico complessivo della figura, dell'attività e del messaggio del Battista, sottolineando in primo luogo l'importanza della sua persona nello scenario religioso e politico del tempo, e la stima generale di cui godeva, non solo da parte del popolo, ma anche, in certa misura, delle stesse autorità religiose.

Quanto alla natura e allo scopo della sua missione, l'interpretazione che ne ho dato è quella di un ministero penitenziale e battesimale, finalizzato al recupero di persone marginali sul piano religioso (peccatori), attraverso il ritorno ad un'osservanza coerente della Torah mosaica, e, al tempo stesso, la reintegrazione di persone marginali sul piano sociale attraverso l'implementazione di un programma di rinnovamento comunitario incentrato su atti di concreta solidarietà e condivisione, che assicurasse la sussistenza e restituisse la dignità anche ai più poveri e nullatenenti.

Questo aspetto di riforma sociale è stato infine inquadrato nel contesto dell'intensa attesa escatologica che animava la visione del Battista, il quale si sentiva investito della missione profetica di aiutare gli israeliti a ritrovare quella condizione di purità e santità integrale, interiore ed esteriore, assolutamente necessaria in preparazione dell'imminente avvento di Dio – il quale, agli occhi di Giovanni, era già sul punto di immergere il mondo in un fiume di “spirito e fuoco” (la tribolazione escatologica) che avrebbe purificato definitivamente Israele, operando la separazione definitiva tra giusti ed empi e, quindi, la restaurazione della nazione.

Nel *capitolo ottavo*, ho affrontato il problema della connessione originaria tra Gesù e Giovanni, che ha naturalmente il suo punto di riferimento fondamentale nel battesimo di Gesù nel Giordano, la storicità del quale è assolutamente indiscutibile, dal momento che esso implicava non una generica adesione da parte di Gesù al programma di Giovanni (non essendo il battesimo né un rito di “arruolamento” né un salvacondotto per scampare al giudizio e garantirsi l’inclusione nel “resto santo” d’Israele), bensì che egli si considerasse (a ragione o per eccesso di sensibilità, non è cosa che lo storico possa giudicare) un peccatore bisognoso di essere istruito da Giovanni sul modo di condurre una vita pienamente conforme alle esigenze della Torah, specialmente in ottica di giustizia sociale.

Non è invece chiaro, a causa dell’estrema ed improbabile condensazione di eventi che caratterizza il prologo marciano, che cosa esattamente avvenne sia durante che subito dopo l’immersione. Con tutta la prudenza del caso, ho concluso che l’ipotesi più ragionevole è che, in occasione del battesimo, Gesù abbia vissuto un’intensa esperienza estatica della benevolenza divina e *possibilmente* anche di vocazione profetica.

La portata di questa esperienza fu tale da indurlo a ricercare un contatto più diretto e stabile con il Battista, entrando al suo seguito come discepolo in senso stretto, anziché fare ritorno, come la maggior parte dei penitenti, alla sua vita di sempre. Ed è appunto nell’ambito della missione battesimale di Giovanni che, dopo un tempo imprecisato, noi lo ritroviamo, grazie alla memoria pre-giovannea – e insieme ad un primitivo nucleo dei futuri “Dodici” – in un ruolo che sembra già essere quello di un “primo assistente”, piuttosto che di semplice discepolo.

Nel *capitolo nono*, alla luce delle conclusioni ottenute nei due capitoli precedenti, ho proposto di sostituire in via sperimentale alla “impostazione predefinita” che assume automaticamente l’originalità, novità e diversità di Gesù rispetto a Giovanni, l’ipotesi di una sostanziale coerenza e continuità del ministero “maggiore” di Gesù in Galilea rispetto alle caratteristiche e agli obiettivi della sua iniziale attività pubblica al seguito e al fianco del Battista. A suggerire questo *possibile* scenario alternativo è la considerazione congiunta di tre fatti virtualmente certi o altamente probabili: 1) la grande importanza e notorietà pubblica di Giovanni; 2) la provenienza di Gesù e di alcuni suoi discepoli dal movimento di Giovanni; 3) la stretta contiguità temporale esistente tra il ministero di Giovanni e quello “autonomo” di Gesù in Galilea. Alla luce di questi fattori, l’ipotesi che Gesù possa essere stato percepito pubblicamente in relazione a Giovanni e che egli stesso abbia pienamente condiviso e alimentato tale percezione, è come minimo altrettanto verosimile (se non di più) dell’ipotesi

di *default*, secondo cui la diversità e singolarità del ministero di Gesù fu immediata, netta e chiara a tutti.

Al fine di appurare l'effettiva plausibilità di questa ipotesi, ho indicato la necessità di un riscontro positivo, all'interno della tradizione sinottica, per tutte e tre le seguenti condizioni: A) testimonianze che Gesù fu percepito pubblicamente, dall'esterno, in relazione al Battista; B) testimonianze che Gesù stesso condivise tale percezione, presentando pubblicamente il suo operato come strettamente legato a quello di Giovanni; C) testimonianze che Gesù continuò a parlare della persona e dell'opera del Battista in termini altamente positivi (e, ovviamente, assenza di testimonianze che indichino il contrario).

Il risultato di questa verifica – condotta su otto tradizioni attestate in Q, Marco e nel materiale speciale di Matteo – è stato completamente positivo: A) Gesù veniva percepito in rapporto a Giovanni sia in ciò che faceva sia in ciò che non faceva; B) Gesù riallacciava pubblicamente la sua missione a quella di Giovanni; C) e continuava a parlare di lui in termini straordinariamente elevati e incondizionatamente positivi, attribuendo un significato decisivo alla sua persona e alla sua missione.

L'accordo trasversale constatato tra queste tradizioni – tra loro diverse quanto a forma letteraria (detti, discorsi, apoftegmi) e al *Sitz im Leben* nel ministero di Gesù (percezioni esterne, polemica pubblica con avversari, predicazione pubblica verso seguaci generici, insegnamento esoterico ai discepoli più stretti) – è talmente solido da giustificare la riformulazione e precisazione dell'ipotesi iniziale di una “sostanziale e coerenza e continuità” in quella di una continuità programmatica e intenzionale, ovvero l'ipotesi che Gesù abbia inteso portare avanti la missione di Giovanni.

Nel *capitolo decimo*, infine, l'ipotesi è stata sottoposta alla verifica conclusiva attraverso cui si è voluto testare la sua effettiva compatibilità e il suo eventuale potere esplicativo in rapporto al complesso dei dati disponibili su Gesù. L'ipotesi che Gesù abbia inteso il suo operato come una continuazione di quello di Giovanni esige infatti che sia possibile constatare un'ampia e significativa corrispondenza tra ciò che conosciamo dell'uno e ciò che conosciamo dell'altro. Naturalmente, per le ragioni spiegate al cap. 1, i parametri per questa verifica dovevano necessariamente essere limitati agli aspetti del messaggio e dell'attività di Giovanni per i quali possediamo informazioni positive, il che significa: A) annuncio escatologico; B) direttive morali e programma sociale; C) missione penitenziale; D) attività battesimale.

Ancora una volta, i risultati sono stati del tutto positivi. Nella tradizione gesuana troviamo infatti chiare testimonianze di minacce di giudizio con relativo appello al pentimento, e riferimenti ad un incombente e, per certi aspetti già in atto, periodo di prova e sofferenza (la tribolazione escatologica), e in entrambi i casi è possibile constatare la ripresa delle stesse metafore che la tradizione attribuisce al Battista: i frutti, il taglio dell'albero, il fuoco e il battesimo.

Anche rispetto al concetto centrale della predicazione di Gesù – l'annuncio del regno di Dio – si è potuto constatare la conformità con l'escatologia di Giovanni, sia in ragione della notevole prossimità e sovrapponibilità semantica di tale concetto rispetto all'idea "battista" dell'avvento di Dio, sia perché, come si è argomentato al cap. 7, vi sono ragioni per ritenere che Giovanni stesso abbia potuto parlare espressamente di "regno di Dio".

Analoghi riscontri sono stati rilevati rispetto allo stretto e indissolubile legame che agli occhi di Gesù esiste tra l'osservanza della Torah e un atteggiamento di fattiva e generosa (quando non radicale) solidarietà nei confronti più poveri, in assenza della quale si profila inevitabile la condanna nell'imminente giudizio divino. Al tempo stesso, Gesù ha altresì espresso in modo esplicito e programmatico il senso della sua vocazione nei termini di un ministero indirizzato primariamente al ritrovamento delle "pecore perdute" all'interno d'Israele, ovvero a indurre i peccatori, gli empi, al pentimento e al ritorno ad una vita giusta in accordo con la legge mosaica. Il tema del pentimento – oltre ad essere solidamente radicato nella tradizione gesuana – è peraltro un presupposto imprescindibile per tenere insieme i dati altrimenti contraddittori circa le promesse e le cure che Gesù riservava, da una parte, ai poveri e oppressi, e la sua amicizia e comunione di tavola con i peccatori dall'altra, dal momento che questi ultimi dovevano necessariamente includere, almeno in parte, persone responsabili in qualche misura dell'oppressione socio-economica dei primi.

Da ultimo, si è argomentato che la particolarità della cornice narrativa di acqua-deserto-e-folle che Marco ricorda come lo scenario regolare dell'attività di Gesù in Galilea (insieme al ricordo che la popolazione salutava in lui il ritorno del Battista), si spiega nel modo migliore ipotizzando che la tradizione ereditata dall'evangelista conoscesse un'attività battesimale di Gesù lungo il lago di Tiberiade, verosimilmente abbinata alla performance di guarigioni ed esorcismi quali rimedi straordinari per condizioni di impurità straordinarie. Tale attività battesimale fu tuttavia omessa da Marco a vantaggio esclusivo del ministero taumaturgico, in quanto la narrazione da lui costruita intendeva presentare Gesù come l'eccezionale e "più forte" battezzatore in spirito santo profetizzato da Giovanni, al quale, logicamente, non si addiceva più battezzare in acqua come faceva il "meno forte" Giovanni.

Questa ipotesi che il ministero di Gesù in Galilea consistesse in una campagna purificatoria “penitenziale-battesimale-taumaturgica” in vista dell'imminente avvento di Dio nel suo regno, ha inoltre il pregio di unificare in modo molto efficace i due aspetti principali che caratterizzano la figura di Gesù ad ogni livello della tradizione evangelica, ovvero miracoli ed escatologia di restaurazione (anche e soprattutto nella sua dimensione futura), che altrimenti nella ricerca appaiono come elementi nel migliore dei casi giustapposti, e nel peggiore contrapposti.

E con ciò ritengo non solo di aver mostrato la completa plausibilità dell'ipotesi secondo cui Gesù portò avanti la sua missione come continuazione programmatica di quella interrotta di Giovanni, ma anche l'importante contributo esplicativo che tale ipotesi è in grado di offrire in ordine ad una più organica e soddisfacente comprensione del Gesù storico.

Bibliografia

- Adinolfi Federico (2012), "The Displaced Baptism: Luke 7:29 as the Original Conclusion to Luke 3:10-14 (L)", *Annali di Storia dell'Esegesi* 29/2, 119-132.
- Adinolfi Federico (2014), "Gesù sciamano e dintorni: un filone alternativo della ricerca su Gesù da Vermes a Craffert" in: L. Arcari, A. Saggiolo, cur., *Atti del seminario "Sciamanesimo e sciamanesimi: un problema storiografico"* (di prossima pubblicazione).
- Adinolfi Federico, Taylor Joan E. (2014), "John the Baptist", *Oxford Bibliographies Online*, <http://www.oxfordbibliographies.com>.
- Aland Kurt (1996), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit. Editio quindecima revisa*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Allison Dale C. Jr. (1984), "Elijah Must Come First", *Journal of Biblical Literature* 103, 256-258.
- Allison Dale C. Jr. (1985), *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*, Philadelphia, Fortress.
- Allison Dale C. Jr. (1994), "A Plea for Thoroughgoing Eschatology", *Journal of Biblical Literature* 113, 651-668.
- Allison Dale C. Jr. (1993), *The New Moses: A Matthean Typology*, Edinburgh-Minneapolis, T&T Clark-Fortress.
- Allison Dale C. Jr. (1997), *The Jesus Tradition in Q*, Harrisburg, Trinity Press International.
- Allison Dale C. Jr. (1998), *Jesus of Nazareth Millenarian Prophet*, Minneapolis, Fortress.
- Allison Dale C. Jr. (1999), "Q 12:51-53 and Mark 9:11-13 and the Messianic Woes", 289-310, in B. Chilton, C.A. Evans, eds., *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden, Brill.
- Allison Dale C. Jr. (2000), *The Intertextual Jesus: Scripture in Q*, Harrisburg, Trinity Press.
- Allison Dale C. Jr. (2003), "The Continuity Between John and Jesus", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 1, 6-27.
- Allison Dale C. Jr. (2005), *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, London-New York, T&T Clark.
- Allison Dale C. Jr. (2009), *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Allison Dale C. Jr. (2010), *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids-London, Baker Academic-SPCK.
- Allison Dale C. Jr. (2011), "How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity", in T. Holmén, S.E. Porter, eds., *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 1: How to Study the Historical Jesus*, Leiden-Boston, Brill.
- Allison Dale C. Jr. (2012), "It Don't Come Easy: A History of Disillusionment", in: C. Keith, A. Le Donne, eds., *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London-New York, T&T Clark.
- Aplin Max (2011), "Was Jesus Ever a Disciple of John the Baptist? A Historical Study", Ph.D. Dissertation, The University of Edinburgh.

- Baarda Tjitze (1959), "Mark ix,49", *New Testament Studies* 5, 318-321.
- Backhaus Knut (1991), *Die "Jüngerkreise" des Täufers Johannes: Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*, Paderborn, Schöningh.
- Backhaus Knut (2011), "Echoes from the Wilderness: The Historical John the Baptist" in: T. Holmén, S.E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 2: The Study of Jesus*, Leiden, Brill, 1747-1786.
- Balz Horst, Schneider Gerhard, cur. (2004), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia (ed. or. 1992).
- Barrett Charles K. (1978), *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, 2nd ed., London, SPCK.
- Barrett Charles K. (1994), *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Vol. 1: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*, ICC, Edinburgh, T&T Clark.
- Bauckham Richard (1985), "The Son of Man: 'A Man in My Position' or 'Someone'?" *Journal for the Study of the New Testament* 23, 23-33.
- Bazzana Giovanni B. (2012), "La letteratura pseudoclementina", 571-648, in: C. Gianotto, cur., *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Milano, Paoline.
- BDAG = Danker Frederick W. et al. (2000), *A Greek-English Lexicon on the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed., Chicago-London, Chicago University Press.
- Becker Jürgen (1972), *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Becker Jürgen (1998), *Jesus of Nazareth*, Berlin-New York, De Gruyter (ed. or. 1998).
- Betz Otto (1992), "Was John the Baptist an Essene?" in: H. Shanks, *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from the Biblical Archaeology Review*, New York, Random House, 205-214.
- Bilde Per (2013), *The Originality of Jesus: A Critical Discussion and a Comparative Attempt*, SANt, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bird Michael F., Crossley James G. (2008), *How Did Christianity Begin? A Believer and a Non-Believer Examine the Evidence*, Peabody-London, Hendrickson-SPCK.
- Black Clifton C. (2011), *Mark*, ANTC, Nashville, Abingdon.
- Boccaccini Gabriele (2005), Boccaccini, "Uomo, angelo o Dio? Alle radici del messianismo ebraico e cristiano", in: Id., (cur.), *Il Messia tra memoria e attesa*, Brescia, Morcelliana.
- Bock Darrell L. (1994), *Luke. Vol. 1*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic.
- Boers Hendrikus (1989), *Who Was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels*, San Francisco, Harper & Row.
- Boismard, Marie-Émile (1973), "Aenon près de Salem (Jean, iii, 23)", *Revue Biblique* 80, 218-229.
- Boring M. Eugene (1982), *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, SNTSMS, Cambridge, Cambridge University Press.
- Boring M. Eugene (1991), *The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophets & the Gospel Tradition*, Louisville, Westminster John Knox.

- Boring M. Eugene (1995), "Matthew", in: *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*, Nashville, Abingdon, 87-505.
- Boring M. Eugene (2006), *Mark: A Commentary*, NTL, Louisville, Westminster John Knox.
- Boring M. Eugene (2012), *An Introduction to the New Testament: History, Literature, Theology*, Louisville, Westminster John Knox.
- Bornkamm Günther (1977), *Gesù di Nazareth. I risultati di quaranta anni di ricerche sul "Gesù della storia"*, Torino, Claudiana (ed. or. 1975¹⁰).
- Bovon François (2005), *Vangelo di Luca. Vol. 1: 1,1-9,50*, CPNT 3.1, Brescia, Paideia (ed. or. 1989).
- Bovon François (2007), *Vangelo di Luca. Vol. 2: 9,51-19,27*, CPNT 3.2, Brescia, Paideia (ed. or. 1996-2001).
- Bovon François (2012), *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28-24:53*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress (ed. or. 2008).
- Brooks Stephenson H. (1987), *Matthew's Community: The Evidence of His Special Sayings Material*, JSNTSS, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Brower, Kent (1983), "Elijah in the Markan Passion Narrative" *Journal for the Study of the New Testament* 18, 85-101.
- Brown Colin (1984), *Miracles and the Critical Mind*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.
- Brown Raymond E. (1979), *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, Assisi, Cittadella.
- Brown, Raymond E. (1994), *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York, Doubleday.
- Brownlee William (1957), "John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls", 33-53, in: K. Stendhal, ed., *The Scrolls and the New Testament*, London, SCM.
- Bultmann Rudolf (1968), *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford, Basil Blackwell (ed. or. 1931²).
- Burkett Delbert (1999), *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Carroll John T. (2012), *Luke: A Commentary*, NTL, Louisville, Westminster John Knox.
- Carruth Shawn, Garsky Albrecht (1996), *Documenta Q: Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated – Q 11:2b-4*, Leuven, Peeters.
- Carter Warren (1996), *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Hendrickson.
- Carter Warren (2000) *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading*, Maryknoll, Orbis Books.
- Casey Maurice (1998), *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, SNTSMS 102, Cambridge, Cambridge University Press.
- Casey Maurice (2007), *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, London-New York, T&T Clark.
- Casey Maurice (2010), *Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching*, London-New York, T&T Clark.
- Catchpole David R. (1978), "Jesus, John the Baptist and the Parables of the Tares", *Scottish Journal of Theology* 31, 557-570.
- Catchpole David R. (1992), "The Question of Q", *Sewanee Theological Review* 36, 3-44.

- Catchpole David R. (1993), *The Quest for Q*, Edinburgh, T&T Clark, 1993.
- Catchpole David R. (2000), *Resurrection People: Studies in the Resurrection Narratives of the Gospels*, London, Darton, Longman and Todd.
- Catchpole David R. (2006), *Jesus People: The Historical Jesus and the Beginnings of Community*, Grand Rapids, Baker Academic.
- Charlesworth James H. (2006), "John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls", in: Id. (ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Vol. 3: The Scrolls and Christian Origins*, Waco, Baylor University Press, 1-36.
- Chilton Bruce D. (1994), "John the Purifier" in: Id., *Judaic Approaches to the Gospels*, Atlanta, Scholar's Press, 1-37.
- Chilton Bruce D. (1998), *Jesus' Baptism and Jesus' Healing: His Personal Practice of Spirituality*, Harrisburg, Trinity Press International.
- Chilton Bruce D. (1999), "(The) Son of (the) Man, and Jesus" in: B.D. Chilton, C.A. Evans, eds., *Authenticating the Words of Jesus*, Boston-Leiden, Brill, 259-288.
- Chilton Bruce D. (2008), "Kingdom of God, Kingdom of Heaven", in: K.D. Sakenfeld, ed., *New Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol. 3*, Abingdon Press, 512-523.
- Chilton Bruce D., Evans Craig A. (1999a), *Authenticating the Words of Jesus*, Boston-Leiden, Brill.
- Chilton Bruce D., Evans Craig A. (1999b), *Authenticating the Activities of Jesus*, Boston-Leiden, Brill.
- Collins John J. (1993), J.J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Fortress.
- Collins John J. (2010), *The Scepter and the Star: Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls*, 2nd ed., Grand Rapids, Eerdmans.
- Craffert Pieter F. (2008), *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Eugene, Cascade Books.
- Creed John M. (1930), *The Gospel according to St. Luke*, London, Macmillan.
- CritEdQ = Robinson James M., Hoffmann P., Kloppenborg John S., eds. (2000), *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Hermeneia, Minneapolis-Leuven, Fortress-Peeters.
- Crook Zeba A. (2013), "Collective Memory Distortion and the Quest for the Historical Jesus", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11, 53-76.
- Crossan John D. (1973), "The Seed Parables of Jesus", *Journal of Biblical Literature* 92, 244-266.
- Crossan John Dominic (1991), *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper Collins.
- Crossan John Dominic (1994), *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Firenze, Ponti alle Grazie (ed. or. 1994).
- Crossley James G. (2004), *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, London-New York, T&T Clark.
- Crossley James G. (2005), "History from the Margins: The Death of John the Baptist" in C. Karner – J.G. Crossley (eds.), *Writing History, Constructing Religion*, Aldershot, Ashgate, 147-162.

- Crossley James G. (2006), *Why Christianity Happened: A Socio-Historical Account of Christian Origins (26-50 CE)*, Louisville, Westminster John Knox.
- Cullmann Oscar (1956), “ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος”, 177-184, in: Id., *The Early Church*, London, SCM, 1956.
- Cullmann Oscar (1963), *The Christology of the New Testament*, 2nd ed., London, SCM (ed. or. 1957).
- Culpepper Alan (1995), “Luke”, in: *The New Interpreter’s Bible: A Commentary in Twelve Volumes. Vol. IX: Luke, John*, Nashville, Abingdon.
- Danielou Jean (1958), *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*, Baltimore, Helicon.
- Danker Frederick W. (1958), “Luke 16,16 – An Opposition Logion?”, *Journal of Biblical Literature* 77, 231-243.
- Dapaah Daniel S. (2005), *The Relationship between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A Critical Study*, Lanham, University Press of America.
- Davies Stevan L. (1983), “John the Baptist and Essene Kashruth”, *New Testament Studies* 29, 569-571.
- Davies, Stevan L. (1995), *Jesus the Healer: Possession, Trance and the Origins of Christianity*, New York, Continuum, 1995.
- Davies William D., Allison Dale C. Jr. (1988), *The Gospel according to Saint Matthew. Vol. 1: 1-8*, ICC, Edinburgh, T&T Clark.
- Davies William D., Allison D.C. Jr. (1991), *The Gospel according to Saint Matthew. Vol. 2: 8-18*, ICC, Edinburgh, T&T Clark.
- Davies William D., Allison Dale C. Jr. (1997), *The Gospel according to Saint Matthew. Vol. 3: 19-28*, ICC, Edinburgh, T&T Clark.
- De Jonge Henk Jan (1993), “Jesus’ View of Himself”, 21-37, in: M.C. De Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus De Jonge*, Sheffield, JSOT Press.
- Destro Adriana, Pesce Mauro (2008), *L’uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano, Mondadori.
- Dibelius Franz (1910), “Zwei Worte Jesu”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 11, 188-192.
- Dibelius Martin (1911), *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dettwiler Andreas (2008), “La source Q et la Torah”, 221-254, in: A. Dettwiler, D. Marguerat, éd., *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides.
- Dodd Charles H. (1970), *Le parabole di Gesù*, Brescia, Paideia (ed. or. 19612).
- Dodd Charles H. (1984), *La tradizione storica nel Quarto Vangelo*, Brescia, Paideia, 1983 (ed. or. 1963).
- Donahue John, Harrington Daniel J. (2005), *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina, Collegeville, Liturgical Press.
- Donelson Terence L. (1999), “For Herod had arrested John (Matt. 14:3): Making Sense of an Unresolved Flashback”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 28, 35-48.
- Downing F. Gerald (1987), *Jesus and the Threat of Freedom*, London, SCM Press.

- Duling Dennis C. (1975), "Solomon, exorcism, and Son of David", *Harvard Theological Review* 68, 235-252.
- Duling Dennis C. (1978), "The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Perspective", *New Testament Studies* 24, 392-409.
- Duling Dennis C. (1996), "Millennialism" in: R.L. Rohrbaugh, ed., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 183-205.
- Dunn James D.G. (1970), *Baptism in the Holy Spirit*, Philadelphia, Westminster Press.
- Dunn James D.G. (1972), "Spirit-and-Fire Baptism", *Novum Testamentum* 14, 81-92.
- Dunn James D.G. (2006), *Gli albori del cristianesimo: La memoria di Gesù*, 3 voll., Brescia, Paideia (ed. or. 2003).
- Dunn James D.G. (2009), "Remembering Jesus: How the Quest for the Historical Jesus Lost Its Way", 199-225, in: J.K. Beilby, P.R. Eddy, eds., *The Historical Jesus: Five Views*, Downers Grove, InterVarsity.
- Dunn James D.G. (2009b), *Christianity in the Making. Vol. 2: Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Dunn James D.G. (2011), *Cambiare prospettiva su Gesù*, Brescia, Paideia (ed. or. 2005).
- Dunn James D.G. (2013), *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Dupont Jacques (1977), *Le beatitudini. III. Gli evangelisti*, Alba, Paoline (ed. or. 1973).
- Easton Burton S. (1926), *The Gospel according to St. Luke: A Critical and Exegetical Commentary*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Ebner Martin (2007), *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk.
- Elliott J. Keith (1973), "Did the Lord's Prayer Originate with John the Baptist?", *Theologische Zeitschrift* 29, 215.
- Enslin Morton S. (1975), "John and Jesus", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 66, 1-18.
- Ernst Josef (1985), *Il vangelo secondo Luca*, 2 voll., NTC, Brescia, Morcelliana (ed. or. 1977).
- Ernst Josef (1989), *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin, De Gruyter.
- Ernst Josef (1989b), "War Jesus ein Schüler Johannes' des Täufers?", 13-33, in: H. Frankemölle, K. Kertelge, hrsg., *Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka*, Freiburg i.Br., Herder.
- Ernst Josef (1991), *Il vangelo di Marco*, 2 voll., Brescia, Morcelliana (ed. or. 1981).
- Ernst Josef (1997), "Johannes der Täufer und Jesus", *New Testament Studies* 43, 161-183.
- Ernst, Josef (1999), "Wo Johannes taufte", 350-363, in: B. Kollmann, ed., *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York, De Gruyter.
- Evans Christopher F. (1990), *Saint Luke*, London, SCM.
- Evans Craig A. (2001), *Mark 8:27-16:20*, WBC 34b, Thomas Nelson, Dallas.
- Evans Craig A. (2002), "The Baptism of John in Typological Context", in: S.E. Porter, A.R. Cross, eds., *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, London, Sheffield Academic Press, 45-71.
- Evans Craig A. (2008), "John the Baptist", in: K.D. Sakenfeld, ed., *The New Interpreter's*

- Dictionary of the Bible*, vol. 3, Nashville, Abingdon Press, 345-351.
- Evans Craig A. (2012), *Matthew*, NCBC, New York, Cambridge University Press.
- Evans Craig A. (2014), "The Last Days of Jesus' Life: Did Jesus Anticipate the Cross?", 511-527, in: B. Estrada, E. Manicardi, A. Puig i Tàrrrech, eds., *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI / I vangeli: storia e cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI. Vol. 1*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Eve Eric (2009), *The Healer from Nazareth: Jesus' Miracles in Historical Context*, London, SPCK.
- Eve Eric (2013), *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition*, London, SPCK.
- Fabris Rinaldo (2011), *Gesù il "Nazareno". Indagine storica*, Assisi, Cittadella.
- Faierstein Morris (1981), "Why Do the Scribes Say that Elijah Must Come First?", *Journal of Biblical Literature* 100, 75-86.
- Feldman Louis H. (1965), *Josephus. Jewish Antiquities. Books XVIII-XIX*, Loeb Classical Library, Cambridge/Mass.-London, Harvard University Press.
- Ferguson Everett (2009), *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Fiedler Peter (1976), *Jesus und die Sünder*, BBET 3, Bonn-Frankfurt, Peter Lang.
- Fiedler Peter (2006), *Das Matthäusevangelium*, ThKNT, Stuttgart, Kohlhammer.
- Fiensy David A. (2007), *Jesus the Galilean: Soundings in a First Century Life*, Piscataway, Gorgias Press.
- Fitzmyer Joseph A. (1981), *The Gospel according to Luke I-IX*, AB, New York, Doubleday.
- Fitzmyer Joseph A. (1985), *The Gospel according to Luke X-XXIV*, AB, New York, Doubleday.
- Fitzmyer Joseph (1985b), "More About Elijah Coming First", *Journal of Biblical Literature* 104, 295-296.
- Fleddermann, Harry T. (1995), *Mark and Q: A Study of the Overlap Text. With an Assessment by Frans Neirynck*, BETL, Leuven, Peeters.
- Fleddermann Harry T. (2005), *Q: A Reconstruction and Commentary*, BiTS, Leuven, Peeters.
- Flusser David (1997), *Jesus*, Brescia, Morcelliana (ed. or. 1993¹⁸).
- Focant Camille (2012), *The Gospel according to Mark: A Commentary*, Eugene, Pickwick (ed. or. 2004).
- Fortna Robert T. (1988), *The Fourth Gospel and its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel*, Philadelphia, Fortress.
- Foster Paul (2012), "Memory, Orality, and the Fourth Gospel: Three Dead-Ends in Historical Jesus Research", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10, 191-227.
- France Richard T. (1994), "Jesus the Baptist?", in: J.B. Green, M. Turner, eds., *Jesus of Nazareth Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Grand Rapids, Eerdmans, 94-111.
- France Richard T. (2002), *The Gospel of Mark*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans.
- France Richard T. (2007), *The Gospel of Matthew*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans.
- Fruytier-Duval Daniel (2009), "'Everyone Will Be Baptized in Fire': Mark 9.49, Q 3.16, and the Baptism of the Coming One", *Journal for the Study of the Historical*

- Jesus* 7, 254-285.
- Fredriksen Paula (1999), *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, London, Macmillan.
- Fuller Reginald H. (1965), *The Foundations of the New Testament Christology*, New York, Charles Scribner's.
- Funk Robert H., Hoover Roy W. (1993), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York, Macmillan.
- Garcia Martinez Federico, cur. (2003), *Testi di Qumran*, Brescia, Paideia (tr. it. dai testi originali con note di C. Martone; ed. or. 1992).
- Garcia Martinez Federico, Treballe Barrera Julio (1996), *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, Brescia, Paideia.
- Garland David E. (2001), *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys.
- Gibson Shimon (2004), *The Cave of John the Baptist*, New York-London, Doubleday-Century.
- Gnilka Joachim (1987), *Marco*, Assisi, Cittadella (ed. or. 1978-1979).
- Gnilka Joachim (1990), *Il Vangelo di Matteo. Parte prima*, CTNT, Brescia, Paideia (ed. or. 1986).
- Gnilka Joachim (1991), *Il Vangelo di Matteo. Parte seconda*, CTNT, Brescia, Paideia (ed. or. 1988).
- Gnilka Joachim (1993), *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia, Paideia (ed. or. 1993²).
- Goguel Maurice (1912), *Au seuil de l'Évangile: Jean-Baptiste*, Paris, Payot.
- Gregg Brian Han (2006), *The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q*, WUNT 2. 207, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Grosso Matteo (2011), *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci.
- Guelich Robert (1989), *Mark 1-8:26*, WBC, Dallas, Word Books.
- Gundry, Robert H. (1993), *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Eerdmans.
- Gundry Robert H. (1994), *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, II ed., Grand Rapids, Eerdmans (I ed., 1982).
- Hagner Donald A. (1993), *Matthew 1-13*, WBC, Dallas, Word Books.
- Hagner Donald A. (1995), *Matthew 14-28*, WBC, Dallas, Word Books.
- Hahn Ferdinand (1969), *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Christianity*, London, Lutterworth (ed. or. 1963).
- Hanson K.C., Oakman Douglas E. (2003), *La Palestina ai tempi di Gesù. La società, le sue istituzioni, i suoi conflitti*, Cinisello Balsamo, San Paolo (ed. or. 1998).
- Havener Ivan (1987), *Q, The Sayings of Jesus: with a Reconstruction of Q by Athanasius Polag*, Wilmington, Michael Glazier.
- Harrington Daniel J. (1991), *The Gospel of Matthew*, SP, Collegeville, Liturgical Press.
- Harrington Daniel J. (2008), "Matthew and Paul", 11-26, in: D.C. Sim, B. Repschinski, eds., *Matthew and Its Christian Contemporaries*, LNTS, London-New York, T&T Clark.
- Harrington Hannah K. (2008), "Clean and Unclean" in: K.D. Sakenfeld, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol. 1*, Nashville, Abingdon Press, 681-688

- Hartman Lars (1997), *'Into the Name of the Lord Jesus': Baptism in the Early Church*, Edinburgh, T&T Clark.
- Hawkins John C. (1909), *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem*, II ed., Oxford, Clarendon (I ed. 1899).
- Hengel Martin (1990), *Sequela e carisma*, Brescia, Paideia, 1990 (ed. or. 1968).
- Hennecke Edgar (1963), *New Testament Apocrypha. Vol. I*. Edited by W. Schneemelcher, London, SCM Press (ed. or. 1959).
- Hill David (1972), *The Gospel of Matthew*, NCB, London, Oliphants.
- Himmelfarb Marta (2001), "Impurity and Sin in 4QD, 1QS and 4Q512", *Dead Sea Discoveries* 8, 9-37.
- Hoffmann Paul (1972), *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster, Aschendorf.
- Hoffmann Paul (1995), "The Redaction of Q and the Son of Man: A Preliminary Sketch", 159-198, in: R.A. Piper, ed., *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q*, NovTsup 75, Leiden, Brill.
- Hoffmann Paul (2001), "Mutmassungen über Q: Zum Problem der literarischen Genese von Q", 255-288, in: A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BETL, Leuven, Leuven University Press.
- Hollenbach Paul (1979), "Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism", in: W. Haase, H. Temporini, hrg., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.19.1, Berlin, De Gruyter, 850-875.
- Hollenbach Paul (1982), "The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer" in: W. Haase – H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.25.1, Berlin, De Gruyter, 196-219.
- Hollenbach Paul (1992), "John the Baptist", in: D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 3, New York, Doubleday, 887-899.
- Holmén Tom (2008), "Authenticity Criteria", 43-54, in: C.A. Evans, ed., *Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York, Routledge.
- Hooker Morna (1971), "Christology and Methodology", *New Testament Studies* 17, 480-487.
- Hooker Morna (1972), "On using the Wrong Tool", *Theology* 75, 570-581.
- Hooker Morna D. (1991), *The Gospel According to St. Mark*, BNTC, London, A. & C. Black.
- Horsley Richard A. (1994), *Sociology and the Jesus Movement*, 2^a ed., New York, Continuum (ed. or. 1989).
- Horsley Richard A. (1987), *Jesus and the Spiral of Violence*, Minneapolis, Fortress.
- Horsley Richard A. (2006), *Galilea. Storia, politica, popolazione*, Brescia, Paideia (ed. or. 1995).
- Horsley Richard A., ed. (2006b), *Oral Performance, Popular Tradition and Hidden Transcript in Q*, Leiden-Boston, Brill.
- Horsley Richard A. (2003), *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis, Fortress.
- Horsley Richard A. (2012), "Sayings of the Sages of Speeches of the Prophets: Reflections on the Genre of Q", 191-206, in: R.A. Horsley, P.A. Tiller, *After Apocalyptic & Wisdom: Rethinking Texts in Context*, Eugene, Cascade (originariamente pubblicato come "Logoi Propheton? Reflections on the Genre of Q", 195-209, in: B.A. Pearson, ed., *The Future of Early Christianity: Essays*

- in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis, Fortress, 1991).
- Horsley Richard A., Hanson John S. (1991), *Banditi, profeti e messia. Movimenti popolari al tempo di Gesù*, Brescia, Paideia (ed. or. 1988).
- Horsley Richard A., Draper Jonathan A. (1999), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance and Tradition in Q*, Harrisburg, Trinity Press International.
- Hughes John H. (1972), "John the Baptist: The Forerunner of God Himself", *Novum Testamentum* 14, 191-218.
- Hultgren Arland J. (1979), *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis, Augsburg.
- Hultgren Arland J. (2004), *Le parabole di Gesù*, Brescia, Paideia (ed. or. 2000).
- IQP 1990 = Robinson James M. (1990), "The International Q Project Work Session 17 November 1989", *Journal of Biblical Literature* 109, 499-501.
- IQP 1991 = Robinson James M. (1991), "The International Q Project Work Session 16 November 1990", *Journal of Biblical Literature* 110, 494-498.
- IQP 1992 = Asgeirsson Jon Ma., Robinson James M. (1992), "The International Q Project Work Sessions 12-14 July, 22 November 1991", *Journal of Biblical Literature* 111, 500-508.
- IQP 1993 = Moreland Milton C., Robinson James M. (1993), "The International Q Project Work Sessions 31 July-2 August, 20 November 1992", *Journal of Biblical Literature*, 112, 500-506.
- IQP 1994 = Moreland Milton C., Robinson James M. (1994), "The International Q Project Work Sessions 6-8 August, 18-19 November 1993", *Journal of Biblical Literature* 113, 495-499.
- IQP 1995 = Moreland Milton C., Robinson James M. (1995), "The International Q Project Work Sessions 23-27 May, 22-26 August, 17-18 November 1994", *Journal of Biblical Literature* 114, 475-485.
- IQP 1997 = Moreland Milton C., Robinson James M. (1997), "The International Q Project Editorial Board Meetings 1-10 June, 16 November 1995, 16-23 August, 22 November 1996 Work Sessions 17 November 1995, 23 November 1996", *Journal of Biblical Literature* 116, 521-525.
- Instone-Brewer David (2011), *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament. Vol. 2A: Feasts and Sabbath: Passover and Atonement*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Jacobson Arland D. (1992), *The First Gospel: An Introduction to Q*, Sonoma, Polebridge Press.
- Jensen Morten H. (2013), "Purity and Politics in Herod Antipas's Galilee: The Case for Religious Motivation", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 11, 3-34.
- Jeremias Joachim (1967), *Jesus' Promise to the Nations*, London, ed. riv., SCM Press (ed. or. 1959²).
- Jeremias Joachim (1973), *Le parabole di Gesù*, Brescia, Paideia (ed. or. 19657).
- Jeremias Joachim (1976), *Teologia del Nuovo Testamento. Vol. 1: La predicazione di Gesù*, BT 8, Paideia, Brescia (ed. or. 1971, 1972²).
- Jeremias Joachim (1980), *Die Sprache des Lukasevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- Johnson Luke T. (1991), *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina, Collegeville, Liturgical Press.
- Joseph Simon J. (2012), *Jesus, Q, and the Dead Sea Scrolls*, WUNT, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Jossa Giorgio (1980), *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia, Paideia.
- Jossa Giorgio (2010), *La condanna del Messia*, Brescia, Paideia.
- Jossa Giorgio (2010b), *Gesù. Storia di un uomo*, Roma, Carocci.
- Jossa Giorgio (2014), *Tu sei il re dei Giudei? Storia di un profeta ebreo di nome Gesù*, Roma, Carocci.
- Kazen Thomas (2007), “Son of Man as Kingdom Imagery: Jesus Between Corporate Symbol and Individual Redeemer Figure” in: T. Holmén, ed., *Jesus from Judaism to Christianity*, London-New York, T&T Clark, 87-108.
- Kazmierski Carl R. (1996), *John the Baptist: Prophet and Evangelist*, Collegeville, Liturgical Press.
- Keck Leander E. (2000), *Who is Jesus? History in the Perfect Tense*, Minneapolis, Fortress.
- Keith Chris, Le Donne Anthony (2012), *Jesus, Criteria, and the Demise of the Authenticity*, London-New York, T&T Clark.
- Kelhoffer James A. (2005), *The Diet of John the Baptist: “Locusts and Wild Honey” in the Synoptic and Patristic Interpretation*, WUNT, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Kingsbury Jack D. (1969), *The Parables of Jesus in Matthew 13*, London, SPCK.
- Kingsbury Jack D. (1998), *Matteo. Un racconto*, Brescia, Queriniana (ed. or. 1988).
- Kirk Alan (1998), *The Composition of the Sayings Source: Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction in Q*, SuppNT 91, Leiden-Boston-Köln, Brill.
- Kirk Alan (1998b), “Upbraiding Wisdom: John’s Speech and the Beginning of Q (Q 3:7-9, 16-17)”, *Novum Testamentum* 40, 1-16.
- Kirk Alan (1999), “Crossing the Boundary: Liminality and Transformative Wisdom in Q”, *New Testament Studies* 45, 1-18.
- Kirk Alan, Thatcher Tom (2005), *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity, Semeia Studies*, Atlanta-Leiden, SBL-Brill.
- Klauck Hans-Josef (2003), *Apocryphal Gospels: An Introduction*, London-New York, T&T Clark (ed. or. 2002).
- Klawans Jonathan (2000), *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, New York, Oxford University Press.
- Kloppenborg John S. (1987), *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, StAC, Philadelphia, Fortress.
- Kloppenborg John S. (1988), *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes & Concordance*, Sonoma, Polebridge.
- Kloppenborg J.S. (1990), “Nomos and Ethos in Q”, 35-48, in: J. Goehring et al., ed., *Gospel Origins and Christian Beginnings: In Honor of James M. Robinson*, Sonoma, Polebridge.
- Kloppenborg J.S., ed. (1995), *Conflict and Invention: Literary, Historical, and Social Studies on the Sayings Gospel Q*, Harrisburg, Trinity Press International.
- Kloppenborg J.S. (1996), “The Sayings Gospel Q: Literary and Stratigraphic Problems”, 1-66, in: R. Uro, ed., *Symbols and Strata: Essays on the Sayings Gospel Q*, Helsinki: Finnish Exegetical Society.

- Kloppenborg J.S. (2000), *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh, T&T Clark.
- Kloppenborg J.S. (2008), *Q, the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Louisville, Westminster John Knox.
- Kloppenborg John S. (2012), "Memory, Performance, and the Sayings of Jesus", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10, 97-132.
- Knowles Michaels (1993), *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Profit [sic!] Motif in Matthean Redaction*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Koester Helmut (1990), *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London-Philadelphia, SCM-Trinity Press.
- Kraeling Carl (1951), *John the Baptist*, New York, Charles Scribner's Sons.
- Kümmel Werner G. (1961), *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus*, London, SCM (ed. or. 1953).
- Lambrecht Jan (1992), "John the Baptist and Jesus in Mark 1.1-15: Markan Redaction of Q?", *New Testament Studies* 38, 357-384.
- Lambrecht Jan (1998), *Out of the Treasure: The Parables in the Gospel of Matthew*, Louvain, Peeters.
- Lane William L. (1974), *The Gospel of Mark*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans.
- Lang Bernhard (2000), "The 'Our Father' as John the Baptist's Political Prayer: A Ritual Response to the Absence of God's Kingdom" in: D. Penchansky, P.L. Redditt, *Shall Not the Judge of All the Earth Do What Is Right?*, Winona Lake, Eisenbrauns, 239-253.
- Le Donne Anthony (2009), *The Historiographical Jesus: Memory, Typology and the Son of David*, Waco, Baylor University Press.
- Légasse Simon (1994), *Alle origini del battesimo*, Cinisello Balsamo, San Paolo (ed. or. 1993).
- Légasse Simon (2000), *Marco*, Roma, Borla (ed. or. 1997).
- Lincoln Andrew T. (2005), *The Gospel according to Saint John*, BNTC, Peabody, Hendrickson.
- Lindars Barnabas (1972), *The Gospel of John*, NCBC, London, Oliphants.
- Lindars Barnabas (1983), *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*, London, SPCK.
- Linnemann Eta (1973), "Jesus und der Täufer", in: G. Ebeling, E. Jüngel, G. Schunack, hg., *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen, Mohr, 219-236.
- Lohmeyer Ernst (1932), *Das Urchristentum. 1. Buch: Johannes der Täufer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lövestam Evald (1995), *Jesus and 'This Generation': A New Testament Study*, ConBNT 25, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.
- Lowe Malcolm (1982), "From the Parable of the Vineyard to a Pre-Synoptic Source", *New Testament Studies* 28, 257-63.
- Lüdemann Gerd (2000), *Jesus After Two Thousand Years*, London, SCM (ed. or. 2000).
- Lührmann Dieter (1969), *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener.
- Lupieri Edmondo (1988), *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia, Paideia.
- Lupieri Edmondo (1997), "Halakhah qumranica e halakhah battistica di Giovanni: due mondi

- a confronto” in: R. Penna (ed.), *Qumran e le origini cristiane* (Ricerche Storico Bibliche 9/2), Bologna, EDB, 69-98.
- Lupieri Edmondo (2001), “‘The Law and the Prophets Were Until John’: John the Baptist between Jewish Halakhot and Christian History of Salvation”, *Neotestamentica* 35, 49-56.
- Lupieri Edmondo (2013), *Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo*, Roma, Carocci (ed. or. 1991).
- Luz Ulrich (2002), *La storia di Gesù in Matteo*, Brescia, Paideia (ed. or. 1993).
- Luz Ulrich (2005), *Matthew 21-27: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress.
- Luz Ulrich (2006), *Vangelo di Matteo. Vol. 1: capp. 1-7*, CPNT 1.1, Brescia, Paideia (ed. or. 2002⁵).
- Luz Ulrich (2008), “Le regard de Matthieu sur la source Q”, in: A. Dettwiler, D. Marguerat, eds., *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides.
- Luz Ulrich (2010), *Vangelo di Matteo. Vol. 2: capp. 8-17*. CPNT 1.2, Brescia, Paideia (ed. or. 2007⁴).
- Mack Burton (1988), *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia, Fortress.
- Malina Bruce J. (1991), “Interpretation: Reading, Abduction, Metaphor”, 253-266, in: D. Jobling, ed., *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland: Pilgrim.
- Manicardi Ermenegildo (2003), *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, Analecta Biblica 96, Roma, Pontificio Istituto Biblico.
- Manson Thomas W. (1980), *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca*, BT, Brescia, Paideia (ed. or. 1949).
- Marcus Joel (1992), *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Louisville, Westminster John Knox.
- Marcus Joel (1999), *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, New York, Doubleday.
- Marcus, Joel (2004), “John the Baptist and Jesus”, 179-187, in: A.J. Peck, D. Harrington, J. Neusner, eds., *When Judaism and Christianity Began: Essays in Memory of Anthony J. Saldarini*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- Marcus Joel (2009), *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB, New Haven, Yale University Press.
- Marguerat Daniel (2004), “Le Règne, Jésus et la Loi (Q 16,16-18)”, 113-127, in: C. Coulot, D. Fricker, éd., *Le Jugement dans l’un et l’autre Testament II: Mélanges offerts à Jacques Schlosser*, Lectio Divina, Paris, Cerf.
- Marshall Howard I. (1978), *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids-Exeter, Eerdmans-Paternoster.
- Mason Steve N. (1991), *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*, Leiden, Brill.
- McDonald J. Ian H: (2004), “What Did You Go Out to See? John the Baptist, the Scrolls and Second Temple Judaism” in: T.H. Lim et. al., eds., *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, London, T&T Clark, 2004, 53-64.

- McHugh John F. (2009), *John 1-4*, ICC, London-New York, T&T Clark.
- McIver Robert (2011), *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, Atlanta, SBL.
- Meier John Paul (1976), *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5:17-48*, AnBib 71, Roma, Biblical Institute Press.
- Meier John Paul (1979), *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel*, New York, Pauliste Press.
- Meier John P. (2001), *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Vol. 1: Le radici del problema e della persona*, BTC 117, Brescia, Queriniana.
- Meier John P. (2002), *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Vol. 2: Mentore, messaggio e miracoli*, BTC 120, Brescia, Queriniana (ed. or. 1994).
- Meier John P. (2009), *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. Vol. 4: Legge e amore*, BTC 147, Brescia, Queriniana (ed. or. 2009).
- Meier John P. (2011), "Basic Methodology in the Quest for the Historical Jesus", 291-331, in: T. Holmén, S.E. Porter, eds., *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 1: How to Study the Historical Jesus*, Leiden-Boston, Brill.
- Merklein Helmut, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Brescia, Paideia (ed. or. 1989²).
- Metzger Bruce M. (1994), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, II ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft (I ed. 1971).
- Meyer Ben F. (1979), *The Aims of Jesus*, London, SCM Press.
- Michaud Jean-Paul (2001) "Quelle(s) communauté(s) derrière la Source Q?", 577-606, in: A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BETL 158, Leuven, Leuven University Press-Peeters.
- Milgrom Jacob (1991), *Leviticus 1-16*, AB, New York, Doubleday.
- Moloney Francis J. (1998) *The Gospel of John*, SP, Collegeville, Liturgical Press.
- Moloney Francis J. (2002), *The Gospel of Mark: A Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic.
- Moreschini Claudio, Norelli Enrico (1995), *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Vol. 1: Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana.
- Murphy-O'Connor Jerome (1990), "John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses", *New Testament Studies* 36, 359-374.
- Murphy-O'Connor Jerome (2008), *Gesù e Paolo. Vite parallele*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- Murphy-O'Connor, Jerome. "Place-names in the Fourth Gospel (I): Aenon near Salem (Jn 3:23)", *Revue Biblique* 119, 564-84.
- Myllykoski Matti (1996), "The Social History of Q and the Jewish War", 143-199, in: R. Uro, ed., *Symbols and Strata: Essays on the Sayings Gospel Q*, Helsinki: Finnish Exegetical Society.
- Neirynck Frans (1995), "Assessment", 261-307, in: H.T. Fleddermann, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts*, BETL 122, Leuven, Leuven University Press-Peeters.
- Neirynck Frans (2001), *Q Parallels: Q-Synopsis and IQP/CritEd Parallels*, Studiorum Novi Testamenti Auxilia 20, Leuven, Leuven University Press-Peeters.
- Nielsburg George W.E., Vanderkam James C. (2012), *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of Enoch. Chapters 37-82*, Minneapolis, Hermeneia, Fortress.
- Nineham Dennis E. (1963), *The Gospel of St. Mark*, PNTC, Middlesex, Penguin.

- Noffke Eric (2008), *Giovanni Battista. Un profeta esseno?*, Torino, Claudiana.
- Nolland John (1989), *Luke 1–9:20*, WBC 35A, Dallas, Word Books.
- Nolland John (1993), *Luke 9:21–18:34*, WBC 35B, Dallas, Word Books.
- Nolland John (2005), *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids-Bletchley, Eerdmans-Paternoster.
- Oakman Douglas E. (2012), *The Political Aims of Jesus*, Minneapolis, Fortress.
- Öhler Markus (1997), *Elia im Neuen Testament*, Berlin-New York, De Gruyter.
- Öhler Markus (1999), “The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God”, *Journal of Biblical Literature* 118, 161-176.
- Overman J. Andrew (1990), *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis, Fortress.
- Overman J. Andrew (1996), *Church and Community in Crisis: The Gospel according to Matthew*, NTC, Valley Forge, Trinity Press International.
- Paffenroth Kim (1997), *The Gospel according to L*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Patterson Stephen J. (1993), *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma, Polebridge.
- Perrin Norman (1967), *Rediscovering the Teaching of Jesus*, NTL, London, SCM.
- Perrin Norman (1976), *Jesus and the Language of the Kingdom*, NTL, London, SCM.
- Perrot Charles (1999), *Gesù*, Brescia, Queriniana (ed. or. 1998).
- Pervo Richard (2009), *Acts*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress.
- Pesce Mauro (2011), “Gesù e il sacrificio giudaico” in: Id., *Da Gesù al cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 85-120.
- Pesch Rudolf (1980), *Il vangelo di Marco. Parte prima*, CTNT, Brescia, Paideia (ed. or. 1976).
- Pesch Rudolf (1982), *Il vangelo di Marco. Parte seconda*, CTNT, Brescia, Paideia (ed. or. 1980).
- Pitre Brant (2005), *Jesus, the Tribulation and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement*, Tübingen-Grand Rapids, Mohr Siebeck-Baker Academic.
- Plisch Uwe-Karsten (2008), *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Pokorny Petr (2009), “Demoniac and Drunkard: John the Baptist and Jesus according to Q 7:33-34”, 170-181, in: J.H. Charlesworth, P. Pokorny, eds., *Jesus Research: An International Perspective. The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Polag Athanasius (1979), *Fragments Q. Textheft zur Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener.
- Porter Stanley E. (1994), *Idioms of the Greek New Testament*, 2nded., Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Puig i Tàrrach Armand (2007), *Gesù. La risposta agli enigmi*, Cinisello Balsamo, San Paolo (ed. or. 2004).
- Pryke E.J. (1978), *Redactional Style in Markan Gospel*, SNTSMS 33, Cambridge, Cambridge University Press.
- Przybylski Benno (1980), *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, SNTSMS, Cambridge, Cambridge University Press.

- Reed Jonathan L. (2000), *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg, Trinity Press International.
- Reiser Marius (1997), *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Minneapolis, Fortress (ed. or. 1990).
- Reumann John (1972), "The Quest for the Historical Baptist", in: J. Reumann, ed., *Understanding the Sacred Text: Essays in Honor of Morton S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings*, Valley Forge, Judson.
- Riesner, Rainer (1987) "Bethany Beyond the Jordan (John 1:28): Topography, Theology and History in the Fourth Gospel", *Tyndale Bulletin* 38, 27-63.
- Robinson John A.T. (1962), "Elijah, John, and Jesus: An Essay in Detection", in: Id., *Twelve New Testament Studies*, London, SCM.
- Robinson John A.T. (1962b), "The Baptism of John and the Qumran Community: Testing a Hypothesis", in: Id., *Twelve New Testament Studies*, London, SCM.
- Robinson James. M. (1971), "Logoi Sophon: on the Gattung of Q", 84-130, in: J.M. Robinson, ed., *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, London, SCM.
- Robinson James M. (2005), *I detti di Gesù. Il «Proto-Vangelo» dei Detti Q in italiano*, Brescia, Queriniana (ed. or. 2002).
- Rodriguez Rafael (2010), *Structuring Early Christian Memory: Jesus in Tradition, Performance and Text*, London-New York, T&T Clark.
- Rothschild Clare K. (2005), *Baptist Traditions and Q*, WUNT, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2005.
- Saldarini Anthony J. (1994), *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- Sand Alexander (1992), *Il Vangelo secondo Matteo*, NTC, Brescia, Morcelliana (ed. or. 1986).
- Sanders Ed Parish (1986), *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia, Paideia (ed. or. 1977, 1984²).
- Sanders Ed Parish (1990), *Gesù e il giudaismo*, Genova, Marietti.
- Sato Migaku (1988), *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT 2. 29, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Sato Migaku (1995), "Wisdom Statements in the Sphere of Prophecy", 139-158, in: R.A. Piper, ed., *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies in Q*, NovTsup 75, Leiden, Brill.
- Sato Migaku (2008), "Le document Q à la croisée de la prophétie et de la sagesse", 99-122, in: A. Dettwiler, D. Marguerat, éd., *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides.
- Schenk Wolfgang (1981), *Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen*, Düsseldorf, Patmos.
- Schlosser Jacques (1980), *Le règne de Dieu dans le dits de Jésus*, 2 voll., Paris, Gabalda.
- Schlosser Jacques (2002), *Gesù di Nazaret*, Roma, Borla (ed. or. 1999).
- Schmeller Thomas (2008), "Réflexions socio-historiques sur les porteurs de la tradition et les destinataires de Q", 149-172, in: A. Dettwiler, D. Marguerat, eds., *La source des*

- paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides.
- Schmid Josef (1965), *L'evangelo secondo Matteo*, Brescia, Morcelliana (ed. or. 1956).
- Schnackenburg Rudolf (1973), *Il vangelo di Giovanni. Parte prima*, CTNT, Brescia, Paideia (ed. or. 1965)
- Schneider Gerhard (1984), *Das Evangelium nach Lukas. 1. Kapitel 1-10*, ÖTKNT 3/1, Gütersloh-Würzburg: Gütersloher-Echter (I ed. 1977).
- Schnelle Udo (1998), *The History and Theology of the New Testament Writings*, London, SCM (ed. or. 1994, 1998).
- Schrenk Gottlob (1964), “βιάζομαι, βιαστής”, 609-614, in: G. Kittel, ed., *Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 1*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Schröter Jens (1997), *Erinnerungen an Jesu Worte*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener.
- Schröter Jens (2008), “Les toutes premières interprétations de la vie et de l’oeuvre de Jésus dans le christianisme primitif: la source des paroles de Jésus (Q)”, 295-320, in: A. Dettwiler, D. Marguerat, éd., *La source des paroles de Jésus (Q). Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides.
- Schulz Siegfried (1972), *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, Theologischer Verlag.
- Schürmann Heinz (1983), *Il vangelo di Luca. Parte prima*, CTNT III/I, Brescia, Paideia (ed. or. 1969; 1982²).
- Schürmann Heinz (1994), *Il Vangelo di Luca. Parte seconda*, CTNT, Brescia, Paideia (ed. or. 1994).
- Schwartz, Joshua (2000), “John the Baptist, the Wilderness, and the Samaritan Mission”, 104-117, in: G. Galil, M. Weinfeld, eds., *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography. Presented to Zechariah Kallai*, Leiden, Brill, 2000.
- Schwartz Barry (2005), “Christian Origins: Historical Truth and Social Memory”, 43-56, in: *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity, Semeia Studies*, Atlanta-Leiden, SBL-Brill.
- Schweizer Eduard (2001), *Il vangelo secondo Matteo*, NT, Brescia, Paideia (ed. or. 1986⁴).
- Scobie Charles H.H. (1964), *John the Baptist*, London, SCM Press.
- Seitz, O.J.F. (1960), “What Do These Stones Mean?”, *Journal of Biblical Literature* 79, 247-254.
- Senior Donald (1998), *Matthew*, ABNTC, Nashville, Abingdon.
- Shae Gam S. (1974), “The Question on the Authority of Jesus”, *Novum Testamentum* 16, 1-29.
- Sim David C. (1996), *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, SNTSMS, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sim David C. (1998), *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh, T&T Clark.
- Smith, Dwight Moody (1999), *John*, ANTC, Nashville, Abingdon Press.
- Snodgrass Klyne R. (2008), *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Stanton Graham N. (1992), *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh, T&T Clark.
- Stegemann Ekkehard W., Stegemann Wolfgang (1998), *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, Bologna, EDB (ed. or. 1995).

- Stegemann Hartmut (1996), *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù. Una monografia*, Bologna, EDB (ed. or. 1993).
- Stegemann Wolfgang (2011), *Gesù e il suo tempo*, Paideia, Brescia.
- Stein Robert H. (2008), *Mark*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic.
- Steinmann Jean (1958), *Saint John the Baptist and the Desert Tradition*, London, Longmans (ed. or. 1955).
- Stern David (1991), *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge/MA-London, Harvard University Press.
- Stowasser Martin, *Johannes der Täufer im Vierten Evangelium*, Klosterneuburg, Österreichisches Katholisches Bibelwerk.
- Suggs M. Jack (1979), *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Talbert Charles H. (2010), *Matthew*, PCNT, Grand Rapids, Baker Academic.
- Tannehill Robert C. (1979), "The Gospel of Mark as Narrative Christology", *Semeia* 16, 57-95.
- Tannehill Robert C. (1996), *Luke*, ANTC, Nashville, Abingdon.
- Tatum Barnes W. (1994), *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, Santa Rosa, Polebridge Press.
- Taylor Joan E. (1996), "John the Baptist and the Essenes", *Journal of Jewish Studies* 47, 256-285.
- Taylor Joan E. (1997), *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Taylor Joan E. (2010), "John the Baptist", 819-821, in: J.J. Collins, D.C. Harlow, eds., *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Taylor Joan E., Adinolfi Federico (2012), "John the Baptist and Jesus the Baptist: A Narrative Critical Approach", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 10, 247-284.
- Theissen Gerd (1992), *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, London-New York, T&T Clark (ed. or. 1989).
- Theissen Gerd (2003), "Jesus – Prophet einer millenaristischen Bewegung?" in: Id., *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 197-228.
- Theissen Gerd (2007), *Gesù e il suo movimento. Storia sociale di una rivoluzione di valori*, Torino, Claudiana (ed. or. 2004).
- Theissen Gerd, Merz Annette (1999), *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia, Queriniana (ed. or. 1996).
- Theissen Gerd, Winter Dagmar (2002), *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Louisville, Westminster John Knox.
- Thyen Hartwig (1971), "ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ", 131-168, in: J.M. Robinson, ed., *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, London, SCM.
- Tiwald Markus (2001), "Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus", 523-534, in: A. Lindemann, ed., *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BETL 158, Leuven, Leuven University Press-Peeters.
- Trilling Wolfgang (1959), "Die Täufertradition bei Matthäus", *Biblische Zeitschrift* 3, 271-

- Trocme Etienne (1997), *The Childhood of Christianity*, London, SCM (ed. or. 1997).
- Trocme Étienne (2000), *L'Évangile selon saint Marc*, CNT II, Genève, Labor et Fides.
- Trumbower Jeffrey A. (1994), "The Role of Malachi in the Career of John the Baptist", in: C.A. Evans, W.R. Stegner, eds., *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Tuckett Christopher M. (1992), "Q", 567-572, in: D.N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary. Vol. 5*, New York, Doubleday.
- Tuckett Christopher M. (1993), "Mark and Q", 149-175, in: C. Focant, ed., *The Synoptic Gospels: Source Criticism and New Literary Criticism*, BETL 110, Leuven, Peeters.
- Tuckett Christopher M. (1996), *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, Edinburgh-Peabody, T&T Clark-Hendrickson.
- Tuckett Christopher M. (2001), *Christology and the New Testament: Jesus and His Earliest Followers*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Tuckett Christopher M. (2007), "Review of C.K. Rothschild, *Baptist Traditions and Q*", *Journal of Theological Studies*, 58, 197-200.
- Twelftree Graham H. (1993), *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Twelftree Graham H. (2009), "Jesus the Baptist", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7, 103-125.
- Uro Risto (1994), "John the Baptist and the Jesus Movement: What Does Q Tell Us?", 231-255, in: R.A. Piper, ed., *The Gospel behind the Gospels: Current Studies on Q*, Leuven, Peeters.
- Vaage Leif E. (1994), *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge, Trinity Press International.
- Vermes Geza (1968), "Appendix E: The Use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic" in: M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed., Oxford, Oxford University Press, 310-328.
- Vermes Geza (2003), *The Authentic Gospel of Jesus*, London, Allen Lane.
- Vermes Geza (2012), *Christian Beginnings: From Nazareth to Nicaea*, London, Allen Lane.
- Visonà Giuseppe, cur. (1988), Giustino, *Dialogo con Trifone*, Milano, Paoline.
- Vitucci Giovanni, cur. (1974), Flavio Giuseppe, *La Guerra Giudaica*, 2 voll., Milano, Lorenzo Valla-Mondadori.
- Von Wahlde Urban (2010), *The Gospel and Letters of John. Vol. 2: Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Wassen Cecilia (2008), "What Do Angels Have against the Blind and the Deaf? Rules of Exclusion in the Dead Sea Scrolls" in: W.O. McCready – A. Reinhartz (eds.), *Common Judaism: Explorations in Second Temple Judaism*, Minneapolis, Fortress, 115-129.
- Webb Robert L. (1991), *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Webb Robert L. (1994), "John the Baptist and His Relationship to Jesus" in: B.D. Chilton – C.A. Evans (eds.), *Studying the Historical Jesus*, Leiden, Brill.
- Webb Robert L. (2010), "Jesus' Baptism by John: Its Historicity and Significance", 95-150,

- in: D.L. Bock, R.L. Webb, eds., *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010.
- Webb Robert L. (2010b), "The Historical Enterprise and Historical Jesus Research", 9-94, in: D.L. Bock, R.L. Webb, eds., *Key Events in the Life of the Historical Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010.
- Wedderburn Alexander J.M. (2010), *Jesus and the Historians*, WUNT, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Weder Hans (1991), *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Brescia, Paideia (ed. or. 19843).
- Wink Walter (1968), *John the Baptist in the Gospel Tradition*, SNTSM, Cambridge, Cambridge University Press.
- Witherington Ben (1988), "Jesus and the Baptist: Two of a Kind?", 225-244, in: D.J. Lull, ed., *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press.
- Wright Nicholas Thomas (1996), *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God. Vol. 2*, Minneapolis, Fortress.
- Yamasaki Gary (1998), *John the Baptist in Life and Death: Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*, JSNTSS, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Yarbro Collins Adela (1987), "The Origin of the Designation of Jesus as 'Son of Man'", *Harvard Theological Review* 80, 391-407
- Yarbro Collins Adela (1989), "The Son of Man Sayings in the Sayings Source", 369-389, in: M. Horgan, P.J. Kobelski, eds., *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J.*, New York, Crossroad.
- Yarbro Collins Adela (2007), *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Fortress.
- Zeller Dieter (1977), "Die Bildlogik des Gleichnisses Mt 11,16f./Lk 7,31f.", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 68, 252-257.
- Zeller Dieter (1982), "Redaktionsprozesse und wechselnder 'Sitz im Leben' beim Q-Material", 395-409, in: J. Delobel, ed., *Logia. Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Méorial Joseph Coppens*, BETL 59, Leuven, Brill.
- Zeller Dieter (1984), *Kommentar zur Logienquelle*, SKKNT 21, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il prof. Mauro Pesce per avermi dato la possibilità di sviluppare, in piena libertà e autonomia scientifica, un progetto di ricerca in cui credevo molto e che mi auguro possa aver infine ripagato la fiducia accordatami.

Non esistono parole adeguate per esprimere il profondo sentimento di gratitudine che nutro verso la prof.ssa Joan Taylor, per l'entusiasmo e la sconcertante generosità dimostrata nei miei confronti. Grazie a lei posso dire di aver realizzato sogni che, francamente, non avrei mai nemmeno immaginato.

Anche Eddie Adams è stato molto gentile a concedermi di disturbare i suoi stimolanti seminari di esegesi del Vangelo di Marco.

Il King's College, il Tamigi, il cielo di Londra, le infinite librerie e, se fosse possibile, perfino il quartiere di New Cross, hanno fatto del mio cuore il loro *squat*, e, trascorsi ormai due anni dall'occupazione, comincio a dubitare che sloggeranno mai.

Un sentito ringraziamento lo devo poi a me stesso, per la brillante idea di intraprendere regolari pellegrinaggi a Salisbury, così da assistere, nello scenario mozzafiato della sublime cattedrale gotica, alle formidabili lezioni di quello che – se giudico bene i segni dei tempi – è probabilmente l'ultimo grande maestro di *tradition history*: il reverendo prof. David Catchpole, monumento vivente all'esegesi storico-critica, che molto gentilmente si è prestato a diverse chiacchierate e una tazza di tè.

Ritornando al di qua della Manica, non posso non ringraziare i cari amici Lorenzo Noli e Jerim Bogdanic Pishedda. Se esiste un intimo nesso tra il Gesù storico, la musica dei Pulp e la pura demenzialità, Lorenzo è il custode di questo segreto e la sua sapienza mi ha permesso di sopravvivere a molte giornate di studio. La perizia libraria di Jerim è seconda solo alla sua bontà, e senza di lui la bibliografia di questa tesi avrebbe potuto essere più snella.

Il conto di questi anni di ricerca, oltre ai ringraziamenti, prevede anche molte scuse a non poche persone, a cominciare dai miei colleghi al settimanale "La Cittadella" di Mantova – in particolare lo storico e stimato direttore mons. Benito Regis, nonché gli amici Antonio Galuzzi e Corrado Giamboni – che hanno supplito con straordinaria pazienza alla mia sempre più ridotta disponibilità.

Scuse e gratitudine sono indiscernibili nei confronti di Elena Bianchi, senza il cui sostegno non avrei potuto scrivere nemmeno una di queste 13.320 righe – ognuna delle quali le ha tolto decisamente troppe cose. Molti anni addietro, in tempi insospettabili, mi disse che era sicura che un giorno avrei scritto un libro. Questo lavoro è per Lei.

Dedica

alla memoria
del dott. Ruggero Adinolfi, mio padre,
a vent'anni dalla sua dipartita.

I suoi libri erano ben altra cosa che questo,
ma ho fatto del mio meglio per onorarlo.