

Papia di Hierapolis

ESPOSIZIONE
DEGLI ORACOLI
DEL SIGNORE

I frammenti

Introduzione, testo,
traduzione e note
di Enrico Norelli



A Daniela, sempre

*Le grandi acque non potranno spegnere l'amore
e i fiumi non lo sommergeranno.*

Cantico 8,7

PAOLINE Editoriale Libri

© FIGLIE DI SAN PAOLO, 2005

Via Francesco Albani, 21 - 20149 Milano

<http://www.paoline.it>

e-mail: edlibri.mi@paoline.it

Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.

Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 3,39,1-17

Edizione: E. Schwartz, T. Mommsen, *Eusebius Werke. Zweiter Band: Die Kirchengeschichte. Erster Teil*. Zweite, unveränderte Auflage von F. Winkelmann (GCS n.f. 6,1), Berlin 1999 (1ª ed: Leipzig 1903), 284-292.

1. Τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως. Τούτων καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων αὐτῷ γραφέντων μνημονεύει, ὡςδε πῶς λέγων· «Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βιβλίων.» Ἔστιν γὰρ αὐτῷ πέντε βιβλία συντεταγμένα».

2. Καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα· αὐτὸς γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρεληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει δι' ὧν φησιν λέξεων·

3. «οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς ἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς

1 ἐξηγήσεως ATERBD, la traduzione siriana e quella latina di Rufino, nonché Girolamo, *Gli uomini illustri* 18; ἐξηγήσεις M || 3 συγκατατάξαι BDM; συντάξαι ATER

Frammento 5

1. Di Papia circolano dei libri, in numero di cinque, che sono intitolati anche *Esposizione di oracoli del Signore*¹. Li menziona anche Ireneo, come i soli scritti da quell'autore, dicendo all'incirca così:

«A queste affermazioni, del resto, aggiunge la sua testimonianza per iscritto anche Papia, che è stato uditore di Giovanni e compagno di Policarpo, uomo [del tempo] antico, nel quarto dei suoi libri; ha composto infatti cinque libri»². 2. Così scrive Ireneo; ora però Papia stesso, nella prefazione ai suoi libri, non indica in alcun modo di avere ascoltato e visto direttamente i santi apostoli³, ma informa di aver ricevuto quanto riguarda la fede da coloro che li avevano conosciuti, come risulta da ciò che dice letteralmente:

3. «Non esiterò a disporre in ordine per te⁴, includendolo tra le interpretazioni⁵, anche tutto ciò che un tempo ho ben appreso dai presbiteri⁶ e ben redatto⁷, garantendone la verità. Infatti non traevo piacere, come fa la moltitudine, da coloro che parlano molto⁸, ma da coloro che insegnano la verità; né da coloro che tramandano la memoria dei precetti

τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῆ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας· 4. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τί ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὀφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης».

5. Ἐνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δις καθαριθμοῦντι αὐτῷ τὸ Ἰωάννου ὄνομα, ὧν τὸν μὲν πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακώβῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δελῶν τὸν εὐαγγελιστὴν, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην, διαστείλας τὸν λόγον, ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα, σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει· 6. ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμῖα κεχρηῆσθαι εἰρηκώτων δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι· οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν, εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μή τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑορακέναι.

4 τοῦ κυρίου μαθηταί TERBDM; οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί A; *discipuli domini* Girolamo; *ceterique discipuli* Rufino; la traduzione siriana omette queste parole

estranei, ma da coloro che tramandano la memoria dei precetti dati dal Signore alla fede e provenienti dalla verità stessa⁹. 4. Se poi per caso veniva anche qualcuno che era stato discepolo dei presbiteri, chiedo le parole dei presbiteri, che cosa aveva detto Andrea, che cosa Pietro, che cosa Filippo, che cosa Tommaso o Giacomo, che cosa Giovanni o Matteo o qualunque altro dei discepoli del Signore, e ciò che dicono Aristione e il presbitero Giovanni, discepoli del Signore¹⁰. Infatti non pensavo che le cose tratte dai libri mi giovassero tanto quanto le cose provenienti da una voce viva e permanente¹¹».

5. Qui vale la pena di notare che egli enumera due volte il nome Giovanni; di questi, il primo lo elenca insieme con Pietro, Giacomo, Matteo e gli altri apostoli, designando chiaramente l'evangelista; l'altro Giovanni invece, dopo aver cominciato una nuova frase, lo mette in fila con altri al di fuori del numero degli apostoli, facendolo precedere da Aristione, e lo chiama chiaramente presbitero; 6. così che proprio grazie a queste parole si dimostra vera l'informazione relativa alle due persone in Asia che si dice portassero questo nome, e secondo la quale a Efeso c'erano due tombe e ancora oggi entrambe sono dette di Giovanni. A ciò appunto è necessario prestare attenzione, perché è verosimile che il secondo – se non si vuole che sia stato il primo – abbia visto la rivelazione trasmessa sotto il nome di

7. Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρεληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησι γενέσθαι· ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασιν τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις.

8. Καὶ ταῦτα δὲ ἡμῖν οὐκ εἰς τὸ ἄχρηστον εἰρήσθω· ἄξιον δὲ ταῖς ἀποδοθείσαις τοῦ Παπία φωναῖς προσάψαι λέξεις ἑτέρας αὐτοῦ, δι' ὧν παράδοξά τινα ἱστορεῖ καὶ ἄλλα ὡς ἀν' ἐκ παραδόσεως εἰς αὐτὸν ἐλθόντα. 9. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἰεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατράσιν διατρίψαι διὰ τῶν πρόσθεν δεδήλωται· ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γινόμενος, διήγησιν παρεληφέναι θαυμασίαν ὑπὸ τῶν τοῦ Φιλίππου θυγατέρων μνημονεύει, τὰ νῦν σημειώτερον· νεκροῦ γὰρ ἀνάστασιν κατ' αὐτὸν γεγονυῖαν ἱστορεῖ καὶ αὐτὸς πάλιν ἕτερον παράδοξον περι' Ἰουστον τὸν ἐπικληθέντα Βαρσαβάν γεγονός, ὡς δηλητήριον φάρμακον ἐμπιόντος καὶ μηδὲν ἀηδὲς διὰ τὴν τοῦ κυρίου χάριν ὑπομείναντος. 10. Τοῦτον δὲ τὸν Ἰουστον μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους μετὰ Ματθίαν στήσαι τε καὶ ἐπεύξασθαι ἀντὶ τοῦ προδότου Ἰουδα ἐπὶ τὸν κληρὸν τῆς ἀναπληρώσεως τοῦ αὐτῶν ἀριθμοῦ ἢ τῶν Πράξεων ὧδέ πως ἱστορεῖ γραφή· «καὶ ἔστησαν δύο, Ἰωσήφ τὸν καλούμενον Βαρσαβάν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰουστός, καὶ Ματθίαν· καὶ προσευξάμενοι εἶπαν».

Giovanni¹². 7. Questo Papia che ora stiamo presentando ammette di aver ricevuto le parole degli apostoli da quanti sono stati loro compagni, mentre dichiara di avere udito personalmente **Aristione e il presbitero Giovanni**; in ogni caso, menzionandoli spesso per nome nei suoi scritti riproduce loro tradizioni¹³.

8. Questo sia stato detto da noi per essere di qualche utilità; ma vale la pena di aggiungere, alle espressioni di Papia già riferite, altri suoi enunciati, nei quali narra certi eventi straordinari¹⁴ e altri che, a suo dire, gli sarebbero venuti da tradizione. 9. Già da quanto precede è stato segnalato che l'apostolo Filippo soggiornò a Hierapolis insieme con le sue figlie^{a 15}; bisogna ora indicare come Papia, vissuto alla loro epoca, ricordi di aver ricevuto una storia meravigliosa dalle figlie di Filippo¹⁶; narra infatti la risurrezione di un morto avvenuta al suo tempo¹⁷, e ancora un altro evento straordinario riguardante Giusto soprannominato Barsaba, che avrebbe bevuto un veleno mortale e, per la grazia del Signore, non avrebbe subito alcun effetto sgradevole^b. 10. Che dopo l'ascensione del Signore i santi apostoli misero questo Giusto con Mattia e pregarono in vista del sorteggio destinato a completare il loro numero al posto del traditore Giuda, la Scrittura degli Atti lo racconta più o meno così: «E misero due, Giuseppe chiamato Barsaba, che era soprannominato Giusto, e Mattia; e, levando una preghiera, dissero»^{c 18}.

^a Cfr. At 21,9. ^b Cfr. Mc 16,18. ^c At 1,23-24.

11. Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἦκοντα παρατίθεται ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτήρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ τινὰ ἄλλα μυθικώτερα· 12. ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησιν ἔτων ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης· ἃ καὶ ἠγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγῆσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεορακότα. 13. Σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται, πλὴν καὶ τοῖς μετ' αὐτὸν πλείστοις ὅσοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὁμοίας αὐτῶ δόξης παραίτιος γέγονεν τὴν ἀρχαιότητα τῶνδ' ἄνδρῶν προβεβλημένοις, ὡσπερ οὖν Εἰρηναίῳ καὶ εἴ τις ἄλλος τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν.

14. Καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδωσιν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγῆσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις· ἐφ' ἃς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέψαντες, ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων·

15. « Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῶ, ὕστερον δέ,

11. Il medesimo allega anche altre cose come venute a lui da una tradizione non scritta, certe strane parabole e insegnamenti del Salvatore e alcune altre idee assai favolose¹⁹, 12. tra le quali afferma anche che ci sarà un certo periodo di mille anni dopo la risurrezione dai morti^d, quando il regno di Cristo avrà avuto inizio in maniera corporea su questa terra; credo che queste siano sue supposizioni dovute appunto all'aver male interpretato le narrazioni apostoliche, non avendo compreso quanto da loro è stato detto mediante simboli, in maniera misteriosa²⁰. 13. Sembra infatti essere d'intelletto molto limitato²¹, come si direbbe formandosi un giudizio sulla base dei suoi testi; sennonché è stato causa del fatto che la maggior parte degli autori ecclesiastici successivi, i quali si sono fidati dell'antichità di quest'uomo, hanno adottato la sua stessa opinione, come è evidente in Ireneo e in chiunque altro presenta la stessa concezione. 14. Nel proprio scritto trasmette anche altre esposizioni delle parole del Signore dovute al summenzionato Aristione, e tradizioni del presbitero Giovanni; rimandando ad esse quanti hanno voglia d'istruirsi, aggiungeremo ora alle sue parole già citate, perché ci sembra necessario, una tradizione che egli ha esposto riguardo a Marco, l'autore del Vangelo, nei termini seguenti:

15. « Anche questo diceva il presbitero²²: Marco²³, che fu interprete²⁴ di Pietro, mise per iscritto con esattezza, non però con ordine²⁵, tutto ciò che ha riferito²⁶ di quanto era stato detto o fatto dal Signore.

Aristione? 4 pt 5, 13

^d Cfr. Ap 20,4.

ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὡσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἤμαρτεν Μάρκος οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἐνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς».

16. Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου· περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταυτ' εἴρηται·

« Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραίδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος».

17. Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως, ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἀμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκάως πρὸς τοῖς ἐκτεθείσιν ἐπιτετηρήσθω.

15 λογίων T^cERBDM; λόγων AT¹ || 16 συνετάξατο TERBD; συνεγράψατο AM || 17 in luogo di περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἀμαρτίαις Rufino ha: *de muliere adultera*.

NOTA INTRODUTTIVA

Questo complesso di frammenti è la più importante testimonianza disponibile su *Papia*. Per le ragioni indicate in *Introduzione*, I,4 (pp. 25-26), non ne ho estratto le citazioni vere e proprie,

Né infatti aveva udito il Signore né lo aveva accompagnato²⁷, ma più tardi, come ho detto, aveva accompagnato Pietro, il quale impartiva via via i suoi insegnamenti secondo le esigenze²⁸, ma non come se componesse una sintesi organica²⁹ degli oracoli del Signore, di modo che Marco non ha commesso alcun errore mettendo per iscritto alcune cose³⁰ così come ha redatto. Ha avuto infatti una sola preoccupazione, di non tralasciare nulla di quanto aveva udito e di non falsarne alcunché³¹».

16. Queste dunque sono le informazioni riferite da *Papia* riguardo a Marco; riguardo poi a Matteo, è detto quanto segue:

«Matteo dunque ha composto una raccolta degli oracoli in lingua ebraica, e ciascuno li ha interpretati secondo le sue capacità»³².

17. Il medesimo si è servito poi di testimonianze tratte dalla Prima Lettera di Giovanni³³ e così pure da quella di Pietro³⁴, e ha riferito anche un'altra storia circa una donna accusata presso il Signore di molti peccati, che è contenuta nel *Vangelo secondo gli Ebrei*³⁵. Si ammetta che era necessario segnalare anche questo in aggiunta a quanto già esposto.

ma riproduco e commento l'intero capitolo dedicato da Eusebio al nostro autore, perché il contesto è necessario alla comprensione delle citazioni stesse, benché i commenti di Eusebio vadano spesso in direzione molto diversa da quella che doveva essere l'intenzione di Papia. Eusebio tratta di Papia nella parte dedicata al regno di

Traiano (98-117) che copre i capitoli 3,21-4,2 della Storia ecclesiastica. I capitoli immediatamente precedenti quello su *Papia* trattano di Ignazio di Antiochia (3,36), del profeta Quadrato (3,37); l'apologista Quadrato, forse da identificarsi con il precedente, sarà però presentato solo in 4,3,1-2, all'inizio del regno di Adriano) e di Clemente di Roma (3,38). Il capitolo successivo (4,1) tratta dei cambiamenti di vescovi ad Alessandria e a Roma verso il 108-109, e il seguente (4,2) della rivolta dei giudei d'Egitto nel 115-117.

Il presente capitolo può essere suddiviso in tre parti, separate tra loro da due affermazioni su Aristione e Giovanni il presbitero come fonti principali di *Papia*. La prima (§§ 1-7) presenta il titolo dell'opera di *Papia* confermandolo con una citazione da Ireneo, *Contro le eresie* 5,33,4 (vedi *framm.* 1); ma poiché Ireneo definisce *Papia* uditore di Giovanni, Eusebio cita un brano della prefazione della sua opera per dimostrare che *Papia* non affermava di essere stato discepolo degli apostoli, bensì dei loro discepoli. Questa citazione gli permette di osservare che *Papia* cita due volte il nome di Giovanni, riferendosi senza dubbio a due personaggi diversi, l'apostolo e un altro che – suggerisce Eusebio – potrebbe essere l'autore dell'Apocalisse. Eusebio informa infine che *Papia* affermava di avere udito personalmente Aristione e il presbitero Giovanni, e li menzionava spesso nella sua opera. La seconda parte comprende i §§ 8-14a e accenna ad alcune tradizioni riferite da *Papia*, in particolare a quelle che gli verrebbero dalle figlie di Filippo; tra queste, un prodigio riguardante Giusto Barsaba, che Eusebio identifica come il personaggio nominato in *At* 1,23. Ostentando poi un sempre maggiore scetticismo riguardo all'attendibilità delle tradizioni tramandate da *Papia* e alla sua stessa intelligenza, Eusebio informa sul suo millenarismo, che ha influenzato – secondo Eusebio – diversi autori ecclesiastici posteriori. La terza parte (§§ 14b-17), chiaramente inclusa tra due affermazioni sulla necessità di aggiungere ancora queste notizie a quanto già detto, contiene elementi desumibili da *Papia* relativi a scritti del Nuovo Testamento, un tema che sta costantemente a cuore a Eusebio nella Storia. Si trovano qui i due celebri passi sull'origine dei Vangeli di Marco e Matteo, come pure brevi informazioni sull'uso da parte di *Papia* di 1 Giovanni e 1 Pietro, nonché della storia di una donna accusata di molti peccati davanti a Gesù, contenuta, secondo Eusebio, nel Vangelo degli ebrei.

Robert M. Grant ha mostrato che la presentazione di *Papia* in questo capitolo rappresenta uno sviluppo in senso negativo rispetto alla Cronaca, e ha cercato di individuare le tracce di un'evoluzione analoga anche all'interno della Storia ecclesiastica, ipotizzando che una variante in 3,36,2, contenente una valutazione

altamente positiva di *Papia*, rappresenti un resto di una redazione precedente dell'opera. Inoltre ha proposto di distinguere due strati di composizione anche all'interno del presente capitolo, dove i giudizi negativi su *Papia* apparirebbero alla redazione finale. Ho discusso dettagliatamente queste tesi nella nota 4 al *framm.* 4, dove concludo che, mentre Grant ha ragione per quanto riguarda il passaggio dalla Cronaca alla Storia ecclesiastica, la sua distinzione di strati successivi in *St. eccl.* 3,39,3 non appare convincente.

NOTE DI COMMENTO

¹ Il titolo dell'opera di *Papia* è stato studiato nell'*Introduzione*. Si veda ivi, III,1, per il significato di *logia*: si tratta di detti e fatti di Gesù (forse con particolare interesse per i detti), ricavati non solo dai Vangeli divenuti canonici, ma da tradizione orale e fonti scritte, tra cui con ogni probabilità i Vangeli di Marco e di Matteo, sull'origine dei quali *Papia* riporta delle tradizioni (in questo frammento, §§ 15 e 16). Ho tradotto con «oracoli», che è il senso corrente del termine in greco, e che mette l'accento sul carattere sacro che *Papia* riconosce a tale materiale, in quanto luogo di rivelazione divina; ma ciò non significa né che *Papia* considerasse «canonica» la propria opera, né che abbia attinto il suo materiale da un insieme ben delimitato di scritti che considerava come «canonici». Nell'*Introduzione*, III,2 ho studiato il termine *exégêsis* in connessione con la famiglia di parole a radice *hermên-*, ben presente nei brani di *Papia* citati in questo capitolo di Eusebio, e ho proposto di intendere la *exégêsis* come il complesso delle *hermêneiai*, senza che né l'una né le altre siano da comprendere come commento di scritti determinati, già considerati come normativi. Le *hermêneiai* (su cui si veda anche l'Appendice V) sembrano essere piuttosto le operazioni di formulazione, di organizzazione, di spiegazione e giustificazione mediante le quali, a partire da materiali disparati, egli costruisce una immagine di Gesù e del suo messaggio, inquadrata nella «storia sacra» precedente e successiva a Gesù stesso, dalla creazione del mondo (si vedano per esempio i *framm.* 12, 15, 16) alle generazioni di discepoli tra Gesù e *Papia* (così il § 9 nel presente frammento, o i *framm.* 6, 10, 17), alla fine del mondo (così il *framm.* 1).

² Questa citazione restituisce alcune righe dell'originale greco di Ireneo, *Contro le eresie* 5,33,4: si veda qui sopra la fine del *framm.* 1, con il commento. Eusebio interpreta l'ultima frase di Ireneo nel senso che *Papia* ha scritto solo questi cinque libri.

³ Nessun frammento di Papia contiene il termine "apostoli"; è Eusebio a introdurre questa categoria a proposito del nostro autore. Come vedremo (nota 10, pp. 261-263), Papia menzionava due Giovanni, definendoli entrambi «discepoli del Signore», e nominava il primo entro una lista di nomi che corrisponde a una parte dei nomi dei Dodici nella tradizione evangelica; ma anche la designazione «i Dodici» è assente dai frammenti conservati. Secondo Eusebio (qui, § 7, vedi § 14), Papia affermava di avere udito personalmente il secondo Giovanni, «il presbitero». Ma per Ireneo, il Giovanni con il quale Papia era stato in contatto era certamente l'apostolo, vedi nota 15 al *framm.* 1. Eusebio tiene a correggerlo, citando un brano dalla prefazione di Papia. Come abbiamo visto nella nota 4 al *framm.* 4 (pp. 225-229), Eusebio sembra aver modificato la propria convinzione al riguardo, perché nella *Cronaca*, seguendo Ireneo, definiva senz'altro Papia discepolo dell'apostolo Giovanni; come ha mostrato Robert M. Grant, questo cambiamento sembra essere in rapporto con la progressiva diffidenza di Eusebio verso l'Apocalisse, alla quale egli collegava il millenarismo di Papia. Ora Eusebio nega che Papia abbia ascoltato gli apostoli. Ma se tiene ad allontanarlo dalla generazione degli apostoli, come si afferma comunemente, perché non esita ad affermare, al § 7, che è stato discepolo di Aristione e di Giovanni il presbitero, che Papia definisce «discepoli del Signore» (§ 4)?

Vedo due possibilità. O Eusebio interpreta questo secondo «discepoli del Signore» in senso largo, come credenti in Gesù, anche se non suoi ascoltatori diretti; in tal caso li intenderebbe come appartenenti alla generazione successiva a quella degli apostoli, e come già dipendenti da questi per la tradizione su Gesù. Tuttavia, questa interpretazione del termine non corrisponderebbe allora a quello che sembra essere il suo senso più probabile (si veda qui la nota 10, p. 261). Oppure il problema di Eusebio non è di staccare Papia dalla generazione degli ascoltatori diretti di Gesù, ma più specificamente dal gruppo degli apostoli, per lui naturalmente da identificarsi con i Dodici. Questa spiegazione sarebbe coerente con l'atteggiamento generale di Eusebio, il quale di fatto considera i Dodici e Paolo (e non tutta la generazione dei discepoli di Gesù) come i soli veri garanti del Vangelo (*St. eccl.* 1,12; 2,1.3; ecc.). Nella *Storia* egli costruisce, è vero, un "tempo delle origini" corrispondente alla prima generazione cristiana e puro da eresie, ma di fatto esso è definito dalla durata della vita degli apostoli, ed Eusebio fa rientrare in esso la composizione di tutti gli scritti del Nuovo Testamento, com-

posti o garantiti da apostoli: Norelli, *La mémoire des origines*, 1-22. La preoccupazione di Eusebio potrebbe dunque non tanto essere quella di staccare cronologicamente Papia dalla generazione degli apostoli, quanto quella di separarlo dalle persone di questi ultimi (che è poi quanto Eusebio scrive qui espressamente). Una posizione del genere ha anche implicazioni che toccano il canone: l'opera di Papia non può essere considerata come quella di un discepolo di apostoli, alla stregua di quella di Marco o di Luca, e lo scritto di un discepolo di discepoli di apostoli non ha titolo a essere canonizzato. Ireneo non aveva ancora sviluppato questo genere di preoccupazioni; Eusebio, sembra, le ha precisate quando, dai problemi cronologici della *Cronaca*, è passato a riflettere sulla concezione storiografica e teologica che poteva essere sottesa a una storia della Chiesa cristiana.

In questi termini, Eusebio ha ragione di affermare che il passo citato del prologo di Papia non autorizza l'affermazione di Ireneo sul suo discepolato presso Giovanni. Lightfoot, *Essays*, 144-145, pensava che, anche se Eusebio ha ragione in questa sua interpretazione del prologo di Papia, Ireneo potesse disporre di altre fonti, inaccessibili a Eusebio (per esempio Policarpo di Smirne), dalle quali sapeva che Papia era effettivamente stato discepolo dell'apostolo Giovanni; ma Lightfoot stesso ammetteva che il valore della testimonianza di Ireneo su questo punto è sensibilmente sminuito dal passo qui citato da Eusebio. Va comunque tenuto presente che Ireneo, senza dubbio per l'influsso della tradizione d'Asia Minore dalla quale dipendono le sue notizie su Giovanni, designa una ventina di volte Giovanni come «discepolo del Signore», e una sola volta direttamente come apostolo, forse riprendendo il termine dallo gnostico Tolomeo di cui sta riferendo le opinioni (*Contro le eresie* 1,9,2; Giovanni appare come apostolo, in maniera più indiretta, anche in 3,12,5.19; 4,6,1): ciò potrebbe indicare che sta connettendo una tradizione su un Giovanni, discepolo del Signore ma non membro del gruppo dei Dodici, con la convinzione che si tratti dell'omonimo appartenente ai Dodici, il figlio di Zebedeo (cfr. Hengel, *Die johanneische Frage*, 18-20). Per Eusebio, tale identificazione implica senz'altro la designazione di apostolo per il Giovanni al quale Ireneo ricollega direttamente Papia; ma Eusebio, a differenza di Ireneo, non può accettare che Papia sia stato in contatto diretto con l'autore del quarto Vangelo, perché ha bisogno di sminuire Papia a causa del suo millenarismo. Diversamente da Ireneo, Eusebio recupera e valorizza la distinzione di due Giovanni in Papia, ma solo per dare spazio – sempre con intenzione

antimillenarista – alla possibile separazione tra l'autore del Vangelo e quello dell'Apocalisse (qui, § 6).

Insomma, in *St. eccl.* 3,24,2.4 Eusebio ha lasciato aperte le due possibilità: che l'Apocalisse sia da considerare canonica (perché è dell'apostolo Giovanni) oppure apocrifa (il che implica che non è dell'apostolo). Nel capitolo su Papia, Eusebio pone le basi per respingere il millenarismo nei due casi. O l'Apocalisse è del presbitero Giovanni (§ 6), e allora quanti legittimano con essa il loro millenarismo non possono richiamarsi all'autorità apostolica. Oppure, se l'Apocalisse è dell'apostolo, il millenarismo, del quale Papia è l'iniziatore (§ 12), è nato da una comprensione erronea delle narrazioni apostoliche (ivi), consentita dal fatto che Papia non è stato discepolo diretto dell'apostolo Giovanni (§§ 2.5.7). Va infine osservato che, quando in questo § 2 Eusebio dichiara che Papia ha ricevuto gli enunciati relativi alla fede da coloro che hanno conosciuto gli apostoli, sembra interpretare il passo di Papia che sta per citare nel senso che gli apostoli coincidono con i presbiteri, il che è con tutta probabilità erroneo; si veda oltre. Tuttavia, questa identificazione di presbiteri e apostoli attribuita generalmente a Eusebio non è così sicura, o almeno così univoca come per lo più si ritiene. Infatti, proprio la distinzione, per lui così importante, tra i due Giovanni si fonda, tra l'altro, sul fatto che il secondo viene designato come presbitero (§ 5 fine). Se, per Eusebio, presbitero equivale semplicemente ad apostolo, si tratterebbe di un argomento contro la sua stessa tesi. È quindi preferibile pensare che nel § 2 Eusebio si esprima in maniera generica, preoccupandosi soprattutto di sottolineare come (al § 4) Papia affermi di aver ricevuto indirettamente le parole di Andrea e degli altri membri del primo gruppo.

⁴ Sia il pronome « per te », sia altre caratteristiche che vedremo subito, confermano l'affermazione di Eusebio che il brano è estratto dalla prefazione. Certamente questo non ne era l'inizio, come mostrano il *de* (« ma », « peraltro »: vedi oltre), il *kai* (« anche ») e il pronome stesso, il quale presuppone che il destinatario sia stato nominato o almeno designato in qualche modo (cfr. Heckel, *Vom Evangelium des Markus*, 226). Inoltre, la prima frase induce a pensare che Papia avesse già parlato delle *hermêneiai* alle quali, come vedremo, aggiunge quanto aveva appreso dai presbiteri. Dubbie, invece, le ulteriori considerazioni di Heckel: « Nella frase precedente, Papia ha probabilmente menzionato un'altra fonte riunita da lui. Una fonte, per di più, che merita di essere menzionata prima delle parole dei presbiteri. Sarebbe

inoltre logico che le fonti precedenti offrano la base per le parole dei presbiteri che sono state inserite. Eusebio ci avrebbe allora comunicato il frammento a partire dal punto in cui Papia informa sulle sue fonti orali, dopo aver menzionato le sue fonti scritte » (ivi, con rinvio a Zahn e a G. Maier). Una simile ipotesi presuppone in realtà ciò che Heckel cercherà di dimostrare solo dopo, cioè che le *hermêneiai* di Papia sono commenti a un testo scritto, il che mi sembra tutt'altro che sicuro: vedi *Introduzione*, III,2 (pp. 74-78). In secondo luogo, poiché Heckel ammette che l'opera di Papia avrebbe commentato i Vangeli poi divenuti canonici, si dovrebbe pensare che gli enunciati su Marco e Matteo, riprodotti in seguito da Eusebio (§§ 15 e 16), si trovassero prima del presente passo. Si potrebbe anche pensare che Eusebio abbia invertito l'ordine di Papia perché gli interessa cominciare confutando l'affermazione di Ireneo su Papia discepolo di Giovanni; ma ciò che non favorisce l'opinione di Heckel è che dei due passi sull'origine dei Vangeli almeno il primo (ma probabilmente anche il secondo, come ammettono molti studiosi) risale a un presbitero, il che significa che ciò che Papia dice sugli scritti presuppone la tradizione orale dei presbiteri, e dunque la successione materiale scritto - materiale orale, ipotizzata da Heckel, non terrebbe comunque.

Le opere antiche avevano molto spesso un dedicatario, al quale la prefazione si rivolgeva direttamente; questo personaggio poteva essere fittizio, ma per lo più era reale. Tale prassi poteva essere infatti legata anche alle condizioni di diffusione della letteratura: l'autore si sceglieva un dedicatario importante e dotato di mezzi, nella speranza che – sollecitato appunto anche dalla vanità – assumesse le spese necessarie per la "edizione", cioè per la copia e la distribuzione dei manoscritti (si veda C. Dziatzko, *Buch*, in *PRE* 3, 1897, 939-971, su questo punto 967). Non sappiamo naturalmente se questo fosse anche il caso di Papia. Il caso più antico nella letteratura cristiana è quello dell'autore del Vangelo di Luca e degli Atti degli apostoli, il quale dedica il suo lavoro a un certo Teofilo, probabilmente un personaggio reale (Lc 1,1-4; At 1,1-2). Non sappiamo nulla del dedicatario di Papia.

Come notò Schwartz, *Über den Tod*, 9-10 (= *Gesammelte Schriften* 5, 57-58), il nostro autore, tacciato di ottusità da Eusebio (§ 13), mostra qui invece di possedere gli artifici della retorica e di usarli consapevolmente, com'era abituale, nella prefazione della sua opera. Riprendiamo in primo luogo i casi rilevati da Schwartz, precisando i tipi di figure: (1) le figure di ripetizione: anafora: *ben* appreso... *ben* memorizzato; poliptoto: compagno

dei presbiteri... le parole *dei presbiteri*; *dei discepoli del Signore...* *discepoli del Signore*); paronomasia: la moltitudine... parlano molto (in greco: *hoi polloi... ta polla*); (2) la motivazione per mezzo di sentenze (i due periodi introdotti da «infatti non»: di nuovo un'anafora); (3) la strutturazione antitetica delle frasi all'interno dei periodi: «coloro che parlano molto... coloro che insegnano la verità»; «i precetti estranei... i precetti (alla lettera: «quelli») dati dal Signore»; «le cose tratte dai libri... le cose provenienti da una voce»; (4) la variazione tra l'interrogativo «che cosa», che può essere usato come relativo, e il relativo «ciò che» (vedi qui la nota 10, pp. 257-258). L'uso di terminologia retorica da parte di Papia, particolarmente nelle notizie sull'origine dei Vangeli di Marco e Matteo, è stato sottolineato da molto tempo (si veda per esempio *Introduzione*, III,4 e la nota 25 a questo frammento); più di recente, soprattutto da Kürzinger (si vedano i suoi saggi riuniti in Kürzinger, *Papias*, 9-87), che appare convincente su alcuni punti, ma non su tutti. Come abbiamo visto (*Introduzione*, III,4, pp. 105-107), Gütgemanns vi ha insistito in un confronto con il prologo di Luca. Da parte sua, M. Black, *The Use of Rhetorical Terminology in Papias on Mark and Matthew*, JSNT 37 (1989) 31-41, ha riesaminato una serie di casi. Il dibattito sull'uso di terminologia retorica in Papia si era del resto avviato da tempo, soprattutto in riferimento al significato del termine *taxis*, usato nel § 15 del presente frammento (origine del Vangelo di Marco). Discuterò via via i termini in questione, il che consentirà di precisare in qualche misura quanto Papia ricorra effettivamente agli strumenti della retorica.

Ma l'inizio del frammento, «non esiterò», con un *de* che designa una contrapposizione («ma», «peraltro»), consente già qualche osservazione, sinora a mia conoscenza non proposta, sul ricorso di Papia alle convenzioni della retorica e sulla funzione di tale ricorso. Questa clausola sembra infatti un elemento retorico che può caratterizzare un prologo. Ne troviamo un esempio nella raccolta di *Proemi* falsamente trasmessa sotto il nome di Demostene. Nel proemio in questione, il locutore esordisce rilevando che potrebbe sembrare riprovevole se un privato cittadino, uno della folla, dopo che autorevoli personaggi hanno espresso il loro parere, si levasse per contraddirli. E risponde: «Nondimeno, da parte mia sono così fortemente persuaso che dirò cose che vi saranno più utili di quelle dette da costoro, che non esiterò (*ouk oknêsô*, come in Papia) ad affermare che tutto quanto si trovano ad aver detto non ha alcun valore. E credo che anche voi fareste bene se guardaste non a colui che parla, ma ai consigli che vi vengo-

no dati. Bisogna infatti, o ateniesi, che la vostra benevolenza vada non a certuni per via della loro nascita, ma a coloro che ogni volta dicono le cose migliori» (prologo 12 secondo l'edizione di R. Clavaud, *Démosthène. Prologues* [Collection des universités de France], Paris 1974, 94-95; numerato 13 nella precedente numerazione creata da Bekker). È facile riconoscere qui alcuni stilemi che ritroviamo nel prologo di Papia. (1) Il «non esiterò» viene dopo il riconoscimento che il locutore non avrebbe titolo a parlare e deve darsi il coraggio di farlo, ma ritiene di doverlo fare perché ha un contenuto importante da comunicare ai suoi destinatari per evitare che questi cadano nell'errore di dar retta ad altri enunciati che sarebbero per loro dannosi. (2) La valorizzazione di ciò che sta per essere comunicato viene effettuata mediante opposizioni del tipo «non... ma»; in questo caso, l'opposizione è tra il (pre)giudizio portato sulla persona e il valore delle sue parole, nel caso di Papia tra discorsi per così dire devianti e discorsi portatori di verità, ma la figura stilistica è analoga e così pure la sua funzione. (3) Il discorso che si sta per produrre viene presentato come «più utile» di altri ai quali i destinatari possono avere accesso. Anche qui vi è una differenza, perché l'oratore dello Pseudo-Demostene oppone il proprio discorso come «più utile» (*mallon [...] symferonta*) a quello degli altri che in realtà presenta come del tutto inutile e anzi dannoso, mentre Papia, alla fine della citazione, afferma che «la voce viva e permanente» apporta maggior beneficio (verbo *ôpheleô*) delle cose provenienti dai libri, senza però negare a queste ultime un certo grado di utilità; ma anche qui la forma e la funzione degli enunciati si corrispondono. Quanto al primo punto, il «ma/peraltro non esiterò» lascia dunque supporre che, nelle righe precedenti, Papia abbia accennato a ragioni che avrebbero potuto sconsigliargli di addurre quanto ha appreso dai presbiteri, ragioni che ha però superato dato il beneficio che si può trarre da quanto riferirà.

Troviamo una conferma di un tale movimento del pensiero in vari prologhi nei quali l'autore protesta la propria inadeguatezza davanti al compito che lo attende. Un esempio: il prologo dell'anonimo autore antimontanista citato da Eusebio, *St. eccl.* 5,16 e che sembra avere scritto verso il 192-193. Traduco l'inizio (5,16,3): «Pur avendo ricevuto da te da un tempo assai lungo e più che abbondante, carissimo Avircio Marcello, l'ordine di comporre per iscritto un discorso contro l'eresia di coloro che hanno preso nome da Milziade, sono rimasto sinora in certo modo piuttosto indeciso, non per mancanza della possibilità di confutare la menzogna e di rendere testimonianza alla verità, ma te-

mendo ed evitando con cura di dare in qualche modo ad alcuni l'impressione di aggiungere scritti o precetti alla parola del nuovo testamento del Vangelo, alla quale non è possibile né aggiungere né togliere per colui che ha scelto di vivere secondo il Vangelo stesso». Aggiunge poi di essersi deciso a farlo su esortazione dei presbiteri della Chiesa di Ancira in Galazia, dove si era trovato recentemente a discutere con dei seguaci della «nuova profezia». Non è qui possibile un commento adeguato del passo citato, dove compaiono stilemi analoghi a quelli di Papia (bilanciamento dei membri della frase, opposizioni, «non... ma», anche se il «ma» non è qui espresso con *alla* ma con *de*); basterà rilevare l'accento sul lungo tempo di esitazione (non viene usato il verbo *okneô*, ma un'espressione che indica la sospensione della decisione), seguito dalla risoluzione di scrivere «contro gli oppositori della parola della verità» (5,16,5: anche Papia scrive per trasmettere «i precetti [...] provenienti dalla verità stessa», qui § 3). Si può anche confrontare il prologo del *Contro le eresie* di Ireneo (più o meno contemporaneo dello scritto antimarcionita), in cui l'autore, rivolgendosi a un dedicatario preciso, protesta la propria inadeguatezza, ma si vede costretto a scrivere dalla propaganda gnostica che si oppone alla verità.

Quale potrebbe essere allora la ragione per la quale Papia avrebbe potuto esitare? Naturalmente sono possibili soltanto ipotesi. Il confronto con il prologo dell'anonimo antimarcionita potrebbe a prima vista suggerire una risposta nel senso di una delle interpretazioni che sono state date del contenuto dell'opera di Papia, quella che – da Lighfoot a Baum – vi ha visto un commento, arricchito da tradizioni dei presbiteri, ai quattro Vangeli divenuti canonici; come l'anonimo teme di aggiungere qualcosa agli scritti del «nuovo testamento del Vangelo» (non è necessario soffermarsi ora su questa espressione), così Papia potrebbe significare che occorre audacia per aggiungere le tradizioni dei presbiteri a degli scritti già considerati normativi. Ma abbiamo visto nell'*Introduzione*, III,1, che tale concezione dell'opera di Papia è insoddisfacente; il frammento del prologo lascia scorgere proprio che Papia, pur utilizzando Vangeli scritti (come presuppongono i suoi enunciati su Marco e Matteo, e come fa intendere la frase finale del frammento del prologo), non attribuisce loro valore normativo esclusivo e non li ritiene superiori alla tradizione orale. Ma lo stesso frammento mostra che vi sono problemi interni a tale tradizione, nella quale si tratta di distinguere i precetti provenienti dal Signore dalle chiacchiere superflue e dai precetti «stranieri» (§ 3; si

veda *Introduzione*, III,3, pp. 98-100). L'obiezione che Papia si rappresenta potrebbe essere dunque non tanto che non si devono aggiungere tradizioni orali ai Vangeli scritti, quanto piuttosto che, riprendendo tali tradizioni, si rischia di trasmettere parole estranee al Signore e dunque alla verità. La sua risposta è che «non esiterà» a inserirle perché può «garantirne la verità», essendosi assicurato che provengono dai presbiteri, sia per averle egli stesso «ben apprese» direttamente da quelli, sia per averle udite da loro discepoli; e non esiterà perché la «viva voce» è più utile del contenuto dei libri, e quindi è importante registrare la tradizione orale.

Nella parte precedente, Papia potrebbe avere affermato che il suo dedicatario lo ha esortato a scrivere, come fa l'anonimo antimontanista o come Melitone di Sardi nel proemio ai suoi *Estratti profetici*, conservato da Eusebio, *St. eccl.* 4,26,13-14, il quale ha in comune con Papia (e con il prologo del Vangelo di Luca) l'assicurazione che l'autore si è informato con fatica e con precisione, preoccupandosi di risalire alle origini stesse dei discorsi che sta per riprodurre: «essendomi dunque recato in Oriente ed essendo stato fino al luogo dove ciò fu annunciato e compiuto, e avendo appreso accuratamente i libri dell'Antico Testamento» (4,26,13). Ma naturalmente non sappiamo se Papia ha espresso nel prologo questa idea dell'esortazione/costrizione a scrivere, abbastanza diffusa nei proemi, e che sarà applicata anche alle circostanze della redazione dei Vangeli dalla leggenda posteriore, ma, per quanto possiamo vedere, non ancora da Papia (si veda la discussione delle proposte di C.E. Hill nella nota 1 al *framm.* 3, pp. 214-220 e nell'*Appendice II*, pp. 505-521). Così, prendere coscienza delle convenzioni retoriche usate nel prologo aiuta a comprendere come Papia vedesse la funzione della propria opera.

Zuntz, *Papiana*, 242-263, su questo punto 256, scorge in questo frammento una serie di banalità che confermerebbero il giudizio negativo di Eusebio sull'intelligenza di Papia. Zuntz incalza Papia con domande del tipo: con quale criterio poteva distinguere coloro che insegnavano la verità? o i portatori di precetti estranei da coloro che meritavano fede? Ma qui non si tratta, almeno a mio avviso, di scarso acume, bensì di un uso cosciente della retorica, uso che diviene di per se stesso significativo. Zuntz avrebbe dovuto appunto cercar di cogliere questa logica interna del discorso di Papia, nella scarsa misura in cui le poche righe citate da Eusebio permettono di farlo (per altri confronti con prologhi si veda la nota 9). Al tempo stesso, mi sem-

bra che esageri Beyschlag, *Herkunft und Eigenart*, 276-278, quando, dopo aver correttamente evocato l'affinità degli enunciati di Papia nel nostro frammento con le convenzioni dei prologhi (cita l'anonimo antimontanista e Melitone), ne conclude che l'insistenza sulla ricerca delle precise tradizioni risalenti rispettivamente ai singoli discepoli è destinata unicamente a sviluppare il *topos* dell'ampiezza delle sue ricerche e quindi non è affatto da intendere come narrazione di sue iniziative reali. Beyschlag ha ragione di polemizzare (278-279 nota 2) contro gli studiosi i quali presuppongono che i Dodici siano l'autorità principale di Papia, mentre gli altri due, Aristione e Giovanni il presbitero, sarebbero in sottordine; come lascia intendere *St. eccl.* 3,39,7.14, la maggior parte delle tradizioni da lui riferite dovevano provenire da questi due. E la lista dei nove nomi fornita da Papia non intende certo fornire con precisione i nomi degli apostoli dei quali effettivamente Papia ritiene di possedere tradizioni, ma è probabilmente organizzata secondo modelli letterari, vedi qui la nota 10 (pp. 269-273). Ma affermare che Papia dimentica «che il gruppo dei Dodici non ha mai presentato 12 diverse autorità, ma sempre unicamente una sola!» (Beyschlag, 278) significa dimenticare che Papia non menziona affatto «i Dodici» (pur conoscendo questa entità, se conosceva Marco e Matteo), bensì una serie di nove nomi di discepoli del Signore. E l'affermazione in se stessa è tutt'altro che evidente; ci sono nel primo cristianesimo numerosi casi di richiamo all'autorità di – e anche a tradizioni provenienti da – singoli discepoli di Gesù. Altra questione, naturalmente, è se tali attribuzioni fossero attendibili, anche nel caso di Papia; ma non credo si debba negare *a priori* che questi fosse convinto, almeno in qualche caso, di possedere tradizioni risalenti specificamente a questo o a quel discepolo. E comunque, la possibilità di indicare singoli discepoli come tramite tra Gesù e la tradizione posteriore sembra far parte della logica del suo sistema, fondata sulla certezza di una trasmissione fedele nell'ambito del modello maestro-discepolo. Quest'ultimo era del resto corrente proprio in Asia minore per le tradizioni attribuite ai presbiteri della cerchia di Giovanni (vedi *Appendice III*). Ancora Ireneo, sia pure in maniera del tutto marginale rispetto agli scritti apostolici (ma appunto, molto tempo è trascorso tra Papia e lui!), si compiace di riferire tradizioni risalenti, a suo avviso, a Giovanni, veicolate attraverso la linea di discepolato personale Giovanni-Policarpo-Ireneo (*Lettera a Florino*, in *St. eccl.* 5,20,6), ovvero Giovanni-Policarpo-uditori di Policarpo (*Contro le eresie* 3,3,4).

⁵ Per il verbo all'infinito (che ho reso con «disporre in ordine includendo tra») i manoscritti greci della *Storia* di Eusebio si dividono tra due varianti; un gruppo (i codici ATER) attesta *syntassô*, «disporre insieme, ordinare», che si ritrova nella notizia su Matteo (vedi nota 32 al § 16, p. 325), ma l'editore dell'opera, Eduard Schwartz, preferisce qui la lezione degli altri (BDM), che reca un altro composto di *tassô* («disporre»), con due preposizioni, cioè *synkatatassô*. Del resto già T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I: Das Neue Testament vor Origenes. Zweite Hälfte*, Erlangen; Leipzig 1889, 851 nota 1, aveva indicato le ragioni per preferire *synkatatassô*: non solo è *lectio difficilior* rispetto al più banale *syntassô*, ma in quest'ultimo il *syn-* non è preposizione che possa reggere il complemento *tais hermêneiais*, mentre in *synkatatassô* il *syn-* serve appunto a indicare l'unione dell'oggetto («tutto ciò che un tempo ho bene appreso») con altro (le *hermêneiai*, al dativo appunto in quanto dipendente da quella preposizione).

Questo verbo significa dunque «disporre (in ordine) con», e sembra implicare generalmente l'inclusione del suo oggetto in un determinato insieme; si vedano per esempio Senofonte, *Ciropeia* 6,3,32; Polieno, *Stratagemmi* 5,2,22; Origenes, *Commento a Giovanni* 10,38,256; Cirillo di Alessandria, *Tesoro* 25 (in questi due ultimi casi con il dativo come in Papia; nei due precedenti con *eis* e l'accusativo); un esempio invece in cui l'oggetto non è incluso è fornito da Paolo di Egina, *Compendio di medicina* (Alessandria, VII secolo d. C.; con *epi* e il dativo); il verbo è usato anche al medio nel senso di «schierarsi dalla parte di», per es. Clemente di Alessandria, *Stromati* 2,138 (con il dativo). Vi sono dunque maggiori probabilità che ciò che Papia ha appreso dai presbiteri entri a far parte delle *hermêneiai* e non si aggiunga semplicemente ad esse restando esterno, anche se non si può completamente escludere il contrario (ma nell'esempio di Paolo di Egina il verbo è seguito da una preposizione che esprime chiaramente il senso di "aggiungersi", il che non avviene in Papia). Se questa precisione di significato è rispettata qui da Papia, ciò dovrebbe significare che quanto Papia ha appreso dai presbiteri costituisce una parte delle *hermêneiai*. Ma si può allora sostenere senz'altro che le *hermêneiai* siano semplicemente delle esegesi di scritti considerati in qualche misura come normativi? Non lo credo: per il significato che mi sembra opportuno attribuire al termine nel presente contesto, si veda *Introduzione*, III,2 (pp. 80-95), e *Appendice V*.

⁶ Sui presbiteri vedi *Appendice IV*. Basti qui ricordare che si tratta di persone considerate come portatori autorizzati di tradizione apostolica, per così dire di anelli della catena di trasmissione, che assicurano la continuità tra gli apostoli – con i quali si ammette siano stati ancora in contatto – e le generazioni successive. Si tratta naturalmente piuttosto di una categoria «costruita», finalizzata al funzionamento di un sistema basato sulla trasmissione personale dei contenuti del Vangelo; del resto, la nozione di «presbitero» slittava con il tempo: Papia a sua volta, e più tardi Ireneo stesso, divengono «presbiteri» per generazioni successive.

In che rapporto ciò che Papia afferma qui di avere appreso dai presbiteri sta con le informazioni cui si riferisce qualche riga più avanti (§ 4)? Dopo aver menzionato quanto ha appreso in passato dai presbiteri, Papia prosegue operando la transizione con *ei de pou kai*, che potrebbe essere reso con «se poi per caso anche», ma pure (per l'ambiguità delle particelle) con «e se per caso appunto». Ci sono allora due possibilità. La prima è che Papia menzioni due procedimenti distinti. Dapprima avrebbe ascoltato personalmente i presbiteri, in un passato abbastanza lontano (*pote*, «un tempo»). Più tardi, avrebbe interrogato coloro che passavano (da Hierapolis, si può supporre) e che avevano udito i presbiteri; in questa seconda fase, avrebbe dunque completato la sua raccolta di parole dei presbiteri. L'altra possibilità è che Papia non abbia mai incontrato i presbiteri, ma che abbia ricevuto le loro parole da quanti li hanno uditi. In questo caso i due enunciati contenuti rispettivamente nel § 3 e 4 si riferirebbero a un unico processo, dapprima evocato, poi descritto nei dettagli; in altre parole, Papia descriverebbe dapprima ciò che ha fatto componendo la sua opera, poi il modo in cui si è procurato l'informazione. Gli studiosi si sono divisi tra queste due interpretazioni; per la prima, basti menzionare Lightfoot, *Essays*, 145; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. I: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*. Zweite, umgearbeitete Auflage, Freiburg i. B. 1913, 447; per la seconda, Körtner, *Papias e Papias-fragmente*. Mi sembra che alcuni elementi permettano un'opzione. L'espressione *manthanô para tinos*, usata al § 3, è corrente nel senso di «apprendere direttamente da qualcuno» (per esempio Erodoto, *Storie* 2,104; poi Eschilo, Sofocle, ecc.; basta consultare i dizionari); in questo stesso § 3 si menzionano i precetti «dati alla fede dal Signore (*para tou kyriou*)» dove la preposizione *para* con il genitivo sembra indicare la provenienza im-

diata (per un diverso uso di *para*, con trasmissione attraverso un mediatore, cfr. per esempio Lc 1,45). In generale, il verbo *manthanô* sembra veicolare l'idea di apprendere direttamente. Inoltre, nella formula di transizione dal § 3 al 4, *ei de pou kai [...] elthoi*, il *de* sembra segnare una differenza rispetto a ciò che è stato appena detto (cfr. in greco l'espressione *ei de mê*, che si oppone a quanto la precede); non si tratta di *ei oun*, «se dunque», che riprenderebbe il discorso precedente, ma di una formula che comunica l'idea del passaggio ad altro. Se si trattasse di una esplicitazione del procedimento accennato nel § 3, ci si aspetterebbe piuttosto *ei gar*, «se infatti». Insomma, mi pare opportuno intendere che Papia si riferisca a due processi differenti, il secondo dei quali deve aver avuto luogo in un tempo nel quale non poteva più ascoltare direttamente i presbiteri. Il verbo «venire», poi, è all'ottativo iterativo, che si usa con *hote*, *hopote* («quando»), *ei* («se») per un evento che si ripete nel passato; in modo perfettamente regolare secondo le leggi della sintassi, la proposizione principale è all'imperfetto indicativo (*anekrinon*, «chiedevo», o eventualmente «esaminavo»; su questo verbo vedi la nota 10 (pp. 275-276). Attribuendo dunque a ciascun elemento il suo valore, il senso dell'inizio del § 4 è: «d'altra parte (*de*), inoltre (*kai*), ogniqualvolta (*ei* + ottativo) per caso (*pou*) veniva qualcuno», ecc.

⁷ La traduzione del verbo *mnêmoneuô* è delicata. Il suo senso primario è certamente «richiamare alla propria memoria, ricordarsi», ma può anche significare «richiamare alla memoria di qualcun altro, menzionare, dire». Nel nostro passo, esso viene generalmente tradotto «conservare nella memoria». Vi sono tuttavia ragioni per preferire l'altro significato. In primo luogo, il verbo ritorna quasi subito, in questo stesso § 3, nell'espressione *tois tas allotrias entolas mnêmoneuousin*, la quale significa certamente «a coloro che tramandano la memoria dei precetti estranei, che riferiscono i precetti estranei» e non «che si ricordano dei precetti estranei». Di conseguenza, poiché nella frase che stiamo commentando Papia oppone la propria operazione a quella di costoro, il verbo deve avervi lo stesso senso: ciò che Papia ha ben appreso dai presbiteri e ben riferito (qui: per iscritto), lo ha disposto in ordine insieme con le «interpretazioni». Inoltre, commentando questo frammento, Eusebio usa due volte *mnêmoneuô* (in 3,39,7.9) a proposito di persone che Papia *menziona* o dei racconti che questi *riferisce* nella sua opera, in ogni caso non certo di entità di cui

«si ricorda»; va peraltro aggiunto che il verbo e il sostantivo corrispondente sono correnti in Eusebio (sommando i due, si ha un centinaio di occorrenze nella *Storia ecclesiastica*). Su questa interpretazione del termine bisogna dunque dar ragione a J. Kürzinger, *Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums*, in *Biblische Zeitschrift* N. F. 21 (1977) 245-264, ristampato in Id., *Papias von Hierapolis*, 43-67 (che utilizzo), su questo punto 48-49 (si veda anche, nello stesso volume, 27 nota 6). Non che l'aspetto della memoria sia assente. Ma, innanzitutto, esso si ripartisce qui tra *mnēmoneuō* e *manthanō*. Quest'ultimo ha verosimilmente qui un significato complesso, che riunisce alcune delle sue potenzialità. Esso significa «imparare», ma anche, appunto, «imparare a memoria» (cfr. per esempio Senofonte, *Simposio* 3,5: mio padre «mi costringe a imparare (*mathein*) tutti i poemi di Omero; anche ora sarei capace di recitare tutta l'*Iliade* e l'*Odissea*). Inoltre, include probabilmente nel nostro testo anche il significato di «comprendere», ben attestato in greco, per esempio nei dialoghi, dove un interlocutore domanda all'altro: *manthaneis*, cioè «comprendi?» e l'altro risponde: *pany manthanō*, «comprendo perfettamente». Da parte sua, *mnēmoneuō* (che ha la radice di *mnēmē*, il ricordo) implica in ogni caso un ruolo della memoria, ma si tratta qui della memoria attiva, che comunica ciò che ha ritenuto, perché si continui a ricordarlo. Tenendo conto anche della frase immediatamente successiva, il senso dev'essere: Papia ha mantenuto in memoria e messo per iscritto quanto ha appreso dai presbiteri, inserendolo tra le *hermēneiai*, in modo da consolidare la verità di queste ultime; in altri termini, quanto ha appreso dai presbiteri rappresenta una garanzia di verità per le sue *hermēneiai*. In teoria, *hyper autōn* (qui reso con il «-ne» di «garantendone») potrebbe riferirsi sia a quanto Papia ha appreso dai presbiteri, sia alle *hermēneiai*. Tuttavia, quanto viene attraverso i presbiteri è chiaramente identificato in seguito con i precetti del Signore e con le parole dei suoi diretti discepoli, così che non è verosimile che Papia intenda in qualche modo confermarne la verità o farsene garante; sono piuttosto le parole dei presbiteri a garantire la validità dell'apporto di Papia nelle *hermēneiai*.

Del resto, per i primi credenti in Gesù «ricordarsi» delle sue parole era un termine tecnico importante, che però non significava tanto «conservarle nella memoria», quanto riformularle attualizzandole, in circostanze in cui si era convinti di poterle cogliere ed esplicitare il vero significato. Così nella

tradizione evangelica il processo di «recupero» delle parole di Gesù a partire dall'evento della risurrezione è qualificato come «ricordarsi» (Mc 14,72 / Mt 26,75 / Lc 22,61; Lc 24,8; Gv 2,22; At 11,16) e nella tradizione giovannea, in particolare, l'operazione che connette elementi della vita di Gesù con passi veterotestamentari è chiamata «ricordarsi» (Gv 2,17; 12,16). Questa terminologia si riferisce dunque a delle «costruzioni» di immagini di Gesù (e dei contenuti della fede della comunità) a partire da materiale tradito, cioè a qualcosa di analogo a quel che mi sembra essere stata l'operazione di Papia (*Introduzione*, III,2, pp. 93-95, e *Appendice V*, pp. 556-559). In Gd 17 si invitano i destinatari a ricordarsi delle parole dette dagli apostoli sugli impostori degli ultimi tempi; in 2 Pt 3,2 lo stesso invito si riferisce alle parole dei profeti e degli apostoli. Una raccolta tematica di parole di Gesù accompagnata dall'esortazione ad applicarle è presentata come un «ricordarsi» di queste parole in 1 *Clemente* 13,1; 46,7-8 (in entrambi i casi con il verbo *minnēskomai*). Nel senso di «ricordare per mettere in pratica» vanno ancora la lettera di Policarpo ai *Filippesi* 2,3; 2 *Clemente* 17,3, e il *Pastore di Erma*, *Vis.* 4,1,8; *Sim.* 1,7. Il nesso tra ricordare le parole del Signore – intese nei passi citati essenzialmente come precetti – e metterle in pratica non è del resto assente da questo frammento di Papia, perché subito dopo egli non solo sembra identificare la tradizione con dei precetti, ma ammette anche l'esistenza di più memorie concorrenti, cioè di collezioni e formulazioni diverse.

Poiché il verbo *mnēmoneuō* compare anche nel frammento di Papia sull'origine di Marco, citato da Eusebio in questo stesso capitolo al § 15, è giustificato chiedersi se – sebbene la Papia stia riferendo le parole del presbitero – il significato non sia analogo a quello del § 3. Vi si legge che Marco «scrive accuratamente tutto ciò che *emnēmoneusen*» e, subito dopo, che l'evangelista «non ha commesso alcun errore scrivendo alcune cose come *apemnēmoneusen*». In entrambi i casi, i più traducono «si ricordava». Ma – a parte il fatto che in tal caso ci si aspetterebbe in greco un imperfetto (che indica la durata dell'azione) piuttosto che un aoristo (che indica l'azione in quanto tale, astraendo dalla durata) –, nel secondo caso compare il composto *apomnēmoneuō*, che può certo avere anche il senso di «ricordarsi», ma significa in primo luogo «raccontare a memoria, narrare, richiamare». Da qui proviene il sostantivo *apomnēmoneuma*, «parola o azione memorabile», che, al plurale, designa un genere letterario in cui si riferiscono, sulla ba-

se di ricordi personali, fatti e/o detti memorabili di un personaggio; Giustino Martire chiama così i Vangeli (*1 Apologia* 66,3; 67,3; *Dialogo* 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5.6; 106,1.3.4; 107,1; cfr. inoltre *1 Apologia* 33,5; si veda da ultimo G. Aragone, *Justin, "philosophe" chrétien, et les "Mémoires des Apôtres qui sont appelés Evangiles"*, in *Apocrypha* 15 (2004) 00-000; Norelli, *Le statut des textes chrétiens*, 173-182). Ma anche per quanto riguarda *mnêmoneuô*, vi è ragione d'intenderlo, anche qui, come abbiamo fatto per 3,39,3. Infatti, se lo comprendiamo come «ricordarsi», la prima frase del § 15 or ora citata significa che Marco mise per iscritto (non tutto ciò che aveva udito, ma solo) ciò che ricordava della predicazione di Pietro, il che sembra contraddittorio con la fine della medesima citazione (§ 15) là dove si afferma che Marco si era preoccupato «di non omettere nulla di ciò che aveva udito» (e non: di ciò che ricordava). Conviene dunque, anche al § 15 (anche qui in accordo con Kürzinger), riferire il verbo alla redazione del Vangelo, e non a un'operazione di memoria anteriore a quella. Così *mnêmoneuô* e *graphô* sono là due maniere di designare la stessa azione, cioè la composizione del Vangelo, ma l'espressione non diviene inutilmente tautologica, perché il senso è: tutto ciò che Marco ha riferito di quanto era stato detto o fatto dal Signore, lo ha scritto con esattezza. Analogo valore andrà attribuito ad *apomnêmoneuô*, anch'esso in stretto rapporto con *graphô*: «scrivendo alcune cose così come le ha riferite», e non «scrivendo come si ricordava».

⁸ Zuntz, *Papiana*, 255 e 256 nota 4, espunge l'articolo *ta* prima di *polla*, suggerendo inoltre la possibilità di dividere *pol-l'alegô* («mi do un gran da fare») invece di *polla legô* («dico molte cose»). Ma il testo si riferisce chiaramente a cose dette. Ed è inutile espungere il *ta*, perché, anche se in greco classico *ta polla* significa piuttosto (ma non sempre) «la maggior parte», all'epoca di Papia poteva significare «molte cose»; un'eloquente analogia nel *Pastore* di Erma, *Simil.* 4,5: «coloro che si occupano di molte cose (*hoi... ta polla prassontes*) peccano anche molto (*polla*)».

⁹ Questo periodo sembra veicolare un intento polemico, anche se bisogna innanzitutto tener conto delle convenzioni retoriche; nell'antichità un autore teneva spesso a prendere le distanze dai suoi predecessori, sminuendoli. I commentatori hanno spesso proposto il confronto con un frammento dello

storico Ecateo di Mileto, trasmesso da Demetrio nel trattato *Sullo stile* 12 (metto in corsivo i termini presenti anche in queste righe di Papia): «io scrivo queste cose come a me sembrano essere vere, perché le storie raccontate dai Greci sono, come a me appaiono, molte e assurde» (trad. A. Ascani, *Demetrio. Sullo stile*, Milano 2002, 67). Comunque, poiché qui la discussione concerne precisamente la trasmissione dei precetti del Signore (il che implica anche il modo di metterli in pratica, e in fin dei conti il modo stesso di essere cristiani: il momento pratico sembra trasparire nella connotazione positiva dei precetti che il Signore ha dato «alla fede», il che suggerisce che i portatori di altri precetti non li hanno ricevuti e trasmessi in un atteggiamento di fede), vi è senza dubbio una polemica reale nei confronti di gruppi che si richiamano a Gesù. Sulla questione di chi siano i bersagli polemicici di Papia vedi *Introduzione*, III,3 (pp. 95-105), dove concludo che è impossibile individuare specifici orientamenti dottrinali (ai quali del resto Papia non allude) e metto l'accento sulla diversità di immagini di Gesù (e quindi di cristologie e di soteriologie) che si potevano costruire a partire dalla tradizione dei suoi detti e fatti.

¹⁰ Questo periodo, cruciale, pone numerosi problemi. Senza dubbio qui Papia afferma di avere interrogato persone che erano state in rapporto diretto con i presbiteri, e non con i discepoli diretti del Signore, perché – come ha notato Schwartz, *Über den Tod*, 12 = *Gesammelte Schriften* 5, 61 – non avrebbe allora inserito «le parole dei presbiteri». Ma, stabilito che i presbiteri in quanto tali non sono da identificarsi con i discepoli diretti del Signore (vedi *Appendice IV*, pp. 537-539), e che dunque l'interpretazione suggerita da Eusebio nel § 2 non è corretta, quanti sono gli anelli di tradizione che Papia ha appreso dai suoi informatori? In altri termini, qual è il rapporto tra (1) «le parole dei presbiteri», (2) «che cosa (*tí*, pronome interrogativo) aveva detto Andrea, ecc.», e (3) «ciò che (*ha*, pronome relativo) dicono» gli altri due? Va tenuto conto del fatto che questo terzo elemento è introdotto da un gruppo di lettere che può essere letto *ha te*, «e ciò che» (dove il pronome relativo *ha* può avere anche funzione interrogativa = «e che cosa dicono»), dipendente da «chiedevo» come un secondo oggetto su cui si informava Papia; oppure può essere letto *hate*, «ciò che». In quest'ultimo caso, si potrebbe comprendere il testo nel senso che quanto dicono Aristione e Giovanni ha pure come contenuto «le parole dei presbiteri, che cosa aveva

detto Andrea, ecc. »; ciò solleverebbe allora la questione ulteriore se Papia lo ha appreso da quanti avevano frequentato i presbiteri oppure indipendentemente da costoro. Insomma, il problema è: queste tre entità hanno lo stesso contenuto, cioè «le parole dei presbiteri» corrispondono a quelle di Aristione e di Giovanni il presbitero e trasmettono quelle di Andrea e degli altri discepoli del primo gruppo (in questo caso avremmo ancora due possibilità: ciò che Papia apprendeva dai suoi informatori erano di fatto le parole di Aristione e di Giovanni; oppure erano le parole di altri presbiteri, corrispondenti però a quelle di Aristione e Giovanni, che Papia conosce da altra fonte)? Oppure, solo due di esse coincidono: Papia *chiedeva* le parole dei presbiteri, le quali trasmettevano quelle dei discepoli del primo gruppo, e *chiedeva* anche quelle di Aristione e Giovanni? O, ancora, si tratta di tre insiemi diversi: Papia chiedeva sia le parole dei presbiteri, sia che cosa avevano detto Andrea, ecc., sia che cosa dicevano Aristione e Giovanni? Escludendo che i presbiteri siano da identificarsi con i Dodici (*Appendice IV*, pp. 537-539), abbiamo di fatto già scartato una ulteriore possibilità (ammessa da Zahn e da numerosi altri), quella per cui «che cosa aveva detto Andrea, ecc.» sarebbe una semplice esplicitazione di «le parole dei presbiteri».

In primo luogo, abbiamo due serie di nomi: la prima ne contiene sette, tutti appartenenti alle liste dei Dodici, benché i frammenti conservati di Papia non contengano quest'ultimo termine, e benché questi sette nomi non si trovino tutti insieme in nessuna lista evangelica dei Dodici (vi torneremo tra un istante); la seconda ne ha due, uno dei quali è omonimo di un membro della prima lista, ma è qualificato come «il presbitero». Comune ai due gruppi è la qualifica di «discepoli del Signore». Nel cristianesimo dei primi due secoli (riprendo e preciso Munck, *Presbyters and Disciples*, 231-232; per il mondo greco, il giudaismo e gli scritti del NT cfr. anche K.H. Rengstorff, *mathêtês*, GLNT, XI, 1121-1234 [TWNT, IV, 1942, 417-464]), «discepolo» può designare: (a) un membro del gruppo dei Dodici: Mc 5,31; 6,1.35.45; 8,1.27; ecc; il nesso «i dodici discepoli» è tipico della redazione di Mt (10,1; 11,1; come variante in 20,17; 26,20) e di alcuni scritti protocristiani che si richiamano all'autorità di Pietro (*Vangelo di Pietro* 59; *Apocalisse di Pietro*, fram. greco di Akhmîm 5; *Kerygma di Pietro* cit. da Clemente Alessandrino, *Stromati* 6,6,48; *Ascensione di Isaia* 3,13.17; 11,22); (b) un discepolo diretto di Gesù, esterno al gruppo dei Dodici (Lc 6,13.17; 19,37.39; Gv 6,60.66; 7,3; 8,31;

19,38); (c) i credenti in Gesù in generale: nel NT solo in una serie di passi degli Atti compresi tra 6,1 e 21,16, che potrebbero echeggiare l'uso di una fonte la quale riprendeva così un'auto-designazione dei cristiani palestinesi (cfr. E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius* [CChr.SA 8], Turnhout 1995, 194 con la nota 1); in effetti si tratta dei cristiani di Antiochia in 11,26 e 14,28; il senso di «discepoli di Gesù» = «credenti in lui» si ritrova in Ignazio di Antiochia, *Magnesii* 9,2; 10,1, dove Gesù Cristo è «unico maestro». Il termine è applicato al martire da Ignazio (*Efesini* 1,2; *Tralliani* 5,2; *Romani* 5,3; *Policarpo* 7,1) e in *Martirio di Policarpo* 17,3.

L'espressione precisa qui usata da Papia «discepoli del Signore» non è frequente: designa i cristiani in At 9,1 e in Clemente di Alessandria, p. es. in *Protrettico* 112,2; *Stromati* 2,15,3. Schwartz, *Über den Tod*, 12-13 (= *Gesammelte Schriften* 5, 61-63) valorizza la presenza dell'articolo determinativo («qualcun altro dei discepoli del Signore») nel caso della prima lista di sette nomi e la sua assenza in riferimento ad Aristione e Giovanni, per differenziare le due espressioni: «l'articolo determina i discepoli noti dal Vangelo», mentre l'espressione senza articolo si riallaccerebbe all'uso degli Atti degli apostoli e significherebbe «membri della comunità primitiva», personaggi eminenti del passato che Papia poteva mettere sullo stesso piano dei Dodici. Ma questa interpretazione si espone a diverse obiezioni. Proprio in At 9,1, l'unico passo degli Atti in cui ricorre precisamente la stessa espressione di Papia, *mathêtai tou kyriou*, essa è preceduta dall'articolo, e così avviene nella grande maggioranza dei casi in cui negli Atti il termine *mathêtai* designa i discepoli in generale (per es. At 6,1.2.7; 9,19.25.26.38; ecc.), anche se è vero che qui il termine non si trova in apposizione a un nome proprio. Inoltre, Ignazio di Antiochia e il *Martirio di Policarpo* non riferiscono mai il termine *mathêtai* ai membri della «comunità primitiva», ma ai credenti del tempo presente; così pure avviene per «i discepoli del Signore» (con l'articolo!) in Clemente di Alessandria, *Stromati* 2,15,3 (nel *Protrettico* dello stesso Clemente, al § 112, «i discepoli di Cristo» può significare gli apostoli, ma immediatamente prima c'è «noi, divenuti discepoli di Dio»). In terzo luogo, nulla ci autorizza a presupporre che Papia distinguesse nettamente la «comunità primitiva» dal tempo presente e le attribuisse un'autorità «primaria» (così Schwartz) da poter contrapporre alla tradizione degli gnostici; la cosa non è impossibile, ma è indimostrabile e non può essere assunta come

base per interpretazioni. Il frammento che stiamo esaminando orienta semmai nel senso contrario: Papia non pensa in termini di frattura tra un «tempo delle origini» e tutto il tempo successivo, compreso il suo proprio, ma in termini di continuità di una tradizione la cui validità è certo connessa con la contiguità a Gesù dei suoi primi portatori nonché con il carisma e la fedeltà dei suoi portatori successivi (sulla differenza a questo riguardo tra Papia ed Eusebio, il quale invece delimita – manipolando anche testi di Papia – un'epoca delle origini, si può vedere Norelli, *La mémoire des origines*, 1-22). Insomma, non si vedono attestazioni de «(i) discepoli del Signore» nel senso de «i membri della comunità primitiva, a differenza dei cristiani successivi», né vi sono ragioni di credere che Papia abbia usato l'espressione con questo significato. La presenza dell'articolo dinanzi a «discepoli» nella prima delle due occorrenze al § 4 e la sua assenza nel caso di Aristione e Giovanni potrebbero anche spiegarsi semplicemente con l'impossibilità di fare altrimenti: ometterlo nel primo caso – con il genitivo partitivo – sarebbe stato linguisticamente improprio, e inserirlo nel secondo avrebbe fatto di Aristione e Giovanni i soli discepoli del Signore, il che sarebbe stato assurdo, oppure avrebbe distinto i due personaggi da omonimi non discepoli del Signore (rispondendo implicitamente alla domanda: «quali Aristione e Giovanni?»), il che non avrebbe avuto alcuna pertinenza qui (nella seconda occorrenza un solo manoscritto, A, reca l'articolo, ma è un tratto certamente secondario).

Ma se la presenza e l'assenza dell'articolo hanno una funzione, essa può essere solo quella di identificare «i discepoli» (con l'articolo) della prima serie come dei componenti del gruppo dei Dodici, secondo l'uso che abbiamo visto corrente fin da Marco, e i «discepoli» del secondo con discepoli diretti di Gesù, esterni però al gruppo dei Dodici. Questa ipotesi va sostenuta con prudenza, perché il termine «i Dodici» non è attestato per Papia, e non sappiamo se lo abbia usato; ma se conosceva i Vangeli di Marco e di Matteo non può avere ignorato né il gruppo in quanto tale, né l'uso di chiamarli «i discepoli». Come vedremo oltre in questa stessa nota, ciò può aiutare a spiegare un'apparente incoerenza di Papia, la quale ha fatto sospettare, credo a torto, che la clausola «discepoli del Signore» riferita ad Aristione e a Giovanni sia un'interpolazione posteriore. Beyschlag, *Herkunft und Eigenart*, 278-279 nota 2, afferma che *mathêtês* implica l'appartenenza a coloro che «hanno visto il Signore», e che Ap 1 mostra come questo ve-

dere non si riferisca necessariamente a Gesù durante la sua vita; ma né i passi di Eusebio cui Beyschlag rinvia e dove nessuno che abbia visto il Signore è chiamato *mathêtês*, né l'Apocalisse, dove il termine è assente, mi sembrano giustificare tale asserzione. Per quanto riguarda il nostro passo, non abbiamo dunque bisogno di aggiungere un quarto significato dell'espressione ai tre sopra individuati, ai quali possiamo tornare, cercando quello che meglio rende conto della ripetizione del termine.

Il senso generale (c) è ovviamente escluso: anche gli informatori diretti di Papia (e Papia stesso) erano «discepoli del Signore» in tal senso, non ci sarebbe stato motivo di applicare il termine specificamente ai personaggi nominati. Poiché Aristione non fa parte in ogni caso del gruppo dei Dodici (su Giovanni si veda subito qui sotto), «discepoli» (a prescindere dall'articolo) non può avere neanche il senso (a); è difficile pensare che esso abbia significati diversi nei due casi. Le persone del primo gruppo sono certamente intese come discepoli diretti di Gesù, e dunque anche gli altri due: vale quindi il senso (b). Se questo elemento accomuna i membri dei due gruppi, è chiaro però che Papia suggerisce una distinzione tra gli uni e gli altri, come sembra implicare anche la differenza tra il passato di «dire» nel primo caso e il presente nel secondo. Se questa ha un senso, deve indicare che Aristione e Giovanni erano ancora vivi al tempo in cui Papia si informava, benché alcuni vi scorgano solo una variazione stilistica: così Schwartz, *Über den Tod*, 10 (= *Gesammelte Schriften* 5, 58); 13 (= *Gesammelte Schriften* 5, 62-63); Lightfoot, *Essays* 150 nota 3, secondo cui una simile ipotesi produrrebbe difficoltà cronologiche e avremmo qui «solo un presente storico introdotto per amore di varietà».

Diventa qui fondamentale la questione: i due Giovanni sono la stessa persona? Poiché il primo fa parte del gruppo i cui nomi rientrano tutti tra i Dodici, e il secondo è definito presbitero come l'autore di 2 e 3 Giovanni (inoltre Eusebio lo propone al § 6 come possibile autore dell'Apocalisse), l'intenzione apologetica di ricondurre a uno stesso autore gli scritti «giovannei» ha talora spinto gli studiosi a identificare i due. Questa opzione può certo richiamarsi al fatto che il più antico lettore di Papia a noi noto, Ireneo di Lione, conosce solo l'apostolo Giovanni (si veda sopra, nota 3 e oltre in questa nota) e che il primo a distinguere due Giovanni è Eusebio, il quale aveva certo ragioni ideologiche, cioè la possibilità di attribuire l'Apocalisse a un Giovanni diverso dall'apostolo (sopra,

nota 3). Tale identificazione era facile, per non dire obbligata, se si identificavano i presbiteri con i Dodici, perché "Giovanni il presbitero" veniva a significare semplicemente "Giovanni l'apostolo"; ma, come da tempo è stato mostrato, i presbiteri sono certamente diversi dai Dodici (*Appendice IV*, pp. 537-539). Ma anche studiosi che, come J. Chapman, rifiutavano l'uguaglianza presbiteri = apostoli hanno sostenuto che Papia si riferisse a un solo Giovanni. Si trattava allora di spiegare la ripetizione del nome nelle due liste; un tentativo radicale fu quello di J. Haussleiter, *Der kleinasiatische Presbyter Johannes vor der Kritik*, in *Theologisches Literaturblatt* 17 (1896) 465-468, che propose di espungere le parole «o che cosa Giovanni» nella lista di *St. eccl.* 3,39,4 (= framm. 5), ma esso, a ragione, non fu accettato nemmeno dai sostenitori dell'identità dei due Giovanni, come Zahn, Bardenhewer e Chapman. Si è allora proposto (si veda in particolare J. Chapman, *John the Presbyter, passim*; inoltre J. Bligh, *The Prologue of Papias*, *ThS* 13 [1952] 234-240) che Papia distingua due serie di informazioni risalenti a due generazioni diverse, quella degli apostoli in Palestina e quella, successiva, di Aristione in Asia Minore: l'apostolo Giovanni, longevo e trasferitosi dall'uno all'altro ambiente, sarebbe presente in entrambe. Ma è chiaro che si tratta di una lettura forzata. La posizione «attributiva» di *presbyteros* nel testo esclude che si possa interpretarlo come «Giovanni in età anziana»; d'altra parte, se si trattasse di un attributo con il quale il figlio di Zebedeo era conosciuto negli ambienti cristiani cui si rivolgeva Papia, non si comprenderebbe perché questi abbia dovuto designarlo di nuovo come «discepolo del Signore», per di più accomunandolo in ciò con Aristione, che certamente era estraneo ai Dodici e doveva dunque godere di minore autorità (questi argomenti sono sviluppati da P. Vannutelli, *De presbytero Joanne apud Papiam*, Roma - Torino 1933, 28-31).

Deve trattarsi dunque di due personaggi distinti, dei quali il primo è con ogni probabilità il figlio di Zebedeo della tradizione evangelica, l'altro un personaggio non appartenente ai Dodici. Questi aveva titolo alla qualifica di presbitero, forse anche perché esercitava tale funzione nel governo di una comunità, ma più probabilmente perché era riconosciuto come autorevole portatore di tradizione autentica, nel senso in cui Papia ha appena parlato di presbiteri (su queste due accezioni di presbitero e sulla loro diversità si veda per es. G. Bornkamm, *presbys ktl*, sezioni DE, in *GLNT*, XI, 113-164 (TWNT, VI, 1959, 662-

680), e su tutta la questione l'*Appendice IV*; il titolo gli è applicato qui probabilmente anche per distinguerlo dal primo Giovanni, ma è pure verosimile che egli fosse specialmente conosciuto con questo appellativo, sia perché Aristione, nominato insieme con lui e fonte di tradizioni esattamente allo stesso titolo (vedi oltre, § 7), non è definito presbitero, sia soprattutto se è da identificare con «il presbitero» menzionato al § 15 del presente frammento. Questo Giovanni era stato discepolo di Gesù, o comunque Papia lo considerava tale; è impossibile verificare la fondatezza dell'affermazione, certo funzionale all'intenzione di Papia di valorizzare le tradizioni da lui riportate. Se possiamo fidarci del verbo al presente, era comunque ancora attivo dopo che la massima parte dei componenti la generazione dei discepoli di Gesù erano morti, a un'epoca in cui, negli ultimi decenni del I secolo, Papia raccoglieva informazioni sulla tradizione dei presbiteri.

Un «presbitero Giovanni» è noto solo da questo passo di Papia, ma tale figura ha attirato l'attenzione a più riprese, da quando Eusebio, proprio conservandoci questo frammento, suppose che fosse l'autore dell'Apocalisse (oltre, § 6), a quando, sia nell'antichità (vedi il *framm.* 7) sia in tempi vicini a noi, gli si è attribuita la paternità di 2 e 3 Giovanni, che si presentano come scritte da «l'Anziano», *ho presbyteros*, ovvero delle tre lettere giovanee (per una sintesi delle argomentazioni si può vedere U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* [UTB 1830], Göttingen 1994, 495-533, il quale si pronunzia per tre autori diversi, rispettivamente per 2 e 3 Giovanni, per 1 Giovanni e per il Vangelo di Giovanni, in questo ordine cronologico), o di quelle e del quarto Vangelo (così Hengel, *Die johanneische Frage*); e non si può negare che sia gli sforzi di identificarlo con l'apostolo, sia quelli di valorizzarne, al contrario, la personalità autonoma e di attribuirgli un'identità letteraria, non siano sempre stati esenti da preoccupazioni di ordine teologico e apologetico. Impone comunque il rispetto, per la sua qualità scientifica, la monografia di Hengel, *Die johanneische Frage*, la quale ha rilanciato la tesi che questo presbitero Giovanni sia l'autore delle Lettere e del quarto Vangelo. Hengel ha raccolto e studiato gli indizi che, soprattutto nel II secolo, potrebbero rinviare a un ricordo di questo personaggio. Così, Ireneo di Lione definisce Giovanni circa 20 volte «il discepolo del Signore», e solo sporadicamente «apostolo», benché con il primo appellativo intenda chiaramente riferirsi al figlio di Zebedeo (Hengel, *Die johanneische Frage*, 18-20): sembra risentire dunque dell'influsso

della tradizione asiana su di un discepolo Giovanni esterno al gruppo dei Dodici, apparentemente quello che Papia designa come il presbitero, anche se Ireneo lo identifica con il figlio di Zebedeo. Del resto, che Papia non parli di « apostoli » né in questo frammento né negli altri corrisponde all'uso del Vangelo di Giovanni, che non designa mai dei discepoli di Gesù con questo termine (l'unica occorrenza della parola è Gv 13,16, dove ha il significato generale di « inviato »).

D'altra parte, se Papia avesse conosciuto Giovanni il presbitero, di cui era stato allievo, come autore di un Vangelo (quello di Giovanni), difficilmente avrebbe taciuto tale fatto, e ci si aspetterebbe che Eusebio lo riferisse; si potrebbe però immaginare che Eusebio abbia letto una simile informazione in Papia e l'abbia lasciata da parte, perché per lui l'autore del Vangelo era incontestabilmente l'apostolo. Se invece Papia avesse menzionato Giovanni il presbitero come autore dell'Apocalisse (che egli sembra conoscere, vedi *framm.* 11, benché la cosa non sia certa), Eusebio non avrebbe mancato di rilanciare questa notizia, che sarebbe andata esattamente nel senso da lui insinuato; ma deve appunto limitarsi, proprio là dove parla di Papia (nel § 6 del presente frammento), a suggerire questa possibilità, e dunque non avrà trovato in Papia nulla che andasse in questo senso. È anche inverosimile che Papia abbia attribuito l'Apocalisse all'apostolo Giovanni, perché difficilmente Eusebio l'avrebbe passato sotto silenzio, tanto più che la sua scarsa considerazione dell'intelligenza di Papia gli avrebbe permesso di screditare, almeno implicitamente, tale notizia. Sulla questione se Papia abbia conosciuto il Vangelo di Giovanni vedi *Introduzione*, IV,2 (pp. 114-123). È comunque poco probabile che Papia abbia attribuito quel Vangelo a Giovanni di Zebedeo. Contro una tale attribuzione si potrebbe far valere (come fa Zuntz, *Papiana*, 260) che questi compare alla fine della lista dei discepoli delle cui parole Papia si informava di terza mano (come risulta dal presente § 4), il che stupirebbe se avesse avuto a disposizione un Vangelo che considerava come scritto da lui. Tuttavia sarebbe possibile obiettare che riserva analogo trattamento a Matteo, di cui conosceva certamente un Vangelo. È vero però che, in quest'ultimo caso, egli riteneva di poter accedere solo a traduzioni imperfette di tale scritto (qui, § 16), il che rendeva preziose le informazioni relative alle parole stesse dell'apostolo. D'altra parte, date le sue convinzioni sulla superiorità della tradizione orale (circa le quali si veda qui la fine del § 4 e *Introduzione*, III,3, pp. 101-105), si potrebbe

supporre che anche se avesse utilizzato il Vangelo attribuendolo a Giovanni, avrebbe comunque annesso importanza alla tradizione orale delle parole dell'apostolo. Nell'insieme, gli elementi interni al testo della sua prefazione non sono decisivi al riguardo; ma, in combinazione con il silenzio di Eusebio, sembra più probabile che Papia non abbia connesso il quarto Vangelo con (l'apostolo) Giovanni, se pure ha conosciuto tale scritto. A titolo di curiosità, si può ricordare che G.M. Lee, *Eusebius, H. E.* 3,39,4, in *Biblica* 53 (1972) 412, cita un passo del *Libro della protezione* siriano (ed. H. Gollancz, London 1912, Codex C § 17), in cui compare una lista dove il nome di Giovanni è menzionato due volte: « la Vergine Maria, il signore Simon Pietro, Giovanni, il beato apostolo Paolo, Matteo, Marco, Luca, Giovanni »; come nota lo stesso Lee, il personaggio compare una volta come apostolo e un'altra come evangelista.

Le espressioni qui usate a proposito dei discepoli dei presbiteri – soprattutto *parakolouthēō*, che significa certo « accompagnare », ma anche « avere familiarità con », senza implicare spostamenti – ripropongono anche la questione se i presbiteri siano da considerare come itineranti; a me non sembra che vi siano sufficienti indizi in senso affermativo; si veda la discussione nell'*Appendice IV* (pp. 544-545). Ho già accennato a un problema ulteriore: come collegare a quanto precede *ha te Aristiōn*? La clausola relativa al primo gruppo era introdotta da un pronome interrogativo, questa da un relativo, che però potrebbe avere valore interrogativo (per lo scambio tra il pronome interrogativo e il relativo si veda F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1990¹⁷, § 293,3; 298,4; 368,5; 379,2). Eusebio (§ 7) dichiara che Papia afferma di avere ascoltato direttamente Aristione e Giovanni, e lo conferma osservando che Papia li cita spesso come fonte delle tradizioni che riferisce; introduce, è vero, questa precisazione con *goun*, che significa per lo più « almeno, in ogni caso », il che potrebbe lasciar pensare che è Eusebio a dedurre il discepolato diretto presso Aristione e Giovanni dal fatto che questi sono spesso citati; tuttavia, Chapman, *John the Presbyter*, 28-30, ha addotto forti argomenti in favore dell'interpretazione di *goun* come « infatti », il che significherebbe che non si tratta di un'ipotesi di Eusebio, bensì di un'affermazione di Papia a sostegno della quale Eusebio cita un fatto. Alcuni studiosi hanno seguito questa via: così G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Livres I-IV* (SC 31), Paris 1951 (e ristampe), 155, che traduce « en effet »; Körtner, *Papiasfragmente*, 56, ancora

più netto: «deshalb» («perciò»). Altri però (per esempio Schoedel, *The Apostolic Fathers*, V, 102; Id., *Papias*, 252) mantengono il carattere restrittivo di *goun* e pensano che Eusebio non avesse effettivamente letto in Papia l'affermazione di una frequentazione personale di Aristione e Giovanni, ma la deducesse dal passo del prologo citato in 3,39,3-4. Mi sembra del resto che anche la traduzione «infatti» non escluda che possa trattarsi di una deduzione di Eusebio.

C. Lambot, *Les presbytres et l'«Exegesis» de Papias*, RBen 43 (1931) 116-123, su questo punto 116-120, considerava la clausola *ha te* come apposizione alla precedente, e intendeva il *te* non come congiunzione («e ciò che»), ma interpretava *te... kai* come «sia Aristione sia Giovanni il presbitero»; Aristione e Giovanni sarebbero allora i presbiteri di cui le persone interrogate da Papia riportano le parole, relative a ciò che hanno detto Andrea e gli altri. Ma, come osserva giustamente Schoedel, *The Apostolic Fathers*, V, 99 (cfr. Id., *Papias*, 250 nota 31), l'ordine delle parole in greco dovrebbe allora essere *ha Aristiôn te kai*. D'altra parte, poiché almeno Giovanni è un presbitero, è difficile pensare che la clausola introdotta da «ciò che» dipenda – come la precedente – da «le parole dei presbiteri»: ciò che dice Giovanni (e senza dubbio anche Aristione, che è sullo stesso piano) non sono parole riportate da presbiteri, ma parole di presbiteri. Con Körtner, *Papias*, 77-78; Id., *Papiasfragmente*, 95 nota 18 (anche Schoedel, *Papias*, 250 nota 31), la clausola va dunque considerata dipendente da «chiedevo», sullo stesso piano di «le parole dei presbiteri». Papia chiede agli uditori dei presbiteri (1) le parole dei membri del gruppo dei Dodici trasmesse dai presbiteri (in generale), (2) le parole di due presbiteri in particolare, Aristione e Giovanni. Non si può però escludere che «le parole dei presbiteri» sia ripreso e precisato da «ciò che dicono Aristione e il presbitero Giovanni»: in altri termini, Aristione e Giovanni sarebbero i presbiteri attraverso i quali giunge a Papia ciò che hanno detto Andrea e gli altri (il che non implica necessariamente che i presbiteri un tempo uditi personalmente da Papia secondo il § 3 si riducessero a questi due). Questa soluzione mi pare però poco probabile, perché è poco verosimile che menzionando ripetutamente «i presbiteri» Papia intendesse designare solo quei due. In tutti i casi si ha, per il § 4, la catena seguente: i membri del gruppo dei Dodici / i presbiteri (tra cui Giovanni e, senza dubbio, Aristione oppure, ma meno probabilmente, solo questi due) / gli scolari dei presbiteri / Papia. Quest'ultimo cono-

sce dunque le parole dei membri del gruppo dei Dodici di terza mano, quelle dei presbiteri di seconda mano. Le parole di Aristione e del presbitero Giovanni (e senza dubbio anche quelle degli altri presbiteri) non sembrano limitarsi a trasmettere ciò che hanno detto i Dodici, ma avere anche contenuti propri sui quali Papia si informa specificamente, e ai quali del resto Eusebio allude nel § 14. Di fatto, alla luce dei §§ 7 e 14 di questo capitolo, sembra comunque probabile che la maggior parte delle tradizioni dei presbiteri accolte da Papia risalisse ad Aristione e a Giovanni. In ogni caso, che Aristione e il presbitero Giovanni possano essere stati discepoli del Signore in senso stretto e che fossero ancora vivi all'epoca in cui Papia si informava delle loro parole (perché non più di questo richiede il presente «dicono»), il che può perfettamente essere accaduto negli anni 80, non ne fa dei contemporanei di Papia e dunque non è certo quell'assurdità che sembra a Zuntz, *Papiana*, 257.

Non ci si può dunque fondare su ragioni cronologiche per supporre che «discepoli del Signore», applicato ad Aristione e a Giovanni il presbitero, sia un testo corrotto, e correggerlo in «discepoli <dei discepoli> del Signore» come propose già E. Renan, *L'Antichrist*, Paris 1873, 345 (e altri con correzioni analoghe: si veda la comunicazione di Harnack citata da T. Mommsen, *Papianisches*, ZNW 3 (1902) 156-159, su questo punto 158 nota 1, e poi da Zuntz, *Papiana*, 258). Non si possono però semplicemente ignorare le considerazioni che indusse Mommsen, *Papianisches*, a proporre di espungere la clausola come interpolazione. Dato che – come abbiamo visto, e come riteneva già Mommsen – il senso di «discepoli del Signore» non può essere diverso nei due casi, ma il termine deve designare dei discepoli immediati, come è possibile, chiede Mommsen, che Papia affermi di aver ricevuto in maniera indiretta, attraverso i discepoli dei presbiteri, gli enunciati dei discepoli enumerati nel primo gruppo e di «qualunque altro dei discepoli del Signore», e che al tempo stesso dichiari di aver ricevuto tradizione orale direttamente da due discepoli del Signore? Mommsen riteneva che si debba prendere seriamente l'affermazione di Eusebio in *St. eccl.* 3,39,7 secondo cui Papia aveva udito personalmente i due; il suo ulteriore argomento in questo senso, cioè che se si tratta di tradizione orale, come Papia stesso afferma, egli non può che averli ascoltati personalmente, non ha però valore, perché potrebbero esservi stati anelli intermedi, come del resto Papia stesso sembra affermare al § 4. Il problema si pone non solo al livello di Papia, ma an-

che a quello di Eusebio: a che pro, infatti, quest'ultimo si darebbe da fare per escludere che Papia abbia frequentato personalmente dei discepoli di Gesù, per poi ammettere che ha udito personalmente Aristione e Giovanni, qualificati come tali? La conclusione di Mommsen era che «discepoli del Signore» riferito a questi due personaggi dev'essere un'interpolazione; alla contraddizione interna, si aggiunge l'assenza della clausola nell'antica versione siriana. La proposta di Mommsen è accettata da Zuntz, *Papiana*, 258-259.

Tuttavia, l'assenza dell'inciso nella traduzione siriana è verosimilmente *lectio faciliior*, ed esso, come riconosceva già Mommsen, è presupposto sia dalla traduzione latina della *St. eccl.* realizzata da Rufino (ed. Mommsen in Schwartz, *Eusebius Werke 2. Die Kirchengeschichte*, 1, 287) sia da Girolamo, *Gli uomini illustri* 18 (qui, *framm.* 7). Meritano discussione dunque solo gli argomenti interni. La contraddizione interna a Eusebio è più apparente che reale, perché (lo abbiamo notato) egli distingue chiaramente gli apostoli – che identifica con i Dodici più Paolo – dagli altri discepoli del Signore e li considera come i soli normativi e garanti della retta dottrina; ciò che gli interessa, è accertare che Papia non sia stato discepolo diretto di *apostoli*, come afferma chiaramente al § 2. Quanto alle tradizioni trasmesse da Aristione e Giovanni il presbitero, pur discepoli del Signore (non sappiamo peraltro se Eusebio intendesse il termine in questo passo di Papia nel senso di un discepolato diretto), mi sembra importante notare – il che non mi pare sia stato fatto – che egli non sembra dar loro eccessivo peso (si veda il tono dei §§ 7, con «loro tradizioni», e 14, con l'espressione probabilmente ironica «rimandando ad esse quanti hanno voglia d'istruirsi», per non parlare del § 11), benché ne ricavi qualche informazione sull'origine dei Vangeli di Marco e Matteo; certo non sembra che Eusebio le abbia considerate come un tesoro tale da meritare di essere più ampiamente citato nella sua opera, sebbene – come mostrano i suoi stessi accenni nei §§ 9-10, nonché il *framm.* 6 qui sotto – esse contenessero materiale su personaggi della prima generazione che avrebbe certamente potuto sembrargli interessante. Non vi è dunque reale contraddizione nella posizione di Eusebio. Quanto a quella di Papia, abbiamo visto qui sopra (nella discussione sul § 7 e su *goun* in questa nota) come sia molto meno sicuro di quanto sembrasse a Mommsen che Papia affermasse di avere udito personalmente dei discepoli del Signore. Nel frammento del prologo, comunque, Papia accenna (probabilmente) alla sua antica frequenta-

zione di presbiteri, ma quanto ad Aristione e Giovanni, dichiara di aver ricevuto da altri ciò che essi dicevano. Questi due, comunque, possono essere stati discepoli di Gesù e al tempo stesso essere considerati presbiteri; la cosa è certa per Giovanni, qui designato esplicitamente come tale, senza dubbio per distinguerglielo dall'omonimo del primo gruppo. Ora, la contraddizione in Papia si scioglie se ammettiamo, come proposto sopra in questa nota, che il primo gruppo, «i discepoli del Signore» con l'articolo, contenga i Dodici, e che dunque «qualunque altro dei discepoli del Signore» sia da limitare all'ambito di questi ultimi (con ogni probabilità senza Paolo, con il quale Papia non sembra aver molto in comune e che non appare nei suoi frammenti), mentre Papia conosce «discepoli del Signore» che lo hanno udito personalmente, ma che non appartengono ai Dodici, e tra questi menziona Aristione e Giovanni. Se insiste su questi due, la ragione dev'essere quella che lascia vedere Eusebio, cioè che le tradizioni riferite da Papia risalivano di fatto, almeno in gran parte, a loro. In questo, bisogna dar ragione a Beyschlag, *Herkunft und Eigenart*, 278-279 (e a Schoedel, *Papias*, 252), anche se, come ho osservato, è senza dubbio esagerato affermare, com'egli fa, che nell'opera di Papia non vi è stata probabilmente nessuna tradizione che risalisse a un determinato membro del gruppo dei Dodici – o comunque che Papia considerasse come tale. In conclusione, la correzione o la soppressione della clausola «discepoli del Signore» non appare affatto necessaria. Zuntz sostiene poi anche (*Papiana*, 259) che *anekrinon*, «chiedevo», non può più applicarsi all'insegnamento di Aristione e di Giovanni, le cui dottrine Papia citava per averle udite direttamente da loro, e ipotizza che sia caduto un verbo del tipo «ho disposto in ordine» ovvero «ho aggiunto». Ma anche una eventuale frequentazione personale di questi due personaggi da parte di Papia in una fase anteriore non esclude che abbia continuato a informarsi delle loro parole; l'emendamento è dunque superfluo.

Riprendiamo dunque la prima lista. Si tratta di sette nomi di discepoli del Signore, che si ritrovano nelle liste dei Dodici nei Vangeli divenuti canonici. Tale lista non assomiglia a quelle della tradizione sinottica (Mt 10,2-4; Mc 3,16-19; Lc 6,14-16; At 1,13; si veda la tabella e il commento in Körtner, *Papias*, 178-179). Ma da tempo è stato osservato (si veda per es. già Lightfoot, *Essays*, 192-193; ora, soprattutto Hengel, *Die johan-neische Frage*, 80-86) che la serie di Papia presenta particolari affinità con il Vangelo di Giovanni. Gv 1,35-51 narra la chia-

mata dei primi discepoli di Gesù, in quest'ordine: Andrea e un altro discepolo di Giovanni Battista, non nominato; Simone (che Gesù ribattezza subito Pietro); Filippo; Natanaele. Ora Andrea, Pietro e Filippo sono i primi tre nominati da Papia. Per confronto, ricordiamo che il racconto delle prime vocazioni in Marco (1,16-20) riguarda le due coppie di fratelli, nominati in quest'ordine: Simone, Andrea, Giacomo e Giovanni (Marco è seguito da Mt 4,18-22, mentre Lc 5,1-11 inquadra la chiamata dei primi discepoli in un racconto di pesca miracolosa, menzionando Simone, Giacomo e Giovanni). Accanto ai racconti di vocazione, i Vangeli contengono vere e proprie liste dei Dodici; quelli e queste, prima della redazione dei Vangeli, costituivano, nella tradizione, unità diverse e indipendenti tra loro. Quella di Mc 3,16-19 (che è alla base di quelle di Mt 5,2-4 e Lc 6,14-16) enumera, nell'ordine, Simon Pietro, Giacomo, Giovanni, Andrea, Filippo, Bartolomeo, Matteo, Tommaso, Giacomo di Alfeo, Taddeo, Simone Cananeo, Giuda Iscariota. Un'altra tradizione, riferita dal *Vangelo degli Ebioniti* (in un frammento citato da Epifanio, *La cassetta dei medicinali* [Panarion] 30,13,2-3: testo per es. in K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1996¹⁵, 52 num. 34; traduzione per es. in Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, V/1, 135), mette la lista in bocca a Gesù stesso, il quale afferma di aver chiamato « dodici apostoli », ma, almeno nello stato presente del testo (dove qualche nome può essere stato omissso dai copisti), ne nomina solo otto, nell'ordine: Giovanni, Giacomo, Simone, Andrea, Taddeo, Simone Zelota, Giuda Iscariota e Matteo. Nel Vangelo di Giovanni una lista si trova solo nel c. 21, senza dubbio aggiunto in una « seconda edizione » dell'opera, ma all'interno della stessa tradizione dalla quale proviene il Vangelo precedente; essa non parla dei Dodici, ma solo de « i discepoli », e menziona, nell'ordine: Simone Pietro, Tommaso detto Didimo, Natanaele di Cana di Galilea, i figli di Zebedeo (non nominati) « e altri due dei suoi discepoli » (21,2). Si notano dunque delle affinità tra Papia e la tradizione giovannea: (1) i primi tre discepoli menzionati da Papia sono, nello stesso ordine, i primi tre chiamati da Gesù secondo Gv 1,35-51 (che ha in più un anonimo discepolo di Giovanni Battista); (2) la lista di Gv 21,2 non contiene alcun nome che non compaia in Papia, tranne Natanaele; (3) Papia dà risalto, situandoli al terzo e quarto posto (prima dei figli di Zebedeo), a Filippo e Tommaso, inclusi rispettivamente nelle due serie di Giovanni, e che sono molto più importanti in Giovanni, dove compaiono rispet-

tivamente dodici e sette volte, che nei sinottici, dove compaiono una volta ciascuno (nelle liste dei Dodici); (4) senza troppo voler trarne conclusioni, si può ricordare che Papia aggiunge alla sua lista due discepoli diretti di Gesù non appartenenti ai Dodici (Aristione e Giovanni il Presbitero), e che Gv 21,2 menziona, dopo la lista di nomi, « altri due dei suoi discepoli », uno dei quali, nella logica del racconto, sembra da identificare con il discepolo che Gesù amava (21,7).

Una differenza consiste invece nel fatto che entrambe le serie di Giovanni (ai cc. 1 e 21) hanno Natanaele, mentre Papia ha Matteo. Al riguardo, però, Hengel, *Die johanneische Frage*, 82-85, riprende dalla ricerca precedente e sviluppa alcune considerazioni interessanti. Al di là dell'identificazione, proposta già nell'antichità, di Natanaele (che nessun altro evangelista nomina) con Bartolomeo, va tenuto presente che Natanaele è per Giovanni una figura di discepolo ideale: in lui culmina il primo gruppo di discepoli, e il suo nome, « dono di Dio », sembra avere un valore simbolico: « il vero discepolo è dato a Gesù da Dio stesso » (ivi, 82). Ora Matteo ha un senso analogo, « dono del Signore », e l'identità di questo discepolo (assente in Giovanni) può aver posto problemi molto presto, come suggerisce il fatto che l'autore del primo Vangelo (cioè appunto quello attribuito a « Matteo ») lo identifica, in maniera sicuramente secondaria (Mt 9,9), con il cambiavalute Levi nominato da Mc 2,14. Secondo Hengel, l'autore del quarto Vangelo potrebbe avere idealizzato un discepolo il cui nome poteva essere stato conservato dalla tradizione e che non era appartenuto al gruppo dei Dodici (gruppo per il quale Giovanni ha scarso interesse, come mostrano le uniche menzioni, molto marginali, in Gv 6,67.70-71 e 20,24, e che Papia non nomina nei frammenti conservati, nemmeno in questo, dove esso sarebbe stato importante), mentre avrebbe tralasciato Matteo perché non si sentiva in sintonia con la teologia del Vangelo a lui attribuito. In effetti, prosegue Hengel, un titolo di Gesù fondamentale per Matteo (che lo presenta otto volte), « Figlio di Davide », manca in Giovanni, secondo il quale, per di più, Gesù viene da Nazareth e non da Betlemme, e viene chiamato da Filippo « figlio di Giuseppe » (1,45; cfr. 6,42); in generale, Giovanni sembra polemizzare con i dati dei racconti della nascita di Gesù contenuti in Mt 1-2 e Lc 1-2 (cfr. Gv 6,42; 7,26), nonché con la famiglia di Gesù, la quale, secondo Eusebio, *St. eccl.* 3,11, era leader del giudeocristianesimo palestinese – cui è prossimo il Vangelo di Matteo – ancora al tempo della composizione del

quarto Vangelo (si pensi alle espressioni polemiche sui fratelli di Gesù in Gv 7,5; 19,26). Secondo Hengel, Papia non poteva più permettersi di ignorare Matteo, ma si è preoccupato di prendere le distanze dal Vangelo greco circolante sotto questo nome, considerandolo – sulla fede delle parole di un presbitero – come una delle numerose traduzioni, di valore tutt'altro che garantito, di una raccolta composta da quel discepolo.

Queste considerazioni di Hengel, che ne ammette per primo il carattere ipotetico, sono in parte soggette a riserve; esse presuppongono che il quarto evangelista abbia conosciuto il Vangelo di Matteo, cosa tutt'altro che unanimemente ammessa dagli esegeti odierni, e che l'abbia conosciuto sotto il nome di questo discepolo, il che è possibile, ma non può essere provato, il frammento di Papia in Eusebio, *St. eccl.* 3,39,16, essendo la prima testimonianza di tale attribuzione; inoltre, esse intendono allineare la posizione di Papia su quella del quarto Vangelo, e tuttavia presuppongono che quest'ultimo manifesti, col silenzio, scarsa simpatia per il personaggio di Matteo, mentre Papia, staccando il Vangelo in circolazione dall'apostolo, intenderebbe svalutare il primo, ma per nulla il secondo. Ancora, bisogna ammettere che la corrispondenza di Papia con le due serie di discepoli in Giovanni è limitata. Innanzitutto, queste due serie stesse presentano notevoli divergenze: hanno in comune tra loro solo i nomi di Pietro e di Natanaele; ora, se Gv 21 rappresenta un supplemento a Giovanni, cronologicamente Papia dovrebbe essere più prossimo alla situazione presupposta da esso che a quella presupposta da Gv 1, e di fatto Hengel (*Die johanneische Frage*, 243 nota 80) considera che prendere in conto la lista di Gv 21,2 è «essenziale», rimproverando a Körtner di averla sottovalutata. Tuttavia, la priorità di Pietro in Gv 21,2, che può spiegarsi con quella che sembra essere la situazione generatrice di questo capitolo (un accostamento tra le comunità «giovannee» e quelle «petrine», dove le prime riconoscerebbero la leadership di Pietro, cfr. 21,15-17), manca precisamente in Papia, che inizia la lista con Andrea, scomparso da Gv 21. Così pure in Gv 21 manca Filippo, importante per Gv 1-20 e per Papia (*St. eccl.* 3,39,9 = *framm.* 5). E l'accostamento tra i due discepoli non nominati di Gv 21,2 e Aristione e Giovanni il presbitero è, naturalmente, pura ipotesi. D'altra parte, i contatti di Papia con la serie di Gv 1 si restringono ad Andrea, Pietro e Filippo. Hengel sottolinea ancora (*Die johanneische Frage*, 85-86) che Andrea, primo nella serie di Papia, è importante nella tradizione giovannea: appare quattro volte in Giovanni, dove agisce insieme con Filippo in 6,1-2 e 12,22.

La sua speciale connessione con la tradizione giovannea è inoltre attestata, verso il 200, dal cosiddetto *Frammento di Muratori*, una trattazione in latino sui libri cristiani da leggere nella liturgia (cioè, in sostanza, da considerare «canonici», benché il canone vero e proprio sia più tardivo): vi è narrata una leggenda sull'origine del Vangelo di Giovanni secondo la quale fu una rivelazione fatta ad Andrea a indurre Giovanni a redigere il suo testo (linee 13-15 del frammento; se ne può vedere una presentazione e una traduzione, ad esempio, in B. M. Metzger, *Il canone del Nuovo Testamento*, trad. ital., rispettivamente 169-177 e 267 [traduzione delle linee menzionate]; la migliore edizione del testo resta quella di H. Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien* [Kleine Texte 1], Bonn 1908²).

Qual è la migliore ipotesi in questa situazione? Da una parte, Hengel sembra aver ragione nel notare – contro Körtner, *Papias*, 179-180, il quale finisce col concludere che la lista di Papia non ha particolari affinità con nessun'altra e che non vi si deve ricercare un significato particolare – che la lista di Papia è più prossima alla tradizione giovannea che alla lista di Marco, ispirata a una tradizione che attribuiva a Pietro il primo posto. D'altra parte, il carattere limitato dell'affinità con le serie di Gv 1 e 21 induce, a mio parere, alla prudenza quanto a un contatto letterario preciso. In altre parole, la lista dei discepoli presentata da Papia può presupporre una certa familiarità di quest'ultimo con gli ambienti «giovannei», ma non è di per sé sufficiente a garantire una dipendenza dal quarto Vangelo. È un indizio che va in questa direzione, ma potrebbe spiegarsi anche senza presupporre che Papia avesse letto Giovanni. Anche G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2001², 362, osserva a proposito dell'argomento fondato sui nomi dei discepoli: «molto convincente, però, tutto questo non è»; alle pp. 362-363, Theissen espone e valuta brevemente gli argomenti addotti in favore di una conoscenza di Luca e Giovanni da parte di Papia, concludendo che non compensano l'argomento in contrario fondato sul silenzio di Eusebio.

Degli altri due discepoli di Gesù, non appartenenti alla cerchia dei Dodici, il secondo è stato di gran lunga più studiato, a causa dei problemi che pone la sua connessione con gli scritti giovannei. Su di lui si veda quanto detto sopra in questa stessa nota e nelle note 12 e 13 qui sotto; il materiale che in qualche modo può riguardarlo è stato studiato da Hengel, *Die johanneische Frage*. J.J. Gunther, *The Elder John, Author of Revelation*,

Al Vangelo
giovannei

JSNT 11 (1981) 3-20, ha riproposto la tesi che Giovanni il presbitero sarebbe l'autore dell'Apocalisse; poiché essa non riguarda specificamente Papia (ma piuttosto Eusebio) non la discute qui; Schoedel, *Papias*, 266-267 ha peraltro segnalato le insufficienze metodologiche di questo studio. Quanto ad Aristione, è nominato solo in questo frammento, ai §§ 4.5.7.14, sempre associato a Giovanni il Presbitero. Al di fuori del § 4, non si tratta di citazioni da Papia, ma di considerazioni o informazioni di Eusebio, il quale lo considera, con Giovanni il presbitero, una delle fonti principali di Papia, che lo avrebbe ascoltato personalmente (si veda qui sopra in questa nota). Se l'interpretazione del frammento di Papia che abbiamo qui accolto è corretta, Aristione sarebbe stato (o almeno sarebbe stato considerato) un discepolo diretto di Gesù e sarebbe stato ancora vivente all'epoca in cui Papia raccoglieva dalla tradizione orale le « spiegazioni delle parole del Signore » da lui date (vedi qui il § 14). Al di là di questa testimonianza di Papia, non si sa nulla su Aristione. In un evangelario armeno dell'anno 989 (Eschmiadzin 229), dopo Mc 16,8 vi sono due righe vuote cui seguono i vv. 9-20, preceduti da un titolo in rosso: « Di Aristone il presbitero ». Il nostro Aristone è reso "Aristone" nella traduzione armena della *Storia ecclesiastica* di Eusebio; nell'antichità qualcuno ha dunque attribuito ad Aristone la cosiddetta "finale lunga" del Vangelo di Marco (Mc 16,9-20), che è certamente un'aggiunta posteriore al Vangelo e riunisce apparizioni di Gesù risorto, fino alla sua ascensione e alla partenza dei discepoli per evangelizzare; si veda la nota di F. Siegert, *Zu Aristion*, in Kürzinger, *Papias*, 138, con bibliografia. Richiamandosi a quella glossa, F.C. Conybeare, *Aristion, the Author of the Last Twelve Verses of Mark*, in *The Expositor*, October 1893, 241-254, ha attribuito ad Aristone la "finale lunga", trovando un certo consenso, che però oggi non sussiste più. Quel che Papia lascia trasparire di Aristone non fa pensare comunque che fosse uno scrittore. Un manoscritto della traduzione della *Storia ecclesiastica* di Eusebio realizzata da Rufino, conservato a Oxford, reca una glossa con il nome di Aristone in corrispondenza della storia di Giusto Barsaba contenuta in 3,39,9, la quale narra il compimento della promessa di Gesù in Mc 16,18. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, II, 230-231.238-239, riteneva che queste due note indipendenti di lettori attestassero che l'autore della finale lunga avesse ricavato queste promesse di Gesù dall'opera di Papia e le avesse combinate con materiali tratti da Luca e Giovanni. In ogni caso, il tipo di tradizioni contenute in Mc

16,9-20 potrebbe corrispondere in certa misura a quello veicolato nell'ambiente dei presbiteri secondo Papia: così anche R. Pesch, *Das Markusevangelium, II. Kommentar zu Kapitel 8,27-16,20* (HThK), Freiburg; Basel; Wien 1984², 555. Secondo le *Costituzioni apostoliche* 7,46,8 (un'opera in 8 libri, composta probabilmente a Costantinopoli verso il 380 e contenente materiali canonici e liturgici), il primo e il terzo vescovo di Smirne in Asia Minore si chiamavano Aristone, e qualcuno ha proposto di identificare l'uno o l'altro con l'Aristione di Papia, ma si tratta evidentemente di mera congettura. Un Aristione vescovo di Alessandria è ricordato al 3 settembre nel martirologio siriano conservato in un codice scritto a Edessa nel 411/412 (H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien* [KIT 2], Bonn 1911², 13), e un Aristione vescovo di Salamina (Cipro) al 22 febbraio secondo il martirologio romano.

Rimane il verbo *anakrinô*, che si trova all'inizio del periodo preso in considerazione in questa nota, ma che solo dopo le precedenti discussioni può essere valutato adeguatamente. Bauer, *A Greek-English Lexicon*, 66, registra tre significati fondamentali: impegnarsi nello studio accurato di una questione, interrogare, esaminare; condurre un interrogatorio giudiziario; esaminare per verificare una colpevolezza, giudicare. Questo dizionario cita il nostro passo sotto il primo significato, e traduce "informarsi delle parole"; tale è in effetti il senso generalmente accettato (e presupposto qui sopra), che sembra accordarsi bene con la frase interrogativa « che cosa aveva detto Andrea, ecc. ». Tuttavia Wortke, *Papia(s)* 2, 968-969, ritiene che il significato di "informarsi di qualcosa presso qualcuno" non sia attestato per *anakrinô*, e che l'interpretazione del passo debba fondarsi sul significato di "esaminare" derivato dalla prassi processuale. Il *ti*, "che cosa", che introduce la frase dipendente da *anakrinô* sarebbe equivalente al relativo che segue, nel senso però che entrambi avrebbero valore non interrogativo, come di solito si ammette, bensì relativo. Insomma, Papia avrebbe "esaminato" ciò che avevano detto gli apostoli Andrea, Pietro, ecc., e ciò che dicevano Aristone e il presbitero Giovanni, nel senso che avrebbe confrontato e armonizzato gli enunciati degli apostoli, riferiti da altri, con quanto egli stesso aveva udito o poteva ancora udire dagli ultimi due, tuttora viventi come mostra il presente "dicono". Quanto al presbitero Giovanni, sarebbe da identificare con l'apostolo, perché il termine "presbiteri" designa certamente gli apostoli nella prima parte del § 4 e non vi è ragione di ammettere un diverso significato per le righe successive: Papia, insomma, avrebbe incluso nella sua

opera parole dell'apostolo Giovanni in parte riferite da altri, in parte udite da lui stesso. Ora, abbiamo visto in questa stessa nota che con ogni probabilità il termine presbiteri non indica qui gli apostoli, ma i loro discepoli, e che tutto porta a credere che i due Giovanni siano diversi. La loro distinzione non liquiderebbe di per sé l'intera tesi di Wotke. Questa è tuttavia resa dubbia dalla discutibile interpretazione di *anakrinô*. Esso può ben significare "interrogare qualcuno, informarsi da qualcuno", come mostrano i riferimenti di Bauer sotto 1: è vero che è attestato con l'accusativo della persona e non della cosa su cui ci si informa, ma nel nostro caso l'accusativo *tous logous* può perfettamente essere inteso come accusativo di relazione: «mi informavo quanto alle parole dei presbiteri». D'altra parte, la formulazione di Papia, con il parallelo «che cosa aveva detto [...] e ciò che dicono», dove il secondo verbo dipende da *anekrinon* come il primo, non suggerisce che Papia confrontasse le parole dei membri del primo gruppo, apprese dai discepoli dei presbiteri che passavano da Hierapolis, con quanto egli aveva appreso o apprendeva per tutt'altra via, cioè direttamente da Aristione e Giovanni, bensì che apprendesse le parole degli uni e degli altri dalla stessa fonte. Convieni dunque attenersi all'interpretazione adottata qui sopra: Papia evoca il tempo in cui s'informava, da fedeli che erano stati discepoli dei presbiteri, delle parole dei discepoli del Signore, già morti o ancora viventi. Ciò non impedisce naturalmente che, come sembra annotare Eusebio (*framm.* 5, §§ 7 e 14), le tradizioni provenienti da Aristione e Giovanni il presbitero fossero dominanti nella sua opera; il richiamo ai discepoli del Signore formanti il primo gruppo può avere, in effetti, soprattutto la funzione di legittimare il contenuto di questa (vedi la nota 4 a questo frammento, pp. 249-250). Schoedel, *The Apostolic Fathers*, V, traduce «esaminavo», senza ulteriori spiegazioni.

¹¹ Non vi è motivo di scorgere in questa espressione una polemica contro gli scritti in generale: Papia non li esclude, ma dichiara di preferire la tradizione orale. Per la stessa ragione non si tratta, con ogni verosimiglianza, di polemica contro scritti eretici, come suggerì già Lightfoot, *Essays*, 160-161. A suo parere, le esegesi di Papia si oppongono a quelle degli gnostici; al suo tempo potevano esistere già gli *Exêgêtika* di Basilide (menzionati da Clemente Alessandrino, *Stromati* 4,12), in 24 libri, composti sotto Adriano (117-138) secondo *Stromati* 7,17; per i frammenti di Basilide si può vedere M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina* (Fondazione Lorenzo Val-

la. Scrittori greci e latini), Milano 1993, 131-179.436-450. Per Lightfoot, questi sarebbero i «libri» che Papia tiene in scarsa stima. In maniera più generale, la tesi che i «libri» sarebbero scritti (pre)gnostici è stata rilanciata da A.F. Walls, *Papias and Oral Tradition*, VigChr 21 (1967) 137-140; questi ha ben visto che la preoccupazione di Papia era di assicurare l'apostolicità delle tradizioni e degli scritti cui attingeva il proprio materiale, ma la sua interpretazione dei libri come scritti eretici non è giustificata (contro Walls: Körtner, *Papias*, 47 nota 264 e von Campenhausen, *Entstehung*, 154 nota 109). Del resto, gli gnostici, benché di fatto utilizzassero largamente degli scritti, dichiaravano, secondo Ireneo, *Contro le eresie* 3,2,1, che, poiché gli scritti sono complessi e ambigui, «non possono trovare la verità a partire da essi coloro che ignorano la tradizione. Questa infatti non è stata trasmessa per iscritto, ma mediante la viva voce (*per vivam vocem*)». Gli gnostici individuavano insomma nella tradizione orale (servendosi della stessa espressione usata da Papia) il criterio ermeneutico per la corretta interpretazione degli scritti; Ireneo li avrebbe contestati situando tale criterio nella *regula fidei* trasmessa e garantita dalla successione episcopale nelle Chiese. Di fatto, l'uno e gli altri si servono di un *topos* diffuso nell'antichità, quello che esaltava la *viva vox*, esaurientemente studiato da H. Karpp, *Viva vox*, in *Mullus. Festschrift Theodor Klauser* (= *Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband* 1), Münster (Westfalen) 1964, 190-198. Neanche è probabile che Papia si riferisca qui alle Scritture ebraiche, benché questo sia talora il significato di *ta biblia* (per es. 2 *Clemente* 14,2, dove però il senso è chiaro dal contesto): l'articolo determinativo non ha necessariamente la funzione di identificare un gruppo preciso di libri, ma può designare tutta la categoria (come in italiano).

Il contesto induce piuttosto a pensare che il contenuto dei libri e della tradizione orale sia lo stesso, cioè la tradizione relativa a Gesù e ai suoi discepoli: il confronto riguarda il mezzo. Papia non condanna il ricorso a scritti contenenti il materiale in questione, e neppure li tratta con diffidenza: scritti e tradizione orale sono validi. Si può ricordare (von Campenhausen, *Entstehung*, 154-155 nota 109 e Schoedel, *The Apostolic Fathers*, V, 101, lo fanno per Filone di Alessandria, ma il fenomeno è più ampio), che gli storici dell'antichità legittimavano le proprie opere richiamandosi a fonti orali e scritte allo stesso tempo: così per es. Plutarco, *Demostene* 2,1; Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* 1,2; Filone, *Vita di Mosè* 1,4. È vero che Pa-

*Di diversa
posizione
di Bauckham*

pia, a differenza di questi autori, privilegia esplicitamente le fonti orali, ma proprio il confronto con quelli può aiutare a comprenderne la ragione. In quei casi, infatti, il richiamo alla tradizione, spesso trasmessa da *presbyteroi*, «anziani», ha lo scopo di garantire l'affidabilità del racconto, perché si tratta sia di testimoni oculari sia di persone che hanno ricevuto le loro informazioni da testimoni oculari. In altre parole, si ha l'impressione che di un testo scritto si apprezzasse la stabilità – come sottolinea, sia pure a mio avviso svalutando eccessivamente la considerazione che si aveva per la memoria, K. Berger, *Einführung in die Formgeschichte* (UTB 1444), Tübingen 1987, 112-115 –, ma che la tradizione orale fosse percepita come una forma di trasmissione che permetteva di controllare la (poca) distanza dai fatti e l'attendibilità personale di chi la portava. Come ha ricordato A. Momigliano, la storiografia greca, tanto nella tradizione di Erodoto che in quella di Tucidide, si serviva di fonti sia scritte sia orali, ma prevalentemente delle seconde, per le quali del resto Tucidide adottò criteri più rigorosi del suo predecessore: «Lo storico doveva essere stato presente ai fatti o aver vagliato i rapporti di coloro che erano stati presenti» (A. Momigliano, *Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale. Considerazioni generali sulle origini della storiografia moderna*, AAST 96 [1961/1962] 186-197, qui citato da A. Momigliano, *La storiografia greca* [PBE 127], Torino 1982, 95-105, citazione 98-99). Servirsi di tradizione orale seria significava dunque trattare di un passato ancora prossimo e poter valutare l'affidabilità delle fonti, controllando la (breve) catena della trasmissione. Ancora nel IV secolo, Eusebio di Cesarea, narrando la vita di Origene nel sesto libro della sua *Storia ecclesiastica*, dichiarerà di essersi servito di fonti scritte (lettere di Origene) e di tradizione orale; e il fatto che un esame critico del suo testo sembri ridurre a poco o nulla l'uso effettivo di tradizione orale non fa che confermare come Eusebio senta comunque il bisogno di richiamarsi a quest'ultima per legittimare il suo racconto: E. Norelli, *Il VI libro dell'Historia ecclesiastica. appunti di storia della redazione. Il caso dell'infanzia e dell'adolescenza di Origene*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina* (Torino 11-13 settembre 2002), Villa Verrucchio (RN) 2004, 147-174.

Qualche decennio dopo Papia, Giustino Martire si riferirà agli scritti degli apostoli come testimonianze della tradizione su

Gesù, chiamandoli *apomnēmoneumata* (1 *Apologia* 66,3; 67,3; *Dialogo* 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5.6; 106,1.3.4; 107,1; cfr. 1 *Apologia* 33,5); questo termine designa un genere di scritti contenenti detti e fatti di personaggi illustri, trasmessi da testimoni diretti o da discepoli di tali testimoni (vedi qui sopra, nota 7). Anche se la tradizione normativa è così localizzata in scritti, questi vengono legittimati attraverso una testimonianza diretta e fedele, redatta dai testimoni stessi o da loro discepoli, che l'hanno ricevuta oralmente. Giustino è comunque lontano dallo svalutare i Vangeli scritti rispetto alla tradizione orale; poiché nel *Dialogo con Trifone* il termine *apomnēmoneumata* si limita a una sezione in cui egli riprende una sua interpretazione del Sal 21 (TM 22),2-24, con ogni probabilità già da lui composta in precedenza e improntata a polemica antimarcionita, forse questa importanza da lui attribuita alla tradizione scritta su Gesù è da mettere in rapporto con il suo dibattito con Marcione. Questi ammetteva solo degli scritti (le Lettere di Paolo e il Vangelo di Luca, da lui riveduti) come portatori legittimi del Vangelo; Giustino ha potuto seguirlo su questo terreno, giungendo naturalmente a conclusioni opposte per quanto riguarda l'affidabilità degli altri tre Vangeli (Norelli, *Le statut des textes chrétiens*, 179-182). Ma alla cerniera tra II e III secolo Clemente di Alessandria consacrerà le prime pagine dei suoi *Stromati* – richiamandosi anche a Platone – a discutere e giustificare la propria scelta di mettere per iscritto la tradizione cristiana (nella cui trasmissione anche per lui i presbiteri svolgono una funzione essenziale), scelta giustificata dall'esigenza di evitarne la perdita, ma esposta al rischio che la tradizione pervenga a quanti non ne sono degni; per evitarlo, Clemente sceglie una forma di esposizione difficile da seguire (*Stromati* 1,1-21). E Origene, pur animato da una coscienza vivissima del primato degli scritti accolti dalla Chiesa, e grande esegeta di essi, preciserà che «il discepolo dello Spirito», il credente progredito sino al più alto livello, deve esprimersi «non per mezzo di scritti, ma per mezzo di parole vive» (*I principi* 4,2,4).

Nel caso di Papia, ho cercato di fondare nell'*Introduzione*, III,3 (pp. 101-103) la tesi che Papia preferisce la tradizione orale perché essa, permettendo di controllare (secondo quanto Papia crede o vuol credere) la catena di trasmissione, può garantire il carattere apostolico degli enunciati, compreso quello degli scritti in circolazione come i Vangeli di Marco e Matteo. Un simile punto di vista può rispondere agli argomenti con i quali Lightfoot, *Essays*, 162, sosteneva che sarebbe assurdo

pensare che i «libri» qui menzionati possano essere i Vangeli. A suo avviso infatti, se Eusebio lo avesse pensato, non avrebbe citato questa frase; soprattutto, Papia sarebbe veramente stupido a preferire la relazione orale di seconda o terza mano su quel che ha detto Matteo all'opera stessa di Matteo; infine, Papia parla in termini positivi di Marco, dicendo che non ha commesso errori né omesso nulla, e come potrebbe includerlo tra i libri cui attribuisce poco o nessun valore? «Nessun uomo sano» scrive Lightfoot, *ibid.*, «potrebbe preferire una conversazione ripetuta da un altro al resoconto immediato e diretto degli stessi eventi da parte della persona medesima». Ma, appunto, in entrambi i casi citati da Eusebio, quelli di Marco e Matteo, Papia non ritiene che i libri contengano il racconto diretto e immediato fatto dall'apostolo stesso, bensì da una parte il resoconto, sia pure fedele, di predicazioni frammentate di Pietro, e dall'altra traduzioni non del tutto adeguate dello scritto di Matteo. Non sarà certo un caso se per due volte il presbitero (se, come è probabile, anche l'informazione su Matteo viene da lui, o dalla tradizione dei presbiteri) introduce questo motivo: evidentemente, i libri vengono considerati come effettive riproduzioni di testimonianze apostoliche. Ma, per garantire che lo sono, occorre la tradizione orale; inoltre, nei due casi, gli scritti non possono sostituire interamente l'informazione orale circa le testimonianze dei due apostoli, perché ci sono problemi di ordine e di completezza.

¹² Questi due paragrafi non contengono materiale tratto da Papia, ma considerazioni di Eusebio a partire dalla doppia menzione del nome di Giovanni nella citazione precedente. Si devono ben distinguere le tappe successive dell'argomentazione di Eusebio. (1) La distinzione dei due Giovanni, in base a considerazioni stilistiche (due frasi diverse) e di contenuto: la prima volta, Giovanni è menzionato con gli apostoli (= i Dodici) e dev'essere uno di loro, dunque il figlio di Zebedeo, che Eusebio, con la tradizione anteriore, identifica senz'altro con l'autore del quarto Vangelo. La seconda volta è menzionato insieme con un personaggio esterno al gruppo dei Dodici ed è designato come presbitero: non può dunque trattarsi della stessa persona. Sin qui l'argomento di Eusebio è perfettamente sensato. Egli si facilita il compito ignorando la designazione «discepoli del Signore» comune ai due casi, ma abbiamo constatato che essa non è più essenziale per lui, che tiene a separare gli *apostoli*. (2) Eusebio mette poi in rapporto questa prima

conclusione con una notizia che gli proviene da Dionigi vescovo di Alessandria (morto nel 264 o 265), come mostra la citazione da quest'ultimo in *St. eccl.* 7,25,15. Il riferimento alle due tombe appare nel contesto del trattato *Sulle promesse* in cui, polemizzando contro il millenarista Nepote, Dionigi sviluppa un'acuta analisi comparata del Vangelo di Giovanni e dell'Apocalisse per dimostrare che non possono risalire allo stesso autore. Dopo aver precisato che vi furono diversi Giovanni tra i primi cristiani, Dionigi dichiarava: «Penso che [l'autore dell'Apocalisse] sia un altro di coloro che furono in Asia, poiché si dice anche che a Efeso vi erano due tombe ed entrambe sono dette di Giovanni». L'identità dell'espressione (cui Eusebio in 3,39,6 aggiunge «ancora oggi») dimostra che nel nostro passo Eusebio si riferisce a quell'affermazione di Dionigi. Eusebio individua ora nelle parole di Papia una conferma dell'informazione trasmessa da Dionigi, il quale chiaramente non aveva visto personalmente le tombe: questo è il secondo risultato. (3) Eusebio entra così nella questione discussa da Dionigi, quella dell'autore dell'Apocalisse, il quale chiama se stesso Giovanni (Ap 1,4,9; 22,8). Ma Dionigi aveva accennato a una pluralità di Giovanni in Asia (aveva appena addotto l'esempio del Giovanni detto Marco, nominato in At 12,25; 13,5.13) e aveva menzionato le due tombe come un argomento supplementare per sostenere la probabilità che il Giovanni autore dell'Apocalisse fosse diverso dall'apostolo, senza affermare che, dei due ivi sepolti, l'uno fosse l'autore del Vangelo, l'altro dell'Apocalisse. Eusebio si concentra invece sui due Giovanni attestati dalle tombe e ragiona come se fossero gli unici omonimi («le due persone in Asia che si dice portassero questo nome»). Dunque il suo argomento procede così: Papia menziona due Giovanni, l'apostolo e un presbitero; si tratta dei due sepolti a Efeso; di conseguenza, se non si vuole ammettere – quale che ne sia la ragione – che il primo non è l'autore dell'Apocalisse, è verosimile che questo libro sia stato scritto dall'altro (il termine qui tradotto «rivelazione» è *apokalypsis*).

Fino a Dionigi, l'Apocalisse era stata per lo più attribuita all'apostolo: Giustino, *Dialogo* 81,4; Clemente di Alessandria, *Quale ricco può salvarsi?* 2; invece il prete romano Gaio, nemico dei montanisti, che si fondavano sul quarto Vangelo e su Ap 20, scrivendo verso il 200 l'avrebbe attribuita all'eretico Cerinto, secondo i frammenti dei *Capitoli contro Gaio*, di Ippolito, conservati da Dionigi Bar Salibi, uno scrittore siriano del XII secolo. Come Dionigi di Alessandria, Eusebio aveva nette anti-

Apocalisse

Cerinto

patie per l'Apocalisse, utilizzata dai millenaristi ai quali egli, da buon origenista, era avverso: precisava che la sua autorità era discussa (*St. eccl.* 3,24,18) e la classificava sia tra i libri accettati (« se si vuole »), sia (« se si vuole ») tra quelli « bastardi » (*St. eccl.* 3,25,2.4; per l'evoluzione, tra la *Cronaca* e la *Storia ecclesiastica*, dell'atteggiamento di Eusebio nei confronti dell'Apocalisse, accompagnata da un'analoga modifica della sua valutazione di Papia, si veda qui la nota 4 al *framm.* 4). Questa seconda possibilità non sarebbe stata ammissibile se l'autore fosse stato un apostolo, cosicché egli aveva interesse a trovare, come qui, argomenti in contrario, anche se non prende mai nettamente posizione. A Efeso vi era una tomba di Giovanni, già identificato con il discepolo che Gesù amava, come attesta Policrate, vescovo di quella città, in una lettera al vescovo di Roma Vittore, scritta verso il 190, e di cui Eusebio riproduce una parte in *St. eccl.* 3,31,3; sui successivi luoghi di culto attestati dalle testimonianze letterarie e dagli scavi archeologici, si veda Braun, *Jean le théologien*, 365-374. Gli archeologi non hanno però ritrovato due tombe di Giovanni; in ogni caso, se veramente esistevano, poteva trattarsi di due pretesi sepolcri dell'apostolo Giovanni in concorrenza tra di loro. Papia, quanto a lui, non connette Giovanni il presbitero con Efeso.

EFESO

¹³ Eusebio ha affermato al § 2 che Papia non ha udito personalmente gli apostoli, ma ha ricevuto gli insegnamenti relativi alla fede « da quanti li hanno conosciuti »; al § 7 ribadisce l'idea, precisando però che ha ascoltato personalmente Aristione e Giovanni il Presbitero. Abbiamo visto che, se la prima asserzione sembra corretta, il brano del prologo di Papia riportato al § 4 non autorizza di per sé la seconda, perché Papia vi afferma anzi di essersi informato dagli uditori dei presbiteri di ciò che dicono Aristione e Giovanni. È vero che Eusebio disponeva ancora dell'opera intera di Papia, il quale potrebbe avervi scritto altrove che aveva udito personalmente quei due personaggi un tempo, e che più tardi, essendo lontano da loro, si informava, da chi li aveva uditi di recente, di ciò che essi dicevano a quell'epoca. Tuttavia, anche il seguito del § 7 ci lascia nell'incertezza. Infatti, Eusebio potrebbe giustificare la sua asserzione rinviando a enunciati di Papia stesso, ma non lo fa. Scrive invece: « *goun*, menzionandoli più volte per nome, nei suoi libri riferisce loro tradizioni ». Come abbiamo visto alla nota 10 (pp. 265-266), la particella *goun* può avere valore restrittivo e viene usata « spesso per addurre un esempio, o un

fatto che fa nascere una supposizione » (così il *Greek-English Lexicon* di Liddell-Scott-Jones, 358), nel qual caso il senso sarebbe « in ogni caso, quel che è certo è che li menziona più volte per nome »; tuttavia essa può significare anche « infatti, in effetti », e introdurre un fatto a sostegno di un'affermazione. Si resta dunque incerti se Papia abbia conosciuto personalmente Aristione e Giovanni; a me sembra comunque che entrambi i significati di *goun* permettano di pensare che si tratta di deduzione di Eusebio. Ad ogni modo, il § 14 conferma che essi erano le fonti principali del materiale di Papia, senza dubbio attraverso tradizione orale.

Sul presupposto che la frequentazione diretta di Aristione e Giovanni da parte di Papia sia una deduzione di Eusebio, Schwartz, *Über den Tod*, 13-14 (= *Gesammelte Schriften* 5, 63-64) ha spiegato le ragioni della lettura che Eusebio dà di Papia in questo § 7 (e già anticipata al § 2) nella maniera seguente. Eusebio non poteva accettare il millenarismo di Papia e lo considerava un pericolo per la teologia (vedi qui il commento ai §§ 12 e 13). Ora Ireneo di Lione aveva considerato Papia un uditore di Giovanni (*Contro le eresie* 5,33,4 = *framm.* 1; testo greco in Eusebio, *St. eccl.* 3,39,1 = *framm.* 5), intendendo senza dubbio Giovanni apostolo (*Contro le eresie* 5,33,1 = *framm.* 1), proprio in riferimento alla dottrina sul millennio, che Ireneo valorizzava positivamente contro gli gnostici. Eusebio non era evidentemente propenso a ricollegare il millenarismo all'apostolo Giovanni, ma al tempo stesso non poteva allontanare troppo dagli apostoli un personaggio come Papia che era già considerato come un testimone importante della tradizione apostolica, tanto più che Eusebio stesso era interessato a usare alcune delle tradizioni veicolate da Papia (aggiungiamo: benché fosse piuttosto indifferente in generale, come abbiamo detto, alle tradizioni che leggeva in Papia) proprio per scalfire l'autorità dell'Apocalisse cui si richiamavano i millenaristi (vedi in questo frammento i §§ 5-6), e trovava nell'opera di Papia sia conferme dei racconti contenuti negli Atti degli apostoli (vedi in questo frammento i §§ 8-10), sia importanti testimonianze sull'origine dei Vangeli (vedi i §§ 14-16). Così ha scelto una soluzione di compromesso: Papia non ha frequentato personalmente gli apostoli, ma i loro discepoli. In questo modo, ha soppresso uno degli anelli della catena di tradizione che abbiamo creduto di poter riconoscere nel frammento della prefazione di Papia: ha dunque accostato quest'ultimo agli apostoli più di quanto Papia stesso pretendesse, e ha così consolidato la sua funzione di te-

stimone della tradizione apostolica; ma lo ha allontanato dagli apostoli rispetto a quanto affermava Ireneo, dissociando così l'apostolo ed evangelista Giovanni dal millenarismo. Certo, il senso di «presbitero» è così diventato ambiguo, perché secondo l'interpretazione di Eusebio ai §§ 2 e 7, nella frase «qualcuno che era stato discepolo dei presbiteri» all'inizio del § 4, «presbitero» viene a significare «apostolo», mentre l'interpretazione di Eusebio al § 5 dichiara esplicitamente che «presbitero» è diverso da «apostolo». In che modo Papia possa essere considerato al tempo stesso un fedele testimone della tradizione apostolica e un portatore di teorie assurde e pericolose, è quanto Eusebio si sforza di spiegare ai §§ 11-13: fidandosi di quella che presenta come una tradizione non scritta, Papia, d'intelletto assai limitato, ha ricevuto effettivamente delle «narrazioni apostoliche», ma non ha capito che dovevano essere interpretate allegoricamente. Senza preoccuparsi di fornire altri esempi oltre al millenarismo, Eusebio pone un principio che gli permette di scegliere che cosa accettare o rifiutare in Papia: parte dei suoi enunciati riproducono una tradizione autentica, parte invece sono il risultato delle elucubrazioni sbagliate del vescovo di Hierapolis a partire da quelle tradizioni.

Tali considerazioni di Schwartz corrispondono in gran parte a quelle che ho sviluppato in queste pagine. Va comunque precisato quanto abbiamo osservato nella nota 10 (p. 268): a Eusebio interessa staccare Papia non tanto dalla generazione apostolica, quanto precisamente dal gruppo degli apostoli, e questo gli consente di ammettere senza problemi che possa avere ascoltato personalmente dei discepoli di Gesù, dunque persone che, dal punto di vista delle generazioni, sono allo stesso livello degli apostoli.

¹⁴ L'aggettivo *paradoxos* (sul cui uso presso gli scrittori cristiani si veda Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1014 s.v.) significa diverso dall'esperienza o dall'opinione comune; nei testi cristiani significa molto spesso «prodigioso» e qualifica un evento sia incomprensibile alla ragione, come il concepimento verginale (per es. in Origene, *Contro Celso* 1,32; Eusebio, *St. eccl.* 1,2,23), sia attribuito a forze soprannaturali; il neutro sostantivato designa un miracolo, per esempio quelli di Gesù (così Origene, *Contro Celso* 8,9; Eusebio, *St. eccl.* 1,2,23; 1,11,7; Gesù è presentato come operatore di *paradoxa erga*, «azioni straordinarie», nel celebre *testimonium flavianum*: Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* 18,63; ecc.) o di altri (*St. eccl.* 2,1,7,

ecc.). Qui, come al § 9, si tratta di miracoli. Traduco «eventi straordinari» che veicola il significato di base e si adatta bene ai prodigi che, sembra di capire, avevano un posto importante nell'opera di Papia, e in particolare quelli dei discepoli della prima generazione; per la ragione possibile, si veda *Introduzione*, V,2 (pp. 144-149).

¹⁵ In *St. eccl.* 3,31,3, Eusebio aveva riprodotto un brano della lettera di Policrate di Efeso a Vittore, vescovo di Roma negli anni 189-199, relativo alle tombe dei grandi personaggi morti in Asia Minore; tra di loro, «Filippo, uno dei dodici apostoli, il quale si è addormentato a Hierapolis, e due sue figlie che sono invecchiate vergini, mentre l'altra sua figlia, dopo essere vissuta in spirito santo, riposa a Efeso» (lo stesso brano si trova in 5,24,2, entro una citazione più ampia della medesima lettera); Eusebio vi aggiunge (§ 4) una testimonianza tratta dal *Dialogo* (o *Ricerca*) di Gaio (già citato in 3,28,1; vedi qui sopra, nota 12), in cui il montanista Proclo, l'antagonista di Gaio, afferma: «dopo costui, vi sono state quattro profetesse, le figlie di Filippo, a Hierapolis in Asia: la loro tomba si trova là, come pure quella del loro padre». Vi è divergenza tra le due testimonianze, delle quali una menziona tre figlie di Filippo, due sepolte a Hierapolis, una a Efeso (è possibile, ma meno probabile, tradurre «una delle quali... riposa a Efeso», il che porterebbe il numero a due), l'altra ne ricorda quattro, tutte sepolte a Hierapolis. Secondo gli Atti degli apostoli, Filippo l'evangelista, uno dei sette (*At* 6,5; 8,5-8.26-40), dopo aver lasciato Gerusalemme visse a Cesarea con quattro figlie vergini che profetavano (21,8-9, che Eusebio cita in *St. eccl.* 3,31,5). I montanisti erano naturalmente interessati al carisma profetico delle figlie di Filippo, che essi inserivano in una vera e propria successione di profeti del tempo cristiano, come mostra l'estratto dalla confutazione dei montanisti scritta da un anonimo verso la fine del II secolo, citato da Eusebio, *St. eccl.* 5,17,3, dal quale si deduce che essi si richiamavano ad Agabo (*At* 11,27-30; 21,10-11), Giuda (*At* 15,22.27.32), Sila (un collaboratore di Paolo, citato in 1Ts 1,1; 2Co 1,19, nonché in *At* 15; 18), le figlie di Filippo, Ammia di Filadelfia e Quadrato (menzionato come profeta in *St. eccl.* 3,37,1; forse da identificarsi con l'apologista Quadrato di *St. eccl.* 4,3,1-3, il quale pure sembra essersi interessato a risurrezioni di morti); è probabilmente a questa successione che si riferisce il «dopo costui» con cui inizia la citazione di Proclo nel *Dialogo* di Gaio riprodotta qui sopra.

Anche Origene, frammento 74 su 1Cor 14,34-35, ed. C. Jenkins, *Origen on I Corinthians IV*, JTS 10 (1909) 29-51, su questo punto 41-42, attesta che i montanisti si richiamavano alla profezia delle figlie di Filippo per legittimare le proprie profetesse Priscilla e Massimilla. Clemente di Alessandria, invece, polemizzando contro gli encratiti, avversari del matrimonio, afferma che Filippo fece sposare le sue figlie (*Stromati* 3,53,1, citato anche da Eusebio, *St. eccl.* 3,30,1).

Ora gli Atti parlano delle figlie dell'evangelista Filippo, uno dei Sette; Policrate e Clemente, invece, delle figlie dell'apostolo Filippo, uno dei Dodici. Si tratta di due personaggi ben distinti per i quali vi è stata, a quanto pare, una identificazione: secondo la plausibile tesi di F. Amsler, Policrate per bilanciare la tradizione apostolica di cui si faceva forte Roma nella controversia sulla data della Pasqua e per opporsi ai montanisti, Clemente per polemizzare contro gli encratiti, hanno sminuito le qualità profetiche delle figlie di Filippo, ma hanno elevato il loro padre al rango di apostolo: F. Amsler, *Acta Philippi. Commentarius* (CChr.SA 12), Turnhout 1999, *Excursus I. Témoignages anciens sur Philippe*, 441-468, cui rimando per un'analisi dettagliata delle testimonianze patristiche su Filippo. Come sottolinea Amsler (446), la formulazione del § 9 di Eusebio non autorizza a pensare che Papia abbia già attestato questa identificazione; la prima frase infatti rinvia a un passo precedente di Eusebio, e non all'opera di Papia. Ma Eusebio stesso era certamente consapevole delle divergenze tra gli Atti e le testimonianze posteriori, come mostra il *de* («invece») con cui introduce la testimonianza degli Atti in 3,31,5 (Amsler, *Acta Philippi. Commentarius*, 467).

D'altra parte, le differenze vanno al di là dell'identificazione di Filippo come evangelista o come apostolo (Kleist, *The Didsche*, 116, traduce «Philip the missionary», osservando in una nota a p. 207 che si tratta dell'evangelista; questo è corretto per quanto riguarda Papia, ma difficilmente Eusebio, scrivendo *apostolos*, intendeva altra cosa che «apostolo»). Negli Atti, Filippo risiede a Cesarea e non a Hierapolis; ha quattro figlie, come in Proclo presso Gaio, mentre secondo Policrate ne ha tre; secondo gli Atti, tutte e quattro erano vergini e profetavano, mentre Proclo afferma che profetavano, ma non che erano vergini, e Policrate attribuisce la verginità solo a due. Un'analisi delle tradizioni su Filippo e le sue figlie a Hierapolis è in Zahn, *Forschungen*, VI, 158-175, su Papia in particolare 163-167. Dal *kata tous autous*, «al loro tempo», che, essendo maschile, non

può riferirsi solo alle figlie, Zahn ricava (166-167) che Papia deve aver conosciuto personalmente Filippo, il quale dev'essere peraltro l'evangelista e non l'apostolo. Ma senza dubbio l'espressione va integrata con *chronous*, di cui il maschile *tous autous*, «i medesimi», sarebbe allora aggettivo (e non pronome dimostrativo): si veda la prossima nota e la critica a Zahn di P. Corssen, *Die Töchter des Philippus*, ZNW 2 (1901) 289-299, su questo punto 292 (anche Wotke, *Papia(s)* 2, 970, ritiene che Filippo fosse morto prima che Papia potesse udirlo, dato che la tradizione viene ricondotta unicamente alle sue figlie).

Assai diversa l'analisi di Schwartz, *Über den Tod*, 15-18 (= *Gesammelte Schriften* 5, 66-70). Questi, fondandosi sulle difficoltà sintattiche del testo di Policrate, proponeva che in esso fosse caduta la menzione del fatto che, delle quattro figlie, due erano sposate (una di esse sarebbe quella sepolta a Efeso); la tradizione su questi matrimoni indicherebbe che famiglie cristiane d'Asia Minore si consideravano discendenti da esse, in maniera analoga ai *desposynoi* che in Palestina, secondo Giulio Africano (in Eusebio, *St. eccl.* 1,7,14), si dichiaravano discendenti della famiglia di Gesù. Secondo Schwartz, il trasferimento di Filippo e delle sue figlie da Cesarea a Hierapolis e a Efeso sarebbe stato inventato verso la metà del II secolo, dopo la composizione dell'opera di Papia, come mostrerebbe il fatto che, per localizzare Filippo e le figlie in Asia, Eusebio nel nostro testo ricorre non a Papia, di cui pure sta trattando, bensì ai più tardivi Gaio e Policrate. Naturalmente ciò implica che Papia non ha ricevuto i due episodi evocati nel § 10 direttamente dalle figlie di Filippo, ma dagli ambienti che ad esse si richiamavano in Asia. Schwartz sospettava del resto che il Filippo dei Dodici non fosse un personaggio originariamente indipendente, ma una trasformazione secondaria dell'evangelista di Cesarea, e che il quarto evangelista avesse poi cercato di fare, di questo mero nome, un personaggio capace di ravvivare il racconto; questa resta, naturalmente, una mera ipotesi. Da parte sua, Corssen, *Die Töchter des Philippus*, riteneva che le figlie dell'evangelista Filippo, con il crescere della loro fama, fossero state spostate nel tempo postapostolico come figlie dell'apostolo; in ogni caso egli escludeva che potessero essere all'origine di leggende come quelle veicolate da Papia.

¹⁶ L'espressione greca sembra indicare che Papia ha ricevuto la storia direttamente dalle figlie di Filippo, di cui sarebbe stato contemporaneo, se si deve integrare *chronous* dopo *kata tous au-*

tous, secondo quello che anche altrove è l'uso di Eusebio (vedi *framm.* 4 nota 1); abbiamo però ricordato nella nota precedente l'avviso contrario di Schwartz. Se si deve prestar fede ad At 21,8-9, le figlie di Filippo avrebbero già profetato a Cesarea al tempo del passaggio di Paolo, poco prima del 60; questo non sarebbe incompatibile con una loro conoscenza diretta da parte di Papia, venti o trent'anni più tardi. Comunque, come osserva Körtner, *Papiasfragmente*, 96 nota 24, se Papia le ha conosciute sarebbe impensabile che avesse potuto trasformare il loro padre, l'evangelista, nell'apostolo, e questo confermerebbe che l'appellativo proviene da Eusebio. La testimonianza parallela, ma indipendente da Eusebio, del frammento del codice Barocciano (*framm.* 10) sul miracolo riguardante Giusto Barsaba parla solo di figlie di Filippo, senza attribuire appellativi a quest'ultimo, ed è del tutto probabile che questa fosse la forma usata da Papia; del resto, l'appellativo di apostolo occorre qui solo nella prima frase del § 9, che è visibilmente di Eusebio.

D'altra parte, nel suo prologo Papia affermava di essersi informato di ciò che, secondo i presbiteri, aveva detto Filippo (§ 4), e qui si tratta certamente del Filippo dei Dodici, del quale dunque Papia conosceva l'esistenza (come del resto è ovvio se aveva letto Marco e Matteo). Se avesse attribuito a lui le figlie profetesse e le avesse veramente conosciute, sarebbe strano che dovesse ricavare le sue parole da discepoli di discepoli dei discepoli di Gesù; appare allora più probabile che abbia ricevuto le loro tradizioni di seconda mano. Al tempo stesso, se è Eusebio che identifica il Filippo padre delle profetesse con l'apostolo, può sorprendere che sottolinei che Papia è stato contemporaneo di Filippo e delle sue figlie e si esprima in modo da suggerire che ha ricevuto quelle narrazioni direttamente da queste ultime, dopo essersi dato da fare per separarlo dagli apostoli (§ 7); per Zahn ciò provava che la notizia veniva da Papia, ma in realtà ciò conferma solo che la preoccupazione principale di Eusebio non è quella di allontanare cronologicamente Papia dalla generazione degli apostoli, bensì di tenerlo separato da ogni contatto personale con questi. Inoltre, ancora una volta, Eusebio prende le distanze da tali racconti; li mette sotto la rubrica «certi eventi straordinari e altri che, a suo dire, gli sarebbero venuti (*hôs an [...] elthonta*) da tradizione»; e la forma sintattica in cui li evoca lascia interamente a Papia la responsabilità del loro contenuto (*historei; hôs [...] empiontos kai [...] hypomeinantos*), mentre quando, immediatamente dopo, si tratta di richiamare il racconto degli Atti su Giusto Bar-

saba, Eusebio lo fa al discorso diretto, in termini che non lasciano alcuno spazio a una eventuale irrealtà dei fatti narrati. In conclusione, quel che sembra di poter dire con una certa fiducia al riguardo è che a Hierapolis Papia aveva appreso certe tradizioni come provenienti dalle figlie di Filippo, ma non siamo affatto sicuri che abbia veramente conosciuto queste ultime, benché non possiamo escluderlo completamente.

¹⁷ Questo è senza dubbio il significato di *kat' auton* (vedi sopra, nota 1 al *framm.* 4), e non «secondo quanto da lui riferito» (così Preuschen, *Antilegomena*, 196). Si tratta del tempo di Papia (così per esempio Bardy; Schoedel; Körtner, il quale afferma a torto che Filippo non è nemmeno nominato nel contesto) o di Filippo (così Zahn, *Forschungen* VI, 165-166; Schwartz, *Über den Tod*, 15 = *Gesammelte Schriften* 5, 66)? L'«infatti» ricollega questo fatto all'informazione ricevuta dalle figlie di Filippo; se il tempo è quello della vita di Papia, bisognerebbe comunque ammettere che l'informazione gli proviene da quelle, e l'evento deve dunque essersi prodotto quando Papia era ancora molto giovane; in questo senso non è pertinente l'osservazione di Zahn che, se si trattasse del tempo di Papia, questi non avrebbe avuto bisogno di farsi raccontare l'episodio dalle figlie di Filippo. Poco chiaro è, inoltre, se anche la storia relativa a Giusto Barsaba venga a Papia dalle figlie di Filippo, come pensano in generale i commentatori, probabilmente a ragione; in ogni caso, il personaggio appartiene alla generazione apostolica, almeno secondo gli Atti degli apostoli.

¹⁸ La citazione è da At 1,23-24. Il § 10 è di Eusebio; nulla lascia pensare che Papia si sia riferito a questo proposito agli Atti, o anche solo che li abbia conosciuti. Risurrezioni di morti e l'episodio di Giusto Barsaba sono evocati, per l'opera di Papia, anche dal frammento del codice Barocciano 142, derivante forse da Filippo di Side, che non sembra dipendere da Eusebio ed è più completo; si veda per il commento la nota 4 al *framm.* 10.

¹⁹ In greco, l'espressione «come venute a lui» indica che si tratta di affermazione di Papia, della quale Eusebio gli lascia la responsabilità. Nei §§ 11-14a Eusebio prende nettamente le distanze da Papia, e la ragione ne è evidentemente il millenarismo di quest'ultimo, menzionato al § 12. Già il § 11 suggerisce accortamente al lettore l'esigenza di essere critico riguardo a

Papia. Oltre al «come», vi è la menzione di una tradizione non scritta, che Eusebio non rifiuta direttamente, ma che certamente non doveva sembrare di gran peso a chi, come il vescovo di Cesarea, molto si preoccupava di delimitare il gruppo degli scritti cristiani normativi. E in effetti, il contenuto di tale tradizione sono parabole «strane» (l'aggettivo *xenos* significa in primo luogo «straniero»: evidentemente, Eusebio insinua che sono estranee al *corpus* riconosciuto delle parabole di Gesù); con ogni probabilità, l'aggettivo si riferisce anche a «e suoi insegnamenti» che subito segue; in questo senso ho tradotto. Eusebio ha qui totalmente rovesciato la valutazione positiva che Papia stesso dava della tradizione orale. Quanto a «favolose», questa è l'unica ricorrenza dell'aggettivo *mythikos* nella *Storia ecclesiastica*. Eusebio lo usa spesso nella *Preparazione evangelica*, a proposito delle narrazioni di carattere popolare sugli dèi; talora usa il comparativo per giustapporre «l'errore antico e più favoloso (*mythikoteran*)» dei greci alla loro «filosofia più nobile e più fondata sullo studio della natura (*physi-kôteran*)» (*Prep. evang.* 1,6,5; cfr. 2,5,1; in 3,6,7 Eusebio distingue, presso greci ed egizi, una teologia «più mitica» da una «più elevata e più fondata sullo studio della natura», entrambe però da rifiutare; cfr. ancora 3,17,1). Può anche applicare *mythikos* alle esegesi bibliche dei giudei (*Comm. a Isaia* 1,19) o a quelle dei giudei e degli eretici (*Introduzione generale elementare* 3). Nel nostro passo, il senso deve essere dunque che queste tradizioni hanno un carattere popolare, irrazionale e favoloso, e comunque erroneo.

²⁰ Quale unico esempio, Eusebio adduce la credenza millenarista che, come mostra il *framm.* 1, Papia fondava appunto su insegnamenti di Gesù. È chiaro che questa è ciò che lo disturba in Papia e lo induce a formulare l'introduzione scettica del § 11 e il giudizio del § 13. Secondo la sua sintesi, per Papia la risurrezione dai morti avrebbe preceduto il regno millenario di Cristo su questa terra. L'articolo determinativo davanti a «risurrezione» lascerebbe intendere che si tratta della risurrezione universale e unica, la quale dovrebbe logicamente essere seguita dal giudizio universale, ancora prima del millennio; non è chiaro che ne sarebbe dei dannati durante il millennio, e se tutti i salvati parteciperebbero a quest'ultimo. Infatti, tale concezione sarebbe differente sia da quella di Ap 20, sia da quella di Ireneo: in entrambi (nonostante le molte differenze), il millennio è preceduto dalla sola risurrezione di quanti sono destinati a parteciparvi, e la

risurrezione universale con il giudizio segue il millennio e precede lo stadio della beatitudine finale ed eterna (per le concezioni che non prevedevano alcuna risurrezione all'inizio del regno messianico si veda la nota 3 al *framm.* 1).

Eusebio non riferisce, inoltre, che cosa avverrà dopo il millennio secondo Papia; anzi, la sua formulazione è ambigua, perché se il termine *chilias*, «periodo di mille anni», dovrebbe rinviare a una durata limitata, per il resto egli accenna solo all'inizio del regno di Cristo, e non a una sua fine. Forse è questa ambiguità che ha prodotto traduzioni quali quella di Preuschen, *Antilegomena*, 197 (e, come pare, quella di Kürzinger, *Papias*, 101), che sembrano situare l'inizio del regno di Cristo alla fine del millennio; ma il greco non mi sembra permettere una simile traduzione: il millennio è il regno di Cristo. Ci si può se mai chiedere se Papia concepisse questo regno come limitato nel tempo; Eusebio sembra indicare che è così, chiamandolo millennio (vedi *Introduzione*, IV,4, pp. 130-132). Benché Eusebio abbia introdotto l'informazione sul millenarismo accennando a tradizioni orali, qui riconduce l'errore di Papia a un'interpretazione erronea dell'Apocalisse di Giovanni: questo è infatti il senso più probabile del rinvio a narrazioni apostoliche piene di simboli e di misteri. In realtà, il millenarismo di Papia non dipende dall'Apocalisse, come mostra già il *framm.* 1. Cfr. Körtner, *Papias*, 97-113; Id., *Papiasfragmente*, 40-41; C. Mazzucco - E. Pietrella, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, in *Augustinianum* 18 (1978) 29-45, in particolare 30-37; Mazzucco, *Il millenarismo cristiano*, 145-182, su questo punto 155-156; G. Pani, *Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo*, ASE 15/1 (1998) 53-84; Nardi, *Il millenarismo*. Se qui il riferimento è all'Apocalisse, Eusebio la considera anzi senz'altro apostolica, nonostante quel che ha appena scritto al § 6, ma asserisce che chi si fonda su di essa per fondare una dottrina millenarista non ne ha compreso i misteri; dunque (influenzato probabilmente da Origene) non la respinge, ma afferma la necessità di un'esegesi allegorica.

²¹ J. Chapman, *Papias on the Age of Our Lord*, JThS 9 (1908) 42-61, su questo punto 52-53, ha attirato l'attenzione sulla somiglianza tra questo giudizio di Eusebio su Papia e una frase di Vittorino di Petovio il quale, nel suo trattato *La costruzione del mondo* 9, annunzia che cercherà di mostrare la gloria di Dio nella sua provvidenza «come lo potrà una piccola intel-

ligenza (*mens parva*)». Poiché nel contesto Chapman sta cercando di dimostrare la dipendenza di Vittorino da Papia (si veda una presentazione e una critica della sua tesi nell'*Appendice II*, pp. 525-530), egli ipotizza che «una piccola intelligenza» fosse un'autodesignazione di Papia, dettata da un'umiltà convenzionale, e che Eusebio l'abbia ripresa volgendo ironicamente contro il nostro autore, come l'epiteto che davvero gli conveniva. Questa ipotesi è stata ripetuta (ma senza menzionare Chapman) da R. Harris, *Testimonies*, I, 119-120. Hommes, *Het Testimoniaboek*, l'ha esposta (26-28) e rifiutata (225-227); la liquida con sdegno anche M. Dulaey, *Victorin de Poetovio premier exégète latin*, 2 voll. (Collection des Etudes Augustiniennes. Série Antiquité 139), Paris 1993, I, 272 e II, 137 nota 10. Invece Schoedel, *The Apostolic Fathers*, V, 104, pur riconoscendo con Hommes che l'espressione di modestia era convenzionale, ritiene non impossibile che essa si trovasse nell'opera di Papia, dove avrebbe potuto riferirsi ai limiti dell'intelligenza personale dell'autore o a quelli umani in generale di fronte a dei misteri divini. Mi pare che la possibilità, presa in sé, non si possa escludere con certezza, ma il giudizio dipende dalla valutazione che si può dare della dipendenza di Vittorino da Papia: questo contatto sulla «modesta intelligenza» non può, di per sé, costituire un argomento, e l'influsso di Papia su Vittorino non è inesistente, ma sembra essere estremamente limitato, vedi l'*Appendice II* (pp. 525-530); tale situazione è piuttosto sfavorevole alla tesi di Chapman relativa a questa espressione. Comunque, questa valutazione non si accorda con quella che Eusebio aveva dato nella *Cronaca*, e meno ancora con quella attestata da un gruppo di manoscritti della *St. eccl.* in 3,36,2 (vedi la nota 4 al *framm.* 4).

²² Alla luce del paragrafo precedente, il presbitero potrebbe essere Giovanni, ma non è certo. In ogni modo, Papia ne condivide la posizione. L'imperfetto «diceva» ha qui probabilmente valore iterativo, corrente in greco: «era solito dire» (ai suoi discepoli), come sottolinea per esempio Zahn, *Geschichte*, I, 872. L'estensione dell'enunciato del presbitero è stata discussa: diversi studiosi già nel XIX secolo l'hanno fatta terminare con «fatto dal Signore», e questa tesi è stata ripresa da Delclaux, *Deux témoignages de Papias*, interessato soprattutto ad attribuire a Papia il «come ho detto» per identificare un precedente passo dell'opera di quest'ultimo in cui si sarebbe già trattato dell'origine di Marco, e che Delclaux (come già

molti dei suoi predecessori che hanno affermato la «forma breve» della citazione dal presbitero) ritrova in *St. eccl.* 2,15. Ho discusso e rifiutato questa tesi nella nota 1 al *framm.* 3. Un altro argomento avanzato in favore della citazione breve è che espressioni come *parakolouthêô* («accompagnare, seguire») o *syntaxis tôn kyriakôn logiôn* («sintesi organica degli oracoli del Signore») sarebbero tipiche di Papia, perché la prima si ritrova nel frammento del prologo (3,39,4) e la seconda trova corrispondenze sia nel frammento del prologo sia in quello su Matteo (§ 16), nonché nel titolo dell'opera stessa. Ma, come osservò già W. Weiffenbach, *Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt, zugleich ein Beitrag zur synoptischen Frage*, Berlin 1878, 13-14 (alle pp. 12-19 Weiffenbach ha scritto tutto l'essenziale per confutare la tesi in questione), argomenti fondati sul lessico tipico di Papia sono assurdi di fronte alle poche righe di effettive citazioni conservate della sua opera, e del resto egli può ben aver adottato tale lessico proprio a partire dalle tradizioni che riferiva. Va aggiunto che, trattandosi di tradizioni orali, Papia le ha senza dubbio formulate nel proprio stile, così che è praticamente impossibile costruire argomenti su di una rigorosa distinzione tra il linguaggio di Papia e quello delle sue fonti; cfr. anche M. Hengel, *Probleme des Markusevangeliums*, in P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (WUNT 28), Tübingen 1983, 221-265, su questo punto 246 nota 56. Anche nell'uso di *poieomai* seguito dall'accusativo (tre volte nella seconda parte del brano su Marco che stiamo esaminando) si è voluto vedere una caratteristica dello stile di Papia; in contrario, si veda la discussione del contributo di C.E. Hill (che attribuisce però questa caratteristica al presbitero) nell'*Appendice II* (pp. 513-514). Tutto il § 15 si segnala invece per la sua unità; la prima frase, come osservò già Weiffenbach (18), è anzi incomprensibile senza le successive. Considero dunque tutto il § 15 come tradizione proveniente dal presbitero, il che, ripeto, non significa che la sua formulazione attuale non debba nulla a Papia.

Come mostra l'inizio, altre tradizioni veicolate dal presbitero precedevano questo brano. Riguardavano la composizione di altri Vangeli? Se, conformemente alla tesi rilanciata da Bauckham, *Papias and Polycrates*, la discussione sull'assenza di ordine in Marco, e quella sull'ordine di Matteo al § 16, si riferiscono alla loro divergenza dall'ordine cronologico del Vangelo di Giovanni, è possibile che subito prima il presbitero trattasse di quest'ultimo;

ma tale possibilità dipende dall'esattezza dell'ipotesi, che non sembra del tutto convincente, come ho cercato di mostrare in Norelli, *Le statut des textes chrétiens*, 159-169; vedi anche la nota 25 qui sotto. Eusebio avrebbe veramente tralasciato la testimonianza sul Vangelo di Giovanni, tanto più se era adiacente a quella su Marco? Se il quarto Vangelo fosse opera del presbitero Giovanni, come sostiene il più volte citato Hengel, *Die johanneische Frage*, Papia non poteva ignorarlo, e si potrebbe supporre che Eusebio abbia tralasciato la sua testimonianza al riguardo perché per lui il Vangelo proveniva naturalmente dall'apostolo e perché, a differenza dei casi di Marco e Matteo, Papia non discuteva specifiche difficoltà relative a questo Vangelo; tuttavia, una simile conclusione non può essere dimostrata. Quanto a Luca, sono stati sottolineati i contatti lessicali tra il prologo del suo Vangelo (Lc 1,1-4) e la notizia di Papia su Marco: Luca ha «disporre in ordine» (*anataxasthai*; Papia: «in ordine», *taxei*, e «una composizione organica», *syntaxis*; di Matteo scrive che «ha composto con ordine», *synetaxato*), «accompagnare/seguire» (*parakolouthēō* come in Papia, però in senso diverso), «con esattezza» (*akribōs* come in Papia). Su questa base, si è pensato sia che Luca reagisca a Papia (Annand, *Papias and the Four Gospels*, 50-51), il che è cronologicamente poco verosimile, sia che Papia reagisca a Luca, considerandolo come modello o suggerendo che la propria opera è superiore. Mi sembra però che la base sia insufficiente, come mostro nell'Appendice II (pp. 518-519) discutendo la tesi di Hill. A me sembra che il confronto con il prologo di Luca sia utile per capire il carattere dell'opera di Papia, ma non nella prospettiva di una dipendenza letteraria, bensì in quella del paragone tra progetti: si veda *Introduzione*, III,4 (pp. 105-112). Schoedel, *The Apostolic Fathers*, V, 105-106, pensa che l'assenza di notizie sugli altri Vangeli potrebbe anche dipendere dal fatto che Eusebio non avrebbe avuto sotto mano l'intera opera di Papia, ma solo degli estratti; indurrebbe a crederlo il fatto che, contro la sua abitudine, non indica da quali dei cinque libri trae le sue citazioni e notizie. Tuttavia, metodologicamente, bisognerebbe essere estremamente prudenti nello spiegare le difficoltà con una simile ipotesi.

²³ Il frammento di Papia non identifica questo Marco con personaggi altrimenti conosciuti, ma questo non significa che egli non abbia presupposto – o menzionato altrove – una identificazione. Certamente egli attesta che era acquisita la convinzione che l'autore del Vangelo non fosse stato un testimone oculare dell'attività di Gesù. Le questioni relative alla valuta-

zione di questa notizia di Papia come fonte storica sono numerose. Si può immaginare l'autore del secondo Vangelo come un accompagnatore dell'apostolo Pietro? In senso affermativo si è espresso Hengel, *Probleme des Markusevangeliums*, 244-252 (analisi della notizia di Papia) e 252-257 (Pietro come personaggio di riferimento del Vangelo). Hengel richiama alcuni fatti ben noti: Pietro è menzionato in Marco più spesso che negli altri Vangeli (se si eccettua Gv 21, aggiunto successivamente al Vangelo), e il suo nome compare più spesso in punti strategici: all'inizio, nel viaggio dalla Galilea alla Giudea e nel racconto della Passione. È il primo (1,14-15) e l'ultimo (16,7) discepolo a essere nominato; appare in testa a tutte le liste di discepoli; è il portavoce dei Dodici, e anche il rappresentante della loro incomprendimento. Hengel ha ragione di dedurre che l'evangelista intende attribuire a Pietro una rilevanza particolare, il che dipende verosimilmente dal fatto che la tradizione di cui disponeva si richiamava (in parte?) a questo apostolo.

Qualche elemento di tensione sussiste però nelle considerazioni di Hengel. Egli osserva giustamente (255) che Giacomo e la famiglia del Signore sono assolutamente marginali in Marco, il che sembra dipendere dal fatto che sin dagli inizi degli anni 40 Giacomo aveva soppiantato Pietro a Gerusalemme e che dovevano esserne nate forti tensioni; d'altra parte, egli considera il fatto che Matteo ha seguito così da vicino Marco come un segno dell'alta autorità goduta da questo Vangelo a causa del suo legame con Pietro. Tuttavia, in un lavoro più recente Hengel connette Matteo con «il giudeocristianesimo palestinese guidato dai parenti del Signore», verso il quale Marco (come Giovanni e al seguito di quest'ultimo, secondo Hengel, Papia) nutriva «una certa antipatia» (*Die johanneische Frage*, 83). L'ampliamento della confessione di Pietro a Cesarea in Mt 16,17-19 sembra mostrare del resto che Matteo si richiama all'autorità di Pietro ancor più esplicitamente di Marco (si veda anche Schenk, *Das "Matthäusevangelium" als Petrus-evangelium*). Inoltre, naturalmente, non ogni scritto che nel primo cristianesimo si richiama a Pietro, o che mostra elementi di tradizione caratteristici presenti in scritti messi sotto l'autorità di Pietro, proviene da un suo discepolo; il posto importante riservato a Pietro non dimostra dunque senz'altro la realtà storica del rapporto tra l'apostolo e Marco qual è descritto da Papia. Ancora, nonostante la protesta di Hengel contro l'idea dell'evangelista come «un mero raccoglitore di amorfia "tradizione comunitaria" popolare, che "circolava" (come si deve rappre-

sentarselo?) nelle chiese pagano-cristiane» (*Probleme des Markusevangeliums*, 256), pare difficile negare che le unità di tradizione usate da Marco per costruire il suo Vangelo non provengono direttamente e semplicemente da un testimone oculare dei fatti, ma hanno avuto una preistoria relativamente complessa; in questo, le acquisizioni della “scuola della storia delle forme” conservano la loro pertinenza, nonostante le discussioni, in parte giustificate, cui sono state sottoposte.

D'altra parte, il legame tra Pietro e il Vangelo di Marco non è una invenzione del presbitero di Papia, perché è presupposto da Giustino Martire che in *Dialogo con Trifone* 106,3 cita Mc 3,17 come proveniente dalle “memorie di Pietro”. Questa tradizione potrebbe essere nata a Roma prima della fine del I secolo. Una connessione tra Pietro e un Marco si trova in 1Pt 5,13, dove Marco appare come “figlio”, cioè discepolo, dell'apostolo. Secondo P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 260-261 (cfr. già un cenno in questo senso, senza argomentazione, in Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, 96), il punto di partenza sarebbe costituito da 1Pt 5,13 che collegava Pietro con Giovanni Marco; Papia, conoscendo – come attesta Eusebio – tale passo, avrebbe identificato con quel Giovanni Marco il Marco sotto il cui nome circolava il Vangelo, e quindi avrebbe fatto dell'autore del Vangelo un discepolo di Pietro. Se tale ipotesi, condivisa da diversi studiosi, è esatta, Papia si sarebbe riferito a 1Pt 5,13 nel suo prologo, in appoggio a quanto scrive su Marco *hermèneutês* di Pietro. Tuttavia, Hengel, *Probleme des Markusevangeliums*, 246 nota 56, definisce «insensata» l'idea che Papia avrebbe inventato il nesso tra l'evangelista Marco e Pietro sulla base di 1Pt 5,13, perché l'informatore di Papia dev'essere contemporaneo dell'autore di 1 Pietro, e dunque si tratta di tradizioni indipendenti che si confermano reciprocamente. Aggiungerei però che, anche se non vi è dipendenza letteraria da 1 Pietro, se questa lettera fosse stata scritta in Asia Minore, come sembra abbastanza verosimile (gli studiosi rimangono tuttavia divisi tra l'Asia e Roma; per una sintesi degli argomenti, con bibliografia, cfr. per es. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen 1994, 458-459, che propende per l'Asia), la contemporaneità con il presbitero di Papia potrebbe rinviare a un'idea diffusa in quell'area verso la fine del I secolo; le due testimonianze non rimanderebbero allora a una fattualità storica, ma a una tradizione diffusa in una certa area, il cui punto di partenza potrebbe essere piuttosto l'Asia che Roma.

Questo Marco è con ogni probabilità da identificare con il Giovanni Marco più volte menzionato negli Atti (12,12.25; 13,5.13; 15,37.39) come figlio di una Maria nella cui casa di Gerusalemme si riuniva la prima comunità, e come collaboratore di Paolo e Barnaba, poi solo del secondo. Tuttavia lo troviamo nella cerchia dei collaboratori di Paolo ancora in Fm 24, dove Marco appare in una lista di collaboratori dell'apostolo che sono con lui quando scrive la lettera (verso il 53-55 se questa è scritta a Efeso, come pensa la maggior parte degli esegeti; verso il 60-61 se è scritta a Roma). Anche lettere della “scuola di Paolo” continuano a collegarlo a questo apostolo: Col 4,10 (che si riferisce comunque verosimilmente a circostanze reali; Marco vi è definito cugino di Barnaba) e 2Tm 4,11. U.H.J. Körtner, *Markus der Mitarbeiter des Petrus*, ZNW 71 (1980) 160-173, analizzando le menzioni di Marco nei primi scritti cristiani, ha sottolineato che la figura di Giovanni Marco, pur appartenendo certamente in origine all'area paolina – come mostrano soprattutto Fm 24 e la tradizione retrostante a Colossesi e Atti –, vi possiede tuttavia contorni piuttosto incerti e un ruolo marginale. 1Pt 5,13 mostra che il personaggio passò in seguito (come avvenne pure a Sila/Silvano, menzionato anch'egli in Fm 24 e 1Pt 5,13) nella tradizione petrina; a giusto titolo Körtner non accetta il punto di vista degli esegeti che hanno visto in 1 Pietro una lettera essenzialmente paolina, il che implicherebbe, per quanto qui ci riguarda, che Marco non sarebbe uscito dal paolinismo. Secondo Körtner, questo trasferimento sarebbe in rapporto con il progetto di estendere l'autorità di Pietro – cioè della comunità romana, designata proprio in 1Pt 5,13 come «eletta insieme» con le comunità d'Asia destinatarie della lettera – alla zona di missione paolina cui la lettera è indirizzata. È però impossibile dire perché proprio i nomi di Sila e Marco siano stati utilizzati a questo fine; Körtner non esclude ricordi legati all'effettivo ruolo di un Marco tra le due aree di missione nei primi anni.

Ricordiamo comunque che nessuno dei testi citati mette questo Marco in rapporto con il Vangelo; il primo testimone al riguardo è (il presbitero di) Papia. Poiché si sviluppò presto la tendenza ad attribuire i Vangeli a discepoli diretti di Gesù (come Papia documenta rispetto a Matteo), non si vedono ragioni per inventare un'attribuzione a un Marco che tale non era. È dunque possibile – ma non verificabile – che l'autore si chiamasse veramente Marco. Non si può però escludere che un Vangelo anonimo, diffuso in ambienti legati alla memoria di

Pietro, sia stato attribuito a un personaggio già considerato (1Pt 5,13) come collaboratore di Pietro. Sembra però poco verosimile che sia Giovanni Marco, perché l'autore non conosce personalmente la geografia della terra d'Israele e commette errori riguardo alle usanze che vi si praticano (una sintesi delle ragioni che militano contro Giovanni Marco si può trovare, per esempio, in W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1983²¹, 69). Su questo punto non concorda invece Hengel, *Probleme des Markusevangeliums* (247 nota 58, a proposito di Körtner), il quale insiste, come abbiamo visto, sul ruolo di Pietro in Marco; ma come ho detto, non mi sembra che da tale ruolo si debba necessariamente dedurre un contatto personale tra l'autore e Pietro. È però vero che la tradizione veicolata dal presbitero non doveva trarre origine solo dalla volontà di collegare Marco a un apostolo qualunque; questo Vangelo sembra essere l'espressione di comunità pagano-cristiane non appartenenti all'area di missione paolina ed essere stato composto da qualcuno che verosimilmente non conosceva direttamente il giudeocristianesimo palestinese, ma veicolava tradizioni ancora prossime ad esso, apparentemente attribuendo un posto speciale all'autorità di Pietro. 1Cor 1,12 mostra del resto che, già durante la vita di Paolo, nella comunità di Corinto da lui fondata si conosceva, se non personalmente Pietro, almeno una missione legata al suo nome, a tal punto che alcuni se ne facevano una bandiera; e sin dagli inizi del II secolo è possibile identificare linee di tradizione cristiana connesse con il suo nome, le quali si caratterizzano al tempo stesso per la forte continuità con temi e motivi del giudaismo non cristiano e per la costruzione di un'identità cristiana distanziata, fino alla polemica, da quella giudaica; geograficamente, sembra di poter constatare legami in particolare con Antiochia e con Roma (si veda al riguardo E. Norelli, *Situation des apocryphes pétriniens*, in *Apocrypha* 2 [1991] 31-83). Insomma, sembra impossibile verificare storicamente il rapporto personale tra Pietro e Marco attestato dal presbitero di Papia, ma un contatto tra questo Vangelo e ambienti legati alla memoria di Pietro appare verosimile. Se Giustino può ben riflettere una tradizione romana, da Papia non si può ricavare che il Vangelo sarebbe stato composto a Roma, né in questo passo, né tanto meno in *St. eccl.* 2,15 (vedi note 1 e 2 al *framm.* 3); solo con Clemente di Alessandria (Eusebio, *St. eccl.* 6,14,5) iniziano le testimonianze su di una composizione di Marco a Roma (che potrebbe però essere implicata in Ireneo, *Contro le eresie* 3,1,1).

Che lo scritto di Marco cui si riferiscono il presbitero e Papia non fosse il Vangelo divenuto canonico, ma una sua forma precedente, fu affermato da Schleiermacher, *Ueber die Zeugnisse*, per il quale anche lo scritto di Matteo menzionato subito dopo non era il Vangelo a noi noto, ma una collezione di parole del Signore. La comprensione di *logia* come "parole", su cui si fondavano questi giudizi, non è più accettabile, vedi l'*Introduzione*, III,1 (pp. 61-63). Per quanto riguarda Marco, inoltre, Zahn, *Geschichte*, I, 884-887, ha efficacemente mostrato che non si può qui pensare a un "proto-Marco", perché non si capisce come si sarebbe potuto sostituirlo dappertutto con uno scritto diverso dopo l'epoca in cui scriveva Papia.

²⁴ Il rapporto di Marco con Pietro è definito come quello di un *hermèneutês*, termine il cui significato qui è stato vivacemente discusso. Lo esamino, insieme con gli altri termini a radice *hermên-* che figurano nei frammenti di Papia riportati in questo capitolo, nell'*Appendice V*. Sembra che rinvii qui a un'attività di *traduttore*, che però implica al tempo stesso un contributo personale nella formulazione del materiale trasmesso da Pietro: una traduzione/interpretazione, necessaria proprio per assicurare la fedeltà all'insegnamento dell'apostolo. La qualità di interprete di Pietro non caratterizza dunque Marco (solo) anteriormente alla composizione del Vangelo, ma ha a che fare con questa.

Aggiungo qualche osservazione sulla ricezione di questo passo di Papia. La più antica è in Ireneo, *Contro le eresie* 3,1,1, il cui testo greco è conservato da Eusebio, *St. eccl.* 5,8,2-4 (su Marco il § 3): egli afferma che «dopo la loro morte (= di Pietro e Paolo, che avevano predicato a Roma) Marco, il discepolo e *hermèneutês* di Pietro, ci ha trasmesso anch'egli per iscritto le cose predicate da Pietro». La formulazione, come quella della notizia su Matteo che immediatamente la precede in Ireneo, mostra la derivazione da Papia, la cui opera era ben nota a Ireneo (*framm.* 1). È difficile dire in che senso questi abbia compreso il termine *hermèneutês*; l'affermazione che Marco (a differenza di Matteo) scrisse dopo la morte di Pietro potrebbe provenire anch'essa da Papia. È vero che Eusebio non la menziona, ma egli aveva le sue ragioni per preferire un'altra tradizione, veicolata da Clemente Alessandrino, il quale l'attribuiva anch'egli alla tradizione dei presbiteri, nel sesto libro delle *Ipotiposi*, in un frammento conservato da Eusebio, *St. eccl.* 6,14,5-7 (su Marco i §§ 6-7): «(6): [...] dopo che Pietro ebbe predi-

cato pubblicamente la parola a Roma ed ebbe esposto il Vangelo mediante lo Spirito, i presenti, che erano numerosi, esortarono Marco, in quanto era colui che lo aveva accompagnato da tempo e si ricordava delle sue parole, a mettere per iscritto le cose dette; questi, avendolo fatto, trasmise il Vangelo a quelli che glielo chiedevano, (7) e Pietro, avendolo saputo, non gli diede alcun consiglio, né per impedirglielo né per incoraggiarlo». A questa versione Eusebio si riferisce anche in *St. eccl.* 2,15,2, in forma più libera e precisando che Pietro approvò il libro per la lettura liturgica, un tratto divergente dalla citazione di 6,14,6-7 e dovuto probabilmente a Eusebio stesso (al seguito di Origene? si veda qui sotto); un'altra formulazione, più concisa, della stessa tradizione da parte di Clemente si trova, in traduzione latina, nelle *Adumbrationes* su 1Pt 5,13. Questa tradizione alessandrina non designa Marco come *hermèneutês* e situa la composizione del Vangelo prima della morte di Pietro; Eusebio la preferisce, senza dubbio perché essa gli permette di ricondurre all'interno della vita degli apostoli la composizione dei Vangeli, il che corrisponde alla sua costruzione di un "tempo delle origini cristiane" separato dalle epoche successive e corrispondente alla vita degli apostoli. Non stupirebbe quindi se Eusebio avesse trascurato una notizia di Papia sulla composizione del Vangelo di Marco dopo la morte di Pietro. Ho discusso a fondo questi testi nella nota 1 al *framm.* 3 (pp. 211-220), dove mostro che non si possono attribuire a Papia gli elementi ad essi propri.

Lo stesso ordine cronologico Matteo - Marco - Luca si trova in Origene, come pure la stesura del Vangelo di Marco durante la vita di Pietro, ma con un passo ulteriore rispetto a Clemente, perché Marco – qui esplicitamente identificato con il personaggio menzionato in 1Pt 5,13 – avrebbe scritto «secondo le istruzioni che Pietro gli diede» (*Commento a Matteo* 1, testo greco in Eusebio, *St. eccl.* 6,25,4-6). Girolamo, *Gli uomini illustri* 8, combinerà poi la notizia di Ireneo («Marco, discepolo e interprete di Pietro») con quella di Eusebio, *St. eccl.* 2,15,2. In ogni modo, la tradizione alessandrina non attribuisce a Marco il titolo di interprete di Pietro; forse non dipende dunque da quella asiatica rappresentata da Papia ripreso da Ireneo, ma da un nucleo più antico di entrambe, e il motivo dell'*hermèneutês* si sarebbe sviluppato solo nel ramo "asiatico" (nota 1 al *framm.* 3). La ricezione diretta di Papia è dunque rappresentata – oltre che dalla citazione in Eusebio, *St. eccl.* 3,39,15 – dal solo Ireneo e non ci permette di decidere con certezza in che

senso le fonti antiche abbiano compreso la designazione di *hermèneutês* attribuita a Marco; tuttavia, in Ireneo, la separazione di questo titolo dalla questione dello *hermèneuein* connessa con Matteo e dalle *hermèneiai* di Papia, come pure dal motivo del "non aggiungere né togliere" che lo accompagna in Papia, induce a pensare che Ireneo lo ha inteso nel senso di "traduttore/interprete".

²⁵ Di che genere è questo ordine, *taxis*, la cui assenza colpisce il lettore di Marco, al punto che il presbitero deve spiegarne le ragioni? Sono state addotte diverse interpretazioni. Per alcuni, si tratterebbe di ordine retorico o letterario: l'opera sarebbe mal composta secondo i criteri della retorica antica. In questo senso si espresse F.H. Colson, *Taxeî in Papias (The Gospels and the Rhetorical Schools)*, JTS 14 (1913) 62-69. Sulla base soprattutto di due trattati antichi sul modo di scrivere la storia, *Come si scrive la storia* di Luciano di Samosata e il *Giudizio su Tucidide* di Dionigi di Alicarnasso, Colson mostrò che Marco poteva essere criticato, dal punto di vista della *taxis*, la "disposizione", richiesta a un'opera storica, sui punti seguenti: l'inizio, privo di informazioni sulla famiglia, la nascita, l'educazione dell'eroe; la brusca conclusione (in 16,8); il rilievo dato a temi apparentemente banali e l'insufficiente attenzione verso temi importanti; la scarsità di discorsi; il raggruppamento del materiale, inferiore a quello degli altri Vangeli. Gli rispose immediatamente A. Wright, *Taxeî in Papias*, JTS 14 (1913) 298-300: la materia del Vangelo di Marco non è male organizzata e d'altra parte la giustificazione che dà il presbitero di Papia non ha a che fare con la disposizione letteraria o retorica del Vangelo, ma con il fatto che Marco non era un testimone diretto e dipendeva da un testimone diretto il quale narrava solo quanto era opportuno secondo le circostanze. Ciò che a Marco mancava, prosegue Wright, erano dunque la cronologia e la completezza; quanto alla prima, poiché quella degli altri due sinottici non differisce sostanzialmente da quella di Marco, se ne deve dedurre che Papia (come già il suo informatore) preferiva quella di Giovanni.

Wright ha ragione nell'obiettare che la giustificazione di Marco proposta dal presbitero non lascia pensare che il problema si situasse sul piano della disposizione retorica, perché in quest'ultimo caso la responsabilità di quanto si rimproverava a Marco sarebbe stata attribuita all'insufficiente formazione retorica e non all'insufficiente informazione. Tuttavia, quando

scrive «l'errore sta nella *heuresis* e non nella *taxis*» (299), sta cioè nel fatto che Marco non si sarebbe preoccupato di raccogliere quanto più materiale possibile, Wright entra in contraddizione con l'enunciato del presbitero, secondo il quale la mancanza attribuita a Marco riguardava appunto la *taxis*. Quando poi Wright afferma (300) che se la cronologia dei sinottici era erronea, Papia ne addossava la colpa a Marco, che gli altri due avevano preso come guida, attribuisce a Papia una teoria della questione sinottica che nulla ci autorizza ad ascrivergli. Comunque, la tesi che le critiche a Marco sul fondamento della sua assenza di *taxis* – perché di assenza si tratta, e non di insufficienza, come ha giustamente ricordato Alistair Stewart-Sykes, *Taxeï in Papias: Again*, J ECS 3 (1995) 487-492 – mirassero alla sua cronologia era già diffusa; così Weiffenbach, *Die Papias-Fragmente*, 46-56, dopo aver discusso le varie interpretazioni del termine concludeva che si trattava di assenza di ordine logico e cronologico, e che il presbitero, già discepolo di Gesù, poteva attestare che gli appunti presi da Marco (ché di essi si sarebbe trattato, e non del Vangelo) non presentavano una *taxis* corrispondente a ciò che il presbitero stesso conosceva come ordine dell'attività di Gesù.

Weiffenbach rifiutava però l'idea, già avanzata da alcuni, che la mancanza di ordine fosse constatata mediante il confronto con altri Vangeli. Invece, proprio quest'ultima idea ha poi conosciuto un buon successo presso molti studiosi convinti che la cronologia di Giovanni sarebbe stata normativa per Papia; così, già prima di Wright, per esempio Lightfoot, *Essays*, 207; A. Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen 1913^{5,6}, 262.275; cfr. l'ediz. definitiva, A. Jülicher - E. Fascher, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen 1931⁷, 283. Fu contestata da Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 187-191, sulla base di un'interpretazione dell'opera di Papia come polemica antimarcionita e antignostica: Luca gli sarebbe apparso sospetto per il suo uso da parte di Marcione, e Giovanni per la predilezione accordatagli da valentiniani e montanisti; ma questa lettura fortemente antieretica di Papia appare difficilmente difendibile (vedi *Introduzione*, III,3, pp. 96-98). La tesi che riferisce la *taxis* alla cronologia è stata combattuta, tra altri, da Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, 143-158, nel quadro di una argomentazione volta a mostrare che Papia non conosceva o non voleva menzionare Giovanni (la quale non risolve però tutti i dubbi). Tra quanti l'hanno sostenuta recentemente si segnalano Hengel, *Probleme des Markusevangeliums*, 247-248;

Bauckham, *Papias and Polycrates*, su questo punto 46-53, il quale muove dalla rinnovata difesa, da parte di Hengel (*Die johanneische Frage*), della tesi che Giovanni il Presbitero sarebbe l'autore del quarto Vangelo: lo stesso Giovanni, o comunque un presbitero a lui vicino, vorrebbe spiegare con questi enunciati perché Matteo e Marco, pur risalendo a discepoli di Gesù e dunque a testimoni oculari, non hanno lo stesso ordine cronologico di Giovanni, che anche secondo Papia sarebbe quello corretto. La risposta spiegherebbe la situazione appellandosi rispettivamente allo statuto della trasmissione orale (Marco) e a quello della trasmissione scritta (Matteo).

Altri studiosi hanno parimenti pensato a un confronto, sfavorevole a Marco, con un altro Vangelo, diverso però da Giovanni: così secondo Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 28, il confronto avrebbe invece luogo con Matteo, il Vangelo più diffuso e influente alla fine del I secolo (per gli autori più antichi che hanno pensato a un confronto con Matteo, si veda Weiffenbach, *Die Papiasfragmente*, 48-49); secondo Munck, *Die Tradition über das Matthäusevangelium*, 249-260, su questo punto 251, si tratterebbe di Luca, il cui autore dichiara di aver disposto il suo materiale «accuratamente di seguito» (1,3). Secondo Munck (252-253), Papia sarebbe interessato a questa tradizione del presbitero perché egli stesso, volendo interpretare parole del Signore tratte da più di un Vangelo, doveva scegliere una determinata cronologia per disporle; le parole del presbitero sarebbero dunque uno sforzo di trovare una soluzione al problema imposto dall'incipiente formazione del canone. Mi sembra però che Munck attribuisca qui a Papia – anzi, al presbitero, dunque a una generazione ancora precedente – preoccupazioni molto più adeguate alla fine del II secolo. R.P. Martin, *A Note on Papias' Witness to Mark*, in *Mark: Evangelist and Theologian*, Exeter 1979, 80-83 pensa che Papia stia rispondendo a critiche di marcioniti, i quali ammettevano solo la presentazione offerta dal Vangelo di Luca (dal cui prologo Papia avrebbe ricavato la terminologia del proprio); ma abbiamo visto che Papia è con ogni probabilità anteriore a Marcione.

L'altra tesi, che interpreta *taxis* come termine tecnico della retorica, è stata invece sostenuta in particolare da Kürzinger in diversi saggi, raccolti in *Papias* (cfr. in particolare 13-14; 19-20; 49-57). Ad analoga conclusione giunge il recente riesame di Stewart-Sykes, *Taxeï in Papias: Again*, il quale, come Kürzinger, sottolinea il nesso tra la questione della *taxis* e quella delle

chreiai (sulle quali vedi qui la nota 28): per Papia o per il suo informatore non poteva esserci *taxis* in Marco perché l'opera era fatta delle *chreiai* di cui era formato l'insegnamento di Pietro, e l'unica cosa importante era la fedeltà e la precisione dell'evangelista nel registrare quello che aveva udito.

Prendiamo in esame i termini, sulla scorta dei paralleli già indicati dagli studiosi e di altri ancora. Il presbitero argomenta che poiché Pietro non si era preoccupato di una *syntaxis* (qui tradotto "composizione organica"; però *syntaxis* è interpretato come "trattato" da R.M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, London 1961, 19; Stewart-Sykes, *Taxei in Papias: Again*, 490 nota 26; ma questo non cambia la sostanza per quel che ci riguarda qui), Marco non poteva realizzare una *taxis*: dunque *taxis* e *syntaxis* sono equivalenti (con Kürzinger, *Papias*, 51). Ora presso i teorici antichi, questi termini non evocano senz'altro la cronologia, per la quale si usano altre espressioni, come *tois khronois* o *ta kata kairous* (Stewart-Sykes, *Taxei in Papias: Again*, 489-490), bensì un carattere indispensabile di ogni opera scritta, anzi anche di quell'arte orale che è la più prossima alla scrittura, l'oratoria: cfr. Aristotele, *Retorica* 3,13-19 (1414a-1420a); Quintiliano, *La formazione dell'oratore* 7. Per quanto riguarda la narrazione storica, secondo Luciano di Samosata, *Come si scrive la storia* 48, dapprima l'autore deve riunire il suo materiale in un abbozzo, poi «avendo imposto l'ordine (*taxis*) apporti la bellezza e mediante l'espressione dia colore, forma e ritmo»: l'abbozzo (*hypomnēma*) ha dunque la *taxis*, ma non ancora l'elaborazione formale. È chiaro che in un'opera scritta la *syntaxis* non implica di per sé la nozione di ordine cronologico; anche un certo tipo di biografie antiche aveva l'ordine, ma non era organizzato cronologicamente, e del resto Luciano, nei cc. 59-61 del suo trattato, fornisce esempi di *taxis* che nulla hanno a che vedere con la cronologia (i passi di Luciano e Flavio Giuseppe cui rinvia Hengel, *Probleme des Markusevangeliums*, 251 nota 67, non riguardano direttamente l'ordine cronologico). Questa non è esclusa, naturalmente, ma l'attenzione si concentra su altri aspetti, in primo luogo sulla capacità di organizzare l'esposizione in modo tale che lo storico possa dar conto di tutti gli eventi: questi sono già avvenuti, la materia è pronta: «bisogna ordinarla (*taxai*) ed esporla» (c. 51). Dato che gli eventi accadono in ordine cronologico, questo "ordinare" che spetta allo scrittore non può designare semplicemente la cronologia lineare; qui dietro c'è l'esigenza posta da Tucidide (*Guerra del Peloponneso* 5,26) di presentare, di seguito, le azioni compiute nei

due campi, in modo da non omettere quello che accade da una parte mentre si descrive ciò che avviene dall'altra (per il dibattito antico sulla *taxis* in Tucidide cfr. anche Dionigi di Alicarnasso, *Giudizio su Tucidide* 10-20). Il paragone di Luciano con una scultura armoniosa mostra che l'accento è posto soprattutto sulla chiarezza e la struttura della presentazione.

Ma che cosa dunque si rimproverava precisamente a Marco? Si sono avanzate innumerevoli ipotesi (si veda ad esempio qui sopra su Colson). Conviene forse piuttosto confrontare l'affermazione del presbitero che Marco si era sforzato «di non tralasciare nulla di quanto aveva udito» con l'esigenza posta da Luciano allo storico, di «non tralasciare alcuna circostanza importante» (c. 50). In entrambi i testi vi è un legame tra l'organizzazione del racconto e la sua completezza; si può ricordare che il rimprovero di incompletezza era il solo punto sul quale si trovavano d'accordo le letture opposte di Colson e Wright. L'importanza della completezza sembra confermata dalla frase precedente, secondo cui Marco ha scritto «alcune cose (*enia*)», un termine che indica spesso la parte di un tutto (si veda T.Y. Mullins, *Papias on Mark's Gospel*, VigChr 14 (1960) 216-224) e che non si è autorizzati a minimizzare in questo contesto. Non è impossibile, infine, che nell'espressione secondo cui Pietro non ha inteso fare una *syntaxis* de "gli oracoli del Signore", l'articolo determinativo segnali che Pietro non ha ricercato la completezza. In ogni caso, sembra che uno dei limiti che il presbitero vuole giustificare in Marco sia l'assenza di completezza, che si poteva verificare per confronto sia con altri Vangeli sia con la tradizione orale.

Nella nozione di *taxis* / *syntaxis* come è usata qui, le idee di sistematicità e di esaustività sembrano dunque riunite. Anche Lightfoot, il quale insisteva sulla cronologia, le metteva però accanto la questione della completezza (*Essays*, 164; 207). Si potrebbe obiettare che ordine/disposizione e completezza sono due cose ben diverse (ma non è così nel citato Tucidide, *Guerra* 5,26); tuttavia, se il confronto con altri Vangeli e con la tradizione orale lasciavano concludere che Marco presentava notevoli lacune, era naturale ritenere che ciò fosse dannoso alla *taxis*, perché sottraeva una parte dei materiali alla costruzione. Zahn, *Geschichte*, I, 877, affermava che la *taxis* riguardava l'ordine cronologico, ma non la completezza, perché sarebbe stato assurdo tacciare d'incompletezza il Vangelo di Marco in un'epoca nella quale esistevano ancora detti e fatti di Gesù trasmessi solo oralmente e si era ben coscienti che nessuno scritto

in circolazione narrava tutto ciò che Gesù aveva detto o fatto. Ma qui non bisogna equivocare sui termini; certo si sapeva che nessun Vangelo era completo, basti rinviare a Gv 20,30; 21,25, che lo riconosce senza problemi a proprio riguardo; ma – soprattutto in presenza di altri Vangeli come Matteo, che sappiamo noto a Papia, e probabilmente anche al presbitero, se è da lui che viene l'informazione di Papia relativa a quel libro – era ovvio che ci si interrogasse sul valore di Marco che conteneva tanto materiale in meno. Del resto, come gli esegeti in generale ammettono, gli autori dei Vangeli di Matteo e di Luca hanno verosimilmente avuto anche l'intenzione di sostituire quello di Marco, inglobandone il contenuto nelle loro rispettive opere, ma completandolo con l'altro materiale di cui disponevano. Quando parlo di completezza, intendo in questo senso e non in quello che qualcuno potesse esigere una raccolta assolutamente esaustiva dei detti e fatti di Gesù.

Del resto, anche in questo caso, come a proposito di *hermèneutês*, sembra che non si debba separare la notizia su Marco dal prologo di Papia e dalla notizia su Matteo. Infatti, anche Papia si è proposto di realizzare una raccolta di *logia*, proponendosi di essere il più possibile completo, e al § 3 connette l'espressione di questa preoccupazione con il verbo *synkatatassô*, dove ritroviamo il verbo *tassô* (stessa radice di *taxis*) composto con le preposizioni *kata* e *syn*; quest'ultima significa "con" e regge «le *hermèneiaï*». La sua opera organizzava dunque diversi tipi di materiale: i *logia*, cioè parole e fatti del Signore (esempio: il *framm.* 1); delle *hermèneiaï* (su cui vedi *Introduzione*, III,2, pp. 87-95); delle tradizioni su personaggi della prima generazione cristiana (esempi: in questo frammento, i §§ 9-10.15-16; i *framm.* 6 e 17). Per descrivere l'operazione mediante la quale ha riunito questo materiale, Papia ricorre a un composto di *tassô*, dove figura anche la preposizione *syn* come nelle notizie su Marco (*syntaxis*) e su Matteo (*syntassô*). Papia sottolinea dunque il suo sforzo di (*syn*)*tassein*, "disporre in ordine", ma difficilmente si tratta qui di ordine cronologico, data l'eterogeneità del materiale. D'altra parte, constateremo (vedi qui sotto, nota 32, pp. 325-326) che anche nel caso del *syntassô* che descrive l'operazione di Matteo (cioè dell'autore del presunto originale aramaico), la perturbazione di questa "composizione" nelle traduzioni sembra riguardare questioni di completezza più che di ordine cronologico.

Benché non sia direttamente essenziale ai nostri fini, si può ricordare che gli studiosi si sono divisi sulla pertinenza di que-

sta valutazione di Marco. Solo due esempi: Lightfoot, *Essays*, 164-165 la trovava del tutto corretta, sottolineava l'artificiosità delle connessioni tra episodi in Marco e concludeva che questo Vangelo si presenta proprio come ci si aspetterebbe a partire da un'informazione come quella fornita dal presbitero. Invece, Zuntz, *Papiana*, 262, osserva che non si vede come il Vangelo di Marco, il quale ha una struttura organizzata con grande consapevolezza, possa essere il risultato di appunti presi durante le predicazioni di Pietro. In realtà, Lightfoot e Zuntz adottano criteri di valutazione diversi, che risultano complementari nel quadro della critica storica e letteraria moderna sui Vangeli. Questa infatti ha messo in luce, con la "storia delle forme", che Marco è stato costruito a partire da unità separate, integrate in una cornice narrativa non storica, ma elaborata dall'evangelista; ma Papia naturalmente non lo sapeva né avrebbe ammesso tale attività "creatrice" di Marco, e in un certo senso questa è ancora la posizione di Lightfoot (ben anteriore alle grandi opere della "storia delle forme"), il quale – come Papia – trova la spiegazione del presbitero plausibile per rendere conto della giustapposizione di elementi. D'altra parte, la "storia della redazione" (ma anche, più di recente, l'approccio narratologico) ha mostrato che Marco ha una struttura consapevole e costruita con cura; su questo, Zuntz ha ragione, ma si tratta di un aspetto che non interessava Papia e la sua fonte. Zuntz, interessato al valore storico della notizia, si arresta nel momento in cui si chiede con stupore quale mai idea il presbitero e Papia avessero di Marco, e cosa potesse spingerli a difendere questo Vangelo contro una critica che non lo toccava. Chi si interessa a Papia deve invece tentare di rispondere proprio a queste domande, e la risposta che abbiamo cercato di fondare qui va nel senso che la mancanza di *taxis* riguardava soprattutto l'incompletezza, rilevata senza dubbio mediante il confronto con altri scritti analoghi (vedi anche la nota 32) e con la tradizione orale. La connessione con Pietro era precisamente destinata ad assicurare l'origine apostolica del Vangelo, nonostante appunto quelle incompletezze le quali potevano far sospettare che non risalisse a una testimonianza diretta.

Una osservazione analoga sul fatto che Marco ha, in realtà, un ordine molto chiaro aveva già spinto H.A. Rigg, *Papias on Mark*, NT 1 (1956) 161-183, su questo punto 169-175, a proporre che la tradizione orale riportata da Papia avesse avuto non *taxei*, ma *takhei*, in modo che il senso sarebbe "non certo in maniera affrettata" (l'errore si sarebbe prodotto quando Pa-

pia aveva udito il presbitero, oppure nella sua memoria, o ancora nella dettatura dell'opera, né Rigg escludeva un errore di scrittura, con scambio tra le lettere greche *khi* e *ksi*). Ciò che il presbitero avrebbe voluto dire era, secondo Rigg, che Marco non aveva scritto le prediche di Pietro via via che questi le pronunziava, ma più tardi e in una sola volta, fondandosi sulla sua memoria, della quale il presbitero difenderebbe la fedeltà. Ma la memoria non è probabilmente il tema principale di questo passo (si veda la prossima nota); soprattutto, l'emendamento di Rigg è metodologicamente inadeguato, perché non si tratta di verificare se Marco sia veramente (cioè, ai nostri occhi) privo di ordine, bensì di rendersi conto che la tradizione riportata da Papia è destinata a difendere questo Vangelo da una diffidenza che circolava riguardo ad esso, probabilmente in rapporto con un confronto tra Marco e altri scritti su Gesù. Con ogni probabilità, la connessione esposta dal presbitero tra Marco e Pietro non è un fatto storico che ha generato il problema, ma una costruzione che tenta di risolvere quest'ultimo; Rigg, invece, mediante una combinazione sostanzialmente acritica delle varie tradizioni sulle origini di Marco, rappresenta quest'ultimo in atto di redigere il suo Vangelo necessariamente in fretta, in tempi agitati, sulla base dei "ricordi di Pietro" (cfr. Giustino Martire, *Dialogo con Trifone* 106,3), e Giovanni (l'apostolo!) in atto di difenderlo sostenendo che il suo lavoro non era stato fatto in maniera affrettata (176-183).

²⁶ Questa espressione viene per lo più tradotta "tutto ciò di cui si ricordava". È vero che il verbo *mnēmoneuō* ha questo significato fondamentale, ma oltre che "richiamare alla propria memoria" può significare "richiamare alla memoria altrui", dunque "menzionare, dire". Per gli argomenti in favore della traduzione qui adottata, si veda sopra la nota 7 a questo *framm.* 5 (pp. 253-254).

²⁷ Papia usa il verbo *parakolouthēō*, "accompagnare, seguire", nel senso di "essere discepolo": di Gesù (qui), di un discepolo di Gesù (qui: di Pietro), dei presbiteri (sopra, § 4). Si tratta, al tempo stesso, del modo di apprendere la tradizione relativa a Gesù, per poterla poi ritrasmettere (oralmente o, come nel caso di Marco, per iscritto). Il termine si ritrova in Giustino Martire, *Dialogo con Trifone* 103,8, il quale cita Lc 22,44 affermando che si trova «nelle Memorie che dico essere state composte dai suoi apostoli e da coloro che sono stati discepoli di questi ultimi». Se-

condo alcuni, tale passo può essere influenzato da Papia, come suggerirebbero la presenza di *parakolouthēō* e la designazione dei Vangeli come *Memorie*, in greco *apomnēmoneumata*, da confrontare con il verbo *apomnēmoneuō* che descrive l'attività di Marco poche righe qui sotto; era il parere di Heard, *Short Studies*, 122-134, su questo punto 122-129. Proprio l'appellativo applicato ai Vangeli mostra comunque che vi è dietro il testo di Giustino una riflessione sul rapporto tra testimonianza diretta degli apostoli e contenuto dei Vangeli, riflessione sviluppata con ogni probabilità in uno scritto anteriore di Giustino e ripresa nel *Dialogo*, in cui il termine appare solo in una precisa sezione (cc. 100-107); in Giustino (ma nulla mostra che lo stesso valga già per Papia) tale tematica è messa al servizio della polemica antimarcionita e più in generale antignostica, cfr. L. Abramowski, *Die 'Erinnerungen der Apostel' bei Justin*, in P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, 341-353 (polemica antignostica); E. Norelli, *Le statuts des textes chrétiens*, su questo punto 173-182 (polemica in primo luogo antimarcionita; riserve sulla tesi di Heard, accolta da Köster, circa il rapporto tra Papia e Giustino). Gli altri autori protocristiani usano il termine *parakolouthēō* in altri sensi: cfr. Lc 1,3 (seguire con la mente, investigare; per il significato del verbo *ivi* e il rapporto di questo passo con il prologo di Papia vedi *Introduzione*, III,4, pp. 110-111); Mc 16,17 (segni che accompagneranno i credenti); 1Tm 4,6; 2Tm 3,10 ("attenersi a, concentrarsi su", riferito per esempio a un insegnamento; termine importante anche nella filosofia, per esempio in Epitteto).

Schmidt, *Semitismen*, 139-140, scorge dei semitismi negli aoristi *ékousen* e *parêkolouthêsen* (come pure nell'altro *ékousen* verso la fine del frammento su Marco), in quanto hanno valore di trapassato prossimo ("aveva udito", "aveva accompagnato"), come è spesso il caso del *perfectum* ebraico, tradotto con l'aoristo nella Settanta. In realtà, però, anche il greco classico avrebbe usato in questi casi l'aoristo, e non il piuccheperfecto, il quale non corrisponde affatto automaticamente al nostro trapassato prossimo, ma designa uno stato acquisito oppure un'azione che ha prodotto un risultato durevole, in entrambi i casi nel passato; invece, «è un fatto accertato che molto spesso un aoristo, soprattutto in una posizione strettamente subordinata, dev'essere reso dal tempo che traduce in francese l'antiorità relativa nel passato, cioè il piuccheperfecto», equivalente del trapassato prossimo italiano (J. Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris 1960³, 142). Non si tratta dunque di semitismi;

infondata è inoltre la rappresentazione che si fa Schmidt (p. 141) del presbitero che parla in semitico e Papia che traduce in greco.

²⁸ L'espressione *pros tas kbreias* può significare "in relazione alle esigenze"; Pietro avrebbe cioè evocato detti e fatti del Signore secondo i bisogni contingenti e le circostanze della sua predicazione, il che non corrispondeva evidentemente all'ordine che sarebbe stato richiesto per un discorso scritto. Tuttavia, l'espressione è stata interpretata da alcuni come riferita a una forma nota alla retorica antica, la *cria* (*kbreia*), una breve unità letteraria che trasmetteva il ricordo di un detto o di un fatto (o di entrambe le cose insieme) di un personaggio illustre, o di un'entità assimilabile a un personaggio; si può vedere su di essa R.F. Hock - E.N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, Atlanta 1986. Tale interpretazione è stata difesa in particolare da Kürzinger, *Papias*, 51-55 (prima pubblicazione dell'articolo in questione: 1977), ma essa risale, sembra, a R.O.P. Taylor, *The Groundwork of the Gospels*, Oxford 1946, 29-30; 75-90 (che non ho potuto consultare; il dato è fornito, oltre che da Schoedel, *The Apostolic Fathers*, V, 106-107, il quale accetta l'idea, da Black, *The Use of Rhetorical Terminology*, 31, il quale resta dubbioso). Essa è stata per lo più respinta, p. es. da Körtner, *Papias*, 158, sulla base dell'argomento che al tempo di Papia il senso retorico di *kbreia* era desueto e tale forma coincideva sostanzialmente con la *gnômê* o sentenza, mentre Papia parla di cose dette o fatte dal Signore. Tale obiezione non sembra però pertinente, perché già Kürzinger (*Papias*, 53-54) cita i *progymnasmata*, gli "esercizi preliminari" alla retorica, di Ermogene di Tarso che, scrivendo verso il 160, così definiva (c. 3): «La *cria* è la registrazione di un detto o di un atto memorabili (*apomnêmonēuma logou tinos ê praxeôs*) o di entrambi insieme, con una formulazione concisa, per lo più a fini di utilità», e distingue le *crie logikai*, cioè contenenti solo un detto (*logos*), quelle *praktikai*, contenenti un fatto (*praxis*) e quelle miste, che riunivano entrambe le cose. A un'epoca certamente posteriore a Papia, dunque, vi era ancora piena coscienza dei diversi tipi possibili di *crie*. È vero tuttavia che verso la fine del I secolo della nostra era il latino Quintiliano, nel suo trattato *La formazione dell'oratore*, classifica come *crie* essenzialmente i detti e annota che alcuni teorici considerano come *crie* anche i fatti, pur non osando designarli con tale nome, ma piuttosto come *kbreiôdes*, "del genere delle *crie*" (1,9,4-5). D'altra parte,

l'associazione del termine *cria* con il verbo *apomnêmonēuô* e il corrispondente sostantivo – come nel citato passo di Ermogene – era corrente: la *cria* era un *apomnêmonēuma*, un "memorabile", qualcosa che si ricordava e si registrava perché potesse essere citato. È anche chiaro (come ricorda, tra altri, Stewart-Sykes, *Taxeî in Papias: Again*, 492) che una raccolta di *crie* non possedeva la *syntaxis* o *taxis* che si sarebbe potuto pretendere da un altro genere di composizione scritta.

Si può dunque rimanere incerti sull'interpretazione da preferire. Un elemento in favore della traduzione "non retorica" qui accolta è il risultato di una ricerca sull'espressione *pros tas kbreias* effettuata, con l'aiuto del *Thesaurus Linguae Graecae* informatizzato, da Jaap Mansfeld, *Papias over traditie*, in *Nederlands theologisch tijdschrift* 49 (1995) 140-153, su questo punto 146 nota 24: sulla cinquantina di occorrenze reperite nella letteratura greca antica, il senso è sempre solo "per uso pratico" o simili, e mai appare il significato retorico del termine. In effetti *pros tas kbreias* non è equivalente a *kata tas kbreias*; Black, *The Use of Rhetorical Terminology*, 34, propone di interpretarlo nel senso che già dava Taylor: Pietro «era solito adattare i suoi insegnamenti alle *crie*», cioè ai detti e fatti di Gesù. Come abbiamo ricordato (*Introduzione*, III,4, pp. 106-107), Güttgemanns, *In welchem Sinne*, 24-25, collega le due accezioni: un insegnamento impartito secondo le necessità del momento produce un insieme di *crie* e non una costruzione letteraria organicamente strutturata. Io ho mantenuto la traduzione più largamente accettata. Altrimenti si tradurrà come Taylor, oppure, con Kürzinger, «il quale impartiva via via i suoi insegnamenti alla maniera delle *crie*».

²⁹ H.A. Rigg, *Papias on Mark*, NT 1 (1956) 161-183, su questo punto 167-168, interpreta qui *syntaxis* non come "composizione ordinata", ma come "formulazione particolare" ("*special arrangement*"), nel senso di cura stilistica, perché al tempo di Marco nessuno stava fornendo altre composizioni ordinate dello stesso materiale, con le quali si potesse confrontare Marco; inoltre perché Pietro, essendo itinerante, deve essersi fermato poco a Roma e dunque essere stato poco con Marco; e inoltre doveva essere troppo occupato e poco qualificato per svolgere un programma sistematico di conferenze. Ma Rigg si situa evidentemente su di un piano inadeguato, quello della vicenda storica di Pietro e Marco, invece che su quello della comunicazione instaurata dal racconto.

³⁰ Mullins, *Papias on Mark's Gospel*, ha osservato correttamente che questa frase consecutiva menziona il punto cruciale della "difesa" di Marco: la questione concerne il modo in cui («così come») Marco ha messo per iscritto «alcune cose». Più difficile è invece seguirlo nella sua proposta di interpretazione: poiché *enoi*, "alcuni", indica in greco la minor parte di un tutto, questa difesa deve riguardare, secondo Mullins, solo una parte minore del Vangelo. D'altra parte, poiché *hermèneutês* può significare traduttore di un testo scritto, e il principio della traduzione fedele di un testo sacro era che nulla si dovesse modificare rispetto all'originale (motivo che appare nella frase successiva), Marco veniva attaccato – così Mullins – per avere aggiunto, alla sua traduzione di quanto Pietro aveva già scritto, alcune parti che riproducevano insegnamenti orali di Pietro, che Marco aveva ben memorizzato. In questa interpretazione, il tema della *taxis* diviene marginale, anche se sembra di capire che Mullins propende per un'interpretazione quantitativa.

Tuttavia, noi abbiamo constatato nelle note precedenti che (1) il tema della *taxis* / *syntaxis* in Marco e in Pietro non è affatto secondario; (2) *hermèneuô* può certo significare "tradurre uno scritto", ma non necessariamente; in tali condizioni, non si vede quali elementi possano indurre a distinguere, nella frase «Marco, che fu interprete di Pietro, mise per iscritto», un doppio processo, la traduzione di uno scritto (che sarebbe implicita nel termine *hermèneutês*) e poi la redazione scritta di insegnamenti orali; (3) *hermèneuô*, anche là dove significa tradurre un testo scritto, non è affatto incompatibile con modifiche e soprattutto aggiunte: questo vale, come mostro nell'*Appendice V* (p. 554), anche per la traduzione della Legge narrata dalla lettera di Aristeo, cui Mullins si richiama (222-223; l'altro esempio da lui addotto al riguardo, Ap 22,18-19, non è coerente con le sue premesse, perché non riguarda la traduzione di un testo scritto, ma la redazione scritta di una visione). In più, abbiamo visto che qui il senso di *apomnêmonêuô* non è probabilmente "ricordare". Insomma, la proposta di Mullins non appare accettabile. Resta però vera l'importanza di *enia*, "alcune cose"; nella misura in cui il termine, come ritiene Mullins, indica effettivamente la parte di un tutto, questo tutto non è però il Vangelo di Marco (il testo non può essere inteso in questo modo), ma quanto, al tempo del presbitero, si conosceva – dall'oralità e da altri Vangeli – della tradizione dei detti e fatti di Gesù. Nel presente contesto, dunque, il senso non sarà «mettendo per iscritto una parte ridotta del suo Vangelo in base ai propri ricordi»

(a differenza della maggior parte del Vangelo, consistente nella traduzione di scritti di Pietro), bensì «mettendo per iscritto (a formare l'insieme del suo Vangelo) alcune cose (cioè quella parte della tradizione su Gesù che Marco aveva appreso dalle prediche di Pietro), così come effettivamente ha fatto redigendo la sua raccolta». Ci si può anche chiedere – benché sia difficile deciderne – se nella frase precedente secondo cui Pietro non aveva inteso realizzare una *syntaxis* "dei logia del Signore", e non *di logia*, l'articolo determinativo non voglia significare che Pietro non si proponeva la completezza, come non si era proposto una certa disposizione della materia. In conclusione, sembra che la difficoltà che certi potevano avvertire nei confronti del Vangelo di Marco riguardasse il suo carattere non esaustivo, che si poteva notare nel confronto sia con altri Vangeli come Matteo sia con la tradizione orale.

³¹ Ho accennato or ora che questa frase echeggia un'espressione proverbiale frequente nel mondo greco, che si applicava a diverse circostanze e che fu ripresa nel giudaismo e nel cristianesimo per essere riferita a testi considerati come veicoli dell'autorità divina; il dossier delle testimonianze è stato raccolto da W.C. van Unnik, *De la règle Mête prostheinaî mête aphelein dans l'histoire du canon*, VigChr 3 (1949) 1-36, e, per quanto riguarda la letteratura rabbinica, da E. Stauffer, *Der Methurgeman des Petrus*, in J. Blinzler - O. Kuss - F. Mussner (edd.), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*, Regensburg 1963, 283-293, su questo punto 288-291 (si veda anche l'*Appendice V*, p. 552). Va tuttavia aggiunta qualche precisazione. In primo luogo, non si tratta qui di togliere o aggiungere, ma di togliere o di falsare. Di conseguenza, tra i testi citati da van Unnik la maggiore affinità è con uno nel quale egli ritiene che la regola non vi figurì esplicitamente, il libro di *Henoch* 104,10-12: di questi versetti possediamo differenti versioni (aramaica, etiopica, greca); traduco, come fa van Unnik, il greco, cui le altre due lingue corrispondono qui strettamente: «i peccatori alterano e trascrivono [l'etiopico permette di supplire: le parole] della verità, ne trasformano la maggior parte, mentono e inventano grandi falsità e redigono le scritture sotto il proprio nome. 11 E se almeno scrivessero in loro nome tutte le mie parole conformemente a verità e non sopprimessero né alterassero nulla di queste parole, ma scrivessero conformemente a verità tutto ciò di cui io rendo loro testimonianza! 12 E io conosco ancora un secondo mistero: che ai giu-

sti, ai santi e agli assennati saranno dati i miei libri perché gioiscano della verità». Van Unnik (15) connette questo testo con 99,2: «guai a voi che alterate le parole di verità e pervertite il patto eterno» e con 104,9: «non errate nel vostro cuore, non mentite, non mutate le parole di verità».

Egli sottolinea che tali testi, pur trattando della maniera in cui gli empî alterano i libri contenenti rivelazioni, hanno come tema il comportamento dei peccatori e non il carattere sacro degli scritti in questione. Non mi sembra che le due cose si escludano a vicenda, ma è vero che l'attenzione si focalizza qui sui peccatori e non sui libri. L'espressione del presbitero o di Papia (vicini, gli uni e l'altro, ad ambienti apocalittici) concerne anch'essa in primo luogo il comportamento di Marco più che lo statuto dei testi. Non è allora forse del tutto neutra in Papia l'affermazione *ouden hêmarten*, con l'uso del verbo *hamartanô* che significa "commettere un errore", ma anche, più specificamente, "peccare", e la cui radice si ritrova applicata nel testo greco di *Henoch* a quanti alterano le parole della verità: secondo 99,2 essi si considerano "non peccatori" (*anamartêtoi*), in 104,9-10 il soggetto sono i peccatori, *hoi hamartôloi*. Anche se non bisogna insistervi eccessivamente, la coincidenza probabilmente non è casuale: se Marco ha messo per iscritto in maniera scorretta la tradizione su Gesù, ha commesso un errore che si avvicina al peccato. Certo non si deve dimenticare il significato retorico del verbo, su cui insiste Güttemann, *In welchem Sinne*, 24; ma a me sembra che, dato lo sfondo apocalittico delle tradizioni ereditate da Papia, il confronto con il nesso tra alterare un testo e peccare in *Henoch* sia più pertinente.

L'impressione si conferma se si bada alla corrispondenza tra questa caratterizzazione del procedimento di Marco e le esigenze della corretta tradizione orale che Papia aveva fissato nel passo precedentemente citato da Eusebio (§§ 3-4): non bisogna parlare molto, ma insegnare la verità, né tramandare la memoria di precetti estranei, ma attenersi ai «precetti dati dal Signore alla fede e provenienti dalla verità stessa». L'opposizione tra i precetti *allogrioi*, "estranei", e la verità ricorda la polemica di *Henoch* contro quanti "alterano" (*exalloioô*) le parole di verità. Come abbiamo visto (sopra, nota 9, e *Introduzione*, III,3, pp. 96-98), si è più volte supposto che in quel passo Papia polemizzi contro "eretici"; alla luce del confronto con il libro di *Henoch* e di altri elementi che stiamo individuando, si conferma quanto ho proposto nell'*Introduzione*, cioè che si dovrebbe piuttosto pensare a dibattiti su diverse forme, orali e scritte,

della tradizione su Gesù. Esse ponevano problema soprattutto in quanto non potevano prescindere da un *hermêneuein* (su cui vedi *Appendice V*), procedura di elaborazione e redazione la cui correttezza aveva bisogno di essere garantita, ricorrendo essenzialmente alla possibilità di verificare per quale via risaliva a Gesù stesso. Forme della tradizione cui non veniva riconosciuta una tale garanzia erano appunto "altre" rispetto alla verità originaria, che non conservavano. Per la propria opera, Papia rivendica la tradizione offerta dalla catena di trasmissione che permette di risalire ai presbiteri, e da questi (direttamente o mediante discepoli del Signore) a Gesù stesso: qui la correttezza della tradizione era controllabile attraverso le persone stesse.

Anche i Vangeli di Marco e di Matteo sono legittimati attraverso la testimonianza dei presbiteri. Nel caso del primo, che qui ci riguarda direttamente, tale legittimazione ha luogo attraverso l'idea che il suo testo scritto rispetta appieno la comunicazione orale tra l'evangelista e il testimone oculare, Pietro; insomma, Marco è un testo scritto, ma il suo valore dipende dal fatto che ha conservato la logica dell'oralità che era quella del testimone diretto, e dunque, paradossalmente, dal fatto che questo libro corrisponde alla superiorità della «voce viva e permanente» (§ 4) sui libri (si veda su ciò *Introduzione*, III,3, pp. 101-103). Naturalmente, una simile prospettiva ignora il fondamentale apporto dell'evangelista che la "critica della redazione" ha messo ampiamente in luce da cinquant'anni a questa parte; l'opera pionieristica di questo indirizzo di ricerca è stata anzi proprio uno studio su Marco, *L'evangelista Marco* di W. Marxsen del 1956, 2ª ed. 1959 (trad. ital. Casale Monferrato 1994). E non va dimenticata la tesi di W. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia 1983, il quale vede il Vangelo di Marco precisamente come una reazione alla tradizione orale e alle sue implicazioni.

In ogni caso, il confronto con *Henoch* ha mostrato che Papia si allinea qui a una tradizione dei presbiteri nella quale si era riflettuto, in una prospettiva anche polemica, sul valore delle redazioni scritte della tradizione su Gesù utilizzando categorie che erano state sviluppate in testi apocalittici giudaici non cristiani in contesti di polemiche su scritti di rivelazione.

³² Il brevissimo frammento su Matteo è stato tormentato dagli studiosi quanto e più di quello su Marco. Papia non lo attribuisce esplicitamente al presbitero, ma appare probabile che

provenisse dalla stessa fonte del precedente, benché non si possa affermarlo con certezza. Lightfoot, *Essays*, 168, invitava alla prudenza al riguardo, sottolineando che, come indica il suo inizio (“così dunque”), in ogni caso non poteva seguire immediatamente il testo su Marco; comunque, questa posizione di Lightfoot sembra essere stata influenzata dal suo desiderio di riportare a Papia stesso l’enunciato su Matteo, per le ragioni cui accennerò subito. Zahn, *Geschichte*, I, 889-890, pensava che l’enunciato su Matteo non provenisse dal presbitero, perché non si spiegherebbe per quale ragione Eusebio non lo avrebbe comunicato come ha fatto con Marco. A ciò si può rispondere che Eusebio non sembra attribuire particolare valore al fatto che la testimonianza su Marco provenga dal presbitero; certo, nell’introdurla (§ 14) l’ha presentata come una *paradoxis*, una tradizione, e non ha soppresso la formula iniziale di Papia con la menzione del presbitero, ma alla fine del § 15 è a Papia che egli attribuisce il tutto, usando il verbo *historeō* il cui significato primo è “condurre un’inchiesta, informarsi”, ma che può anche significare semplicemente “presentare il risultato di una ricerca, registrare”. Ho tradotto in modo da mantenere la sfumatura del senso di base, che in questo caso implica l’allusione al presbitero come fonte dell’informazione; ma certo Eusebio insiste sul fatto che è Papia a trasmettere la notizia. Immediatamente dopo (inizio del § 16) introduce la notizia su Matteo con un altro verbo, “dire”, ma in una forma del tutto equivalente alla precedente (un perfetto passivo alla terza persona, che senza dubbio sottintende il dativo d’agente *tôi Papiāi* come nella frase precedente; il parallelismo *peri tou Markou / peri tou Matthaïou* (i due complementi si susseguono immediatamente, in una composizione chiasmica) e la correlazione *men... de* mostrano che Eusebio mette le due informazioni sullo stesso piano. Se non attribuisce con parole proprie la seconda al presbitero, si comporta in fondo come per la prima; in questa, l’attribuzione al presbitero risultava dalle parole stesse di Papia, e se l’enunciato su Matteo non era direttamente introdotto da Papia come affermazione del presbitero non vi sarebbe da stupirsi se Eusebio non si è dato cura di presentarlo come tale. Infatti, in generale, Eusebio non sembra attribuire particolare valore alle tradizioni dei presbiteri cui si richiama Papia, vedi la nota 10 a questo *framm.* 5 (p. 268). Nulla dunque si oppone a che anche l’informazione su Matteo venga a Papia da un presbitero; naturalmente non è possibile conseguirla la certezza. In ogni caso, però, il frammento è ispirato da preoc-

cupazioni analoghe a quelle su Marco, come mostra il ricorrere dello stesso vocabolario (*syntassō, hermēneuō*).

Procediamo con ordine. Papia (o, sia detto una volta per tutte, la sua fonte) identifica lo scritto composto dall’apostolo Matteo (ultimo della prima lista dei discepoli al § 4, vedi la nota 10 a questo frammento, pp. 271-272) con il Vangelo di Matteo che noi conosciamo, e che certamente era anche quello noto a Papia stesso? No, perché il nostro Matteo non è scritto in una lingua semitica. Papia attribuisce all’apostolo Matteo (a differenza che all’apostolo Pietro) la composizione (per il senso di *synetaxato* si veda oltre) di uno scritto costituito da *logia*; se vale l’analogia con il frammento su Marco, deve trattarsi di parole e azioni di Gesù (è stata abbandonata la tesi di Gregory e Rendel Harris che si trattasse di *testimonia* estratti dalle Scritture, si veda *Introduzione*, III,1, pp. 60-61). L’obiezione, opposta talora a questa analogia, che il frammento di Papia su Marco (§ 15) giungerebbe solo a «le cose dette o fatte dal Signore», mentre il resto sarebbe commento di Eusebio (così, da ultimo, A.D. Baum, *Ein aramäischer Urmatthäus im kleinasiatischen Gottesdienst. Das Papiaszeugnis zur Entstehung des Matthäusevangeliums*, ZNW 92 [2001] 257-272, su questo punto 258-259), non regge: il frammento di Papia giunge senza dubbio sino alla fine del § 15, vedi la nota 1 al *framm.* 3 (pp. 212-213) e qui, nota 22 (pp. 292-293). Dunque Papia non si rappresenta questo scritto come una collezione di detti di Gesù in lingua semitica, senza probabilmente conoscere il Matteo poi divenuto canonico, come aveva ipotizzato nel 1832 Friedrich D.E. Scheiermacher (vedi *Introduzione*, III,1, pp. 61-63); benché Schleiermacher non ammettesse l’uso di questa fonte da parte di Luca, in seguito Ch.H. Weisse identificò tale raccolta attribuita a Matteo con la “fonte delle parole di Gesù” postulata dalla “teoria delle due fonti”. Per parole e fatti si pronunziava invece già Lightfoot, *Essays*, 172, citando opportunamente Fozio, *Biblioteca* 228, secondo cui le Scritture riconosciute da Efrem, patriarca di Antiochia nella prima metà del VI secolo, si componevano de «l’Antico Testamento, gli oracoli del Signore (*ta kyriaka logia*, stessa espressione che in Papia) e le predicazioni degli apostoli», dove gli oracoli designano certamente i Vangeli. Baum, *Ein aramäischer Urmatthäus*, 260-261, ritiene che *logia* designi qui le parole di Gesù, ma che Papia, o la sua fonte, intenda con tale espressione il Vangelo di Matteo; il fatto che gli autori cristiani dei primi secoli hanno citato da Matteo essenzialmente parole di Gesù confermerebbe che Papia poteva facil-

mente indicare il Vangelo designando quella parte di esso che più gli interessava. In sé è possibile che Papia fosse soprattutto interessato ai detti di Gesù; ma per Baum questa tesi è collegata con quella da lui difesa in *Papias als Kommentator*, secondo la quale l'opera di Papia era essenzialmente un commento alle parole di Gesù contenute nei quattro Vangeli poi divenuti canonici. In *Introduzione*, III,1 (pp. 76-78) ho discusso in dettaglio tale tesi e cercato di mostrare perché non mi sembra convincente. Né mi pare che il presente passo possa costituire un argomento attendibile in favore dell'esistenza storica di un originale semitico del Vangelo di Matteo, corrispondente a quello che conosciamo in greco, come ora cercherò di mostrare.

Secondo Papia, il testo composto da Matteo era in aramaico; qui l'aggettivo femminile *hebrais* indica in effetti con ogni probabilità l'aramaico, comunemente parlato all'epoca in terra d'Israele: si veda la stessa espressione in At 21,40; 22,2; 26,14, e l'avverbio *hebraisti* in Gv 5,2; 19,13.17.20; 20,16; cfr. Baum, *Ein aramäischer Urmatthäus*, 265-266. Le testimonianze di autori successivi a Papia su di un Vangelo "ebraico" di Matteo sono passate in rassegna da Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* II, 267-269 nota 7. Papia afferma poi che diverse persone ne avevano fatto delle *hermeneiai*, certamente in greco. Zahn, *Geschichte*, I, 893-896; *Einleitung in das Neue Testament*, II, 256-258, ha negato che Papia pensasse qui a una pluralità di traduzioni scritte. Il testo, egli osserva, non dice «molti hanno tradotto», ma «ciascuno ha tradotto», e in greco «ciascuno», *hekastos*, significa "ogni individuo appartenente a una determinata categoria". È poi inverosimile, aggiunge, che molti fossero in grado di eseguire traduzioni scritte dall'aramaico in greco; inoltre bisognerebbe spiegare dove è finita quella folla di traduzioni («5 o 6» scrive nella *Einleitung*), e in che modo il nostro Matteo greco si è imposto dappertutto prima della metà del II secolo. Tutte le difficoltà scompaiono, affermava Zahn, se si ammette che si trattasse di traduzioni orali, effettuate via via per l'uso liturgico del libro di Matteo in comunità miste, in Palestina, ma anche in Asia Minore dove, nella generazione precedente Papia, dovevano trovarsi numerosi credenti di madre lingua semitica, come Aristione o le figlie di Filippo. Quando Papia scriveva, conclude Zahn, tale situazione apparteneva al passato, perché in un momento non precisato era stata effettuata, da un autore per noi (e probabilmente anche per Papia) sconosciuto, una traduzione greca scritta del libro di Matteo, che aveva ottenuto il riconoscimento generale.

Insomma, per Zahn l'enunciato di Papia su Matteo non intendeva comunicare che cosa Matteo avesse scritto (inutile quindi attribuire un senso specifico al verbo *synetaxato* ovvero *synegrapsato* – è la variante che Zahn preferisce –, i quali qui non indicherebbero altro che il fatto che Matteo compose un libro), ma che quel libro di Matteo che i suoi lettori ben conoscevano era stato composto originariamente in lingua semitica ed era stato usato nella liturgia con l'aiuto di traduzioni orali.

Al riguardo, va osservato che naturalmente la perdita del contesto non consente di confutare in maniera decisiva questa tesi. Però le difficoltà menzionate da Zahn scompaiono se non si parte (com'egli fa, sollecitando un poco il testo) dall'idea che, se si trattasse di traduzioni scritte, la frase di Papia obbligherebbe a immaginarne una considerevole quantità; e soprattutto, se non si parte senz'altro dall'idea che è esistito un Vangelo di Matteo in aramaico, del quale il nostro è una traduzione. Se si ammette – e vedremo che questa è l'ipotesi più plausibile – che la fonte di Papia abbia avuto conoscenza di più d'un Vangelo greco connesso con il nome di Matteo (ne bastano due o tre), e non abbia avuto ragione o possibilità di respingerli decisamente tutti tranne uno, è comprensibile che ci si sia posta la questione del rapporto tra tali scritti. Sapendo che la lingua del discepolo Matteo era l'aramaico, si poteva considerarli come traduzioni diverse di un originale semitico, il che – come la critica moderna ha ben riconosciuto – non è affatto probabile per il Matteo canonico (e questa è una difficoltà contro cui urta ogni lettura di Papia che prende questa notizia come storica): si veda in particolare Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium*, 76-100. Così lo *hekastos* non costituisce un problema: si tratta di "ciascuno" degli autori (per Papia: traduttori) dei Vangeli che andavano sotto il nome di Matteo. Anche le altre difficoltà indicate da Zahn scompaiono: non c'è alcun bisogno di una folla di traduzioni in circolazione, e il nostro Matteo canonico poteva già godere di un amplissimo riconoscimento; basta che qualcuno si ponesse il problema dell'esistenza di uno o più altri Vangeli coperti con il nome dell'apostolo. Anzi, come è stato suggerito (Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium*, 47-48), è possibile, anche se non dimostrabile, che, come l'enunciato su Marco intendeva giustificare quel Vangelo, l'enunciato su Matteo sia stato destinato essenzialmente a legittimare lo scritto poi divenuto canonico, come "migliore" traduzione; il che non significa "perfetta" né capace di sostituire definitivamente una tradizione orale che riconducesse Papia alle parole

di Matteo, delle quali appunto afferma di essersi informato accanto a quelle degli altri discepoli di Gesù (§ 4). È importante notare che – nonostante quanto si è ripetutamente voluto leggere nei suoi frammenti – Papia *non* attribuisce ai Vangeli di Matteo e di Marco una posizione canonica, normativa anche nei confronti della tradizione orale.

La tesi delle traduzioni orali ha continuato a essere proposta. Schoedel, *The Apostolic Fathers*, V, 109, richiamandosi non a Zahn ma a Taylor, ammette la possibilità che queste traduzioni realizzate nel passato fossero orali, analoghe alla procedura del targum: un *meturgeman* avrebbe tradotto brano per brano durante la lettura fatta all'assemblea. Senza menzionare questi precedenti, Baum, *Ein aramäischer Urmatthäus*, 268-269, ha di recente rilanciato l'idea: Papia conserverebbe il ricordo di un tempo anteriore alla diffusione del Matteo greco, in cui si leggeva nelle comunità cristiane un "Matteo primitivo" composto in aramaico e un traduttore lo traduceva in greco per i fedeli; come paralleli, Baum cita il targum orale nelle sinagoghe e testimonianze cristiane posteriori (fine del III secolo e più tardi) sulla traduzione del Vangelo greco in aramaico, siriano o latino durante la liturgia. Argomento fondamentale di Baum (e, come abbiamo visto, già di Zahn) è che, se si fosse trattato di traduzioni scritte, dovrebbe esserne rimasta una qualche traccia. Ma una simile ipotesi non pare convincente. Intanto, si può ribattere che dovrebbe allora essere rimasta traccia della pratica liturgica di tali traduzioni dall'aramaico, mentre le analogie citate da Baum presuppongono precisamente la lettura dei Vangeli in greco. Ma soprattutto, rimane oscuro che cosa potesse essere questo Matteo aramaico, dato che da una parte Baum tende ad accostarlo il più possibile a quello greco, e dall'altra ammette, giustamente, che quest'ultimo non è tradotto dall'aramaico. Su questo punto Baum tace interamente. Inoltre, anche se non possiamo esserne certi, è verosimile che vi sia una qualche connessione tra la problematica retrostante alle testimonianze sull'origine di Marco e di Matteo; entrambe sembrano interessate a rendere ragione del rapporto tra i testi effettivamente circolanti al tempo di Papia e la testimonianza diretta degli apostoli, tenendo conto di perplessità suscitate da quei testi. Tutto questo manca nell'interpretazione di Baum. Infine, come subito vedremo, non è esatto dire che non è rimasta alcuna traccia di altre "traduzioni" di Matteo, nel senso che sembrano esservi stati, oltre a quello divenuto poi canonico, altri testi che si richiamavano all'autorità di quell'apostolo. Mi sembra dunque necessa-

rio comprendere che Papia si riferisce a traduzioni scritte; se poi vi fossero veramente diverse traduzioni greche di un unico originale semitico, è quanto cercheremo di verificare. Del resto, anche Schoedel, dopo aver menzionato la tesi delle traduzioni orali, finisce con il riferirsi a traduzioni scritte.

Nella logica del processo accennato da Papia, ciò che questi può conoscere direttamente appartiene comunque sicuramente alla seconda fase, quella in cui si è già passati dal Matteo semitico alle diverse traduzioni, altrimenti non si vedrebbe la funzione dell'enunciato. Ma può esservi un fondamento storico a questa informazione trasmessa da Papia? Certamente essa non è nata in ambito palestinese, dove non vi era alcun bisogno di preoccuparsi di traduzioni in greco, ma tra persone che leggevano il Vangelo greco di Matteo (Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium*, 47). Le parole di Papia non offrono nessun appiglio per credere che egli abbia mai conosciuto personalmente uno scritto in lingua semitica contenente detti e fatti di Gesù e circolante sotto il nome di Matteo; tutto ciò che egli attesta è l'esistenza, in circoli cristiani di lingua greca, di una tradizione la quale affermava che Matteo aveva scritto in semitico su Gesù e che del suo scritto erano state fatte più traduzioni, più o meno imperfette; teoricamente, si potrebbe immaginare che al « ciascuno secondo che ne era capace » venisse poi esplicitamente contrapposto il Matteo canonico come unica traduzione davvero adeguata, ma ciò è estremamente improbabile, perché Eusebio avrebbe riferito tale dato. Certamente, dunque, la testimonianza di Papia non è un argomento sufficiente per l'esistenza di un Matteo originario in lingua semitica, come non lo sono (lo ha mostrato Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium*, 50-75) le successive testimonianze cristiane antiche al riguardo; alla questione si può rispondere solo con criteri interni, e ho già segnalato che la risposta sembra dover essere negativa. Quale può essere dunque la ragione di un enunciato come quello di Papia? Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium*, 48-50, riassume così la situazione a suo avviso probabile: nell'ambiente di Papia si usava senza problemi il nostro Matteo greco; a un certo punto si diffuse la notizia che il Vangelo di Matteo era stato originariamente scritto in lingua semitica, il che gettò dubbi sull'affidabilità del testo greco corrente; Papia cercò di dissiparli descrivendo una situazione in cui vi erano state diverse traduzioni, tutte criticabili, una fase poco desiderabile che non doveva ripetersi, per cui era opportuno continuare ad attenersi al testo corrente senza preoccuparsi di ricercare il Matteo semitico.

Questa ipotesi mi sembra presentare dei punti deboli. Da una parte, non spiega perché si fosse diffusa la notizia su di un originale semitico di Matteo. Dall'altra, attribuisce all'ambiente di Papia un predominio del Vangelo scritto che non mi sembra accordarsi troppo bene con l'atteggiamento manifestato da Papia nel frammento della sua prefazione (*framm.* 5, §§ 3-4). Mi sembra preferibile ammettere che il punto di partenza sia stata la consapevolezza, o la scoperta, che vi era più di un Vangelo greco attribuito all'apostolo Matteo. Di ciò esistono effettivamente delle tracce. Secondo Ireneo di Lione, ad esempio, gli ebioniti usavano il Vangelo secondo Matteo (*Contro le eresie* 1,26,2; 3,11,7); in realtà, il Vangelo da loro usato, del quale trasmette alcuni estratti Epifanio di Salamina, differiva sensibilmente dal nostro Matteo, ma Epifanio afferma ugualmente che si tratta di Matteo, «non però completo, ma imbastardito e mutilato» (*Cassetta dei medicinali* 30,13,2; cfr. 30,14,3); la testimonianza di Ireneo mostra comunque che nel II secolo alcuni connettevano il *Vangelo degli Ebioniti* con Matteo. Inoltre, verso la fine del IV secolo Girolamo, *Commento a Matteo* 12,13, cita un passo (parallelo a Mt 12,9-13) tratto da un Vangelo apocrifo che sembra essere il *Vangelo dei Nazareni* (certamente diverso dal *Vangelo degli Ebioniti*), fornendo un'indicazione estremamente confusa sulla sua provenienza, nella quale dichiara comunque che «i più chiamano Matteo ebraico» quel Vangelo; per quel che può valere, questa testimonianza – certo tardiva – sembra documentare che anche un altro Vangelo, oltre a quello degli Ebioniti, era attribuito da alcuni a Matteo (anche se sembra essersi trattato non di uno scritto greco, ma semitico). Apparentemente, nell'ambiente da cui dipende l'informazione di Papia, non si potevano squalificare semplicemente gli altri, per esempio come eretici o comunque falsi. Si cercò allora di render conto della situazione postulando che il galileo Matteo aveva scritto nella sua lingua d'origine; di conseguenza, i testi circolanti in greco non potevano essere che traduzioni. Come dirò tra un attimo, il motivo «secondo le capacità di ciascuno» doveva essere legato alla coscienza delle differenze tra tali testi. È possibile e anche probabile, ripeto, che una tale operazione avesse (anche) lo scopo di legittimare il Matteo generalmente riconosciuto, come pensa Nepper-Christensen; ma, a differenza di quest'ultimo, io credo che le comunità nel cui contesto avveniva tale legittimazione non sentissero ancora l'esigenza di salvaguardare quel Vangelo (ed eventualmente altri) come fonti assolutamente privilegiate della tradizione su Gesù, in confronto

alle quali la tradizione orale conservava un ruolo marginale e in definitiva non necessario. Tale sarà la situazione di un Ireneo, non è quella di un Papia. Va infine sottolineato che il motivo della traduzione che opera il passaggio dall'originaria formulazione semitica dei *logia* a quella greca, la sola veramente nota a Papia e ai suoi lettori, è comune agli enunciati su Marco e Matteo, benché con un'articolazione differente, che sarà illustrata oltre in questa stessa nota; ciò non obbliga a considerare strettamente parallele le due notizie, ma induce ad ammettere una certa affinità nel metodo con il quale viene affrontata l'origine dei due Vangeli.

Mi sembra dunque che non si debba insistere troppo su di una differenza sottolineata da Papia tra il tempo passato delle traduzioni multiple e quello presente del dominio indiscusso di un testo determinato (un'insistenza non priva di sottintesi apologetici quanto alla "canonicità" precoce dei Vangeli). Abbiamo visto che tale era la tendenza di Zahn, con la contrapposizione, nel suo caso, tra la pluralità di traduzioni orali e l'unica traduzione scritta. Anche Lightfoot, *Essays*, 169, va sicuramente troppo lontano quando afferma che il verbo al passato «ciascuno interpretò» vuol significare che, in un tempo anteriore a Papia, era stato necessario realizzare diverse traduzioni, ma nel presente di Papia questa necessità non esisteva evidentemente più, il che può spiegarsi solo ammettendo che egli conosceva una versione greca autorizzata. In realtà, l'espressione al passato si spiega benissimo ammettendo che Papia (ovvero il suo informatore) conoscesse differenti testi greci che si fregiavano del nome di Matteo, e che necessariamente dovevano essere stati prodotti in un tempo passato. Munk, *Die Tradition über das Matthäusevangelium*, 254-255, distingue raccolte di materiale evangelico circolanti sotto il nome di Matteo da Vangeli apocrifi; poiché questi per lui si definiscono come elaborazioni eretiche di Vangeli poi canonizzati, ritiene che l'epoca di Papia sia troppo antica per ammetterle; ma una simile concezione degli "apocrifi" è oggi inaccettabile, e nulla si oppone *a priori* alla possibilità che Papia abbia conosciuto, connessi in qualche modo con il nome di Matteo, scritti relegati in seguito tra gli apocrifi (si veda subito qui sopra).

Il nostro autore (o la sua fonte) presuppone dunque l'esistenza di più testi che circolano come Vangeli di Matteo, e vuole prendere una certa distanza da essi, come mostrano due fatti: (1) tali testi in circolazione si vedono riconoscere solo un rapporto indiretto con l'apostolo Matteo, testimone diretto di

Gesù; (2) l'espressione « ciascuno secondo le sue capacità » allude a una qualche imperfezione di tutti i "Matteo" in circolazione. Certo, non vi è qui ancora un giudizio su tali testi, tanto più che (si veda *Appendice V*, pp. 553-555), il verbo *hermèneuô* – che qui certamente implica anche traduzione, come confermerò tra poco discutendo il parere di Kürzinger – può sottintendere una certa differenza dall'originale la quale non è necessariamente valutata come negativa; la questione sarebbe se e come ciascuna di tali versioni può legittimarsi, ma ciò non è discusso in quanto ci resta dell'enunciato su Matteo. Quanto all'espressione « secondo le sue capacità », da tempo si è notato che essa trova analogie in espressioni contenute in papiri, comprendenti sia *hermèneuô* (o il composto *methermèneuô*) che l'aggettivo *dynatos*; riferimenti e bibliografia fornisce Baum, *Ein aramäischer Urmatthäus*, 271, alla cui tesi però i passi citati non sono particolarmente favorevoli, dato che riguardano tutti traduzioni scritte. D'altra parte, anche se si trattava di espressioni formulari, la loro stessa presenza in Papia a proposito di traduzioni di uno scritto apostolico (e dunque per definizione non contenente difetti), come pure la menzione delle capacità di "ciascuno" dei traduttori mi sembrano rinviare, come nel caso di Marco, a obiezioni che venivano mosse contro i Vangeli in circolazione e allo sforzo di rispondervi articolando il rapporto tra quei testi e la testimonianza apostolica in modo da legittimare quelli conservando però questa immune dai loro difetti, che non venivano del tutto negati.

Se infatti confrontiamo l'enunciato su Matteo con quello su Marco, constatiamo che in entrambi i casi il libro o i libri realmente circolanti non sono dovuti direttamente al discepolo immediato di Gesù; però la prestazione del discepolo e il loro rapporto con essa sono diversi. Nel caso di Marco, il passaggio alla scrittura aveva luogo al livello del successore del testimone, dunque vi era successione di due modi di trasmissione: dapprima oralità, poi scrittura; nel caso di Matteo, il passaggio alla scrittura si realizza al livello del testimone medesimo: vi è dunque successione di due operazioni di scrittura. Ne consegue che nel caso di Marco si ha, nella seconda fase, una scrittura imperfetta perché fedele al testimone, cioè fedele all'oralità realizzata da quest'ultimo; nel caso di Matteo si ha, nella seconda fase, una scrittura imperfetta (o meglio, una pluralità di scritture imperfette) perché non ha saputo essere fedele al testimone, cioè fedele alla scrittura da lui realizzata. In tale costruzione, è logico che Papia conceda al Vangelo di Matteo (cioè al prototipo da lui po-

stulato), scrivendo *synetaxato*, ciò che aveva negato a quello di Marco, cioè la *syntaxis*. Infatti, là dove chi scrive è il testimone, non vi è spazio per il carattere frammentario delle evocazioni legato alla comunicazione orale: egli può e deve attenersi al carattere completo e organico della sua conoscenza di Gesù.

Va qui menzionato un problema di critica testuale. La lezione *synetaxato* è quella dei manoscritti TERBD, mentre AM hanno *synegrapsato*, che veicola l'idea della composizione per iscritto, ma non quella di ordine, legata alla radice *tag-*; di fatto, entrambi i verbi possono significare "comporre uno scritto". Diversi studiosi hanno considerato originario *synegrapsato*, perché non si spiegherebbe la sostituzione di *syntassomai* con *syngraphomai* nel corso della trasmissione manoscritta, mentre quella inversa si comprenderebbe per l'influenza di *syntaxis* collocato poche righe sopra; in questo senso per esempio Weiffenbach, *Die Papias-Fragmente*, 8; Zahn, *Geschichte*, I, 889 nota 1, il quale osserva che la traduzione *scripsit* di Rufino presuppone *synegrapsato*. Tuttavia, a parte le ragioni stemmatiche che hanno indotto Eduard Schwartz a preferire *synetaxato* nella sua edizione di Eusebio, la presenza di *synkatatassô* nel frammento della prefazione di Papia (qui, § 3) sembra mostrare una preferenza del nostro autore per i composti di *tassô* nel descrivere le operazioni che hanno prodotto così la propria opera come i due Vangeli di cui evoca l'origine; anche là dove riferisce la tradizione dei presbiteri (come, ripeto, è verosimile, ma non certo, a proposito di Matteo), Papia ha certamente messo del proprio nella formulazione, ed è verosimile, come si è notato, che sottolinei intenzionalmente delle analogie tra le imprese di Marco e Matteo e la propria. Possiamo dunque attenerci alla lezione *synetaxato* adottata da Schwartz.

Ma di che genere è l'ordine implicito nel verbo *syntassô* usato qui a proposito del preteso Matteo semitico? Secondo Bauckham, *Papias and Polycrates*, 47-48, il senso sarebbe che Matteo, essendo un testimone oculare, aveva conservato l'ordine cronologico corretto, il quale sarebbe stato guastato nelle diverse traduzioni. Ma, come abbiamo visto studiando la *syntaxis / taxis* per Marco (qui sopra, nota 25), non vi è ragione *a priori* di credere che *syntassô* si riferisca (solo o in primo luogo) alla cronologia. Nel presente passo, anzi, vi sono indizi in senso contrario: se si voleva spiegare come un fatto di traduzione il perturbamento dell'ordine cronologico, in un Vangelo greco di Matteo, rispetto a quello che si riteneva l'ordine cronologico corretto, perché avanzare l'esistenza di numerose traduzioni? Certo, si può dire

che Papia lo ha fatto perché conosceva effettivamente più scritti evangelici connessi con il nome di Matteo, e questa è in ogni caso – come abbiamo visto sopra in questa nota – la spiegazione più plausibile del fatto che parli di diverse traduzioni. Ma altrettanto e anzi ben più probabile è che il problema che Papia intendeva risolvere fosse legato a differenze tra i vari scritti in greco piuttosto che alla differenza tra uno di essi (il nostro Matteo) e il suo preteso modello aramaico. D'altra parte, né i frammenti di Papia, né, come ha mostrato Munck, *Die Tradition*, 256-260, le riprese della tradizione sull'origine di Matteo come traduzione di un originale semitico da parte di Ireneo e Origene fanno alcun riferimento a problemi reali di traduzione; ciò lascia vedere come la menzione di quell'originale non si fondi su di una positiva conoscenza della sua esistenza, ma sia un'ipotesi per risolvere problemi legati ai testi greci. Ora, Bauckham (*Papias and Polycrates*, 48-49) emette l'ipotesi che la storia di «una donna accusata presso il Signore di molti peccati», che Papia riferiva – al dire di Eusebio, il quale la ritrovava nel *Vangelo degli Ebrei* (qui sotto, § 17) –, potesse provenire da un Vangelo giudeocristiano che Papia considerava come un'altra delle traduzioni del Matteo semitico; Papia l'avrebbe dunque citata nel medesimo contesto della presente notizia su Matteo, appunto per mostrare quanto differissero tra loro le versioni greche di quello. Questa ipotesi non dimostrabile, ma intelligente e plausibile, non conferma però la tesi principale di Bauckham, perché – dato che tale episodio non si trova nel Matteo divenuto canonico – non si tratterebbe di una divergenza nell'ordine cronologico, ma della presenza o assenza di un determinato episodio. E questo ci riconduce a un aspetto che avevamo individuato nella notizia su Marco, la completezza. Se Bauckham ha ragione nel prendere questa storia come esempio delle differenze, allora quel che interessava a Papia era il fatto che certi materiali apparivano in alcuni degli scritti circolanti sotto il nome di Matteo e non in altri: Papia lo spiega, sembra, presupponendo che tutto si trovasse nell'originale, ma che i traduttori non sarebbero stati capaci di conservare tutto; oppure che i traduttori hanno operato aggiunte, in maniera analoga a quella di cui si era coscienti nel caso della versione dei Settanta (vedi *Appendice V*, pp. 553-554).

In ogni modo, la questione fondamentale sembra la legittimazione di uno o più scritti greci in circolazione sotto il nome di Matteo mediante la conferma del loro legame con la testimonianza diretta dell'apostolo, non senza però insistere sul loro carattere già secondario. La sola frase di Papia che abbiamo

al riguardo non lascia scorgere se alla fine veniva legittimato un solo scritto, il Matteo che possediamo oggi; ma questo non appare probabile, altrimenti non si vede perché Papia avrebbe messo sullo stesso piano tutti i traduttori dell'originale semitico. Certo, la valutazione del Vangelo di Marco appare più positiva di quella delle varie versioni di Matteo, perché del primo è detto chiaramente che «in nulla si è reso responsabile di errore», mentre sui secondi pesa comunque il «secondo le capacità di ciascuno». In ogni modo, anche qui scorgiamo una coerenza con le dichiarazioni di Papia circa la propria impresa in *St. eccl.* 3,39,3-4: quel che bisogna assicurare è una raccolta il più possibile completa e garantita dal suo legame con l'insegnamento dei discepoli immediati di Gesù. Ciò vale sia per la tradizione orale sia per gli scritti in circolazione.

Lightfoot, *Essays*, 208-209, aveva proposto che la ragione per considerare il Vangelo di Matteo come una traduzione risiedesse nel desiderio di spiegare alcune contraddizioni con altri Vangeli, e soprattutto con Giovanni. Lightfoot si fondava sulle *Questioni a Marino* di Eusebio di Cesarea (2,1: PG 22,941; certo in dipendenza da lui Girolamo, *Lettera* 120 a Edibio 1), in cui Eusebio spiegava l'apparente differenza sul momento della scoperta della tomba vuota di Gesù in Mt 28,1 («tardi il sabato») e Gv 20,1 («il primo giorno della settimana») affermando che l'indicazione di Matteo era probabilmente dovuta a una modifica operata dal traduttore dall'aramaico in greco. Secondo Lightfoot, Eusebio poteva avere trovato in Papia anche questa spiegazione; il bisogno di spiegare le contraddizioni avrebbe dunque motivato, già in Papia (come si è detto, Lightfoot non pensa che l'enunciato su Matteo risalga a un presbitero), l'idea della traduzione da un originale aramaico. Ma è chiaro che si tratta di mera supposizione (Lightfoot la propone tra gli argomenti in favore di una conoscenza di Giovanni da parte di Papia): Eusebio può benissimo avere approfittato dell'enunciato sul Matteo aramaico e le sue traduzioni, che trovava in Papia, per proporre una spiegazione a una contraddizione nei Vangeli. In effetti, il passo di Eusebio appartiene a una coppia di opere – le *Questioni a Stefano* e le *Questioni a Marino* – largamente dedicate a discutere e risolvere incoerenze tra i Vangeli, e non è certo credibile che tutte le sue discussioni risalgano a Papia; a proposito del problema menzionato, che riguardava due espressioni temporali, avrà pensato che un errore di traduzione poteva risolverlo, e si sarà fondato sull'asserzione, trovata in Papia, che Matteo è una

traduzione dall'aramaico. E certamente, come ho accennato, la preoccupazione di accordare due dati apparentemente contraddittori contenuti in due Vangeli si addice molto meglio all'epoca di Eusebio, in cui si sta definitivamente chiudendo il canone del Nuovo Testamento, che non a quella di Papia. Un'idea analoga fu sostenuta, se ben vedo senza richiamo a Lightfoot, da Munck, *Die Tradition über das Matthäusevangelium*, 256: il cenno ai limiti delle traduzioni greche di Matteo servirebbe in realtà a spiegare le differenze tra il Matteo greco, da una parte, e Marco e altri Vangeli, dall'altra.

Una nuova versione di tale teoria, sulla base della terminologia retorica, è stata proposta da J. Kürzinger, *Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums*, BZ N.F. 4 (1960) 19-38, poi in Id., *Papias von Hierapolis*, 9-32. Questi pensa che il problema discusso da Papia non sarebbe l'opposizione tra l'originale semitico di Matteo e le sue traduzioni greche, ma tra l'assenza di *taxis* in Marco e la sua presenza in Matteo: la frase finale del § 16 significherebbe allora "ciascuno dei due, Marco e Matteo, ha presentato i logia secondo le proprie capacità". Egli fonda tale comprensione sulla tesi che *hebraidi dialektōi* significherebbe non "in lingua ebraica" (ovvero aramaica), ma "secondo lo stile degli ebrei", e che l'idea di una composizione del Vangelo originario in una lingua semitica e di sue traduzioni in greco sarebbe estranea al testo. Questa tesi ha convinto una minoranza di studiosi (per esempio J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, II [HTK], Freiburg - Basel - Wien 1988, 518). Alcuni l'hanno sviluppata, riferendo lo "stile degli ebrei" di Matteo alla tecnica delle citazioni bibliche, alla tecnica midrashica e ad altri elementi del genere, cfr. R. H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982, 619-620; A. Meredith, *The Evidence of Papias for the Priority of Matthew*, in C.M. Tuckett (ed.), *Synoptic Studies. The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983* (JSNT.S 7), Sheffield 1984, 187-196. Ma - a parte il fatto che Origene in Eusebio, *St. eccl.* 6,25,4, lo stesso Eusebio, *St. eccl.* 3,24,6, nonché senza dubbio (nonostante il parere contrario di Kürzinger) Ireneo, *Contro le eresie* 3,1,1 e numerosi altri autori hanno parlato, certo in dipendenza da Papia, di una composizione di Matteo in lingua semitica, come Kürzinger stesso riconosce - se è vero che *dialektos* può significare "stile" nel linguaggio della retorica, ciò non toglie che significhi sempre "lingua" quando è accompagnato da un aggettivo o da un complemento indicante un popolo o un paese, come nel nostro caso, tanto più se, come

qui, è accompagnato da parole a radice *hermêneu-*, che designano allora la traduzione (la quale, giova ripeterlo, non esclude interventi del traduttore, vedi *Appendice V*, pp. 553-556). La medesima espressione *tēi hebraidi dialektōi*, "in lingua ebraica (= aramaica)" ricorre in At 21,40; 22,2; 26,14 (e cfr. 1,19); Kürzinger insiste sulla presenza dell'articolo determinativo in Atti e non in Papia, ma questo in realtà non comporta diversità di senso, cfr. per esempio Filone di Alessandria, *Abramo* 12; Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane* 1,6,2; Origene, *Contro Celso* 5,45; 6,44; 7,59; Id., *Filocalia* 15,8; 17,3: tutti casi nei quali il dativo *dialektōi* accompagnato da un aggettivo o da un nome di popolo significa "nella lingua..." e non ha l'articolo (diversi scrittori, come Origene, usano indifferentemente l'espressione con o senza articolo). Numerosi esempi e argomenti in favore del senso di "lingua" in questo passo di Papia sono addotti da Baum, *Ein aramäischer Urmatthäus*, 262-265.

La tesi di Kürzinger (ma già quella di Munck) era in certa misura ispirata dalla già menzionata consapevolezza che, come ha riconosciuto la critica moderna, il Vangelo canonico di Matteo non è una traduzione da un originale semitico, ma un'opera composta in greco, come mostrano lo stile, giochi di parole (24,30), la dipendenza da Marco e da una redazione greca della fonte Q (almeno se si accetta la teoria delle due fonti) e soprattutto il fatto che la maggior parte delle citazioni bibliche proviene dalla traduzione dei Settanta e che in alcune di esse l'originale ebraico non sarebbe utilizzabile ai fini dell'evangelista. In tal senso, la reinterpretazione di *hebraidi dialektōi* in senso diverso da "lingua" ha evidenti sottintesi apologetici, in quanto permette di conciliare la notizia di Papia, cioè la connessione tra il Vangelo e l'apostolo, con un punto fermo della critica storica. Ma le precedenti considerazioni permettono di concludere - nonostante la proposta di Baum - che la tradizione sul Matteo semitico e sulle sue traduzioni è con tutta probabilità un'invenzione, così che la presente notizia non ha valore storico; ma la testimonianza di Papia è preziosa perché mostra che il Vangelo poi divenuto canonico andava già allora sotto il nome di Matteo, per quanto tale paternità non abbia probabilità di essere storica, dato che l'autore visibilmente non è un testimone oculare dell'attività di Gesù, ma si è servito di fonti.

³³ In questo paragrafo è di nuovo Eusebio che parla. Che si trattasse della *Prima Lettera* di Giovanni è una indicazione di Eusebio: non sappiamo quante lettere attribuite a Giovanni Pa-

pia potesse conoscere, anzi nemmeno se si sia riferito a tale testo come a un'opera di Giovanni. Eusebio comunque sta designando certamente quella che è stata inclusa nel canone come prima lettera dell'apostolo. Egli le conosce tutte e tre, ma afferma che solo la prima «è riconosciuta senza contestazioni dai nostri contemporanei e dagli antichi, le altre due invece sono discusse» (*St. eccl.* 3,24,17); in una lista degli scritti del Nuovo Testamento (*St. eccl.* 3,25,2-3) egli classifica la seconda e la terza tra gli scritti discussi (*antilegomena*) «sia che siano dell'evangelista, sia di un altro, suo omonimo». È impossibile precisare in che modo Papia (se Eusebio ha ragione) si sia servito di 1 Giovanni. È stato proposto di accostare l'espressione di Papia «i precetti dati dal Signore alla fede e provenienti dalla verità stessa» (*St. eccl.* 3,39,3) a 1Gv 2,7: «un precetto antico che avete dall'inizio»; 4,21: «questo precetto abbiamo da lui», nonché a 3Gv 12: «è stata resa testimonianza [...] dalla verità stessa»; ma si tratta di accostamenti che non tolgono ogni dubbio, cfr. R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni* (1982), Assisi 1986, 31. Zahn, *Geschichte*, I, 902, pensava a un uso di 1Gv 1,4 per narrare l'origine del Vangelo di Giovanni, come ha fatto più tardi l'autore del *Frammento di Muratori* (linee 29-31); ma si tratta di una mera ipotesi. Hengel, *Die johanneische Frage*, 78 nota 237 pensa che Papia potrebbe aver tratto da 1 Giovanni degli avvertimenti (contro gli eretici); ma bisognerebbe allora pensare che il nostro autore s'inserisce in dibattiti dottrinali, eventualmente in quelli specifici della tradizione "giovannea", supposizione per la quale non abbiamo elementi (sul significato delle polemiche contenute nella sua prefazione, *St. eccl.* 3,39,3, vedi *Introduzione*, III,3, pp. 95-105). Sulla questione se la conoscenza di 1 Giovanni implichi la conoscenza del quarto Vangelo, vedi *Introduzione*, IV,2 (pp. 116-117).

³⁴ Anche in questo caso non sappiamo se Papia abbia conosciuto più di una lettera di Pietro; la cosa è poco probabile, anzi 2 Pietro può essere posteriore all'opera di Papia. Eusebio, *St. eccl.* 3,25,3, la classifica tra gli scritti «discussi (*antilegomena*), però accettati dai più». Comunque, l'ipotesi più verosimile è che Papia si sia riferito a 1Pt 5,13, dove l'autore trasmette i saluti di «Marco, mio figlio» (così già Lightfoot, *Essays*, 206-207, e poi numerosi altri). Tradizionalmente si ritiene che qui l'autore di 1 Pietro abbia voluto riferirsi al Giovanni detto Marco menzionato in Fm 24; Col 4,10; 2Tm 4,11; At 12,25; 13,5,13; 15,37-39, sul quale vedi qui la nota 23. In generale, la presenza in 1 Pietro di tradizioni connesse con Paolo è problematica, ed

è anche difficile metterle in relazione con la notizia di Papia circa il rapporto tra Marco e Pietro in *St. eccl.* 3,39,15; si veda Körtner, *Markus*, sintetizzato alla nota 23 (p. 297), e in generale quanto ho osservato là. In ogni caso, 5,13 rimane il passo di 1 Pietro al quale probabilmente si è riferito Papia. Il termine «mio figlio» li significa senza dubbio che secondo tale testo Marco era stato convertito da Pietro e poi era divenuto suo discepolo, benché qualcuno abbia voluto considerarlo come vero figlio di Pietro, la cui moglie sarebbe stata la Maria di At 12,12: R.S.T. Haslehurst, "Mark, My Son", in *Theologia* 13 (1926) 34-36. D'altra parte, non si può essere assolutamente sicuri che 1Pt 5,13 intenda riferirsi a Giovanni Marco.

³⁵ Che la storia fosse contenuta nel *Vangelo secondo gli Ebrei* è un'indicazione di Eusebio; essa non dice ancora nulla su quale fosse effettivamente la fonte di Papia. Si è spesso considerato che si tratti del celebre episodio della donna adultera, contenuto in molti manoscritti del Vangelo di Giovanni e "stabilizzatosi" infine come Gv 7,53-8,11, ma che certamente non era in origine parte dell'opera: manca nei più antichi e migliori manoscritti greci, nell'antica versione siriana (siro-sinaitica e curetoniana), nella versione araba del *Diatessaron* di Taziano, in larga parte delle versioni copte, in diversi manoscritti dell'antica versione latina e in altri testimoni ancora. Si trattava chiaramente di un masso erratico: la maggior parte dei copisti che lo riprodussero lo inserirono dopo Gv 7,52 (dove è abitualmente tradotto nelle versioni moderne), ma lo si trova anche dopo Gv 7,36; 7,44; 21,24 (cioè alla fine del Vangelo), nonché dopo Lc 21,38, per lo più munito di un segno diacritico a indicare i dubbi a suo riguardo. Si veda su di esso U. Becker, *Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh. 7,53-8,11* (BZNW 28), Berlin 1963; K. Aland, *Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik*, in Id., *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (ANTT 2), Berlin 1967, 37-57, su questa pericope 39-46; B.M. Metzger, *Il testo del Nuovo Testamento*, Brescia 1996, 213-214; Id., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2^a ed., Stuttgart 1994, 187-189. Un testo del genere poteva dunque sia circolare in maniera isolata, sia essere incluso in scritti evangelici diversi. Lightfoot (*Essays*, 203-205) identificò questo episodio con quello che Eusebio attesta per Papia e pensò che potesse essere entrato in Giovanni dapprima come aggiun-

ta marginale, che un copista aveva ricavato appunto dall'opera di Papia, il quale l'avrebbe avuto dalla tradizione orale dei presbiteri. Su queste basi, Gv 7,53-8,11 fu incluso nella raccolta dei frammenti di Papia compresa in un'edizione greca e inglese dei Padri apostolici che J.R. Harmer pubblicò due anni dopo la morte di Lightfoot sotto il nome di quest'ultimo e il proprio: J.B. Lightfoot - J.R. Harmer (edd.), *The Apostolic Fathers. Revised Greek Texts with Introductions and English Translations*, London 1898³, rist. Grand Rapids 1984, 518.

Contro l'identificazione della pericope dell'adultera con la storia narrata da Papia è stata fatta ripetutamente valere la diversità tra «molti peccati» (così Papia) e l'adulterio, nonché il fatto che l'adultera è stata presa in flagrante, mentre in Papia si tratta di accuse. Becker, nelle pagine consacrate a Papia della sua monografia sulla pericope dell'adultera (*Jesus und die Ehebrecherin*, 92-105; in precedenza, lo studio più importante è J. Lindner, *Papias und die Perikope von der Ehebrecherin*, ZKTh 40 [1916] 191-199), ha tuttavia ricordato che il più antico testimone manoscritto della pericope, il codice D del V secolo, e qualche altro manoscritto leggono «colta in peccato (*epi hamartiai*)» invece che «colta in adulterio (*epi moikheiai*)»; e che una storia sostanzialmente identica alla pericope dell'adultera, contenuta nella *Didascalia* siriana – un complesso di regole ecclesiastiche della prima metà del III secolo – reca «una donna che aveva peccato»; vi era dunque apparentemente una tradizione di lettura, e di riscrittura, della pericope dell'adultera che parlava volentieri di peccato o di peccati invece di menzionare l'adulterio come tale. Inoltre, prosegue Becker, l'espressione «accusata presso il Signore» con la quale Eusebio rende il contenuto del testo di Papia non è contraddittoria con la pericope dell'adultera, perché si tratta di terminologia specifica del processo, e la pericope descrive gli eventi come un vero e proprio processo. Anche l'ipotesi di quanti vogliono accostare la storia attestata per Papia a un altro episodio evangelico, quello della donna peccatrice di Lc 7,36-50, non regge, nota Becker, perché il modo in cui Eusebio si esprime in questo § 17 mostra che egli non conosce il racconto come parte di un Vangelo canonico, mentre è dimostrabile che conosceva Lc 7,36-50 (viceversa, tace completamente nelle sue opere sulla pericope dell'adultera). Becker ne conclude dunque che Papia è il nostro più antico testimone della pericope dell'adultera; che Eusebio ha letto quest'ultima nella sua opera, mentre non la conosceva come parte di uno dei quattro Vangeli da lui ammessi come canonici; che Eusebio era convinto che la

pericope si trovasse nel *Vangelo degli Ebrei*, non perché conoscesse questo Vangelo (alle pp. 100-103 Becker adduce argomenti per mostrare che Eusebio ne conosceva il titolo, ma non l'aveva letto), ma perché ricavava tale informazione sia da Papia stesso, sia da un'altra fonte che riteneva affidabile (ciò che Eusebio chiama *Vangelo degli Ebrei*, peraltro, non coincide necessariamente con l'opera alla quale gli studiosi moderni attribuiscono un certo numero di frammenti, distinguendola da altri Vangeli detti giudeocristiani); infine, che Eusebio non ha menzionato questo episodio per il suo contenuto, bensì perché esso gli permetteva di mostrare che Papia aveva usato il *Vangelo degli Ebrei*, in un contesto in cui Eusebio era evidentemente interessato alla questione degli scritti autentici o contestati usati da Papia (Marco, Matteo, 1 Giovanni, 1 Pietro).

Si dovrebbe allora includere, come fece Lightfoot, la pericope dell'adultera tra i frammenti di Papia? Scoperte e studi recenti mostrano che la questione è più complessa. Nel commento all'Ecclesiaste (Qolet) di Didimo il Cieco (vissuto ad Alessandria tra il 313 e il 398), scoperto nel 1941 tra i papiri ritrovati a Tura, è contenuta, a proposito di Qo 7,21-22a, una storia di cui fornisco qui una traduzione: «Trasmettiamo dunque in certi Vangeli: Una donna, vi si dice, fu condannata dai giudei per un peccato e veniva condotta, per essere lapidata, nel luogo dove ciò soleva avvenire. Il Salvatore, vi si dice, avendola scorta e avendo visto che erano pronti a lapidarla, disse a coloro che stavano per colpirla con pietre: "Chi non ha peccato, sollevi una pietra e la getti. Se qualcuno ha coscienza di non aver peccato, prenda una pietra e la colpisca". E nessuno osò. Conoscendo se stessi e sapendo che anch'essi erano responsabili di qualcosa, non osarono colpirla»: ed. B. Krebber, in *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ekklesiastes (Tura-Papyrus) IV: Kap. 7-8,8. Kap. 7-7,18 hrsq., übersetzt und erläutert von J. Kramer; Kap. 7,19-8,8 hrsq., übersetzt und erläutert von B. Krebber* (PTA 16), Bonn 1972, 86-89; paginazione e righe del papiro: EcclT [= Ecclesiaste di Tura] IV 222,19-223,13.

Questo passo è stato studiato da B.D. Ehrman, *Jesus and the Adulteress*, NTS 34 (1988) 24-44, il quale ha cercato di mostrare che Didimo conosceva la pericope dell'adultera nel Vangelo di Giovanni, ma ha citato qui una storia più semplice e più antica, in cui Gesù mostrava l'amore e la misericordia di Dio verso il peccatore; questa narrazione si sarebbe trovata nel *Vangelo degli Ebrei*. Accanto a questa sarebbe esistita un'altra storia, in cui autorità giudaiche cercavano di prendere in trappola Gesù chie-

dendogli di giudicare il caso di una donna colta in adulterio; sarebbe quella attestata da Papia secondo Eusebio e dalla *Didascalia* siriana nel III secolo. La pericope dell'adultera introdottasi nei manoscritti di Giovanni (e di Luca) rappresenterebbe una combinazione delle due storie precedenti. Seguendo per l'essenziale Ehrman, Michael W. Holmes, che ha curato una nuova edizione riveduta della traduzione dei Padri apostolici di Lightfoot e Harmer, ha riprodotto la pericope dell'adultera secondo la versione del codice D, stampando in corsivo le parti in comune con la *Didascalia*, che secondo Ehrman aveva la stessa versione di Papia (J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Second Edition, Translated by J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, Edited and Revised by M. W. Holmes*, Grand Rapids, Michigan 1989, 317, framm. 4; si veda la giustificazione alle pp. 308-311).

Tuttavia questa ipotesi di Ehrman è confusa e inadeguata, come ha mostrato D. Lührmann, *Die Geschichte von einer Sünderin und andere apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien*, NT 32 (1990) 289-316; ai nostri fini basterà notare che Ehrman connette con il *Vangelo degli Ebrei*, contro la testimonianza di Eusebio, non la versione riprodotta da Papia, bensì quella di Didimo, che Papia non avrebbe conosciuto. Molto più convincente è l'analisi di Lührmann, di cui riassumo solo le conclusioni: egli mostra che il racconto di Didimo rappresenta una forma antica della storia, che non era un dialogo di controversia, dal momento che non si trattava di una questione sottoposta a Gesù. Essa sarebbe stata poi rielaborata nella seconda metà del II secolo a formare la pericope dell'adultera (dalla quale dipenderebbe la versione della *Didascalia*, che non rappresenta quindi una forma anteriore a tale pericope, come pensava Ehrman). La forma primitiva intendeva trattenere dal giudicare gli altri, la forma evoluta si inseriva invece nei dibattiti del II secolo sul perdono dei peccati gravi e intendeva suggerire che anche un peccato come l'adulterio non deve condurre all'esclusione dalla comunità. L'affermazione di Didimo che la storia è trasmessa «in certi Vangeli» allude senza dubbio – ritiene giustamente Lührmann – a Vangeli apocrifi (difficile è la traduzione del verbo iniziale *pheromen*, il cui significato di base è “portiamo”; Lührmann 290 nota 7 propende per “narriamo”, ammettendo la difficoltà; io ho adottato il senso del tutto corrente di “trasmettere”, intendendo la prima persona plurale nel senso di “è trasmesso in Vangeli in uso presso di noi”). Didimo distingue bene tra Vangeli canonici e apocrifi, ma, come documenta Lührmann (292 nota 16, con rinvio a un suo studio preceden-

te), all'occorrenza poteva richiamarsi al *Vangelo degli Ebrei* come a un'autorità, pur non considerandolo canonico. Poiché gli elementi ricavabili dall'accenno di Eusebio alla storia riprodotta da Papia, che si sarebbe trovata nel *Vangelo degli Ebrei* (Lührmann non è così negativo come Becker quanto alla possibilità che Eusebio conoscesse direttamente questo Vangelo, ma lascia comunque la questione aperta), sono perfettamente compatibili con il testo di Didimo, Lührmann ne conclude che il racconto di Papia corrispondeva a quest'ultimo e che la fonte di entrambi era il *Vangelo degli Ebrei*; in tal modo abbiamo – egli afferma – un nuovo frammento del *Vangelo degli Ebrei*, ma anche un nuovo frammento di Papia.

A mio parere, l'analisi e le conclusioni di Lührmann sono condivisibili. Dobbiamo allora riprodurre la storia di Didimo come frammento autonomo di Papia? Per ragioni metodologiche, l'ho tradotta in questa nota perché il lettore possa farsi un'idea di quel che poteva essere il testo di Papia, ma non l'ho trattata come un frammento vero e proprio. Infatti, ciò che noi abbiamo è la forma comunicata da Didimo, la quale può derivare dalla stessa fonte di Papia, ma non abbiamo alcuna attestazione che questa forma corrisponda a quanto si trovava in Papia, che non è menzionato da Didimo; come nota giustamente Lührmann (308), il plurale «in certi vangeli» usato da Didimo potrebbe anche rimandare a una seconda fonte in cui questo autore sapeva che la storia era contenuta, ma non può trattarsi comunque dell'opera di Papia, che a nostra conoscenza non è mai stata designata come Vangelo. Mi sono dunque attenuto, anche qui, al principio di trattare come frammenti di Papia i testi che possono avere come fonte la sua opera (e non una eventuale fonte di questa) e/o che lo nominano esplicitamente, il che non significa ancora, naturalmente, che siano autentici. Un frammento armeno e uno arabo menzionano Papia in connessione con la storia dell'adultera: essi verranno tradotti qui sotto ai numeri 24 e 26, dove si mostrerà peraltro che non apportano nulla di nuovo sul nostro autore, essendo dipendenti dal presente passo di Eusebio, che per di più travisano.