

# VANGELI DELL'INFANZIA DI PAGANI E GIUDEI\*

Giancarlo RINALDI

(Università di Napoli – L'Orientale)

## 1. Vangeli dell'infanzia tra cristianesimo, paganesimo e giudaismo

Con l'espressione “vangeli dell'infanzia” si è soliti indicare un complesso di scritti i quali riguardano fatti ed esprimono giudizi su quell'arco di tempo della vita di Gesù che va dalla sua nascita fino all'inizio del suo ministero pubblico, attestato con il battesimo nel fiume Giordano.

Abbiamo due vangeli dell'infanzia inseriti nel *corpus* dei testi canonici<sup>1</sup> di Matteo e Luca. Marco, invece, inizia il suo scritto con il battesimo di Gesù amministrato da Giovanni Battista; Giovanni fa precedere alla vera e propria narrazione del ministero un prologo nel quale egli disquisisce su Gesù in quanto Logos preesistente. V'è inoltre una dovizia di testi a cui spetta a buon diritto questa denominazione e che, nonostante la loro ampia circolazione, non furono inseriti nel canone neotestamentario così come questo ebbe a formarsi nel secolo secondo e seguenti: sono i vangeli dell'infanzia ‘apocriefi’.

Questi ultimi documenti si soffermano su aspetti della vicenda di Gesù, ma anche di Giuseppe e Maria, sui quali i ‘canonici’ tacciono o, al massimo, presentano soltanto brevissimi cenni. Prevalentemente gli autori furono mossi dall'intento di completare le narrazioni evangeliche alla luce delle convinzioni loro oppure degli ambienti che essi riflettevano. Lo studio dei vangeli dell'infanzia apocriefi, com'è ben noto, illumina prevalentemente lo sviluppo della devozione mariana la quale, per alcuni aspetti, costituisce un interessante capitolo della penetrazione di tendenze encratiche nella pietà e nella riflessione cristiana specialmente nei secoli II-V. Vi sono inoltre influenze di questi apocriefi, vuoi come citazioni, vuoi più probabilmente come riecheggiamenti, in molte pagine del Corano. Possiamo dire che il gran rilievo che Maria acquisisce nell'Islam si basa *in primis* sull'influenza di queste sezioni.

---

\* Nel ricordo nostalgico e riconoscente della mia nonna materna, Laura Gagliani di San Mauro.

1. È evidente che in queste pagine termini come ‘canonico’ e ‘apocrifo’ non implicano alcuna valutazione di tipo teologico o confessionale ma si riferiscono soltanto al fatto che il processo storico di formazione del canone, così come è effettivamente avvenuto, ha portato all'inclusione o meno di alcuni testi nella lista.

La riflessione sui vangeli dell'infanzia di matrice cristiana è ampiamente sviluppata da biblisti e storici della letteratura cristiana antica. Non possiamo dire lo stesso per quanto riguarda tradizioni extrabibliche circolanti tra pagani e giudei. Dobbiamo pertanto partire da una domanda fondamentale: possediamo scritti e tradizioni di pagani e di giudei a cui potrebbe calzare la denominazione di vangeli dell'infanzia? Proseguiamo inoltre con altri due quesiti: sono ipotizzabili rapporti tra queste tradizioni non cristiane e quelle attestate in testi canonici o apocrifi? Inoltre potremmo ravvisare una circolazione di idee fra le tradizioni sull'infanzia di Gesù prodotte da pagani e da giudei?

Procedo gradualmente verso un tentativo di risposta ai quesiti esplicitati permettendomi di anticipare una riflessione di carattere conclusivo: mentre i vangeli apocrifi dell'infanzia cristiani sorsero con la motivazione di *integrare* le informazioni in tema dei canonici, tra pagani e giudei i vangeli dell'infanzia intesero invece *confutare* le tradizioni cristiane sull'infanzia di Gesù. In ogni caso il ritratto di Gesù (diremmo: del giovanissimo Gesù) che emerge è il riflesso della più generale considerazione che del fondatore del movimento cristiano ebbero gli ambienti di appartenenza degli autori pagani o giudei.

Inizio dagli autori pagani, prestando attenzione dapprima in generale alle genealogie di Gesù, attenendomi all'ordine cronologico e avvalendomi prevalentemente della documentazione da me raccolta a suo tempo in vista della pubblicazione sia della *Biblia gentium*<sup>2</sup> sia del secondo volume de *La Bibbia dei pagani*<sup>3</sup>. Non mi risulta che dai pagani siano stati scritti testi deliberatamente dedicati alla prima fase della vita di Gesù; al contrario sappiamo<sup>4</sup> che l'imperatore Massimino Daia, nel quadro della sua politica persecutoria, promosse la compilazione di un testo, naturalmente pagano, che, in considerazione del genere letterario al quale sembra appartenere, possiamo inserire nella categoria dei vangeli apocrifi della passione<sup>5</sup>.

2. Il volume vide la luce nel 1989 (G. RINALDI, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia in autori pagani, greci e latini di età imperiale*. Presentazione Card. C. M. MARTINI, prefazione prof. J. De WAARD, Roma, Libreria Sacre Scritture 1989) e ha costituito un primo tentativo di raccogliere le citazioni e i riferimenti alle Scritture reperibili presso autori pagani.

3. L'opera è articolata in due volumi che intendono aggiornare, ampliare e completare il quadro già tracciato dalla precedente *Biblia gentium*. Nel primo, che è del 1997 (*La Bibbia dei pagani*, Bologna, EDB, 1997 [*La Bibbia nella storia*, 19]), viene esposto un profilo della storia della polemica anticristiana promossa in ambito pagano nei secoli I-V; nel secondo, che è del 1998 (*La Bibbia dei pagani*, Bologna, EDB, 1998 [*La Bibbia nella storia*, 20]), si presenta un'antologia di brani di autori pagani con commento.

4. Cfr Eus. *HE* IX, 5, 1.

5. Di solito i vangeli apocrifi riguardano principalmente l'inizio e la fine della vita di Gesù. V'è spazio, nel primo caso, per magnificare il bambino divino e la stra-

## 2. Il Gesù dei pagani

Prima di parlare di vangeli dell'infanzia pagani sembra opportuno aver acquisito un quadro generale della figura di Gesù così come essa è stata ritratta sia a livello colto che popolare nella società pagana. Il tema è stato trattato ampiamente in tutta una serie di studi e ciò facilita il mio compito poiché è a questi che rimando il lettore<sup>6</sup>. Riterrei comunque opportuno presentare qui alcune osservazioni integrative utili ai fini della nostra analisi.

A livello popolare la figura di Gesù sembra sia stata considerata dai pagani o con il massimo disprezzo o alla stregua di un esotico facitore di miracoli. Il primo punto di vista, ad esempio, è attestato dal noto crocifisso blasfemo del Palatino che risale all'età dei Severi e che raffigura Gesù in un abito servile, che è indossato anche da quell'Alexamenos che lo adora col gesto della mano che manda un bacio. D'altro canto le attestazioni del nome di Gesù nei papiri magici, circolanti in ambienti pagani o sincretistici, dimostrano che il personaggio andava talvolta ad affiancarsi ai più noti e diffusi Mosè e Salomone pure appartenenti alla tradizione giudaica e che presso i pagani ebbero fama di maghi.

Se prendiamo in considerazione le fonti letterarie (pagane) ci rendiamo conto della mancanza di interesse che queste hanno dimostrato verso la persona di Gesù la quale inizia ad essere ricordata soltanto a causa (e in modo direttamente proporzionale) della diffusione e della conseguente pericolosità sociale che veniva riconosciuta al movimento che da lui aveva derivato nome e origine. La storiografia classica, per il suo carattere aristocratico e selettivo, non poteva far diversamente, tutta presa e compresa, com'era, a narrare le vicende di imperatori, senatori e donne d'alto rango. Il Gesù dei pagani è dunque un personaggio di origini oscure, meschino, come umili erano considerati i suoi seguaci. Celso, anche in questo caso, è il più colto tra i pagani che ebbero a pronunciarsi su Gesù per quanto riguarda l'età che fu sua, che è quella di Marco Aurelio, e l'intero secondo secolo. Con Porfirio ci sembra di assistere a un cambiamento: Gesù era equiparabile ai numerosi predicatori vaganti (anche saggi, se così vogliamo) dell'antichità. Maldestri e ingannatori erano stati invece i suoi seguaci,

---

ordinaria madre; nel secondo per introdurre rivelazioni di tipo esoterico presentate da Gesù ai suoi discepoli nel periodo compreso tra la risurrezione e l'ascensione. Vangeli (apocrifi) gnostici hanno un carattere apocalittico e filosofico.

6. Si può partire da F. F. BRUCE, *Jesus and Christian origins outside the New Testament*, London, Hodder and Stoughton, 1974 e R. E. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul Maestro di Galilea*, trad. it., Ciniello Balsamo, San Paolo, 2004 (*Studi sulla Bibbia e il suo ambiente*, 9); quest'ultimo con abbondante bibliografia alle pp. 243-271. Utile anche un ricorso all'indice analitico di RINALDI, *La Bibbia*, II, pp. 606-610, relativamente alla voce "Gesù Cristo".

iniziando dagli evangelisti che ne avevano trasmesso la prima memoria, e poi via via fino ai suoi giorni durante i quali uno stuolo oramai agiato e nutrito di responsabili di comunità discettava sulla dottrina della sempre più piena divinità di Gesù. Si era nello scorcio di un'epoca di pace per la chiesa instaurata da Gallieno, quando la riforma religiosa di Aureliano andava disegnando un *pantheon* celeste del quale avrebbe potuto far parte anche il Gesù dei cristiani, qualificato come eroe semidivino, alla stregua di Asclepio e di Ercole, ad esempio. I santuari oracolari spingevano in questa direzione sincretistica e irenistica e Porfirio raccoglieva tra i suoi oracoli anche quelli che definivano saggio Gesù e invece stolti i suoi seguaci, che lo celebravano quale Dio<sup>7</sup>. Di lì a poco sarebbero intervenute le persecuzioni di età tetrarchica a dimostrare l'incompatibilità tra la *religio* tradizionale di Roma e il Galileo venerato alla stregua di un Dio. Giuliano proseguì nel solco di Porfirio di Tiro<sup>8</sup> tentando di coprire di ridicolo coloro che, come Giovanni l'evangelista e i teologi niceni, parlavano di Gesù come Logos e persona divina. I pagani dell'età di Agostino, gradualmente sempre più privi di spazi pubblici e pertanto sempre più proclivi a una religiosità di tipo filosofico, insistevano nel far tesoro della traccia porfiriana: Gesù fu uomo saggio e venerabile, non così i suoi 'biografi', gli evangelisti e coloro che poi avrebbero in lui creduto. I vangeli, dunque, erano pieni di discrepanze e contraddizioni e su questo aspetto in Africa i 'porfiriani' potevano andare d'accordo con i manichei; infatti, contro gli uni e gli altri l'Ipponense si cimentò nel comporre il *De consensu Evangelistarum* dal cui primo libro apprendiamo di questa 'cristologia' pagana, secondo Agostino falsamente elogiativa di Gesù e strategicamente finalizzata a dimostrare insostenibile la teologia dei cristiani<sup>9</sup>. È un dato di fatto che la controversia anticristiana, man mano che si è evoluta, ha sempre più gradualmente da un lato perso di vista Gesù quale principale bersaglio e dall'altro individuato in Paolo e Pietro i principali avversari, anche in quanto modelli e "maestri di pensiero" di quei vescovi e monaci che nel tardo Impero sempre più cristianizzato sovvertivano la visione classica del mondo e scardinavano così un ordine più che secolare.

### 3. Le genealogie di Gesù.

Matteo e Luca, come s'è detto, ognuno per conto suo, inseriscono nei loro scritti una genealogia di Gesù. Ciò non soltanto a causa della nota attenzione che riscontriamo nella letteratura giudaica verso la memoria

7. Cfr Aug. *Civ. Dei* XIX, 23; RINALDI, *La Bibbia*, I, pp. 160-161.

8. Cfr Lib. *Or.* 18, 178.

9. Cfr Aug. *Cons. Evang.* I, 7, 10-11 e il commento in RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 299A (in questo brano l'accusa a Gesù di non aver scritto niente e agli evangelisti di aver falsificato i loro testi può accomunare pagani e manichei).

di discendenze e parentele atte a conferire a chi vi appartiene particolare autorità e venerabilità<sup>10</sup>. Matteo<sup>11</sup> volle evidenziare un collegamento di Gesù con Abramo, il patriarca che parlava con Dio, e con il re Davide oggetto di particolari aspettative messianiche. Luca<sup>12</sup> lo collegò ad Adamo per evidenziare l'universalità della sua missione. In realtà queste genealogie conducono a Giuseppe, padre, "come si credeva"<sup>13</sup>, di Gesù.

Sin dall'antichità il confronto tra queste due linee genealogiche rivelò discrepanze sulle quali si disputò lungamente tra i cristiani, basti pensare alla lettera di Giulio Africano ad Aristide dove si voleva spiegare la differenza tra i nomi dei padri di Giuseppe che figurano in Mt e in Lc, dichiarandoli fratelli e invocando l'istituto del levirato in base al quale il fratello in vita sposava la cognata rimasta vedova. I pagani colti presero parte con attenzione a queste discussioni e inoltre fecero notare che, se si fosse voluto accettare la dottrina della nascita verginale, quei collegamenti antichi e altisonanti avrebbero riguardato tutt'al più Giuseppe e non la persona di Gesù concepita, appunto, senza l'intervento di un padre naturale. Origene<sup>14</sup> attestò che proprio su questi temi le critiche rimbalzavano dal campo dei pagani a quello dei cristiani, che venivano perciò messi in crisi. E noi non facciamo fatica a credergli se riflettiamo sulla fitta circolazione di idee e di testi tra le due religioni sulla quale ho in più occasioni insistito<sup>15</sup>.

Celso<sup>16</sup> sembra aver presente sia Luca che Matteo quando asserisce che "Sono dei puri millantatori quelli che fanno risalire la genealogia di Gesù al primo nato e ai re dei giudei". Qui il pagano sembra riferirsi distintamente alla genealogia lucana, che conduce ad Adamo il primo uomo, e a quella matteana il cui cardine è il re Davide, da cui si attendeva il messia, insieme ad altri regnanti di Giuda. E poi Celso rileva l'estraneità di Maria

10. Si pensi alle liste patriarcali e a quelle sacerdotali.

11. 1, 1-17.

12. 3, 23-38.

13. Lc 3, 23.

14. Orig. *Hom. Luc.* 28, 1-4.

15. Su questo aspetto rimando in particolare al recente G. RINALDI, *Contumeliae communes. Circolazione di testi e argomenti nelle controversie religiose di età romana imperiale*, in A. CAPONE (ed.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età Cristiana (III-V sec.)*, Turnhout, Brepols, 2012 (*Recherches sur les Rhétoriques Religieuses*, 16), pp. 3-66. Abbiamo inoltre già accennato al fatto che Agostino volle difendere l'armonia tra gli evangelii prendendo le mosse dalle critiche in materia avanzate da pagani e manichei; cfr anche RINALDI, *La Bibbia*, I, pp. 303-307. In particolare su Cesarea, dove Origene era attivo, in quanto centro di confronto e scontro tra diverse religioni cfr il mio recente G. RINALDI, *Pagani e cristiani a Cesarea Marittima*, in O. ADREI (ed.), *Cesarea Marittima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione e identità cristiana. Atti dell'XI Convegno del Gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (22-23 settembre 2011)*, Brescia, Morcelliana, 2013 (*Supplementi Adamantius*, 3), pp. 25-94.

16. Ap. Orig. C. C. II, 32 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 442.

a tali nobili prosapie: “La moglie del carpentiere (= Maria) se avesse appartenuto a una stirpe così illustre, non l'avrebbe certo ignorato”<sup>17</sup>.

Anche Porfirio si è soffermato sulle discordanze delle genealogie evangeliche; sembra autorizzarci a crederlo una citazione del cristiano Pacato che ci riporta il senso della sua obiezione<sup>18</sup>. Girolamo<sup>19</sup> va più sul dettaglio e riferisce che il pagano aveva notato come in Mt 1, 11 si salti una generazione, infatti si collega direttamente Giosia a Ieconia, non menzionando Iohakim che invece viene posto tra i due in I *Par* 3, 17-19<sup>20</sup>. Sembra che Porfirio abbia collazionato i due testi e così abbia potuto puntare il dito su tale difformità. È inoltre interessante notare come alcune tarde versioni della genealogia matteana abbiano tentato di sanare la contraddizione inserendo il nome che mancava<sup>21</sup>.

Nel 1961 Franz Altheim e Ruth Stiehl<sup>22</sup> analizzarono un brano del *Monumenti superstiti dei secoli passati* di Al-Biruni (973-1048 d.C.) nel quale il grande erudito s'impelagava in una disquisizione sul calcolo degli anni che intercorsero tra la creazione e Alessandro Magno, e poi tra la cacciata dei protoplasti dal paradiso e il diluvio. Nella fonte che aveva a disposizione l'autore venivano messi a confronto i computi di giudei e di cristiani, e quindi anche dei samaritani, ciascuno sulla scorta di una propria versione della Legge. Infatti erano le differenze del testo a motivare

17. L'obiezione secondo la quale nulla prova che Maria sia stata di discendenza regale turbava ancora i presbiteri romani per i quali l'Ambrosiaster scrisse le sue *responsiones*, cfr *Quaest. Veteris et Novi Test.* 86 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 438: “Cosa prova che Maria, madre del Signore, sia della tribù e della stirpe di Davide?”.

18. Cfr Pac. C. *Porph.* fr. 3 = A. VON HARNACK, *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen: die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius*, in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-Historische Klasse* (1921), p. 270 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 312. Qui l'apologeta cristiano (sul quale cfr RINALDI, *La Bibbia*, I, pp. 134-135) difende Matteo dall'aver tracciato per Gesù una linea genealogica che lo collegava alla regalità d'Israele come avevano vaticinato i profeti, e Luca dall'aver iniziato dal sacerdozio di Zaccaria.

19. *Com. Dan.* I, 1, 1 = *Porph. C. Christ.* fr. 11 Harnack = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 317.

20. Ritroviamo la *quaestio* in Eus. *Quaest. Steph.* 10.

21. Si tratta dei codici Σ (Rossano Calabro, sec. VI), Θ (cod. Coridethus, Tiflis, sec. IX), M (Parigi, sec. IX), U (Venezia, secc. IX-X); lo stesso dicasi della versione georgiana, siro-palestinese, siro harcleense di cui do notizia in RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 317. Inseriamo questo esempio tra quelli che attestano un'influenza di critiche pagane sulla trasmissione di testi biblici su cui richiamo l'attenzione in RINALDI, *Contumeliae communes*, p. 8, nt. 20.

22. F. ALTHEIM-R. STIEHL, *Neue Bruchstücke aus Porphyrius κατά Χριστιανούς* (sic), in G. RADKE (Hrsg.), *Gedenkschrift für Georg Rohde*, Tübingen, Niemeyer, 1961 (*Aparkai. Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums*, 4), pp. 23-38, tradotto in inglese e aggiornato in F. ALTHEIM, R. STIEHL, *New Fragments of Greek Philosophers. II. Porphyry in Arabic and Syriac Translations*, in «East and West», XIII (1962), pp. 3-15.

i contrasti. A questo punto Al-Biruni aveva incastonato nel suo discorso, quasi come un filone di argomentazioni estraneo al suo contesto, una contrapposizione tra la versione ebraica della Legge e quella fatta propria dai cristiani nella Septuaginta. Egli da questa sua fonte attingeva anche una versione della nascita della LXX che si discostava in parte da quella trådita dalla *Lettera di Aristeo a Filocrate*<sup>23</sup>. Ne derivava una condanna della LXX la cui realizzazione sarebbe stata turbata da condizionamenti messi in atto sui traduttori da parte del re Tolomeo. In realtà questa versione greca era diventata il cavallo di battaglia dei cristiani e pertanto i giudei erano giunti a maledire il giorno in cui era stata portata a termine. I cristiani, così, ne uscivano sconfitti; inoltre la dose veniva rincarata facendo notare come le genealogie di Gesù presentate nei vangeli di Matteo e di Luca divergessero e come per sanare questa contraddizione non fosse ammissibile il chiamare in causa l'istituto del levirato vigente tra i giudei<sup>24</sup>. In base ad alcuni riscontri lessicali gli studiosi ipotizzavano che la fonte citata doveva essere stata originariamente composta in greco<sup>25</sup>. Quanto alla data di composizione di questa fonte di al-Biruni si poteva pensare a un periodo successivo alla vittoria giudaica di Adriano<sup>26</sup> ma anche alla morte di Mani. Infatti a ulteriore prova della confusione regnante tra le informazioni relative a Gesù si ricordavano i vangeli in circolazione tra i seguaci di Marcione e di Bardesane, per non parlare poi del materiale 'evangelico' prodotto tra i seguaci di Mani. Facendo tesoro della convergenza di questi indici si desu-meva che: la sezione sarebbe stata scritta originariamente in greco, dopo il 277, ed aveva carattere marcatamente anticristiano. I due studiosi concludevano ipotizzando che qui Al-Biruni ci restituiva il senso, se non proprio il testo, di una pagina del *Contra Christianos* di Porfirio. Ma la congettura era condotta ancora più in là: gli argomenti anticristiani sembravano loro aver presente la produzione di Origene e di Giulio Africano. Il primo per quanto riguarda il confronto testuale tra le versioni della Bibbia ebraica (si ricordi l'Esapla!); il secondo per il tentativo di armonizzare le genealogie evangeliche ricorrendo all'istituto del levirato<sup>27</sup>.

23. Secondo la fonte di Al-Biruni i 72 traduttori lavorarono in coppia e produssero 36 distinte versioni le quali presentavano differenze di poco conto.

24. Giulio Africano, un poligrafo cristiano dell'età dei Severi, di fronte alla divergenza relativa al padre di Giuseppe (Giacobbe per Mt ed Eli per Lc) affermava che essendo morto il primo (Giacobbe) la moglie si sarebbe sposata, come appunto prescriveva la legge del levirato, con il fratello (Eli), così che il padre naturale di Giuseppe sarebbe stato Giacobbe, mentre Eli sarebbe stato il suo genitore secondo tale legge. Questo tentativo di armonizzazione Giulio Africano lo avanzava in una sua lettera a un certo Aristide di cui dà notizia Eus. *HE* I, 17.

25. ALTHEIM-STIEHL, *Neue Bruchstücke*, pp. 32-33: in particolare l'uso dei vocaboli ἀρχαιολογία e νόμοι riferito agli usi dei samaritani.

26. Gli autori facevano notare che Gerusalemme è detta Aelia e traevano da ciò ulteriore conferma di un originale redatto in lingua greca.

27. I due studiosi continuavano il loro ragionamento ricordando che Al-Biruni si avvaleva di fonti greche ma sempre tramite la mediazione di traduzioni siriane

Giuliano riprese il tema delle genealogie evangeliche e, approfondendolo, s'impegnò a dimostrare che esse erano contraddittorie fra loro<sup>28</sup>: collazionando Mt 1, 16 e Lc 3, 23 rilevò che quale padre di Giuseppe il primo testo indicava Giacobbe, il secondo Eli<sup>29</sup>. Egli poi tagliò il problema alla radice facendo notare che secondo i cristiani Gesù era figlio dello Spirito santo e non di Giuseppe, pertanto a lui non poteva riferirsi la nota profezia di Gn 49, 10 secondo la quale non sarebbe mai venuto meno un discendente della stirpe di Giuda<sup>30</sup>. Questa stirpe, faceva inoltre notare il pagano, si era infatti estinta con il re Sedecia. I giudei, secondo quanto riferisce Origene<sup>31</sup>, si erano interessati alla medesima tematica e, sempre per confutare l'esegesi cristiana di questo testo, affermavano che i discendenti di Giuda erano i loro autorevoli patriarchi i quali nel secolo terzo governavano con il beneplacito dei romani. D'altro canto sappiamo che i giudei, verso i quali l'imperatore Giuliano aveva talvolta un atteggiamento di favore in funzione anticristiana, non mancavano di far notare le contraddizioni delle genealogie evangeliche per quanto riguardava sia il numero delle generazioni sia i nomi<sup>32</sup>.

Un testo siriano di Isho 'Dad of Merv, sul quale richiama la nostra attenzione il collega Morlet, riporta una critica alle genealogie evangeliche mossa da "Giuliano l'apostata, il mentitore e Porfirio, il reprobo". Si tratta

---

oppure arabe. Ora non risulta che il Porfirio anticristiano sia stato tradotto in arabo mentre, a detta dei due autori, la sua opera anticristiana avrebbe lasciato traccia nella letteratura siriana. A tal proposito essi citavano due brani di Gregorio Abu 'l-Farag, più noto come Barebraeus (1226-1286 d.C.): *Chron. Syriac.* 32, 14-15 (sulla cronologia dei re persiani all'epoca di Ester) e *HE I*, 49, 2 (i pagani deridono Origene che si reca a evangelizzarli e prega in pubblico; una notizia che non proviene da Eus. *HE* e pertanto sembra derivare, attraverso una diversa tradizione, dall'armamentario del pagano). I due studiosi ipotizzavano che Barebraeus avrebbe avuto tra le mani un *excerptum* del trattato anticristiano di Porfirio tradotto in siriano e citavano a conforto il medesimo parere espresso da G. Levi Della Vida in una lettera privata fatta loro pervenire ALTHEIM-STIEHL, *Neue Bruchstücke*, p. 37. In realtà nel mondo occidentale ebbero ampia circolazione non tanto i voluminosi lavori di un Porfirio o di un Giuliano quanto più agili epitomi ed *excerpta* di questi ultimi; e ciò specialmente in quell'area antiochena dove Giuliano aveva insicivamente soggiornato e dove il paganesimo ebbe ancora nei secoli IV-V d.C. sacche di resistenza intellettuale, cfr RINALDI, *La Bibbia*, I pp. 280, 293, 299, 302, 315.

28. *C. Galil.* fr. 62 Masaracchia = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 318.

29. *C. Galil.* fr. 90 Masaracchia = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 319. Il problema, come abbiamo notato più sopra alla nota 24, aveva costituito l'argomento della Lettera ad Aristide di Sesto Giulio Africano. Altre attestazioni della medesima *quaestio*: Eus. *Quaest. Steph.* 3; Ambrosiast. *Quaest. Veteris et Novi Test.* 56 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 320).

30. *C. Galil.* fr. 62 Masaracchia = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 115. Nel citare Gn 49, 10 l'imperatore utilizza le varianti che distinguono da un lato la Septuaginta e Teodoziona dall'altro Aquila e Simmaco.

31. *Princ.* IV, 1, 3.

32. Cfr Hier. *Com. Tit.* 3, 9.

dell'antenato Obed del quale Luca ricorda il padre naturale, Booz, e non menziona – così si rimprovera – quello secondo la legge, Kilyon. Inoltre l'esegeta siriano rimprovera i suoi due avversari pagani di non comprendere il fatto che ci sarebbe stato da contendere, magari, per quanto riguarda la discendenza da Giuseppe a Davide, ma non da Davide ad Abramo in merito alla quale non sorge alcun dubbio poiché tutti i giudei discendono da Abramo. Sembra comunque che Luca sia accusato di aver inserito un padre naturale in una genealogia che teneva presente la discendenza legittima. Il senso della controversia comunque non è ben chiaro e purtroppo il materiale in lingua greca e latina già in nostro possesso non ci aiuta a fare chiarezza<sup>33</sup>.

Questo ordine di riflessioni incentrate sui testi ritenuti più sacri dai cristiani doveva turbare, come s'è già accennato, anche coloro che facevano parte delle loro comunità. I più attenti tra i lettori cristiani delle genealogie erano in grado di rilevare da soli le discordanze, ma non possiamo escludere che la controversia con i pagani o con critici dei testi evangelici di altra confessione (anche cristiana)<sup>34</sup> abbia ai loro occhi aggiunto problema a problema. Eusebio dedicò al presbitero Stefano buona parte del suo trattato di *quaestiones et responsiones* incentrate sulle contraddizioni delle genealogie evangeliche<sup>35</sup>. Egli qui riportò<sup>36</sup> precisamente la *questio* relativa all'impossibilità di collegare Gesù a Davide sia perché il primo sarebbe nato dallo Spirito e non da Giuseppe, di cui i vangeli elencano

---

33. Cfr S. MORLET, *Comment le problème du Contra Christianos peut-il se poser aujourd'hui?*, in S. M. (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherche, nouvelles questions. Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2011 (*Collection des études augustiniennes. Antiquité*, 190), p. 49. Il brano è tratto dal *Commentario a Matteo di Isho 'Dad di Merv* (ed. M. D. GIBSON, *Commentaries of Isho' Dad of Merv*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, p. 12: traduzione; *Commentaries of Isho' Dad of Merv*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, p. 20: testo).

34. Pensatori di tendenza encratita o gnostica, marcioniti etc. dovevano guardare dall'alto in basso i vangeli dell'infanzia nel loro complesso e ciò in coerenza con i loro principi secondo i quali il corpo, la carne, la generazione in questa terra non costituiva un valore, anzi. Così l'esclusione della genealogia di Gesù da parte di Taziano potrebbe essere ricondotta, come vuole R. M. GRANT, *Tatian and the Bible*, in *Studia Patristica* 1 (1957), p. 303, alle sue convinzioni encratite, ma possiamo anche pensare che egli non abbia voluto prestare il fianco a polemiche da parte di avversari della chiesa.

35. Sull'opera cfr RINALDI, *La Bibbia*, I, pp. 285-289. Ribadisco qui il mio punto di vista: l'opera eusebiana non nasce con una finalità apologetica antipagana; è un contributo dello storico, che fu anche esegeta, al chiarimento di problemi biblici che lui stesso selezionava. Tuttavia non mi sentirei di escludere che qua e là egli possa anche aver avuto davanti (direttamente o tramite un cristiano) critiche circolanti in ambito pagano.

36. *Quaest. Steph.* 1.

gli antenati, sia perché Maria non poteva vantare alcuna parentela col re Davide<sup>37</sup>. Più tardi a Roma, l'Ambrosiaster avrebbe avuto necessità di rispondere a una *quaestio* la quale evidenziava la difficoltà di provare che la madre di Gesù fosse realmente una discendente di Davide<sup>38</sup>.

#### 4. La critica di Celso

Per quanto oggi sappiamo Celso è il primo tra i pagani che dimostra di aver avuto sott'occhio alcune pagine della Bibbia. Origene<sup>39</sup>, che ce ne tramanda i frammenti, c'informa dell'ordine con il quale egli trattò episodi evangelici relativi all'infanzia di Gesù:

Andando avanti dopo questi argomenti, egli (= Celso) prende dal Vangelo di Matteo e forse anche dagli altri Vangeli quello che raccontano della colomba che volò sul nostro Salvatore, quando fu battezzato da Giovanni, e si propone di dimostrare che questa è una favola. Così dopo aver diletgiato (come è sua convinzione) la storia della nascita di nostro Signore da una vergine, egli non segue l'ordine richiesto dalla disposizione degli argomenti [...]. Se infatti avesse osservato un certo ordine, allora prendendo in mano il vangelo ed accingendosi a confutarlo sarebbe passato dalla prima narrazione alla seconda, per ordine, e quindi alle altre seguenti; invece Celso, lui che proclama di sapere tutto su di noi, dopo la nascita di Gesù da una vergine, passa a confutare la storia del suo battesimo e l'apparizione dello Spirito Santo in forma di colomba; dopo ancora, egli confuta la predizione della venuta del nostro Salvatore, e dopo di questo ritorna ancora ai fatti che seguirono immediatamente la nascita, dei quali parla la Scrittura, alla storia della stella e dei magi venuti dall'oriente, per adorare il bambino.

Dunque Celso trattò alcuni temi dell'infanzia di Gesù secondo il seguente ordine:

---

37. L'argomentazione appartiene all'armamentario giuliano, ma è evidente che Eusebio non ha potuto attingere da questo autore, che gli fu posteriore. Possiamo pensare ad una comune derivazione della *quaestio* da Porfirio in base a quanto leggiamo in *Lib. Or.* 18, 178, oppure alla circolazione di un *topos* antiscritturistico in ambito sia cristiano che pagano.

38. Cfr *Quaest. Vet. et Nov. Test.* 86 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 438). Non entro qui nel problema controverso mirante ad accertare se le *quaestiones* discusse dall'Ambrosiaster possano qua e là veicolare critiche di parte pagana (come per RINALDI, *Contumeliae communes*, pp. 40-47). Sull'argomento concordo con quanto recentemente ha esposto il E. DI SANTO, *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 2008 (*Studia ephemeridis Augustinianum*, 112), il quale ha evidenziato una cospicua filigrana apologetica nel trattato di questo rilevante esegeta che s'impegnò nella Roma del vescovo Damaso (366-384) a risolvere perplessità e problematiche che turbavano i presbiteri di quella città.

39. C. C. I, 40 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 342.

- a. la nascita da una vergine;
- b. il battesimo e la discesa della colomba;
- c. l'annunciazione;
- d. l'apparizione della stella;
- e. la visita dei magi.

Queste critiche di Celso ai racconti dell'infanzia di Gesù si basavano sul Vangelo di Matteo. Se consideriamo che Celso ebbe presente anche il Vangelo di Luca<sup>40</sup>, questo particolare potrebbe essere significativo e rivelare la volontà del filosofo di costruire un suo proprio "vangelo dell'infanzia" pagano il quale, tra l'altro, avrebbe dovuto corrodere la dottrina della nascita verginale di Gesù la quale, appunto, è attestata, e con enfasi, dal solo evangelista Matteo.

Nei primi due libri del suo trattato Celso svolge la sua controversia contro Gesù e i suoi seguaci ponendo una serie di argomentazioni sulle labbra di un giudeo<sup>41</sup>. Si tratta di una polemica indiretta o, meglio, di una prosopopea. Il ricorso a questo artificio retorico è collegato a un altro problema che i frammenti celsiani pongono e che consiste nella valutazione dell'ipotesi secondo la quale il pagano per queste pagine avrebbe potuto utilizzare tradizioni su Gesù e il suo movimento circolanti in ambienti giudaici. Ma qui, come meglio vedremo in seguito, sorgono almeno due difficoltà: 1. per l'età romana imperiale possediamo numerosi testi cristiani *adversus Iudaeos*<sup>42</sup>, ma non possiamo dire il contrario, poiché mancano documenti che ci trasmettano argomentazioni anticristiane messe in campo da giudei; 2. le assonanze pur ravvisabili tra Celso e fonti giudaiche si basano su testi giudaici più o meno successivi all'età di Celso.

---

40. Cfr. Orig. C. C. I, 70 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 476); II, 32 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 442); II, 59 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 604); V, 42 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 603); VII, 13 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 467); VII, 18 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 576).

41. L. TROIANI, *Il Giudeo di Celso*, in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, a c. di L. PERONE, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1998 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 61), pp. 115-128 vi ravvisa il tipico esponente della diaspora preoccupato per il successo della predicazione gesuana tra i suoi confratelli. Insomma non una semplice figura retorica ma la spia di quello che poteva essere l'atteggiamento dei giudei verso la fine del secolo primo.

42. Non mi cimento qui nell'elencare quanti e quali siano questi trattati. Rimando al panorama ed alla bibliografia essenziale da me offerta in G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici*, Chieti-Roma, Edizioni GBU, 2008, pp. 345-350; si aggiungano due importanti contributi: P. RICHARDSON, *The Beginnings of Christian anti-Judaism, 70-C.* 235, in S. T. KATS, (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV (*The late Roman-Rabbinic period*), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 244-258 e P. FREDRIKSEN-O. IRSHAI, *Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies*, *ibid.*, pp. 977- 1034.

#### 4.1. Gesù nato da una vergine

Possediamo due frammenti di Celso nei quali si critica la credenza cristiana della nascita di Gesù da una vergine:

Di essere nato da una vergine, te lo sei inventato tu<sup>43</sup>. Tu sei nato in un villaggio della Giudea da una donna del posto, una povera filatrice a giornata. Questa fu scacciata dal marito, di professione carpentiere, per comprovato adulterio. Ripudiata dal marito e ridotta a un ignominioso vagabondaggio, clandestinamente ti partorì da un soldato di nome Pantera. A causa della tua povertà, hai lavorato come salariato in Egitto, dove sei diventato esperto in taluni poteri, di cui vanno fieri gli egiziani. Poi sei tornato, e insuperbito per questi poteri, proprio grazie ad essi ti sei proclamato Dio<sup>44</sup>. Tua madre, dunque, fu scacciata dal falegname, che l'aveva chiesta in moglie, perché convinta di adulterio e fu resa incinta da un soldato di nome Pantera<sup>45</sup>.

O forse tua madre era bella, e Dio, che per sua natura non è portato ad amare un corpo corruttibile, si unì a lei perché era bella? Ma non è verosimile che Dio si sia innamorato di lei (= Maria), che non era né ricca, né di stirpe regale, visto che nessuno, nemmeno fra i suoi vicini, la conosceva. Detestata e ripudiata dal carpentiere, non trovò salvezza né in poteri divini, né in argomentazioni persuasive. Tutto questo, quindi, non ha niente a che vedere con il regno di Dio<sup>46</sup>.

Il bersaglio del pagano è duplice: 1. la madre di Gesù, descritta come una filatrice pagata a giornata che tradisce il marito falegname e, ripudiata, dà alla luce il figlio di un soldato (romano) di nome Pantera il quale, in tal modo, sarebbe il vero padre di Gesù; 2. Gesù stesso, il cui soggiorno in Egitto non sarebbe durato il breve tempo della sua infanzia ma gli avrebbe consentito (in anni maturi) di apprendere i rudimenti dell'arte magica con i quali avrebbe ingannato i giudei spacciandosi per figlio di Dio<sup>47</sup>.

È stato rilevato che il nome Pantera attribuito al padre naturale di Gesù potrebbe per assonanza suonare affine a *parthenos* (vergine), qualifica che Matteo riconosce a Maria. O, forse, deriverebbe da una confusione tra *krpntr(j)* (= *carpentarius*) e *brpntr*<sup>48</sup>. Ma l'aspetto più rilevante della critica è quella che ha per oggetto Maria, accusata di essere una donna dai facili costumi. Forse l'enfasi con cui Matteo insiste sulla verginità e sulla

43. Qui Celso immagina che il suo giudeo si rivolga direttamente a Gesù.

44. Orig. C. C. I, 28 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 324.

45. Orig. C. C. I, 32.

46. Orig. C. C. I, 39 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 326.

47. Su questo aspetto ritorno più tardi al paragrafo 8.2.

48. Così per S. BARTINA, *Jesús Ben-Pantera y su substrato*, in «Estudios Josefinos», XXXVIII (1984), pp. 35-38, con il quale converge J. MAIER, *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, trad. it., Brescia, Piadeia, 1994, pp. 231-232.

purezza della madre di Gesù può essere considerata una spia della circolazione di accuse diffamanti sul suo conto già per l'epoca della composizione del vangelo. Anche Giustino<sup>49</sup> vi insiste e proprio nel contesto della sua polemica antigudaica; così anche Tertulliano<sup>50</sup> e due apocrifi del ciclo di Pilato<sup>51</sup> attestano la circolazione dell'accusa contro Maria in ambienti giudaici. Una conferma la traiamo dalla stessa letteratura rabbinica<sup>52</sup> e dalle *Toledot Yeshu*<sup>53</sup>, tutti testi su cui ritorneremo in séguito.

#### 4.2. La nascita di Gesù paragonata a miti della greicità

Ma l'invenzione di una nascita da una vergine è simile alla favola di Danae, di Melanippe, di Auge e di Antiope<sup>54</sup>.

Questo confronto tra la nascita verginale di Gesù e quella di alcuni personaggi del mito antico<sup>55</sup> rientra nel tema più generale dei paragoni tra episodi scritturistici e narrazioni mitiche miranti a palesare la derivazione dei primi da questi ultimi, di conseguenza, la povertà di contenuto delle narrazioni evangeliche nei confronti della ricca mitopoiesi pagana. Gli apologeti cristiani rispondevano con l'argomento dei *furta Graecorum*: rivendicavano per la tradizione biblica la priorità cronologica (ritenuta segno di verità) e, rovesciando l'accusa, condannavano i miti pagani non solo per la loro immoralità ma anche per il loro carattere seriore.

Nel breve frammento riportato il giudeo di Celso cita per primo il mito di Perseo nato dalla vergine Danae resa gravida dalla pioggia di Zeus; poi quello di Melanippe e dei suoi fecondi<sup>56</sup> amplessi con Poseidone che la rapì; è ricordata poi Auge che, unitasi con Eracle, diede alla luce Telefo<sup>57</sup> e Antiope<sup>58</sup>.

49. *Dialog.* 78, 3-4.

50. *Spect.* 30, 6; cfr W. HORNBURY, *Tertullian on the Jews in the Light of De spect.* XXX, 13, in «The Journal of Theological Studies» XXIII (1972), pp. 455-459 e C. AZIZA, *Tertullien et le judaïsme*, Paris, Les Belles Lettres, 1977 (*Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Nice*, 16), pp. 162-164.

51. Cfr *Acta Pilati* A II, 3-5; IX, 1; B II, 2-3; *Gesta Pilati* II, 3-6; IX, 1.

52. *TB Schab.* 104b; *TB Sanh.* 67a; *Mis. Yeb.* 4,13 (4,3,49a?); *To Yeb* III,3; *Kal-lab* 18b.

53. Cfr più oltre al paragrafo 8.1.

54. *Orig. C. C.* I, 37.

55. Sul tema in generale cfr S. SCHMUTZ, *Christus und die Göttersöhne der Heiden. Alte Antwort auf alte und neue Anklänge*, in «Benediktinische Monatsschrift», XXII (1946), pp. 202-210; E. V. GALLAGHER, *Divine Man or Magician? Celso and Origen on Jesus*, Chicago, Scholar Press 1982 (*Dissertation series / Society of biblical literature*, 64), p. 62.

56. Diede alla luce Aiolos e Boitos, cfr Hygin. *Fab.* 186.

57. Cfr Apollod. *Bibl.* III, 9, 1.

58. Unitasi con Zeus partorì Anione e Zeto, cfr Apollod. *Bibl.* III, 5, 5.

Giustino<sup>59</sup> per rendere più plausibili alcuni aspetti della dottrina cristiana li collegò a tradizioni mitiche antiche: il mito di Perseo per quanto riguarda la nascita verginale di Gesù, Mercurio come “verbo della divinità”, Esculapio nel suo ruolo di guaritore. Egli asserì anche che il mito di Perseo era una contraffazione diabolica della profezia di Is 7, 14<sup>60</sup>. Dal canto suo Celso, in un successivo frammento<sup>61</sup>, riprese il paragone tra Gesù e Perseo, che associò ad Anfione, Eaco, Minosse, e concluse affermando che i pagani non hanno mai preso alla lettera<sup>62</sup> la storia di queste mitiche origini divine ma, almeno, ne hanno tramandato gesta nobili ed eroiche, a differenza di Gesù che non ha compiuto niente di eccezionale<sup>63</sup> e che nel tempio gerosolimitano, pur invitato dai giudei<sup>64</sup> a compiere un qualche miracolo, si rifiutò di agire<sup>65</sup>. È stato ipotizzato che il paragone tra Gesù e Perseo, che Celso sviluppa, possa in qualche modo esser collegato a quanto avrebbe detto il giudeo Trifone, così come lo stesso Giustino riporta nel suo *Dialogo*. Qui, infatti, il rabbino rimprovera ai cristiani di aver plagiato un mito pagano e si dichiara disposto a concedere che ‘Cristo’ avrebbe al massimo meritato di essere adottato da Dio per la sua osservanza alla Legge e non già per prodigi inventati<sup>66</sup>.

Potrebbe sembrare strano che un giudeo abbia fatto ricorso all’armamentario mitologico proprio della tradizione pagana. Ma così non riteniamo che sia: il discorso del giudeo è comunque derivato dalla penna di Celso che questo armamentario ben doveva conoscere e ammirare; inoltre, nel caso che i paragoni riecheggino critiche effettivamente di ambiente giudaico, va tenuto presente che il giudaismo specialmente della diaspora era piuttosto ben familiarizzato con forme d’arte classica, sia letteraria che

59. Cfr *I Apol.* 22, 5 e 54, 8.

60. Sappiamo invece da Orig. *C. C. I.*, 38 che Celso non citò questa profezia.

61. Orig. *C. C. I.*, 67 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 513.

62. Questa affermazione pone due problemi: 1. quello dell’esegesi dei miti antichi che tra i pensatori pagani fu allegorica in quanto mirava a esorcizzare le accuse di immoralità rivolte a quei racconti poco compatibili con i precetti di un’etica elevata; 2. quello dell’atteggiamento di un giudeo verso il patrimonio del mito classico che rivestiva le forme belle dell’arte e della letteratura. Un giudeo della diaspora, specialmente se ricco e dotto, poteva avere un certo gusto per queste raffigurazioni e anche adoperarle come orpelli artistici (si pensi, ad esempio, alle sepolture di Beth Shearim). Nel testo di Orig. *C. C. I.*, 67 la sottolineatura secondo la quale i pagani non hanno mai preso alla lettera quei racconti rivela una filigrana apologetica dello stesso Celso prestata al suo giudeo polemist.

63. Così anche per Iul. *C. Galil.* fr. 41 Masaracchia = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 307.

64. Questa accusa rientra nel discorso che Celso pone sulle labbra del giudeo.

65. Il riferimento è a Io 10, 23-24 e non ai racconti paralleli dei sinottici (Mt 26, 63; Mc 14, 61; Lc 22, 66-67) i quali ambientano la richiesta non nel tempio ma nel sinedrio.

66. 67, 1; 70, 5.

pittorica. E poi, sotto sotto, equiparare i *mytoi* dei cristiani a quelli pagani era per un giudeo un modo di denigrare i primi.

#### 4.3. Le visioni di Giuseppe.

Un altro messaggero<sup>67</sup>, inoltre, si presentò al carpentiere per la gravidanza di Maria, e un altro<sup>68</sup> ancora per farli fuggire mettendo in salvo il bambino<sup>69</sup>.

In un altro brano, che riportiamo in séguito<sup>70</sup>, il pagano ricorda ancora le due comparse dell'angelo a Giuseppe ironizzando, questa volta, sulla necessità di provvedere alla salvezza di Gesù. In questo breve frammento ora riportato sembra che Celso includa nel gruppo in fuga Giuseppe, Gesù e anche Maria; questa versione si discosta dall'altra più discussa versione dei fatti secondo la quale Maria sarebbe stata allontanata dal marito<sup>71</sup>. A me sembra che Celso per quest'ultima versione riecheggi una fonte giudaica<sup>72</sup> laddove per la prima versione abbia messo a frutto la sua lettura diretta del testo di Matteo che contempla il soggiorno in Egitto dell'intera famiglia. A corroborare questa ipotesi valga la constatazione che il brano in I, 28, dove Maria scappa via dal marito, al contrario del frammento in V, 52, (tutta la "sacra famiglia" in Egitto) rientra nel *dossier* degli argomenti posti sulle labbra del giudeo.

#### 4.4. L'apparizione della stella, i magi e la strage di Erode

E che Celso non abbia citato questa profezia<sup>73</sup> proprio per il suo malanimo, mi appare lampante dal fatto che egli cita molti passi ripresi dal Vangelo di Matteo, come "La stella che appare alla nascita di Gesù" ed altri avvenimenti prodigiosi, mentre non fa neanche un accenno a questa profezia<sup>74</sup>. Tu<sup>75</sup> hai detto che alcuni caldei furono spinti a recarsi sul luogo della tua nascita per adorarti come un Dio quando eri ancora bambino. Essi rivelarono questo fatto al tetrarca Erode; ed egli mandò ad uccidere tutti quelli che erano nati contemporaneamente a te, credendo con ciò di eliminarti

67. Mt 1, 20.

68. Mt 2,13.

69. Orig. C. C. V, 52 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 327.

70. Orig. C. C. I, 66 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 335, cfr più sotto alla nota 85.

71. Cfr Orig. C. C. I, 28 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 324), cfr più sopra alla nota 45.

72. È la storia di Gesù figlio di Pantera attestata anche nelle *Toledot Yesbu* su cui più sotto al paragrafo 9.2.

73. La profezia non ricordata da Celso è il testo di Is 7,10-14 che i cristiani interpretavano come allusiva alla nascita di Gesù da una vergine.

74. Orig. C. C. I, 38 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 331.

75. In questo brano Celso introduce il giudeo mentre si rivolge direttamente a Gesù.

assieme a loro, perché se fossi sopravvissuto quanto bastava, non avessi a diventare re<sup>76</sup>.

Non deve meravigliarci la confusione da parte del pagano tra Erode il tetrarca, che egli cita come autore della strage degli innocenti, ed Erode il Grande che, invece, fu il vero promotore di questa. Si tratta di una confusione molto diffusa nelle fonti antiche<sup>77</sup>. Il principale punto di controversia sollevato da Celso è che questi particolari relativi alla nascita di Gesù non si addicono a un individuo dotato di natura e carattere regale<sup>78</sup>. Vedremo in séguito come Giuliano<sup>79</sup> e altri pagani<sup>80</sup> avranno modo di formulare in merito alla stessa vicenda evangelica critiche di diverso contenuto.

#### 4.5. Gesù in Egitto apprende le arti magiche

Ancora oltre, prendendo nel Vangelo secondo Matteo ciò che si trova raccontato riguardo alla fuga di Gesù in Egitto egli (= Celso) mostra di non credere a quanto vi è di soprannaturale in questa narrazione: né che un angelo ha fatto da guida, né che la partenza di Gesù dalla Giudea e il suo soggiorno in Egitto hanno qualche significato nascosto. Inventa così un'altra storia, e riconoscendo in qualche modo la verità dei miracoli operati da Gesù, con cui persuase tanta gente a seguirlo come il Cristo, egli si preoccupa di combatterli, come provenienti da un potere magico e non da potere divino; Celso afferma infatti che: "Essendo stato allevato oscuramente, egli andò a lavorare in Egitto come operaio, dove apprese ad operare qualche magia, e quindi se ne tornò in Giudea, ed in grazia di quei miracoli si proclamò da se stesso Dio"<sup>81</sup>.

A causa della tua povertà, hai lavorato come salariato in Egitto, dove sei diventato esperto in taluni poteri, di cui vanno fieri gli egiziani. Poi sei tornato, e insuperbito per questi poteri, proprio grazie ad essi ti sei proclamato Dio<sup>82</sup>.

Che bisogno c'era di trasferiti ancora bambino in Egitto, per evitare che fossi trucidato? Non è verosimile che Dio tema la morte. Ma sarebbe venuto un messaggero dal cielo, ordinando a te e ai tuoi di fuggire, per non correre il rischio di essere uccisi, se foste rimasti là<sup>83</sup>. Ma di tenere al

76. Orig. *C. C. I*, 58 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 330.

77. Ad esempio è attestata anche in Hier. *Com. Mat.* II, 22.

78. Cfr J. G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco-roman Paganism*, Tübingen, Siebeck, 2000 (*Studien und Texte zu Antike und Christentum*, 3), pp. 31-32; qui non ci interessano le risposte apologetiche di Origene sulle quali cfr GALLAGHER, *Divine Man*, pp. 65-67.

79. Cfr più oltre alla nota 113.

80. Cfr più oltre alla nota 119.

81. Orig. *C. C. I*, 38 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 334.

82. Orig. *C. C. I*, 28 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 324.

83. Mt 2, 13.

sicuro te, il suo stesso figlio, lì sul posto, quel gran Dio che per causa tua aveva già mandato due messaggeri<sup>84</sup>, non era proprio capace?<sup>85</sup>

Celso fa ricavare al suo giudeo due principali capi d'accusa dall'episodio della fuga in Egitto: 1. è inammissibile che un individuo di natura divina debba scappare per mettersi in salvo; sarebbe stato normale se Dio lo avesse protetto là dove si trovava<sup>86</sup>; 2. Gesù in Egitto apprese i rudimenti delle arti magiche.

Quanto al secondo punto, altrove<sup>87</sup> Celso sviluppa la critica ai miracoli attribuiti a Gesù riconducendoli a quanto sarebbe stato in grado di fare uno stregone di strada che ha appreso le sue arti dagli egiziani<sup>88</sup>. L'accusa di magia rivolta a Gesù da parte dei giudei è antichissima. È attestata già in Mt 27, 63 e Io 7, 12<sup>89</sup> ma non sono pochi i testi patristici i quali pure esplicitamente l'attribuiscono ai giudei<sup>90</sup>. Se analizziamo la letteratura rabbinica reperiamo non pochi collegamenti tra il soggiorno di Gesù in Egitto e il suo apprendimento della magia. *B. San* 107b è affine a Celso: Gesù diventa mago in Egitto e, ritornato tra i suoi, inganna Israele<sup>91</sup>.

I brani di Celso riportati, a prescindere dall'altra questione consistente nell'accertare se siano o meno dipendenti da fonti giudaiche, aprono una lunga serie di attestazioni di accuse mosse da pagani a Gesù di essere stato un mago. Rileviamo che anche nel caso dei pagani si ritiene che le acquisizioni delle tecniche magiche da parte di Gesù sia avvenuta proprio in Egitto<sup>92</sup>. In quell'epoca l'accusa di magia era un *topos* ricorrente contro una tipologia svariata di avversari e, d'altro canto, la legislazione romana era particolarmente solerte nella repressione del reato di magia. Poco dopo Celso, quasi ricalcandone i toni, Massimino di Tiro in una delle

84. Mt 1, 20; 2, 13.

85. Orig. *C. C. I*, 66 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 335.

86. COOK, *The Interpretation of the New Testament*, p. 33 fa notare che la convinzione secondo la quale una divinità non avrebbe temuto alcunché caratterizza come giudeo ellenizzato il personaggio sulle cui labbra Celso pone queste obiezioni.

87. Orig. *C. C. I*, 68 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 306.

88. Sul tema del Gesù mago Celso si era già pronunciato in Orig. *C. C. I*, 28 (cfr più sopra alla nota 44) e ritorna in Orig. *C. C. I*, 71 e II, 49 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 579 dove il pagano cita le operazioni straordinarie che dovrebbe compiere l'anticristo (cfr Mt 24, 23-25; Mc 13, 21-22 con cui egli dimostra familiarità) e le dichiara non difforni sostanzialmente a quelle attribuite a Gesù.

89. Cfr P. SAMAIN, *L'accusation de magie contre le Christ dans les Evangiles*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XV (1938), pp. 449-490.

90. Cfr, ad esempio, Iust. *Dial.* 69, 7; Tert. *Apol.* 21, 17; *Act. Thom.* 48; *Commod. Carm. apol.* 387-396; Chrys. *Exp. Ps.* 8, 3.

91. Cfr anche *B. Shabb.* 104b (sul quale cfr più oltre al paragrafo 8.2); *B. San.* 67a e la bibliografia citata da COOK, *The Interpretation of the New Testament*, p. 32 nt. 73.

92. Cfr Arnob. *Nat.* I, 43; Eus. *Dem. ev.* III, 6.

sue  $\Delta\iota\acute{\alpha}\lambda\epsilon\zeta\iota\varsigma$ <sup>93</sup> invèi contro quegli operatori di miracoli da strada i quali per poche lire distribuivano oracoli<sup>94</sup>. L'accusa persisté fino all'età di Agostino<sup>95</sup> e oltre. Essa in particolare si estese anche ai seguaci di Gesù, proiettando su costoro l'ombra sinistra di chi manovra contro il genere umano tramite operazioni di magia nera. È il caso, ad esempio, degli apostoli tutti, secondo Porfirio<sup>96</sup>, ma in particolare di Tommaso<sup>97</sup> e di Filippo<sup>98</sup>. Tra la fine del IV e gli inizi del V secolo le diffuse raffigurazioni di Gesù che, circondato da Pietro e Paolo, conferisce il rotolo della nuova alleanza (*Dominus legem dat*) venivano malevolmente interpretate dai pagani che vi ravvisavano l'immagine di un maestro di arti magiche il quale avrebbe comunicato con lo scritto la conoscenza di quelle tecniche occulte<sup>99</sup>.

Rileviamo sin da ora come Porfirio e Giuliano abbiano mosso allo stesso episodio della fuga in Egitto accuse ben diverse: il primo, come vedremo subito qui di séguito, facendo leva su aspetti di cronologia fece esplodere la contraddizione tra Matteo e Luca; il secondo denunciò una maldestra lettura attualizzante di un testo giudaico<sup>100</sup>.

93. 13, 3.

94. Il filone della comparazione tra Gesù e Apollonio di Tiana probabilmente conteneva anche una contrapposizione tra il carattere magico dell'azione del primo e la spiritualità filosofica riconosciuta al secondo. Esso è inaugurato da Porph. *C. Christ.* fr. 4 Harnack (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 123) poiché non sappiamo dire se già la biografia di Filostrato, composta in età severiana, contenga una sottile motivazione anticristiana; ma è molto probabile, ad esempio, che già l'epigrafe greca di Tarso (o Aegae) in Cilicia, studiata da C. P. JONES, *An Epigram on Apollonius of Tyana*, in «The Journal of Hellenic Studies», C (1980), pp. 190-194, esalti con intento anticristiano Apollonio in quanto luce che da Tiana illumina il mondo, redentore dei peccati, uomo assunto in cielo per placare gli affanni degli uomini.

95. Cfr Aug. *Cons. evang.* I, 9, 14; I, 11, 17; I, 32, 49-50; *C. Faust.* 12, 45; *Serm. Matth.* 11.

96. Cfr Porph. *c. Christ.* fr. 4 Harnack = Hier. *Tract. ps.* 81 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 123.

97. *Act. Thom.* 96.

98. *Act. Phil.* 69.

99. Altri pagani facevano leva sulla stretta affinità di immagini e vi ravvisavano una raffigurazione di un imperatore che conferiva a un governatore di provincia il mandato a governarla e la *lex*. In questo caso l'accusa anticristiana non era solo quella di perseguire un piano di strategia sovversiva, ma anche di adottare una legge (quella evangelica) che, in quanto basata sulla mitezza e il perdono non era adeguata a fronteggiare la durezza e le emergenze dei tempi. Su tutto ciò cfr G. RINALDI, *Pietro Apostolo ed i vescovi romani nel giudizio dei pagani*, in *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 4-6 maggio 2000*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2001 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 29), pp. 305-306.

100. Cfr più oltre alle note 102 e 112.

## 5. Le critiche di Porfirio

Abbiamo già accennato a una critica di Porfirio alle genealogie evangeliche vagamente rievocata da Pacato<sup>101</sup>. Epifanio di Salamina<sup>102</sup> riporta un frammento di critica ai vangeli dell'infanzia attribuendone i contenuti a un filone controversistico che egli rintraccia in "Porfirio, Celso e Filosabazio". Harnack, a suo tempo, sia pur con incertezze, inserì il testo nella sua raccolta dei frammenti del *Contra Christianos* di Porfirio<sup>103</sup>. D'altro canto in quel che rimane di Celso non riscontriamo alcun tema di quelli che l'eresiologo qui riferisce, dunque le critiche potrebbero più probabilmente attribuirsi al filosofo di Tiro<sup>104</sup>. È tuttavia interessante il collegamento che Epifanio istituisce tra i due polemisti pagani e un certo 'Filosabazio'; non sarebbe da escludersi l'ipotesi che qui si tratti di un'allusione a Giuliano Imperatore il quale fu a tratti benevolo verso i giudei, sia in funzione anticristiana sia alla vigilia della sua spedizione partica, quando gli stava a cuore la non ostilità della diaspora al di qua del *limes* orientale romano così come in terra sasanide. 'Filosabazio' non è da considerarsi nome proprio bensì un epiteto allusivo a un giudeo ostile al cristianesimo oppure, più probabilmente, a un pagano che dimostra simpatie per il giudaismo mentre avversa la fede in Gesù<sup>105</sup>.

Ecco il testo attribuibile al pagano:

Com'è possibile che la nascita a Betlemme, la circoncisione del bimbo di otto giorni, il viaggio a Gerusalemme, che ebbe luogo dopo la quarantena, nonché gli episodi di Simeone ed Anna siano avvenuti in un unico e

101. Cfr più sopra alla nota 18.

102. *Haer.* 51, 8 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 328.

103. Fr. 12. COOK, *The Interpretation of the New Testament*, p. 137 ritiene che il frammento preservi il senso di un'obiezione porfiriana.

104. Naturalmente questa considerazione presenta la forza, assai modesta, di un *argumentum ex silentio*.

105. Questa ipotesi, che tale rimane, non deve del tutto sorprenderci. Il paganesimo ha guardato al giudaismo come a una religione bizzarra ma tutto sommato, in quanto propria di un'etnia antica e a questa circoscritta, ammissibile. Il cristianesimo era al contrario avversato anche perché di recente formazione e trasversale a più popoli a causa della sua martellante azione missionaria. Si formò una sorta di "fronte della tradizione" tra pagani e giudei e i primi intesero avvalersene in sede di lotta al cristianesimo: Celso e la sua prosopopea del giudeo; Porfirio e i suoi apprezzamenti per il Dio d'Israele; Giuliano e il suo tentativo di ricostruzione del tempio gerosolimitano. I pagani concordavano pienamente con i giudei nel considerare assurda la dottrina della divinità di Gesù. Forse ma, ripeto, è soltanto un'ipotesi, Epifanio o la sua fonte possono qui aver alluso a una *vox pagana* caratterizzata da avversione al cristianesimo e simpatia per l'antica religione dei giudei. A. B. HULEN, *The "Dialogue with the Jews" as source for the early Jewish argument against Christianity*, in «Journal of Biblical Literature», LI (1932), pp. 60-62 non perviene a una conclusione certa.

medesimo giorno, se è vero che, nella notte in cui egli nacque, fece la sua apparizione l'angelo, dopo l'arrivo dei magi che erano venuti per adorarlo, ad aprirgli i loro scrigni e ad offrirgli doni? Egli racconta che gli apparve un angelo dicendo: «Levati, prendi tua moglie e il fanciullino e fuggi in Egitto perché Erode vuole la morte del fanciullino».

Poi Epifanio integra:

Se dunque egli fu portato in Egitto nella medesima notte in cui era nato e ivi restò finché non morì Erode, come è possibile che sia rimasto e che all'età di otto giorni sia stato circonciso? Oppure come si può trovare, come essi dicono bestemmiando e facendo ricadere la bestemmia sulla loro stessa testa, Luca reo di menzogna relativamente ai quaranta giorni perché egli dice che nel quarantesimo giorno lo condussero a Gerusalemme e di là ritornarono a Nazareth?

In sintesi estrema: il pagano ha collazionato gli inizi dei vangeli di Matteo e di Luca denunciando la seguente contraddizione: per Matteo in un sol giorno hanno luogo: la visita dei magi al bambino Gesù, il loro avvertimento di mettersi in salvo fuggendo in Egitto e l'effettiva partenza di Giuseppe, Maria e Gesù per questa terra. Diversamente Luca parla di avvenimenti svoltisi in un più esteso lasso di tempo come la nascita a Betlemme, poi la visita dei pastori, la circoncisione nell'ottavo giorno, i quaranta giorni della purificazione di Maria e poi la presentazione al tempio di Gerusalemme dove Simeone e Anna magnificano Dio. Come possono gli avvenimenti narrati da Luca incastrarsi nell'unica giornata di cui parla Matteo?

Da Origene apprendiamo che questa medesima obiezione turbava molti cristiani: «Et tamen non aequae ab evangelistas nativitatis eius ordo narratur, quae res nonnullos plurimum conturbavit»<sup>106</sup>. Ciò non deve meravigliarci poiché le *quaestiones* incentrate sulle contraddizioni scritturistiche che mettevano in crisi la fede dei cristiani, e che poi sarebbero state recepite nelle trattazioni patristiche con relative *responsiones*, avevano sovente un'origine pagana o ereticale o, comunque, potevano emergere dal concreto confronto scontro con chi era critico verso le Scritture. Il fatto che Epifanio esplicitamente attribuisca la *quaestio* a un ambiente pagano sembra confermare la nostra ipotesi. Né ci meraviglieremo ulteriormente: la *quaestio* continuava a mettere in crisi i pii lettori cristiani, come apprendiamo da Agostino<sup>107</sup> il quale la trattò in un'opera che prendeva le mosse proprio dalla necessità di far fronte a 'porfiriani' e manichei<sup>108</sup>.

106. *Hom. Lc.* 28, 1.

107. *Cons. evang.* II, 5, 14-17: «Unde merito quaeritur, quando facta sint sive quae Matthaeus praetermittit et Lucas dicit sive quae Lucas praetermittit et Matthaeus dicit... Hic proinde cognoscendum... ne similiter moveant animumque conturbent [...]».

## 6. Le critiche di Giuliano

Giuliano Imperatore ha meditato a lungo sui vangeli dell'infanzia formulando critiche le quali riflettono un interesse di tipo talvolta esegetico, talaltra teologico, comunque controversistico. Purtroppo la gran parte delle sue obiezioni in merito era presentata nel secondo libro del *Contra Galilaeos*. È noto che i frammenti giuliane, nella loro stragrande maggioranza, sono pervenuti nel *Contra Iulianum* di Cirillo di Alessandria di cui però sopravvivono soltanto i primi dieci libri, dedicati a confutare il primo libro del pagano. Dunque, allo stato attuale della nostra documentazione, del secondo libro giuliano sappiamo ben poco e quel che ora leggiamo di questo imperatore sull'infanzia di Gesù rappresenta la punta di un iceberg che immaginiamo sia stato ben corposo nella sua parte ora non fruibile.

Le obiezioni giuliane rivelano l'animo di un uomo impegnato ad arginare con le armi della filologia e del ritorno alla tradizione l'avanzata del cristianesimo. Uno dei più formidabili strumenti missionari di quest'ultimo era il cosiddetto argomento della profezia: gli eventi della vita di Gesù costituivano l'adempimento di profezie antiche (gli oracoli veterotestamentari), da ciò si deduceva la verità della religione cristiana e, di conseguenza, la condanna di tutte le altre fedi e tradizioni. Giuliano, con i suoi "vangeli dell'infanzia" pone l'accetta alla radice e dimostra infondate due profezie cristologiche:

1. Gn 49, 10: ne abbiamo già parlato<sup>109</sup>; è la nota profezia secondo la quale non sarebbe mai venuta meno la stirpe di Giuda. Giuliano afferma che essa si riferiva al re Davide<sup>110</sup> la cui discendenza, comunque, si sarebbe estinta con il re Sedecia. A tal proposito egli accusa i cristiani di aver manomesso il testo genesiaco sostituendo all'originale "finché non giunga quel che gli spetta" con "finché non giunga colui cui spetta". Ciò sembra strano poiché la prima versione è quella della Septuaginta e di Teodoziona, generalmente più in uso tra i cristiani, mentre la seconda ricorre nelle traduzioni di Aquila e Simmaco; tuttavia quest'ultima lezione (che l'imperatore condanna) ricorre in Diodoro di Tarso con il quale Giuliano ebbe una

---

108. Il *De consensu evangelistarum* non è un'opera apologetica in senso stretto: essa intende persuadere il lettore che i vangeli, pur essendo diversi tra loro, concordano nella sostanza dei fatti che presentano e nei contenuti. Questo trattato esegetico intendeva risolvere i dubbi che si presentavano ai lettori cristiani turbati da quelle che potevano sembrare contraddizioni. Tuttavia l'occasione per comporre l'opera, come apprendiamo dalla lettura della sua parte iniziale, fu offerta dalla diffusione di critiche anticristiane da parte di pagani e manichei, cfr I, 7, 10 seqq.; *Agostino. Il consenso degli evangelisti*, introd. di P. DE LUIS, trad. di V. TARULLI, indici di F. MONTEVERDE, Roma, Città nuova, 1996 (*Opere di Sant'Agostino*, 1), pp. VII-XII.

109. Cfr più sopra alla nota 30.

110. In ciò egli concorda con la prevalente esegesi giudaica.

lunga e serrata controversia. Probabilmente questa pagina giuliana, così frammentaria, ci restituisce una critica che il pagano aveva puntualmente formulato nel contesto di una controversia antidiodorea<sup>111</sup>. In ogni caso Giuliano per confutare l'attribuzione del vaticinio a Gesù fa rilevare che, proprio secondo la dottrina dei cristiani, costui sarebbe figlio dello Spirito santo e, pertanto, non avrebbe niente in comune con il seme di Davide.

2. Os 11, 1: il pagano critica Mt 2,15 che ravvisa nella fuga in Egitto della sacra famiglia l'adempimento della profezia di Osea: "Fuor d'Egitto chiamai il mio figliuolo". Egli fa notare che la frase profetica, se letta nella sua interezza, si riferisce invece a Israele: "Quando Israele era fanciullo, io l'amai, e fin dall'Egitto chiamai il mio figliuolo". L'evangelista avrebbe abbinato la profezia al suo racconto della fuga in Egitto per ingannare i pagani che avevano creduto e (aggiungiamo noi esplicitando il senso dell'obiezione giuliana) che non avevano una conoscenza diretta del testo di Osea ("Ut simplicitati [...] illuderet")<sup>112</sup>.

Un tratto comune mi sembra collegare le due *quaestiones*: la denuncia della lettura 'attualizzante'<sup>113</sup> e, pertanto, falsificante che gli evangelisti facevano dei testi giudaici al fine di dar fondamento e significato alla vita di Gesù, obiezione, questa, che è collegata all'esigenza di carattere più attuale di contrastare la missione cristiana la quale si avvaleva proprio dell'argomento delle profezie adempiutesi come di un arma tra le più utilizzate.

Giuliano<sup>114</sup> ebbe a dire anche sulla stella che secondo Mt 2, 22 guidò i magi da Gesù appena nato. Per l'imperatore non vi sarebbe stato niente di miracoloso poiché si sarebbe trattato di una ordinaria stella la quale

111. Su questo frammento giuliano (che è il n. 62 dell'edizione Masaracchia) cfr il mio commento in RINALDI, *La Bibbia*, II, pp. 131-132. Sui rapporti tra l'imperatore e Diodoro mi permetto di rimandare ancora a una mia ricerca: G. RINALDI, *Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, in «Augustinianum», XXXIII (1993), pp. 407-430.

112. Cfr *C. Galil.* fr. 101 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 282. L'obiezione c'è stata conservata da Hier. *Com. Os.* III, 11. Per COOK, *The Interpretation of the New Testament*, p. 291 Giuliano, alludendo alla *simplicitas* dei credenti, riecheggerebbe la critica di Celso alla scarsa cultura dei cristiani attestata in Orig. *C. C.* III, 44; tuttavia mi sembra che qui il pagano vada più in profondità e si cimenti in temi di filologia ed esegesi biblica.

113. Al pagano ellenista sembra assurdo il modo d'interpretare i testi antichi in uso presso i giudei: il *peshet* attualizzante cioè, com'è ampiamente attestato nei testi di Qumran, il costante tentativo d'intendere fatti contemporanei piegando e spiegando quei documenti antichi secondo tale esigenza. Potremmo dire che Giuliano (pur senza adoperare questa terminologia tecnica) accusi gli evangelisti ravvisando nella composizione dei loro testi il ricorso al *peshet* piuttosto che alla rievocazione storica. Ancora una volta: un ulteriore aspetto della grande antitesi tra la visione pagana e quella classica.

114. *C. Galil.* fr. 91 Masaracchia (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 332).

annuncia il mattino (ἑωσφόρος). Qui l'imperatore filosofo si discosta dall'armamentario del filologo esegeta, che gli era più proprio, e ricorre a considerazioni d'ordine 'scientifico'. Come fa notare il Nestle<sup>115</sup>, infatti, il rilievo giuliano rientra nel più ampio conflitto tra la visione pagana e quella cristiana del miracolo, dai primi fatto rientrare nell'ordine degli eventi naturali, dai secondi attribuito all'intervento diretto di Dio<sup>116</sup>. Altri pagani leggendo l'episodio evangelico della stella che guida i magi vollero trarne un argomento per dimostrare che anche Gesù fu sottoposto al corso degli eventi determinati dagli astri<sup>117</sup>.

## 7. Un motto di spirito su Erode e la strage degli innocenti.

In una pagina dei suoi *Saturnali*<sup>118</sup> Macrobio riferisce un motto di spirito che, ancora al suo tempo, circolava a proposito di Erode il Grande e della tradizione della strage degli innocenti. Ecco il testo:

Quando (Augusto) seppe che in Siria Erode, re degli ebrei, aveva fatto uccidere tutti i bambini di età inferiore a due anni (*intra bimatum*), e fra di essi anche il proprio figlio, osservò: "È meglio essere un maiale di Erode piuttosto che suo figlio".

Non credo che Macrobio abbia avuto notizia precisa e diretta dell'episodio evangelico narrato in Mt 2, 16<sup>119</sup>. Egli si limita a riferire una battuta che doveva in origine circolare in lingua greca, come dimostra il gioco di parole tra υἱός (figlio) e ὄζ (maiale). L'astensione dei giudei dalla carne di maiale<sup>120</sup> è un vero e proprio *topos* della letteratura classica d'interesse giu-

115. W. NESTLE, *Storia della religiosità greca. Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1973 (*Paideia*, 14), p. 499.

116. Situazione parallela è costituita dalle obiezioni pagane alle tenebre sopraggiunte alla morte di Gesù secondo i racconti evangelici; questa sarebbero invece riconducibili a un'ordinaria eclisse solare, cfr Porph. *C. Christ.* fr. 14 Harnack (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 409) e anche Celso ap. Orig. *C. C.* II, 59 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 413).

117. Cfr RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 333.

118. II, 4, 11.

119. Non credo che la ricorrenza di *bimatus* nel testo della Vetus Latina come della Vulgata sia argomento tale da persuaderci a ritenere che il pagano abbia attinto da versioni bibliche latine; tra l'altro il motto di spirito che è alla base della reminiscenza è tipicamente greco; per un commento su tale aspetto cfr le mie osservazioni in RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 339.

120. Iul. C. *Galil.* fr. 74 Masaracchia = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 617 ironizza sul divieto di mangiar carne di maiale vigente presso i giudei in riferimento alla visione di Pietro in Act 10, 15 quando a costui viene detto di nutrirsi di tale alimento: è forse il maiale cambiato anatomicamente dalla descrizione di bestia impura che troviamo in Dt 14,8?, osserva l'imperatore pagano collocandosi ancora una volta dalla parte dei giudei contro i cristiani.

daico<sup>121</sup>; si pensi a Giovenale<sup>122</sup> il quale satireggiava affermando che un'antica clemenza in Giudea consentiva ai maiali d'invecchiare. Nel brano riportato l'attestazione di *Syria* per designare il territorio di competenza di Erode potrebbe indurci a considerare la notizia nel suo complesso successiva al provvedimento di Adriano di assegnare alla regione il nome nuovo di *Syria Palaestina*; e forse il clima posteriore alla rivolta giudaica del 132-135 potrebbe costituire un contesto coerente con la punta anti giudaica che la battuta in ogni caso presenta, ma si tratta di una pura ipotesi.

## 8. Vangeli dell'infanzia giudaici

I giudei formularono e misero per iscritto relazioni sull'infanzia di Gesù? In tal caso questa produzione può in qualche modo essere collegata alla controversia con i cristiani?

Le domande sono legittime in considerazione delle polemiche vivaci che, come abbiamo rilevato in molteplici occasioni<sup>123</sup>, intercorsero in età romana imperiale tra gruppi religiosi diversi. Il 'divorzio' tra cristiani e giudei, come tutti i divorzi, non dovè essere né indolore né troppo silenzioso. Al fine di tentare una risposta dobbiamo però fare i conti con un vistoso sbilanciamento delle fonti: da un lato una copiosa letteratura cristiana *adversus Iudaeos*, dall'altro una esiguità di testimonianze in merito a quella che pensiamo possa essere stata una polemica intrapresa dai giudei contro i seguaci di Gesù e le loro credenze<sup>124</sup>. L'ammissione che sia esistita e l'identificazione, poi, di una controversia anticristiana da parte dei giudei potrebbe costituire un problema in un certo senso parallelo all'altro relativo alla valutazione di quelle testimonianze patristiche secondo le quali i giudei sarebbero stati attivi nel provocare persecuzioni anticristiane da parte del potere romano. A tal proposito, infatti, dobbiamo dar credito al giudizio tertulliano sulle sinagoghe come fonti di persecuzione? Oppure tal tipo di pressione non ebbe effettivamente luogo e notizie di tal genere possono invece essere considerate un *topos* della letteratura cristiana specialmente di interesse agiografico<sup>125</sup>?

121. Cfr i testi da me raccolti in RINALDI, *La Bibbia*, II, pp. 447-448.

122. *Sat.* 2, 160.

123. Sulle interazioni, specialmente controversistiche, tra i gruppi religiosi di età imperiale romana cfr, più recentemente, le mie osservazioni in RINALDI, *Contumeliae communes*, pp. 4-8.

124. Sul tema cfr G. N. STANTON, *Aspects of early Christian-Jewish Polemic and Apologetic*, in «New Testament Studies», XXXI (1985), pp. 377-392 e S. T. KATZ, *The Rabbinic Response to Christianity*, in S. T. K. (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV (*The late Roman-Rabbinic period*), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 259-298.

125. Sul ruolo dei giudei persecutori verso i seguaci di Gesù insiste già l'autore degli *Atti degli apostoli* (17, 5 seqq.; 23, 12 seqq.; 24, 1 seqq.) enfatizzando i loro

Un ulteriore discorso, che qui ci sta più a cuore, riguarda la possibilità che tra giudei e pagani vi sia stata una circolazione di *topoi* controversistici. Qui, naturalmente, ci limiteremo a tradizioni sull'infanzia di Gesù o sulla sua famiglia. Allo stato attuale della documentazione disponibile sembra che il caso possa porsi soltanto relativamente ai frammenti celsiani desunti dai primi due libri dell'opera sua, laddove l'autore introduce a parlare un giudeo contro Gesù, dapprima, e i suoi seguaci, successivamente<sup>126</sup>. Ci domandiamo: Celso si è limitato a porre sulle labbra del suo personaggio argomenti da considerarsi farina del suo sacco, oppure, ha attinto a un arsenale effettivamente già circolante in ambienti giudaici? La buona conoscenza che il filosofo dimostra dei gruppi religiosi dell'età sua, e anche, più in particolare, delle conventicole cristiane più minute, c'induce a ipotizzare che probabilmente il mondo del giudaismo non dovè essergli del tutto sconosciuto; congettura che acquisirebbe un maggior grado di probabilità ove mai si volesse identificare il contesto in cui questo autore componeva con regioni ricche di rilevanti insediamenti giudaici quali la Siria oppure la città di Alessandria, come a me sembra più probabile<sup>127</sup>.

Passiamo ora dall'enunciazione di ipotesi astratte a una riflessione su aspetti specifici. Bisogna procedere con molta prudenza nell'utilizzare le scarse informazioni di cui disponiamo che sarà il caso di valutare criticamente volta per volta contestualizzandole; d'altro canto queste misure prudenziali non potranno però consentirci di mettere a tacere le nostre fonti laddove sembrerà che queste qualcosa vogliano pur comunicarcela<sup>128</sup>.

---

interventi presso le autorità romane; inoltre cfr già la dinamica del processo di Gesù; Io 19,12 e il più antico testo della letteratura cristiana, il noto comma antiggiudaico di I Th 2, 14. Sono noti i seguenti testi: Iust. *Dial.* 16, 4; Id., *I Apol.* 1, 31; Tert. *Apol.* 7, 3; *Scorp.* 10; Orig. *C. C.* VI, 27; Iren. *Haer.* IV, 21, 3; IV, 28, 3; *Diogn.* 5, 17 e altri appartenenti alla produzione agiografica elencati in M. SIMON, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, De Boccard 1964<sup>2</sup>, pp. 152-155. È esemplare il dibattito in merito all'effettiva responsabilità dei giudei in quanto istigatori di persecuzioni anticristiane (in altri termini sull'attendibilità storica delle testimonianze patristiche or ora citate) asserita da W. H. C. FRIEND, *Martyrdom and persecution in the early Church: a study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, Blackwell, 1965, e negata da Fergus Millar in sede di recensione a questo lavoro nel «The Journal of Roman Studies», LVI, (1966), pp. 231-236. Sul rilievo delle controversie tra giudei e cristiani in quanto catalizzatori positivi per le persecuzioni contro questi ultimi W. H. C. FRIEND, *The Persecutions: Some Links between Judaism and the Early Church*, in «The Journal of Ecclesiastical History», IX (1958), pp. 141-158 aveva già formulato un suo giudizio positivo.

126. Un indizio di questa circolazione potrebbe venir fuori ove mai identificassimo il Filosabazio ricordato da Epifanio con il pagano Giuliano, cfr più sopra alla nota 105.

127. Per una contestualizzazione di Celso ad Alessandria cfr RINALDI, *La Bibbia*, I, p. 111, nt. 91.

128. Il problema del giudizio su Gesù ricavabile dalla letteratura rabbinica, come altri temi connessi allo studio del cristianesimo antico (il servizio militare,

Frammenti e riecheggiamenti di una tradizione giudaica relativa a Gesù sono confluiti nella vasta congerie di scritti talmudici e in una altrettanto pletorica quantità di manoscritti altomedioevali i quali, poiché riferiscono su episodi della vita di Gesù, vengono genericamente etichettati come *Toledot Yesbu*. Qualche traccia di controversia anticristiana è apprezzabile in filigrana anche nella letteratura neotestamentaria<sup>129</sup>.

Lo studio sugli accenni a Gesù contenuti nella letteratura talmudica è antico, tuttavia deve fare i conti con il generale disinteresse che questa dimostra verso gli eventi storici che essa preferisce lasciare nel vago, tutta coinvolta, com'è, in questioni di etica e di edificazione religiosa<sup>130</sup>. Non dobbiamo dunque meravigliarci se in queste pagine non vi sia spazio adeguato per quanto possa riguardare la figura stessa di Gesù o la fede che da lui prese le mosse<sup>131</sup>; per quanto riguarda questi silenzi e questa vaghezza faremo bene a tener presente anche un atteggiamento prudenziale tendente a evitare ogni offesa nei riguardi di una religione che nell'epoca in cui questa letteratura veniva codificata esercitava con la forza della legge un'azione repressiva nei riguardi di tutto ciò che non era cattolico<sup>132</sup>.

---

la condizione delle donne, i rapporti con la politica, etc.) ha rischiato e rischia di essere viziato da immancabili proiezioni in situazioni e fonti antiche di una (sia pur encomiabile) sensibilità la quale è però propria di noi moderni e mal s'attaglia a quelle epoche vetuste.

129. Ad esempio Mc 3, 22.30 (Gesù folle e indemoniato); Mt 27, 62-66 (capi sacerdoti e farisei chiedono a Pilato che la tomba di Gesù sia custodita per impedire la sottrazione del cadavere); 28, 15 (i capi sacerdoti giudei corrompono le guardie della tomba di Gesù affinché testimonino che il cadavere sia stato trafugato dai suoi seguaci; il redattore attesta che la diceria è ben diffusa tra i giudei nell'epoca in cui scrive). L'attenzione con la quale il vangelo di Matteo proclama la verginità di Maria potrebbe anche rivelare una filigrana apologetica e pertanto essere messa in relazione con voci calunniose sul suo conto.

130. Cfr in generale F. MANNS, *Rabbinic Literature as a Historical Source for the background of the Gospels*, in E. DAL COVOLO-R. FUSCO (edd.), *Il contributo delle scienze storiche allo studio del Nuovo Testamento*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005 (*Atti e documenti del Pontificio Comitato di scienze storiche*, 19), pp. 7-35.

131. Possiamo ritenere che i giudei, al pari dei pagani, non abbiano guardato con interesse a Gesù (in quanto persona) fino al momento in cui il movimento che da lui aveva preso le mosse iniziava a dimostrare una consistenza rilevante e una conseguente pericolosità. I pagani furono attenti ed espliciti in materia di attenzione verso il fenomeno "cristiani / Gesù" e ciò per il loro compito di tutela dell'ordine pubblico e di difesa della paideia tradizionale minacciata dalla novità cristiana.

132. Le leggi relative ai giudei contenute nel *Codex Theodosianus* riflettono la situazione del secolo quarto, fino all'anno 448 che fu l'anno in cui Teodosio II ne volle la pubblicazione. In queste norme la professione di fede giudaica è tutelata (sulla scia della precedente tradizione legislativa), compatibilmente con le tutele ben più cospicue verso la *ecclesia catholica*; ciò risulta evidente se si prendono in considerazione le leggi repressive prodottesi contro l'eresia cristiana (*in primis*) e il culto

In un suo recente contributo<sup>133</sup> Peter Schäfer, un attento conoscitore delle controversie suscitate in tema di giudaismo nel mondo antico<sup>134</sup>, ha fatto il punto sull'annoso problema mirante a raccogliere e valutare le testimonianze su *Jesus in the Talmud*. Non è il caso qui di ripercorrere la lunga vicenda degli studi sull'argomento che, tra l'altro, questo studioso presenta adeguatamente nella sua introduzione. Segnaliamo tuttavia due poli distanti e contrapposti tra i quali si sono mossi gli studiosi: da un lato l'atteggiamento 'inclusivo' di Travers Herford<sup>135</sup> che non ha tralasciato di analizzare nessun brano rabbinico nel quale egli ravvisava allusioni al fatto cristiano, presentandone davvero molti; dall'altro il 'riduttivismo' di Johann Maier<sup>136</sup> il quale, dispiegando acribia e ampia erudizione su ogni particolare analizzato, induceva il lettore a concludere che niente nella letteratura giudaica riguarda il Gesù protagonista dei Vangeli<sup>137</sup>. Dal canto mio mi permetterei di rilevare che gli studi su Gesù nella letteratura giudaica antica (qui al Talmud affianco anche le *Toledot Yeshu*) sono stati condizionati e, per così dire, spesso viziati dall'intento di reperirvi un Gesù 'storico' alternativo al ritratto evangelico o addirittura più attendibile di questo<sup>138</sup>. Il metodo da adoperare deve invece essere diverso e deve condurci a recuperare in quella vasta congerie di prodotti del rabinismo i ritratti di Gesù o, per meglio dire, cenni evanescenti al suo profilo, abbozzati in epoche svariate e che, a prescindere da un loro eventuale valore storico o da una corrispondenza con i dati evangelici, potrebbero attestare ambienti, tradizioni, strati diversi del dialogo o, meglio, della controversia religiosa. Insomma: non è il "Gesù della storia" che c'interessa, bensì l'in-

---

pagano. Diversa è la situazione determinata a carico dei giudei dalla legislazione giustiniana la quale è più discriminante e punitiva a carico di questi soggetti.

133. P. SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

134. Cfr il suo *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, trad. it., Roma, Carocci, 1999 (*Argomenti*, 22).

135. T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, London, Williams & Norgate 1903.

136. J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978 (*Erträge der Forschung*, 82).

137. O anche, più in generale, del Nuovo Testamento, naturalmente.

138. Qualcosa di simile è avvenuto nell'ambito degli studi sugli apocrifi cristiani, sulla letteratura gnostica e in generale esoterica quando ci si è sforzati di individuare un ritratto di Gesù più 'storico' e attendibile di quello consegnato dai vangeli canonici considerati scritti di parte, per giunta di una parte decisa a determinare la scomparsa di altre voci alternative. Diverso, naturalmente, è il caso dell'impegno di studiosi più sereni, mirato a individuare filoni di trasmissione delle memorie dei seguaci di Gesù in documenti che, per condizionamenti di tipo confessionale, sono stati poi esclusi dal canone ma che possono condurci a epoche antiche quasi quanto quelli attestati dai vangeli canonici. Altra remora per questa ricerca è costituita sia dall'imbarazzo per la volgarità delle accuse contenute nelle *Toledot* sia da un certo irenismo ecumenico desideroso di smussare ogni angolo.

dividuaione di rapporti interreligiosi che hanno determinato durante un lungo periodo di tempo la nascita e la trasmissione di tradizioni (polemiche) sulla figura di Gesù. E di ciò parleremo, in questa sede, limitatamente ai vangeli dell'infanzia.

### 8.1. Echi nel Talmud e nel "Vangelo del ghetto"

I sessantatré trattati di cui consta la Mishnah furono messi per iscritto iniziando dal sec. II d. C. A questi andarono ad aggiungersi due commentari diversi per estensione e per luogo di redazione: la Gemarah nelle sue rispettive versioni prodotte in Palestina (più breve) e a Babilonia (più ampia). Dall'accorpamento della prima raccolta rispettivamente con l'una o l'altra versione della seconda risulta il Talmud palestinese e quello babilonese. Si tratta in ogni caso di una ricca e complessa stratificazione di documenti attribuibili a più generazioni di maestri giudei: i *tannaim* attivi nei secoli I e II e gli *amoraim* che composero nei secoli dal III al VI. Nel 2007 lo Schäfer, valutando la redazione finale dei *corpora*, ha rilevato che allusioni a Gesù e alla realtà cristiana figurano nei testi che compongono il Talmud babilonese e attribuisce questo fenomeno a una maggiore libertà di espressione (in tema di cristianesimo) fruibile per i giudei nell'impero sasanide piuttosto che in quello bizantino, cristianizzato e repressivo sotto tale profilo. Lo studioso ha formulato la sua analisi prescindendo del tutto dal problema di una valutazione del Gesù 'talmudico' in quanto personaggio storico, e ha ipotizzato, invece, un'intenzione polemica nei brani che ha raccolto e discusso e che attesterebbero una "[...] detailed knowledge of the New Testament, in particular the Gospel of John presumably through the Diatessaron and/or the Peshitta"<sup>139</sup>.

Diverso è il caso delle tradizioni giudaiche trasmesse da quel *corpus* di scritti a cui ho già fatto cenno e che si suole etichettare con la generica designazione di *Toledot Yeshu*<sup>140</sup>. Per essi Riccardo Di Segni ha coniato la felice designazione di "Vangelo del ghetto"<sup>141</sup>. Due sono i temi più trattati: la nascita e la passione di Gesù. I numerosi manoscritti, che presentano diversità anche significative tra loro, sono stati catalogati dal Di Segni in tre categorie secondo il personaggio che menzionano quale giudice al processo di Gesù: Pilato, la regina Elena, il re Erode. Distinguiamo i mano-

139. SCHÄFER, *Jesus*, p. 8.

140. Prima della ripresa degli studi moderni di cui fornisco breve cenno più giù alla nota 150, il più autorevole contributo su questa complessa raccolta di testi era costituito da S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, Clavary, 1902.

141. R. DI SEGNI, *Il Vangelo del ghetto*, Roma, Newton Compton, 1985 (*Magia e religioni*, 8). In questo studio l'autore offre un dettagliato panorama dei numerosi manoscritti (pp. 225-231) e delle edizioni a stampa (pp. 231-232) del *corpus* presentando anche un'ampia scelta antologica di brani tradotti in italiano (pp. 43-97) con commentario (pp. 101-223).

scritti dalle testimonianze che riguardano queste storie di Gesù e delle origini cristiane. Si tratta di un materiale che, per il suo aspro e caustico contenuto polemico, è stato in passato messo in quarantena dai cristiani e maneggiato con imbarazzo e timore dai giudei. Lontano da condizionamenti confessionali lo studio di questo *corpus* letterario è stato ripreso in anni recenti con gran profitto, come attesta l'importante Convegno di Princeton il quale ha fruttato un epocale volume collettaneo<sup>142</sup>.

I più antichi manoscritti delle *Toledot*<sup>143</sup> possono datarsi soltanto nel XVI secolo<sup>144</sup>, però notizie di storie relative a Gesù che, per tono e contenuti, coincidono con quelle delle *Toledot* sono reperibili già nel *De Judaicis superstitionibus*<sup>145</sup> di Agobardo, vescovo di Lione attivo intorno all'827, e nell'*Epistula contra Judaeos*<sup>146</sup> del suo successore (841-852) Amolone. La significativa testimonianza di quest'ultimo autore secondo la quale i giudei andavano raccontando che Gesù sarebbe nato dall'adulterio di Maria con un pagano di nome Pantera si colloca nella scia del testo di Celso<sup>147</sup> e del Talmud<sup>148</sup> e trova poi conferma in Rabano Mauro, vescovo di Magonza nell'847, autore di un *Contra Judaeos*<sup>149</sup>. Ancora più puntuali sono le corrispondenze tra il contenuto delle *Toledot* e le testimonianze successive di polemisti antigieudei attivi nei secoli XIII-XV fino al *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Cristi* di Martin Lutero che documenta la conoscenza che il riformatore ebbe delle tradizioni veicolate dalle *Toledot* e le relative sue invettive. Ma a prescindere dalla datazione dei manoscritti che ci sono pervenuti e soffermandoci su alcuni elementi sostanziali dei racconti, gli specialisti<sup>150</sup> più qualificati in merito alle *Toledot* sono persuasi

142. Cfr P. SCHÄFER-M. MEERSON-Y. DEUTSCH (edd.), *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus revisited*, Tübingen, Siebeck, 2011 (*Texts and studies in ancient Judaism*, 143).

143. Se ne veda l'accurato elenco in DI SEGNI, *Il Vangelo*, pp. 225-231.

144. Le versioni più antiche sono quelle in un aramaico le cui caratteristiche attestano il radicamento popolare delle storie narrate, cfr W. F. SMELIK, *The Aramaic Dialect(s) of the Toldot Yeshu Fragments*, in «Aramaic Studies», VII (2009), pp. 39-73.

145. PL CIV, 87-88.

146. PL CXVI, 141.184.

147. Cfr più sopra alla nota 45.

148. Cfr più oltre al paragrafo 8.2.

149. Cfr J. T. WAGENSEIL, *Tela ignea Satanae*, vol. I, Altdorf, Schönnerstaedt, 1681, p. 13, traggio la citazione da DI SEGNI, *Il Vangelo*, p. 20.

150. Cfr E. BÄMMEL, *Christian Origins in Jewish Traditions*, in «New Testament Studies», XIII (1966-1967), pp. 317-335 e ID., *Origen Contra Celsum I 41 and the Jewish Tradition*, in «The Journal of Theological Studies», XIX (1968), pp. 211-213; DI SEGNI, *Il Vangelo*, pp. 216-219; H. L. NEWMAN, *The Death of Jesus in the Toledoth Yeshu Literature*, in «The Journal of Theological Studies», L (1999), pp. 61-63 e W. Horbury nella sua fondamentale dissertazione *A Critical examination of the Toledoth Yeshu*, Cambridge, University of Cambridge, 1970. SCHÄFER, *Jesus*, p. 7 ha promesso in merito alle *Toledot* la realizzazione di un pro-

che “proto – *Toledot Yeshu* traditions” dovevano già circolare nel secolo terzo e, come Horbury<sup>151</sup>, parlano ora di una circolazione di temi anticristiani desumibile dai frammenti celsiani.

Se prescindiamo dallo psuedoproblema di trovare corrispondenze o richiami tra la tradizione delle *Toledot* e quella evangelica possiamo finalmente far tesoro di questa complessa e a tratti contraddittoria messe di racconti su Gesù ravvisandovi il prodotto stratificato di una reazione anticristiana che, se è fiorita particolarmente a livello popolare nelle età di cui abbiamo testimonianze, sia dirette che indirette, ha tuttavia, con ogni probabilità, affondato le sue radici in epoche ben più antiche traendo linfa da situazioni che rendevano opportuno per i giudei serrare i ranghi ricorrendo a una loro ‘lettura’ del personaggio Gesù e delle origini della sua oramai ultrapotente religione.

Dunque ci troviamo di fronte a parodie di storie evangeliche le quali sono da inserirsi nel genere controversistico<sup>152</sup> e, come s’è già detto, riguardano prevalentemente i momenti della nascita e della morte di Gesù<sup>153</sup>. Come abbiamo già osservato, anche la produzione di vangeli apocrifi

getto di ricerca e una moderna edizione con traduzione e commento. Il progetto si è brillantemente realizzato nel Convegno di Princeton e gli atti editi in SCHÄFER-MEERSON-DEUTSCH (edd.), *Toledot Yeshu*; egli data le tradizioni attestate in quel ciclo già circolanti nella tarda antichità.

151. W. HORBURY, *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh, Clark, 1998, pp. 203-204 (queste pagine rieditano il suo precedente *Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence [325-451]*, in J. VAN OORT-U. WICKERT (Hrsg.) *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen, Pharos, 1992, pp. 72-103).

152. I brani talmudici in questione non sono finalizzati né da intenti controversistici né da motivazioni apologetiche, è tuttavia innegabile che essi riflettano un clima nel quale i rapporti tra giudei e cristiani erano tesi (per non dire pessimi). In breve: si tratta di una contro storia del racconto evangelico, una denigrazione di quello che è il “mito di fondazione” della storia, della dottrina, dell’identità dei cristiani, cfr D. BIALE, *Counter History and Jewish Polemics against Christianity: the Sefer Toldot Yeshu and the Sefer Zerubavel*, in «Jewish Social Studies», VI (1999), pp. 130-145.

153. La comparazione tra le accuse mosse dal giudeo di Celso e i racconti afferenti al ciclo delle *Toledot Yeshu* andrebbe allargata anche a quanto si narra in merito alla passione di Gesù; ma il tema esula da quello qui assegnatomi; rimando pertanto a W. HORBURY, *The Trial of Jesus in Jewish Tradition*, in E. BAMELL (ed.), *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C. F. D. Moule*, Naperville, SCM, 1970 (*Studies in biblical theology*. II ser., 13), pp. 103-121 e NEWMAN, *The Death of Jesus*, pp. 59-79 per un inquadramento generale e a P. PIOVANELLI, *The Toledot Yeshu and Christian Apocryphal Literature: the Formative Years*, in P. SCHÄFER-M. MEERSON-Y. DEUTSCH (edd.), *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus revisited*, Tübingen, Siebeck, 2011 (*Texts and studies in ancient Judaism*, 143), pp. 89-100 per un confronto con l’apocrifo cristiano *Libro del gallo*, pervenuto in tradizione etiopica – *Mashafa dorbo* – ma di cui si ipotizza un originale greco del sec. V, testo in *Écrits apocryphes chrétiens*, II, Paris, Gallimard, 2005 (*Bibliothèque de la Pléiade*, 516), pp. 137-203.

cristiani concerne prevalentemente questi due periodi della vita di Gesù. Ciò può spiegarsi con più cause: l'esigenza di soddisfare la curiosità del lettore, laddove i canonici sono più stringati proprio a proposito di Gesù bambino, di Maria, della sua morte e dei misteri a questa connessa; sta di fatto inoltre che la pietà cristiana aveva modo d'infiammarsi più facilmente ispirandosi a narrazioni che facevano leva su aspetti poco noti dalla lettura dei 'canonici' o che potevano essere agevolmente colorati di fantasia. Non escluderei, inoltre, che la composizione di questi scritti, oltre a soddisfare esigenze di pietà, possa essere collegata a istanze apologetiche e controversistiche incentrate su temi ben attestati nei frammenti di letteratura anticristiana pervenutici: la purezza di Maria<sup>154</sup>, la straordinarietà del personaggio Gesù sin dai suoi primi giorni, il fulgore della sua figura pur tra le ignobili sofferenze della passione<sup>155</sup>, la sua divinità evidenziata *post mortem*. È significativo il fatto che gli *Atti di Pilato* pagani, composti in relazione alla politica anticristiana di Massimino Daia, riguardavano proprio il processo e la passione di Gesù, 'rivisitati' in chiave polemica<sup>156</sup> e che

---

154. La nascita di Gesù, considerato dai suoi seguaci un dio, dalla donna Maria fu ritenuta assurda dai pagani. In Ambr. *Quaest. Vet. et Nov. Test.* 52 ci si domanda: se Gesù è identificato con la Sapienza perché si ritiene che sia nato da Maria laddove in Prv 9, 1 si afferma che la Sapienza "edificò a se stessa" la sua dimora? Iul. C. *Galil.* fr. 64 Masaracchia è una critica serrata alla verginità di Maria molto affine a quella condotta in ambito giudaico, cfr RINALDI, *La Bibbia*, II, pp. 203-204. Così la fragile e impura condizione di Maria è alla base delle critiche pagane in Mac. Magn. *Apocr.* II, 8 (= Porph. C. *Christ.* fr. 77 Harnack). È un tema ricorrente nella polemica di Volusiano di Cartagine, cfr Aug. *Epist.* 135, 2; *Ser.* 191, 1, 2. Anche il retore Mario Vittorino, prima della sua conversione, aveva satireggiato sulla verginità di Maria. Mac. Magn. *Apocr.* III, 36 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 708) ironizza su Maria in quanto modello di spiritualità per quei cristiani che ostentavano castità e pienezza di Spirito santo. In generale su Maria nel paganesimo cfr la mia nota in RINALDI, *La Bibbia*, I, p. 402, nt. 41.

155. La lacrimevole morte di Gesù e tutta la sua passione hanno costituito argomento di critica per i pagani; cfr Cels. ap. Orig. C. C. II, 55 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 403); Lact. *Inst.* IV, 22. In particolare colpì il suo essere vilipeso e poi crocifisso (Mac. Magn. *Apocr.* I, 6), l'esser stato incoronato da spine (Cels. ap. Orig. C. C. II, 34 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 406), il non essere stato in grado di sopportare la sete (Cels. ap. Orig. C. C. II, 37 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 594) e, pertanto, l'aver bevuto una bevanda non degna di un dio, quale la posca, miscela di aceto e fiele (Cels. ap. Orig. C. C. VII, 13 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 595), l'aver gridato ignominiosamente sulla croce (Cels. ap. Orig. C. C. II, 58 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 596). E poi il non essersi mostrato a Pilato, il suo carnefice, dopo la risurrezione (Mac. Magn. *Apocr.* II, 14 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 586; *Apocr.* III, 1 = RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 585 dov'è paragonato al più eroico Apollonio di Tiana). Non mancarono le critiche relative alle contraddizioni risultanti dalla collazione dei racconti della passione nei vangeli, cfr Mac. Magn. *Apocr.* II, 12 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 591) e II, 13 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 533).

156. Il testo è smarrito ma possiamo a buon diritto ipotizzare che Gesù veniva denigrato in quanto processato e condannato a una vile morte, cfr Eus. *HE IX*, 5, 1.

questi, con ogni probabilità, hanno stimolato la produzione di scritti cristiani incentrati sulla passione di Gesù i quali insistono sul ravvedimento di Pilato e sulla sua conversione. Valgano per quanto riguarda l'altro polo della sua vita, quello dell'infanzia, le tradizioni e le critiche di cui si dà notizia proprio in queste pagine.

Elenco qui di séguito molto succintamente alcuni brani tratti dalla *Corpus Iudaicarum* che vengono messi in relazione con Gesù limitandomi, come esige il tema assegnatomi, agli aspetti che riguardano l'infanzia. Si tenga in ogni caso presente (e giova qui ripeterlo) che nella letteratura talmudica l'attenzione degli autori non è mai rivolta alla figura di Gesù in sé e per sé, ma che questa è soltanto sfiorata, per così dire, in relazione a temi diversi, prevalentemente di etica, che invece stanno a cuore a chi scriveva.

## 8.2. La nascita di Gesù secondo Shabbat 104b

Il contesto tratta la possibilità di scrivere due o più lettere nel rispetto del riposo sabbatico e in accordo con la normativa mishnaica. Si elencano i materiali su cui scrivere, tra questi la pelle del corpo; pertanto si discetta sui tatuaggi equiparati a una sorta di "ferite inferte sulla propria carne":

Rabbi Eliezer le condanna, mentre i Saggi le ammettono. Disse loro: "Ben Stada non imparò forse in questo modo?". Gli dissero: "Dovremo annientare tutte le persone scaltre a causa di questo stolto?".

A questo punto interviene la spiegazione (*beraioth*) che chiarisce chi sia stato questo Ben Stada e informa che egli apprese in Egitto perverse arti magiche:

Si insegna che Rabbi Eliezer disse ai Saggi: "Ben Stada non portò forse la stregoneria dall'Egitto in una ferita nella sua carne?". Gli dissero: "Era uno stolto e non puoi addurre una dimostrazione basandoti su uno stolto". Ben Stada è ben Pantera. Rabbi Chisda<sup>157</sup> disse: "Il marito era Stada e l'amante era Pantera". No il marito era Pappos ben Yehuda e la madre era Stada. No, la madre era Miriam la parrucchiera<sup>158</sup> delle donne. Come diciamo a Pumbeditha. È stata falsa (*satab da*) verso il marito.

Del personaggio riprovevole non si esplicita il nome<sup>159</sup>, ma si afferma che apprese la stregoneria in Egitto trascrivendo sulla propria carne formule magiche. Rabbi Chisda afferma che sua madre aveva un marito di nome Stada e un amante di nome Pantera. Di contro un altro rabbino (di

157. Attivo in età diocleziana, morto intorno al 309 d.C.

158. Secondo altra interpretazione «la donna che ha lasciato crescere i suoi capelli», con allusione alla lunga chioma ostentata in pubblico come strumento di seduzione femminile.

159. Tranne che nel manoscritto Vaticano n° 108 che lo identifica come "Gesù il Nazareno".

cui non si riporta il nome) riferisce che la tradizione della scuola di Pumbeditha tramanda invece che la madre era chiamata Stada e che il marito si chiamava Pappos ben Yehuda. In quest'ultimo caso (che comunque non nega il ruolo dell'amante Pantera, anche se non lo nomina) v'è un gioco di parole tra il nome Stada e la moglie che inganna il marito celando il suo adulterio (*satab da*).

Ne ricaviamo l'attestazione di un personaggio riprovevole il quale ricorre ad arti magiche; è un *mamzer*, cioè un 'bastardo', poiché è nato dall'unione di una donna adultera con un uomo chiamato Pantera. Quanto a Pappos ben Yehuda va notato che il suo nome ricorre altrove nella letteratura talmudica come quello di un marito oltremodo geloso che chiude in casa la moglie sospettandola di infedeltà<sup>160</sup>. In una tradizione afferente alle *Toledot Yeshu* il nome Pappos ben Yehuda è quello del marito di Miriam la parrucchiera la quale, tramite l'unione adulterina con Josef Pantera, mette al mondo Jeshua Notzri<sup>161</sup>.

Con ogni probabilità possiamo identificare il personaggio a cui si riferiscono i testi sopra riportati con il Gesù dei cristiani. Infatti non mancano altri brani talmudici i quali alludono a Gesù come al figlio di un tal Pantera<sup>162</sup>. Ciò va detto anche se è possibile concordare con Johann Maier il quale ricostruisce una lunga stratificazione di questo testo e afferma che l'identificazione non può ritenersi esatta per gli stadi antichi ma interviene soltanto successivamente, motivata da esigenze polemiche verso i cristiani<sup>163</sup>.

Va ora fatta valere, a mio avviso, la tradizione che Celso pone sulle labbra del giudeo che introduce a polemizzare e della quale abbiamo già parlato riportando più sopra il testo<sup>164</sup>. In essa non pochi e significativi particolari coincidono con quanto si evince dalla tradizione talmudica: il nome

160. Cfr *b Gittin* 90a.

161. Così nel testo pubblicato a Leiden il 1705 da J. J. Huldreich, cfr DI SEGNI, *Il Vangelo*, p. 84. Ma di Gesù ben Pandera parlano, sempre nelle *Toledot*, il frammento aramaico pubblicato in KRAUSS, *Das Leben*, p. 147, il Manoscritto di Strasburgo n° 3974 del "gruppo Elena" (= DI SEGNI, *Il Vangelo*, p. 51). Nel Cod. Hebr. 54 conservato nell'Israel Theolog. Lehranstalt di Vienna, Josèf Pandera è invece il pio marito di Miriam la quale è insidiata dal malvagio Jochannàn. In altro codice viennese (K10) Josèf Panderi è un uomo fatuo che violenta la bella Maria la quale mette al mondo Gesù. Nel secolo XIV esisteva un libro dal titolo *Fatto di Gesù figlio di Pandera*, come apprendiamo dall'*Even Böchan* (= *Pietra di verifica*) un trattato in difesa del giudaismo composto nel 1385 dal giudeo spagnolo Shem Tov ibn Shaprut in polemica con il suo ex confratello, divenuto apostata, Avner Alfonso di Burgos.

162. Cfr Tosefta *Hullin* 22, 2 (Talmud Gerus. *Shabbat* 14, 4, fol. 14d; Talmud Gerus. *Avodah Zarah* 2, 2, fol. 40d); Tosefta *Hullin* 2, 24.

163. MAIER, *Gesù Cristo*, pp. 214-243.

164. Cfr Orig. *C. C. I*, 28 (= RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 324) e più sopra alla nota 45.

Pantera, l'adulterio di Miriam, l'Egitto come luogo connesso all'apprendimento della magia. Sembra dunque legittimo congetturare l'esistenza di una tradizione sulla nascita di Gesù circolante in ambienti giudaici della quale Celso possa aver avuto conoscenza, anche se non è necessario ricorrere all'ipotesi di una fonte scritta, come ipotizzava il Lods<sup>165</sup>. Rimane in ogni caso il problema della distanza temporale tra i frammenti di Celso (fine II sec. d.C.) e i testi talmudici che sono molto più tardi. Ed è problema grave. Tuttavia possiamo individuare tra questi poli alcuni anelli di una catena per altro invisibile:

Gli *Atti di Pilato*, noti anche come *Vangelo di Nicodemo*, testimoniano che tra i giudei si accusava Gesù di essere nato da fornicazione, di aver causato con la sua nascita un massacro di bambini innocenti, che suo padre e sua madre furono costretti a fuggire in Egitto per la vergogna che impediva loro di vivere con il popolo giudaico<sup>166</sup>. Contestualmente Gesù veniva accusato dagli stessi giudei di essere stato un mago<sup>167</sup>.

Eusebio, commentando *Osea* 5, 14 e 13, 7, elogia il leopardo che qui è citato in riferimento alla vigoria di Dio, ed afferma che i giudei sostengono, nel contesto delle loro malvagie polemiche, che Gesù sia nato da una pantera (ἐκ πάθηθηρος)<sup>168</sup>.

Epifanio, nel *Panarion*<sup>169</sup>, parte dal problema costituito dal come un uomo anziano come Giuseppe avrebbe potuto prendere in sposa una ragazza vergine come Maria. Poi ricorda che Giuseppe era fratello di un certo Cleopa e che costoro erano figli di un uomo soprannominato Pantera. Insomma una spiegazione del nome Pantera riferito alla famiglia di Gesù ma che non proietta ombre sinistre sulle virtù di Maria.

Stringatissima e più generica è, invece, la notizia che reperiamo in Girolamo secondo la quale nella Roma dell'età sua tra i giudei si sollevavano obiezioni polemiche in merito alla genealogia di Gesù<sup>170</sup>.

165. Cfr M. LODS, *Etude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les Chrétiens*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», XXI (1941), pp. 1-33. Questo studio è stato troppo frettolosamente messo da parte dalla storiografia successiva; una sia pur superficiale scorsa al suo corredo di note dimostra che l'autore aveva buona familiarità con le fonti piuttosto che con la bibliografia recente la quale si era allora sviluppata, poiché si può dire che l'indagine sistematica sul rapporto Celso-fonti giudaiche inizia proprio con il Lods.

166. A II.3; B II.1.

167. A II.5.

168. *Ecl. Proph.* III, 10 (= PG XXII, 1136). Il riferimento eusebiano è impreciso, ma tale da renderci sicuri che egli aveva notizia della versione giudaica. MAIER, *Gesù Cristo*, pp. 225-226 afferma che Eusebio abbia avuto davanti il testo di Celso, mediato da Origene, che egli ben conosceva. Ma non vedo la cogenza di questa congettura.

169. 78,7,5.

170. Cfr più sopra alla nota 32.

Una volta abbandonata, come ci sembra il caso, l'idea talvolta fatta valere, secondo la quale la tradizione giudaica sarebbe da considerarsi più attendibile di quella evangelica, come sorrideva a Voltaire<sup>171</sup>, oppure che essa sarebbe alternativa e parallela a questa, possiamo a buon diritto ipotizzare che la notizia del carattere adulterino del parto di Maria sia sorta in funzione anticristiana o, per essere più precisi, antievangelica<sup>172</sup>. Se, infatti, i suoi aspetti fondamentali sono il carattere di *mezmer*<sup>173</sup> di Gesù, la povertà e lo squallore della sua famiglia, probabilmente ciò che più si vuol confutare non è solo la dottrina della nascita verginale, ma quella della discendenza davidica di Gesù che, se giudicata inammissibile, precluderebbe ogni sua pretesa messianica. Dunque non possono farsi valere le genealogie evangeliche che fanno gravare tutto sulla paternità di Giuseppe. Non già lui è il padre<sup>174</sup>, come infatti asserisce il giudeo di Celso, ma un soldataccio romano, esponente delle odiate truppe d'occupazione; oppure un vicino di casa ingannatore e proclive alla lussuria.

Quanto alla dottrina della nascita verginale di Gesù, v'è un altro brano del Talmud babilonese<sup>175</sup> che è stato chiamato in causa: *Bekhorot* 8d: qui il rabbino Yehoshua discute con alcuni saggi greci i quali gli chiedono di narrare storie di fantasia. Il rabbino riferisce di un mulo che aveva partorito un cucciolo sul cui collo era legata una richiesta di credito. I saggi greci fanno notare che un mulo non può partorire e il rabbino replica che, appunto, si tratta di una storia fantastica. Subito dopo i saggi chiedono quand'è che il sale perde il suo sapore, il rabbino risponde. "quando un mulo partorisce". Al che i saggi, collegando i due esempi, si domandano retoricamente se un mulo possa partorire e se il sale possa diventare insi-

---

171. Cfr D. BARBU, *Voltaire and the Toledoth Yeshu*, in C. CLIVAZ, A. DETTWILER, L. DEVILLERS, E. NORELLI, with the assistance of B. BERTHO (edd.), *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tübingen, Siebeck, 2011 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 281), pp. 617-627. A parte il caso di Voltaire, ben si comprende come la notizia di antichi manoscritti ebraici recanti una versione alternativa della storia di Gesù abbia infiammato la fantasia di menti condizionate da un facile anticlericalismo o di un anticristianesimo diletteristico facendo gridare al ritrovamento di una verità alterata dai vangeli.

172. SCHÄFER, *Jesus*, pp. 22 afferma che la tradizione talmudica sia sorta proprio in contraddittorio con quella evangelica (Matteo). Su Maria quale ingrediente della controversia tra cristiani e giudei utilizzato dai primi al fine di stabilirne la devozione cfr O. LIMOR, *Mary and the Jews: Story, Controversy, and Testimony*, in «Historein», VI (2006), pp. 55-71.

173. Termine con il quale i giudei indicavano il 'bastardo', cioè colui che è nato da unioni miste. Si tenga inoltre presente che le tradizioni giudaiche insistono spesso sul particolare secondo il quale Miriam al momento del suo accoppiamento sarebbe stata impura in quanto mestrata.

174. Né tantomeno uno spirito di Dio, escluso dall'ingravidamento a maggior ragione.

175. *Bekhorot* 8d.

vido. Lo Schäfer ravvisa qui una duplice allusione: alla dottrina cristiana della nascita verginale, valutata impossibile come quella del parto di un mulo, e al discorso di Gesù relativo ai suoi discepoli che sono il nuovo sale della terra poiché quello antico, cioè Israele, ha perso il suo sapore<sup>176</sup>.

### 8.3. Gesù allievo e i suoi maestri

Una breve pericope del *Vangelo di Luca*<sup>177</sup> ci narra di Gesù che a dodici anni s'intratteneva nel tempio gerosolimitano con i maestri ponendo loro domande e sbalordendo tutti per la sua saggezza. Gesù stesso, rivolgendosi ai genitori che lo cercavano, affermò di trovarsi "nella casa del Padre". Un quadretto di dimensioni piccole ma che ben s'inserisce tra il ciclo della nascita miracolosa e quello del suo benefico ministero. Insomma un Gesù come un buon figlio che sa correttamente relazionarsi con i maestri e che "cresce in sapienza e in statura, e in grazia dinanzi a Dio e agli uomini"<sup>178</sup>.

Alcune storie desunte dal Talmud babilonese sono sembrate allo Schäfer condizionate dalla polemica anticristiana in quanto allusive alla figura di Gesù ritratta come quella di un cattivo discepolo e di un giovane poco affidabile.

Nel trattato *Sanhedrin*<sup>179</sup> leggiamo una storia che ha quale protagonista il rabbino Joshua ben Perahiah ed è collocata anacronisticamente all'epoca di Alessandro Ianneo, (103-176 a.C.). Il maestro fu costretto a scappare in Egitto, ad Alessandria, a causa della persecuzione contro i farisei scatenata da quel re. Quando questa cessò egli ritornò in patria ma, durante il viaggio, ebbe a scontrarsi con un suo allievo il quale, a séguito di questo episodio, imboccò la malvagia via dell'idolatria e della magia. Il racconto è presente in forma breve nel Talmud gerosolimitano<sup>180</sup>, che è più antico, dove però non figura il nome di Gesù che, invece, riscontriamo nel più tardo testo babilonese che qui riporto.

I nostri rabbini insegnavano. "Che la mano sinistra scacci, ma che la destra accolga". Non come Eliseo che scacciò Gheazi<sup>181</sup> con entrambe le mani e non come Jeshua ben Perahiah che scacciò Gesù con entrambe le mani".

Quando il re Ianneus uccideva i nostri rabbi, rabbi Joshua ben Perahia e Gesù fuggirono ad Alessandria d'Egitto. Quando ritornò la pace... (rabbi Joshua) si mise in cerca di un alloggio e giunse in una certa locanda, dove gli venne dato un caldo benvenuto. Egli disse: "Che bella è questa *aksa-*

176. Cfr Mt 5,13; SCHÄFER, *Jesus*, pp. 22-24.

177. 2, 39-52.

178. Lc 2, 52.

179. 107b.

180. *Hagigah* 2,2; *Sanhedrin* 23c.

181. Qui Gesù è associato a Gheazi, un malvagio allievo del profeta Eliseo, come in TB *Berak* 17a-b, cfr più oltre alla nota 194.

sia<sup>182</sup>". (Gesù)<sup>183</sup> replicò "Rabbi, ha gli occhi sottili". Rabbi Joshua replicò: "Tu farabutto! È questo ciò a cui stai pensando?". Allora tuonò come quattrocento trombe e lo cacciò dalla comunità. Molte volte Gesù venne e chiese di venire riammesso, ma egli non lo ascoltò. Ma un giorno, mentre il rabbi Joshua stava recitando lo Shema, Gesù gli si avvicinò. Avendo deciso di riaccoglierlo, fece un gesto verso di lui. Tuttavia, Gesù pensò che volesse ordinarli di andarsene, allora se ne andò, appese una tegola<sup>184</sup> e si inginocchiò davanti ad essa (adorandola). "Pentiti" gli disse (rabbi Joshua), ma egli rispose: "Ho imparato da te che chi pecca e induce altri a peccare non possiede alcuna facoltà di concedere il perdono". E un maestro ha detto "Gesù il Nazareno praticava la magia e ingannò e indusse Israele lontano dalla retta via"<sup>185</sup>.

Gesù, dunque, viene presentato quale discepolo di Jeshua ben Perhahiah dal quale venne rimproverato e cacciato per quello che egli credeva un inopportuno commento all'avvenenza di una locandiera. Poi Gesù tentò più volte, ma invano, di essere perdonato; un'ultima volta gli si riavvicinò per ottenere la riconciliazione e la riammissione, ma il maestro stava pregando e con un gesto della mano gli chiese di attendere. Gesù equivocò le intenzioni del maestro e pensò che lo stava di nuovo respingendo. Così, a causa di questo equivoco, l'allontanamento di Gesù divenne definitivo e fu causa della sua idolatria che lo indusse ad adorare un idolo di creta.

Prescindiamo completamente da ogni tentativo (inutile quanto impossibile) di istituire paralleli tra il Gesù dell'episodio talmudico e quello dei vangeli. Qui ci troviamo di fronte a un racconto tradizionale circolante in Palestina il quale ha in séguito subito, in ambiente babilonese, una rielaborazione che attesta la volontà di equiparare il cattivo allievo con il Gesù dei cristiani. Lo Schäfer chiama in causa anche il particolare della sua adorazione di un mattone (o tegola) che ci richiama proprio a tale ambiente mesopotamico; inoltre egli trova una conferma dell'associazione tra Gesù e il ricorso alla magia nella ricorrenza di formule magiche in aramaico nella Babilonia di età sasanide dove viene usato oltre al nome del Dio giudaico, anche quello di Gesù (*'Ishu*) collegato a quello "Del suo esaltato padre, e nel nome dei santi spiriti, ora e in eterno". Il destinatario dell'azione magica doveva essere dunque un cristiano, mentre l'operatore era un giudeo<sup>186</sup>.

182. Termine che può significare sia locanda che locandiera.

183. Sull'esplicitazione del nome Gesù nei manoscritti babilonesi cfr SCHÄFER, *Jesus*, p. 155, nt. 2 e 5.

184. Si tratta in realtà di un mattone o, più esplicitamente, di un idolo di creta.

185. Trad. it. in VAN VOORST, *Gesù*, pp. 132-133 (con lievi adattamenti).

186. SCHÄFER, *Jesus*, pp. 37-39. Per un'analisi di questo brano e i contenuti simili nelle Toledot cfr DI SEGNI, *Il Vangelo*, pp. 102-105.

Nello stesso trattato *Sanhedrin*<sup>187</sup> viene svolta un'esegesi di Ps 91, 10: "Male alcuno non ti coglierà, né piaga alcuna s'accosterà alla tua tenda". È ancora una volta il già citato rabbino Chisda che spiega riferendo il parere di un maestro della metà del secolo terzo: la piaga che non s'accosterà alla tua tenda è allusiva al fatto che non avrai un figlio o un discepolo che in pubblico contamina il suo cibo, come fece *Yeshu ha-Notzri*<sup>188</sup>. L'espressione "contaminare / rovinare il cibo" non va intesa alla lettera ma, come tramandato nella scuola di Hillel, si riferisce a una condotta sessuale riprovevole e ancor più pernicioso se ostentata in pubblico. Appare significativo il fatto che lo stesso rabbino Chisda il quale aveva accusato Maria di condotta immorale ora attribuisca al figlio colpa simile<sup>189</sup>.

Il brano che andiamo ora ad analizzare ci attesta in modo più esplicito l'associazione tra il "contaminare il cibo in pubblico" e la predicazione di false dottrine. Esso figura nel trattato *Berakhot*<sup>190</sup>. Si interpreta Ps 144, 14: "Le nostre giovenche siano feconde; e non vi sia né breccia, né fuga, né grido nelle nostre piazze". Alcuni discepoli nel congedarsi dalla scuola del rabbino Chisda applicano a loro stessi la benedizione del salmo. Per costoro essere fecondo vuol dire essere stato ben istruito con la Legge, con i precetti o anche con il rigore della scuola. Che non vi siano breccie suona come auspicio che non ci si accompagni mai a sinistri figurati come Ahitofel<sup>191</sup>, Doeg l'edomita<sup>192</sup>, Gehazi<sup>193</sup>. Quanto al riferimento alla strada esso allude al fatto che "Non avremo un figlio o un discepolo che in pubblico contaminerà (= corromperà) il suo cibo, come (fece) *Yeshu ha-Notzri*". Qui, come nel caso precedente, Gesù sembra incolpato di una cattiva condotta sessuale. Tuttavia una lettura più sottile del nostro testo potrebbe dischiudere nuove piste interpretative: i tre personaggi negativi sono attestati nella letteratura talmudica come coloro che, pur appartenendo a Israele, non avranno parte alcuna nel regno a venire. A questi tre viene associato il profeta Balaam la cui storia è più nota: fu un profeta pagano al quale il re di Edom chiese di maledire Israele ma che, in realtà, non poté fare altro che riversare benedizioni sul conto di questo popolo<sup>194</sup>. La

---

187. 103a.

188. Il nome, nota lo studioso, figura in ogni manoscritto del trattato e in ogni edizione a stampa.

189. Lo SCHÄFER, *Jesus*, pp. 28-30 si domanda se qui non vi sia una ripresa polemica, da parte dei giudei, dell'episodio dell'unzione di Gesù da parte della Maddalena (Lc 7, 36-50) o piuttosto della diffusa tradizione gnostica di una unione tra Gesù e costei.

190. 17a-b.

191. Malvagio amico di Absalon che istigò costui a rivoltarsi contro il padre Davide, cfr II Sm 16-17.

192. Colui che su ordine del re Saul uccise numerosi sacerdoti, cfr II Sm 21-22.

193. Servo del profeta Eliseo, colpito dalla lebbra a causa della sua enorme cupidigia, cfr III Rg 5, 20-27.

194. Cfr Nm 23, 24.

figura di Balaam è negativa nella letteratura giudaica (biblica e non) poiché è connessa alla sua azione di indurre Israele a tradire il suo Dio per adorare Baal Peor, questa apostasia prendeva le mosse e veniva poi suggellata da matrimoni misti tra ebrei e donne cananee, a cui il malvagio profeta istigava<sup>195</sup>. Dunque l'abbinamento tra l'apostasia dalla retta fede e la *porneia* è chiaramente esemplificato. Ritroviamo questa stessa associazione nell'*Apocalisse di Giovanni*<sup>196</sup> dove si rimproverano alcuni cristiani nello stesso tempo di mangiare idolotiti e di fornicare, cioè li si accusa di trasgressione religiosa e d'impurità sessuale; mi sembra possibile qui cogliere una polemica tra il gruppo (giudeocristiano) a cui si rivolge Giovanni il veggente e una corrente paolina radicale presente a Pergamo<sup>197</sup> la quale, in coerenza con le libertà concesse dal maestro, non si faceva scrupoli di mangiare carni sacrificate agli idoli<sup>198</sup>. Colpisce qui l'associazione esplicita tra *porneia*, devianza religiosa e cibo contaminato.

Ritornando al testo dal quale siamo partiti possiamo rilevare che la collocazione di Gesù al posto di Balaam tra i quattro a cui è precluso il regno a venire potrebbe trasmetterci il senso di una polemica contro le pretese dottrinali dei cristiani: la risurrezione di Gesù, la sua esaltazione al cielo e l'unione del credente con lui in un destino glorioso

Conclusione: le tradizioni giudaiche relative a Gesù che presentano una versione alternativa alla vulgata cristiana (sia cristallizzata nei vangeli sia diffusa nella pratica religiosa) possono essere considerate alla stregua di risposte a questa vulgata. Va detto che esse, provenienti dal Talmud o dalle *Toledot Yeschu*, non possono considerarsi *tout court* argomentazioni di tipo controversistico e neanche apologetico, basti considerare il loro carattere vago, molto indiretto o anche scorrevolmente narrativo. Tuttavia non possiamo far a meno di ipotizzare che la loro genesi debba esser fatta risalire a un contesto nel quale i rapporti tra i seguaci delle due religioni erano tesi. Questi 'fossili', incastonati in testi molto tardi, *ab initio* dovevano forse essere molto più eloquenti quanto alla loro portata polemica di come non appaia oggi.

Rimane il problema di valutare quanto di autenticamente giudaico possa esservi nelle argomentazioni anticristiane che Celso pose sulle lab-

195. Cfr Nm 25; 31,16. Il personaggio riveste la stessa valenza negativa anche nella letteratura neotestamentaria, cfr II Pt 2, 15; Iud 11; Apc 2, 14.

196. 2, 14.

197. Si ricordi che Pergamo era città pagana per eccellenza, con i suoi templi di Asclepio e di Zeus, oltre che per il culto imperiale, poteva essere a buon diritto definita dallo stesso veggente di Patos un "Trono di Satana", cfr Apc 2, 13-14.

198. Sulla *quaestio* degli idolotiti cfr I Cor 8. Ulteriori dettagli sull'ipotesi di una tensione in Asia proconsolare tra una corrente giudeocristiana (attenta ai precetti alimentari giudaici) e una corrente paolina radicale (più disinvolta a tal proposito), anche al fine di identificare il gruppo dei 'Nicolaiti', in RINALDI, *La Bibbia*, II, p. 318.

bra del suo giudeo. La critica moderna ha da tempo girato le spalle alla dottrina del Lods la quale ipotizzava la fruizione da parte del pagano di uno o più scritti composti da giudei e motivati da avversione al cristianesimo. Norelli<sup>199</sup> ci ha persuasi dell'improbabilità di tale ipotesi. Tuttavia non credo sia il caso di buttare il bambino insieme all'acqua sporca. Le argomentazioni del giudeo celsiano possono affondare le loro radici anche in terreno cristiano, come ancora Norelli ci dimostra, possiamo però essere certi, sulla scorta di una esplicita e chiara affermazione di Origene<sup>200</sup> il quale, lui sì, il *Discorso veritiero* aveva sott'occhio nella sua completezza, che Celso attingeva le sue critiche da almeno tre serbatoi: a. discorsi orali anticristiani trasmessi e alterati di bocca in bocca; b. una lettura di brani evangelici; c. storie che circolavano tra i giudei.

È interessante il confronto tra il "vangelo dell'infanzia di Celso", che è poi quanto egli attribuì al suo fittizio giudeo, e la produzione dei vangeli dell'infanzia cristiani apocrifi. Questo confronto marcia in due direzioni:

1. gli apocrifi cristiani che magnificano Maria e illustrano i fatti relativi alla nascita miracolosa di Gesù e alla sua prima infanzia tradiscono un'intenzione apologetica proprio per l'insistenza con la quale si soffermano su tali temi; la loro composizione dunque costituisce una spia di calunnie e dicerie circolanti tra chi avversava il cristianesimo nel cui novero faremo bene a includere i pagani, ma faremo male a escludere i giudei<sup>201</sup>.

2. Le accuse avanzate dal giudeo di Celso potrebbero aver tenuto presenti elementi che ritroviamo in tradizioni cristiane extracanoniche, come la qualifica di *τέκτων* per il padre di Gesù, la citazione dell'astro alla nascita di Gesù senza far parola dei magi, una genealogia di Gesù diversa da quelle canoniche. Questo aspetto è particolarmente enfatizzato dal Norelli il quale di tanto riduce la dipendenza di Celso da fonti giudaiche di quanto la riconosce verso fonti cristiane extracanoniche<sup>202</sup>.

Dal canto mio, non credo che l'una pista di ricerca elimini necessariamente l'altra: Celso ha potuto attribuire al giudeo, che chiama in causa per polemizzare contro Gesù e i suoi seguaci, argomentazioni di matrice sia

199. E. NORELLI, *La tradizione sulla nascita di Gesù nell' Ἀληθὴς λόγος di Celso*, in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, a c. di L. PERRONE, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1998 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 61), pp. 133-166.

200. C. C. II, 74. Si noti che Origene afferma ciò proprio nel bel mezzo della parte della sua apologia intesa a confutare gli argomenti del giudeo introdotto da Celso.

201. NORELLI, *La tradizione*, p. 166 ipotizza che l'autore del *Protovangelo di Giacomo* abbia potuto conoscere il testo di Celso.

202. NORELLI, *La tradizione*, pp. 161-166.

pagana che giudaica<sup>203</sup>. Come abbiamo visto<sup>204</sup>, è Origene stesso ad affermarlo e non abbiamo motivo per non credergli. Il pagano nel corso della sua opera si avvale di argomentazioni marcionite facendole valere contro i seguaci della "Grande chiesa", egli conobbe dottrine di gnostici e mitraisti e le inserì nell'ordito della sua polemica. Perché dovremmo escludere che egli abbia potuto avvalersi anche di elementi giudaici? Il carattere della polemica celsiana è estremamente variegato e il suo arsenale controversistico appare sovente un calderone nel quale trovano posto tradizioni eterogenee e contraddittorie. Per rimanere in tema di vangeli dell'infanzia e per limitarci alle accuse del giudeo, si pensi allo *status* del marito di Maria, definito una volta tale<sup>205</sup> e una volta 'fidanzato'<sup>206</sup>. Oppure alla fuga in Egitto di cui si dà cenno secondo due diverse versioni: in una vi partecipa tutta la "sacra famiglia"<sup>207</sup>, nell'altra di questa non v'è notizia poiché il marito di Maria allontana da sé quest'ultima e Gesù solo figura che si reca in Egitto<sup>208</sup>. Oppure al soggiorno di Gesù in Egitto, collocato ora nella sua infanzia<sup>209</sup>, ora in età più adulta tale da poter lavorare e apprendere le arti magiche<sup>210</sup>. Questa discordante pluralità di versioni ci spinge a credere che il pagano non abbia prodotto un'unica ricostruzione coerente di fatti da contrapporre al racconto evangelico, ma che abbia prestato ascolto a più voci fondendole nella complessa trama del suo trattato polemico. Laddove alcune di queste versioni sembrano presentare contenuti affini a quanto apprendiamo da fonti giudaiche, sia pur tarde, ci sentiamo autorizzati a formulare un'ipotesi di lavoro secondo la quale un controversista acuto e pieno di curiosità come Celso<sup>211</sup> abbia potuto prestare orecchio non solo

---

203. Una prova sembra essere offerta da Orig. *C. C. I*, 41. Qui il giudeo critica il racconto del battesimo di Gesù e della discesa dello Spirito sotto forma di colomba (cfr RINALDI, *La Bibbia*, II, n. 492); egli afferma che Giovanni Battista fu messo a morte insieme a Gesù. Questo particolare, che non riscontriamo altrove, è attestato da alcuni frammenti aramaici della *Toledot* studiati da BÄMMEL, *Origen*, pp. 211-213. La convergenza tra Celso e questi documenti trovati nella *genizah* de Il Cairo milita a favore di una derivazione da parte del pagano di tradizioni giudaiche, cfr anche L. GINZBERG, *Midrash and Haggadah*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1928 (*Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America*, 7), per l'edizione dei frammenti aramaici; DI SEGNI, *Il Vangelo*, pp. 169-172, su Giovanni Battista nelle *Toledot*.

204. Cfr più sopra alle note 14 e 15.

205. Cels. ap. Orig. *C. C. I*, 28.

206. Cels. ap. Orig. *C. C. I*, 32.

207. Cels. ap. Orig. *C. C. V*, 52, cfr più sopra alla nota 69.

208. Cels. ap. Orig. *C. C. I*, 28.32, cfr più sopra alle note 44 e 45.

209. Cels. ap. Orig. *C. C. I*, 66.

210. Cels. ap. Orig. *C. C. I*, 28.38.

211. Il quale per giunta operava in un vicino oriente denso di diaspora giudaiche, specialmente se si ammette la sua provenienza da Alessandria d'Egitto come proposto più sopra alla nota 127.

ai dissidi tra cristiani di diverse denominazioni ma anche a contrasti tra giudei e seguaci di Gesù<sup>212</sup>.

## 9. Conclusione

Gli avversari del cristianesimo, intendo i più avveduti, furono consapevoli che la base dell'edificio che intendevano scardinare era costituita dalle Scritture, non dobbiamo dunque meravigliarci se essi abbiano prodotto critiche relative all'origine e alla prima infanzia di Gesù. In questo arsenale troviamo argomenti d'ordine filologico così come esegetico, ma anche filosofico e teologico.

Si parte dalle genealogie dalle quali balzano evidenti alcune contraddizioni. Su ciò il dibattito era aperto anche in casa cristiana e abbiamo motivo di ipotizzare che i rilievi dei pagani abbiano presentato contenuti affini a quelli formulati dagli stessi cristiani o, addirittura, abbiano stimolato le riflessioni di questi ultimi. Ma le trame genealogiche dei vangeli si rivelavano inutili alla radice in considerazione della dottrina della nascita verginale di Gesù. E qui la collazione del filologo cedeva il passo alle perplessità del filosofo pagano per il quale era assurda non solo la partenogenesi ma anche, e principalmente, l'idea di un Dio che s'incarnasse nel ventre di una fanciulla. Si tirava in ballo la somiglianza di tutto ciò con alcuni miti greci e si rilevava la superiorità di stile e di poesia di questi ultimi. A un pagano come Giuliano non sfuggivano alcune forzature esegetiche presenti nel ciclo dell'infanzia; si trattava di brani veterotestamentari che nulla avevano a che fare nel loro originario significato con la vicenda di Gesù, ma che gli evangelisti avevano manipolato al fine di offrire esempi di profezie realizzatesi: Gn 49, 10 inapplicabile a Gesù poiché costui non discendeva realmente da Davide; Os 11, 1 inapplicabile alla sacra famiglia in fuga in Egitto poiché per l'esattezza il "figlio chiamato fuor dall'Egitto" è da intendersi come il popolo d'Israele<sup>213</sup>. Talvolta v'era spazio per un sorriso, come nel caso del motto ricordato da Macrobio per cui al re Erode

---

212. Che Celso abbia avuto opportunità di confronto con giudei in vista della stesura del suo scritto potrebbe anche evincersi da un motivo ricorrente nell'arsenale controversistico dell'uno come degli altri: l'inadeguatezza di Gesù a corrispondere al profilo e alle realizzazioni spettanti al messia atteso dai giudei, cfr Orig. *C. C.* I, 50; II, 28-29. Come nota S. Morlet, nel suo contributo in questo stesso volume, le critiche di Celso non si basano tanto sulle contraddizioni dei testi biblici tra loro quanto sull'insanabile diversità tra gli scritti giudaici e quelli cristiani. In generale mi sembra che il Morlet ammetta senza riserve che a Celso siano state note tradizioni giudaiche di valenza anticristiana.

213. Sulle controversie tra giudei e cristiani in merito all'esegesi delle profezie scritturistiche cfr M. SIMON, *La Bible dans les premières controverses entre juifs et chrétiens*, in C. MONDESERT (dir.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984 (*Bible de tous les temps*, 1), pp. 107-125.

erano più cari i maiali che i figli. V'è poi il tema rilevante del giudeo di Celso e delle fonti da quest'ultimo utilizzate per dargli voce. Non possiamo escludere che tra queste vi siano anche *rumores* prodotti realmente in ambienti giudaici. L'ipotesi non è da escludersi frettolosamente poiché ben si concilia con una società, come quella romana imperiale, nella quale il dialogo / dibattito religioso era serrato e vivace<sup>214</sup>.

---

214. Tra gli altri studiosi a cui questa tesi di fondo sorride mi limito a citare VAN VOORST, *Gesù*, pp. 141-143 e SCHÄFER, *Jesus*, pp. 21-22.