

Note relative al nome Barabba

Autori: G. Bastia, E. Qimron, A. Israel, Y. Menachem Cochav

Ultimo aggiorn.: 23.03.2009 – Copyright, *All Rights Reserved* © Richiede fonts: greek.ttf

1. Abstract

Questo documento è dedicato ad una analisi del nome del famoso prigioniero Barabba citato nel Nuovo Testamento. Dopo una introduzione riguardante la tradizione manoscritta con cui ci è stato trasmesso il nome di questo personaggio, si esamina la problematica linguistica nel contesto della lingua aramaica per concludere con una valutazione della attendibilità storica della vicenda che lo vide coinvolto. Si ringraziano Avraham Israel, Yona Menachem Cochav ed Elisha Qimron ⁽¹⁾ per il contributo dato alla stesura di questo articolo.

2. Barabba nel Nuovo Testamento greco e nelle fonti cristiane antiche

Il nome o soprannome del prigioniero Barabba (Βαραββᾶς/Βαραββᾶν) ⁽²⁾ ricorre nel Nuovo Testamento nei vangeli canonici undici volte, a citarlo maggiormente è il vangelo secondo Matteo (cinque occorrenze), seguono Marco (tre occorrenze), quindi Giovanni (che lo cita due volte in un unico verso, Gv. 18:40) e Luca (una occorrenza in Lc. 23:18) ⁽³⁾. Ad attirare l'attenzione è soprattutto il vangelo di Matteo, in quanto secondo alcune versioni in due casi, Mt. 27:16 e Mt. 27:17, viene anteposto il nome Gesù all'appellativo Barabba. Questi codici leggono dunque Gesù Barabba. Negli altri passi dello stesso Matteo che citano Barabba (Mt. 27:20, 21 e 26) e negli altri vangeli canonici, invece, non è mai segnalato l'accostamento del nome di Gesù a Barabba, in alcun manoscritto. In Mt. 27:16 abbiamo: εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν, "avevano in quel tempo un prigioniero famoso, detto Barabba". NA27, da cui è stato preso questo verso di Matteo, riporta tra parentesi quadre il nome di Gesù, a segnalare comunque la difficoltà di prendere posizione per la presenza o meno di Ἰησοῦν nel testo originale del vangelo, stabilire cioè se tale nome era presente nelle prime edizioni di questo vangelo e in un ipotetico originale ⁽⁴⁾. Al verso successivo, Mt. 27:17, di nuovo NA27 segnala la possibile presenza di "Gesù", il passaggio legge: Τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, [Ἰησοῦν τὸν] Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, si tratta delle parole che Pilato grida alla folla: "Chi volete che vi rilasci, [Gesù il] Barabba o Gesù detto il Cristo?". In lingua aramaica "bar" è usato per figlio mentre la parola "abbà" per padre, anche nel senso di Dio. L'accostamento di "bar" con "abbà" induce a pensare che Barabba significhi "figlio del Padre" nel senso di "figlio di Dio". E' evidente quindi che l'accostamento di "Gesù" a "figlio del Padre" può lasciare intuire nel lettore lo sdoppiamento di un personaggio storico, ci fu un Gesù che non morì affatto sulla croce ma fu liberato da Pilato, il cui appellativo era "figlio del Padre", un titolo molto vicino al "figlio di Dio" con cui i cristiani denotano Gesù Cristo, personaggio che invece morì sulla croce per ordine di Pilato. Se questa interessante associazione tra "Gesù" e "figlio del Padre" non fosse possibile, sarebbe forse facile appellarsi al fatto che tutti i manoscritti che la filologia neotestamentaria ha individuato come più

¹ Utenti del forum biblico ebraico, <http://forumbiblico.forumfree.net/>

² La differenza tra la forma in *nu* e quella in *sigma* è data risp. dal caso accusativo e da quello nominativo.

³ La più antica attestazione pratica del nome Barabba molto probabilmente è quella del frammento P90 = P.Oxy. L 3523 che nella l. 23 del lato "recto" legge δὲ ὁ βαρᾶβ[β]ας (Gv. 18:40). Il papiro è stato pubblicato nel 1983 da T.C. Skeat ed è datato al II secolo. Immagini ad alta definizione del sito dei papiri di Oxyrhynchus: <http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/>

⁴ Il significato di [], è spiegato a pag. 49* di NA27: "Square brackets in the text ([]) indicate that textual critics today are not completely convinced of the authenticity of the enclosed words. (...) Square brackets always reflect a great degree of difficulty in determining the text". Anche GNT colloca tra parentesi quadre Gesù Barabba in Mt. 27:16-17.

autorevoli e affidabili sul piano testuale, a cominciare dai codici A e κ , non riportano affatto “Gesù” antepoendolo a “Barabba” e considerare la presenza di Gesù come un errore dei copisti. Invece è possibile che uno scriba abbia ommesso il nome di Gesù per occultare la possibile esistenza di una seconda figura storica collegata all’ambiente protocristiano, un “Gesù figlio del Padre” che sarebbe stato rilasciato al posto di Gesù detto il Cristo. I primi cristiani, in altre parole, potrebbero aver avuto due Messia. Oppure, la censura ad un certo punto avrebbe iniziato ad omettere il nome di Gesù eventualmente anteposto a Barabba perché avrebbe ritenuto blasfemo l’accostamento di quel nome a “figlio del Padre” e soprattutto l’associazione con un bandito.

2.1 La lezione “Gesù Barabba” nella tradizione manoscritta

Uno studio su Barabba, non può non prendere le mosse dall’esame della tradizione manoscritta di cui disponiamo. In Mt. 27:16, secondo l’apparato critico di NA27, abbiamo complessivamente quattro gruppi di testimoni che antepongono a Barabba il nome di Gesù (⁵). Il codice più interessante è indubbiamente il codice di *Koridethi*, o *codex Koridethianus* (Θ). Si tratta di un codice di pessima fattura, nel quale sembra che le parole siano state trascritte da qualcuno che conosceva a stento il greco e usava una grafia incoerente. A causa di questo, la datazione del manoscritto è alquanto incerta, spaziando dal VII al X secolo (⁶). In aggiunta a questo codice abbiamo un gruppo di mss. medievali, ovvero la cosiddetta famiglia di “minuscoli” f^l , la versione siro-sinaitica, alcuni mss. della famiglia bizantina e il manoscritto (minuscolo) 700, dell’XI secolo, in quest’ultimo il nome Gesù Barabba è comunque stato corretto. Il Merk-Barbaglio e altri manuali aggiungono a questi anche le versioni (orientali) armena e georgiane: ar e gg^l (⁷). Sostanzialmente questi manoscritti sono gli stessi che riportano Gesù Barabba anche al verso successivo, Mt. 27:17, con differenze riguardanti l’omissione dell’articolo $\tau\acute{o}\nu$ nell’espressione $\text{Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν}$ (⁸). Qui va notato che l’eventuale presenza di “Gesù Barabba” coinvolge solamente i vv. di Mt. 27:16-17, perché negli altri passi di Matteo che menzionano questo personaggio nessun codice antepone più Gesù a Barabba. Apparentemente, potrebbe sembrare che una quantità così eterogenea di codici che attesta questa lezione provi senza ombra di dubbio che nelle versioni più antiche del vangelo di Matteo e molto probabilmente nell’originale ci fosse sicuramente $\text{Ἰησοῦν (τὸν) Βαραββᾶν}$. In realtà Θ , f^l , 700 e le versioni armena e georgiana appartengono tutte alla stessa recensione testuale, la cosiddetta *recensione cesariense* (C) che viene fatta risalire al II secolo (anche il papiro P45 vi appartiene). Secondo il Merk-Barbaglio il *Koridethianus* è catalogabile nella recensione C^a , così come il “minuscolo” 700 mentre il gruppo f^l (composto secondo NA27 dai mss.: 1, 118, 131, 209, 1582 et. al.) è costituito da una famiglia di mss. di recensione C^a o C^n (⁹). Tutti questi codici, di fatto, appartengono a rami di un ipotetico *stemma codicum* che hanno antenati in comune.

Tanti manoscritti che contengono una stessa variante e appartengono a una stessa famiglia testuale potrebbero essere stati generati da un errore nella trasmissione del testo che si propagò da un archetipo a tutti i manoscritti affini. L’origine della lezione Ἰησοῦν Βαραββᾶν nel *Koridethianus* e nei codici greci in generale è effettivamente stata anche spiegata come possibile errore scribale (¹⁰). Poiché i codici venivano scritti con la tecnica della *scriptio continua* con le lettere tutte attaccate

⁵ Secondo NA27 riportano $\text{λεγόμενον Ἰησοῦν Βαραββᾶν}$: $\Theta f^l 700^* pc sy^s$.

⁶ NA27 e il Merk-Barbaglio concordano nel riportare la datazione del IX secolo.

⁷ Questa non è una dimenticanza di NA27, il quale afferma a pag. 70* di non utilizzare le versioni armena e altre se non occasionalmente. Secondo NA27, Mt. 27:16 è $\text{εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον Ἰησοῦν Βαραββᾶν}$ nelle segg. versioni: $\Theta f^l 700^* pc sy^s$

⁸ Secondo NA27, abbiamo: $\text{Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν}$ in $f^l pc sy^s$, mentre abbiamo: Ἰησοῦν Βαραββᾶν in $\Theta 700^* pc$.

⁹ Von Soden classifica la famiglia di Lake f^l sotto la denominazione di “recensione palestinese”, assieme ad f^{13} , f^{1424} et. al. Egli riteneva che l’autore di questa recensione palestinese fosse Panfilo martire (III-IV sec. d.C.), maestro di Eusebio di Cesarea. Lo stesso Eusebio avrebbe affinità con questi mss. Il testo “cesariense” propriamente detto è considerato ancora più antico di questi codici “palestinesi” individuati da von Soden.

¹⁰ La tesi non è certo una novità degli ultimi anni, fu sostenuta già in Westcott-Hort, App., 20.

l'una all'altra e senza spazi tra le parole, la frase originaria di Mt. 27:17 con Gesù scritto con la nomina sacra, come usuale nei primi secoli, sarebbe:

(...) ΤΙΝΑ ΘΕΛΕΤΕ ΑΠΟ ΛΥΣΩΝ ΜΙΝ ΒΑΡΑΒΒΑΝ ΗΝ ΤΟΝ ΛΕΓΟΜΕΝΟΝ ΧΝ (...)

Nella linea, abbiamo evidenziato in blu le ultime due lettere del pronome ὑμῶν, e in rosso le abbreviazioni sacre per Ἰησοῦν e Χριστόν che si trovavano nel codice sorgente da copiare, qualche lettera più avanti di ὑμῶν (¹¹). Dopo aver trascritto correttamente il pronome ὑμῶν, il copista si sarebbe sbagliato e per un errore di distrazione nel riprendere la lettura dal codice che stava trascrivendo avrebbe interpretato, rileggendole per sbaglio, le ultime due lettere di ὑμῶν come una nomina sacra per Ἰησοῦν, inserendo nel testo tale parola indebitamente, nel posto sbagliato. L'incidente si sarebbe verificato in uno degli antenati comune a Θ e agli altri mss. testualmente affini. Un altro copista della stessa recensione testuale, ritenendo che Barabba si chiamasse realmente Gesù, mentre invece il codice che stava copiando conteneva un errore, integrò per uniformità anche Mt. 27:16, il punto dove il vangelo di Matteo introduce per la prima volta questo personaggio, e da questo momento in poi l'errore in Mt. 27:16 e 17 iniziò a propagarsi in vari mss. della recensione cesariense. A sostegno della tesi dell'errore scribale, oltre al fatto che la lezione compare in due versi soltanto del vangelo di Matteo e non è attestata negli altri vangeli, vi è anche il fatto che nei successivi vv. Mt. 27:20, 27:21 e 27:26 anche quegli stessi mss. che in 27:16-17 avevano utilizzato la formula Ἰησοῦν (τὸν) Βαραββᾶν, improvvisamente smettono di utilizzarla e chiamano questo personaggio semplicemente “Barabba”, uniformandosi al resto della tradizione. In realtà la possibilità che si sia generato un errore del genere, nel caso specifico, non mi sembra particolarmente convincente. Errori paradossali dovuti alla distrazione dei copisti sono attestati concretamente in vari casi, ma qui si dovrebbe supporre che lo scriba abbia:

1. letto l'espressione IN (che in realtà costituirebbe le ultime due lettere del pronome ὑμῶν) nel codice che stava trascrivendo;
2. interpretato la stringa IN come una abbreviazione sacra per Ἰησοῦν; il testo originale, naturalmente, non aveva il segno caratteristico delle abbreviazioni sacre (una linea orizzontale sopra IN) in quanto per ipotesi le lettere appartenevano a ὑμῶν;
3. infine, è necessario postulare che lo scriba abbia pensato di espandere l'abbreviazione sacra esplicitando il nome in Ἰησοῦν, nei vari codici che la attestano la parola “Gesù” anteposta a Barabba è scritta per esteso, non sotto forma di abbreviazione sacra.

La terza operazione presuppone che il copista abbia pensato di espandere IN, interpretando tale simbolo, questo indubbiamente contrasta contro l'ipotesi dell'errore inconsapevole. Sembra altamente improbabile che un copista abbia decodificato mentalmente l'abbreviazione IN e non si sia chiesto cosa stava trascrivendo prima di Barabba, ritornando per un istante a leggere il codice che stava trascrivendo per comprendere meglio il testo, dal momento che il nome era applicato non a Gesù Cristo ma a un altro personaggio e sarebbe risultata blasfema una abbreviazione sacra applicata ad esso. Forse, l'unica possibilità è che la copia fosse stata commissionata a uno scriba inesperto di questioni cristiane, ma questa ovviamente è solo una congettura: ciò che è gratuitamente affermato può essere altrettanto gratuitamente respinto.

¹¹ Si suppone per Ἰησοῦν una *nomina sacra* di due lettere, *iota* + *nu*. Sono attestate anche abbreviazioni sacre a tre lettere (IHN) le quali però non sono compatibili con l'ipotesi che qui sia occorso un errore di trascrizione. La tesi dell'errore scribale deve tenere conto anche di questa limitazione.

Esiste tuttavia una spiegazione alternativa, forse più convincente, basata sull'ipotesi di un errore per *homoioarcton*. Lo scriba, al solito, avrebbe trascritto senza errori il pronome ὑμῶν di Mt. 27:17, quindi avrebbe ripreso erroneamente la lettura dal codice che doveva trasmettere a partire da Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, saltando completamente Βαραββᾶν ἢ. Avrebbe contribuito a questo il fatto che Ἰησοῦν molto probabilmente era scritto come IN, come le ultime due lettere di ὑμῶν. Così, dopo il pronome, sarebbe stato trascritto INTON, proprio col *nomen sacrum*, di due lettere. A questo punto, riprendendo la lettura, il copista sarebbe ripartito da Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, ritornando indietro nel testo. Questa spiegazione ha un duplice vantaggio. Innanzitutto non richiede allo scriba alcuna attività di decodifica o di pensiero, semplicemente saremmo nel caso di un errore meccanico, un caso noto e formalmente chiamato *homoioarcton* ⁽¹²⁾. In secondo luogo, abbiamo un caso singolare dato dal codice 22 dove un simile errore è attestato proprio in Mt. 27:17. Nel commentario di Wieland Willker ⁽¹³⁾ è segnalato che il codice minuscolo 22 (databile al XII secolo) riporta la nomina sacra davanti a Barabba, la frase è precisamente: (...) ὑμῶν IN τὸν Βαραββᾶν ἢ IN τὸν λεγόμενον (...), ma il copista si è accorto immediatamente dell'errore e ha cancellato IN τὸν prima di Βαραββᾶν. Nel caso del codice 22 l'*homoioarcton* mi sembra evidente. Forse un errore del genere si produsse in Mt. 27:17 in un archetipo dei codici "cesariensi" o, meglio, di una sottofamiglia di questa categoria testuale. In seguito si iniziò a ritenere che il nome di Barabba fosse davvero Gesù e nacque così questa curiosa tradizione testuale ⁽¹⁴⁾. Ricordiamo infatti che alcuni mss. leggono proprio Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν. Alla categoria testuale "cesariense" appartiene il papiro P45, databile alla prima metà del III secolo d.C, esso purtroppo non può essere tecnicamente di molto aiuto per questo problema in quanto la parte che si è preservata di questo vangelo si arresta a Mt. 26:39, ma l'esistenza di questo codice ha indotto i filologi a ritenere che la recensione cesariense sia relativamente molto antica e risalga addirittura al II secolo d.C. In teoria, dunque, ci sarebbe stato tutto il tempo per la generazione dell'errore in codici anche molto antichi e la sua propagazione in copie successive, tutte appartenenti (non casualmente) alla recensione cesariense.

La teoria dell'incidente nella trasmissione manoscritta, sebbene importante e presa in seria considerazione dagli studiosi, in realtà contrasta con alcune anomalie che potrebbero renderla improbabile. Nell'esame dei manoscritti a supporto della lezione Gesù Barabba nel vangelo di Matteo, ho volutamente lasciato per ultimi la *vetus syra* e Origene, non per dimenticanza, ma per il fatto che sono indubbiamente testimoni a favore dell'antichità e, forse, della genuinità della lezione in Mt. 27:16 e 17. La cosiddetta versione siro-sinaitica (sy^s) è attestata da un palinsesto databile al IV secolo d.C., rinvenuto in un monastero del Monte Sinai nel 1892. Tecnicamente fa parte, assieme alla versione siro-curetoniana, scoperta nel 1842, della cosiddetta *vetus syra*, la versione in siriano del Nuovo Testamento che si ritiene essere precedente la Peshitta. Purtroppo il manoscritto siro-curetoniano (del V secolo), altro testimone della *vetus syra*, non preserva i vv. Mt. 27:16-17 quindi non sappiamo cosa leggesse in origine. Invece il manoscritto siro-sinaitico riporta chiaramente Gesù davanti a Barabba, sia in Mt. 26:16 che in Mt. 26:17. Il grosso problema della *vetus syra* è stabilire se il suo testo sia cronologicamente anteriore alla Peshitta, oppure posteriore. Oggi si è raggiunto un certo consenso a sostegno della prima ipotesi: se così, dobbiamo considerare che inizialmente esistette una versione siriana, attestata da sy^s, che riportava Gesù Barabba, mentre in seguito sia la

¹² L'errore per *homoioarcton* si verifica quando l'occhio del copista salta da una parola o sequenza di lettere a una più avanti nel testo, avente la stessa successione. E. Puech ha postulato un *homoioarcton* ad esempio per identificare il frammento 7Q8 con 1 Enoc 103:7-8, cfr. *Revue de Qumran* 70 (1998), pp. 313-323.

¹³ Cfr. TC-Matthew, ediz. 2007, TVU 307. In realtà il riferimento di Willker, che rimanda ad un inesistente Harris JBL (1914), è sbagliato. Come emerso da colloqui con lo stesso Willker, il documento di riferimento è di Henry A. Sanders, *A new collation of MS 22 of the Gospels*, JBL 33 (1914), pp. 91-117.

¹⁴ E' curioso notare come il codice 22 appartenga alla famiglia di Lake f¹ e dunque è un codice classificabile come "cesariense". Questo si evince dallo stesso commentario di Willker in quanto NA27 non cita il manoscritto 22 nella famiglia f¹. Ovviamente 22 non può certo essere considerato la causa di questa contaminazione di vari mss. "cesariensi" perché la lezione Gesù Barabba è ben più antica.

Peshitta che il *Diatessaron* di Taziano omisero ogni riferimento a Gesù Barabba, sia in Mt. 27:16 che in Mt. 27:17. E' possibile che la *vetus syra*, il cui testo viene fatto risalire comunque al II secolo, sia una traduzione in siriano fatta a partire da codici greci più antichi. Avendo così tanti codici della recensione cesariense che attestano questa lezione, si potrebbe pensare che anche la versione siro-sinaitica appartenga a questa tradizione testuale e sia derivata dalla traduzione di uno di questi codici. Il problema è che questo è uno dei pochi punti di contatto tra *sy^s* e il testo cesariense perché, di fatto, la versione siro-sinaitica è classificata nel testo occidentale, assieme alla *vetus latina*, al Bezae Cantabrigensis (codice D) ed altri manoscritti. Ma tutta la tradizione occidentale, sorprendentemente, omette Gesù Barabba e parla solamente di Barabba o perlomeno non abbiamo più alcun testimone che riporti questa curiosa lezione. La *vetus syra*, quindi, concorda con il testo cesariense quando si tratta di parlare di Barabba in Mt. 27:16-17 ma per il resto non appartiene alla recensione cesariense, bensì al testo occidentale.

2.2 La lezione Gesù Barabba, negli autori proto cristiani

A questo punto è forse utile un breve excursus sulla trasmissione del termine Barabba nei primi autori cristiani. Nella letteratura del periodo apostolico il nome di Barabba non è mai citato: purtroppo non sappiamo se questi autori molto antichi fossero a conoscenza di una lezione Gesù Barabba (¹⁵). Neppure Giustino e Ireneo nelle loro opere citano mai questo personaggio o un passo dei vangeli canonici in cui tale nome ricorra quindi nulla si può dire. Il primo autore cristiano extra testamentario a citare Barabba probabilmente è Tertulliano (150-220 d.C. circa) in *Adversus Marcionem*, libro IV, cap. XLII, nel passaggio (in latino) riassume gli eventi della passione e menziona anche Barabba, senza chiamarlo tuttavia Gesù Barabba: “Et Barrabas quidem nocentissimus, vita ut bonus donatur; Christus vero justissimus, ut homicida morti expostulatur” (¹⁶). Questo è, di fatto, l'unico passaggio di *Adversus Marcionem* in cui sia citato Barabba. La questione di Origene (185-254 d.C. circa), la cui vita si sovrappone storicamente in parte a quella di Tertulliano, è più delicata. Nel *Contra Celsum*, libro I, par. 2, proprio all'inizio del suo trattato, Origene cita molto fedelmente Mt. 27:17, senza riportare Gesù Barabba: τίνα θέλετε τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν (¹⁷). E' facile verificare nell'apparato critico di NA27 che qui Origene segue esattamente lo stesso testo di Mt. 27:17 che verrà recepito nel codice Vaticano B (IV secolo), tranne l'aggiunta di τῶν δύο che è assente in B ma è secondaria in questa analisi (¹⁸). Nel *Commento a Matteo* (¹⁹), tuttavia, Origene dà prova di conoscere l'esistenza della versione “Gesù Barabba” in Mt. 27:17. Nel Libro 14.19 Origene cita per due volte il nome di Barabba, si tratta delle prime occorrenze di tale nome nel suo Commento

¹⁵ Con il termine “letteratura del periodo apostolico” intendo qui le epistole di Ignazio (nella recensione greca “breve”), 1 Corinzi di Clemente di Roma, Barnaba, Policarpo, il Martirio di Policarpo, l'epistola a Diogneto, la Didachè e Papia di Gerapoli.

¹⁶ Tertulliano, *Adversus Marcionem*, da J.P. Migne, *Patrologia Latina*, consultabile online nel sito <http://www.documentacatholicaomnia.eu/> (Rife. 0464B, in *Adversus Marcionem*).

¹⁷ Testo greco in J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, disponibile online nel sito: <http://patrologia.ct.aegean.gr/> (Rife.: 00028).

¹⁸ Si noti che questa frase è materiale peculiare di Matteo. Sebbene anche gli altri evangelisti menzionino Barabba, una simile frase, pronunciata da Pilato, è riportata solo in Mt. 27:17. Sia B che Origene qui leggono τὸν Βαραββᾶν, alcuni commentatori (es. Burkitt) hanno voluto vedere nella presenza dell'articolo τὸν, normalmente assente, la possibilità che antenati (alessandrini) di B leggessero Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν, come abbiamo in alcuni codici “cesariensi”. Mi pare comunque che la presenza di τὸν non sia una argomentazione decisiva dal momento che in Mt. 27:20, 27:26 tutta la tradizione manoscritta legge τὸν Βαραββᾶν senza Ἰησοῦν e lo stesso vale per molti codici anche in Mt. 27:21. Origene, invece, come vedremo, era a conoscenza di questa lezione.

¹⁹ Il *Commento a Matteo* di Origene è un'opera monumentale in 23 libri, composta originariamente in greco, di cui i primi nove sono andati perduti, tranne un paio di frammenti che appartengono ai primi due libri. Per i libri da 10 a 17 è disponibile il testo in greco (che commenta Mt. 18:36 – Mt. 22:33). La maggior parte dei rimanenti libri da 18 a 23 sopravvive in una versione latina (Mt. 22:34 – 27:66) e una porzione di questi ultimi libri in una recensione greca (che va dal libro 12.9 fino a 17.36).

(almeno nei libri oggi rimasti), in questo caso fa riferimento a Mt. 27:21 e non antepone in nome di “Gesù” a “Barabba”. Tuttavia nella parte conclusiva del commentario Origene cita da Mt. 27:16-17 e riporta una annotazione riguardante questi versi di Matteo, il passaggio nella versione latina del Commentario legge:

Origene, *Comm. in Ev. Matth.*, “Habebat autem tunc vinctum insignem, qui dicebatur Barabbas [Mt. 27:16]. Congregatis ergo eis, dixit eis Pilatus: quem vultis dimittam vobis Jesum Barabbam an Jesum qui dicitur Christus? [Mt. 27:17] - In multis exemplaribus non continetur, quod Barabbas etiam Jesus dicebatur, et forsitan recte, ut ne nomen Jesus conveniat alicui iniquorum. (...) Et puto quod in haeresibus tale aliquid superadditum est, ut habeant aliqua convenientia dicere fabulis suis de similitudine Jesu et Barabbae.”

Qui Origene cita da Mt. 27:17 anteponendo “Gesù” a “Barabba”. Subito dopo aggiunge che molti esemplari (multis exemplaribus) del vangelo non contengono la menzione di “Gesù” davanti a “Barabba”. Il suo punto di vista è che tutti questi codici che hanno evitato di citare il nome “Gesù” abbiano operato forse giustamente (et forsitan recte). La spiegazione che Origene fornisce a sostegno è puramente teologica: il nome di Gesù, infatti, non poteva essere anche quello di un malfattore come Barabba. Di conseguenza, aggiunge Origene, una simile commistione potrebbe essere il risultato di una interpolazione di qualche copista eretico. Il passaggio di Origene, dunque, cita Mt. 27:17 con Gesù anteposto Barabba ma al massimo può essere usato per stabilire che quando scrisse il Commento a Matteo, Origene era a conoscenza di alcuni manoscritti che riportavano la lezione Gesù Barabba. Origene non sembra approvare l'accostamento del nome di Gesù a quello di Barabba, sebbene egli non fornisca alcuna prova storica per giustificare l'omissione del nome. La posizione di Origene nel Commento a Matteo è dunque coerente con quanto scrisse nel *Contra Celsum*, dove è citato Mt. 27:17 secondo i codici privi di “Gesù”: Origene non è certo favorevole a citare il nome di Gesù davanti a Barabba, sebbene si basi essenzialmente su motivazioni di tipo teologico. Naturalmente qui siamo interessati non tanto alla spiegazione teologica di Origene, ma al fatto che egli conosceva questa lezione attestata già al suo tempo da alcuni codici e non sapesse spiegarne l'origine (se non con vaghe e indimostrate allusioni a scribi “eretici”), dunque essa deve risalire a molto prima di Origene, probabilmente ad almeno il II secolo.

In uno *scholium* del vangelo secondo Matteo attribuito ad Origene, abbiamo ancora un riferimento all'esistenza di copie di quel vangelo che recavano la citazione di Gesù Barabba:

Origene, *Sch. in Matth.* – μίζων δὲ, ὅτι τὸν ἀναίτιον, ἢ τὸν μυρίοις ἐγκλήμασιν ὑπαίτιον αἰτήσονται, εἶπε τοῦτο ὁ Πιλάτος, ὡς δικαίους οὖσιν. Ἦδει γὰρ, ὅτι οὐδὲν σαφῆ ἔλεγχον εἶχον κατ' αὐτοῦ. Παλαιοὶς δὲ πάνυ ἀντιγράφοις ἐντυχῶν, εὗρον καὶ αὐτὸν τὸν Βαραββᾶν Ἰησοῦν λεγόμενον. Οὕτως γοῦν εἶχεν ἡ τοῦ Πιλάτου πεῦσις ἐκεῖ Τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν; Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν, ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; Ὡς γὰρ ἔοικε, πατρωνυμία ἦν τοῦ ληστοῦ ὁ Βαραββᾶς, ὅπερ ἐρμηνεύεται διδασκάλου υἱός. Συντιθέμενον οὖν τὸ τοῦ Βαραββᾶν ὄνομα σημαίνει υἱός τοῦ διδασκάλου ἡμῶν. ⁽²⁰⁾

Qui Origene afferma che in alcune copie molto antiche (παλαιοὶς δὲ πάνυ ἀντιγράφοις) si riscontrava la lezione Gesù Barabba. Di conseguenza (Οὕτως γοῦν) la domanda di Pilato (ἡ τοῦ Πιλάτου πεῦσις) alla folla risultava espressa in queste copie: “Chi volete che vi rilasci dei due: Gesù Barabba o Gesù chiamato il Cristo?” Origene qui cita secondo Mt. 27:17 come nel *Contra Celsum*, ma questa volta antepone a Barabba il nome di Gesù. Contrariamente al citato passo del *Commento a Matteo*, qui non pare emettere alcun giudizio di attendibilità sulla correttezza di questa citazione di Mt. 27:17, siamo davanti a una pura e semplice annotazione. Dopo la citazione di Mt. 27:17 Origene si sofferma a fornire una sorta di spiegazione del nome. Parleremo in seguito dei

²⁰ Da J.P. Migne, *Patrologia Graecae*, versione *online* nel sito <http://patrologia.ct.aegean.gr/> (Rife: *Scholia in Matthaeum*, 17.308). Nella versione stampata il passo si trova a pag. 308 del Vol. XVII. Uno *scholium* attribuito a Origene contenente queste parole è riportato anche in A. Gallandi, p. 81.

possibili significati dell'espressione Βαραββᾶς/ν, in un apposito capitolo. Origene sembra dirci che egli intendeva Βαραββᾶς come patronimico, da interpretarsi “figlio del maestro” (διδασκάλου υἱός). Afferma anche che il nome di “Baramban” (con una *mi* al posto della *beta*: τὸ τοῦ Βαραμβᾶν ὄνομα) va interpretato come “figlio del nostro maestro”, probabilmente rifacendosi all'aramaico “rabban” (*nun* finale) che ha questo significato ⁽²¹⁾. Si tratta di una spiegazione etimologica che riprenderà anche Girolamo nel V secolo.

La stessa annotazione di cui abbiamo traccia nello *scholium* del vangelo di Matteo precedentemente citato compare ancora, attribuita ad Origene, nel *Commentariorum Series in Evangelium Matthaei* del Migne (qui è omessa la spiegazione etimologica e abbiamo solamente il riferimento a copie molto antiche del vangelo contenenti la curiosa lezione):

Origene, Comm. Ser. in Ev. Matth., παλαιοῖς δὲ πάνυ ἀντιγράφοις ἐντυχῶν εὗρον καὶ αὐτὸν τὸν Βαραββᾶν Ἰησοῦν λεγόμενον. οὕτως γοῦν εἶχεν ἢ τοῦ Πιλάτου πεῦσις ἐκεῖ «τίνα θέλετε τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν, Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν;» ὅτι γὰρ φθόνῳ παρεδόθη, καὶ Πιλάτῳ δῆλον ἦν. ἄλλως τε δὲ προνοίας ἔργον τὸ ὄναρ, οὐ λεγόμενον μὲν τί ἦν, δεικνύον δὲ ὅτι οὐχ ἵνα μὴ πάθῃ ὁ Ἰησοῦς ἐδείχθη, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ἡ γυνή. μακαρία δὲ ἀπέχουσα ἐν ὀνειρίοις τὸ παθεῖν, ἵνα μὴ ὑπερπάθῃ ⁽²²⁾

In un vecchio manuale di H.E.G. Paulus viene citato uno *scholium* del codice S (Vat. Gr. 354), un onciale greco scritto nel 949 d.C. e conservato presso la Biblioteca Vaticana. In Mt. 27:17 abbiamo in questo codice un caso di *varia lectio* non citato da NA27 ma segnalato o riportato in altri apparati critici. Una glossa nel manoscritto sembra riportare una annotazione di Anastasio vescovo di Antiochia ⁽²³⁾ riguardante la questione di Gesù Barabba, probabilmente inserita dallo scriba che compilò questo codice, tre secoli dopo la morte di Anastasio. Come si vede, il testo di questa glossa sembra riprendere quasi in ogni particolare il passaggio di Origene che si trova negli *Scholia in Matthaeum* origeniani:

αναστασιος επισκοπος αντιοχ παλαιοῖς πάνυ ἀντιγράφοις ἐντυχῶν εὗρον καὶ αὐτὸν τὸν βαραββᾶν IN λεγόμενον. οὕτως γοῦν εἶχεν ἢ τὸν πιλατου πεῦσις ἐχει. τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν, IN τὸν Βαραββᾶν ἢ IN τὸν λεγόμενον ΧΝ. ὡς γὰρ ἔοικεν πατρωνυμια τοῦ ληστου ἦν ὁ βαραββᾶς ὅπερ ἐρμηνεύεται διδασκάλου ΥΣ (υἱός). [...] ⁽²⁴⁾

salvo il fatto che il copista ha trascritto con l'abbreviazione sacra il nome di Gesù, anche quando questo è quello di Barabba. E' altamente probabile che questo *scholium* provenga da una annotazione risalente ad Anastasio di Antiochia, conosciuta dal copista del codice S, il quale a sua volta si rifaceva a tradizioni ben più antiche, che risalivano ad Origene.

Nella prima metà del III secolo, dunque, la lezione “Gesù Barabba” risulta presente in alcuni codici e questo è attestato da Origene il quale, pur non conferendo una grande fiducia a questa lezione, testimonia comunque che essa circolava da molto tempo rispetto all'epoca in cui scrive. Egli non è in grado di fornirci spiegazioni filologiche o storiche sull'origine di questa lezione, limitandosi a supporre che forse può essere stata generata addirittura da qualche gruppo eretico, tuttavia non precisa come, dove e quando. Del resto Origene sembra dirci nello *scholium* citato che la variante

²¹ Βαραμβᾶν non è un errore o una stravaganza di Origene, in aramaico “baramban” è perfettamente equivalente a “barabban” in quanto la *mem* a volte sostituisce il *daghesh forte*.

²² Da J.P. Migne, *Patrologia Graecae*, versione online nel sito <http://patrologia.ct.aegean.gr/> (Rife: *Commentariorum Series in Evangelium Matthaei*, 255-257).

²³ Probabilmente qui lo scriba ha incluso materiale di (o attribuito ad) Anastasio di Antiochia († 609 d.C. circa).

²⁴ In *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien* di Heinrich Eberarth Gottlob Paulus, C.F. Winter, ed. 1842, pag. 639. Questo *scholium* del codice S è citato anche in P. Winter, *On the Trial of Jesus*, de Grutyer, 1974, pag. 137. Si veda anche il manuale di Reuben Swanson, Mt. 27:17, pag. 279.

circolava in copie molto antiche del vangelo di Matteo per cui, probabilmente, al suo tempo si era già persa traccia della sua origine, che deve risalire almeno alla metà del II secolo, alla generazione precedente Origene. Eusebio di Cesarea (265-340 d.C. circa) nella Storia Ecclesiastica non parla mai di Barabba in generale, questo è motivato essenzialmente dal fatto che la sua opera è dedicata agli eventi posteriori alla vicenda di Gesù. Girolamo (347-420 d.C. circa) ha cercato di spiegare il significato dell'espressione Barabba, riportando anche quello che trovò scritto nel cosiddetto vangelo degli Ebrei ⁽²⁵⁾: ne parleremo più approfonditamente in seguito.

Per quanto concerne i vangeli o gli atti apocrifi più antichi non abbiamo molte ricorrenze del nome di Barabba. Uno dei testi più interessanti potrebbe essere il vangelo di Pietro, sfortunatamente il frammento greco di *Akhmim* attesta solo una parte di questo apocrifo in cui la narrazione inizia quando la sentenza di morte è già stata decretata: non sappiamo neppure se l'episodio di Barabba ricorresse o meno nel vangelo. Invece, di Barabba si parla nel vangelo di Nicodemo e nelle "memorie" di Nicodemo, due testi che fanno parte del cosiddetto "ciclo di Pilato": sia nella versione greca che in quella copta il nome del famoso prigioniero è semplicemente "Barabba", senza Gesù davanti. Esiste poi la testimonianza del vangelo degli Ebrei/Nazareni, di cui ci parla Girolamo: anche qui ricorre soltanto Barabba, senza "Gesù". La questione dell'origine e della affidabilità di questo vangelo degli Ebrei/Nazareni (potrebbero essere anche due testi diversi) è quanto mai complessa, ne parleremo più avanti.

2.3 Bilancio

Dalla letteratura patristica risulta in effetti che Tertulliano ⁽²⁶⁾, un autore tipicamente "occidentale", che scriveva in latino, parla solo di Barabba, ma non di Gesù Barabba. Un autore come Origene ⁽²⁷⁾, invece, conosce bene la lezione Gesù Barabba e la utilizza, sebbene preferisca evitarla nel *Contra Celsum*. Origene sembra liquidare la menzione di Gesù davanti a Barabba come una interpolazione, tuttavia testimonia che al suo tempo esistevano già codici che egli definisce molto antichi che la attestavano. Volendo evitare di spiegare l'origine della lezione Gesù Barabba senza ricorrere ad un errore nella trasmissione manoscritta greca del vangelo di Matteo o ad una interpolazione, è possibile dunque ipotizzare uno scenario come questo che ora delineeremo. La tradizione "palestinese", quella del testo cesariense, ma anche della traduzione siriana più antica, destinata a un pubblico palestinese, conosceva la presenza di Gesù Barabba in Mt. 27:16 e 17. Forse le versioni più antiche di Matteo e un ipotetico originale di questo vangelo contenevano realmente il nome di Gesù e questo non creava alcun inconveniente di ordine "teologico". In aramaico Yeshua bar Abbà è semplicemente un patronimico, Gesù figlio di Abba, un maestro del Talmud è chiamato proprio con questo nome, sebbene sia posteriore a Cristo. L'accostamento del nome Gesù al patronimico bar Abbà per un pubblico ebraico non desta alcuna perplessità. Invece potrebbe creare problemi teologici e storici ad un pubblico non ebraico, che abbia perso qualunque contatto con l'ambiente palestinese e la letteratura aramaica. In aramaico, "bar" significa figlio, come spiega Mc. 10:46. La parola "abba", nella stessa lingua aramaica significa lett. "padre" (ma con significati diversissimi tra

²⁵ In realtà Girolamo parla di vangelo degli Ebrei ma sono esistiti in tempi antichi almeno tre vangeli giudeo-cristiani che potrebbero confondersi con il testo inteso da Girolamo. Lo stesso Girolamo non è coerente con se stesso quando cita da questo vangelo, chiamandolo a volte con nomi diversi. E' quasi impossibile stabilire quale vangelo intendessero i padri della Chiesa quando parlano di vangelo degli Ebrei, degli Ebioniti o dei Nazareni.

²⁶ Tertulliano (150-220 d.C. circa) può essere considerato con giusta ragione il fondatore della cristianità latina. Visse tra Cartagine, dove era nato, e Roma scrisse le sue opere in latino (cfr. *Hist. Eccl.* 2.2.4 e 1.25.4).

²⁷ Origene (185-254 d.C. circa) era nativo di Alessandria, in Egitto, fu discepolo di Clemente Alessandrino. Eusebio di Cesarea nella Storia Ecclesiastica riporta notizie molto dettagliate sulla sua vita e sulle sue opere, che furono molto numerose. Conosceva l'ebraico ed ebbe contatto con ambienti ebraici. Nel 215-16 visitò la Palestina per la prima volta. In seguito verso il 232 si trasferì per vari anni proprio a Cesarea di Palestina, dove ebbe numerosi discepoli. Successivamente soggiornò a Cesarea di Cappadocia. Compose il commento a Matteo e il *Contra Celsum* quando aveva superato i sessant'anni (cfr. *Hist. Eccl.* 6.36) quindi dopo aver soggiornato a Cesarea di Palestina.

loro, come vedremo), questo è deducibile, senza conoscere l'aramaico, dallo stesso Mc. 14:36 ma anche dall'epistolario paolino, cfr. Rm. 8:15 e Gal. 4:6, Romani e Galati sono due lettere considerate peraltro dai neotestamentaristi antiche e genuine. Per un pubblico inesperto di ebraismo, che abbia perso contatto con l'ambiente giudaico, l'accostamento di "bar" e di "abba" con "Gesù" a creare l'espressione Gesù figlio del Padre, in realtà un pericoloso brigante, indubbiamente crea imbarazzo. Ma ad un pubblico ebraico, che non abbia perso qualunque contatto con la cultura giudaica, l'espressione "figlio del Padre" non crea alcun problema in quanto essa non ha alcuna attestazione nel senso che un cristiano normalmente conferisce ad essa e non significa "figlio del Padre" nel senso di "figlio di Dio". Pertanto, potrebbe darsi che da un lato tutta la tradizione "occidentale" abbia censurato il nome di Barabba, mentre una certa tradizione "orientale", proveniente invece dall'ambiente palestinese, ancora immersa nella cultura ebraica, abbia iniziato solo più tardi a censurare il nome di questo personaggio perché la sua menzione davanti all'espressione bar Abbà non creava alcun problema di ordine teologico. In questo contesto si inserisce la tradizione neutrale-alessandrina, quella attestata da B, \aleph ed altri importantissimi manoscritti. Questa categoria testuale fu considerata fin dall'inizio degli studi filologici applicati al Nuovo Testamento la più genuina e vicina al testo originario dei vangeli. Non dobbiamo dimenticare infatti che proprio la recensione neutrale-alessandrina in questo specifico caso concorda con tutta la tradizione "occidentale" – versione siro-sinaitica a parte – contro quel sottoinsieme di manoscritti della recensione "cesariense" che leggono Gesù Barabba (²⁸). Se la recensione alessandrina nacque in area egiziana, ben lontano quindi dall'ambiente palestinese, è possibile che essa si sia posta un problema che probabilmente vide coinvolta anche tutta la tradizione occidentale: censurare il nome di Gesù anteposto a Barabba per evitare il rischio che un pubblico inesperto confondesse Barabba con Gesù o conferisse a Barabba un determinato significato simbolico a causa del suo accostamento al "Padre". Si potrebbe dunque supporre che originariamente il nome di Gesù fosse presente nelle copie di Matteo più vicine a un ipotetico originale, composto in ambiente palestinese (²⁹). Successivamente le versioni composte in ambienti lontani dalla Palestina come l'Egitto o in occidente censurarono il nome di Barabba, che era Gesù, per motivazioni teologiche, inesistenti presso un pubblico cristiano-palestinese.

In conclusione, è possibile da un lato che la lezione Gesù Barabba si sia originata da un incidente nella trasmissione manoscritta ma è anche possibile che la lezione sia genuina e sia sopravvissuta solo nei codici di tradizione "palestinese" e in Origene in quanto l'espressione non causava alcun inconveniente di ordine teologico o di imbarazzo presso un pubblico dell'area geografica e della mentalità palestinese (³⁰), al contrario di altre regioni geografiche dove la censura iniziò a operare molto presto. Molti biblisti autorevoli pensano che la lezione "Gesù Barabba" facesse parte delle versioni più antiche di Matteo e sia stata censurata, si possono citare B.M. Metzger (³¹), J. Gnilka

²⁸ Un principio di filologia neotestamentaria imporrebbe di controllare sempre che le lezioni attestate sia dalla recensione "cesariense" che da quella "occidentale" siano avvalorate anche dalla simultanea presenza nel testo "neutrale-alessandrino". La "pericope dell'adultera" di Gv. 7:53-8:11 è attestata nella tradizione "occidentale" e da qualche codice cesariense (es.: 700) ma non dal testo neutrale-alessandrino, per questo motivo NA27 riporta tra le doppie parentesi quadrate l'intero brano, così come fa con Gesù Barabba in Mt. 27:16 e 17. Indubbiamente Gesù Barabba è un caso diverso dalla pericope dell'adultera, ma potrebbe anche essere il risultato di una tradizione "palestinese" che avrebbe conosciuto il nome di Barabba, assente originariamente nel testo di Matteo.

²⁹ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* 3.1.1 ripreso anche da Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.* 5.8.2-4.

³⁰ Contrasterebbe questo scenario la testimonianza di Girolamo, dalla quale sembra che in quello che egli chiama il "vangelo degli ebrei" non fosse riportato Gesù Barabba. Girolamo per la verità si limita a scrivere: "Iste [Barabbas] in Evangelio, quod scribitur iuxta Hebraeos, filium magistri eorum interpretatur" (*Comm. Matt.* 27,16). Ma Girolamo scrive nel V secolo, di questo vangelo così come di altri vangeli giudeo-cristiani citati da Girolamo non conosciamo molto se non alcune citazioni dello stesso Girolamo e di altri padri. In questo caso specifico poi, non si può neppure parlare di citazione in senso tecnico.

³¹ NA27 e GNT riportano tra parentesi quadre la lezione Gesù Barabba in Mt. 27:16-17. Uno dei membri più autorevoli di NA e di GNT, il grande neotestamentarista Bruce Metzger, scrisse nel commentario all'edizione critica GNT le seguenti parole: "A majority of the Committee was of the opinion that the original text of Matthew had the double name in both verses and that *Ἰησοῦν* was deliberately suppressed in most witnesses for reverential considerations. In view of

(³²), A. Mello (³³), E. Schweizer (³⁴), J. Nolland (³⁵), R.T. France (³⁶), W.D. Davies (³⁷), più cauto è invece M.J. Wilkins (³⁸). Contrario a questa lezione si dichiara invece J.P. Meier.

3. Il problema linguistico

In questo capitolo verranno esaminate alcune possibili interpretazioni del significato del nome di Barabba, nel contesto delle lingue ebraica ed aramaica. In aramaico uno dei possibili significati della parola “bar” è “figlio” mentre “Abba” ha come possibile significato anche quello di Dio. Di conseguenza il soprannome potrebbe essere inteso come “figlio del Padre”, cioè di Dio. Verranno, in particolare, portate prove contrarie a questa semplicistica interpretazione, del tutto estranea alla cultura e alla mentalità ebraica (³⁹).

3.1 La tesi del patronimico formale

Nel Nuovo Testamento vi sono diversi nomi applicati a persone che iniziano col prefisso Bar-, oltre a Barabba sono citati Bar Jesus (At. 13:16), Barjona (Mt. 16:17), Barnaba (il nome in Bar- più citato, menzionato soprattutto negli Atti), Bartimeo (Mc. 10:46), Bartolomeo (citato nei sinottici e negli Atti) e Barsabba (At. 1:23 e At. 15:22). E’ però soltanto Mc. 10:46, il vangelo che più degli altri dà prova di voler tradurre e spiegare le espressioni semitiche che a volte utilizza, a fornirci una chiave di interpretazione applicabile ad alcuni di essi, intendendoli come patronimici. In Mc. 10:46 Bartimeo è infatti il figlio di Timeo: ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος (⁴⁰). In aramaico, infatti, *bar*, בר, significa “figlio” ed è comunemente utilizzato per i patronimici e le genealogie, sebbene il campo semantico di questa parola sia molto vasto e ben più esteso del tipico modo occidentale di intendere

the relatively slender external support for Ἰησοῦν, however, it was deemed fitting to enclose the word within square brackets.” B.M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, pag. 56.

³² J. Gnilka scrive: “Si raccomanda la lezione *Gesù Barabba*, ovvero *Gesù il Barabba*. Può apparire scandaloso che Barabba si chiami anche Gesù. Per questo fu cancellato nella grande maggioranza dei manoscritti” (Il Vangelo di Matteo, Paideia, Brescia). Cfr. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, Herder, Freiburg im Breisgau Basel, pag. 453.

³³ “[Matteo] dà a Barabba lo stesso nome di Gesù. ‘Gesù Barabba’ è lezione conservata solamente da una piccola famiglia di manoscritti, ma ha un’alta probabilità di essere quella originaria, poiché più difficile.” A. Mello, *Evangelo secondo Matteo: commento midrashico e narrativo*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1995, p. 472-473.

³⁴ “Poiché si deve supporre che sarebbe stato più logico togliere che aggiungere il nome di Gesù, divenuto più tardi nome sacro, in questo versetto matteoano si è forse cristallizzata la memoria più antica.” E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Matteo*, Paideia, Brescia 2001, pag. 469.

³⁵ “Despite the relatively poor textual support, much can be said for accepting the reading Iesoûs Barabbâs.” J. Nolland, *The gospel of Matthew*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2005, p. 1168-9.

³⁶ “In the light of this sensitivity it is inconceivable that the name could have been added if it were not originally in the text; the remarkable thing is that it survived at all.” R.T. France, *The gospel of Matthew*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2007, p. 1046.

³⁷ “In favour of ‘Jesus’ – most commentators now accept its originality.” W.D. Davies, *The Gospel according to Saint Matthew*, Clark, Edinburgh 1988-1997, III, pag. 584.

³⁸ “It is not improbable for Barabbas to have the very common name Jesus.” M.J. Wilkins, *Barabbas*, pag. 607, in: *The Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992.

³⁹ Alcuni studiosi come H.A. Rigg (articolo in JBL 64, 1945) e H.Z. Maccoby (articolo in NTS 16, 1970) hanno proposto di interpretare Barabba come “figlio del Padre”, asserendo che questo era il titolo con cui i seguaci del movimento di Gesù chiamavano originariamente il loro maestro, “Gesù figlio del Padre” e non “Gesù Cristo”. La tesi è stata ripresa in seguito in S.L. Davies, *Who is called Bar Abbas?*, NTS 27, 1981, pp. 260-2, due paginette veramente deludenti, piene di proposizioni ipotetiche che dimostrano ben poco. Queste ipotesi di lavoro sono respinte come “idle speculation” da J.A. Fitzmyer, *The gospel according to Luke*, Doubleday, Garden City, 1981-85. pag. 1490. Perplesso al riguardo anche R.E. Brown, *The death of the Messiah*, Doubleday, New York 1994, I, p. 811-2, da cui possiamo estrapolare la seguente frase che sintetizza il suo pensiero: “*This novelistic reconstruction does not hold up under critical analysis*”.

⁴⁰ Τιμαῖος è chiaramente un nome greco. Cfr. Platone (che scrisse anche un’opera intitolata il “Timeo”), Polibio, Strabone, Diodoro Sic., Plutarco, Eschine, Giuseppe Flavio (*Ap.*, 1.16, 1.17, 1.220). E’ attestato anche nei papiri documentari. Si noti che qui il patronimico è espresso col nome Τιμαῖος al nominativo.

la parola “figlio”, come vedremo anche nel presente documento. Nel caso di Barabba siamo davanti al possibile accostamento di “bar” e di “Abba”, nei manoscritti antichi a causa della *scriptio continua* la parola evidentemente era riportata con le tutte le lettere attaccate anche se l’espressione potrebbe essere composta da due parole (linguisticamente) distinte. Se *bar* in aramaico ha anche il significato di “figlio”, *abba* nella stessa lingua significa “padre”, lo stesso Nuovo Testamento conosce evidentemente questa parola aramaica, come si evince da Mc. 14:36, Rm. 8:15 e Gal. 4:6 che riportano $\alpha\beta\beta\alpha \acute{o} \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$.

Ora, l’espressione *bar Abba*, בר אבא , è così comune nella letteratura ebraica che chiunque la incontra pensa subito ad un patronimico, non legato a Dio inteso come Padre ma ad un nome di persona. *Bar Abba* inteso come figlio di D-o, chiamato “Padre” come titolo o nome proprio, è infatti una espressione totalmente sconosciuta nell’ebraismo. E’ possibile rivolgersi a Dio chiamandolo *Abba*, ma mai si chiamerebbe qualcuno “figlio del Padre” e neppure “figlio di Dio”. Nelle preghiere è usuale la forma ebraica “*avinu shebashammim*”, lett. “Nostro Padre che è nei cieli”, che figura nella *Mishnà* assieme ad “*aviv shebashammim*”, lett. “Padre suo (*aviv*) che è nei cieli”⁽⁴¹⁾. Anche nei *Midrashim* e nel *Talmud Yerushalmi* ricorrono le classiche espressioni: אבוהון דבשמיא , *avuhon debeshmaia* (lett.: “loro Padre che è nei cieli”) e אבוכון דבשמיא , *avuchon debeshmaia* (lett.: “vostro Padre che è nei cieli”). Ma l’uso di “figlio del Padre” non è mai attestato con questo senso, né nella letteratura talmudica, né in quella biblica. Di conseguenza l’interpretazione di Βαραββῶς come “figlio del Padre”, intesa come “figlio di Dio”, risulta totalmente estranea all’ebraismo e in letteratura non abbiamo alcun esempio di utilizzo di una simile espressione. Il sostantivo אבא , cioè *Abba*, in aramaico fa parte di quei sostantivi che esistono solo *determinati*, l’articolo determinativo consiste in un *alef* finale. Apparentemente potrebbe sembrare che esso significhi “il Padre”, ma in pratica non è così, come non è così per *ar’à* che significa la terra, “terra”. Padre, madre e terra in aramaico designano concetti già intrinsecamente determinati, come ognuno di noi ha un solo padre, una sola madre e una è la terra. Invece abbiamo diverse attestazioni nella letteratura talmudica di אבא come nome proprio di persona.

3.2 Attestazioni di “Abba” come nome proprio di persona

Nel Talmud *Abba* è un nome proprio di persona e *bar Abba* è un patronimico, nel *Seder ha dorot* sono citate decine e decine di rabbini che si chiamano *Abba*, abbiamo menzione anche di un *Yeshua bar Abba*, naturalmente questi non è *sic et simpliciter* identificabile con il *Barabba* evangelico (il cui nome era Gesù secondo alcuni manoscritti del vangelo di Matteo) ma illustra come in aramaico l’accostamento di Gesù con il patronimico *bar Abba* non sia certo un fatto che desti qualche tipo di perplessità. Nel solo trattato *Berakoth* si contano ben nove *bar Abba*, il più citato è *r. Hiyya bar Abba* (ricorre circa una trentina di volte, a cominciare dal folio 5a del trattato), quindi abbiamo *Yosi bar Abba* (11b), *Abba bar Abba* (25b), *Acha bar Abba* (25b), *Yeremiah bar Abba* (26a e 27a), *Shemen bar Abba* (33a), *Chanan bar Abba* (45a), *Dimi bar Abba* (53b) e *Rami bar Abba* (59b). Poiché il Talmud fu materialmente messo per iscritto dopo le vicende cristiane, a partire dal II secolo d.C. in poi, si potrebbe supporre che “*Abba*” come nome proprio non esistesse nel I secolo d.C. e prima, ma sia un nome relativamente giovane. Effettivamente moltissimi rabbini talmudici di discendenza *Abba* o di nome *Abba* citati nel *Seder ha dorot* sono collocabili ben dopo il periodo in cui visse Gesù, quindi potrebbe sempre permanere il dubbio che il nome proprio di persona *Abba* sia sorto nelle comunità ebraiche ben dopo il I secolo e, dunque, non esistesse al tempo di Gesù Cristo. In un libro di R. Brown (vedi nota 42), si trova scritto che *r. Hiyya bar Abba*, come abbiamo detto citato molte volte nel trattato *Berakoth*, sarebbe vissuto nel cosiddetto periodo tannaitico, prima del 200 d.C., e costituirebbe l’unico esempio di patronimico *bar Abba* nell’intero Talmud Babilonese.

⁴¹ Si noti che nell’ebraico mishnico “suo padre” è *aviv* e non *abba*. Il campo semantico di *abba* non è lo stesso nell’ebraico mishnico e nell’aramaico, sebbene la parola sia utilizzata in entrambe le lingue.

L'informazione riportata da Brown è alquanto discutibile. In realtà questo maestro del Talmud appartiene alla terza generazione degli *amoraim*, siamo dunque a cavallo fra il III e il IV secolo dopo Cristo: rabbi Hiyya bar Abba nacque a Babilonia ed emigrò in Israele quando era ancora bambino ed ebbe l'onore di essere discepolo di due *amoraim* della prima generazione, rav Chanina e rav Yehoshua ben lewì, siamo già a metà del III secolo dopo Cristo (⁴²). Molto probabilmente Brown voleva qui alludere a un *tanna* di nome Hiyya che viene citato varie volte nel Talmud ma sempre come rav Hiyya, rav Hiyya raba o rav Hiyya haGadol (⁴³), sempre senza patronimico: egli visse alla fine del periodo tannaitico e suo padre si chiamava Abba, anche se formalmente questo Hiyya non è mai chiamato bar Abba. Abbiamo indirettamente menzione del nome del padre di questo Hiyya in *Sanhedrin* 5a (⁴⁴). Comunque, sia Hiyya che suo padre Abba sono certamente posteriori alle vicende gesuane.

Ora, in questa analisi interessano attestazioni di Abba come nome proprio di persona al tempo di Cristo, non individuare una discendenza rabbinica bar Abba dalla quale dedurre informazioni sul personaggio storico citato nel Nuovo Testamento. Costui, infatti, non era un rabbino, né qui interessa dimostrare certo che Barabba era uno dei maestri citati nel Talmud: non è questo che occorre provare. Sebbene messo per iscritto a partire dal II secolo d.C., il Talmud riporta tradizioni posteriori alle vicende gesuane ma anche tradizioni ebraiche antichissime, antecedenti il periodo in cui visse Gesù e, come dimostreremo, può essere utilizzato per trovarvi tracce di personaggi di nome Abba al tempo di Gesù e prima. Un rabbino di nome Abba vissuto certamente prima della metà del I secolo d.C. è citato nella *Mishnà* di **Peà 2,6**, egli visse nel periodo delle *zugot* (⁴⁵), ricevette la tradizione orale dai capi del grande sinedrio Hillel (nasi) e Shammai (Av Bet Din) e la trasmise a rabbi Meiasa, contemporaneo di Shimon ben Hillel: siamo quindi due generazioni prima di rabban Gamaliel il vecchio, prima del periodo di Gesù Cristo (⁴⁶). Data l'importanza di questa attestazione letteraria è forse opportuno riportare alcune precisazioni di carattere linguistico. Il passo di nostro interesse si trova nella *Mishnà* del trattato *Peà*, che è scritta in ebraico mishnico:

⁴² Scrive R. Brown: *A more plausible interpretation relates "Barabbas" to "Bar-Abba" ("son of [a person named] Abba")*. "Abba" appears as a personal name with frequency in the Gemara section of the Talmud (ca. ad 200-400). In *TalBab Berakoth 18B* we find: " 'I am looking for Abba.' They said to him, 'There are many Abbas here.' He said, 'I want Abba bar Abba.' They said, 'There are several Abbas bar Abba here.' He then said to them, 'I want Abba bar Abba, the father of Samuel.'" In the same *TalBab* the only example of "bar Abba" as a personal name applied to a figure of the Tannaitic period before ad 200 is Rabbi Hiyya bar Abba (*Berakoth 48A,B*). Da: R. Brown, *The Death of the Messiah*, Vol. I, Doubleday, New York, 1994, pp. 799-800. In realtà non si capisce perché Brown menzioni solo questo passo di *Berakhot*, visto che r. Hiyya bar Abba ricorre tantissime volte altrove nello stesso trattato, oltretutto in *Ber. 48b* non si parla affatto di r. Hiyya bar Abba ma è citato Hiyya bar Nahmani. Il figlio di r. Hiyya bar Abba si chiamava Abba, come il nonno, e compare nella stessa pagina di *Ber. 48a*. Il periodo dei *tannaim* talmudici è compreso tra il 70 e il 220 d.C., successivamente si parla di generazione degli *amoraim*, dal 220 al 460 d.C.

⁴³ Il termine aramaico *rabba* corrisponde al termine ebraico *hagadol* ("il grande").

⁴⁴ Il testo di *Sanh. 5a* legge: "Shila, Marta e r. Hiyya erano i figli di Abba b. Aha Karsela di Kafri?" R. Hiyya visse tra il 180 e il 230 d.C., a cavallo tra il periodo tannaitico e quello amoraico. Il padre visse nella seconda metà del II secolo, comunque posteriormente alle vicende gesuane.

⁴⁵ Il periodo delle *zugot* va dal termine dell'epoca della *Kneset haGedollàh* (al tempo della persecuzione di Antioco, II sec. a.C.) fino all'inizio dell'epoca dei *tannaim* (inizio del I sec. d.C.)

⁴⁶ Hillel il vecchio e Shammai vissero a cavallo tra la seconda metà del I sec. a.C. e la prima metà del I sec. d.C. e costituiscono l'ultima coppia delle *zugot*. Per poter ricevere i loro insegnamenti, Abba deve evidentemente essere vissuto al tempo di questi due antichi maestri. Questo passo di *Mishnà Peà* è stato notato anche da M.J. Wilkins, il quale però sorprendentemente scrive: "Although no written evidence exists for the use of Abba as a personal name in Jesus' day, a contemporary of Johanan ben Zakkai (ca. A.D. 75) was so named (m. Pe'a ii. e)", così in "Barabbas", pag. 607, in: *The Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992. Qui Wilkins sbaglia completamente la collocazione storica di Abbà citato in *Mishnà Peà* 2,6 che visse ben prima del tempo di Y. ben Zakkai. Inoltre, anche se fosse vero che Abbà visse al tempo di Zakkai, cosa errata, non è ben chiaro come possa Wilkins da questo dedurre che il nome Abbà non poteva esistere negli anni '30 del I secolo d.C., visto che Abba ricevette il nome quando nacque dai suoi genitori e ben difficilmente il suo fu il primo nome "Abba" in assoluto della storia giudaica. Yochanan ben Zakkai, inoltre, secondo il Talmud visse centoventi anni e morì poco tempo dopo la distruzione del secondo tempio così "essere contemporanei di ben Zakkai" è una espressione alquanto vaga.

אמר נחום הלבֿלר מקובל אני מרבי מיאשא שקבל מאבא שקבל מן הזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני

La traduzione letterale è: “Disse Nachum haLavlar: ho ricevuto da rabbi Meiasa, il quale ricevette da Abba (מאבא), il quale ricevette dalle *zugot*, che ricevettero dai profeti la legge di Mosè dal Sinai”⁽⁴⁷⁾. Si tratta della catena di trasmissione orale degli insegnamenti ricevuti da Nachum haLavlar. L’osservazione per cui questa *Mishnà* è scritta in ebraico mishnico e non in aramaico è fondamentale. In aramaico, infatti, la frase potrebbe essere interpretata in questo modo: “Rabbi Meiasa ricevette **dal padre** (intendendo, “il padre suo”, il padre di Meiasa stesso), che ricevette dalle *zugot*, che ricevettero dai profeti”. In aramaico, infatti, “abba” a seconda del contesto può acquistare il senso di “suo padre”, di conseguenza il passo potrebbe non alludere affatto a una persona il cui nome era “Abba” ma asserire che rabbi Meiasa ricevette la tradizione, semplicemente, da suo padre, il padre di Meiasa, conservando ancora un suo significato logico. Ora, una simile interpretazione di *Mishnà Peà* 2,6 risulta viziata da un errore di fondo: la *Mishnà* è scritta in ebraico mishnico, è solo la *Ghemarà* (il “commento” alla *Mishnà*) ad essere scritta in aramaico e tra le due lingue vi sono significative differenze. Nella *Ghemarà* aramaica in dipendenza del contesto אבא può significare infatti:

- 1) padre, il padre (nome comune);
- 2) [il] padre (mio);
- 3) [il] padre (suo)⁽⁴⁸⁾;
- 4) “papà”, in senso affettivo, anche usato per invocare Dio⁽⁴⁹⁾;
- 5) titolo rabbinico (come il “padre” dei cristiani);
- 6) nome proprio di persona: Abba.

Il campo semantico di “abba” nell’ebraico mishnico, invece, risulta ben più ristretto. “Abba” è un termine aramaico, entrato anche nella lingua ebraica, come in italiano la parola “computer” è inglese ma viene utilizzata anche nella lingua italiana come neologismo, un “prestito” dall’inglese. Così come la parola prestata “computer” in italiano segue le regole della grammatica italiana, anche la parola “abba” se usata in un contesto ebraico deve seguire le regole grammaticali della lingua ebraica. Ora, nella *Mishnà*, che non è in aramaico, ma anche nella *Ghemarà* (quando questa cita frasi della *Mishnà* in ebraico) “abba” può significare soltanto:

- 1) [Il] padre (mio), come nel prec. punto 2)
- 2) “papà”, in senso affettivo;
- 3) titolo rabbinico (come il “padre” dei cristiani); come nel prec. punto 5).
- 4) nome proprio di persona: Abba; come nel prec. punto 6)

⁴⁷ Trad. di Elisha Qimron. Si noti qui che Abba è citato senza il titolo di rabbi. Questo è caratteristico dei maestri talmudici più antichi, anche Hillel il vecchio e Shammai vengono citati senza il titolo. Esso, infatti, iniziò ad essere utilizzato soltanto verso la fine del periodo delle *zugot*, all’inizio del periodo tannaitico: durante la fase di transizione sono attestati casi misti, in questa *Mishnà*, ad esempio, Meiasa è chiamato rabbi ma Nachum haLavlar, che ricevette da Meiasa, non è chiamato rabbi.

⁴⁸ Si faccia attenzione che il senso “suo padre” (terza persona) è ricavato solo dal contesto in quanto per il possessivo abbiamo in aramaico le forme: *avùh* (Talmud Babli), *avoi* (Talmud Yerushalmi) che sono traducibili in modo letterale con “padre suo”. *Abba* invece è genericamente traducibile con “padre” ma in base al contesto si può intendere il padre di qualcuno, esattamente come nell’italiano “Meiasa ricevette dal padre” si può intendere che Meiasa abbia ricevuto dal proprio padre, sebbene il genitivo non sia esplicitato. Nell’ebraico biblico e mishnico, invece, non è in alcun modo possibile intendere *abba* come “suo padre”, neppure in dipendenza del contesto, in ebraico esiste solo *aviv* (suo padre).

⁴⁹ E’ ammesso invocare Dio chiamandolo in aramaico “abba” in prima persona, come nel caso di Gesù, sebbene l’uso sia limitato. Nel Talmud esistono solo le forme *avuhon/avuchon debeshmaia* (cfr. cap. 3.1), neppure con l’ebraico *haAv* (lett. “il padre”) si potrebbe intendere Dio. L’utilizzo di Padre (nel senso di Dio) è essenzialmente cristiano, per accostare il termine al Figlio (Gesù Cristo) nel dogma trinitario. Nell’ebraismo non abbiamo casi di utilizzo di “abba” come titolo di Dio.

Sono esclusi in particolare nell'ebraico mishnico significati quali “padre suo” o “Il Padre”, nel senso di “Dio”, peculiari dell'aramaico in particolari contesti. In ebraico, inoltre, “padre” è *av* mentre “il padre” è *haav*. Di conseguenza l'interpretazione secondo cui rabbi Meiasa ricevette da “suo padre” (aramaico: “abba”) non è accettabile in quanto il testo, semplicemente, non è in lingua aramaica e non può avere questo senso (⁵⁰). *Mishnà Peà* 2,6 è citata anche nella *Ghemarà* di *Nazir* 56b, sebbene la *Ghemarà* sia prevalentemente scritta in aramaico, questa citazione è riportata in ebraico e dunque non va interpretata come se Meiasa avesse ricevuto da suo padre (⁵¹). A sostegno di questo possiamo citare un manoscritto del trattato *Nazir* (vedi Figura 1) in cui probabilmente si è voluto mettere in evidenza che qui “Abba” deve essere inteso come nome proprio di persona.

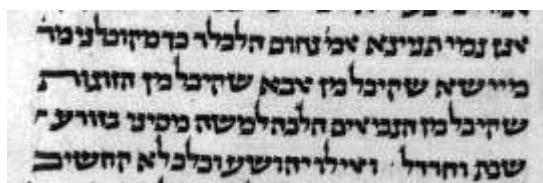


Figura 1 – Manoscritto vaticano di *Nazir* 56b in cui ad “Abba” nella l. 2 è anteposta la preposizione “min” (מין) scritta per esteso e staccata dalla parola.

Normalmente la *Mishnà* di *Peà* 2,6 e la citazione di questa *Mishnà* in *Nazir* 56b vengono riportate nella forma מאבא, in cui alla parola aramaica אבא (“abba”) è anteposta la preposizione ebraica מן “min”, scritta però in forma abbreviata come una sola mem e attaccata alla parola, a ottenere appunto מאבא. La prep. equivale alla preposizione italiana semplice da/di per cui l'espressione equivale a “da abba”, dove “abba” ha i significati di cui abbiamo detto in precedenza. La preposizione “min” abbreviata, costituita dalla mem attaccata alla parola alla quale viene applicata, si utilizza sia per i sostantivi determinati che per i sostantivi indeterminati. Invece la preposizione scritta per esteso (מין) e staccata dalla parola si applica esclusivamente ai sostantivi determinati (⁵²). In aramaico, “abba” è composto da אב (“av”) al quale è posposta la desinenza *alef* che ha funzione di articolo determinativo e conferisce il senso di “il padre”. In aramaico, dunque, אבא è sempre determinato e lo si usa esclusivamente in questa forma, che può avere il senso di “padre-suo”, “padre-mio” o “papà” (confidenziale), in ogni caso il sostantivo è sempre determinato. In ebraico, invece, אבא perde la determinazione, la *alef* finale non ha più funzione di articolo determinativo in questa lingua. Quindi in ebraico il senso di אבא può essere soltanto, come abbiamo visto: “mio padre” (nel senso confidenziale di “papà”) oppure “Abba”, inteso come nome proprio di persona. In ebraico, i nomi propri sono autodeterminati, così come lo è l'interpretazione nel senso di “padre-mio” (papà). Ma l'interpretazione di אבא come “padre-suo” non è mai utilizzata nell'ebraico mishnico e un eventuale uso di questo termine riferito alla terza persona non sarebbe determinato in ebraico e sarebbe inteso come un nome comune. Per determinarlo sono necessarie altre parole, o prefissi o suffissi propri

⁵⁰ Il termine *abba* nell'ebraico mishnico è un prestito dall'aramaico galilaico. Nell'ebraico mishnico esiste la parola *aviv*, frequentemente utilizzata, che esprime esattamente il concetto di “padre suo” e che sarebbe stata certamente utilizzata se in *Mishnà Peà* 2,6 l'autore avesse voluto produrre il senso di: “rabbi Meiasa ricevette da suo padre”. Nella *Mishnà Shabbat* 24,5 il padre di rabbi Zadok è chiamato “aviv shel rabbi Zadok” e non “abba shel rabbi Zadok”, analogamente si sarebbe utilizzato “aviv” anche nel caso di Meiasa. Nella *Mishnà Nazir* 4,7 è usato “abba” in sostituzione di “aviv” (“padre mio”, in prima persona) ma “padre suo” è “aviv”. Nella *Mishnà Kiddushim* 3,6 abbiamo “abba” al posto di “aviv” ma compare anche “haav”, esatto equivalente dell'aramaico “abba” (“il padre”).

⁵¹ I. Epstein traduce la *ghemarà* di *Nazir* 56b “*R. Nahman b. Isaac said: We, too, have learned to the same effect: Nahum the Scribe said, This was transmitted to me from R. Measha, who received it from his father, who received it from 'the Pairs'*”, a noi questa traduzione non sembra corretta dal momento che è una citazione in ebraico di *Mishnà Peà* 2,6 inserita nel Talmud, non è una spiegazione aramaica riguardante la catena di trasmissione degli insegnamenti di Nachum haLavlav oppure Meiasa. Come tale, va interpretata in ebraico mishnico e non in aramaico.

⁵² Si usa per *tutti* i sostantivi determinati, non solo per i sostantivi determinati muniti di *he hayedu'a* (che ricoprono comunque la maggioranza dei casi pratici).

dell'ebraico. Nella *Ghemarà*, in cui ricorre l'espressione מאבא, citazione di una mishnà ebraica, a causa dell'alternarsi di parti scritte in aramaico con parti scritte in ebraico, potrebbe sorgere il dubbio che l'espressione debba intendersi come “da suo-padre”, in quanto la preposizione “min” attaccata alla parola è applicabile anche ai sostantivi indeterminati, come “padre-suo” (אבא) che è indeterminato in ebraico. Ma questa eventualità è da escludere, in primis a causa del fatto che l'ebraico mishnico non utilizza mai אבא con senso di “padre-suo” e non vi è dubbio che qui *Nazir* 56b cita la mishnà ebraica. In aggiunta a questo, l'esistenza di un manoscritto in cui abbiamo proprio in *Nazir* 56b la preposizione “min” per esteso, מן אבא, è una prova ulteriore che l'espressione non può intendersi in ebraico come “da padre-suo” poiché la “min” scritta per esteso è applicabile solo ai sostantivi determinati e in ebraico “padre-suo” (אבא) non lo è affatto e non è mai utilizzato con questo senso. Dunque può significare soltanto: i) “da padre-mio” (costruzione determinata) (⁵³); ii) “da Abba” (essendo “Abba” un nome proprio di persona). Il primo caso lo possiamo escludere per motivi logici. Siamo in presenza di una catena di trasmissione orale, è assurdo interpretare: “Nachum disse: ricevetti da rabbi Meiasa che ricevette da mio padre che ricevette dalle zugot” (il padre sarebbe qui quello di Nachum) (⁵⁴). Invece “ricevette da Abba” è grammaticalmente e logicamente ammissibile, è l'unica soluzione possibile. “Abba” è autodeterminato come nome proprio di persona. La preposizione “min” può dunque essere staccata dalla parola e scritta per esteso. Abbiamo numerosi esempi biblici in cui tale preposizione è scritta per esteso davanti a un nome proprio di persona (⁵⁵). In *Nedarim* 25b vi è una frase composta per metà in ebraico e per metà in aramaico: l'autore, onde evitare possibili fraintendimenti nei lettori, ha utilizzato “abba” in prima persona, con senso di “padre-mio” (“papà”), ma in terza persona ha usato l'ebraico “aviv” (“suo-padre”), “deculehon assurin veaviv mutar”.

E' dunque chiaro e dimostrabile linguisticamente che nel caso di *Mishnà Peà* 2,6 e di *Nazir* 56b (che cita la prec. *Mishnà*) siamo in presenza di un maestro talmudico di nome “Abba”. Del resto, questo passo che esprime la catena della ricezione degli insegnamenti di Nachum haLavlar è citato anche nel *Midrash Tanchuma*, il quale, fornisce anche ulteriori importanti precisazioni sulle tradizioni rabbiniche. Leggiamo il passo del *Midrash Tanchuma* di nostro interesse:

Midrash Tanchuma, Bamidbar 27 – Disse rabbi Tanchuma bar Abba, disse rabbi Levi: “Non depredare il povero perché è povero”, questo è il *turmus* che si aggiunge con *parperet*, non dica l'uomo ho davanti a me noci condite con datteri. Io dico prima la benedizione [a questi] e lascio il *turmus* [da parte]. Disse Il Santo benedetto Sia: “Non depredare il povero perché povero”, disse rabbi Chizkia, disse rabbi Geremia bar Abba in nome di rabbi Yochanan: chiunque non dice una cosa a nome di chi la disse, di lui è scritto: “Non depredare il povero perché povero” e l'uomo che ascolta qualcosa deve dirla a nome di chi la disse, anche fino alla terza persona. Questa la *halachàh* che insegnavano i nostri padri. Disse rabbi Nachum haLavlar (lo scriba): io ricevetti da rabbi Meiasa che ricevette dagli anziani, *halachà* di Mosè dal Sinai. Chiunque non dice una cosa della *Torah* a nome di chi la disse, di lui è scritto: “Non depredare il povero perché povero” e chiunque dice una cosa a nome di chi la disse, riceve l'onore che il popolo di Israele venga salvato per suo mezzo. Da chi lo impariamo? Da Ester, che parlò a nome di Mordechai e per questo ha ottenuto l'onore che Israele fosse salvato per mezzo suo. Se hai sentito una parola della *Torah* dilla sempre a nome di chi l'hai sentita. (⁵⁶)

⁵³ In *Baba Mezia* 16a abbiamo un esempio in cui ricorre מן אבא con senso di “da padre-mio”, cioè “da papà”, in prima persona.

⁵⁴ Oltre alla improbabilità che Meiasa abbia ricevuto dal padre di Nachum è strano che quest'ultimo non abbia citato il nome del proprio padre se questo era un grande rabbi degno di entrare nel Talmud. Omettere i nomi è segno di grande irriverenza e qui si richiederebbe a Nachum di aver mancato di rispetto addirittura al proprio padre. Probabilmente avrebbe come minimo accostato all'espressione “mio padre” il nome del genitore. Ben sapendo poi che si sarebbe potuto generare un fraintendimento, se realmente avesse voluto dire: “da mio padre”, il testo avrebbe probabilmente introdotto una parola aggiuntiva: *meabba sheli* (“dal padre mio”). Qui sembra evidente che si debba intendere “Abba” come nome proprio di persona.

⁵⁵ מן ארם (“da Aram”, Num. 23:7); מן אבשלום (“da Avshalom”, 1 Sam. 20:6); מן ארם נהרים (“da Aram Naharaim”, 1 Cr. 19:6); מן חודש (“da Chodesh”, 1 Cr. 8:9); מן יטבה (“da Yotvah”, 2 Re 21:19); מן רומה (“da Ruma”, 2 Re 23:36); מן קבצאל (“da Kabazel”, 1 Cr. 11:22).

⁵⁶ Traduzione di Elisha Qimron.

La prima parte di questo *Midrash* paragona i padri da cui si attinge l'insegnamento al povero e alle erbe di condimento. I poveri quando vengono depredati non possono reagire perché sono deboli e indifesi, il *Midrash* ammonisce a non trattare gli anziani, già morti, come i poveri, appropriandosi dei loro insegnamenti facendoli propri senza citare la fonte antica dalla quale provengono: essi non potrebbe far valere i propri diritti, sarebbero indifesi proprio come i poveri, perché gli anziani sono morti da molto tempo e costituiscono la memoria antica della trasmissione orale. Le noci e i datteri, essendo frutti di alberi, avevano un trattamento privilegiato in quanto venivano benedetti con precedenza rispetto alle erbe da condimento, considerate a parte: qui il nostro *Midrash* invita anche a non trattare i padri come le erbe da condimento, mettendoli da parte e tacendoli. Di conseguenza, quando si riporta la catena di trasmissione degli insegnamenti, bisogna sempre citare i nomi degli anziani dai quali proviene la trasmissione dell'insegnamento, per non fare un torto ai maestri precedenti: omettere un nome e non esplicitarlo, è un reato grave. Il *Midrash* afferma anche che "l'uomo che ascolta e quindi ripete un insegnamento ricevuto, deve dire il nome di chi lo disse, anche fino alla terza persona". Questo significa che la fonte di un insegnamento rabbinico deve essere sempre precisata fino ad almeno le due generazioni precedenti rispetto a chi riporta un determinato insegnamento. Nel Talmud, effettivamente, vengono sempre citati un minimo di due nomi propri ben definiti che sommati al nome del maestro che ha riportato il detto formano una catena di tre generazioni (almeno). Ora, se applichiamo questo concetto a *Mishnà Peà 2,6* si ottiene che necessariamente "Abba" deve essere inteso come nome proprio di persona: "Disse Nachum haLavlar: ho ricevuto da rabbi Meiasha, il quale ricevette da Abba, il quale ricevette dalle *zugot*", solo in questo modo abbiamo almeno tre nomi perfettamente definiti nella catena di trasmissione: Nachum haLavlar, Meiasha e Abba. Se "Abba" non fosse un nome proprio ma semplicemente "suo padre", il padre di rabbi Meiasha, allora avremmo soltanto due nomi propri e questo violerebbe quanto affermato nel *Midrash Tanchuma*, in cui è riportato a sostegno proprio il passo di *Mishnà Peà 2,6*, citato in una forma abbreviata che rimanda direttamente al trattato *Peà* (⁵⁷).

Dimostrato che in *Mishnà Peà 2,6* è realmente menzionando un personaggio di nome Abba, è indispensabile verificare ora che egli sia effettivamente vissuto *almeno* al tempo di Gesù. Alcuni studiosi, pur citando questo personaggio, sbagliano la collocazione storica, credendo che sia vissuto ben dopo il periodo di Gesù (cfr. nota 46). Esaminiamo, dunque, dal punto di vista cronologico la catena di insegnamenti di *Peà 2,6*: "Disse Nachum haLavlar: ho ricevuto da rabbi Meiasha, il quale ricevette da Abba, il quale ricevette dalle *zugot*". Il maestro più recente di questa serie è il primo a essere citato, Nachum haLavlar. Ebbene, c'è un racconto che lo riguarda nella *Mishnà* di *Peà 2,6*. Shimon Ish hamizpè aveva seminato nel suo campo due specie diversi di semente, così si recò da rabban Gamaliel hazachen ("il vecchio") per sapere se doveva lasciare una oppure due *peot*. A quel tempo rabban Gamaliel non era ancora Nassì del Sinedrio (⁵⁸), così Shimon e Gamaliel si recarono proprio da Nachum haLavlar, presso il Sinedrio, nella *lishkat hagazit* (lett. la "camera delle pietre intagliate"). Nachum, infatti, era uno scriba (da: haLavlar). Sappiamo da *Sanh. 41a* che rabbi Y. Ben Zakkai insegnava che quarant'anni prima della distruzione del tempio la sede del Sinedrio fu trasferita dalla *lishkat hagazit*, che si trovava nei pressi del tempio, a *Chanut*. Come è noto, il tempio fu distrutto nel 70 d.C., di conseguenza Shimon e Gamaliel si recarono da Nachum haLavlar non molto tempo prima del 30 d.C., del resto la data del 30 è anche indicata come l'anno in cui rabban

⁵⁷ *Midrash Tanchuma* omette di riportare il nome di Abba in quanto usa il termine *zekenim* (anziani) ad ottenere una citazione abbreviata della *Mishnà Peà* che non ha pretesa formale: ha validità infatti il passaggio così come è espresso nel trattato richiamato, il *Midrash* lo utilizza soltanto come citazione per cui è lecita l'abbreviazione della catena degli insegnamenti di Nachum e l'omissione del nome di Abba. La *Mishnà* ha una autorità molto elevata e viene citata varie volte nelle altre opere letterarie giudaiche che la assumono come testo di riferimento. Per gli ebrei è obbligatorio conoscere a memoria la *Mishnà* e la si ripete ogni giorno ancora oggi: per questo è chiaro a tutti che la menzione degli "anziani" nel *Midrash Tanchuma* costituisce una semplice abbreviazione.

⁵⁸ Qui lo chiamiamo "rabban" come nella stessa *Mishnà Peà 2,6* ma all'epoca in cui tale racconto è riferito non lo era ancora.

Gamaliel hazachen divenne Nassi del Sinedrio. Di conseguenza Nachum haLavlar visse e operò nel periodo di Gesù e anche prima del 30, è perfettamente lecito considerare che sia stato suo contemporaneo sulla base delle fonti talmudiche. Il maestro da cui ricevette, rabbi Meiasa, appartiene alla generazione precedente. Per giungere ad Abbà, colui che trasmise gli insegnamenti a Meiasa, dobbiamo risalire indietro nel tempo ancora di una generazione. Spesso si fornisce come riferimento storico approssimato per l'ultima coppia delle *zugot* (Hillel il vecchio e Shammai) il periodo compreso tra la prima metà del I sec. a.C. e la prima metà del I sec. d.C., con Abbà, che ricevette direttamente dall'ultima coppia delle *zugot*, è evidente che dobbiamo risalire al periodo compreso nel I sec. a.C., molto tempo prima dell'epoca di Cristo.

Tra i personaggi di nome "Abba", si può citare poi il caso di rabbi Abba hadoresh (l'oratore), che visse ai tempi di Gesù. Nella *Mishnah Kiddushin* 4,14 è inoltre citato un Abba Gurian Ish Zaidan, vissuto prima di Gesù. Di fondamentale importanza è poi l'informazione riportata dallo stesso R. Brown secondo cui il nome Abba ricorre in una sepoltura ebraica datata prima del 70 d.C., si tratta di una prova archeologica che conferma le attestazioni letterarie relativamente all'esistenza del nome Abba in epoca precristiana (⁵⁹). Se, dunque, il nome Abba era noto ai tempi di Cristo e anche molto prima, con prove riscontrabili sia nella letteratura giudaica, sia nei ritrovamenti archeologici, ne segue la possibilità che il nome Barabba riportato nei vangeli canonici e in certa letteratura apocrifia costituisca un semplice patronimico (⁶⁰). All'epoca di Gesù, comunque, "abba" era molto comune anche come titolo onorifico. La *Mishnà* cita "abba" Shaul e "abba" Yosi, non siamo in questo caso davanti a nomi propri ma a titoli onorifici, come nel cristiano "padre" anteposto al nome di un religioso (⁶¹).

3.3 Insostenibilità della tesi Barabba = figlio del Padre

Se non esiste alcuna attestazione letteraria per cui "bar abba" o forme derivate possano significare figlio del Padre nel senso di titolo onorifico per "figlio di Dio", anche sul piano della semplice grammatica aramaica questa soluzione è da scartare. Per distinguere l'Abba di cui parliamo, cioè Dio "Padre", dai nomi di tutti questi rabbini citati precedentemente dobbiamo ricorrere ad una determinazione, ma non tanto al determinativo del *Padre*, perché tutti siamo figli di un padre, ognuno di noi ha suo padre, qui in particolare è il figlio che lo si vuole designare come figlio di Dio. In aramaico non abbiamo questo concetto, l'espressione bar Abba non è mai usata nel senso di figlio di Dio. Nella letteratura ebraica non abbiamo neppure traccia dell'espressione "figlio di Dio", né nel Talmud, né nel Midrash (⁶²). Abba in aramaico ha tra i vari significati quello di "padre mio", per usare questo termine in terza persona bisogna ricorrere ad una speciale costruzione della frase. Se diciamo in aramaico *barà deAbba* intendiamo: quel particolare figlio che è *suo figlio del Padre*. Il determinativo si applica al figlio che da בר (*bar*) diviene ברא (*barà*, berà, il figlio) o ברִיָּה (*berè*, suo figlio). Facendo poi precedere la lettera *dalet* ad Abba si conferisce all'espressione il senso dell'appartenenza: ברא דאבא (*berà deabba*), *il figlio del Padre*, così facendo si determina anche il

⁵⁹ Cfr. R. Brown, *op. cit.*, a pag. 800. Brown rimanda in questo caso a E.S. Rosenthal, *IEJ* 23 (1973), pp. 72-81. Cfr. W.D. Davies, *The gospel according to Saint Matthew*, Clark, Edinburgh 1988-1997, III, pag. 585. L'iscrizione è citata anche da J. Nolland: "Abba [*bh*] has been identified as a personal name on a funerary inscription from near Jerusalem, coming from the period 110 B.C.-A.D. 100", J. Nolland, *The gospel of Matthew*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2005, pag. 1168-9.

⁶⁰ Segnaliamo anche che in 2 Cr. 29:1 il nome di Abia figlia di Zaccaria, la madre del re Ezechia, è traslitterato in greco nella LXX proprio come Αββα. Si tratta comunque dell'unica occorrenza nella LXX.

⁶¹ Gesù si oppone all'uso di questo titolo reverenziale, tracce di questa polemica si sono preservate in Mt. 23:9.

⁶² Le espressioni "figlio di Dio" e "figlio dell'Altissimo" sono invece state rinvenute in un documento non biblico ritrovato a Qumran, si tratta della cosiddetta Apocalisse aramaica, 4Q246, databile al I sec. a.C. Cfr. E. Puech, *Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan. "d") et le 'Royaume de Dieu'*, *Revue Biblique* 99, 1992, pp. 98-131. Cfr. F.G. Martinez, *Testi di Qumran*, ediz. italiana a cura di C. Martone, PAIDEIA, Brescia, 1996, pp. 250-251. Tuttavia è oggetto di discussione se questo documento frammentario intendesse utilizzarle in senso messianico.

Padre. Dunque, se si volesse dire “Figlio del Padre” in aramaico si dovrebbe dire: ברִיָּה דֵאבָא (berè deAbba), ovvero “figlio-suo del-Padre”, una espressione che traslitterata in greco fornisce una parola incompatibile con βαραββᾶς/v⁽⁶³⁾. Peraltro questa espressione non viene mai intesa nel senso di “figlio di Dio”, ma come figlio del rabbi, del maestro. Abbiamo anche un caso interessante offertoci dal nome “Raba”. Nel Talmud, bar Raba, בר רבה, è figlio di Raba ed è un patronimico, mentre berè deRaba, ברִיָּה דרבה, è il figlio del rabbino, una espressione che assume un significato completamente diverso ma richiede l’aggiunta della *dalet* e la modifica di “bar” in “berè” come nel caso precedente⁽⁶⁴⁾. Se non è possibile intendere in ebraico/aramaico Barabba nel senso di “figlio del Padre” come “figlio di Dio”, *bar Abba* potrebbe benissimo significare “figlio di Abba”, come semplice patronimico. In conclusione: in aramaico “bar” si applica di regola davanti a un nome proprio per indicare l’appartenenza familiare. Non è possibile utilizzare la frase aramaica bar Abba per intendere figlio del Padre nel senso di figlio di Dio e non esiste alcuna prova letteraria a sostegno di questa ipotesi che risulta totalmente estranea alla cultura ebraica. Seguendo questa prospettiva, βαραββᾶς/v potrebbe essere interpretato come un semplice patronimico. L’ipotesi è indubbiamente molto suggestiva, le versioni ebraiche del Nuovo Testamento riportano oggi per Barabba בר אבא, da intendersi proprio come il patronimico “figlio di Abba”. L’eventuale presenza del nome Gesù anteposto a questo patronimico, come preteso da alcuni codici, non creerebbe alcuna difficoltà, semplicemente l’autore del testo intese riportare anche il nome del personaggio che introduceva nella narrazione.

In realtà abbiamo due motivi di importanza non trascurabile per dubitare che βαραββᾶς sia un patronimico formale:

(1) curiosamente i vangeli di Marco e di Matteo introducono il personaggio di Barabba risp. con la formula: ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς, lett. “il cosiddetto Barabba” (Mc. 15:7); e “avevano in quel tempo un noto prigioniero, detto (Gesù) Barabba”, εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν (Mt. 27:16). Entrambi gli autori utilizzano il participio λεγόμενον/ς che possiamo rendere in italiano con “detto”, “chiamato” e ben si adatta a un soprannome più che ad un patronimico.

(2) Proprio il vangelo di Marco quando parla di “Bartimeo”, esplicita il senso del patronimico: ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος (Mc. 10:46), in generale questo vangelo è alquanto propenso a spiegare le espressioni ebraiche od aramaiche ma in questo caso è silente, sebbene dia prova di conoscere i patronimici ebraici. E’ interessante che in questo passaggio Marco non usa un verbo simile a λεγόμενον/ς che potrebbe lasciar intuire un appellativo o un soprannome, qui sembra evidente che il personaggio sia figlio biologico di un uomo di nome Timeo. Bisognerebbe dunque supporre che nel caso di Barabba l’autore del vangelo secondo Marco abbia fatto una eccezione.

3.4 La tesi del soprannome: *bar Kokhba e Dorkados*

Per i due motivi precedentemente esposti è possibile, se non probabile, che sia Marco che Matteo abbiano inteso riportare quello che non era un patronimico formale, che potrebbe solo corrispondere a “figlio di Abba”, ma un soprannome, un nome di battaglia di quello che in effetti è definito come brigante, un bandito che si trovava in carcere. Ora, non costituisce un problema l’eventuale presenza di Ἰησοῦν anteposto a Βαραββᾶν in Mt. 27:16 (e 27:17) come voluto in alcuni codici di cui abbiamo dato menzione. Proprio lo stesso testo, infatti, utilizza la costruzione ὁ λεγόμενος Ἰούδας

⁶³ Un proverbio aramaico dice: “Il figlio è il piede del padre”. Si scrive: ברִיא כרעיה דאבא, “berà kar’è deabba”, e il significato è che le opere buone del figlio onorano il padre. Si noti come il genitivo “del padre” richiede la *daleth*.

⁶⁴ In ebraico la doppia *resh*, come abbiamo in בר רבה, è gutturale e non raddoppia: questo potrebbe benissimo dare luogo a una traslitterazione in greco con una sola *rho*, come in βαραββᾶς/v.

Ἰσκαριώτης in Mt. 26:14, con un nome (Ἰούδας) anteposto a un appellativo (Ἰσκαριώτης), introdotti dal participio λεγόμενος. Qualunque sia il significato di Ἰσκαριώτης, infatti, è impossibile interpretarlo come patronimico formale. La citazione del nome Ἰούδας non ha indotto l'autore del testo a evitare l'uso di λεγόμενος⁶⁵). E' dunque possibile, se non altamente probabile, che anche Βαραββᾶς come Ἰσκαριώτης sia un appellativo, un nome di battaglia non corrispondente a un patronimico vero e proprio. L'aramaico "bar", del resto, indubbiamente si presta per costruire espressioni che non sono patronimici, sebbene preceduti dalla parola "figlio" / "bar".

In generale è proprio l'utilizzo di "figlio" ad essere fuorviante quando si studiano le lingue semitiche. Abbiamo un caso interessante nel Nuovo Testamento greco, trattasi di Lc. 5:34 // Mt. 9:15 // Mc. 2:19 in cui Gesù dice: Μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν ποιῆσαι νηστεῦσαι, qui abbiamo citato la versione lucana, molto simile a quella degli altri evangelisti. La traduzione letterale sarebbe: "potete far digiunare i figli della camera nuziale mentre lo sposo è con loro?". Qui letteralmente abbiamo una tipica costruzione semitica: τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος, lett. "i figli della camera nuziale". νυμφῶν è la camera degli sposi, la camera matrimoniale. E' evidente che qui l'autore non intende certo alludere ai figli biologici della camera da letto degli sposi, così come non sta riferendosi ai figli dello sposo, siamo davanti a un classico semitismo che in ebraico corrisponde agli "amici dello sposo", coloro che sono invitati a nozze e festeggiano con lo sposo. La versione ebraica del Nuovo Testamento legge qui *benè Hachuppah* (figli della camera nuziale) che significa "invitati a nozze" ed è una espressione usata ancora oggi nell'ebraico moderno. Per un ebreo, dunque, una simile frase è del tutto comprensibile, mentre in greco un tale utilizzo della parola per figlio, υἱός, è paradossale e non abbiamo esempi significativi di costruzioni simili nella letteratura greca classica⁶⁶). Non è infrequente individuare nei libri del Nuovo Testamento un certo numero di semitismi, per alcuni diverse parti di questi testi deriverebbero addirittura da una traduzione letterale di documenti ebraici od aramaici.

In *Bell.* 5.272 siamo in presenza di un altro evidente semitismo coinvolgente la parola υἱός. I Romani assediavano Gerusalemme e mediante catapulte molto potenti lanciavano delle pietre ai Giudei che proteggevano la città. Giuseppe scrive che le sentinelle dei Giudei collocate sulle torri quando vedevano che i nemici stavano per lanciare un proiettile gridavano: "Arriva il figlio!", in greco ὁ υἱὸς ἔρχεται. Qui è evidente che ad essere lanciato non era "un figlio", Giuseppe scrive infatti che ὁ υἱὸς ἔρχεται era una frase "nella lingua dei padri", τῆ πατρίῳ γλώσσῃ⁶⁷), termine con il quale intende l'ebraico o molto più probabilmente l'aramaico ("bar" o "ben"). Le traduzioni moderne in ebraico di Guerra Giudaica sottolineano il semitismo, il grido di avvertimento viene reso con הַבֵּן הוֹלֵךְ (haben holech) che significa il "figlio va". Il traduttore, inoltre, mette tra parentesi בֶּן הַקֶּלֶבֶן (ben hakela'), letteralmente: "figlio dell'arma da lancio" e specifica che "ben" è una abbreviazione di questa espressione. L'ebraico "ben", evidentemente, qui designa appartenenza e non discendenza genealogica.

Questi semitismi derivano essenzialmente dal senso che può acquisire l'aramaico "bar" o l'ebraico "ben", che va ben oltre il concetto greco di υἱός. Ancora oggi in aramaico abbiamo espressioni,

⁶⁵ Cfr. Mt. 9:9.

⁶⁶ Anche il solo termine νυμφῶν è di derivazione semitica. Una ricerca nel TLG di νυμφῶν fornisce come risposta molti passi di autori cristiani, posteriori ai vangeli sinottici. Vi sono solo due passaggi che usano una tale parola e non sono testi cristiani: (1) Pausania, *Graeciae Descriptio* 2,11,3 e (2) un frammento papiraceo, il P.Lond. III 964. Pausania è un autore del II secolo, non abbiamo molte informazioni che lo riguardano, pare fosse originario dell'Asia minore e sia vissuto tra il 110 e il 180 d.C.; nel passaggio citato usa νυμφῶν per un tempio "della camera nuziale", inoltre non usa υἱός in connessione con νυμφῶν. Il P.Lond. III 964 è databile al II/III secolo d.C. ed è un documento, non una copia di un'opera più antica. E' altamente probabile, dunque, che queste attestazioni, oltre a non utilizzare esattamente υἱός τοῦ νυμφῶνος, siano posteriori a quelle dei vangeli sinottici, soprattutto Marco, per il quale molti studi "moderati" convergono verso una data di stesura tra il 60 e il 70 d.C.

⁶⁷ Per τῆ πατρίῳ cfr. 2 Macc. 7:8, 7:21, 7:27, 12:37 e 15:29; τῆ γλώσσῃ è usato spesso nella LXX.

entrate anche nell'ebraico, quali "bar mizvah", "bar caret", "bar mazal", "bar chalfata", ecc..., in tutti questi casi non è possibile rendere il termine con "figlio" seguito dalla traduzione della seconda parola. Forse è preferibile lasciare senza traduzione il termine, lasciandolo espresso nella lingua originaria. Men che meno si può sostenere qui che "bar" indichi un figlio in senso biologico, come nel caso dei patronimici, che pure utilizzano "bar" in aramaico. In tutte quelle espressioni, il senso può forse essere reso con "adatto a". Per esempio *bar mizwah*, lett. è "adatto (non figlio) ai comandamenti", *mizwah* è un nome di gruppo ⁽⁶⁸⁾ e designa chi ha raggiunto la maturità religiosa; *bar chalfata* è "adatto a cambiare idea"; *bar caret*, "adatto a ricevere la condanna del *caret*"; *bar mazal*, "adatto alla fortuna", "fortunato". Anche nel caso di Barabba potremmo essere davanti ad una situazione del genere, a un uso di "bar" diverso da quello tipico dei patronimici. Scartata l'ipotesi che possa significare "figlio del Padre", per i motivi letterari e grammaticali che abbiamo precedentemente esposto, possiamo verificare se esistono soluzioni alternative.

Abbiamo in letteratura un caso ben noto di appellativo che utilizza il "bar". Trattasi di bar Kokhba, popolarmente detto "figlio" della stella, sebbene l'uso di "figlio" sia quanto mai improprio e non sia neppure corretto usare un simile termine se non si comprende bene che non siamo certo davanti a un figlio generato fisicamente da una stella. Il caso di Bar Kokhba è particolarmente interessante in quanto ha notevoli analogie con quello di Barabba. Infatti è un appellativo, è applicato a un combattente ebreo, è costituito dalla parola aramaica "bar" alla quale segue un nome, "Stella". Se fosse "figlio della stella", la grammatica sarebbe diversa da Bar Kokhba, come abbiamo visto nel caso di Bar Abba. Più che "figlio", si dovrebbe rendere l'espressione con "adatto a", "favorevole a" ma è impossibile rendere l'espressione in lingue diverse da quella aramaica. Potremmo rendere bar Kokhba con: "adatto ad essere la stella". Certamente rendere l'espressione con "figlio della stella" è fuorviante. Nei cronisti antichi si percepisce tutta la difficoltà di rendere correttamente in greco Bar Kokhba. Nella letteratura cristiana antica è Giustino martire a metà del II secolo il primo a citare Bar Kokhba: "Nella recente guerra giudaica, Barkokeba, il capo della rivolta dei Giudei, comandava che venissero condotti a crudeli supplizi solo i cristiani" ⁽⁶⁹⁾. Giustino sceglie di riportare il patronimico traslitterato *sic et simpliciter*, Βαρχωχέβας, senza avventurarsi nel cercare di rendere in greco il senso dell'espressione aramaica. Potrebbe essere questa la scelta che è stata fatta dagli autori dei vangeli canonici: preservare il nome originario in una forma traslitterata. Anche Eusebio di Cesarea, quasi due secoli dopo Giustino, parla di bar Kokhba: "Comandava allora i Giudei un uomo di nome Barkokeba, che significa stella" ⁽⁷⁰⁾. In questo caso si percepisce tutta la difficoltà di Eusebio quando vuole cercare di spiegare il senso dell'appellativo aramaico: Βαρχωχέβας ὄνομα, ὃ δὴ ἀστέρᾳ δηλοῖ. Dopo aver detto che era chiamato Βαρχωχέβας, usa la terza persona singolare del presente indicativo del verbo greco δηλόω, cioè "significare", informandoci che l'appellativo "significa stella", usando il greco ἀστήρ. Ma in aramaico questo non vuol dire semplicemente essere una "stella".

Giuseppe Flavio utilizza spesso λεγόμενος per i doppi nomi e gli appellativi. Così come Bar Kokhba e Barabba dei vangeli, vi sono altri personaggi a volte coinvolti in attività rivoluzionarie che hanno nomi di battaglia, veri e propri soprannomi. Un caso classico è "Giuda detto (καλούμενον) il Galileo", citato in *Bell.* 2.433, sebbene Giuda fosse originario della città di Gamla, nella Gaulanitide, sotto la tetrarchia di Filippo. In *Bell.* 2.566 Niger è detto "il Peraita", dalla regione della Perea. In *Bell.* 5.474 parla di "un tale chiamato Ceagiris, che significa zoppo", qui Giuseppe Flavio non ha particolari problemi nel tradurre in greco un termine semitico. In *Bell.* 4.145, invece, siamo davanti ad un caso delicato, in quanto Giuseppe Flavio molto probabilmente cerca di tradurre in greco un nome di battaglia aramaico per il quale si può sospettare la presenza di "bar" o qualcosa di molto

⁶⁸ Il nome di gruppo è un nome al singolare che designa un plurale, in questo caso *mizwah* (comandamento) è come se fosse *mizwot* (comandamenti).

⁶⁹ Apologia I, 31, 6.

⁷⁰ *Hist. Eccl.* 4, 6, 2.

simile, sebbene il tentativo di traduzione, purtroppo, abbia occultato l'esatta espressione semitica originaria. Il passo *Bell.* 4.145 nella traduzione italiana di G. Vitucci è riportato nella forma: "Decisero dunque di assassinarli e ne incaricarono un tale Giovanni, il più sanguinario tra loro, che nella lingua del loro paese era chiamato figlio di Dorcade". Quando Giuseppe decide di menzionare dei personaggi con il loro nome ebraico completo, non usa un simile giro di parole. Se fossimo in presenza di un patronimico formale, molto probabilmente Giuseppe avrebbe scritto: "incaricarono un tale Giovanni figlio di Dorcade" senza utilizzare una simile costruzione. Abbiamo tantissimi casi in Guerra Giudaica in cui Giuseppe cita i patronimici ebraici direttamente. Vale la pena di esaminare più da vicino il punto saliente del testo greco di *Bell.* 4.145: (...) *δορκάδος οὗτός ἐκαλεῖτο παῖς κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶσσαν*. Qui il nome di questo bandito è espresso nella forma *παῖς δορκάδος*. La prima parola, *παῖς*, lett. significa "bambino" ma anche "figlio", nel greco classico è usata anche per denotare appartenenza: οἱ Λυδῶν παῖδες sono lett. "i figli dei Lidi", cioè i Lidi, in Erodoto; οἱ Ἀσκληπιοῦ παῖδες sono lett. "i figli di Asclepio", cioè i medici (Platone); οἱ ζωγράφων παῖδες sono i pittori (Platone). Giuseppe Flavio usa *παῖς* anche per i patronimici formali, ne abbiamo un esempio classico proprio in *Bell.* 1.3, *Ἰώσηπος Ματθίου παῖς*, è Giuseppe stesso che si presenta come "figlio di Mattia". *δορκάδος* è una espressione usata nel Cantico dei Cantici (LXX), nei vv. 4:5 e 7:4, dove abbiamo: *δίδυμοι δορκάδος*, lett. "gemelli di una gazzella", dal greco *δορκάς* che significa "gazzella". In Cant. 4:5 e 7:4 *δορκάδος* è un genitivo, denota appartenenza, figliolanza, letteralmente dovremmo dire che il brigante di cui parla Giuseppe Flavio era chiamato "figlio della gazzella". Questa espressione non sembra corrispondere a un patronimico vero e proprio, ma a un nome di battaglia. Oltre al senso della frase, dobbiamo osservare che Giuseppe quando cita dei patronimici non usa mai locuzioni come "chiamato", "chiamato nella lingua del loro paese", ecc..., riporta semplicemente il nome e il patronimico: Simone figlio di Anania, Filippo figlio di Iacimo, Eleazar figlio di Giairo, Giovanni figlio di Levi, ecc..., utilizzando per "figlio" *υἶος*, *παῖς* o il semplice genitivo del nome paterno. Soprattutto, nel caso dei patronimici non traduce in greco il significato del nome ebraico od aramaico del "padre", ma si limita a traslitterarlo. Invece nel caso di *Bell.* 4.145 traduce la parola ebraica/aramaica originaria col greco *δορκάς*. Nella frase usa quindi *ἐκαλεῖτο* (chiamato) e l'espressione *κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶσσαν*, lett. "secondo (*κατὰ* + acc.) la lingua del luogo". Una simile frase contiene un semitismo, le moderne traduzioni in ebraico di Guerra Giudaica contengono in questo punto *בְּלִשׁוֹן עַם הָאָרֶץ*, "belashon 'am-haarez" che significa letteralmente: "nella lingua del popolo della terra", dove 'am-haarez è letteralmente il "popolo della terra" e designa in ebraico le persone meno istruite del popolo. Lashon am-haarez è il "gergo degli ignoranti", delle persone incolte. Questa specificazione lascia intuire che "figlio di Dorkas" sia un appellativo coniato dalla gente del posto, di bassa estrazione sociale, più che un patronimico formale espresso secondo l'uso ebraico. Nel caso dei patronimici, infatti, Giuseppe Flavio non usa mai simili espressioni. E' molto probabile che qui Giuseppe abbia cercato di rendere in greco come meglio poteva una espressione semitica con "bar" e un nome, analogamente a bar Kokhba, bar Abba e altre simili costruzioni. Giuseppe Flavio ha cercato di tradurre l'espressione con una resa alquanto scadente, forse avrebbe fatto meglio a provvedere una semplice traslitterazione dell'originale aramaico. Che si tratti di un appellativo aramaico che si è cercato di rendere in greco è evidente dalle parole di Giuseppe: "nella lingua del luogo (ma qui più che "luogo", dovremmo dire delle persone meno istruite) era chiamato figlio di gazzella". E' possibile che un simile nome abbia un senso diverso da quello letterale di "gazzella", derivante dal greco *δορκάς*. Infatti abbiamo un esempio neotestamentario di utilizzo di *δορκάς*, in cui viene citato il nome aramaico corrispondente. Trattasi di At. 9:36, che legge: "A Giaffa c'era una discepola di nome Tabita (Ταβιθά), nome che significa gazzella (ἡ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς), la quale abbondava in opere buone e faceva moltissime elemosine". Tabita (da leggere Tavita, con *bet* priva di *daghesh*) è un nome proprio aramaico e significa bontà, bellezza (⁷¹).

⁷¹ E' possibile che ai tempi in cui furono composti gli Atti degli Apostoli la parola aramaica *Tabitā* fosse usata anche per "gazzella". Oggi ha perso questo senso.

Potrebbe essere questa la parola che era accostata a un eventuale “bar” a formare il soprannome del bandito Giovanni. Dire ad una persona che è “bar tavita” è come dire che è molto bella, si potrebbe rendere l’espressione come “la bellezza personificata”, in quanto è questa l’idea che si ha in aramaico. Qui l’aramaico “bar” assume il senso di appartenenza, che è diverso dagli altri sensi (adatto a, figlio). Non è neppure interpretabile come patronimico formale, secondo At. 9:36 Tabita è un nome di persona femminile, mentre i patronimici ebraici sono generalmente espressi con i nomi dei padri, che sono maschili. In Guerra Giudaica le uniche volte in cui Giuseppe cita dei patronimici riferiti alla madre e non al padre lo fa relativamente a personaggi non ebrei (⁷²) e in Antichità Giudaiche la situazione è del tutto analoga (⁷³). Nel nostro caso siamo invece in presenza di uno del luogo, un giudeo.

Invece di Tabita, che costituisce essenzialmente un nome proprio, la parola originaria potrebbe essere stata “aialah”, più specifica e utilizzata per la “gazzella” intesa come animale, almeno nell’aramaico moderno. Anche “aialah”, femminile di “aial”, comunque, è sinonimo di bellezza e grazia, qualità che evidentemente derivano anche dall’immagine dell’animale. Nella versione ebraica di Guerra Giudaica, tradotta dal testo greco, non è un caso che l’appellativo *παῖς δορκάδος* di *Bell.* 4.145 sia stato tradotto con “ben aialah”, dove l’ebraico “ben” corrispondente all’aramaico “bar”. “Ben aialah” non è interpretabile come patronimico in senso stretto, non ricorre in alcun passo della letteratura ebraica in tale senso, infatti costituisce un soprannome che significa: “che è come una gazzella”, nel senso di svelto, veloce oppure di bello (⁷⁴). Questo, del resto, è coerente con l’utilizzo di *ἐκαλεῖτο*, “era detto”, nel passo di Giuseppe Flavio, espressione tipica dei soprannomi, più che dei patronimici formali. E’ anche possibile che il soprannome di questo personaggio sia stato coniato dal popolo in modo formalmente non corretto, “bar eialà” in aramaico è “uomo forte”, dall’ebraico “eial”, che significa “forza”, “vigore”, il popolo invece pronunciava l’appellativo “bar aialah” ma il significato che intendeva conferire all’espressione era quello di “bar eialà”. Ciò non sarebbe motivo di sorpresa, dal momento che lo stesso Giuseppe Flavio ci informa che questo appellativo fu coniato dalla parte del popolo meno istruita. Il caso del soprannome di *Bell.* 4.145, dunque, ha indubbiamente interessanti affinità con quello riguardante Barabba nel Nuovo Testamento.

3.5 Barabba come soprannome o nome di battaglia

Chiarito che è del tutto inverosimile che Barabba significasse “figlio del Padre”, nel senso di figlio Dio, e che è probabile che tale espressione non sia neppure da intendere come un patronimico formale, non per motivi legati alla grammatica aramaica bensì per il contesto di Matteo e Marco, è lecito domandarsi cosa possa generare l’accostamento di “bar” con “abba” in aramaico, nei vari casi linguisticamente e grammaticalmente ammissibili. E’ forse in questi casi che potrebbe celarsi il vero senso del soprannome di questo brigante del I secolo. Qui si aprono varie possibilità a seconda di come si considera tale termine e di come si vocalizzano le due parole che lo compongono. Vediamo alcuni casi di interpretazione di בר רבה.

⁷² Erode figlio di Mariamne (*Bell.* 1.588), Antipatro figlio di Salome (*Bell.* 2.26), Tiberio figlio di Giulia (*Bell.* 2.168). Patronimici “femminili” sono rari in ebraico, si possono avere nei casi in cui non si conosce il padre o nei casi in cui il padre non è un ebreo.

⁷³ In Ant. Giud. Giuseppe cita Tolomeo figlio di Dorimene (12.298, un seleucide), Antipatro figlio di Salome (17.230), Tiberio figlio di Giulia (18.33).

⁷⁴ Le parole ebraiche “aial” (cervo), “ail” (ariete) e “eial” (forza, coraggio) senza vocalizzazione si scrivono tutte allo stesso modo. In ebraico בן אילה in un soprannome potrebbe significare: forte, coraggioso e, a seconda di come lo si legge, anche bello o veloce. “Aialut” in ebraico significa forza, vigore.

3.5.1 Proposte di soluzione basate su “abba”, “rabbi”, “rabban”

BAR ABBA, potrebbe significare lett. “adatto ad essere padre”, “abba” infatti è anche un alto titolo onorifico dei maestri talmudici, tuttavia questo è improbabile perché l’espressione si confonderebbe immediatamente col patronimico formale bar Abba, figlio di Abba. Abbiamo detto come il patronimico bar Abba sia frequente nella letteratura talmudica e come il nome Abba esistesse ai tempi di Gesù e anche prima. Nel cap. 3.1 di questo documento abbiamo affermato che אבא in aramaico può acquistare il senso di “papà” ed è utilizzato in prima persona per rivolgersi a Dio. Letteralmente un ipotetico “figlio del Padre”, nel senso di “figlio di Dio”, come abbiamo detto, sarebbe in aramaico *barè deAbba*, una espressione che darebbe luogo a una fonetica e di conseguenza ad una traslitterazione del tutto diversa da βαπαββῶς/v dunque è questa una soluzione da scartare. D’altra parte se “bar” viene inteso con senso di “affinità”, “abilità” e non riferito alla relazione padre-figlio (come nel caso di vari appellativi, ad esempio bar kokhba), allora “bar abba” potrebbe anche intendersi nei due seguenti modi:

- i) “colui che solitamente si fa chiamare *abba*”, dove *abba* ha senso di “padre”, ma in un tono molto confidenziale, così come può avere significato in aramaico di Dio (sebbene non letterale);
- ii) “colui che è solito invocare *abba*”.

Il primo caso potrebbe riferirsi a colui che è sempre premuroso e disponibile nei confronti del prossimo e lo si invoca chiamandolo proprio come un “padre”. Il secondo caso potrebbe invece adattarsi a quello di una persona paurosa che alla minima preoccupazione invoca “suo padre” oppure quello di colui che si rivolge spesso a Dio chiamandolo *abba*. E’ indubbio che sussista una relazione speciale tra il Nuovo Testamento e le parole *abba* e πατήρ, utilizzate per invocare Dio. Secondo Mc. 14:36 Gesù pregò Dio nel Getsemani, la notte dell’arresto, chiamandolo *abba*: “E diceva: «*Abbà*, Padre! (Αββα ὁ πατήρ) Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu»”⁽⁷⁵⁾ Nonostante questa unica attestazione nei quattro vangeli canonici è opinione diffusa che quella di pregare Dio chiamandolo in aramaico *abba* sia una caratteristica tipicamente gesuana e in alcuni casi si possa attribuire proprio al Gesù storico⁽⁷⁶⁾. Anche Paolo utilizza l’espressione Αββα ὁ πατήρ in Gal. 4:6 e addirittura in Rm. 8:15, rivolgendosi ad una comunità, quella di Roma, che non aveva ancora visitato nel momento in cui scriveva l’epistola, dunque doveva conoscere l’espressione per averla appresa da altri predicatori. Dal fatto che Paolo presuppone la conoscenza di una simile espressione in comunità lontane dalla Palestina – in particolare nella comunità di Roma – si ipotizza che l’uso di “abba” per denotare Dio fosse conosciuto e fortemente radicato nel primo cristianesimo e ciò fu possibile in quanto effettivamente il Gesù storico utilizzava quella espressione per pregare Dio che rimase impressa nella memoria dei suoi discepoli e seguaci. Del resto scene in cui Gesù chiama Dio come “padre” (senza che la forma aramaica *abba* sia esplicitata nel testo) sono frequentissime nei vangeli canonici. Per i cristiani il greco πατήρ è dunque diventato a tutti gli effetti un titolo di Dio, utilizzato anche nella forma assoluta, un ruolo determinante in questo molto probabilmente fu giocato dalla predicazione gesuana e apostolica. Se un legame così stretto sussiste tra *abba* e Gesù, si può pensare che Gesù stesso fosse un “bar abba”, colui che: a) invocava Dio chiamandolo solitamente *abba*, oppure, in alternativa, b) colui che si faceva chiamare *abba* come egli era solito chiamare Dio. Possiamo allora domandarci quali siano i pregi e difetti delle ipotesi di lavoro a) e b) e stabilire quale tipo di implicazioni esse

⁷⁵ πατήρ è il nominativo (singolare). Esiste anche la forma vocativa πάτερ.

⁷⁶ Cfr. ad es. J.P. Meier, op. cit. pp. 168, 171, 264. Con “gesuano” intendiamo qui il materiale che le comunità cristiane primitive *attribuivano* a Gesù. Questo non significa che tutto ciò che è “gesuano” appartenga direttamente al Gesù storico ma solo che gli autori cristiani o le comunità di determinati periodi storici erano fermamente convinti che lo fossero.

possano generare. Partiamo dall'esame di quella che riteniamo essere la meno probabile, la seconda, per poi approfondire la prima.

La seconda ipotesi (b) secondo cui Gesù si faceva chiamare "Abba" come egli chiamava Dio, è stata portata avanti in un articolo di S.L. Davies pubblicato nel 1981 ma vi sono stati altri studiosi prima di lui che l'hanno proposta (⁷⁷). Davies, ipotizzando che il titolo di *rabbi* non esistesse ancora al tempo di Gesù per designare un maestro ebreo e supponendo che nelle parole originali pronunciate da Gesù in aramaico vi fosse *abba* al posto di *πατήρ* e di *καθηγητής*, interpreta Mt. 23:8-10 nel seguente modo:

Mt. 23:8-10 – [8] Ma voi non fatevi chiamare **רַבִּי** (invece di: "rabbi", gr.: ῥαββι), perché uno solo è **רַבִּי** (invece di: "il vostro maestro", gr.: ὁμῶν ὁ διδάσκαλος) e voi siete tutti fratelli. **[9]** E non chiamate nessuno **רַבִּי** (invece di: "padre", gr.: πατήρ) sulla terra, perché uno solo è **רַבִּי** (invece di: "il vostro padre", gr.: ὁμῶν ὁ πατήρ), quello del cielo. **[10]** E non fatevi chiamare **רַבִּי** (invece di: "maestri", gr.: καθηγηταί), perché uno solo è **רַבִּי** (invece di: "il vostro maestro", gr.: καθηγητής ὁμῶν), il Cristo.

In questa riformulazione di Mt. 23:8-10 Gesù afferma addirittura di essere *Abba*, termine aramaico che nel suo linguaggio è titolo di Dio, per cui un eventuale Gesù Barabba (= bar Abba) avrebbe senso di colui che si autoreferenziava con la parola *Abba*. Poiché, in pratica, lo stesso Gesù utilizzava questa parola come titolo di Dio, un uso non attestato nell'ebraismo, egli si faceva uguale a Dio. Ora, in questo studio non si ritiene affatto che all'epoca di Gesù il titolo di "rabbi" non esistesse ancora per designare un maestro, in modo informale. Semmai non esisteva ancora l'incarico formale di "rabbi" per ordinazione del Sinedrio che molto probabilmente fu deciso proprio attorno al 30. La questione sarà trattata in particolare al cap. 3.5.3. Di conseguenza ci sembra che l'interpretazione di S.L. Davies debba essere rifiutata. Lo stesso autore, verso la fine del suo articolo, scrive anche: "Increasingly, critical scholar present arguments against the self-predication by Jesus of dominical and Christological titles". Del resto in Mc. 10:18 (// Mt. 19:17 // Lc. 18:19) è descritto un Gesù che rifiuta di essere chiamato "buono" come Dio, il rigetto di un simile appellativo è anche più evidente se si interpreta l'aggettivo "buono" (in greco: ἀγαθός, ebraico: "tov") con cui è salutato Gesù (διδάσκαλε ἀγαθέ) come designazione di Dio (⁷⁸). Pertanto ci sembra che Mt. 23:8-10 vada interpretato nel suo significato classico, come riportato esattamente nel testo greco che ci è pervenuto, ovvero come rifiuto di determinati titoli da parte di Gesù, più che come una pretesa di divinità o di identificazione con Dio da parte sua.

La prima ipotesi di lavoro (a) che abbiamo sopra delineato, ovvero che Gesù potesse essere "bar Abba", uno che frequentemente invocava Dio chiamandolo "abba", con una parola così confidenziale, apparentemente potrebbe essere plausibile. Come abbiamo detto è molto probabile che Gesù realmente invocasse Dio chiamandolo *abba*, non si spiegherebbe altrimenti il persistere della parola *abba* in Paolo e il frequente ricorre di episodi in cui Gesù chiama comunque Dio con la parola *πατήρ*. E' probabile che un simile uso non sia soltanto tipicamente gesuano, ovvero attribuito a Gesù dalle comunità cristiane, ma probabilmente risalga realmente proprio al Gesù storico. Secondo l'interpretazione storica cristiana più tradizionale, rivolgersi a Dio chiamandolo *Abba* è una peculiarità di Gesù Cristo che sarebbe stato addirittura il primo ebreo a chiamare Dio come "Abba" (⁷⁹). Nell'ebraismo ortodosso è comunque possibile invocare Dio chiamandolo

⁷⁷ Cfr. Bibliografia, 7.

⁷⁸ Un passo interessante in questo senso è Osea 8:3. Per l'utilizzo di ἀγαθός come designazione di Dio, cfr. articolo di I. Höver-Johag in: *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. III, coll. 390***-392***.

⁷⁹ Secondo il Papa Giovanni Paolo II: "La parola "Abbà" appartiene al linguaggio della famiglia e testimonia quella particolare comunione di persone, che avviene tra il padre e il figlio da lui generato, tra il figlio che ama il padre ed è da lui amato. Quando Gesù per parlare di Dio si serviva di questa parola, doveva meravigliare e persino scandalizzare i suoi ascoltatori. Un israelita non l'avrebbe usata neanche nella preghiera. Solo chi si riteneva figlio di Dio in senso proprio poteva parlare così di lui e a lui come Padre. "Abbà", ossia "Padre mio", "Babbo", "Papà!" (Udienza generale,

“abba” ma mai si potrebbe usare questa parola aramaica come sostitutiva di Dio, non risulta che possa essere impiegata come titolo per Dio stesso. Questo scenario emerge da una analisi della Scrittura (biblica) ebraica e dalla letteratura talmudica. Lo stesso quadro emerge esaminando gli apocrifi dell’Antico Testamento ⁽⁸⁰⁾. Nell’apocalisse siriana di Baruc si rintracciano alcune situazioni di preghiera. L’apocalisse di Baruc è un testo che gli studiosi ritengono composto dopo il 70 in quanto presuppone la distruzione di Gerusalemme e del secondo tempio, anche se a scrivere è Baruc, un personaggio molto più antico. Sebbene relativamente tardo, gli studiosi sostengono comunque che si tratti di un testo di origine ebraica, non si sospetta che sia una falsificazione cristiana dati i toni e i contenuti. Il libro contiene diverse preghiere di Baruc rivolte a Dio, il quale gli risponde e comunica delle rivelazioni che poi Baruc riferisce al popolo, riporta nel testo oppure scrive delle lettere ai giudei della diaspora. Ebbene, quando Baruc si rivolge a Dio iniziando le preghiere, non lo chiama mai “Padre”. In tutto il libro egli utilizza soltanto i tipici titoli, noti dall’ebraismo canonico: “Signore”, “mio Signore” (III,1 XIV,9 XIV,16 XVI,1 XXIII,1 XXIV,3 LXXV,1). In XXXIV,1 Baruc dice: “Pregai e dissi: Signore, mio Signore ...”. In XLVIII,1 Baruc dice: “E accadde dopo il settimo giorno, pregai davanti al Potente e dissi: O Signore, ...”. Alcune volte infatti Dio è chiamato “Il Potente”, cfr. XLIX,1, LVI,2, una volta è chiamato “l’Altissimo”. In LIV,4 Baruc dice: “E invocai il Potente e dissi: Tu solo, Signore ...”. In XXI,4 Baruc inizia una preghiera a Dio con una lunghissima invocazione iniziale: “O Tu, quello che hai fatto la terra, ascoltami ... Tu che hai fissato il firmamento Tu che hai comandato all’aria ...”, il testo prosegue così con moltissime perifrasi, senza mai pronunciare un titolo o un nome divino, poi, solo dopo molti versi, finalmente inizia la preghiera vera e propria. Mi sembra evidente che Baruc nell’Apocalisse siriana che porta il suo nome non si rivolge mai a Dio chiamandolo “Padre” come faceva Gesù, sebbene vi siano situazioni di rapporti molto confidenziali tra Baruc e Dio come nel caso di Gesù. Anche 4 Esdra è un apocrifo posteriore al 70, utilizzato dai cristiani: ma questo è secondario, anzi il fatto che sia stato usato da circoli cristiani e che Dio non sia mai chiamato “Padre” è una prova in più a sostegno della originalità del metodo di Gesù di invocare Dio. Subito all’inizio di 4 Esdra, in III,3, Salathiel prega Dio e inizia la sua invocazione con queste parole: “O Signore e Padrone”, in greco resa tramite il vocativo *δέσποτα κύριε*, che molto probabilmente rende l’ebraico Signore + tetragramma, come avviene nella LXX. Poi vi sono situazioni in cui Esdra o altri parlano di Dio con degli angeli e generalmente lo chiamano “Altissimo” (cfr. IV,1 IV,10 IV,34 oppure V,20). In V,22 una preghiera inizia ancora con: “O Signore e padrone”. Così anche in VI,38. In 4 Esdra, tuttavia, l’uomo non parla mai direttamente con Dio ma è sempre un angelo che fa da mediatore con la divinità. La persona umana (Salathiel, Esdra, ecc...) invoca Dio, quindi si manifesta un angelo che funge da mediatore con Dio. Il titolo “Padre” per Dio non è mai usato neppure negli apocrifi veterotestamentari antecedenti l’apocalisse di Baruc e 4 Esdra. In 1 Enoc, dove comunque il protagonista ha sempre a che fare con degli angeli inviati da Dio, mai si chiama Dio con “Padre”, neppure si fanno paralleli tra Dio e la parola “padre”. Vi è solo un passo nel libro dei Giubilei in cui il Signore dice a Mosè: “E la loro anima mi seguirà in tutti i miei comandamenti ed i miei comandamenti ritorneranno a loro ed io sarò, per loro, il Padre ed essi mi saranno figli. E tutti saranno chiamati figli del Dio vivo e tutti gli spiriti e tutti gli angeli sapranno ciò e sapranno che essi sono miei figli e che io li amerò e che sono, in rettitudine e giustizia, loro padre.” ⁽⁸¹⁾. Nel cosiddetto “libro di Achicar”, un testo considerato molto antico, in 66b Achicar si rivolge a Dio con una preghiera e un sacrificio e inizia a invocarlo con le parole: “O Dio, mio Signore”, dopodiché Dio gli risponde direttamente, senza inviare messaggeri angelici. L’apocrifo 3 Esdra è poco utile alla presente trattazione dal momento che costituisce un proseguimento del libro

01/07/1987). Cfr. la nota a Mc. 14:36 nella Bibbia C.E.I. (ediz. del 1983): “*Abba* è aramaico. Nella storia religiosa ebraica, Gesù è il solo ad usare questa invocazione, in italiano corrispondente a ‘babbo’, che esprime una filiazione divina assolutamente unica”.

⁸⁰ Per i testi, le note introduttive di base e i riferimenti dei versi degli apocrifi veterotestamentari qui citati si rimanda all’opera: Apocrifi dell’Antico Testamento, voll. 1&2, a cura di P. Sacchi, UTET, Torino, 1981-2006.

⁸¹ Giubilei I,24-25.

del cronista, non vi sono mai situazioni di “preghiera”, in cui qualcuno debba invocare Dio. Nei “Salmi di Salomone”, che ci sono pervenuti in greco ma molto probabilmente derivano da antichi testi ebraici di non molto posteriori all’invasione della Palestina per opera di Pompeo (63 a.C.), si parla di “Signore”, “Dio” che è definito anche come “buono” verso coloro che lo invocano con perseveranza (Sal. 2,36; Sal. 5,2 e 5,12), “giudice grande e forte” (Sal. 4,24), non risulta che Dio sia mai referenziato attraverso l’uso della parola greca per “padre” alla quale potrebbe soggiacere “abba”. Il libro di Tobia e il Siracide, invece, offrono esempi dell’utilizzo di “padre mio” riferito a Dio e di altre metafore basate sull’uso di questo termine. Considerati testi apocrifi nell’ebraismo, questi libri sono invece considerati deuterocanonici nel canone cristiano. In Tobia 13:4 ricorre la preghiera: “Esaltatelo [Dio] davanti ad ogni vivente; è lui Signore, Dio, lui nostro Padre per tutti i secoli”. Il testo greco legge: καθότι αὐτὸς κύριος ἡμῶν καὶ θεός, αὐτὸς πατήρ ἡμῶν, qui “padre nostro” è indeterminato ed è dato dal nominativo πατήρ + il pronome genitivo plurale ἡμῶν. In Sir. 51:10 abbiamo la preghiera: “Signore, mio padre tu sei (κύριον πατέρα κυρίου μου) e campione della mia salvezza, non mi abbandonare nei giorni dell’angoscia”. Analogamente in Sir. 23:1, “Signore, padre e padrone della mia vita” (κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου) e Sir. 23:4, “Signore, padre e Dio della mia vita” (κύριε πάτερ καὶ θεὸς ζωῆς μου). In questi casi non abbiamo mai, comunque, l’uso della forma determinata e assoluta “il Padre”, utilizzata da sola per designare Dio. Siracide e Tobia sono indubbiamente testimoni importanti del fatto che espressioni quali “Padre nostro” e “Padre mio” (cui bene si adatta l’aramaico *abba*) riferite a Dio non sono del tutto anormali nella letteratura ebraica apocrifa⁽⁸²⁾. Jeremias critica l’uso del Siracide per sostenere che nel II sec. a.C. era utilizzata la forma “Padre mio” per Dio in quanto, sostiene, il testo greco potrebbe aver reso male espressioni semitiche che non conosciamo⁽⁸³⁾: d’altra parte ciò potrebbe essere applicato anche ai vangeli greci, dal momento che Gesù parlava in ebraico/aramaico e questi testi hanno in qualche modo dovuto rendere in greco espressioni ebraiche/aramaiche.

Nella Scrittura ebraica canonica abbiamo importanti esempi di utilizzazione della parola “padre” in senso metaforico, per riferirsi a Dio. In questi esempi, che non sono neppure molto diffusi come numero⁽⁸⁴⁾, il termine “padre” (in ebraico אב) non è mai usato in senso assoluto (determinato) come titolo o designazione di Dio, di regola è usato nella forma possessiva “padre mio” (in ebraico אבִי) o “padre suo”, anche “padre nostro”. Questo uso di intendere Dio in senso metaforico attraverso l’uso della parola “padre” ricorre alcune volte soprattutto nei Profeti. Ger. 3:4 legge: “E ora, forse, non gridi verso di me: *Padre mio* (’âbiy in ebraico, אֲבִי)”. Analogamente in Ger. 3:19 abbiamo: “Io pensavo: Voi mi direte: *Padre mio* (’âbiy in ebraico, אֲבִי)”. L’ebraico “abi” è perfettamente equivalente all’aramaico “abba” che può avere il senso di “padre mio”, in dipendenza del contesto. In Ger. 31:9 Dio dice: “Poiché io sono *un Padre* (læ’âb in ebraico, אֲבִי) per Israele”. Abbiamo poi almeno due occorrenze nel libro di Isaia⁽⁸⁵⁾. La prima ricorre in Is. 63:16, che legge: “Tu, ****, sei nostro Padre”⁽⁸⁶⁾, la seconda in Is. 64:7 ove il profeta ripete: “Ma tu, ****, sei il nostro Padre”. Si noti che qui che il titolo con cui è referenziato Dio è espresso con il tetragramma (reso con

⁸² Del libro di Tobia, noto in forma completa in traduzione greca, sono stati ritrovati diversi manoscritti frammentari aramaici a Qumran. Il “Prologo” del Siracide afferma che l’opera era scritta originariamente in ebraico e fu tradotta in greco nel “trentottesimo anno del re Evergete” (132 a.C. circa). L’autore del testo greco afferma che l’opera che egli tradusse fu scritta dal proprio nonno, di conseguenza la data di composizione va collocata qualche decennio prima del 132 a.C. Alcuni manoscritti in ebraico del libro del Siracide sono stati ritrovati nella *genizah* del Cairo all’inizio del XX secolo e soprattutto a Qumran e Masada. Questi ritrovamenti hanno indubbiamente conferito una inattesa autorità storica a queste due opere.

⁸³ Cfr. Bibliografia, 15.

⁸⁴ J. Jeremias calcola quattordici occorrenze della parola “padre” utilizzata per esprimere il senso di “Dio” nella Scrittura ebraica, cfr. Bibliografia, 15.

⁸⁵ Si tralascia Is. 9:5 perché l’interpretazione cristiana in senso messianico non è accettata nella religione ebraica, secondo la quale il verso profetizza la nascita del re Ezechia, una persona umana, e non la venuta di Gesù Cristo che per i cristiani è la divinità fatta carne. Poiché questa esegesi del passo di Isaia è contestata, la omettiamo dalla nostra analisi.

⁸⁶ Riportiamo il tetragramma ebraico con asterischi.

asterischi per deferenza) mentre l'espressione "nostro Padre" è metaforica, non è un titolo per designare la divinità, in ebraico è usata qui la forma possessiva 'âbiynuww che significa letteralmente "padre nostro". La LXX traduce entrambi i versi con il sostantivo "padre" seguito dal pronome "nostro": πατήρ ἡμῶν. Anche all'inizio di Is. 63:16 è scritto: "Perché tu sei nostro Padre", non "il Padre", ma "nostro Padre" (LXX: σὺ γὰρ ἡμῶν εἶ πατήρ). Altre espressioni metaforiche si rintracciano in Mal. 1:6, dove è tracciato un interessante parallelo metaforico del padre con Dio: "Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta? ... Dice il Signore degli eserciti." Anche in questo caso non siamo in presenza di un titolo formale per Dio, ma di una metafora, il testo potrebbe essere inteso: "se io sono simile a un padre" e l'uso di "padre" ('âb) è qui indeterminato, come del resto si evince anche nella traduzione greca della LXX in cui abbiamo: καὶ εἶ πατήρ εἰμι ἐγώ, alla parola "padre" non è anteposto l'articolo determinativo greco, dunque non si parla de "il padre" ma di "un padre", espressione che fa appunto interpretare in senso metaforico questo verso. Un uso simile si rintraccia in Mal. 2:10, "Non abbiamo forse noi tutti un solo Padre? Forse non ci ha creati un unico Dio?". Ancora una volta non ci si rivolge a Dio chiamandolo "il Padre", anche il testo greco utilizza πατήρ nella forma indeterminata. In 2 Sam. 7:14, un verso ripreso anche in 1 Cr. 17:13, Dio stesso rivela al profeta Natan: "Io gli sarò padre ("ab" in ebraico) ed egli mi sarà figlio", qui il testo parla del re Davide. Dunque Dio non dice "Io sarò il Padre", ma fa un paragone, sarà simile a un padre per Davide.

Al di fuori dei "profeti" si rintracciano alcuni altri esempi di utilizzo del sostantivo "padre" utilizzato sempre in modo metaforico per Dio. Nel Salmo 88(89):27 ricorre l'invocazione: "Egli mi invocherà: Tu sei mio padre, mio Dio e roccia della mia salvezza", qui "padre mio" è "avì" nel testo ebraico e corrisponde esattamente all'aramaico "abba", la LXX traduce in greco con πατήρ μου. In 1 Cr. 29:10 il re Davide benedice Dio con le parole: "Sii benedetto, **** di Israele, nostro Padre (ebr. 'âbiynuww), ora e sempre". Nella LXX abbiamo: Κύριε ὁ θεὸς Ἰσραηλ, ὁ πατήρ ἡμῶν, il tetragramma è stato tradotto con "Signore" che è un titolo di Dio, mentre l'ebraico 'âbiynuww è reso in traduzione con ὁ πατήρ ἡμῶν (si noti la presenza dell'articolo che rende il sostantivo determinato). L'utilizzo del sostantivo "padre" in connessione con Dio ricorre anche in un manoscritto settario di Qumran, il rotolo degli inni ('Hodayoth). Si tratta comunque di un uso coerente con l'ebraismo, anche in questo caso "padre" è usato in senso metaforico e non come titolo di Dio, sebbene impiegato da solo e senza pronomi possessivi, è espresso nella forma indeterminata, "un padre":

1QH, Col XVII (= IX), vv. 33-35. "[33] Il tuo giusto rimprovero accompagna [il mio cammino] e la tua pace vigila sulla salvezza della mia anima, insieme ai miei passi c'è abbondanza di atti di perdono [34] e una grande misericordia quando mi giudichi, mi sostieni fino alla vecchiaia; [35] mio padre, infatti, non mi ha riconosciuto e mia madre mi ha lasciato a te: tu infatti sei un padre per tutti [quelli che partecipano] della tua verità." (87).

Nel Talmud ricorre l'invocazione "Avinu Malchenu" (lett.: "Nostro Padre e Nostro Dio"). Nel cap. 3.1 di questo documento abbiamo citato altre espressioni ebraiche ed aramaiche basate sull'uso del termine "padre" che ricorrono nella Mishnà e nelle preghiere per invocare Dio. L'uso è dunque antichissimo e continua ancora oggi in molte preghiere pubbliche. In *Ta'anit* 25b abbiamo l'espressione ebraica "Nostro Padre", come nella preghiera gesuana:

Ta'anit 25b אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה

la traduzione letterale dall'ebraico mishnico è: "Nostro Padre, nostro Re, non abbiamo altro Re che Te". In questa preghiera, l'autore invoca "avinu" ("padre nostro") che è come il rivolgersi al Re. Ci

⁸⁷ F.G. Martinez, Testi di Qumran, traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone, Paideia editrice, Brescia, ediz. 1996, pp. 551-552. J. Jeremias sottolinea che questo è l'unico caso in cui in un testo di Qumran si parla di Dio come "padre" in senso metaforico (cfr. Bibliografia, 15).

si rivolge al re di Israele infatti chiamandolo metaforicamente in ebraico “avì” (lett.: “padre mio”), che ha il senso di “adonì” (lett.: “mio signore”) (⁸⁸). Nel Talmud è riportato anche un *logion* attribuito a R. Eliezer il Vecchio (90 circa d.C.) il quale, in risposta ai discepoli che dopo la distruzione del Tempio gli chiedevano su che cosa dovevano appoggiarsi, dice rispondendo loro: “Sul nostro Padre, che è nei cieli” (⁸⁹). L’espressione ebraica “Avichem shebashammim” (lett.: “Padre vostro che è nei cieli”) ricorre 1 volta nella Mishnà (Yoma 9,8), 1 volta nel Talmud Babli, 1 volta nel Talmud Yerushalmi e 13 volte in Midrashè agadah. L’espressione “Avihem shebashammim” (“Padre loro che è nei cieli”) ricorre 1 volta nella Mishnà, 4 volte nella Tosefta, 4 volte in Masechtot ktanot, 13 volte nel Talmud Babli, 1 volta nello Yerushalmi, 11 volte nei Midrashèalachah, ben 105 volte in Midrashè agadah. Nella letteratura giudaica talmudica e midrashica ricorre anche l’espressione “Aviv shebashammim” (“Padre suo che è nei cieli”), citata 1 volta nella Mishnà, 3 volte nella Tosefta, 6 volte nel Talmud Babli, 2 volte nel Talmud Yerushalmi, 10 volte nel Midrashèalachah, 43 volte nel Midrashè agadah. Nella Mishnà abbiamo anche l’esempio di “Padre” rivolto ad una seconda persona singolare: “Sii forte come il leopardo, leggero come l’aquila, veloce come il cervo e coraggioso come il leone per fare la volontà del Padre tuo che è nei cieli (Avicha shebashammim)” (⁹⁰). Invece “Avì shebashammim” (“Padre mio che sei nei cieli”) ricorre soltanto 3 volte in Midrashèalachah e 25 volte in Midrashè agadah (non abbiamo ricorrenze nella Mishnà e nel Talmud). Tuttavia, l’espressione “Padre mio che è nei cieli” ricorre nel Sifrà, un antichissimo Midrash citato nel Talmud Babli e nel Talmud Yerushalmi. Questo antico Midrash a un certo punto legge:

Midrash Sifra – Vi separerò dai popoli affinché siate miei, se sarete separati dai popoli allora voi apparterrete al Mio Nome, e se no voi apparterrete a Nebucadnezar re di Babilonia e i suoi compagni. Rabbi El’azar ben ‘Azariah dice: da dove sappiamo che l’uomo non dirà: ‘non voglio vestire (*sha’atnez*)’, ‘non voglio mangiare carne di maiale’, ‘non voglio commettere trasgressioni sessuali’, però io vorrei, cosa ci posso fare se **il Padre mio che è nei cieli** (אבי שבשמים) ha stabilito così? Questo insegna (il verso): ‘vi separerò dai popoli per essere miei’; così (l’uomo) si diparte dalla trasgressione e accetta il Regno dei Cieli.” (⁹¹).

L’espressione “Padre mio che è nei cieli” è qui in ebraico, אבי שבשמים, “avì shebashammim” (⁹²). Nel *Midrash Rabbah* (vedi Figura 2) ricorrono entrambe le forme “abba shebashammim” e “avì shebashammim” traducibili con “Padre mio che è nei cieli”. Il *Midrash Rabbah* qui riporta un brano che costituisce la spiegazione di Zaccaria 13:6 e appartiene al *Waykrà Rabbah* (*parashà* 32) che assieme al *Bereshit Rabbah* sono stati composti prima del VI secolo d.C. (⁹³). Nella Scrittura ebraica e nella successiva letteratura giudaica apocrifia abbiamo, dunque, la prova che espressioni quali “padre mio”, “padre nostro”, ecc..., anche paralleli con la figura paterna erano utilizzate per

⁸⁸ Si veda per esempio 2 Re 5:13 dove i servi di Na’aman chiamano “avì” (אבי) il loro padrone, nel senso di “adonì”, il loro signore o padrone. Abbiamo anche altri usi interessanti di אבי nella Scrittura ebraica. Ad esempio il profeta biblico è un padre per i suoi discepoli: in 2 Re 2:12 Elisha si rivolge al suo maestro, il profeta Elia che viene rapito al Cielo con le parole: “Padre mio, padre mio” (אבי) non perché Elia fosse il padre biologico di Elisha ma per il rapporto discepolo-maestro che intercorreva tra i due. In 2 Re 6:21 anche il re di Israele si rivolge ad Elisha, divenuto profeta, chiamandolo “padre mio” (אבי). In 2 Re 13:14 il re Ioas chiama invoca il profeta Elisha con l’espressione “padre mio” (אבי). In Ger. 2:27 abbiamo un verso contro gli idolatri: “Dicono a un pezzo di legno: Tu sei mio padre (אבי)”.

⁸⁹ *Mishnà Sotàh* 9,15. Nella numerazione “talmudica” si trova in *Sotàh* folio 49a,b.

⁹⁰ *Mishnà Avot* 5,20.

⁹¹ *Sifrà Kedoshim*, *parashà* 10, cap. 11. Traduzione di A. Israel.

⁹² Precisiamo che “avì shebashammim” può essere tradotto come “Padre mio che sei nei cieli” se il contesto suggerisce una invocazione a Dio, altrimenti nella narrativa va tradotto con “Padre mio che è nei cieli”. In ebraico l’espressione è la stessa poiché non si usa il verbo essere.

⁹³ Il *Midrash Rabbah* si compone di cinque *midrashim* del Pentateuco e delle cinque *meghillot* (Rut, Ester, Cantico, Qoelet, Lamentazioni). Il *Waykrà Rabbah* è il *Midrash Rabbah* del Levitico, assieme al *Midrash Rabbah* della Genesi è la parte più antica del *Rabbah*, anteriore al VI secolo d.C. J. Jeremias (cfr. Bibliografia, 15) afferma che “nobody has produced one single instance in Palestinian Judaism where God is addressed as ‘my Father’ by an individual person”, nella nota 4 precisa che “There are some isolated occurrences in *Sedher Elyahu Rabba*, but this is a medieval composition (tenth century?) from South Italy”. L’opera qui citata da Jeremias, il *Seder Elyahu Rabba*, non è da confondere con il *Midrash Rabbah*, inoltre la datazione citata da Jeremias non è neppure universalmente accettata.

riferirsi in senso metaforico a Dio, sebbene non siano espressioni molto ricorrenti. Vi è persino una occorrenza di un simile uso nel rotolo degli Inni ('Hodayoth), un documento settario di Qumran. Non abbiamo comunque a disposizione alcun verso in cui “il padre”, nella forma determinata assoluta, sia impiegato come titolo per designare Dio. Nella Scrittura e negli apocrifi veterotestamentari (Tobia, Siracide) è documentata l'utilizzazione delle espressioni “Padre nostro” e “Padre mio” applicate a Dio. Nella letteratura giudaica successiva (Mishnà, Talmud, Midrash, Tosefta) è invece attestata l'utilizzazione di “Padre (mio/tuo/suo/nostro/vostro/loro) che è nei cieli”, una espressione frequente anche nel vangelo secondo Matteo. Questi testi giudaici sono posteriori al cristianesimo e al vangelo secondo Matteo, almeno nella forma in cui furono scritti, ma questo solo in parte è un problema storico: a maggior ragione, infatti, risulta difficile credere che i maestri ebrei abbiano mutuato dai cristiani queste espressioni per rivolgersi a Dio, se compaiono nella letteratura giudaica evidentemente il loro uso deve essere antico e radicato nell'ebraismo, probabilmente da prima dei tempi di Cristo⁹⁴.

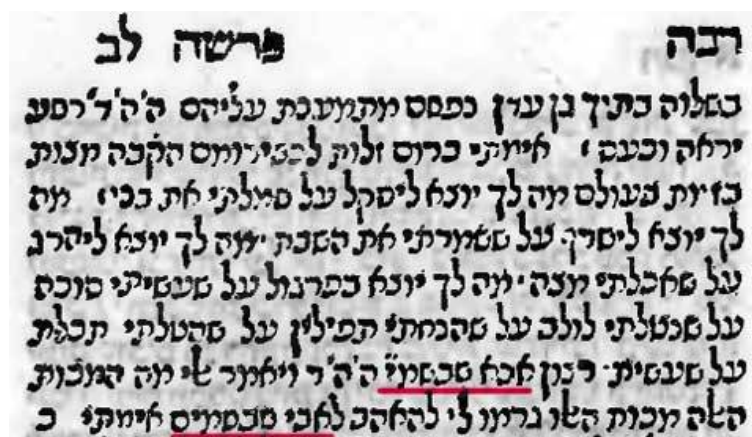


Figura 2 – Midrash Rabbah, edizione a stampa del 1512. Si possono notare le due forme “abbà shebashammim” e “avi shebashammim” (“Padre mio che è nei cieli”) che ricorrono nel *Waykrà Rabbah*.

Ora, ritornando alla questione dell'interpretazione dell'appellativo o nome di βαπαββᾶς/βαπαββᾶν, oggetto del presente documento, abbiamo affermato che in aramaico “bar abba” può essere inteso come appellativo per “colui che è solito invocare abba”, in tutti i sensi che possono essere intesi dalla parola aramaica “abba”. Se si intende “abba” come “padre mio”, anche nel senso di invocazione di Dio, qualunque ebreo presumibilmente potrebbe aver ricevuto un simile appellativo, se era particolarmente religioso ed era solito utilizzare questa espressione. Un caso particolare è costituito invece da Gesù Cristo. Leggendo i vangeli così come ci sono pervenuti, si nota che egli, nei suoi discorsi, utilizzava frequentemente l'espressione “padre mio” (πατήρ μου), “padre nostro” (πατήρ ἡμῶν) o “padre vostro” (πατήρ ὑμῶν) per riferirsi a Dio. Un simile uso, che nel testo greco è reso con la parola padre (πατήρ) e un possessivo è del tutto coerente con il contesto ebraico. Ma vi sono anche alcuni esempi in cui Gesù utilizza la forma assoluta “Il Padre” come titolo per Dio e questo uso è incoerente con l'ebraismo, si tratterebbe di una assoluta novità introdotta dallo stesso

⁹⁴ Supponendo una situazione in cui, nel I secolo, al tempo di Gesù, non esisteva ancora l'usanza presso gli ebrei di chiamare Dio con questi titoli, ammettendo dunque che questa caratteristica è prettamente gesuana e cristiana, si dovrebbe ammettere che nel II, III, IV secolo gli ebrei iniziarono a usare queste espressioni, tipicamente cristiane, a questo punto letteralmente copiandole dai cristiani: questo scenario sembra irrealistico. Invece è molto più probabile che l'uso fosse comunque già noto fin dai tempi di Gesù e prima, questo spiegherebbe da un lato il persistere e lo svilupparsi di tutta una tradizione ebraica e l'adozione da parte di Gesù (o delle prime comunità cristiane) di simili espressioni. Di per sé il fatto che il Talmud sia stato messo per iscritto dopo la letteratura cristiana più antica in questo specifico caso non ha molta rilevanza proprio perché se si postula che queste espressioni nel I secolo erano totalmente assenti nella cultura ebraica, allora dovremmo ammettere che gli ebrei le abbiano copiate dai cristiani, ipotesi che sembra altamente improbabile.

Gesù. Infatti nell'ebraismo non esiste il titolo "Il Padre" riferito a Dio. Studiare le parole attribuite a Gesù dal Nuovo Testamento o dalla letteratura apocrifia pone, come è ben noto, una serie di problemi forse irrisolvibili, legati alla redazione di quei testi e alla costruzione di un complesso strato teologico sorto attorno alla predicazione di Gesù: non a caso si parla di "detti gesuani", ovvero *attribuiti* a Gesù da determinati autori o comunità, dimostrare oggi che questi *logia* realmente appartenevano al modo di esprimersi di Gesù è molto complesso. Un dato di fatto è che nei vangeli canonici i riferimenti al "Padre" nelle parole di Gesù, sia nella forma possessiva che nella forma assoluta e determinata, crescono proporzionalmente a partire da Marco, Luca per passare a Matteo e infine a Giovanni. Ma quanto di questo processo è imputabile al Gesù storico, piuttosto che alla nascita del cristianesimo? Nel suo studio sulla parola "abba", Joachim Jeremias isola due detti dei vangeli sinottici in cui è usata la forma assoluta ὁ πατήρ, che egli ritiene autentici e realmente attribuibili al Gesù storico, trattasi di Mc. 13:32 (// Mt. 24:36) e di Lc. 11:13 // Mt. 7:11 (⁹⁵). Nel primo detto gesuano abbiamo:

Mc. 13:32 – Quanto poi a quel giorno o a quell'ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo *il Padre* (εἰ μὴ ὁ πατήρ).

Si tratta di un *logion* che si trova nel corso della profezia sulla distruzione del tempio e della fine del mondo, dopo aver detto che "Non passerà questa generazione prima che queste cose siano accadute" (Mc. 13:30). Gesù precisa che comunque il momento esatto è noto solo a Dio che chiama "il Padre", l'espressione greca è ὁ πατήρ e prevede proprio l'articolo determinativo. Per quanto concerne il riferimento al "Padre", il verso è confermato in questa forma da tutta la tradizione manoscritta, non si conoscono eccezioni. Esso, inoltre, ammette un parallelo sinottico in Mt. 24:36. Analogamente in Lc. 11:13 (un *logion* della fonte Q: questo detto non ha parallelo in Marco) abbiamo la frase attribuita a Gesù:

Lc. 11:13 Se dunque voi, che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più *il Padre dal cielo* (ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ) darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono!

Anche in questo caso Gesù parla de "Il Padre", un'espressione determinata che qui sembra proprio avere valore di titolo. Se così, avremmo davvero una relazione speciale tra l'uso della parola/titolo "il Padre" (riferito a Dio) e Gesù, con prove sia nel vangelo secondo Marco, sia nella fonte Q dei *logia* gesuani. Ora, unendo questo al fatto che alcuni codici del vangelo di Matteo presentano la lezione "Gesù Barabba" laddove parlano del prigioniero liberato da Pilato (⁹⁶), si può proporre come ipotesi di lavoro che il Barabba di cui parlano i sinottici fosse proprio lo stesso Gesù Cristo. Come abbiamo detto, studiosi come S.L. Davies, che si appoggiano a lavori più antichi, presentano uno scenario simile, basandosi però sull'ipotesi che βαρᾶββᾶς/βαρᾶββᾶν possa essere interpretato come traslitterazione dell'aramaico per "figlio del Padre". Da un punto di vista linguistico questa ipotesi non sembra molto convincente, invece interpretare "bar abba" come colui che era solito invocare Dio chiamandolo "abba" ben si adatterebbe a Gesù, il suo definire Dio con il titolo de "Il Padre", assolutamente nuovo e inconsueto nell'ebraismo del tempo, avrebbe attirato l'attenzione dei suoi contemporanei che avrebbero coniato l'appellativo di "Barabba". Dunque non sarebbe esistito alcun "Barabba" liberato da Pilato lo stesso giorno in cui fu processato Gesù Cristo. L'episodio di Barabba infatti ha molte difficoltà di ordine storico, come sarà discusso nel cap. 5 del presente documento. Si può allora proporre l'ipotesi che Gesù sia stato arrestato una prima volta per ordine di Pilato e quindi rilasciato, l'episodio diede poi luogo alla vicenda, puramente redazionale, di Barabba, mentre in realtà l'episodio si riferirebbe ad un primo arresto di Gesù Cristo. Successivamente Gesù fu arrestato una seconda volta dai Romani e quindi condannato a morte dal prefetto. Una simile tesi ha come possibili appigli storici essenzialmente due fattori: i) la difficoltà

⁹⁵ Cfr. G. Bissoli, Dio Padre nei sinottici, LA (52), 2002, pp. 117-124. Per J. Jeremias, cfr. anche Bibliografia, 15.

⁹⁶ La questione è stata trattata al Cap. 1 del presente documento.

di inquadrare storicamente l'episodio di Barabba così come riportato *esattamente* nei vangeli sinottici; ii) il *testimonium slavorum*, dello pseudo Giuseppe Flavio, nel quale è delineato proprio un simile scenario, un primo arresto di Gesù da parte di Pilato, il quale lo rilasciò, seguito dal secondo arresto e dalla condanna a morte definitiva (⁹⁷). Noi proponiamo questa ipotesi di lavoro, comunque consapevoli dei problemi che essa comporta. Innanzitutto lo stesso uso della forma assoluta “Il Padre” in Gesù dovrebbe essere indagato a fondo. Lo studio di Jeremias e altri lavori simili evidenziano come la frequenza di questa espressione – così come delle espressioni “Padre mio”, ecc... – aumenti progressivamente a partire dai testi cristiani più antichi, per esempio è frequentissima nel vangelo secondo Giovanni, ove per Gesù è la norma chiamare “Dio” come “Padre” (nelle varie forme con possessivo e con senso assoluto), ma i criteri storici e filologici inducono a collocare questo testo posteriormente ai sinottici e soprattutto a Marco, considerato il vangelo canonico più antico. Va poi considerato che in ebraico e in aramaico esiste una differenza notevole tra le varie forme, l'invocazione e l'uso di “abi”, “avinu” o “aviv” non crea alcuna difficoltà, ad essere anomalo è soltanto l'uso di “ab” in senso assoluto e determinato, come titolo per designare Dio. Ora, come possiamo avere la certezza che gli evangelisti abbiano correttamente tradotto ed interpretato le espressioni di Gesù da ebraico/aramaico a greco? Gli stessi dubbi relativi al Siracide greco non possono sussistere anche nel caso dei vangeli greci? Per esempio Mc. 14:36, αββα ὁ πατήρ, crea già notevoli problemi di comprensione, se αββα è una espressione aramaica perché è stata tradotta con senso assoluto, con ὁ πατήρ, “Il Padre”, un nominativo, neppure il vocativo πάτερ, invece che con πατήρ μου che sarebbe formalmente più corretto? Notevoli problemi si riscontrano poi nel verso di Lc. 11:13 già a partire dagli stessi manoscritti che lo hanno trasmesso. Il verso, nella traduzione di cui sopra, è quello che compare nel papiro P75, nel codice sinaitico e in altri mss. testualmente meno affidabili. In esso, dopo il nominativo ὁ πατήρ abbiamo la preposizione greca ἐκ seguita dal genitivo οὐρανοῦ, che va interpretata come moto da luogo: “Il Padre, *dal* cielo, darà lo Spirito Santo”:

Lc 11:13 (P75, S, ...) ὁ πατήρ ἐξ οὐρανοῦ

In questa versione, la lezione preferita da NA27, non vi è alcun dubbio che “Il Padre” (ὁ πατήρ) sia determinato e abbia senso assoluto, qui è un vero e proprio titolo per Dio, il moto da luogo ἐξ οὐρανοῦ (“dal cielo”) si applica all'azione compiuta dal Padre che invierà lo Spirito Santo e non è una proprietà del “Padre” (⁹⁸). Ma vi sono codici autorevoli che riportano il verso in una forma diversa e la differenza in questi casi è determinante. Una piccola variazione grammaticale, in questo caso specifico, comporta un diverso senso della frase greca. Per esempio il codice vaticano (B) e l'alessandrino (A) leggono:

Lc. 11:13 (B, A, ...) ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ

Qui la costruzione ἐξ οὐρανοῦ è preceduta dall'articolo determinativo maschile e il senso della frase è significativamente diverso, “Il Padre, colui che proviene dal cielo, darà lo Spirito Santo” ὁ ἐξ οὐρανοῦ diventa un attributo de “Il Padre” e potremmo rendere l'espressione: “Il Padre celeste”, con un aggettivo che va applicato al Padre, colui che è (proviene) dal cielo. In questa variante, “Il Padre” non è più utilizzato con senso assoluto, il testo sembra aver bisogno di specificare chi è questo “Padre” perché se si fosse utilizzato solamente ὁ πατήρ forse il lettore non l'avrebbe compreso. Il papiro P45 traduce addirittura con un possessivo “Il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo”:

Lc. 11:13 (P45, ...) ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐρανοῦς

⁹⁷ Il *testimonium slavorum* è citato nel cap. 5.2 di questo documento.

⁹⁸ Così traduce anche J. Gnilka, *op. cit.*, pag. 261.

Qui “Il Padre” non ha più senso assoluto, si parla di “padre vostro” e l’uso è coerente con l’ebraismo, come abbiamo mostrato precedentemente: “Avichem shebashammaim” ricorre in *Mishnà Yoma* 9,8. La situazione è analoga in una versione della *vetus latina* che legge:

Lc 11:13 (it¹) ὁ πατήρ ὑμῶν

omettendo il riferimento all’origine del Padre, infatti specifica solo ὁ πατήρ ὑμῶν, “il padre vostro”, ma aggiungendo comunque il pronome ὑμῶν. La situazione diventa ancor più complicata se si confronta Lc. 11:13 con il verso parallelo di Mt. 7:11, il quale è curiosamente molto più stabile nella trasmissione manoscritta, leggendo sempre: ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, non si hanno varianti a questa frase nei mss. conosciuti. Qui il “Padre” è sempre espresso col il possessivo “padre vostro”, un uso accettabile nell’ebraismo. Luca e Matteo hanno reso risp. con una forma assoluta e con una forma possessiva uno stesso *logion* di Gesù, questo nel contesto ebraico fa tuttavia una grossa differenza anche se questa può non essere evidente ad un pubblico gentile. Nel primo caso, infatti, saremmo davanti ad un titolo formale, nel secondo ad una invocazione tutto sommato accettabile nell’ebraismo e questa seconda versione non ci porterebbe a dire che Gesù utilizzasse in modo anormale il sostantivo “padre” per riferirsi e invocare Dio, sì da attirare l’attenzione di un soprannome. Cosa leggeva, dunque, in origine, la fonte Q dalla quale hanno attinto Matteo e Luca, tenuto anche conto delle importanti differenze che sussistono nei manoscritti contenenti Lc. 11:13? Una forma indiscutibilmente assoluta come quella del papiro P75 oppure una espressione giudaica come quella attestata dal papiro P45 e dal verso parallelo di Mt. 7:11? Nel caso di questo verso lucano siamo davanti alla imbarazzante situazione per cui tre manoscritti autorevoli e importanti come B, P75 (affiancato da \aleph) e P45 leggono, di fatto, tre varianti significativamente diverse. Possiamo poi “fidarci” del vangelo di Marco, forse composto a Roma da un discepolo di origini gentili, che “traduce” l’aramaico $\alpha\beta\beta\alpha$ con una forma assoluta, ὁ πατήρ? Quali parole pronunciò realmente Gesù? Bisogna ammettere che se questi sono gli unici *ipsissima verba Jesu* realmente attribuibili al Gesù storico in cui è utilizzata la forma “assoluta” per “il Padre”, si rimane alquanto delusi. La questione è probabilmente irrisolvibile: per trarre conclusioni definitive occorrerebbe un grado di precisione che il testo greco dei vangeli molto probabilmente non può offrire. Gesù molto probabilmente si esprimeva in aramaico, dove il campo semantico della parola “abba” è relativamente vasto, molto più che in greco o in ebraico dove è molto più facilmente comprensibile dedurre se si sta parlando de “il padre” o del “padre mio”, “padre suo”, ecc... E’ possibile che chi compose i testi dei vangeli greci non avesse neppure più questa sensibilità di distinguere tra un uso “assoluto” de “il Padre” e un uso metaforico, più coerente con il mondo religioso ebraico. E’ anche possibile che tipiche espressioni semitiche realmente pronunciate da Gesù (o dai predicatori che diffondevano le sue parole) siano state tradotte conferendo ingenuamente un senso “assoluto” al termine “abba” assente nei discorsi originari. Gli stessi problemi del Siracide potrebbero sussistere anche nel caso dei vangeli greci. Del resto, l’incomprensione di certe espressioni semitiche è ben nota in alcune porzioni dei vangeli: abbiamo già citato gli “invitati a nozze”, in ebraico “benè Hachuppah”, resi nel testo greco in tutti e tre i sinottici con οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, letteralmente “i figli della camera nuziale”⁽⁹⁹⁾.

Nell’investigare se sia possibile che Gesù abbia colpito l’immaginario collettivo giudaico a tal punto da soprannominarlo “bar abba” va poi eseguito un confronto tra i casi in cui effettivamente egli utilizza la parola “padre” per parlare di Dio e i casi dove invece non utilizza affatto tale parola. Se si esegue una tale ricerca, si scoprono diversi elementi interessanti, tra cui l’evidente incremento dell’utilizzazione di “Padre” da Marco, passando per Luca, la fonte Q, Matteo sino a Giovanni. Ho eseguito una ricerca nel testo greco dei vangeli, limitata alle frasi pronunciate da Gesù in cui egli doveva parlare di Dio, sia nelle preghiere che nei discorsi pubblici o privati ai discepoli⁽¹⁰⁰⁾. Il Gesù di Marco, nell’invocare o nel parlare di Dio, è molto diverso dal Gesù di Giovanni. Complessivamente nel vangelo secondo Marco

⁹⁹ Lc. 5:34 // Mt. 9:15 // Mc. 2:19.

¹⁰⁰ Sono stati omessi i casi in cui nelle parabole Gesù parla di “padre” o di “signore” descrivendo scene di uomini, le parabole sono metafore per concetti divini tuttavia i racconti di Gesù prendono le mosse da vicende terrene concrete.

abbiamo 35 casi in cui Gesù prega, invoca o parla di Dio, ma risulta che solo in 4 casi egli parli di “Padre” (Πατήρ), in 2 casi Gesù utilizza “Signore” (Κύριος) e nei rimanenti 29 casi il testo greco riporta “Dio” (Θεός). Dobbiamo dunque constatare che il Gesù di Marco, nei discorsi pubblici o nelle preghiere, utilizza Πατήρ soltanto nell’11% dei casi mentre nel rimanente 89% dei casi non utilizza affatto questo termine. Egli parla frequentemente alle folle del “regno di Dio” (fin dall’inizio in Mc. 1:15), di “comandamento di Dio” (Mc. 7:8,9), di “pensare secondo Dio” (Mc. 8:33), di “ciò che Dio ha congiunto” (Mc. 10:9), “Nessuno è buono se non Dio solo” (Mc. 10:18), di “avere fede in Dio” (Mc. 11:22), di “potenza di Dio” (Mc. 12:24), ecc... All’indemoniato di Gerasa comanda di “annunziare ciò che il Signore ti ha fatto” (Mc. 5:19), la tribolazione che verrà inviata sulla terra sarà abbreviata dal “Signore” (Mc. 13:20). Davanti a una simile sproporzione affermare che il Gesù di Marco poteva essere chiamato “bar abba” risulta esagerato. Inoltre, delle 4 occorrenze di “Padre” utilizzato per “Dio”, 2 sono assolutamente coerenti con espressioni ebraiche che avrebbe potuto pronunciare chiunque, trattasi di: (1) ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (Mc. 8:38 // Mt. 10:33 o Mt. 16:27; Lc. 9:26); (2) ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mc. 11:25 // Mt. 6:14). Rimangono anormali soltanto i casi di Mc. 13:32 (// Mt. 24:36) e Mc. 14:36 (// Mt. 26:39, Lc. 22:42). Il primo caso ha attestazione anche in Matteo (ma non in Luca), potrebbe anche essere una correzione teologica di Mc. 13:30 causata dalla delusione per la mancata venuta in tempi brevi del Figlio dell’Uomo, come promesso da Gesù (di conseguenza sarebbe una inserzione redazionale o comunque non corrispondente al Gesù storico). D’altra parte la non conoscenza della data in cui si sarebbe verificata la fine del mondo da parte del “Figlio” può anche essere riguardata come un dato che difficilmente l’agiografo avrebbe introdotto nel testo, dal momento che pone in posizione di inferiorità il “Figlio” rispetto al “Padre”. Pertanto non è semplice decidere la genuinità di Mc. 13:32. Supposto che la frase gesuana sia autentica, non bisogna neppure concludere che essa si debba interpretare esclusivamente nell’ottica trinitaria (Gesù sarebbe il “figlio” e Dio il “Padre”). “Padre” e “figlio” nelle espressioni ebraiche e aramaiche sono utilizzate anche con senso metaforico risp. per “maestro” e “discepolo”: cfr. Proverbi 1:8 o Amos 7:14. Di conseguenza il “padre” di Mc. 13:30 e paralleli sinottici sarebbe Gesù stesso, il “maestro” che sta parlando ai propri “figli”, intesi come discepoli: così Gesù sarebbe a conoscenza del momento in cui si verificherebbe la fine, manifestando tuttavia l’intenzione di non rivelare l’informazione ai discepoli. Del resto, nei vv. Mc. 13:33 e 35 l’esortazione a “vegliare” è rivolta ai propri discepoli, sono loro che non vengono messi a conoscenza dell’esatto momento in cui si verificherà la “fine” del mondo. Il secondo caso (Mc. 14:36) ha sempre ricevuto grande interesse da parte dei critici, ma quanto vi è realmente di storico soggiacente ad esso, tenuto conto che il testo afferma che Gesù si appartò da solo per pregare e i discepoli si addormentarono? Chi mai udì quelle parole pronunciate da Gesù? Per quale motivo non vi sono altri esempi nei vangeli canonici e altrove nello stesso Marco? Probabilmente qui l’agiografo ha soltanto “immaginato” le parole di Gesù, mutuando l’espressione da fonti che conosceva. L’espressione αββα ὁ πατήρ ricorre, comunque, anche in Gal. 4:6 e Rom. 8:15. D’altra parte l’aramaico *abba* ha anche senso di “Padre mio”, una espressione ammessa nella letteratura ebraica per pregare Dio, oggi l’invocazione è frequentissima nelle preghiere degli ebrei *chassidim*. Se nell’89% di casi il Gesù di Marco non utilizza Πατήρ, ben difficilmente poteva colpire l’opinione pubblica palestinese a tal punto da ottenere l’appellativo di “bar abba”. Questo dato è particolarmente impegnativo se si considera che il vangelo di Marco viene considerato il vangelo più antico secondo criteri filologici. Nel modello delle due fonti, i vangeli di Matteo e Luca utilizzarono il vangelo di Marco e una fonte di *logia* gesuani, chiamata fonte Q⁽¹⁰¹⁾. Tecnicamente i *logia* gesuani della fonte Q sono attestati in Matteo e Luca ma non in Marco, che non l’ha utilizzata. Un importante incremento dell’uso della parola “Padre” nelle parole di Gesù si verifica proprio nei *logia* della fonte Q. A. Harnack, all’inizio del XX secolo, ha studiato attentamente i vangeli di Luca e Matteo alla ricerca del testo della fonte Q. Nel suo libro *The Sayings of Jesus* (102) Harnack suddivide in due parti le sezioni parallele di Matteo e Luca appartenenti a Q, quelle dove i paralleli sono quasi identici (“almost verbally identical”) (Cap. I) e quelle ove i paralleli presentano differenze più grandi (“the differences are greater”) (Cap. II). Sono le sezioni del Cap. I, naturalmente, quelle che hanno la probabilità maggiore di avvicinarsi al testo di Q, le altre potrebbero essere state trasmesse in maniera rielaborata dai due evangelisti. Vi sono complessivamente 12 versi della fonte Q “primaria” (Cap. I di Harnack) che riportano frasi o discorsi pubblici pronunciati da Gesù, in cui è usato Πατήρ, Κύριος oppure Θεός per esprimere il concetto di Dio. In 3 casi la fonte Q “primaria” utilizza proprio Πατήρ (103), mentre in 7 casi la fonte Q non utilizza Πατήρ, oppure i due autori che l’hanno trasmessa divergono (104). Un caso è ambiguo in quanto Gesù utilizza πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς (105) impiegando sia il vocativo πάτερ che “Signore” (κύριε); dopodiché la seconda parte del verso (106) è specificata dalla definizione di “Padre” nella forma assoluta ὁ πατήρ data nella prima parte del verso. Pertanto soltanto tre volte su dodici (25% dei casi) abbiamo l’uso inconfutabile di Πατήρ nella fonte Q “primaria” e si tratta sempre di usi sostanzialmente coerenti con l’ebraismo (“Padre mio”,

¹⁰¹ Dal tedesco “Quelle”, “sorgente”, “fonte”. Si tratta comunque di una grandezza filologica postulata, non esiste alcun testo corrispondente ad essa, vi si avvicina il vangelo apocrifo di Tommaso ritrovato a Nag Hammadi, ma questo non coincide con la fonte Q, nella migliore delle ipotesi ne ha fatto uso come l’hanno impiegata Marco e Luca.

¹⁰² Williams & Norgate, London, 1908.

¹⁰³ Lc. 10:22 // Mt. 11:27; Lc. 11:13 // Mt. 7:11; Lc. 12:30 // Mt. 6:32.

¹⁰⁴ Mt. 6:26 // Lc. 12:24 (Luca usa ὁ θεός); Lc. 7:28 // Mt. 11:11; Lc. 9:60 // Mt. 8:22; Lc. 11:20 // Mt. 12:28; Lc. 12:24 // Mt. 6:26; Lc. 12:28 // Mt. 6:30; Lc. 12:31 // Mt. 6:33.

¹⁰⁵ Lc. 10:21a // Mt. 11:25.

¹⁰⁶ Lc. 10:21b // Mt. 11:26.

“Padre vostro (nei cieli)”¹⁰⁷). Nella fonte Q abbiamo quindi un significativo aumento delle frasi in cui Gesù utilizza Πατήρ per esprimere Dio, sebbene vi siano anche diverse frasi in cui non impiega tale parola. Nel vangelo secondo Luca, Πατήρ per Dio ricorre 14 volte nelle parole pronunciate da Gesù, Κύριος non è mai utilizzato ma va tenuto conto che in questo stesso testo Gesù usa ben 49 volte Θεός così se nel 22% delle occorrenze usa “Padre” si può dire che nel 78% dei casi non lo usa affatto. Luca mutua dalla fonte Q l’uso di Πατήρ, ma da altre fonti sue peculiari pare non assorbirlo¹⁰⁸). E’ invece il Gesù secondo Matteo che utilizza in modo massiccio la parola Πατήρ. Vi sono 40 versi in cui lo usa (70% dei casi), 1 volta usa Κύριος (2%) mentre 16 volte Gesù usa Θεός (28%). Ma si tratta di una utilizzazione quasi sempre coerente con l’ebraismo: “Padre mio/tuo/suo/nostro/vostro/loro che è nei cieli”. Matteo quasi sempre aggiunge “nei cieli”, ἐν τοῖς οὐρανοῖς, proprio come nell’espressione ebraica “shebashammam”. Forse l’unico caso di utilizzazione “assoluta” di “Padre” in Matteo è mutuato proprio da Marco, trattasi di Mt. 24:36 (// Mc. 13:32). Si noti come invece il celebre Αββα ὁ πατήρ di Mc. 14:36 sia reso con Πάτερ μου in Mt. 26:39 (Lc. 22:42 utilizza il vocativo Πάτερ). Nel vangelo di Giovanni, che si ritiene composto alla fine del I secolo, l’utilizzazione di “Padre” nelle frasi gesuane (anche in senso assoluto) è diffusa, Jeremias calcola un centinaio di occorrenze circa. La transizione è completa nel vangelo apocrifo di Tommaso (copto): in questo testo Gesù parla praticamente sempre di “regno del Padre” invece che del “regno di Dio” del vangelo di Marco, con la sola eccezione del *logion* 114 conclusivo che usa “regno dei cieli”. In questo stesso vangelo sono 16 i *logia* in cui Gesù usa “Padre” per parlare di Dio¹⁰⁹) esiste solamente l’eccezione del *logion* 100 sul tributo di Cesare in cui l’autore segue la versione di Mc. 12:17 // Mt. 22:21 // Lc. 20:25 in cui è utilizzato Θεός.

Accanto a queste perplessità e al fatto che, come segnala J. Jeremias, si nota indubbiamente nei testi cristiani un aumento fortissimo dell’utilizzo della parola “Padre” per “Dio”, il che dimostra l’insorgere di una stratificazione teologica, va poi considerata l’autorità storico-testuale del *testimonium slavorum*, una lunga interpolazione che si ritrova nella versione slava di Guerra Giudaica di Giuseppe Flavio, un brano spiccatamente filo cristiano assente nella versione greca dell’opera di Giuseppe. E’ praticamente impossibile stabilire la storicità di un primo arresto e conseguente rilascio di Gesù da parte da Pilato sulla base di una simile fonte che, bisogna ammettere, è considerata spuria da quasi tutti gli storici¹¹⁰).

BAR RABBA, BAR RABBAN. Se non si conferisce a “bar” il senso di “figlio” ma quello di “adatto a”, essendo “rabba” e “rabban” dei titoli onorifici dei maestri talmudici le espressioni si possono intendere come “adatto a fare il rabbino”, o “adatto a fare il maestro”. In questo e in altri casi grammaticalmente simili, si potrebbe obiettare che qui siamo in presenza di una doppia *resh*, ma in ebraico e in aramaico la *resh* non prende mai il *daghesh*, cioè non raddoppia. Di conseguenza

¹⁰⁷ Da valutare il *logion* Mt. 11:27b // Lc.10:22b, “Nessuno conosce il Figlio se non il Padre (ὁ πατήρ) e nessuno conosce il Padre (τὸν πατέρα) se non il Figlio”. Jeremias lo considera autentico, tuttavia lo interpreta in un senso metaforico, in cui “Il Padre”, in realtà, deve essere inteso in senso indeterminato: “Non è che un modo di dire complicato e orientale di esprimere un rapporto reciproco: solo il Padre e il Figlio si conoscono veramente. (...) Nelle immagini, nei paragoni e nelle parabole il semita utilizza volentieri l’articolo determinativo con un significato generico, come si può vedere ad es. in Mc 4,3-8. Nel caso che anche in Mt 11,27 l’articolo in origine avesse significato generico, la seconda e la terza riga sarebbero dunque da tradurre così: ‘solo un padre conosce suo figlio e solo un figlio conosce suo padre’; avremmo cioè una frase che descrive un’esperienza comunissima! Solo padre e figlio si conoscono veramente tra loro. Una frase del tutto analoga, che accenna a un’esperienza comune, si trova in Io. 5,19-20a, se almeno ha ragione C.H. Dodd quando afferma che questo passo è “una parabola nascosta” – un’immagine cioè che presenta il Figlio come alunno del Padre - desunta dalla vita quotidiana”. (Teologia del Nuovo Testamento, vol. I, Paideia, Brescia, 1976, pag. 73). Vi è anche un’altra interessante ipotesi, ovvero che qui Gesù abbia utilizzato la metafora del “maestro” (il “padre”) e del “discepolo” (il “figlio”): nessuno conosce il proprio discepolo come il maestro e viceversa nessuno conosce bene il maestro come il discepolo. Saremmo così in presenza di una vera e propria metafora semitica, non certo all’utilizzazione di un titolo assoluto per Dio. Cfr. Proverbi 1:8 o Amos 7:14.

¹⁰⁸ Si vedano ad esempio le sezioni speciali di Luca: 12:20,21 (parabola del ricco stolto); 15:10 (parabola della dramma ritrovata); 18:2,4,7 (parabola sulla preghiera); 18:11,13 (parabola del fariseo e del pubblicano). Ma anche i vv. speciali di questo vangelo: Lc. 9:62, 16:15, 22:16.

¹⁰⁹ *Eu Thom.*, 2, 15, 27, 40, 44, 57, 61, 69, 76, 79, 83, 96, 98, 99, 109 e 113.

¹¹⁰ L’unica possibilità sarebbe stabilire un nucleo di storicità attorno al primo arresto e rilascio di Gesù descritto dal *testimonium slavorum*, sfruttato dall’autore dell’interpolazione per costruire il suo testo. Come è noto, nella versione greca di Guerra Giudaica, quella comunemente considerata da tutti gli storici e reputata ben più autorevole della versione slava, manca qualunque riferimento a Gesù Cristo.

è ancora lecita una traslitterazione con una sola *rho* in greco, come Βαραββῶς/ν, anche nelle forme genitivo/accusativo (¹¹¹).

BAR RABA. Il termine “raba” è usato anche per esprimere il concetto di “grandezza”, o di “gloria” e può anche costituire un nome proprio. L’espressione “bar raba”, בר רבה, si può quindi interpretare come patronimico formale, “figlio di Raba”, oppure nel senso di persona “adatta alla grandezza”, cui cioè si addice la gloria, “colui che è grande”. Si otterrebbe un appellativo che indubbiamente si addice bene ad un brigante, come nome di battaglia. La doppia *resh* non costituisce un problema fonetico (cfr. caso precedente).

BERABBI. Significa “figlio del rabbi”, nel senso di “discepolo del maestro”. E’ un’espressione frequente nella letteratura giudaica. Molto probabilmente in questa linea interpretativa si inserisce San Girolamo, il quale nel *Liber de Nominibus Hebraicis (De Matthaeo)* riporta la sua personale spiegazione etimologica del termine Barabba: “Barabban, filium magistri nostri. Syrum est, non Hebraeum”. Indubbiamente anche Girolamo pensava ad una spiegazione del termine nel contesto della lingua aramaica, non ebraica. Barabba, secondo Girolamo, è dunque “figlio del nostro maestro”. “Filius” in latino è il classico nome per figlio biologico, ma nel latino ecclesiastico significa anche discepolo, allievo, nella stessa vulgata (realizzata proprio da Girolamo) è usato anche per “fedele”. “Magister” è tipicamente un maestro, colui che “insegna” a degli allievi, Girolamo lo usa anche per Gesù sebbene non sia il titolo tipico per Gesù (che è il Signore, *Dominus* in latino). E’ improbabile che qui Girolamo intendesse dire “figlio del nostro maestro” intendendo Gesù Cristo, il maestro dei cristiani, anche per una stessa citazione da un vangelo giudeo-cristiano di cui Girolamo parla e di cui ci occuperemo tra breve. “Magister”, indubbiamente potrebbe essere una traduzione in latino di rabbi. Ora, nella letteratura giudaica esiste l’espressione “berabbi”, si tratta di un comune titolo rabbinico, composto dai termini “bar” e “rabbi” che significa “discepolo del maestro”, al quale è fatto solitamente seguire il nome del maestro. “Berabbi” è un titolo, una espressione usata per un maestro che ha degli allievi, comunque è improbabile che “Berabbi” abbia dato luogo esattamente al greco Βαραββῶς/ν. Inoltre Girolamo scrive “filium magistri nostri”. In alternativa, seguendo lo stesso criterio, forse ai tempi di Gesù esisteva anche la forma “berabban”, con lo stesso fenomeno dell’assimilazione della *resh* in una sola parola. “Rabban”, letteralmente interpretato, corrisponde in aramaico a “nostro maestro”. Ma non abbiamo nessun esempio di “berabban” nella letteratura ebraica, al contrario di “Berabbi” che è una formula ben nota: si tratterebbe di un appellativo coniato appositamente per questo personaggio. La tesi di “Berabban” nel senso di: “figlio del nostro maestro” è attestata anche da Origene. Abbiamo citato nel Cap. 2 di questo documento uno *scholium* origeniano del vangelo di Matteo, riflesso in parte anche nel codice greco S (Vat. Gr. 354), in cui troviamo scritto: Ὡς γὰρ ἔοικε, πατρωνυμία ἦν τοῦ ληστοῦ ὁ Βαραββῶς, ὅπερ ἐρμηνεύεται διδασκάλου υἱός. Συντιθέμενον οὖν τὸ τοῦ Βαραμβᾶν ὄνομα σημαίνει υἱός τοῦ διδασκάλου ἡμῶν. Dunque Βαραββῶς è fatto risalire a “bar abba”, da intendersi non come patronimico formale (figlio di Abbà) ma come figlio (discepolo) del maestro. La menzione di Βαραμβᾶν è da mettere in relazione molto probabilmente con Βαραββᾶν, in aramaico “baramban” è perfettamente equivalente a “barabban” in quanto la *mem* a volte sostituisce il *daghesh* forte. Dunque, dobbiamo leggere Βαραμβᾶν non come un errore o una stravaganza di Origene bensì come traslitterazione greca dell’aramaico “barabban”/“berabban”, lett.: “figlio del nostro maestro”, che è poi la stessa spiegazione fornita da Girolamo nel *Liber de Nominibus Hebraicis*.

Sempre Girolamo, in *Comm. Matt.*, 27.16, afferma anche che “Iste [Barabbas] in Evangelio quod scribitur iuxta Hebraeos, *filium magistri eorum* interpretatur” (¹¹²). Dunque in quello che egli chiama

¹¹¹ Si tenga comunque presente che le traslitterazioni hanno sempre il difficile compito di cercare di rendere un termine da una lingua ad un’altra e non sempre vengono rispettate determinate regole formali.

il “vangelo che è scritto secondo (*iuxta*) gli Ebrei”, Barabba era interpretato come “figlio del loro (*eorum*) maestro”. Qui abbiamo due problemi interpretativi. Innanzitutto Girolamo ci riporta la testimonianza desunta da un vangelo giudeo-cristiano, forse il “vangelo degli Ebrei”. Ma Girolamo intende qui comunicarci la sua personale interpretazione del termine straniero che lesse in quel vangelo, oppure intende che in quel testo, dopo la menzione di Barabba, vi era una spiegazione supplementare, assente nei vangeli canonici greci, secondo cui Barabba significava “figlio del loro maestro”? Non disponendo oggi del testo di questo vangelo apocrifo non sappiamo cosa contenesse in origine. Generalmente questa proposizione di Girolamo viene interpretata come se egli volesse tradurre il termine letto nel vangelo “secondo gli Ebrei”, non come se quel vangelo riportasse una spiegazione etimologica supplementare di Barabba. Se il vangelo, infatti, era composto in una lingua semitica e se il termine deve essere interpretato in questo contesto, come afferma lo stesso Girolamo nella precedente citazione tratta dal *Liber de Nominibus Hebraicis*, tutto lascia presupporre che un vangelo scritto in una lingua ebraica o aramaica non avesse certo bisogno di aggiungere spiegazioni supplementari nel testo. Il secondo problema è legato alla presenza del pronome “eorum”, di “loro”. Come va inteso, infatti, quel “loro”? Rispetto a Girolamo – in tal caso Barabba si sarebbe chiamato “figlio del nostro maestro” rispetto agli ebrei e Girolamo avrebbe preso le distanze dal maestro di cui era discepolo Barabba – oppure va inteso in senso generale, ovvero per tutti Barabba era “figlio del loro maestro”, anche per gli autori del vangelo degli ebrei e per i lettori di quel testo? La questione non è banale e abbiamo testimonianza di questo anche dal fatto che alcuni manoscritti che riportano questo passo di Girolamo invece di “filium magistri eorum” leggono “filium magistri nostri”, come nel *Liber de Nominibus Hebraicis* ⁽¹¹³⁾. Stante anche la difficoltà di trovare spiegazioni del termine “Barabba” come figlio del “loro” maestro, l’annotazione di Girolamo viene normalmente intesa come se la frase significasse “figlio del nostro maestro”, Girolamo avrebbe scritto “del loro” per prendere le distanze dal maestro di Barabba, nel senso che se avesse scritto in questo contesto “figlio del nostro maestro” si sarebbe potuto anche intendere che quel “maestro” lo era per tutti, anche per Girolamo e i cristiani, la stessa ambiguità che sussiste nel citato passo del *Liber de Nominibus Hebraicis*. E’ comunque importante questa attestazione di Girolamo, qui egli scrive chiaramente “del loro” maestro, non del “nostro” maestro, la seconda essendo una formula ambigua che potrebbe lasciare intuire qualche possibile collegamento con Gesù Cristo, chiamato anche maestro nella letteratura cristiana antica. Che Barabba possa essere interpretato letteralmente come “figlio del loro maestro” è altamente improbabile. In aramaico, il termine “rabban” significa letteralmente “nostro maestro”, come abbiamo detto. Ma “rabban” può essere anche riguardato come forma ebraicizzata dell’aramaico רבבון, “rabehon”, che significa proprio “loro maestro”. Da “rabehon” (aramaico) abbiamo la forma ebraicizzata “rabban”, equivalente all’ebraico “rabbam”. Lo scambio *mem/nun* fa parte anche di un fenomeno detto למנר (*lamnar*) che avviene anche nella stessa lingua ebraica, nelle lettere chiamate (*otiot hashetef*) che consiste nello scambio di *mem/nun* e *lamed/resh* a causa della difficoltà riscontrata nella pronuncia di queste lettere in alcune parole. Tuttavia l’espressione presupporrebbe l’aramaico “bar” mentre la parola “rabban” nel senso di “rabbam” sarebbe ebraica, non aramaica, di conseguenza l’ipotesi di leggere “loro maestro” risulta insostenibile. Interpretare il passo di Girolamo come “loro maestro”, in senso assoluto, appare dunque forzoso, anche volendo ricercare possibili spiegazioni nelle lingue ebraica ed aramaica.

La citazione del vangelo “scritto secondo gli Ebrei” che abbiamo nel Commento a Matteo di Girolamo è importante non solo per l’interpretazione del termine Barabba ma anche per il fatto che quel vangelo apocrifo probabilmente non conteneva la lezione “Gesù Barabba” ma soltanto “Barabba”, altrimenti Girolamo lo avrebbe segnalato come già fece Origene. In verità Girolamo formalmente non cita un passo di quel vangelo letteralmente, limitandosi a riportare con parole sue

¹¹² La stessa annotazione è riportata nei commentari di due autori cristiani medievali, Paschasius Radbertus e Zacharias Chrysopolitani, i quali dipendono però da Girolamo. Cfr. A.F. Johannes Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Brill Archive, 1992, pag. 92.

¹¹³ Cfr. A.F.J. Klijn, *op. cit.*, pag. 93.

quel che vi lesse. Dobbiamo poi chiederci quale tipo di vangelo consultò Girolamo e che tipo di autorevolezza testuale avesse. Girolamo, infatti, è un autore relativamente tardo in relazione alla tematica qui trattata, dal momento che già Origene nella prima metà del III secolo afferma che ai suoi tempi circolavano copie molto antiche attestanti la lezione “Gesù Barabba” ed egli non era in grado di fornire una spiegazione storicamente plausibile circa l’origine di questa bizzarra lezione, pur rifiutandone l’autorità. Il vangelo cui si riferisce Girolamo potrebbe essere uno dei tre vangeli giudeo-cristiani di cui abbiamo notizia attraverso varie fonti: il vangelo degli Ebioniti, il vangelo degli Ebrei oppure il vangelo dei Nazareni. Sfortunatamente questi tre antichi apocrifi ci sono noti soltanto attraverso poche citazioni patristiche, per cui non esiste un quadro completamente soddisfacente: Epifanio, Eusebio di Cesarea, Clemente di Alessandria, Origene e, naturalmente, lo stesso Girolamo. Il cosiddetto vangelo degli Ebioniti è noto soltanto da citazioni di Epifanio, probabilmente fu scritto in greco nel corso del II secolo ad uso di comunità ebionite di giudeo-cristiani (¹¹⁴). Epifanio cita anche un paio di *logia* attribuiti a Gesù da un “vangelo secondo gli Ebrei” (καθ’ Ἑβραίους εὐαγγελίῳ), dal chiaro significato gnostico, dato il carattere potrebbe trattarsi di un testo diverso dagli altri vangeli ebraici citati da Girolamo, Origene od Eusebio. Molto complessa è la questione relativa al vangelo o ai vangeli giudeo-cristiani di cui parla Girolamo. Nel nostro caso egli menziona un “Evangelio quod scribitur iuxta Hebraeos” cioè un vangelo scritto secondo (nel senso di “accordo a”, come il κατά greco) gli Ebrei. Avere il titolo dell’opera può sembrare un grosso vantaggio, ma in questo caso non è così. Girolamo, infatti, cita nelle sue opere passi da uno o più vangeli giudaici e li introduce con varie formule: “Vangelo chiamato secondo gli Ebrei”, “Vangelo ebraico”, “Vangelo ebraico secondo Matteo”, “Vangelo degli Ebrei, che leggono i Nazareni”, “Vangelo scritto secondo gli Ebrei che i Nazareni usano leggere”, “Vangelo secondo gli Ebrei che abbiamo appena tradotto”. La domanda è: Girolamo conosceva un solo vangelo giudeo-cristiano che chiama con nomi diversi, oppure ha avuto accesso ad almeno due vangeli giudeo-cristiani? Non è semplice rispondere a un quesito del genere, stante la continua confusione terminologica non solo all’interno delle opere di Girolamo, ma anche tra autori diversi quando questi citano lo stesso passo (¹¹⁵). In aggiunta a questa difficoltà, il fatto che un vangelo sia stato scritto “secondo gli Ebrei”, come nel nostro caso, non implica necessariamente che questo testo sia stato composto in ebraico/aramaico e in Palestina: potrebbe essere stato scritto in greco per giudeo-cristiani che vivevano in Egitto o comunque lontano dalla Palestina, non essendo più abituati a leggere e comprendere l’ebraico o l’aramaico palestinese. In tal caso l’aggettivo “ebraico” sarebbe da applicarsi al tipo di pubblico di quel vangelo, non alla lingua in cui fu scritto. Per quanto concerne la citazione di *Comm. Matth.* 27,16 vi sono indicazioni che possono portare sia a sostenere che quell’apocrifo era scritto in una qualche lingua semitica, sia che esso era scritto in altra lingua, verosimilmente greco. Se si tiene conto del passo in sé, esso non è una citazione letterale, Girolamo inoltre sembra affermare che esso contenesse una spiegazione supplementare del significato di “Barabba”. Ora, se il testo era scritto in aramaico, molto probabilmente non avrebbe avuto necessità di una spiegazione integrativa. D’altra parte, in un passo dello stesso Commento a Matteo, Girolamo scrive: “Nel vangelo che è chiamato secondo gli Ebrei (quod appellatur secundum Hebraeos) al posto di pane supersustanziale ho trovato *maar* (maar repperi), che significa (ut sit sensus) di domani”. La mezione di “maar”, termine aramaico, lascia intuire che qui Girolamo avesse davanti un testo scritto in lingua aramaica, del resto oltre a citare la parola straniera ne riporta anche il

¹¹⁴ Il vangelo degli Ebioniti intesse una sorta di polemica alimentare e sembra contrario alla carne. In esso Giovanni Battista si cibava di “focacce” (ενκρίδας) e miele selvatico laddove Mc. 1:6 afferma che mangiava “locuste” (ἀκρίδας) e miele selvatico. Il cambio linguistico e fonetico è possibile in una forma così semplice in greco, partendo da una modifica di Mc. 1:6, ma non in ebraico/aramaico.

¹¹⁵ Per esempio, Origene cita un detto gesuano: “Or ora mia madre, lo Spirito santo, mi prese per uno dei miei capelli e mi condusse sul monte Tabor” e lo attribuisce a un “vangelo secondo gli Ebrei” (*Comm. Gv.* II 12.87). Lo stesso *logion* è citato anche tre volte da Girolamo in tre diverse opere, il quale lo attribuisce al “vangelo secondo gli Ebrei che abbiamo appena tradotto” (*Comm. Mich.* 2,7), al “vangelo scritto secondo gli Ebrei che i Nazareni usano leggere” (*Comm. Is.* XI 24 [a 40,9]) e, infine, al “vangelo degli Ebrei che leggono i Nazareni” (*Comm. Ez.* IV 16,13). In tutti i casi, il detto citato è sempre lo stesso ma non viene mai usato formalmente lo stesso nome.

significato. Poiché in questa citazione il vangelo è proprio chiamato “secondo gli Ebrei” e l’opera da cui proviene è sempre il Commento al vangelo di Matteo, è possibile da qui dedurre che quel testo, dal quale Girolamo preleva anche il materiale riguardante Barabba, fosse effettivamente scritto in aramaico. Rimane però aperta una questione: perché un vangelo in aramaico necessita di spiegare ai suoi lettori cosa significa il termine “barabban”, in aramaico? In aggiunta a queste osservazioni, va anche considerato quanto attendibile possa essere un ipotetico vangelo ebraico del tempo di Girolamo (V secolo d.C.). In teoria si potrebbe supporre che sia un testo antico, indipendente dai sinottici e attestante tradizioni genuine e indipendenti. In realtà potrebbe dipendere da una semplice armonizzazione dei sinottici, interpretati e tradotti da greco ad ebraico ben dopo che i vangeli canonici furono composti. Purtroppo avendo così poco materiale attribuito a questi vangeli giudeo-cristiani è impossibile pervenire a conclusioni sicure e stabilire se questo vangelo giudeo-cristiano, così come gli altri, conservi tradizioni indipendenti dai sinottici e Giovanni. Per esempio, nello stesso commento a Matteo Girolamo cita una frase dal “vangelo di cui si servono i Nazareni” (quo utuntur Nazareni) in cui il passo di Mt. 23:35 riporta Zaccaria figlio di Ioiadà invece di Zaccaria figlio di Barachia (¹¹⁶). Qui Girolamo formalmente parla di “vangelo dei Nazareni” che però altre volte nomina in altro modo e confonde col “vangelo secondo gli Ebrei”. La citazione di Ioiadà in luogo di Barachia sembra tanto essere una correzione di un errore storico del vangelo di Matteo, Zaccaria figlio di Barachia, se così questo vangelo dei Nazareni potrebbe essere posteriore al vangelo greco di Matteo e ottenuto da una traduzione di questo o da una sua armonizzazione con gli altri sinottici, fatta a partire dal testo greco, quando i sinottici (o il solo Matteo?) circolavano già da tempo: in tal caso la testimonianza riguardante la trasmissione di Barabba (senza Gesù) non aggiungerebbe nulla di nuovo. A causa delle scarse conoscenze storiche di questi vangeli giudeo-cristiani è impossibile emettere una valutazione sicura sul motivo per cui questo cosiddetto vangelo secondo gli Ebrei probabilmente non menziona “Gesù Barabba” ma semplicemente “Barabba”.

Per concludere le informazioni riguardanti il nome Barabba deducibili dalle opere di Girolamo, teniamo comunque in considerazione anche che nello stesso *Liber de Nominibus Hebraicis (De Joanne)*, scrive: “Barabba, filius patris”. Qui Girolamo non intende certo dire che Barabba era “figlio di Dio” o conferire a lui appellativi cristiani che generalmente si riservano a Gesù Cristo, tuttavia mette in relazione la parola “figlio” con “padre”.

BE RABBAN, BA RABBAN. Il titolo rabbinico “Rabban” (lett.: “nostro maestro”) è anche il titolo del Nassi (presidente) della *medinah* (¹¹⁷) e del Gran Sinedrio di Gerusalemme. Al posto di “bar rabban” si potrebbe ipotizzare un *kinui makdim* come nell’aramaico biblico a ottenere: *בה רבן*. L’espressione si legge “be rabban”, in quanto *rabban* è maschile, che significa: “egli stesso è presidente” e si applica al soggetto (¹¹⁸). Per estensione potrebbe indicare qualcuno che voleva usurpare la legittima carica di presidente del Sinedrio (un rivoluzionario), oppure l’appellativo poteva essere un titolo onorifico per dire che quel personaggio poteva essere o era ritenuto dalla sua cerchia in grado di ricoprire il ruolo di presidente della nazione ebraica, la *medinah*, date le sue capacità. Poiché il “ba” si applica al femminile, una eventuale espressione “ba rabban”, più vicina alla traslitterazione greca Βαραββᾶς/v, potrebbe essere ammissibile con senso di “vogliamo nella *sanhedrin* (femm.) o nella *medinah* costui come *rabban*”, cioè come presidente, un modo di esprimersi perifrastico ma riassumibile in una espressione alquanto breve e immediata come *בה רבן*, l’ipotesi non è assurda ed ha un suo significato logico.

¹¹⁶ Comm. Matth. IV [a 23,35].

¹¹⁷ La *medinah* è la Nazione di Israele.

¹¹⁸ Il *kinui makdim* sottintende la volontà della precedenza, nel senso: *lo vogliamo ora come rabban*. Il significato letterale della particella “be” è: *questo stesso*.

3.5.2 Esistenza dei titoli “rabbi” e “rabban” nell’epoca del secondo tempio

A questo punto, avendo presentato alcune proposte di soluzione basate sulle parole “rabbi” o “rabban” è necessario verificare se questi termini erano effettivamente in uso al tempo di Gesù o prima. Il termine “rav”, רב, significa letteralmente “grande” e nella letteratura talmudica ha il senso di “maestro”. Era in uso ben prima di Cristo, anche se non sempre come titolo rabbinico. Rabban Gamaliel hazachen (“il vecchio”), che visse nel periodo di Cristo e fu nominato Nassì del Sinedrio di Gerusalemme nel 30 d.C., utilizzava questo termine con senso di “maestro” e a lui sono attribuite le seguenti parole della *Mishnà Avot* 1,16:

רבן גמליאל אומר עשה לך רב והסתלק מן הספק

la cui traduzione letterale è: “Rabban Gamaliel dice: fatti un *rav* (רב) e allontanati dal dubbio”. Una frase simile è attribuita anche in *Mishnà Avot* 1,6 ad un predecessore di Gamaliel, trattasi di Yehoshua ben Perachìa (ca. 100 a.C.), che fu come rabban Gamaliel hazachen Nassì del Sinedrio di Gerusalemme (senza tuttavia titolo di “rabban”):

יהושע בן פרחיה אומר עשה לך רב

La traduzione letterale è simile alla precedente: “Yehoshua ben Perachìa dice: fatti un *rav*” (¹¹⁹). In questi due passi della *Mishnà* la parola *rav* è usata da sola, come sostantivo avente senso di “maestro”. Yehoshua ben Perachìa costituisce assieme a Nittai di Arbela la seconda coppia delle *zugot*, che operò al tempo di Giovanni Ircano I, nella prima metà del II sec. a.C., non vi è dubbio che sia quindi vissuto molto tempo prima di Cristo. “Rav” secondo il Talmud è dunque non solo un termine noto prima del I secolo d.C., ma ha proprio il senso di maestro e viene usato come parola a se stante. Se “rav” significa “grande” e può tuttavia avere il senso di “maestro”, “rabbi”, רבי, invece, è un costrutto che significa “mio maestro”, una forma vocativa/possessiva di “rav”. *Tosefta Eduyoth* 3,4 formalizza la definizione di questo titolo, affermando espressamente che “rabbi” è un titolo onorifico da conferire ad un maestro che abbia dei discepoli che da lui imparano gli insegnamenti. Secondo questa *Tosefta*, se il “rabbi” diviene sufficientemente famoso e importante, gli si conferisce il titolo di “rabban” che letteralmente significa “nostro maestro”. In realtà, come vedremo, l’applicazione di questa *Tosefta* allo studio dell’origine e della diffusione dei titoli rabbinici è stata fortemente contestata da Solomon Zeitlin (1892-1976), sia per la data relativamente tarda in cui essa fu composta (V secolo d.C.), sia per la possibilità che sia stata interpolata per motivi teologici dai copisti ebrei. “Rav” e “rabbi” possono essere considerati a livello informale, nel linguaggio comune, titoli tra loro equivalenti, utilizzabili genericamente per un maestro. Tuttavia “rav” e “rabbi” hanno anche un significato giuridico tecnico, che entrò in uso nel I secolo d.C. Da un punto di vista storico “rav” entrò in uso come titolo formale in Babilonia, al tempo degli *amoraim*, successivamente a “rabbi”. “Rabbi” come titolo formale nacque invece in Palestina, molto prima di “rav” (¹²⁰). Nella *Mishnà* i maestri, se hanno titolo, hanno sempre quello di “rabbi”, il titolo più antico tra i due. Il grosso problema è capire se quando il Talmud utilizza questi termini, in particolare “rabbi”, li sta usando in senso tecnico-giuridico oppure come parola per “maestro”, senza che il termine abbia un senso formale ben definito, assunto soltanto non prima del 30 d.C., come vedremo. L’esempio più importante di “rabbi” vissuto prima di Cristo è indubbiamente il già menzionato rabbi Meiasa, colui che ricevette la tradizione orale da Abba, citato in *Mishnà Peà* 2,6 come maestro del più celebre Hachum haLavlar (¹²¹). Secondo il Talmud vi furono anche sommi sacerdoti che portarono il titolo

¹¹⁹ Questi versi sono stati segnalati e tradotti da Elisha Qimron.

¹²⁰ Per la distinzione tra “rav” e “rabbi” si rimanda alla seconda epistola di rav Sherira alla Comunità di Kairuan (X sec. d.C.) il cui testo è citato nel *sefer he’Aruk*, un lessico talmudico dell’XI secolo, alla voce “Abbaie” (אבאי). Questa epistola, comunque, fa riferimento ai titoli giuridici di rabbi, rav e rabban e non preclude il fatto che questi appellativi potessero essere utilizzati genericamente per un “maestro” ebreo. Cfr. cap. 3.5.3.

¹²¹ Rabbi Meiasa, maestro di Nachum haLavlar, è citato solo in *Mishnà Peà* 2,6, nella *ghemarà* di Nazir 56b (che riproduce in ebraico *Mishnà Peà* 2,6) e nel *Midrash Tanchuma bamidbar* 27. Erroneamente il libro *Masters of the*

di “rabbi”. Tra questi abbiamo: rabbi Elazar ben Charsum (¹²²), rabbi Ishmael ben Pabi (¹²³) e Ishmael ben Elisha. Sono sommi sacerdoti molto antichi, vissuti nel III secolo a.C., Masechet Yoma 35b dice che “Rabi Ishmael ben Pabi Cohen Gadol (che significa: sommo sacerdote) quando morì si dipartì lo splendore del sacerdozio da Israele”, mentre Masechet Yoma 9a afferma che Elazar ben Charsum fu sommo sacerdote per undici anni. Pontificati di durata così lunga sono caratteristici delle epoche più antiche, del periodo preromano, come si evince esaminando la successione dei sommi sacerdoti del I secolo d.C. secondo Antichità Giudaiche di Giuseppe Flavio. Elazar ben Charsum era anche fratello di Shimon haZaddik, il periodo storico è il 250 a.C. circa. Abbiamo poi alcuni casi di “rabbi” storicamente collocati nel I secolo d.C. Rabbi Papies è citato in *Sanhedrin* 94a (nella *Ghemara*), collega di Yeshua ben Chananyah (in *Rosh Hashana* 6a), collega di Yeudah ben Beteira (in *Beitzah* 29b). E’ riportato nella *Mishnà* cinque volte e la *Ghemarà* di *Rosh hashannah* 6a cita la *Mishnà* di *Eduyoth* 7,6 in cui si parla di un *qorban shlamim*, si dice che avevano una mucca e che sacrificarono l’animale come *qorban shelamim* di Pesach e mangiato durante la festa. Quindi rabbi Papies è indubbiamente vissuto nell’epoca del secondo tempio. Secondo il *seder hadorot* rabbi Papies era contemporaneo di rabbi Yehuda ben Betera, rabbi Meiasha, Shmayà e Avtalion. Rabbi Meiasha qui citato ci è ben noto, fu il maestro di Nachum haLavlar secondo *Mishnà Peà* 2,6. Il *Seder hadorot* afferma quindi che anche rabbi Yehuda ben Betera visse ben prima del 70 e portava il titolo di rabbi (si noti, invece, che Shmayà e Avtalion non sono citati col titolo di rabbi, pur essendo contemporanei di Meiasha e Yehuda ben Betera). Nechunya (*Zevachim* 121b, *Niddah* 25b), noto anche come Nechunya ben Gudgala (*Eduyot* 7,9) porta ugualmente il titolo di “rabbi” e visse nel I secolo, quando esisteva ancora il tempio. Rabbi Nechunya era fratello di Yochanan ben Gudgada che era l’incaricato di chiudere i portoni del Tempio (*Chaghiha* 2,7; *Tosefta Shkalim* 2,14) e non aveva il titolo di rabbi. Rabbi Dosa ben Harchinas appartiene alla prima generazione dei *tannaim*, appartiene indubbiamente alla generazione antecedente il 70, però visse più a lungo di Yochanan ben Zakkai e si potrebbe sostenere che ricevette il titolo solo molto tardi rispetto all’epoca di nostro interesse, per esempio dopo il 70. Nel I secolo visse anche Chanina ben Dosa, citato nella *Mishnà* di *Berakot* 34b con il titolo di “rabbi”, il Talmud dice di lui che fu allievo di rabban Yochanan ben Zakkai. Chanina ben Dosa era celebre per la sua mistica e i suoi poteri taumaturgici, alcuni studiosi lo ricollegano all’ambiente degli Esseni. Gli sono attribuiti dal Talmud anche alcuni miracoli. Geza Vermes nel suo libro intitolato *Jesus the Jew* cita Chanina ben Dosa come figura molto simile a quella di Gesù. Alcuni “rabbi” sono citati nella *Ghemarà* di *Gittin* 56a,b assieme a Yochanan ben Zakkai nel contesto della rivolta giudaica (¹²⁴). Un caso interessante è costituito da Nachum Ish Gam Zu, un *tanna* palestinese vissuto tra il I e il II secolo d.C. (¹²⁵). La *Ghemarà* di *Ta’anit* 21a spiega che “Gam Zu” era un soprannome, in ebraico significa lett. “anche questo”, infatti quando capitava una disgrazia egli commentava sempre l’accaduto con le parole: “anche questo è a fin di bene”. Nachum

Talmud, Their Lives and Views, di A.J. Kolatch, Jonathan David Company, 2003, 488 pp. (ISBN 0824604342), a pag. 259 afferma che questo Meiasha sarebbe citato anche in *Nazir* 65b e *Nedarim* 8b. Il riferimento di *Nazir* 65b è sbagliato e non vi compare alcun Meiasha, l’autore del libro, da quello che afferma, probabilmente lo ha confuso con *Nazir* 56b oppure con *Mishnà Peà* 2,6. In *Nedarim* 8b ricorre un nome simile ma non è lo stesso personaggio in quanto Meiasha è scritto con la *alef* finale, mentre il personaggio di *Nedarim* 8b ha la *he* finale ed è discepolo di Yehuda bar El’ai. Il libro afferma anche che in *Mishnà Peà* 2,6 sarebbe riportato che il padre di Meiasha era contemporaneo di Yochanan ben Zakkai, ma questo asserto non ci risulta. Inoltre questa informazione sarebbe di scarsa utilità, dal momento che si stima che Yochanan ben Zakkai sia vissuto centoventi anni. Per completare il quadro segnaliamo anche che questo testo afferma che Meiasha ricevette dal padre, interpretando “Abba” di *Mishnà Peà* 2,6 (o *Nazir* 56b) come “padre” (come detto il libro fa erroneamente risalire questa citazione a *Nazir* 65b), un asserto che abbiamo dimostrato essere inaccettabile nel cap. 3.2 di questo documento.

¹²² Citato in *Masechet Yoma* 9a, 35b e in *Kiddushin* 49b.

¹²³ Citato in *Masechet Yoma* 35b.

¹²⁴ Siamo nel 69 d.C., prima di Yamnia. Il brano, anzi, racconta di come Yochanan ben Zakkai riuscì con uno stratagemma ad eludere gli zeloti e a raggiungere Vespasiano che stava assediando Gerusalemme per ottenere il permesso di mantenere una scuola di insegnamento per gli ebrei anche dopo la presa della città da parte dei Romani che ormai gli ambienti giudaici moderati, ai quali ben Zakkai apparteneva, davano evidentemente per scontata.

¹²⁵ Citato in *Ta’anit* 21a e *Sanh.* 108b-109a.

Ish Gam Zu viene sempre citato senza il titolo di rabbi, tuttavia nella *Ghemarà* di *Ta'anit* 21a i suoi discepoli si rivolgono a lui chiamandolo “rabbi”, questo testimonia il caso di una situazione in cui ad un maestro, vissuto dopo il secondo tempio, quando molto probabilmente il titolo di “rabbi” aveva già acquisito senso formale, viene informalmente chiamato rabbi dai suoi discepoli. Prima del periodo *tannaitico* e anche tra la prima generazione dei *tannaim* indubbiamente risulta una situazione mista, in cui alcuni maestri non hanno il titolo formale, tuttavia altri maestri sono nominati con il titolo di “rabbi”. La catena di trasmissione degli insegnamenti di Nachum haLavlar mostra bene questo aspetto; come abbiamo visto nel cap. 3.2 di questo documento, *Mishnà Peà* 2,6 dice: “Disse Nachum haLavlar: ho ricevuto da rabbi Meiasa, il quale ricevette da Abba, il quale ricevette dalle *zugot*, che ricevettero dai profeti la legge di Mosè dal Sinai”. Qui Meiasa è citato con il titolo di “rabbi” e visse ben prima di Cristo. Tuttavia, né Nachum haLavlar, che ricevette da Meiasa, né Abba, colui che insegnò a Meiasa, sono menzionati con il titolo di “rabbi”. Nel Nuovo Testamento greco il termine grecizzato ῥαββι è ben noto e usato quindici volte, di cui tre nel vangelo di Marco (Mc. 9:5, 11:21 e 14:45). Marco 10:51 e Gv. 20:16 conoscono anche ραββουvi. Secondo Marco e Matteo i discepoli occasionalmente chiamano “rabbi” Gesù. Gv. 3:26 aggiunge che anche il Battista è chiamato ῥαββι.

Infine, il titolo di “rabban”, רבן, lett. “nostro maestro”, è tipicamente il titolo del Nassi (presidente) del Sinedrio di Gerusalemme. I presidenti del Sinedrio sono elencati nel Cap. 1 della *Mishnà Avot*. I primi *Nessi'im* sono citati senza il titolo di “rabban” ma il primo presidente a portare questo titolo fu proprio rabban Gamaliel hazachen, Nassi del Sinedrio a partire dal 30 d.C., proprio ai tempi di Gesù. Anche “rabban” era dunque un termine conosciuto al tempo di Cristo.

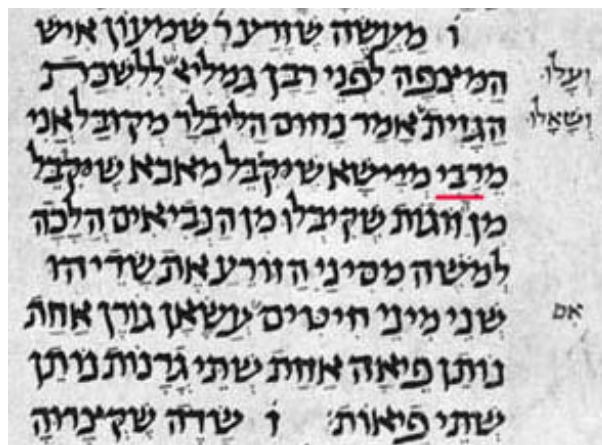


Figura 3 – *Mishnà Peà* 2,6 in cui è citato rabbi Meiasa (la parola è evidenziata in rosso). Questo è il manoscritto considerato più autorevole della *Mishnà* (Codex Kaufmann A.50).

3.5.3 Solomon Zeitlin e l'origine del titolo di “rabbi”

In un articolo di S.L. Davies riguardante Barabba (¹²⁶) è citata una frase di Solomon Zeitlin, secondo cui “The term [rabbi] came into vogue after the destruction of the Second Temple. The title was not used by the Judeans at the time of Jesus.” (¹²⁷). Da questo si potrebbe dedurre che termini quali “rav” e l'equivalente “rabbi” non fossero utilizzati al tempo di Cristo, neppure in modo informale, e siano

¹²⁶ S.L. Davies, *Who is called Bar Abbas?*, NTS 27, 1981, p. 260-2.

¹²⁷ Davies cita S. Zeitlin, *Studies in the Early History of Judaism*, Vol. II, KTAV, New York, 1974, pag. 251. Qui Davies usa in senso assoluto la frase di Zeitlin, infatti è interesse di questo studioso cercare di leggere Mt. 23:8 con “abba” al posto di “rabbi”, egli vorrebbe dimostrare che Bar Abba era un titolo con cui si faceva chiamare o veniva chiamato lo stesso Gesù Cristo.

nati solo dopo il 70 (Zeitlin parla della distruzione del secondo tempio) proprio come termini applicabili ad un maestro. Abbiamo rintracciato un breve articolo di Zeitlin, pubblicato nel 1968 nella *Jewish Quarterly Review*, nel quale egli effettivamente sostiene che all'epoca di Cristo il titolo di "rabbi" non era ancora in uso per denotare un maestro, esistendo soltanto il titolo di "rabban", ma solo nel senso di presidente (Nassi) del Sinedrio (¹²⁸). L'articolo è una polemica diretta nei confronti di Hershel Shanks, il quale sosteneva che il termine "rabbi" era invece utilizzato dai Giudei già al tempo di Cristo, dunque l'uso di ῥαββι nei vangeli non è necessariamente sbagliato da un punto di vista storico, purché si conferisca ad esso il senso corretto. L'interesse di Zeitlin in questo articolo è dimostrare che il titolo di "rabbi" che i vangeli di Matteo, Marco e Giovanni utilizzano per Gesù Cristo e per Giovanni Battista sono un anacronismo, non esistendo a quel tempo alcun titolo di "rabbi". Come logica conseguenza, se "rabbi" non esisteva a quel tempo, allora anche tutte le ipotesi di spiegazione dell'appellativo Barabba sono da rifiutare sul piano storico. La dimostrazione di Zeitlin poggia su tre punti fondamentali, che a noi non sembrano pienamente convincenti. Esaminiamo nel dettaglio quanto afferma Zeitlin.

1. Zeitlin sostiene che durante l'epoca del secondo tempio "The sages were quoted by their names without the prefix of Rabbi, as Jose ben Joezer, Simon ben Shetal, Shmmai, Hillel, Shammai, Nahum and many others". Questi maestri, come afferma giustamente Zeitlin, sono citati effettivamente senza alcun titolo, tuttavia egli non considera l'esistenza di maestri talmudici vissuti ben prima del 70 che vengono citati con il titolo onorifico (¹²⁹). Per esempio, Zeitlin cita in inglese un "Nahum", forse intende Nachum haLavlar, ma omette di citare rabbi Meiasa che fu maestro di Nachum haLavlar e, dunque, nacque ed iniziò a operare come maestro ben prima di Nachum (¹³⁰). Meiasa è citato già in *Mishnà di Peà* 2,6. Il suo titolo è proprio "rabbi", רבִּי, con *yod* finale (cfr. Figura 3). Probabilmente non si può neppure dire che il titolo sia stato inserito nella *Mishnà* secoli dopo il periodo in cui visse, Meiasa infatti è un personaggio "minore" nella letteratura talmudica, ricorre solo due volte in tutto il Talmud Babilonese e una volta nel Midrash Tanchuma (cfr. nota 121), risulta di conseguenza difficile ipotizzare che per particolare deferenza nei suoi confronti qualche scriba abbia deciso di onorarlo col titolo secoli dopo la sua morte, omettendo il titolo per Hillel ed altri maestri ben più celebri. La tradizione giudaica, semplicemente, lo ricorda come rabbi Meiasa. Vi sono poi altri rabbi vissuti nel periodo del secondo tempio, vari nomi sono stati citati poco prima. Zeitlin afferma anche che nella letteratura giudaica del secondo tempio, in particolare nella letteratura tannaitica più antica, la parola rabbi non ricorre mai. Sappiamo tuttavia che nella *Mishnà Avot* sia rabban Gamaliel hazachen, sia il suo predecessore Yehoshua ben Perachia usano la parola "rav" non come aggettivo ma proprio nel senso sostantivato di "maestro". Lo stesso Zeitlin sa bene che rabban Gamaliel hazachen visse ben prima del 70, dal momento che scrive: "Gamaliel the Elder and his son Simon lived before the destruction of the Temple. To maintain that Gamaliel lived after the destruction of the Temple betrays ignorance of the Talmud" (pag. 159) (¹³¹). Ignoriamo il motivo per cui Zeitlin non citi – per confutarla – la *mishnà di Avot* contenente le parole di rabban Gamaliel hazachen e di Yehoshua ben Perachia.

2. Zeitlin in poche righe pretende poi di dimostrare sul piano strettamente filologico che tutte le occorrenze di ῥαββι e ραββουvi nei vangeli canonici cristiani sono delle interpolazioni. In realtà

¹²⁸ S. Zeitlin, *The Title Rabbi in the Gospels is Anachronistic*, *The Jewish Quarterly Review*, 59/2, 1968, pag. 158-60.

¹²⁹ A.J. Köstenberger (vedi bibliografia) sostiene che anche Hillel il vecchio è citato una volta come רבִּי (rabbi), in *Lev. Rab.* 34, 130d. In realtà si tratta di un errore di trascrizione dovuto alla confusione di una *dalet* intesa come *resh* per cui il manoscritto legge "rabbi" erroneamente. Nella *Mishnà* Hillel il vecchio non ha mai titolo. Ne parla David Rosenthal in <http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/rosenthal.htm> Nel Talmud è citato anche un rabbi Hillel, ma si tratta di un *amorà* vissuto molto tempo dopo Gesù. Non è utilizzabile per provare che nel I secolo d.C. si poteva chiamare qualcuno rabbi.

¹³⁰ Può darsi comunque che con l'inglese "Nahum" qui Zeitlin abbia inteso un altro maestro, forse Nachum Gam Zu che non ha titolo di "rabbi" quando viene citato, tuttavia come abbiamo detto vi sono dei passi in cui viene chiamato "rabbi" dai propri allievi, un caso veramente molto simile a quello di Gesù. Cfr. *Ta'anit* 21a.

¹³¹ Secondo il Talmud, rabban Gamaliel il vecchio morì diciotto anni prima della distruzione del tempio, quindi nel 52.

l'impresa di Zeitlin è disperata in quanto ricorrono ben diciassette versi dei vangeli in cui queste parole sono utilizzate. Possiamo concordare con Zeitlin quando scrive che “The Gospel of John, according to most New Testament scholars, was compiled after the destruction of the Second Temple”. Giovanni, effettivamente, è il vangelo che più di tutti utilizza “rabbi”, su base filologica è considerato posteriore ai sinottici e composto dopo il 70, anche eliminandolo dalla nostra analisi restano tuttavia ben otto versi in Matteo e Marco dove ricorre tale parola (Luca non la usa mai). Giustamente Zeitlin si concentra subito sul vangelo secondo Marco, filologicamente ritenuto dagli studiosi il più antico dei sinottici. In Mc. 9:5 non esiste neppure un codice che legga qualcosa di diverso da ῥαββί, Zeitlin allora sembra volerci dire che poiché i passi paralleli di Mt. 17:4 e Lc. 9:33 leggono risp. Κύριε e Ἐπιστάτα, allora anche Mc. 9:5 doveva leggere in origine una parola greca equivalente, non essendoci accordo tra i sinottici, in una specie di “votazione di maggioranza” che ci lascia non poco stupiti. Nel caso di ῥαββί non possiamo neppure parlare di criterio di imbarazzo o di lezione difficile, quale interesse potevano difatti avere gli agiografi a far comparire ῥαββί, un termine ebraico, piuttosto che un altro termine? Data la presenza di alcuni versi antiggiudaici nei vangeli (soprattutto Matteo) si potrebbe dire che gli scribi avrebbero piuttosto censurato una simile parola. In Mc. 10:51 Zeitlin fa notare che “in some manuscript the reading is Κύριε, my master”. Ma quali sono questi manoscritti, che Zeitlin non cita neppure nel suo articolo? Secondo NA27 e altri manuali trattasi del minuscolo 409 e di una versione copto-bohairica: rimane un mistero il motivo per cui, improvvisamente, la lezione attestata da questi due manoscritti debba invalidare quelle degli altri codici testualmente più autorevoli (¹³²). Zeitlin, inoltre, non commenta neppure gli altri due versi di Mc. 11:21 e 14:45 dove tutti i manoscritti leggono ῥαββί senza alcuna eccezione. Mc. 14:45, inoltre, ammette un parallelo sinottico in Mt. 26:49 dove tutti i manoscritti leggono, concordemente con Marco, ῥαββί, senza alcuna variante nella tradizione manoscritta. E' possibile che al tempo di Gesù il titolo di “rabbi” fosse usato dai Giudei soltanto in modo informale, questo giustificherebbe il motivo per cui gli autori dei vangeli non hanno usato *sempre* in ogni circostanza questa parola. Ma dedurre da qui che la parola era inesistente nel linguaggio comune e non si potesse chiamare un maestro ebreo “rabbi”, sembra alquanto pretenzioso.

3. Il terzo elemento della critica di Solomon Zeitlin all'esistenza del titolo formale e non di “rabbi” al tempo di Cristo è essenzialmente una risposta diretta nei confronti di E. Shanks, il quale utilizzava *Tosefta 'Eduyoth 3,4*, secondo cui “rabbi” è un titolo onorifico da conferire ad un maestro che abbia dei discepoli che da lui imparano gli insegnamenti, conferendo ad essa una eccessiva autorità testuale. Qui la questione è molto complessa. L'elemento oggettivo della contestazione di Zeitlin è dato dalla datazione di questa *Tosefta*, molto tardo rispetto all'epoca di nostro interesse. Secondo Zeitlin, che si appoggia a I.H. Weiss, “the compiler of this Tosefta was a Palestinian by birth, who lived in Babilonia in the latter part of the fifth century”. Oltre a questo, Zeitlin contesta anche la *Tosefta* di *'Eduyoth 3,4* da un punto di vista testuale. Il verso così come ci è pervenuto, in una traduzione molto letterale dall'ebraico, afferma:

Tosefta 'Eduyoth 3,4 – “Chi ha discepoli e i suoi discepoli hanno discepoli propri, lo si chiama *rabbi* (רַבִּי). Non sono più riconoscibili discepoli suoi, lo si chiama *rabban* (רַבָּן). Non sono più riconoscibili questi e quelli, lo si chiama per nome.” (¹³³)

Il senso di questo testo è oscuro anche in ebraico, così come nella traduzione, è basato su נִשְׁתַּכְּחוּ (nishtakhechu), un verbo passivo traducibile con “non si riconoscono” ma che può avere il senso di

¹³² Qui siamo in presenza della versione copto-bohairica, la più recente e revisionata delle versioni copte, indubbiamente meno autorevole della versione sahidica. Non ci si può neppure appellare al papiro di Bodmer III (che contiene solo la versione copto-bohairica del vangelo di Giovanni, databile al IV-V secolo d.C.) ma a un manoscritto ben più tardo. Normalmente i manoscritti copto-bohairici, ad eccezione del P.Bod. III, vengono datati dal IX-X sec. d.C. in poi, il testo che riportano è stimato essere del VII-VIII secolo.

¹³³ Traduzione di Y. Menachem Cochav.

“sono divenuti comuni”. Generalmente viene interpretato nel seguente modo: un maestro che abbia soltanto una ristretta cerchia di discepoli (i quali sono tuttavia abbastanza importanti da avere a loro volta dei discepoli) è detto *rabbi*, mentre un maestro che abbia prodotto tantissimi discepoli (così tanti da non essere più riconoscibili dato il gran numero) e sia diventato dunque famosissimo, continuando tuttavia ad avere ancora un proprio numero di discepoli propri, è chiamato *rabban*. Zeitlin ha posto un problema testuale dietro questa *Tosefta*. Secondo Zeitlin il passo sarebbe stato interpolato dagli scribi ebrei per motivazioni teologiche. Per giustificare la sua ipotesi egli cita l’Aruk, un testo medievale che spiega alcuni vocaboli talmudici (¹³⁴) e in un certo punto cita proprio *Tosefta ‘Eduyoth* 3,4 ma in una forma diversa rispetto al testo standard attualmente in uso, almeno così sostiene Zeitlin. Sfortunatamente Zeitlin non riporta quale manoscritto o stampa dell’Aruk egli abbia consultato, limitandosi soltanto a trascrivere il testo in ebraico. La citazione di *Tosefta ‘Eduyoth* 3,4 nell’Aruk non ha il termine “rabbi” (Zeitlin scrive tra parentesi “rabban” laddove sarebbe dovuto comparire “rabbi”), inoltre invece del verbo נשתכחו (nishtakhechu), il cui senso risulta oscuro nel contesto della *Tosefta* così come ci è pervenuta, l’Aruk citato da Zeitlin riporta נשתבהו (nishtabehu) che inserito nella *Tosefta* genera un assurdo privo di significato. Probabilmente si ebbe un errore di trascrizione e invece di *he* la parola nell’Aruk sarebbe dovuta essere una *chet*, le due lettere effettivamente sono facilmente confondibili, quindi il termine originario dell’Aruk era נשתבעו (nishtabechu), che significa: “sono divenuti migliori”, oppure “famosi” o “lodevoli” (¹³⁵). Potremmo anche dire: “sono stati onorati”. La *Tosefta* citata nell’Aruk consultato da Zeitlin, leggeva quindi: “I discepoli propri sono stati onorati, lo si chiama *rabban*. Questi e quelli sono stati onorati, lo si chiama per nome”. Zeitlin ritiene che il testo dell’Aruk, nella versione da lui citata, sia più puro rispetto all’attuale *Tosefta* e scrive a pag. 160 di JQR: “In the text of the *Tosefta* quoted in the Aruk the word rabbi is not found”. Dunque il testo originariamente non conteneva alcuna menzione riguardante *rabbi*. Zeitlin fa osservare anche che subito dopo la citazione della *Tosefta*, l’Aruk scrive che il titolo di *rabban* è applicabile solamente al Nassi (il presidente) del Sinedrio. La conclusione di Zeitlin è duplice. Innanzitutto, secondo lo studioso, è altamente probabile che *Tosefta ‘Eduyoth* sia stata fortemente interpolata in 4,3 per cui l’unica informazione che al più può provvedere è che il Nassi del Sinedrio veniva chiamato *rabban*, cosa del resto ovvia dalla *Mishnà*, ma nulla riguardo ai titoli di *rabbi* (palestinese) oppure *rav* (babilonese). In seconda istanza Zeitlin contesta in generale l’uso di questa *Tosefta*, in quanto molto tarda e inattendibile storicamente per quanto attiene la descrizione di fatti accaduti nel I secolo dopo Cristo.

La dimostrazione di Zeitlin può essere eventualmente convincente per quanto riguarda il periodo di composizione della *Tosefta ‘Eduyoth*. Per l’ipotesi di interpolazione, invece, la dimostrazione risulta alquanto sorprendente. Innanzitutto Zeitlin cita il testo di *Tosefta ‘Eduyoth* e dell’Aruk ma, come detto, non riporta alcuna indicazione su quale manoscritto o edizione a stampa abbia utilizzato. Dobbiamo, pertanto, eseguire una piccola indagine sui documenti che attestano questi passi. Per quanto riguarda *Tosefta ‘Eduyoth*, il più antico manoscritto che la attesta è del 1100 (Figura 4): come si vede, il documento riporta *rabbi* (רבי) e, nella linea successiva, *rabban* (רבן). Il testo non è difforme da quello che abbiamo precedentemente citato in traduzione. Dell’Aruk esistono ancora oggi diversi manoscritti, mentre la più antica versione a stampa che oggi si conosca, chiaramente posteriore ai manoscritti, è una edizione del 1475. Purtroppo non abbiamo potuto consultare direttamente i manoscritti più autorevoli per rintracciare i riferimenti di Zeitlin, ma soltanto le edizioni a stampa tra le più antiche in assoluto di quest’opera. Come vedremo, per i manoscritti ci appoggiamo al lavoro del dr. Levin che ha studiato proprio la voce dell’Aruk di nostro interesse. Una delle stampe più antiche dell’Aruk è quella del 1475, conservata a Gerusalemme. Il *sefer he-‘Aruk* è una sorta di dizionario di termini rabbinici, nell’edizione del 1475

¹³⁴ L’Aruk di cui qui si parla è un testo medievale scritto attorno al 1100 da rabbi Nathan ben Yechiel. Questo libro non è da confondere con il Shulchan Aruk di rabbi Yosef Karo composto nel XVI secolo (una raccolta di *halachot*).

¹³⁵ Simili errori nei manoscritti e nelle stampe dei documenti ebraici sono relativamente comuni e noti, a causa della particolare grafia della scrittura ebraica in cui vi sono lettere molto simili da un punto di vista grafico.

non si è conservata la parte comprendente le lettere da *alef* a *ghimmel* pertanto la citazione di *Tosefta 'Eduyoth* 3,4 che nell'Aruk si trova alla voce "Abbaiè" (אב"י) non è attestata. Le due più antiche edizioni a stampa successive all'edizione del 1475 sono quelle del 1553 (vedi Figura 5 e Figura 6) e del 1531 (vedi Figura 7). Come si vede dalle immagini, nelle stampe figura sempre il termine *rabbi*. Nell'edizione del 1553 il termine è scritto per intero come רבי. Nell'edizione del 1531, invece, è scritto in forma abbreviata con una sola *resh*, come si può notare dall'immagine non si tratta di una curiosa abbreviazione che ricorre solo nella *Tosefta 'Eduyoth* citata in questa voce dell'Aruk, è usata anche altrove per *rabbi* in altri versi attestati da questa edizione. Esaminiamo la l. 2 nella Figura 7. Qui il testo dice:

gadol mi-rav ר weGadol mi-rabbi rabban

che letteralmente tradotto significa: "Maggiore di *rav* ר e maggiore di *rabbi*, *rabban*", qui il testo dell'Aruk sta comparando i vari titoli rabbinici e afferma che *rabbi* è superiore a *rav* mentre *rabban* è superiore a *rabbi*; e colui che è chiamato col proprio nome soltanto è superiore a chi è chiamato *rabban*. La prima occorrenza della parola *rabbi* in questa frase è contrassegnata dal simbolo ר, ma non vi è dubbio che esso significhi *rabbi* in quanto nella seconda occorrenza (che si ricollega alla prima) *rabbi* è scritto per esteso, רבי, proprio al termine della linea a sinistra. Del resto l'abbreviazione di *rabbi* con una sola *resh* non è infrequente nella letteratura giudaica. Segue da questo ragionamento che la citazione di *Tosefta Eduyoth* 3,4 che compare nella l. 4 della Figura 7 deve interpretarsi con ר = *rabbi*.

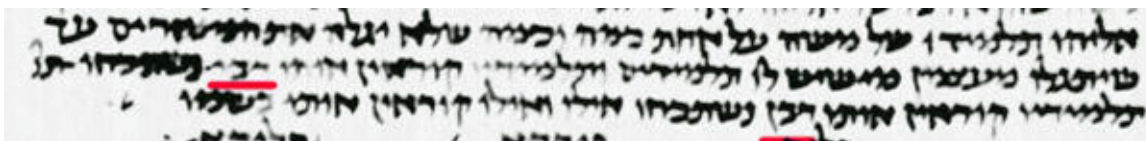


Figura 4 – *Tosefta 'Eduyoth* 3,4 nel più antico manoscritto che lo attesta (1100 d.C.). Le tre linee sopra riportate corrispondono alle ultime tre linee del testo ebraico riportato a pag. 159 del documento di Zeitlin (*The Title Rabbi in the Gospel is anachronistic*). Sono presenti le parole *rabbi* e *rabban* (sottolineate).

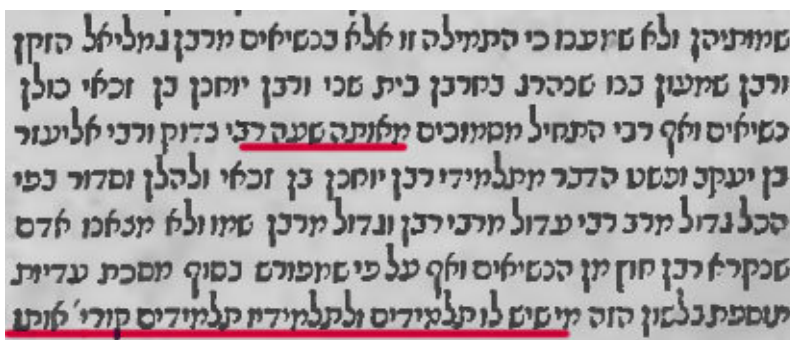


Figura 5 – Aruk, edizione a stampa del 1553 (prima immagine). Nella l. 3 le parole sottolineate affermano che i termini *rabbi* e *rabban* sono nati contemporaneamente. Nell'ultima linea dell'immagine è riportata la citazione di *Tosefta 'Eduyoth* 3,4 (sottolineata in rosso). Continua in Figura 6.

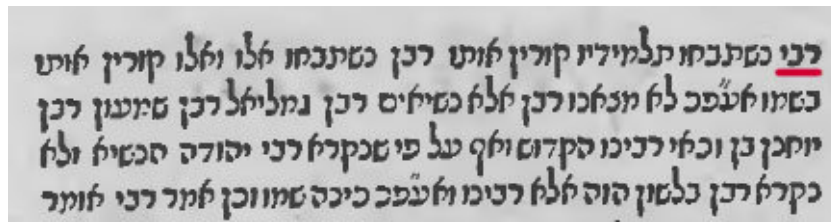


Figura 6 – *Aruk*, edizione a stampa del 1553 (seconda immagine).
Nella prima linea, la parola *rabbi* scritta per intero (רבי).

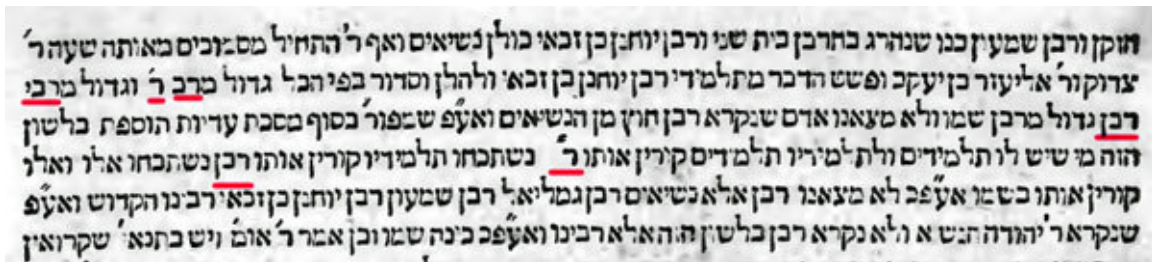


Figura 7 – *Aruk*, edizione a stampa del 1531. In questa edizione, una delle più antiche in assoluto che si conosca dell'*Aruk* che riporti anche la citazione della *Tosefta* 'Eduyoth 3,4, *rabbi* è scritto in forma abbreviata con una sola *resh*. Il termine ricorre anche nel passo citato della *Tosefta*, come si vede nella l. 4 dell'immagine.

Dunque nelle stampe del 1531 e del 1551 non abbiamo riscontri per quanto riguarda l'omissione del termine "rabbi" nell'*Aruk*, nel punto in cui cita *Tosefta* 'Eduyoth 3,4. Prima delle stampe consultate sono disponibili vari manoscritti di questa opera. Secondo A. David, "la prima edizione a stampa di quest'opera apparve probabilmente a Roma fra gli anni 1469-72, mentre molte altre edizioni furono pubblicate successivamente. Questo testo si trova comunemente sia in manoscritti completi sia nei frammenti della Genizah del Cairo e della Genziah europea" (136). E' importante esaminare il contenuto dell'intera voce "Abbaiè" (אביי) dell'*Aruk* in quanto contiene informazioni importanti. La voce riporta la citazione di quella che viene definita la seconda epistola di rav Sherira (capo della Yeshivà Gaon) alla Comunità ebraica di Kairuan, che viene fatta risalire al X secolo, circa un secolo prima che fosse composto l'*Aruk*. Abbiamo dunque una complessa catena di trasmissione del testo: il passo di *Tosefta* 'Eduyoth 3,4 viene citato nella voce "Abbaiè" (אביי) dell'*Aruk* e a sua volta questa voce è stata redatta sulla base di questa epistola più antica. Alla ricostruzione del testo della lettera di rav Sherira ha dedicato un notevole studio in ebraico il dr. Benjamin Menashe Levin (1879-1944). Egli ha consultato numerosi manoscritti e stampe dell'*Aruk* a lui noti e i risultati delle sue ricerche sono stati pubblicati assieme alla storia di rav Sherira nell'annuale "haAgudah lemadae hayahadut" (137). Riportiamo una traduzione letterale in italiano del testo ebraico ricostruito dal dr. B.M. Levin, traduzione verificata direttamente anche sull'edizione a stampa del 1531 dell'*Aruk*. Si noti che nel testo ebraico sono contenute anche delle espressioni aramaiche, che abbiamo evidenziato e spiegato (138). La voce si apre con la domanda che fu rivolta a rav Sherira sulla denominazione dei maestri (rav, rabbi), segue la risposta.

"Abbaiè" (אביי). Domandò Mar rav Ya'akov, l'amico, figlio di Mar, rav Nissim, della città di Kairuan al gran tribunale del nostro signore Sherira capo della Yeshivà Gaon Ya'akov e al gran tribunale del nostro signore Hai Av beth Din Yeshivat Gaon Ya'akov, questa la domanda, e gli risposero così:

¹³⁶ Abraham David, I frammenti della "Genizah" di Bazzano: una breve panoramica, in: *Materia giudaica*. Rivista dell'Associazione italiana per lo studio, Editrice la Giuntina, 2001, ISBN 8880571362, pag. 202.

¹³⁷ Francoforte, voll. 7, 8; opera edita nel 1921, ripubblicata nel 1936. Levin ha scritto anche il libro "Igheret rav Sherira hagoon", pubblicato nel 1921. In ebraico "igheret" significa lettera, epistola.

¹³⁸ La traduzione dall'ebraico-aramaico è di Avraham Israel.

E quando avete chiesto “it deperushe degaban” (aram.: ci sono delle spiegazioni presso di noi) ogni rav da Babilonia e ogni rabbi da Erez Israel, qual è il significato?

Pochi *tannaim* e *amoraim* “beshmà gheridà” (aram.: con il solo nome) come ad esempio Shimon hazadik, Antigonus Ish Sochò, Yosi ben Yoezer, Yosi ben Yochanan, Rav e Shemuel, Abbaì e Rabba; pochi di loro con il nome di “R” (“rabbi”), come R. Akiba, R. Yosi, R. Shimon e pochi a nome di Mar come: Mar Ukva Mar Yanoka, e pochi di loro a nome di Rav, come Rav Huna e Rav Yehudà e pochi di loro a nome di Rabban come Rabban Gamliel e Rabban Yochanben Zakkai, sicuramente come hai sentito che “R” (rabbi) dai saggi di Erez Israel che sono stati incaricati lì, nel loro Sinedrio, come fu detto della questione della concessione dell’autorità degli anziani che vengono incaricati e chiamati “R” (rabbi): “weyahavin leh reshuta lemedan dine knasot” (aram.: e gli si dà il potere di giudicare le cause civili) ⁽¹³⁹⁾.

E rav dai saggi di Bavel che sono incaricati nei loro collegi e le prime generazioni che erano molto grandi non era necessario glorificarli non come rabban e non come rabbi e non come rav ai saggi di Bavel e non ai saggi di Erez Israel. Infatti Hillel è salito da Bavel e non fu detta “rabanut” (incarico rabbinico) a suo nome e come i profeti erano importanti come fu detto: “Chaggai il profeta”, “non sali Ezra da Bavel” e non si glorificano loro con il ricordare il loro nome e non abbiamo sentito questo inizio che nei *nessiim* (presidenti del Sinedrio), da rabban Gamliel il vecchio e rabban Shimon suo figlio che fu ucciso durante la distruzione del secondo tempio e rabban Y.b.Zakkai, tutti *nessiim*, e anche “R” (rabbi) iniziò dagli incaricati nello stesso momento: R. Zadok e R. Eliezer ben Ya’akov e la cosa si diffuse dai discepoli di rabban Yochanan ben Zakkai in poi.

Ordinamento riconosciuto da tutti: superiore di Rav, “R”, e superiore di Rabbi, Rabban e superiore di Rabban, il suo nome. Ma non abbiamo riscontrato persona che la si chiama Rabban all’infuori dei *nessiim* (presidenti del Sinedrio). Nonostante ciò che è spiegato alla fine di *masechet Eduiot* della *Tosefta*, in questi termini: “chi ha discepoli e i suoi discepoli hanno dei discepoli lo si chiama “R”. I suoi discepoli sono stati onorati, lo si chiama Rabban. Sono stati onorati questi e quelli, lo si chiama con il suo nome.” ⁽¹⁴⁰⁾ Nonostante ciò, non abbiamo riscontrato Rabban all’infuori dei presidenti del Sinedrio: Rabban Gamliel, Rabban Shim’on. Rabban Yochanan ben Zakkai e il nostro santo maestro e nonostante lo si chiama “R” Yehuda haNassi non fu detto “Rabban” in questi termini, ma “rabbenu”.

Rav Sherira è dunque interrogato circa l’origine dei termini rav, rabbi e rabban. Nella sua risposta alla comunità di Kairuan egli fa risalire il titolo di “rabbi” a Erez Israel, mentre il titolo di rav a Bavel (Babilonia). Ma qui rav Sherira sta parlando non dell’uso generico del termine “rabbi”, bensì dell’utilizzo di questa parola come titolo formale. Questo è un punto molto importante. Infatti egli scrive che l’uso del termine, intendendo con questo l’uso tecnico formale, era riservato a quei maestri che venivano incaricati dal Sinedrio e avevano il potere di giudicare nelle cause civili. Viene citato Sanh. 13b (in aramaico): “E gli si dà il potere di giudicare le cause civili”. Qui l’espressione aramaica “dinè knasot” significa “cause civili”. Nell’articolo di T. Hegg riguardante il termine “rabbi” nei vangeli (rife. in nota 146), a pag. 6 viene riportata una traduzione in inglese di questa epistola di rav. Sherira, a sua volta Hegg scrive che il testo inglese proviene da un articolo di E. Shanks ⁽¹⁴¹⁾. In questa traduzione inglese invece di “cause civili”, si parla di “penal cases” ma si tratta di un errore di Shanks, il testo aramaico infatti non legge “dinè nefashot” (lett.: “cause penali”). E’ evidente quindi che rav. Sherira e l’Aruk che riproduce questa sua lettera fanno riferimento al titolo di “rabbi” conferito dal Sinedrio a dei particolari giudici che avevano poteri nelle cause civili. Il testo non riguarda, dunque, l’eventuale uso informale di “rabbi” per “maestro”, non afferma nulla riguardo un eventuale uso informale di “rabbi” e non può essere utilizzato per dimostrare che in modo informale non si potesse chiamare qualcuno “rabbi”, così come non può essere usato per provare il contrario. Del resto, l’uso informale di “rabbi” e persino di “rav” è attestato in alcuni passi del Talmud, questo documento non è in contraddizione con il Talmud, parlando di “incarichi” giuridici, non di utilizzo informale di “rabbi”. Una importante informazione è che il titolo di “rabban” come presidente del Sinedrio nacque formalmente con la nomina di Gamaliel hazachen (il vecchio), che fu presidente a partire dal 30 d.C. Anche in questo caso, siamo

¹³⁹ Questa è la citazione di *Sanhedrin* 13b in aramaico: “lo si chiama rabbi e gli si dà il potere di giudicare le cause civili”.

¹⁴⁰ Citazione di *Tosefta ‘Eduyoth* 3,4.

¹⁴¹ E. Shanks, Is the title “Rabbi” Anachronistic in the Gospels?, *Jewish Quarterly Review* (JQR), 53 (1962-63), pag. 338.

in presenza comunque dell'utilizzo formale di "rabban". L'epistola di rav Sherira (o l'Aruk che la riporta) afferma anche che "rabbi" come titolo formale fu in uso dallo stesso momento in cui si iniziò a denominare "rabban" il presidente (Nassi) del Sinedrio. Di conseguenza l'incarico formale di "rabbi" nasce contemporaneamente a quello di "rabban", quando fu nominato Gamaliele il vecchio, nel 30 d.C. Siamo proprio al tempo delle vicende di Gesù, che si collocano tra il 28 e il 34 d.C. all'incirca ⁽¹⁴²⁾. Tramite gli studi di Levin abbiamo quindi conferma indiretta che *Tosefta Eduyoth* 3,4 conteneva il termine "rabbi", inoltre ha senso di nascita dell'utilizzo del termine "rabbi" in senso giuridico formale proprio verso il 30, quindi durante l'epoca del secondo tempio, ma ciò non prova che prima tale parola non poteva essere utilizzata per designare informalmente un "maestro". Levin, nel ricostruire il testo dell'epistola di rav Sherira, ha consultato diversi manoscritti dell'Aruk, eppure non riporta una eventuale variante priva di "rabbi" nella citazione di *Tosefta 'Eduyoth*, la traduzione in italiano di cui sopra è stata fatta sulla migliore edizione del testo secondo Levin (controllando anche la stampa del 1531). Tra i mss. dell'Aruk consultati da Levin segnaliamo: Oxford (Ms. Heb.d.16; Mich. 190), Vienna (Cod. Heb. 7; 10), Parigi (Ms.Heb. 1218; 1219), Parma (Cod. 3011; 3012). Questi documenti sono citati dallo stesso Levin nella prefazione della sua edizione critica. Le ricerche di Levin sono degli anni '20 del XX secolo, mancano quindi eventuali manoscritti della Genizah del Cairo, scoperta nel 1896, e della Genizah italiana od europea. In generale è possibile che Zeitlin nel 1968 abbia potuto consultare qualche manoscritto particolare non noto all'epoca di Levin. In ogni caso la mole di documenti sia manoscritti che a stampa in sfavore delle tesi di Zeitlin è piuttosto rilevante, anche se fosse trovato un ipotetico manoscritto privo di "rabbi" nel punto di nostro interesse, occorrerebbe domandarsi quale sarebbe il suo valore, dal momento che togliere o modificare la parola "rabbi" nel contesto risulterebbe assurdo, tanto nella Tosefta, quanto nell'Aruk (o nell'epistola di rav Sherira). L'Aruk, infatti, deduce da questa Tosefta la distinzione di quattro livelli, i tre titoli *rav*, *rabbi* e *rabban* e il nome del maestro.

L'opinione di S. Zeitlin riguardo all'uso dei titoli "rabbi" e "rabban", in definitiva, desta non poche perplessità. S.L. Davies la utilizza in modo acritico per il suo articolo su Barabba. Non bisogna neppure commettere l'errore di considerare valida soltanto la sua tesi, peraltro criticabile. Vi sono autorevoli eruditi ebrei del calibro di David Flusser e Samuel Safrai per i quali non è in discussione l'esistenza del termine "rabbi" usato con senso di maestro ai tempi di Gesù, quello che si discute è la nascita formale del moderno ordinamento rabbinico, collocabile nel 30 oppure soltanto dopo l'epoca del secondo tempio ⁽¹⁴³⁾. Il libro di Yeshua Efron, *Reshit Hanazrut*, nel cap. 5, par. 13 dell'edizione ebraica, commenta l'incontro di Giuda Iscariota con Gesù nel Getsemani. Giuda in questa occasione chiama "rabbi" Gesù, nella nota 71 Y. Efron afferma che questo modo di chiamare "rabbi" il proprio maestro lo identifica pienamente con il mondo giudaico. Anche per Efron è ovvio che si potesse chiamare qualcuno "rabbi" al tempo di Cristo e che tale parola esistesse. Un libro di Robert Lindsey, fondatore nel 1985 della *Jerusalem School of Synoptich Research*, della quale hanno fatto parte Flusser, Safrai e vari professori dell'Università Ebraica di Gerusalemme, si intitola non casualmente: *Jesus, Rabbi and Lord*. Lo stesso punto di vista è condiviso da diversi biblisti "occidentali". Per esempio secondo J.P. Meier non è in discussione l'esistenza della parola "rabbi", usata con senso di maestro, al tempo di Gesù. Meier non ritiene affatto delle interpolazioni i passi dei vangeli canonici che invece Zeitlin considera aggiunte o alterazioni posteriori. Al contrario, ritiene che a Gesù "fu riconosciuto il titolo onorevole – ma a quel tempo informale – di rabbi o maestro." ⁽¹⁴⁴⁾. Nella nota

¹⁴² E' praticamente impossibile stabilire con certezza l'anno esatto della crocifissione di Cristo, così come la durata del suo ministero, presumibilmente di pochi anni. J.P. Meier riporta come intervallo per la data della morte il periodo 29-34, con preferenza per l'anno 30 (Un ebreo marginale, Vol. I, pag. 403). L'anno 30 fu importante per la storia del giudaismo non solo per questa origine dei titoli "ufficiali" di *rabban* e *rabbi*, ma anche per lo spostamento della sede del Sinedrio che fu spostata a Chanut, nell'occasione pare che i Romani tolsero ai sinedriti il potere di condannare a morte (cfr. *Sanh.* 41a, nella *ghemara*).

¹⁴³ David Flusser, *Jesus. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg 1968. Questo libro ha avuto diverse ristampe e traduzioni, l'ultima edizione in inglese è del 1997.

¹⁴⁴ J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Vol. I, Queriniana, Brescia, ed. 2006, pag. 281 in alto.

125 della pag. 281 del suo libro, Meier cita i vari passi di Mt., Mc. e Gv., fa osservare che anche il Battista è chiamato rabbi (in Gv. 3:26) dai suoi seguaci. Tutti questi versi, secondo Meier, non sono affatto delle interpolazioni. Cita poi uno studio di Riesner, *Jesus als Lehrer*, per sostenere che “agli inizi del I sec., il titolo aveva un campo di applicazione molto ampio e vago e non era legato a uno studio “formale” o a un’ordinazione al rabinato.” La precisazione di Meier è importante, formalmente possiamo far risalire all’epoca di Yochanan ben Zakkai (non molto tempo dopo il 70) la nascita della moderna istituzione rabbinica, quando il Sinedrio creò una figura che denominò “rabbi”, avente competenza nelle materie giuridiche. Prima della definizione formale, come abbiamo visto, l’uso del termine era possibile anche se con un senso evidentemente diverso e meno preciso, “rabbi” era un generico maestro particolarmente saggio e competente nella letteratura religiosa ebraica, anche se non aveva ricevuto una preparazione o una iniziazione da parte da una istituzione particolare. Nel 30, secondo le fonti che abbiamo esaminato, nacque anche l’usanza di chiamare “rabbi” degli speciali incaricati del Sinedrio di Gerusalemme, aventi il potere di giudicare le cause civili. Qui non si pretende di dimostrare che Gesù era un “rabbi” nel senso che poi andrà acquisendo tale termine nei secoli successivi, tantomeno che un simile termine fosse usato al tempo di Gesù o prima in senso “tecnico”. Non abbiamo interesse a dimostrare che Barabba e/o Gesù erano degli incaricati del Sinedrio. Gli stessi vangeli usano la parola ῥαββί ma non dicono cosa si debba intendere formalmente, danno per scontato che il lettore lo sappia. L’unica cosa sicura è che la usano come termine a sé stante, come titolo (sebbene informale). Zeitlin, invece, sembra voler dire che tutto questo era impossibile al tempo di Gesù. Secondo J. Gnilka, “Qui i vangeli hanno sicuramente conservato una vera e propria reminiscenza (Mc. 10,51; Io. 3,2.26). In verità a quel tempo l’appellativo di rabbi non era ancora diventato il titolo che designasse lo scriba riconosciuto come tale. Quest’uso più circoscritto s’impose soltanto verso la fine del I secolo d.C.”⁽¹⁴⁵⁾ In un interessante articolo sulla polemica tra Zeitlin e Shanks, T. Hegg, dopo aver esposto le ragioni per cui egli ritiene che non sia corretto interpretare il titolo di “rabbi” applicato dai vangeli a Gesù in senso formale, comunque conclude: “Shank’s argument that the term may have had a non-official use during the early 1st century cannot be substantially argued against”⁽¹⁴⁶⁾.

Se le affermazioni di questi studiosi sono corrette, esse ci consentono di applicare le soluzioni al caso di Barabba e persino al caso di Gesù Cristo con maggior probabilità di successo. Infatti un titolo “informale” ma comunque avente attestazioni, indubbiamente è più applicabile di un titolo rigidamente conferibile ad una persona che abbia ricevuto una particolare istruzione formale o iniziazione al rabinato. Si noti poi che neppure per Zeitlin è in discussione l’esistenza del titolo di *rabban* nell’epoca del secondo tempio, sebbene con significato ristretto a presidente del Sinedrio. In conclusione possiamo riassumere nei seguenti termini la questione: dal fatto che grandi maestri prima del 70 non hanno titolo si deduce che a quel tempo sicuramente “rabbi” non veniva usato come titolo onorifico formale. Altrimenti i vari Hillel, Shammai, ecc..., vissuti prima del 70, lo avrebbero avuto senza ombra di dubbio. Ma da questo dedurre che assolutamente *rabbi/rav* non potesse essere usato in modo informale come aggettivo sostantivato per “maestro”, sembra una esagerazione. Infatti è usato in vari passi *mishnici* e talmudici da solo e con indubbio senso di “maestro”, qualcuno che insegna. Ma un uso informale e flessibile aiuta a supportarlo conferito a personaggi come Gesù Cristo o eventualmente Barabba, per i quali è oggettivamente difficile da un punto di vista storico pensare ad una ordinazione formale rabbinica (sorta dopo il 70) nel senso moderno del termine, dato il periodo in cui vissero questi personaggi.

¹⁴⁵ J. Gnilka, *Gesù di Nazaret*, Paideia, Brescia, ediz. 1993, pp. 215-6.

¹⁴⁶ T. Hegg, *The Term “Rabbi” in the Gospels*, www.torahresource.com, 1992.

3.6 Abba Siqra (*Gittin* 56a)

Nella *Ghemarà* di *Gittin* 56a è menzionato un personaggio chiamato Abba Siqra (¹⁴⁷). Si tratta di un leader dei ribelli dei Giudei che avevano scatenato la rivolta del 66 d.C. in opposizione alla dominazione romana. La scena si svolge a Gerusalemme, nel 69 d.C., poco prima che Vespasiano sia richiamato a Roma per essere nominato imperatore, come si evince dal contesto in cui è inserito questo brano. Abba Siqra aiuta Yochanan ben Zakkai ad uscire dalla città ridotta a fortezza, assediata e controllata dai rivoltosi che non permettevano ad alcuno di abbandonarla, per incontrare Vespasiano:

***Gittin* 56a (*Ghemarà*).** Abba Siqra, il capo dei *berionim* a Gerusalemme, era il figlio della sorella di rabban Yochanan ben Zakkai. Quest'ultimo gli mandò a dire: "Vieni a visitarmi privatamente". Quando giunse, gli disse: "Per quanto tempo continuerai a comportarti in questo modo e ad uccidere il popolo con la fame?". Egli replicò: "Cosa posso fare? Se io dicessi loro una parola, quelli mi ucciderebbero". Egli disse: "Escogita un piano in modo da farmi scappare: forse io potrò ottenere la salvezza". Egli disse a lui: "Fingi di essere malato e fai in modo che lo sappia chiunque. Annusa qualcosa di cattivo in modo che si dica che tu sei morto. I tuoi discepoli solleveranno la bara, ma non altri, in modo che non si noti che tu sei ancora leggero, poiché sanno che una persona viva è più leggera di un cadavere". Egli fece proprio così e rabbi Eliezer andò da un lato della bara, rabbi Joshua dall'altro. Quando raggiunsero la porta [della città], alcuni uomini vollero trapassare la bara con una lancia (¹⁴⁸). Egli disse loro: "I Romani diranno: hanno trafitto il loro maestro?" Vollero allora dare alla bara una botta. Egli disse a loro: "Diranno che hanno percosso il loro maestro?" Allora aprirono per lui una breccia ed egli uscì.

Così, dunque, fingendosi morto, Yochanan ben Zakkai fuggì da Gerusalemme per incontrare Vespasiano, aiutato da Abba Siqra. Il Talmud è l'unica fonte che cita il nome di questo leader, mai menzionato in Giuseppe Flavio o in altre opere. Il suo nome o appellativo, almeno da un punto di vista linguistico, potrebbe avere attinenza con Barabba, per questa ragione viene considerato nel presente studio. Qui siamo in presenza di un comandante di una delle fazioni giudaiche che controllavano militarmente Gerusalemme al tempo della rivolta del 66, precisamente durante l'assedio che culminò con la presa di Gerusalemme da parte dei Romani nel 70. È degno di interesse il fatto che Abba Siqra sia definito da *Gittin* 56a come parente di Yochanan ben Zakkai, il celebre maestro padre dell'ebraismo moderno. Secondo questo racconto, proprio da questo episodio verranno gettate le basi per la sopravvivenza dell'insegnamento della cultura e della religione ebraica in seguito alla sconfitta e al disastro del 70. Il proseguimento della *ghemarà* di cui sopra racconta dell'incontro tra Vespasiano e Yochanan ben Zakkai e la concessione a quest'ultimo di poter fondare la scuola di Jamnia (¹⁴⁹). Secondo *Gittin* 56b, Vespasiano disse a Yochanan ben Zakkai: "Ora sto andando, invierò qualcuno che prenderà il mio posto. Comunque puoi farmi una richiesta e io la garantirò". Yochanan allora chiese: "Dammi Jabneh e i suoi saggi uomini (¹⁵⁰) e le catene [nel senso: la libertà] della famiglia di rabban Gamaliel e dei medici per guarire rabbi Zadok" (¹⁵¹).

¹⁴⁷ Trasletteriamo qui con "q" la *kuf* ebraica ma la problematica linguistica sarà trattata tra breve.

¹⁴⁸ Scene in cui i cittadini di Gerusalemme sono impossibilitati ad abbandonare la città, assediata e in preda alla fame, per volere degli zeloti e conseguenti disperati tentativi di fuga sono descritti in Giuseppe Flavio, cfr. *Bell.* 4.377-379.

¹⁴⁹ È interessante comunque notare che Giuseppe Flavio non riporta questo importante incontro che negli anni successivi avrebbe garantito l'esistenza del giudaismo moderato dopo il dramma del 70. Giuseppe non parla mai di Yochanan ben Zakkai in tutte le sue opere, eppure secondo il Talmud egli ebbe un ruolo di importanza primaria per la società religiosa e civile ebraica.

¹⁵⁰ Il senso è: permettimi di fondare una scuola a Jabneh (Jamnia).

¹⁵¹ *Gittin* non si dimostra molto conciliante con queste richieste di Yochanan ben Zakkai a Vespasiano, commentando subito dopo la richiesta di ben Zakkai con le seguenti parole: "Rabbi Joseph o, secondo alcuni, rabbi Akiba, applicò a lui [a Yochanan ben Zakkai] il verso: [Dio] costringe i sapienti a ritrattarsi e trasforma in follia la loro scienza. Egli

Ora, in *Gittin* 55b, la *Mishnà* (5,6) che precede proprio questa *Ghemarà* introduce i “sicari”, il termine viene generalmente vocalizzato “siqarion” oppure “siqriqon”, ma è evidente che non si tratta dei sicari di cui parlano Giuseppe Flavio (¹⁵²) o altre fonti cristiane come Ippolito (¹⁵³), ma di quei Romani, soldati in congedo o funzionari imperiali, che taglieggiavano i Giudei confiscando i terreni come bottino di guerra. *Mishnà Gittin* 55b (5,6) dice: “Non c’era Siquion in Giuda fra i condannati di guerra”, ovvero: la legge del Siquion, che è trattata di seguito nella nostra *Mishnà*, non era in vigore in Giuda nei giorni dei “condannati di guerra”, cioè nei giorni della guerra di Tito in Giuda e Gerusalemme, quando gli israeliti erano abbandonati all’assassinio a causa dell’editto che c’era a quei tempi di uccidere e distruggere tutto Israele. Chi dava il suo campo al siqriqon per salvare la propria vita è come se avesse concluso l’affare della permuta del campo. Pertanto chi comprava dal siqriqon in quei giorni è come se avesse comprato dai proprietari e l’affare era valido. Il Talmud sembra collocare questo fenomeno al tempo della guerra del 66-74, tuttavia non tutti gli storici sono convinti di questa collocazione storica (¹⁵⁴). Del resto la *Mishnà* afferma che “non vi era siqriqon in Giuda” al tempo della guerra contro Vespasiano e Tito, possiamo immaginare che ricatti nei confronti dei Giudei per ottenere terreni e proprietà fossero comuni anche al tempo della disfatta del 70, quello che qui si afferma è la non esistenza della legge del siqriqon a quel tempo. Il motivo per cui sono possibili più vocalizzazioni è dato dal fatto che lo stesso Talmud non è vocalizzato e la parola è סקריון. D’altra parte la pronuncia del termine è possibile solo a fronte della vocalizzazione della parola. Per questo Kehati (*Gittin* 5,6) vocalizza il termine “siqriqon”, mentre l’Istituto per le pubblicazioni talmudiche lo vocalizza “siqarion”.

Sul significato di “siqarion”/“siqriqon”, la nota di Kehati a *Gittin* 5,6 afferma: “Siquion: gentile omicida che minacciava di morte l’israelita con lo scopo di appropriarsi del suo campo come riscatto per la sua vita. La nostra *Mishnà* discute su chi ha comprato un campo da un Siquion: se i proprietari originari avevano la facoltà di riappropriarsi del loro campo dal compratore.”

La nota dell’Istituto per le pubblicazioni talmudiche a *Gittin* 5,6 riporta: “Siquion/Siquion: l’origine di questo termine proviene dal greco σικαρικον che a sua volta è un termine entrato nell’uso greco prestatato dal latino “sicarii”- briganti che usavano pugnali (sica) allo scopo di prepotenza e rapina (si deve saper distinguere fra i siqarion/siqriqin del Talmud e fra il braccio dei siqriqim che era un braccio estremista al tempo della “grande rivolta” e venne chiamato con questo termine dispregiativo dai suoi oppositori). I Siquion/Siquion erano persone varie: soldati congedati dell’esercito romano, altri gentili che si unirono all’esercito occupante e anche diversi complici ebrei che con minacce e ricatti “compravano” oppure ricevevano in regalo eredità terriere. I terreni venivano legalizzati con contratti di compra e simili. La maggioranza dei Siquion/Siquion non erano interessati a tenere i terreni per conto loro, ma era per loro un motivo di guadagno. Per tale ragione, dopo che avevano ricevuto i terreni li vendevano ai residenti locali ebrei e gentili. Dato che i Siquion/Siquion ricevevano i terreni gratuitamente e non erano interessati a tenerli li vendevano ad un prezzo minore del loro valore effettivo di mercato.”

infatti avrebbe dovuto dire: ‘Perdona loro [i Giudei]’. Ma pensava che non gli sarebbe stato mai concesso così tanto e così avrebbe perso l’opportunità di vedersi approvata almeno una piccola richiesta.” Rabban Gamaliel il vecchio morì diciotto anni prima della distruzione del tempio, quindi nel 52, ben Zakkai allude pertanto alla sua discendenza.

¹⁵² In *Guerra Giudaica*, Giuseppe Flavio introduce per la prima volta i “sicari” in *Bell.* 2.254-256. In *Antichità Giudaiche* la prima menzione dei “sicari” ricorre in *Ant.* 20.186. La nascita del movimento e le sue connessioni con la storia giudaica secondo Giuseppe Flavio sono trattate nel cap. 3.1 del documento su “Iscariota”.

¹⁵³ *Refutatio*, IX, 26, 1-3. Cfr. cap. 3.2 del documento su “Iscariota”.

¹⁵⁴ Giuseppe Flavio non parla di questo fenomeno al tempo della guerra del 66-74. Nell’edizione inglese di *Gittin* di r. I. Epstein è riportato, citando Jastrow, che i “siqarion” in realtà potrebbero aver operato solo al tempo della rivolta di bar Kokhba, nel 132-135 d.C. e non al tempo di Vespasiano e Tito.

Abba Siqra, dunque, non deve essere messo in relazione con questi “siqariqon” che erano dei “gentili”. Infatti proprio l’incipit della Ghemarà sopra citata specifica che egli (Abba Siqra) era “il capo dei *berionim* a Gerusalemme”. *Berionim* nel testo non vocalizzato del Talmud è בריונים. Il singolare è בריונא (*bariona*) che significa ribelle, terrorista (¹⁵⁵). Nel contesto di *Gittin* 56a è usato per i ribelli dei Giudei di Gerusalemme che si opponevano ai Romani e furono da questi assediati nella città per molti mesi. Poco prima dell’episodio di Abba Siqra e Yochanan ben Zakkai la *Ghemarà* di *Gittin* 56a afferma infatti:

Gittin 56a (Ghemarà) – “I *berionim* erano allora in città. I rabbì dissero loro: “Andiamo e facciamo la pace con loro [i Romani]”. Ma loro non lo permisero e al contrario dissero: “Andiamo e combattiamo contro di loro”. I rabbì dissero: “Non avrete successo”. Allora quelli si alzarono e incendiarono i depositi del frumento e dell’orzo e così provocarono la fame.”

L’incendio dei depositi alimentari trova riscontro anche in Giuseppe Flavio, sebbene egli non citi mai un Abba Siqra ma altri nomi, Giovanni di Giscala, Simone ed Eleazar, i tre *leaders* dei Giudei estremisti a quel tempo (¹⁵⁶). D’altra parte Giuseppe Flavio distingue tra i *leaders* degli zeloti e i sicari, un movimento sorto negli anni ’50, per i quali non cita mai il nome di un ben definito capo militare e politico. Il conseguente stato di carestia in cui si trovava la popolazione della città è in vari passaggi descritto drammaticamente anche in Giuseppe Flavio, sebbene il racconto talmudico si discosti significativamente dalla storia di Giuseppe (¹⁵⁷). *Gittin* 56a-b è una straordinaria testimonianza giudaica della guerra di Vespasiano e Tito ma in più occasioni diverge dalla cronaca dei fatti giudaici raccontata da Giuseppe Flavio in *Bell.* e *Ant.* (¹⁵⁸). Naturalmente ci asterremo dall’emettere un giudizio di valore circa l’attendibilità dell’una o dell’altra fonte.

¹⁵⁵ In Mt. 16:17 Gesù chiama Pietro “bariona”, in greco: Σίμων Βαριωνᾶ. Ma Βαριωνᾶ potrebbe anche essere la traslitterazione di un patronimico, Βαρ Ἰωνᾶ, in tal senso lo interpretano ad esempio le traduzioni C.E.I., Nuova Diodati e Riveduta (Luzzi), figlio di Giona, infatti Ἰωνᾶ è il genitivo di Ἰωνᾶς, il nome di Giona (cfr. Mt. 12:39, 12:41, 16:4; Lc. 11:29, 11:32, LXX Giona 4:6, 4:8, 2 Re 14:25). Nei patronimici traslitterati nel Nuovo Testamento quasi sempre il nome del padre è espresso al nominativo/accusativo (emblematico il caso di Mc. 10:46, ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαίου) ma in At. 13:6 ricorre il patronimico traslitterato Βαριησοῦ, figlio di Gesù, utilizzante il genitivo Ἰησοῦ. In ebraico la traslitterazione vocalica del nome del profeta Giona è Jawna’, nella LXX vi è una tradizione consolidata su come rendere in greco il nome di Giona nei vari casi grammaticali per cui se Mt. 16:17 si riferisce a questo nome (in greco) probabilmente ha inteso renderlo al genitivo. D’altra parte si potrebbe pensare a Βαριωνᾶ come semplice appellativo, Jastrow scrive che Jona’ o Jonah è una parola aramaica avente significato di “colombo”, il significato è identico in ebraico. Secondo Payne Smith, bar jawna’ significa “giovane colombo”. Gv. 21:15 chiama Simon Pietro “figlio di Giovanni”, Σίμων Ἰωάννου, non di Giona. E’ improbabile che vi sia una corrispondenza tra i nomi Giona e Giovanni. Infatti Jawna’ è un nome proprio di persona avente origine etimologica da nome di animale (colombo), come Deborah (ape), Rachel (pecora), ecc..., mentre Yochanan è un nome teoforico, “YHWH (è) la nostra grazia”.

¹⁵⁶ Cfr. *Bell.*, 5.24-26.

¹⁵⁷ Per esempio *Gittin* 56a riporta tra i “drammi” della fame l’episodio di Marta figlia di Boeto che pur essendo molto ricca morirà a causa della carestia. Giuseppe Flavio racconta invece l’episodio di Maria figlia di Eleazar che impazzita mangiò il proprio bambino (*Bell.* 6.201-219). Anche Maria era una donna ricca, proveniva dalla Perea e si era stabilita a Gerusalemme. L’episodio ebbe una certa risonanza, secondo Giuseppe Flavio, e la notizia giunse anche ai Romani. Giuseppe non conosce alcuna Marta figlia di Boeto, in *Bell.* 5.257 è citato Mattia figlio di Boeto, l’unico patronimico del genere in Guerra Giudaica. *Gittin* commenta la drammatica storia di Marta figlia di Boeto citando Sal. 28:57. E’ singolare che sempre lo stesso Salmo, curiosamente, dice anche, proprio al verso successivo: “[La donna più raffinata e delicata tra di voi] si ciberà di nascosto di quanto esce dai suoi fianchi e dei bambini che deve ancora partorire, mancando di tutto durante l’assedio e l’angoscia alla quale i nemici ti avranno ridotto entro tutte le tue città” (Sal. 28:58). Questo verso indubbiamente ben si adatta a Maria figlia di Eleazar citata da Giuseppe ma non da *Gittin*.

¹⁵⁸ Oltre alle già citate divergenze, segnaliamo anche che in occasione del racconto dell’assassinio di Zaccaria figlio di Bareis (*Bell.* 4.335ss) Giuseppe dice che circolavano voci secondo cui alcuni notabili di Gerusalemme segretamente volevano trattare la resa con i Romani. Potrebbe trattarsi di un residuo storico dell’incontro di Vespasiano con ben Zakkai. Ma Giuseppe Flavio afferma anche che queste voci erano illazioni degli zeloti e dei sicari create per uccidere i cittadini più ragguardevoli della città che effettivamente volevano la pace con Roma, non conosce alcun Yochanan ben Zakkai e non riporta assolutamente un episodio paragonabile a quello di *Gittin* 56a, sebbene scriva che vi furono dei Giudei che riuscirono a fuggire dalla città assediata. Zaccaria figlio di Bareis fu accusato di alto tradimento e di essersi messo in contatto segretamente con Vespasiano (*Bell.* 4.336). Si veda anche *Bell.* 4.146, 4.410. Eppure Giuseppe

Berionim in *Gittin* è chiaramente utilizzato per designare i rivoltosi giudei della guerra del 66-74, è difficile stabilire se, raffrontandosi con il lessico di Giuseppe Flavio, si tratti degli “zeloti” o dei “sicari”, oppure sia un termine del tutto generico. I. Epstein, in una nota a *Gittin* 56a, scrive che forse l’etimologia della parola deriva da *biryah* (guardie del palazzo). Quelli che bruciarono i magazzini alimentari secondo *Avot derabbi Natan* 7,5 erano i “siqarin” o “siqrin” (in ebraico si può leggere in entrambi i modi a causa del fatto che il Talmud è privo di vocalizzazione). In *Gittin* si parla di “berionim”, d’altra parte il loro capo Abba è soprannominato “siqara” o “siqra”, ossia Abba “sicario”. In *Avot derabbi Natan* i sicari sono chiamati “siqrin” (plurale), al singolare il termine è “siqra”. Oppure si può leggere “siqarim” (plurale) da cui il singolare “siqara”. D’altra parte Abba Siqra potrebbe anche costituire un semplice appellativo, un classico “nome di battaglia” conferito ad un personaggio storico noto con altro nome in Giuseppe Flavio (Giovanni di Giscala? Simone? Eleazar?). Epstein ipotizza che Abba Siqra possa assumere il significato di “padre dei sicari”, nel senso di leader di questo movimento, informandoci sempre in nota a *Gittin* 56a che il suo nome reale era ben Batiah (Eka Rab, I). Un simile patronimico, evidentemente, non è adattabile ai tre leaders Simone (figlio di Ghiora, *Bell.* 2.521), Giovanni (figlio di Levi, *Bell.* 2.585) oppure Eleazar (figlio di Simone, *Bell.* 2.564). In *Bell.* 7.253 Giuseppe menziona Eleazar come capo dei “sicari” a Masada, ma qui siamo già nel 74, nella parte conclusiva della guerra, dopo la distruzione del 70, quando era comandante dei Romani Flavio Silva. Si potrebbe supporre che Barabba (di cui parla il Nuovo Testamento) sia Bar(iona) Abba, cioè Abba il terrorista, il cui patronimico reale era ben Batiah. In seguito, al tempo della rivolta giudaica, Abba divenne Abba Siqra (o Siqara), cioè il capo dei sicari giudei di Gerusalemme. Si passa quindi da un soprannome generico ad un determinato gruppo terroristico. La descrizione di Barabba come pericoloso rivoluzionario sarà investigata nel Cap. 5 di questo documento. Questa soluzione, sebbene interessante, richiede naturalmente che Abba sia un nome proprio, il vero nome di ben Batiah, questo si scontra col fatto che nessun leader ebreo ha questo nome secondo Giuseppe Flavio. Se poi si accetta la lezione Gesù Barabba, di cui abbiamo discusso nel Cap. 2, attestata da alcuni codici del vangelo di Matteo, risulta ancora più difficile ricollegarsi al nome di Abba Siqra. Va infine osservato che l’episodio di Barabba liberato da Pilato si verifica verso il 30 d.C., secondo il Nuovo Testamento, mentre questo episodio che vide coinvolti Abba Siqra e Yochanan ben Zakkai si verifica nel 69 d.C., ben trentanove anni dopo e in un contesto storico profondamente diverso.

Ci si potrebbe chiedere se Abba Siqra possa, teoricamente, essere connesso da un punto di vista linguistico all’Iscariota. In un altro documento la questione dell’appellativo Iscariota, in greco Ἰσκαριώθ oppure (con l’aggiunta del suffisso nominale) Ἰσκαριώτης, è stata trattata dettagliatamente (¹⁵⁹). Sebbene il Talmud non sia vocalizzato, è altamente improbabile che i vari termini ebraici per “sicario” possano essere ricollegati a “Iscariota”, a meno di non supporre che la parola nel Nuovo Testamento sia stata volutamente alterata dai copisti per motivi di censura o altro.

Flavio, protetto dall’imperatore Vespasiano, avrebbe dovuto conoscere bene tutte queste vicende storiche. Nel racconto di *Gittin*, la salita al trono di Vespasiano appare in una forma molto semplificata, il testo afferma che proprio durante l’incontro di Vespasiano con ben Zakkai il generale romano ebbe la notizia che l’imperatore Nerone era morto: “A questo punto giunse un messaggero da Roma dicendo: Alzati, poiché l’imperatore è morto e i notabili di Roma hanno deciso di farti capo”; secondo Giuseppe Flavio, Vespasiano ebbe notizia della morte di Nerone quando si trovava a Cesarea di Palestina (*Bell.* 4.491). La successione a Nerone in realtà fu molto complessa, il 69 è chiamato “anno dei quattro imperatori”, dopo Nerone si alternarono in pochi mesi Galba, Otone e Vitellio. Vespasiano succedette infine a Vitellio ma il tutto si svolse a Roma. La testimonianza talmudica, in questo caso, appare un po’ semplicistica. Colpisce anche la descrizione profondamente negativa di Tito, figlio e successore di Vespasiano, data da *Gittin* 56b (considerato un bestemmiatore e un profanatore), ma qui l’atteggiamento di Giuseppe Flavio è chiaramente compiacente, egli evidentemente difende gli interessi e la figura storica dell’imperatore romano, Vespasiano padre di Tito gli aveva salvato la vita. Sempre la *ghemarà* di *Gittin* 55b sembra alludere a una visita di Nerone in Palestina che non è attestata da altre fonti storiche, come nota r. I. Epstein in una nota nella sua traduzione di *Gittin*.

¹⁵⁹ G. Bastia (contributi di A. Israel, E. Qimron, Y. Menachem Cochav), Alcune interpretazioni di Iscariota, pubblicazione internet soggetta a copyright, 2008, http://digilander.libero.it/Hard_Rain/

Da un punto di vista fonetico sono pochissime le probabilità che Ἰσκαριώθ possa essere inteso come “sicario”. Il nome o appellativo “Abba Siqra” in *Gittin* 56a è אבא סקרא. Come abbiamo detto, al contrario della Bibbia ebraica masoretica purtroppo il Talmud non è vocalizzato, pertanto sono possibili diverse soluzioni vocaliche anche in relazione a אסקרא. Il dato certo è che a אסקרא in *Gittin* 56a non è anteposta una *alef* che assumerebbe il valore di *alef* prostetica. Poiché il termine è caratterizzato da due consonanti proprio ad inizio parola (*samech* e *kuf*) non è possibile pronunciarlo in ebraico senza una opportuna vocalizzazione della prima consonante. Si tratta di un tipico problema che si riscontra nella lingua ebraica nel caso di parole prestate all’ebraico dalle lingue straniere, tipicamente il greco e il latino. Quando in ebraico si incontrano due consonanti legate assieme ad inizio parola, come nell’italiano “scolaro”, dove abbiamo una forma sc-, sorge il problema di pronunciare uno *shevà* nella prima lettera in questo modo: “secolaro”, dove la “e” che vocalizza la “s” è brevissima, ma udibile. Per risolvere questo problema si antepone una *alef* vocalizzata con una “i” breve, in modo da ripristinare la pronuncia in: “iscolaro”. In questo secondo caso le due consonanti legate si spostano e non essendo più in principio di parole è corretto pronunciarle “sco”. Ora, dal fatto che in אסקרא risulta assente l’*alef* prostetica, è evidente che la parola straniera originaria non poteva avere un suono sc- o isc- come in Ἰσκαριώθ o anche in *Scarioth* (¹⁶⁰), infatti la si fa derivare dal latino *sicarius* o dall’equivalente greco σικάριος. Nel documento su Iscariota sono illustrati alcuni esempi di applicazione dell’*alef* prostetica nelle parole ebraiche del Talmud, nei manoscritti e nelle stampe originarie questa *alef* è riportata, sebbene poi le parole non siano vocalizzate per il resto. Ricordiamo il caso אסקדיא, che viene vocalizzato “Isqadia”, lo si fa derivare dal greco σκεδία. Altri esempi di *alef* prostetica nel *Talmud* e nel *Midrash* sono: סאמא (in ebraico: אטמא), סראתגיא (איטרטיגי), סאמאחוס (איסתומכא). Abbiamo esempi di utilizzo dell’*alef* prostetica anche nell’ebraico biblico, cfr. Ger. 32:21. Di conseguenza l’*alef* prostetica sarebbe dovuta comparire anche in *Gittin* 56a, qualora l’autore di questa *ghemarà* avesse voluto intendere un termine vicino a Iscariota o Scariota, che richiede la pronuncia di “sc”. E’ altamente improbabile, dunque, che si possa ricollegare *sic et simpliciter* אסקרא ad una parola greca del tipo Ἰσκ- o anche solo סκ-. Infatti non casualmente le varie traduzioni vocalizzano “Siqra” il termine, non “Isqra” o “Isqar”, analogamente ai “siqariqon” o “siqriqin”.

4. Un problema metodologico

Dopo avere cercato un possibile significato dal punto di vista puramente linguistico della parola Βαραββᾶς/Βαραββᾶν al fine di applicare i risultati ottenuti nella ricerca sul Gesù storico, forse vale la pena di chiedersi quali siano le condizioni minime necessarie per considerare storico l’episodio del rilascio di Barabba. I vangeli riportano come è noto la descrizione dell’arresto di Gesù Cristo e affermano che Pilato, indeciso se rilasciare Gesù oppure condannarlo a morte, chiese ai Giudei se preferivano libero Barabba oppure Gesù, dal momento che in prossimità della festa di Pasqua era solito rilasciare un detenuto per clemenza. Così, secondo i vangeli, una persona fu condannata alla crocifissione mentre un’altra fu rilasciata. Ma questo racconto corrisponde a un reale evento storico? Quali sono le condizioni necessarie affinché si possa considerare storico questo evento raccontato dalla sola letteratura cristiana antica? Al fine di individuare queste condizioni minime è bene, forse, concentrarsi sul fatto che i vangeli affermano che Barabba era un appellativo coniato dagli ebrei, un nome che costituisce molto probabilmente un soprannome di battaglia. Se conferiamo fedeltà al racconto evangelico, dobbiamo ritenere che nel I secolo d.C. degli ebrei abbiano prodotto un particolare soprannome e lo abbiano affibbiato ad un loro connazionale. Oppure che egli stesso si sia inventato un soprannome. E’ dunque nel contesto della cultura, della lingua e della mentalità ebraica che va ricercato il significato di Barabba. Se una ricostruzione storica assume come punto di

¹⁶⁰ Questa seconda variante del nome Iscariota ricorre nelle versioni latine dei vangeli, nella *vetus latina* e persino nella *vulgata* di Girolamo. I codici greci leggono invece la forma Ἰσκαριώτης o Ἰσκαριώθ.

partenza una spiegazione etimologica del termine del tutto incoerente con il contesto ebraico, allora è destinata a fallire in partenza, in virtù del criterio eseguito.

Ora, da questo punto di vista nel Cap. 3 di questo documento abbiamo delineato, credo, un quadro sufficientemente chiaro. Se si parte dalla premessa che Barabba abbia un significato “cristiano”, come *bar Abba* = figlio del Padre = figlio di Dio, assolutamente incoerente con l’ebraismo del tempo, oltre che odierno, per il quale non si possa dimostrare la compatibilità con la letteratura e la cultura ebraica del tempo, questo nella migliore delle ipotesi vorrebbe dire solo una cosa: che l’episodio di Barabba e del suo rilascio è redazionale, fu inserito tardivamente nella narrativa evangelica per motivazioni teologiche o politiche, essendo incoerente con la società ebraica del tempo. Se la premessa è questa, ovvero che l’*incipit* del racconto è viziato da questo errore, per cui sussiste il forte sospetto che l’episodio non corrisponda a fatti storici realmente accaduti, come si può dedurre qualcosa di storico, partendo da qualcosa che molto probabilmente non ha nulla di storico? Solo con una lettura forzata del testo sarebbe possibile compiere questa operazione, ma così facendo si può solo pervenire a risultati aleatori, che dipendono dall’arbitrio di questa o quella ipotesi. A mio avviso nel caso di Barabba e della sua possibile utilizzazione per la ricostruzione del Gesù storico siamo davanti a un bivio:

(1) L’appellativo è spiegabile e perfettamente inquadrabile nel contesto della cultura ebraica del tempo: solo in questo caso si può conferire una parvenza di autenticità a quell’episodio, senza comunque dimenticare di esaminare gli altri dettagli del racconto dei vangeli prima di emettere un giudizio di storicità.

(2) Si conferisce, invece, all’appellativo un senso cristiano, come “figlio del Padre” o titoli analoghi inesistenti nella cultura ebraica del tempo, per i quali non abbiamo attestazioni nella letteratura aramaica. Poiché ben difficilmente degli ebrei avrebbero coniato degli appellativi “cristiani”, ritengo che in una simile prospettiva l’episodio sia da considerarsi redazionale e come tale non possa dirci nulla sul Gesù storico e le sue vicende. Il brano, semplicemente, potrebbe essere stato inserito per motivi propagandistici e spirito di polemica anti giudaica, senza alcun collegamento a fatti storici reali. Peggio, un soprannome “cristianizzato” potrebbe essere stato associato a questo personaggio per pure e semplici motivazioni teologiche anti giudaiche. E’ evidente che una vicenda che parte da premesse incoerenti, ben difficilmente potrà restituirci delle conclusioni coerenti, a meno di non introdurre nel problema ipotesi soggettive difficilmente verificabili.

5. Il problema del rilascio

Nel precedente Cap. 4 abbiamo evidenziato come ben difficilmente si possa dedurre qualcosa di storico a partire dal personaggio Barabba interpretando il suo nome come *bar Abba* (e da qui figlio del Padre cioè di Dio). Scopo del presente Cap. 5 è quello di analizzare il resto dei particolari che i vangeli canonici ci forniscono relativamente al personaggio Barabba.

5.1 Barabba nel vangelo secondo Matteo

Matteo narra la vicenda riguardante Barabba nei vv. Mt. 27:15-26. Il racconto inizia al v. 27:15 dicendo che il governatore (Pilato) era solito *per ciascuna festa* (di Pasqua?) rilasciare alla folla un prigioniero, la scelta definitiva di chi mettere in libertà pare fosse concordata con i Giudei, ma il passo potrebbe anche essere legittimamente letto come se tale decisione fosse di competenza esclusiva di Pilato (¹⁶¹). Il verso, inoltre, parla di una usanza specifica di Pilato, non di una

¹⁶¹ Il prigioniero veniva rilasciato alla folla (τῷ ὄχλῳ), intesa come assembramento di persone. Mt. 27:15 formalmente non parla di usanza specifica per la sola festa di Pasqua, l’*incipit* del verso è κατὰ δὲ ἑορτήν, qui ἑορτήν (accusativo)

consuetudine derivante da una norma giudaica o romana che imponesse il rilascio di uno o più detenuti in prossimità di una festa o della Pasqua ebraica: come vedremo, questo aspetto ha importanti ripercussioni sulla storicità del fatto accaduto. Barabba è chiamato in questo testo “prigioniero famoso” (δέσμιον ἐπίσημον), cfr. Mt. 27:16. δέσμιος (prigioniero) è usato da Mt. soltanto in questo racconto del vangelo. E’ altamente probabile che il testo più antico del vangelo di Matteo non rendesse noto il motivo per cui Barabba si trovava in carcere, né da quanto tempo vi si trovasse. Mt. 27:16 viene usualmente riportato nella forma abbreviata: “Avevano in quel tempo un prigioniero famoso, detto Barabba”, alcuni manoscritti aggiungono: “quello che a causa di un omicidio e di una sommossa era stato gettato in carcere”, ma si tratta di codici di scarsa autorità testuale che probabilmente hanno operato una armonizzazione con Lc. 23:19 oppure Mc. 15:7, come vedremo tra breve. Per motivi filologici, dunque, questa integrazione a Mc. 27:16 viene solitamente omessa nelle moderne edizioni greche del Nuovo Testamento e nelle traduzioni (¹⁶²). Barabba nel brano di Matteo non è dunque definito criminale, bandito o terrorista, soltanto “prigioniero famoso”. Il senso più diffuso di ἐπίσημος è “famoso”, “celebre”, “noto a tutti”, tuttavia a volte questo aggettivo può significare “famigerato”, “di cattiva fama” (¹⁶³). Sfortunatamente questa parola è rarissima nel Nuovo Testamento greco, ricorre solo in Mt. 27:16 e Romani 16:7, in quest’ultimo caso con senso altamente positivo: è difficile, dunque, stabilire se Matteo voleva conferire un senso negativo a questo aggettivo con il quale designa Barabba. Il motivo per cui Barabba si trovava in carcere è del tutto ignoto e non è deducibile dal vangelo secondo Matteo, se la seconda parte del verso 27:16 non era presente. Sappiamo poi che alcuni manoscritti “cesariensi” riportano che il nome di Barabba era Gesù, una lezione molto antica, risalente ad almeno il II secolo, è possibile che fosse presente nel vangelo originario. Molti studiosi la accettano come autorevole. E’ comunque molto difficile stabilire l’attendibilità di questa lezione, che costituisce una specificità del vangelo di Matteo, non attestata negli altri vangeli, da alcun manoscritto. Anche se la lezione originariamente era presente in Matteo, non è detto infatti che corrisponda a verità storica. La discussione è stata trattata nel Cap. 2 di questo documento. Yeshua bar Abba, in ogni caso, creerebbe forse problemi a un pubblico cristiano non più a contatto con la cultura ebraica, ma per un ebreo costituirebbe un semplice patronimico, oppure un semplice nome proprio affiancato a un soprannome (come bar Kokhba). Pilato interroga la folla (cfr. Mt. 27:17) che si pronuncia in favore del rilascio di (Gesù) Barabba e non di Gesù Cristo, quindi la scena si conclude con la liberazione di Barabba (Mt. 27:26). La domanda alla folla: “Chi volete che vi rilasci?” viene usualmente intesa come una scelta che la folla poteva operare per richiedere il rilascio del prigioniero (cfr. nota 161) ma nulla vieta di ipotizzare che già da qualche tempo si fosse deciso di liberare Barabba per la festa di Pasqua e che

significa soltanto “festa”, infatti Mt. 26:5, l’altro verso di Matteo in cui ricorre questa parola, viene tradotto con “festa” anche se in 26:5 è chiaro dal contesto che i sacerdoti (ma non dalla parola, che è generica) stanno parlando della festa di Pasqua. D’altra parte nel vangelo di Mt. viene citata solo questa festa, che corrisponde a una Pasqua. Lc. in 2:41 e 22:1 specifica sempre di che festa si tratti. Giovanni usa frequentemente ἑορτή, poiché menziona varie festività tante volte è costretto a specificare di quale si tratti. In Mt. 27:15 κατὰ è seguito da un accusativo, dunque la frase deve essere interpretata in senso distributivo: “per ogni festa”. La C.E.I. traduce in Mt. 27:15 con “per ciascuna festa di Pasqua” (aggiungendo Pasqua) ma la Nuova Diodati ha operato una scelta diversa, più aderente al senso letterale del testo greco: “in occasione di ogni festività”. Il concetto di scelta del prigioniero da liberare in Mt. 27:15 è espresso con ὃν ἤθελον, qui il verbo potrebbe essere la terza persona plurale ma anche la terza persona singolare, come ad es. in Gal. 4:20, in tal caso si potrebbe anche intendere che la scelta era fatta da Pilato (uno che sceglieva) e non dalla folla o dai Giudei (uno che sceglievano *loro*, cioè i Giudei, come normalmente si intende). Potremmo quindi tradurre: δέσμιον ὃν ἤθελον = un prigioniero, quello che (riferito al prigioniero) sceglievano (i Giudei), ma anche δέσμιον ὃν ἤθελον = un prigioniero, quello che (riferito al prigioniero) sceglieva (Pilato). Per un esempio di costruzione ὃν + verbo riferito a un soggetto non indicato dal pronome, cfr. Mt. 2:16. Se Mt. 27:15 dipende da Mc. 15:6, allora la liberazione derivava da una scelta giudaica e non al solo Pilato.

¹⁶² NA27 non riporta la frase nel testo ricostruito ma solo come lezione alternativa nell’apparato critico, attestata dai codici Φ pc (f¹³, vg^{mss} sy^s mae).

¹⁶³ Secondo Joachim Gnilka il termine di Mt. 27:16 deve significare “famigerato”, in quanto sintetizza il giudizio di Marco. Cfr. *Il Vangelo di Matteo*, Brescia, Paideia, 1990-1991, vol. II, pag. 664 e anche, del medesimo: *Gesù di Nazaret*, Brescia, Paideia, ediz. 1993, pag. 386.

solo all'ultimo momento il governatore abbia deciso di scambiarlo con Gesù in quanto convinto della sua innocenza (cfr. Mt. 27:18). Del resto l'irruzione sulla scena pasquale di Gesù ha tutto il sapore di evento imprevisto.

5.2 Barabba nel vangelo secondo Marco.

Anche il vangelo secondo Marco, nei vv. Mc. 15:6-15, afferma che Pilato in occasione di ciascuna festa (¹⁶⁴) era solito rilasciare un prigioniero (δέσμιος) a richiesta dei Giudei (cfr. Mc. 15:6) (¹⁶⁵). Come in Matteo, abbiamo qui un riferimento ad una consuetudine particolare di Pilato, non a una qualche norma oppure a una usanza romana o giudaica di liberare detenuti in occasione di una festività o per la sola Pasqua. A differenza di Matteo, Marco non dice che Barabba era “famoso”/“famigerato”. Marco, come Matteo, usa solo in questa occasione il termine δέσμιος (prigioniero). Se la scelta ultima riguardante la liberazione del prigioniero dal punto di vista linguistico può risultare ambigua in Mt. 27:15, nel caso di Marco è chiaro dal verbo utilizzato che erano i Giudei a scegliere in definitiva colui che doveva essere liberato: ἕνα δέσμιον ὃν παρητοῦντο, qui il verbo che segue il pronome ὃν (riferito al prigioniero Barabba) è indiscutibilmente una terza persona plurale quindi va inteso riferito ai Giudei e non al solo Pilato. Al verso successivo, Mc. 15:7, abbiamo un passo che potrebbe creare qualche difficoltà di interpretazione:

Mc. 15:7 ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν,

che letteralmente tradotto è:

Mc. 15:7 - Era (il) cosiddetto Barabba assieme ai (μετὰ + gen.) ribelli (τῶν στασιαστῶν è genitivo) incarcerato, quelli che (οἵτινες) nel tumulto (ἐν τῇ στάσει) avevano commesso (πεποιήκεισαν) un omicidio (φόνον) (¹⁶⁶).

Qui il testo afferma che Barabba si trovava in carcere assieme ad altri detenuti e che era stato commesso un omicidio in occasione di un tumulto. Tumulto è qui στάσις, parola mai altrove usata dal vangelo di Marco (¹⁶⁷). In greco significa: rivolta, sedizione, sommossa, sollevazione di una folla di persone in rivolta. Con questo senso è usata ad esempio negli Atti e in Giuseppe Flavio. Il termine potrebbe anche avere altri significati in dipendenza del contesto, indubbiamente la scarsità di informazioni su Barabba non consente di essere molto precisi, ma qui l'interpretazione come “rivolta” mi sembra quella più corretta (¹⁶⁸). Il passo viene usualmente inteso come se Barabba fosse in carcere assieme ad altri prigionieri e il motivo del loro stato di detenzione fosse un omicidio, da

¹⁶⁴ Mc. 15:6 inizia come Mt. 27:15, κατὰ δὲ ἑορτήν. Anche questo testo, formalmente, non specifica che l'usanza era solo pasquale. Come in Matteo, è solo questa festa di Pasqua che viene citata dal vangelo. La CEI qui traduce “Per la festa”, ma il testo greco è esattamente identico a quello di Mt. 27:15, tradotto dalla stessa CEI con “Per ciascuna festa di Pasqua”. La Nuova Diodati traduce “ad ogni festa era solito rilasciare loro un prigioniero”. Cfr. nota 161.

¹⁶⁵ Nel caso di Marco, è sicuro che la scelta fosse fatta dai Giudei e non dallo stesso Pilato, infatti Mc. 15:6 si conclude con ὃν παρητοῦντο, qui il verbo è una terza persona plurale e non vi è alcuna ambiguità. Cfr. nota 161.

¹⁶⁶ Secondo NA27 il passo di Mc. 15:7 ci è stato trasmesso sostanzialmente inalterato nei vari manoscritti, l'unico cambiamento segnalato è συστασιαστῶν al posto di στασιαστῶν in A, 33 e Ɣ.

¹⁶⁷ In Mc. 14:2 è usato θόρυβος.

¹⁶⁸ Nei sinottici στάσις purtroppo è usato solo per questo episodio, cfr. Lc. 3:19 e Mt. 27:16b (frase comunque ritenuta una armonizzazione a Mc. e Lc., mancante in tutti i mss. testualmente più affidabili, dunque inattendibile). Gli Atti degli Apostoli parlano spesso di rivolte del popolo e στάσις viene usato in At. 24:5, 19:40 e 24:12. Giuseppe Flavio usa frequentemente στάσις per sedizione, rivolta di popolo. Tuttavia στάσις è usato per semplici discussioni tra persone in At 15:2, 23:7, 23:10 in questi passi però è usata la combinazione di γίνομαι con στάσις e non la parola da sola. Sempre gli Atti utilizzano per tumulto o rivolta i termini: τάρραχος (12:18 e 19:23), θόρυβος (At. 20:1) o perifrasi rese col verbo συγγέω (At. 21:27. 21:31).

loro commesso, nel corso di una rivolta. Le traduzioni, soprattutto la CEI, lasciano però intuire il sospetto che Barabba fosse sì detenuto in carcere assieme ad altri, ma solo questi altri, coloro che vengono chiamati “i ribelli” (τῶν στασιαστῶν, στασιαστής è colui che si ribella), erano i responsabili dell’omicidio nel corso della rivolta:

Mc. 15:7 (CEI) Un tale chiamato Barabba si trovava in carcere insieme ai ribelli che nel tumulto avevano commesso un omicidio.

Mc. 15:7 (Nuova Diodati) Vi era allora in prigione un tale chiamato Barabba, insieme ad altri compagni ribelli, i quali avevano commesso un omicidio durante una sommossa.

Mc. 15:7 (Riveduta, Luzzi) C’era allora in prigione un tale chiamato Barabba, insieme a de’ sediziosi, i quali, nella sedizione, avean commesso omicidio.

Da queste traduzioni non è immediatamente chiaro se Barabba fosse coinvolto nel tumulto e nell’omicidio che ne scaturì oppure se si trovasse da tempo in carcere per motivi non correlati a quanto successe in occasione del tumulto (¹⁶⁹). L’ambiguità non è imputabile a cattive traduzioni, il testo greco è, in linea di principio, oggettivamente ambiguo in partenza. Qui abbiamo un singolo personaggio (Barabba) accomunato ad una pluralità di persone (i ribelli) e il pronome successivo οἵτινες (traducibile come: “i quali”, “che”; può anche significare “chiunque” ma non è il caso di Mc. 15:7) rende imprecisa la frase, non essendo determinato se esso si riferisce solo ai “ribelli” oppure ai ribelli comprensivi anche di Barabba (in tal caso Barabba sarebbe, semplicemente, uno di loro, forse il loro capo). Nel primo caso solo i ribelli si troverebbero in carcere a causa di una sommossa e di un omicidio, mentre Barabba sarebbe in prigione per altri motivi; nel secondo caso, invece, anche Barabba sarebbe sotto carcerazione per gli stessi motivi dei rivoltosi. οἵτινες è un pronome relativo indeterminato che ha la medesima ambiguità del relativo “che” o “i quali” italiano, ad esempio nella frase: “il sole e i pianeti, i quali fanno parte della galassia”, non si può stabilire se ci si riferisce solo ai pianeti o all’insieme del sole e dei suoi pianeti. In greco come in italiano non esiste alcuna regola generale in base alla quale stabilire che ὅστις / οἵτινες vadano applicati a un soggetto oppure all’altro, quando la frase ne accomuna più di uno, come nel caso di Mc. 15:7. In mancanza di regole formali, il senso va stabilito in base al *lessico dell’autore* (al suo tipico modo di esprimersi in situazioni analoghe) e al *contesto* in cui è inserita la frase. Così ad esempio sapendo che anche il sole fa parte della galassia, “i quali” può essere inteso applicato sia al “sole” che ai “pianeti”.

Una analisi specifica del lessico di Marco non aiuta a risolvere la questione in quanto negli altri tre casi in cui usa il pronome ὅστις al plurale (Mc. 4:20, 9:1 e 12:18) non abbiamo mai una situazione in cui un singolo è citato assieme ad una pluralità di persone, il pronome è sempre riferito a un solo insieme di più persone, ben determinato, così che le frasi non risultano mai ambigue. Va comunque osservato che ὅστις (da cui il plurale οἵτινες) è per sua natura un pronome indeterminato, che non fa riferimento a persona o cosa determinata, chi lo utilizza lo sa perfettamente, di conseguenza nelle frasi, sebbene non esista una regola grammaticale ben definita, solitamente è da intendersi applicato

¹⁶⁹ L’ambiguità in tal senso di Mc. 15:7 è evidenziata ad esempio da P. Winter, *On the Trial of Jesus*, de Gruyter, 1974, pag. 139. Scrive Winter: “The Second Evangelist does not state that Barabbas himself had taken part in “the insurrection”, nor that he had been imprisoned because he himself had committed murder. The phrase μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος lacks precision. It may imply that Barabbas happened by chance to be held in jail with a number of prisoners who had been arrested on account of a riot in which somebody had been killed, without actually belonging to their company. Or it may imply that Barabbas was one of the rebels”. Winter scrive anche che se l’autore avesse voluto rendere più chiara la frase includendo Barabba tra gli altri carcerati, avrebbe scritto εἰς ἐκ τῶν στασιαστῶν. Al contrario J. Gnilka in *Gesù di Nazaret*, pag. 386, non prende neppure in considerazione una simile possibilità, citando Mc. 15:7 assieme a Lc. 23:19 per sostenere che Barabba “Durante il tumulto scoppiato in città aveva commesso un omicidio”. La pensano come Gnilka anche W.D. Davies, *The gospel according to Saint Matthew*, Clark, Edinburgh 1988-1997, III, pag. 585, e: M.J. Wilkins, *Barabbas*, pag. 607, in: *The Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992.

a *tutti* i soggetti della frase precedentemente menzionati. In Mc. 15:7, dunque, dovrebbe comprendere anche Barabba, che si trova incarcerato “assieme” agli altri. Se il testo avesse voluto specificare che solo gli altri prigionieri detenuti erano in carcere per quei motivi, avrebbe utilizzato ὅς (al plurale: οἱ, al posto di οἵτινες) e costruito diversamente la frase. Un uso di ὅστις simile a quello di Mc. 15:7 è rarissimo nel greco biblico. Oltre che in Marco, non ho riscontrato altri casi simili a Mc. 15:7 in tutto il Nuovo Testamento greco, quando questo pronome viene utilizzato al plurale (οἵτινες) il soggetto riferito è sempre una sola pluralità di persone ben definita, non vi è un singolo accomunato a più persone tramite una preposizione o una congiunzione (¹⁷⁰). Estendendo la ricerca alla LXX, ho riscontrato solo un caso che si avvicina moltissimo a Mc. 15:7, trattasi di Is. 60:12 (LXX) che legge:

Is. 60:12 (LXX) τὰ γὰρ ἔθνη καὶ οἱ βασιλεῖς, οἵτινες οὐ δουλεύουσίν σοι, ἀπολοῦνται

Qui abbiamo, due plurali: τὰ γὰρ ἔθνη (i popoli) e οἱ βασιλεῖς (i regni). Questi due plurali sono accomunati dalla congiunzione καὶ: i popoli e i regni. Il verbo δουλεύουσίν è “servire”, “sottoporsi”, usato qui all’indicativo presente, mentre ἀπολοῦνται è il verbo di cui popoli e regni sono oggetto, significa morire, perire, essere distrutti. La frase, tradotta letteralmente, è dunque: “Poiché i popoli e i regni, i quali (οἵτινες) non servono a te, periranno”. Nessuno qui traduce come se οἵτινες si riferisse solo ai popoli (ma non ai regni) oppure ai regni (e non ai popoli). I due plurali, accostati tra loro dalla congiunzione καὶ, formano un unico soggetto compatto, riferito dal pronome plurale οἵτινες, che è indefinito e si riferisce a tutti i soggetti della frase precedentemente menzionati. Tutti qui intendono οἵτινες (“i quali”, “che”) riferito *ai popoli e ai regni*, non solo ai popoli o ai regni separatamente. In altre parole, è sbagliato tradurre: “I popoli, e quei (particolari) regni che non servono te, periranno”, una simile traduzione, del resto, è errata anche da un punto di vista logico: cosa avrebbero commesso i popoli generalmente intesi – senza alcuna altra specificazione – per essere distrutti da Dio, è evidente che l’accusa di non servire Dio, causa della punizione, è intesa sia riferita ai popoli che ai regni, accomunati ai popoli dalla cong. καὶ. Nel resto della letteratura greca si rintracciano alcuni casi confrontabili con Mc. 15:7, quasi sempre il contesto suggerisce che οἵτινες vada riferito a tutti i soggetti della frase.

Nella letteratura classica extra biblica vi sono alcuni casi simili a Mc. 15:7, nei quali però il pronome οἵτινες non viene tradotto come se si riferisse selettivamente ad un solo soggetto, anzi in base al contesto la traduzione più appropriata è praticamente sempre come se esso riferisse tutti i soggetti menzionati. Ho eseguito una ricerca delle occorrenze di οἵτινες nella letteratura classica tramite il *database* Perseus (¹⁷¹), il sistema ha rintracciato 334 occorrenze in circa un centinaio di opere archiviate nel *database*. Tra queste ho individuato i seguenti casi, in cui abbiamo οἵτινες riferito ad almeno due soggetti, di cui uno almeno è un plurale (come in Mc. 15:7). Nella citazione delle opere ho lasciato il riferimento originale del sistema Perseus in modo che i vari passi siano facilmente rintracciabili nel sito. (1) Aristotele, *Cost. At.*, 42.3 (...) χειροτονεῖ δὲ καὶ παιδοτρίβας αὐτοῖς δύο καὶ διδασκάλους, οἵτινες ὄπλομαχεῖν καὶ τοξεύειν καὶ ἀκοντίζειν καὶ καταπάλτην ἀφιέναι διδάσκουσιν (...) (*and the people also elects two athletic trainers and instructors for them, to teach them their drill*). (2) Demostene, *Speeches* 11-20, *speech* 18, *section* 165 (...) πέμψαι πρὸς αὐτὸν κήρυκα καὶ πρέσβεις, οἵτινες ἀξιώσουσι καὶ παρακαλέσουσιν αὐτὸν (...) (*to send a herald and ambassadors to request and exhort him to conclude an armistice*). (3) Demostene, *Speeches*, *speech* 50, *section* 36 (...) καὶ ναύτας καὶ ἐπιβάτας καὶ υπηρεσίαν, οἵτινες σοι μηδὲν λαβόντες συμπλεύσονται (...) (*and get sailors and marines and rowers for yourself, who will sail with you without pay*). (4) Polibio, *Hist.*, *book* 1, *chapter* 74, *section* 7 (...) ὁ δ’ Ἀννων Νομάσι καὶ Λίβυσι πολεμεῖν, οἵτινες ὅταν ἄπαξ ἐγκλίνωσι ποιοῦνται (...) (*But Hanno, accustomed to fight with Numidians and Libyans, who, once turned, never stay their flight till they are two days removed from the scene of the action*). (5) Senofonte, *Works on Socrates, Ec.*, *chapter* 4, *section* 5 (...) ἰππέας καὶ τοξότας καὶ σφενδονήτας καὶ γερροφόρους, οἵτινες τῶν τε ὑπ’ αὐτοῦ ἀρχομένων ἱκανοὶ ἔσονται (...) (*a specified number of horsemen and archers and slingers and light infantry, that they may be strong enough to control*). (6) Una lista di nomi di persone in Polibio, *Hist.*, *book* 30, *chapter* 22, *section* 3 (...) οὗτοι δ’ ἦσαν Θεόδωρος ὁ Βοιώτιος, Θεόπομπος,

¹⁷⁰ I casi di At. 13:43 e 2 Tim. 2:17-18 non hanno rilevanza in quanto è vero che il pronome riferisce due soggetti, ma entrambi sono espressi al singolare per cui è ovvio che οἵτινες si riferisce a tutti e due (risp. la coppia “Paolo e Barnaba”, e la coppia “Imeneo e Fileto”).

¹⁷¹ <http://www.perseus.tufts.edu/>

Ερμιππος, Λυσίμαχος, οἵτινες ἐπιφανέστατοι ἦσαν (...) (*These were Theodorus of Boeotia, Theopompus, Hermippus and Lysimachus, who were then at the height of their fame*) i nomi vanno considerati tutti assieme a motivo della presenza di οἶτοι a introdurre la serie. (7) Ancora un elenco di nomi in Polibio, *Hist., book 31, chapter 15, section 9-10* (...) πρεσβευτὰς δὲ κατέστησαν μετὰ τινὰς ἡμέρας τοὺς περὶ Τεβέριον Γράκχον καὶ Λεύκιον Λέντυλον καὶ Σερούλιον Γλαυκίαν, οἵτινες ἔμελλον πρῶτον μὲν ἐποπεύσειν (...) qui abbiamo però il plurale πρεσβευτὰς ad inizio frase (*After a few days they appointed three commissioners, Tiberius Gracchus, Lucius Lentulus, and Servilius Glaucia, to examine first of all into the state of Greece*). (8) Platone, *Laws, 3.692b* (...) ἐπεὶ ἐπὶ γε Τημένῳ καὶ Κρεσφόντῃ καὶ τοῖς τότε νομοθέταις, οἵτινες ἄρα ἦσαν νομοθετοῦντες (...) (Poiché per Temeno e Cresfonte e per i legislatori di allora, *chiunque* (οἵτινες) fossero quelli che stabilivano le leggi). | Nel caso (8) οἵτινες ha il senso di “chiunque”, sebbene prima siano menzionati i legislatori (τοῖς νομοθέταις), assieme ad altri soggetti (Temeno e Cresfonte), il pronome non si riferisce strettamente a quei legislatori, prec. menzionati, ma ai legislatori in senso generale, come elemento ulteriore, espressi tramite il participio sostantivato νομοθετοῦντες. Questo esempio, dunque, non rientra strettamente nella casistica di nostro interesse.

Non abbiamo dunque prove che οἵτινες in Mc. 15:7 debba essere necessariamente applicato solo ai rivoltosi. Il contesto lascia peraltro intuire che vada inteso applicato anche a Barabba, dopo οἵτινες infatti non abbiamo più alcuna menzione dei soli “rivoltosi” e per l’agiografo non sarebbe di nessuna rilevanza dirci per quale motivo i soli rivoltosi erano in carcere, visto che è la condizione di Barabba che va confrontata con quella di Gesù (un brigante rivoltoso scambiato con un innocente). Anche l’uso di πεποιήκεισαν, un piuccheperferetto (indicativo) corrispondente in italiano al trapassato prossimo “avevano commesso un omicidio” (terza persona plurale), conferisce un significato risultativo all’omicidio compiuto, che si ricollega al presente della vicenda del rilascio di Barabba, il risultato generato dall’aver commesso un omicidio. Se fosse stato usato un aoristo indicativo (ἐποίησαν, coincidente con il passato remoto: “essi commisero”) allora si potrebbe anche supporre uno scollegamento dal tempo presente, cioè dallo stato di carcerazione di Barabba (in tal caso però si sarebbe dovuta modificare anche l’indeterminatezza della rivolta τῇ στάσει). Un aoristo avrebbe, forse, consentito di non collegare l’omicidio allo stato di prigionia di Barabba ma l’uso di un piuccheperferetto tende decisamente ad escluderlo. Si noti anche che l’enfasi della frase è sulla prigionia di Barabba, il verbo δεδεμένος è espresso al singolare. Sono elementi a favore di un accostamento a Barabba di questi prigionieri anche la determinatezza sia dei prigionieri che della rivolta. In conclusione l’interpretazione più attendibile del passo è che Barabba fosse accusato come gli altri di un omicidio commesso durante una sommossa alla quale *tutti* questi prigionieri avevano partecipato. Abbiamo, comunque, traccia del tentativo, da parte degli scribi che hanno realizzato le copie manoscritte del vangelo di Marco, di modificare, sebbene non in modo drastico, la frase originaria in modo da spiegare un eventuale significato impreciso della medesima frase (¹⁷²).

Risulta sconosciuta a quale rivolta o tumulto l’autore qui intendesse riferirsi: ἐν τῇ στάσει è lett. “nel corso *della* rivolta”, “durante *la* rivolta”, τῇ στάσει è dativo ed ἐν + *dativo* significa “mentre”, “durante”. E’ tuttavia importante notare come Marco utilizzi l’articolo determinativo τῇ, dunque bisogna pensare a una rivolta “nota” e ben definita, non ad una sommossa generica, non altrimenti specificata. Il problema fondamentale è che Marco non menziona mai alcuna rivolta nel corso del testo alla quale riferirsi. Normalmente si usa prima citare una cosa e poi riferirsi ad essa in modo determinato nel resto del testo. In Mc. 14:1-2, quando mancano solo due giorni alla Pasqua giudaica, i sacerdoti e gli scribi stabiliscono di arrestare Gesù prima della festa di Pasqua, affinché “non succeda un tumulto di popolo” (μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ). Per il resto, non abbiamo alcuna altra menzione di tumulti o sommosse né durante l’arresto di Gesù, né prima, per fatti legati ad altre vicende: Marco è completamente silente su questo aspetto. Eppure in 15:7 menziona “la” rivolta, come se fosse subito noto di cosa si tratta.

Potrebbe sorgere il dubbio che la determinatezza della rivolta di cui in Mc. 15:7 sia frutto di un particolare modo di scrivere dell’autore del vangelo secondo Marco, eventualmente usato anche altrove nel vangelo, cioè che egli in alcune

¹⁷² NA27 riporta come (unica) variante συνστασιαστών al posto di στασιαστών in A 33 9. L’aggiunta di συν- nel verbo conferisce il senso di “corivoltosi”, coloro che commisero una rivolta assieme a Barabba.

circostanze fosse solito utilizzare l'articolo (esprimente determinazione) anche dove il contesto avrebbe suggerito di lasciare indeterminato un oggetto o un personaggio della frase. Una analisi del modo di esprimersi di Marco, eseguita sul testo greco, tende decisamente a invalidare questa ipotesi. In questo testo, infatti, abbiamo tantissimi esempi di utilizzo appropriato dei nomi nella forma indeterminata, senza l'articolo: Mc. 1:23 (un uomo... posseduto da uno spirito immondo), 2:1 (si seppe che era "in casa", non "nella casa"), 2:21 (una toppa... un vestito), 3:9 (una barca), 3:20 (entrò in una casa), 3:23-25 (le prime citazioni di "regno" e "casa" sono, opportunamente, indeterminate), 4:1 (sali su una barca), 6:10 (una casa), 7:24-30 (l'episodio della donna Cananea, i sostantivi sono sempre usati nel modo corretto), 7:32 (un sordomuto: tutti questi personaggi guariti da Gesù sono sempre indeterminati, a parte Bartimèo in 10:46 del quale fornisce il patronimico), 8:12 (un segno), 8:22 (un cieco), 9:28 (una casa), 9:36 (un bambino), 11:2-4 (l'asinello è indeterminato), 11:12 (il fico seccato da Gesù è indeterminato; in 11:20 usa correttamente l'articolo in quanto si riferisce alla stessa pianta di 11:12), 12:1 (nella parabola si parla di "un uomo", "una vigna", ecc...), 12:42 (una vedova), 14:2 (un tumulto del popolo), 14:3 (una donna e un generico vasetto di olio), 14:13 (un uomo con una brocca di acqua), 14:51 (il celebre passo dove si cita "un giovanetto" che fuggì via quando arrestarono Gesù, forse era l'evangelista stesso), 14:66 (una serva), 15:17 (una corona di spine), 15:46 (sepolcro, masso, ecc..., sono indeterminati), 16:3-4 (qui il masso è correttamente determinato perché si intende quello di 16:3-4). In tutti questi casi non si registra mai l'utilizzo dell'articolo dove non è richiesto e non è opportuno usarlo. Casi oggetto di discussione sono i seguenti: **(1)** in Mc. 1:19-20 Giacomo e Giovanni lasciano il padre "sulla barca" (ἐν τῷ πλοίῳ) ma qui non sembra sbagliato rendere determinata "la barca", del resto anche il passo parallelo di Mt. 4:21 fa lo stesso. **(2)** Mc. 4:21, qui abbiamo un celebre *logion* gesuano, nella versione marciiana lampada, moggio, letto e lucerniere sono tutti determinati; invece in Lc. 8:16, lampada, vaso, letto e lampadario sono tutti indeterminati, scritti senza l'articolo determinativo anteposto ad essi; in Mt. 5:15 abbiamo una situazione mista: l'autore prima cita "lampada" senza l'articolo, però subito dopo rende determinati il moggio e il lucerniere. Complessivamente non è sbagliato rendere determinati tutti questi sostantivi, nel contesto del discorso tenuto da Gesù. **(3)** In Mc. 14:12 viene chiesto a Gesù se è lecito dare il tributo a Cesare, in realtà nel testo greco il tributo è indeterminato, ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὐ. **(4)** Il caso più controverso è quello delle "case" in cui abitò Gesù. In Mc. 9:33 Gesù si trova a Cafarnaò, il testo dice: "E quando fu nella casa", καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος, sappiamo che Gesù abitò a Cafarnaò ma il vangelo di Marco, che cita questa città in 1:21 e 2:1, non ci informa mai circa il fatto che Gesù vi risiedette stabilmente, l'informazione può essere desunta ad esempio da Mt. 4:13. In Mc. 10:10 Gesù si trova oltre il Giordano, ben lontano da Cafarnaò, ma il testo dice: "E verso la casa", καὶ εἰς τὴν οἰκίαν, sebbene non si parli di una casa in cui erano soliti risiedere. Non si può in questo caso parlare di un modo di esprimersi particolare adottato da Marco quando parla della "casa", infatti in Mc. 2:1 usa la costruzione indeterminata: "Ed entrato a Cafarnaò ... si seppe che era *in casa* (ἐν οἴκῳ ἐστίν)", qui "casa" è indeterminata, l'esempio peraltro coinvolge anche la preposizione ἐν come in Mc. 15:7. – A parte queste eccezioni, tra le quali mi pare significativo solo il caso (4), Marco è sempre coerente e quando utilizza l'articolo determinativo davanti a un sostantivo effettivamente vuole rendere determinato la cosa o persona a cui lo applica. Se in 15:7 scrive ἐν τῇ στάσει, è praticamente certo che egli vuole dirci "nella rivolta" non "in una rivolta".

Dunque, dobbiamo ritenere che l'autore abbia inteso alludere ad una rivolta ben nota e definita che però egli non specifica nel testo. Come abbiamo detto sopra, secondo Mc. 14:2 (// Mt. 26:5), i Giudei vogliono arrestare Gesù prima di Pasqua per evitare una sommossa da parte del popolo: in occasione della Pasqua, infatti, Gerusalemme si riempiva di molte persone che da tutta la Palestina venivano a celebrare la festa e si recavano al tempio per la macellazione dell'agnello. Sulla base di questo passo, che ha riscontro anche in Matteo, si deve supporre che l'arresto sia stato eseguito in modo da evitare incidenti di grossa entità. Nel corso dell'arresto di Gesù lo stesso vangelo di Marco ci informa comunque che uno dei discepoli colpì con la spada uno dei servi del sommo sacerdote, si scopre poi dal vangelo secondo Giovanni che questo personaggio è Pietro (¹⁷³). Questo potrebbe essere interpretato come un tentativo di ribellione da parte della cerchia che seguiva di Gesù all'arresto, sebbene poi lo stesso vangelo di Marco dica che "Tutti allora, abbandonandolo, fuggirono" (¹⁷⁴) e non accenni ad alcun tumulto né tantomeno ad un omicidio o menzioni il nome di Barabba in questa occasione. Non dimentichiamo che il nostro problema prende le mosse da Barabba e che è questo personaggio ad essere collegato alla rivolta. Si potrebbe ritenere che un eventuale racconto di una rivolta di una certa entità accaduta in occasione dell'arresto di Gesù, rivolta nella quale fu coinvolto Barabba, sia stata censurata dal vangelo di Marco. Il problema è che di questa ipotetica rivolta non abbiamo alcuna attestazione non solo nel vangelo di Marco, ma anche negli altri vangeli canonici e in tutta la letteratura apocrifia che si sia occupata degli eventi della Passione. Non abbiamo neppure

¹⁷³ Cfr. Mc. 14:47. Si veda anche Mt. 26:51, Lc. 22:50, in Gv 18:10 il discepolo è Pietro.

¹⁷⁴ Cfr. Mc. 14:50, Mt. 26:56.

residui di una ipotetica attività censoria in tutta la tradizione manoscritta neotestamentaria. Inoltre rimane inspiegato per quale motivo una eventuale censura di un episodio originariamente inserito nel vangelo di Marco non si sia occupata di correggere anche Mc. 15:7 eliminando l'articolo davanti a $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota$, che non si tratti di una semplice dimenticanza è provato dal fatto che nessuno scriba che ha trascritto il vangelo di Marco ha mai emendato il verso 15:7 in modo da correggere quel "compromettente" riferimento a una ben determinata rivolta che si sarebbe verificata nella notte in cui fu arrestato Gesù e in cui fu coinvolto Barabba. Ritengo anche improbabile che siano vere contemporaneamente le due seguenti proposizioni: i) il tumulto di cui parla Mc. 15:7 si verificò a causa dell'arresto di Gesù, la notte precedente il processo davanti a Pilato; ii) Barabba era coinvolto proprio in quell'ipotetico tumulto. Affinché queste due condizioni siano *entrambe* vere, bisognerebbe infatti postulare che Barabba sia stato coinvolto in una rivolta assieme ad altre persone (con tanto di omicidio) e dopo neppure un giorno il governatore proponesse già di liberarlo, senza alcun processo. Se davvero fu arrestato la stessa notte di Gesù, come poterono giudicarlo i Giudei e/o Pilato dato che avevano speso il tempo per processare Gesù? Si considera spesso come sia alquanto stretta la tempistica, così come emerge dai sinottici e da Giovanni, per la condanna di una sola persona (Gesù Cristo), aggiungere altri personaggi tra cui Barabba indubbiamente non aiuta a semplificare il problema (¹⁷⁵). A parte poi scarni riferimenti come ad esempio quello di Mc. 14:47, in cui uno dei presenti (Gv. 18:10 ci dice che questi era l'apostolo Pietro), estratta la spada, colpì il servo del sommo sacerdote e gli recise l'orecchio, e passi paralleli, non abbiamo alcuna indicazione che la notte dell'arresto di Gesù ci sia stata un rivolta di entità rilevante a Gerusalemme, nessuna fonte canonica o apocrifa riporta mai una simile possibilità (¹⁷⁶). A fronte di un passo come Mc. 14:47 non va poi dimenticato quello che lo stesso testo afferma solo tre versi dopo, "tutti, abbandonatolo, fuggirono" (Mc. 14:50). L'unico riferimento che allude concretamente ad una sommossa di rilevante entità originatasi a causa del movimento di Gesù si trova in una lunga interpolazione inserita nella versione in russo antico di Guerra Giudaica di Giuseppe Flavio, il brano è noto come *testimonium slavorum* (TS). Come è noto, Giuseppe Flavio non parla mai di Gesù, Giovanni Battista o Giacomo nella versione greca di Guerra Giudaica, considerata l'edizione più antica e affidabile oggi disponibile di questa opera. Invece in una versione di Guerra Giudaica in russo antico è stato inserito un lungo brano riguardante Gesù, quasi unanimemente considerato una interpolazione, in esso è narrato che Pilato inviò delle guardie che uccisero molte persone e condussero Gesù da Pilato il quale, dopo averlo interrogato, lo rilasciò (verrà successivamente arrestato, secondo TS, e definitivamente processato e crocifisso). Questa la porzione di TS di nostro interesse:

***Testimonium slavorum* (pseudo Giuseppe Flavio?)** – “E gli si aggregarono [a Gesù] centocinquanta seguaci ed una quantità della gente del popolo. Vedendo la sua potenza [di Gesù] e che faceva tutto quello che voleva con la sua parola, lo esortavano a entrare in città, sterminare i soldati romani e Pilato ed a regnare su di loro. Ma questi non se ne curò. Successivamente, però, avendo avuto notizia di ciò, i capi giudei si riunirono con il sommo sacerdote e dissero: noi siamo impotenti e troppo deboli per opporci ai romani, siamo come un arco allentato. Andiamo dunque a riferire a Pilato quanto abbiamo inteso e così non avremo di che preoccuparci; qualora apprendesse ciò da altri, saremmo privati dei nostri averi, noi stessi fatti a pezzi ed i nostri figli sarebbero dispersi. E andarono [i Giudei] a informare Pilato. E questi,

¹⁷⁵ Se si presta fede a Gv. 18:28, Gesù fu portato da Pilato addirittura all'alba, dopo la notte dell'arresto. Per i sinottici, il mattino dopo l'arresto Gesù fu prima ascoltato nuovamente dai Giudei e quindi portato da Pilato nel corso della mattinata (Mt. 27:1-2, Mc. 15:1, Lc. 23:1). Forse è il solo Luca a lasciare aperta una possibilità a causa dell'interrogatorio di Gesù da parte di Erode Antipa, nel frattempo Pilato avrebbe potuto ascoltare Barabba, ma Luca non riporta una simile eventualità: Barabba è sempre un personaggio totalmente slegato alle vicende gesuane, se non per la sua liberazione al posto di Gesù. Non va poi dimenticato che secondo Mc. 15:25 Gesù all'ora terza (che viene fatta corrispondere alle nove del mattino) era già sulla croce, quindi tutta la vicenda del processo di Gesù e del rilascio di Barabba doveva essersi svolta da tempo. Negli altri due sinottici, Gesù comunque a mezzogiorno era già da tempo in agonia sulla croce (cfr. Mt. 27:45 e Lc. 23:44). Inoltre si sarebbe dovuto trovare anche il tempo per processare i due ladroni che finirono in croce con Gesù, se questi appartenevano al movimento di Barabba (cfr. Mt. 27:38, Mc. 15:27, Lc. 23:32).

¹⁷⁶ Le fonti extra cristiane sono ancora meno utilizzabili dal momento che parlano pochissimo di Gesù e dei cristiani in generale.

mandò i propri soldati e fece uccidere molti del popolo e condurre da lui quel taumaturgo. Avendo indagato sul suo conto, Pilato si convinse che quello era un benefattore e non un delinquente, né un facinoroso, né uno che ambisce il potere, e lo rilasciò.”⁽¹⁷⁷⁾.

Ora, questo racconto è riportato esclusivamente in TS e non ha alcuna altra attestazione, inoltre è fortemente sospettato di essere una pura e semplice invenzione, così come del resto tutto il TS. Nella forma in cui ci è pervenuto lascia intuire che attorno al movimento di Gesù si fossero concentrate forti aspettative politiche che sarebbero potute sfociare presto in una rivolta antiromana. Ma il brano non afferma che i seguaci di Gesù organizzarono materialmente una rivolta e che ci furono scontri con i romani, riferisce soltanto di una spedizione punitiva organizzata da Pilato dietro insistenza dei Giudei, avvenuta prima della notte in cui Gesù fu definitivamente arrestato. Che dietro ai personaggi carismatici del tempo vi fossero delle aspettative politiche è dimostrato anche da altre vicende, secondo Giuseppe Flavio anche Giovanni Battista fu fatto uccidere perché Erode Antipa temeva il suo potere carismatico e le folle che lo seguivano⁽¹⁷⁸⁾. In TS non viene mai menzionato Barabba e meno che meno si parla di omicidi commessi dai Giudei. In altre parole questa rivolta non è in una situazione migliore rispetto ad alcune altre rivolte citate dagli storici del tempo: le uniche caratteristiche che la rendono interessante sono che essa si verificò a Gerusalemme e in concomitanza con il periodo in cui operò Gesù Cristo (questo giustificerebbe la *determinatezza* della rivolta di Mc. 15:7).

Se il tumulto fu un altro e TS esprime, unico nel suo genere, una semplice interpolazione totalmente o parzialmente frutto di invenzione, considerata anche la mancanza di altre fonti che parlino di una rivolta organizzata dal gruppo di Gesù, si può tentare di individuare una sommossa accaduta nel periodo in cui Gesù svolse la sua attività e che abbia almeno riscontri negli storici del tempo. Possibili tumulti storicamente verificatosi al tempo di Pilato e che potrebbero dunque essersi verificati quando operò Gesù, sono descritti da Giuseppe Flavio. In *Bell.* 2.169-174 e in *Ant.* 18.55-59 Giuseppe riporta il cosiddetto episodio delle “insegne” dell’imperatore: Pilato diede ordine di introdurre in Gerusalemme delle immagini che recavano il ritratto dell’imperatore Tiberio e a causa di questo si ebbero proteste molto forti da parte dei Giudei. Questo episodio, comunque, non può coincidere con quello dei vangeli dal momento che si verificò a Cesarea di Palestina, la residenza abituale dei governatori della Giudea, e non a Gerusalemme. Anche il fatto descritto in *Ant.* 18:85-89 (episodio dei samaritani) è da scartare, esso si verificò infatti alla fine della prefettura di Pilato, verso il 37, e gli costò la carriera politica: è altamente improbabile che sia lo stesso cui eventualmente allude Marco, in quanto non coincide nello spazio e nel tempo con il nostro tumulto. Filone di Alessandria (*Legatio ad Caium*, 299-305) aggiunge una protesta dei tempi di Pilato non menzionata da Giuseppe Flavio nelle sue opere, si tratta dell’episodio degli scudi votivi, ma forse non si ebbe neppure una rivolta di massa in quanto Pilato per ordine dell’imperatore tolse gli scudi accontentando le richieste dei Giudei e questo evitò lo scontro, dunque anche questo episodio è

¹⁷⁷ La versione russo antica di Guerra Giudaica, nata in epoca medievale, è stata studiata solo nel XX secolo, uno studio sul TS è disponibile online: <http://digilander.libero.it/Frances.or/Download/versionerussoantica.pdf> L’autrice di questa ricerca sostiene la tesi secondo cui l’elemento costituito dai centocinquanta seguaci di Gesù che lo esortavano a conquistare la città di Gerusalemme potrebbe non essere una semplice invenzione di chi compose il TS ma basarsi su altri documenti letterari (rielaborati da chi compose il TS): questo, comunque, secondo la stessa autrice, non significa automaticamente che le eventuali fonti utilizzate dal redattore di TS siano a loro volta attendibili e si riferiscano a fatti storici realmente esistiti. L’unica testimonianza letteraria che viene citata in questo studio è Lattanzio (II-III sec. d.C.) il quale riporta che, secondo un aneddoto circolante in ambiente pagano, Gesù era un bandito che raccolse una banda di novecento seguaci (cfr. nota 152 a pag. 38). Anche ammesso che queste voci siano autentiche, così come la testimonianza dello stesso Lattanzio, siamo ancora ben lontani dal poter dimostrare che la notte dell’arresto di Gesù ci fu una rivolta organizzata dai discepoli, che è quello che qui interessa. Inoltre, il numero di discepoli citato in TS è diverso da quello, ben più elevato, di cui parla Lattanzio. Rigg (*JBL* 64, 4, 1945) e S.L. Davies (*NTS* 17, 1981) sostengono che “Barabba” debba essere interpretato come “Figlio del Padre” e fosse un titolo applicato a Gesù, il quale fu arrestato una prima volta e rilasciato da Pilato. TS potrebbe costituire un appiglio alle loro teorie, tuttavia esso non viene mai citato da questi studiosi.

¹⁷⁸ Cfr. *Ant.* 18.106-119.

improbabile. L'unico episodio celebre che ha qualche possibilità concreta di coincidere con quello in cui furono arrestati Barabba e i suoi è *Ant.* 18:60-62 (episodio dell'acquedotto), citato anche in *Bell.* 2.175-177. Pilato aveva utilizzato parte del sacro tesoro del tempio per finanziare la costruzione di un acquedotto, un atto sacrilego, i Giudei per questo si raccolsero in massa per protestare contro Pilato il quale diede ordine di colpirli duramente e ci furono molti morti tra gli ebrei. Giuseppe in *Antichità Giudaiche* non riporta il luogo dove si verificò questa sommossa, ma in *Bell.* 2.175 scrive chiaramente che esso accadde a Gerusalemme (¹⁷⁹). Da una certa prospettiva, si potrebbe ritenere che la testimonianza di Guerra Giudaica è particolarmente importante in quanto questa opera è cronologicamente anteriore alle *Antichità Giudaiche*. Tuttavia non va dimenticato che qui Giuseppe riporta fatti accaduti negli anni '30, quando non era ancora nato, queste notizie deve averle apprese da fonti orali o scritte, non è detto che per questi fatti Guerra Giudaica debba essere considerata più affidabile delle *Antichità Giudaiche*. E' interessante osservare che Giuseppe conclude l'episodio dell'acquedotto secondo la versione di *Ant.* 18.62 con le seguenti parole: "Così terminò la sommossa", il termine greco per "sommossa" qui è proprio *στάσις*, come in *Mc.* 15:7. L'episodio dell'acquedotto, inoltre, è raccontato in *Antichità Giudaiche* proprio esattamente prima del *testimonium flavianum*: non è possibile sapere se esso si verificò durante il periodo in cui operò Gesù e quindi possa essere considerato collegabile con Barabba, la collocazione nel contesto di *Antichità Giudaiche* non lo esclude affatto, anzi lo rende possibile. Va però tenuto conto che sebbene Giuseppe scriva che vi furono dei morti, questi sono segnalati solo tra le file dei Giudei e non si racconta di Giudei che uccisero soldati romani oppure altri connazionali (¹⁸⁰). D'altra parte è sempre possibile che l'omicidio compiuto dal gruppo di Barabba sia stato un caso isolato, storicamente non significativo. Inoltre l'uso di *στάσις* che accomuna *Mc.* 15:7 e la chiusa di *Ant.* 18:62, sebbene interessante, non è una prova certa della coincidenza dei due episodi, dal momento che questa parola è frequente nel lessico di Giuseppe (¹⁸¹). In *Bell.* 2.175, poi, invece di *στάσις* utilizza, due volte nello stesso verso, *τάραχος* (¹⁸²). Esiste anche un ulteriore episodio, menzionato soltanto in *Lc.* 13:1 ma non dagli altri storici del tempo o da altre fonti cristiane, verificatosi molto probabilmente a Gerusalemme:

Lc. 13:1 – In quello stesso tempo si presentarono alcuni a riferirgli circa quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva mescolato con quello dei loro sacrifici.

Qui l'evangelista sembra alludere ad una rivolta soppressa nel sangue da parte di Pilato, l'accenno al sangue (dei Galilei) mescolato con quello dei loro sacrifici potrebbe essere inteso come una sollevazione verificatasi nell'area del tempio di Gerusalemme e soffocata con la forza dall'esercito romano. Non è possibile aggiungere molto altro poiché questa è l'unica fonte che ci parla di un simile episodio, a meno che qui Luca non faccia riferimento a uno degli episodi classici raccontati da Filone o Giuseppe Flavio. L'unico particolare degno di investigazione è l'utilizzo del nome "Galilei". E' noto che, all'epoca del censimento di Quirinio, Giuda il Galileo (¹⁸³) fondò un movimento fortemente nazionalista che si opponeva alla dominazione romana della Palestina e rifiutavano la tassazione romana. Giuseppe Flavio chiama "Zeloti" i seguaci del movimento di Giuda il Galileo, saranno i protagonisti della rivolta del 66. Giuseppe, dopo avere riportato le vicende di

¹⁷⁹ *Bell.* 2.175, (...) καὶ τοῦ Πιλάτου παρόντος εἰς Ἱεροσόλυμα περιστάντες τὸ βῆμα κατεβόων (...). In *Antichità Giudaiche*, invece, non è riportato il luogo in cui si verificarono questi incidenti.

¹⁸⁰ *Bell.* 2.177 racconta che quando Pilato diede ordine di colpire duramente la folla che era insorta, nel panico generale vi furono dei Giudei che morirono a causa del fatto che furono travolti da loro connazionali che cercavano di scappare dal luogo in cui si trovavano. E' difficile ipotizzare che Barabba sia stato accusato di aver ucciso involontariamente un suo connazionale in una situazione del genere. D'altra parte, almeno l'episodio dell'acquedotto si originò a causa di una sommossa giudaica, laddove il TS, qualora lo si considerasse attendibile, ci parla di un ruolo assolutamente passivo da parte dei seguaci di Gesù.

¹⁸¹ In *Ant.* 18:8 la utilizza per le rivolte di Giuda detto il Galileo.

¹⁸² Cfr. *At.* 12:18 e 19:23.

¹⁸³ In realtà Giuda era di Gamla che si trovava nella Gaulanide e non in Galilea.

Giuda, non cita mai esempi di rivolte che si possano espressamente ricondurre agli Zeloti o al movimento di Giuda, al tempo di Pilato. In nessuno dei quattro episodi che abbiamo citato da Giuseppe e da Filone si parla mai di Zeloti o Galilei, ma solo di rivolte spontanee sorte tra la popolazione e comunque sempre originate da incauti provvedimenti di Pilato. L'affermazione che si trova in At. 5:37 nel celebre discorso di Gamaliele (rabban Gamaliel hazachen) al Sinedrio potrebbe alludere all'esistenza di azioni direttamente connesse ai discendenti di Giuda il Galileo anche prima delle rivolte giudaica, forse al tempo di Pilato, ma si tratta di ipotesi non dimostrabili:

At. 5:37 Dopo di lui sorse Giuda il Galileo, al tempo del censimento, e indusse molta gente a seguirlo, ma anch'egli perì e quanti s'erano lasciati persuadere da lui furono dispersi.

L'accento a quelli che si erano lasciati convincere da Giuda e che furono dispersi potrebbe lasciare intuire azioni di rivolta promosse dai seguaci di Giuda e l'episodio menzionato da Lc. 13:1 potrebbe essere una di queste rivolte che si verificò al tempo di Pilato, quando Gesù operava. Barabba sarebbe stato un bandito zelota e incarcerato a causa di questa rivolta citata da Luca. Anche questa ipotesi non risulta convincente in quanto Giuseppe, che nelle sue opere dedica tante pagine agli Zeloti, non riporta alcun episodio ad essi ascrivibile. Anche questi passi di Lc. 13:1 e At. 5:37 non sono utilizzabili per collegare quegli episodi a Barabba, l'autore non dice nulla riguardo questa vicenda, ma quel che è ancora più sospetto è che il problema della determinatezza della rivolta in cui fu coinvolto Barabba è un problema del vangelo di Marco, non di Luca.

5.3 Barabba in Luca, Giovanni e Nicodemo

Luca parla di Barabba in 23:18-25. Diversamente da Marco e Matteo, questo vangelo non spiega che durante le feste oppure in occasione della sola festa di Pasqua, il governatore romano fosse solito rilasciare un detenuto su indicazione dei Giudei e in questo si discosta significativamente dagli altri tre vangeli canonici, la divergenza più netta è con Giovanni (¹⁸⁴). Naturalmente, il fatto che non dica nulla non significa automaticamente che l'autore del testo imputasse ad altre cause la liberazione di Barabba, sebbene questo silenzio venga generalmente interpretato come una liberazione del prigioniero per *acclamationem* (¹⁸⁵). Luca, sembra riprendere Marco quando specifica che Barabba "era stato messo in carcere per una sommossa (στάσις) scoppiata in città e per omicidio (φόνος)". Il passo è Lc. 28:19 che legge:

Luca 23:19 ὅστις ἦν διὰ στάσιν τινὰ γενομένην ἐν τῇ πόλει καὶ φόνον βληθεὶς ἐν τῇ φυλακῇ.

Lett.: questi (cioè Barabba) era (ἦν) a causa di una rivolta (διὰ στάσιν), quella accaduta in città, e dell'omicidio gettato nella prigione. Qui στάσις e φόνος sono le stesse parole del vangelo di Marco. La città di cui parla Luca è molto probabilmente Gerusalemme, dal momento che in questo contesto si sta parlando del processo di Gesù che si svolse a Gerusalemme. A differenza di Mc. 15:7, non vengono citate altre persone assieme a Barabba, di conseguenza è evidente che Barabba si trovava in carcere perché egli stesso aveva commesso un omicidio nel corso della sommossa, che probabilmente aveva contribuito a fomentare. L'uso della preposizione διὰ seguito dall'accusativo στάσιν sottintende normalmente un senso di causa-effetto e va tradotto con "a causa": Barabba era in carcere e la causa di questa sua carcerazione è imputabile alla rivolta e all'omicidio (¹⁸⁶). I verbi,

¹⁸⁴ Lc. 23:17 manca nei migliori mss. di questo vangelo ed è considerato una interpolazione volta ad armonizzare Lc. con Mt. e Mc. Vedi anche nota 195.

¹⁸⁵ Cfr. J. Gnlika, Gesù di Nazaret, Paideia, Brescia, pag. 385.

¹⁸⁶ Altri sensi, come quello di luogo (attraverso a), di tempo (durante a), di mezzo (per mezzo di) oppure di stato/condizione si ottengono tipicamente con il genitivo. Del resto uno sguardo all'utilizzo della preposizione διὰ (usata con l'accusativo) nel vangelo di Luca, che è il testo di nostro interesse qui, mostra chiaramente come una relazione

ovviamente, sono tutti utilizzati alla terza persona singolare perché si riferiscono al solo Barabba, non ad altri. Secondo alcuni manoscritti di Matteo, il verso Mt. 27:16 contiene poi la seguente aggiunta:

Mt. 27:16 εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν [ὅς διὰ φόνον καὶ στάσιν ἦν βεβλημένος εἰς φυλακὴν]

il cui senso è sostanzialmente identico a quello di Lc. 23:19 (si noti l'uso di διὰ con l'accusativo φόνον καὶ στάσιν). Si tratta di una aggiunta di alcuni codici poco autorevoli (cfr. nota 162), NA27 la omette dal testo greco, dove non compare neppure tra le doppie parentesi quadre. Per Luca, dunque, è scontato che Barabba abbia commesso dei crimini. Del resto anche **At. 3:13-15** sostiene che Barabba fosse un assassino (καὶ ἠτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν).

Quello secondo Giovanni è il vangelo canonico più avaro di informazioni riguardanti Barabba. In un paio di versi si cita l'esistenza di una usanza del tutto generale di liberare un detenuto in occasione della Pasqua e si afferma che Barabba era un "bandito", in greco ληστής (Gv. 18:39-40). Rispetto ai sinottici, soprattutto Marco e Matteo, abbiamo qui due grosse e significative differenze. Innanzitutto, se Matteo e Marco formalmente non parlano mai di liberazione generale di un detenuto in occasione della festività della Pasqua ebraica, il vangelo secondo Giovanni esplicitamente afferma che l'usanza (συνήθεια) avveniva proprio in occasione della Pasqua (ἐν τῷ πάσχα). In secondo luogo, Matteo e Marco affermano che la liberazione di un prigioniero era una consuetudine di Pilato, restringendo e limitando quindi il campo di applicazione del condono. Invece secondo la versione di Giovanni, Pilato si rivolge alla folla giudaica con le parole: "Vi è tra voi l'usanza (συνήθεια ὑμῖν) che io vi liberi uno per la Pasqua". Qui il testo vuole sostenere che vi era una usanza di validità generale che consisteva nella liberazione di un detenuto in occasione della Pasqua, consuetudine che Pilato si sarebbe limitato a rispettare. Si tratta di un punto di vista significativamente diverso da quanto riportato in Matteo e Marco, per non parlare poi di Luca che non parla mai di alcuna festa.

Nel cosiddetto "vangelo di Nicodemo" è infine riportato che Pilato aveva l'usanza di liberare un prigioniero nel giorno della festa del pane azzimo: non viene detto che questa liberazione era tipica dei Giudei. Barabba, che si trovava in carcere per omicidio, sarebbe stato liberato da Pilato al posto di Gesù, come nella narrativa canonica. Ma il vangelo di Nicodemo è evidentemente dipendente dai vangeli canonici¹⁸⁷ e ben difficilmente può essere utilizzato per ricavare qualche informazione storicamente attendibile: non aggiunge nulla di nuovo a quanto ci è già noto dalle fonti canoniche.

causa-effetto sia sempre evidente: Lc. 5:19 (qui abbiamo prima l'uso dell'accusativo e poi la stessa preposizione seguita dal genitivo, nella stessa frase), 8:19 oppure 21:17 sono esempi diretti con un nome all'accusativo; ma anche in 2:4, 5:30, 6:48, 8:6, 9:7, 11:8, 19:11 e 23:8 abbiamo sempre una relazione causa-effetto e non eventi in correlati tra loro. Luca poi usa διὰ τοῦτο (11:19, 12:22 e 14:20) e il significato è sempre "a causa di questo", "perché" e correla due eventi. Invece quando usa il genitivo il senso è sempre "per mezzo", "attraverso" (1:70, 1:78, 4:30, 6:1, 8:4, 13:24, 17:11, 18:25, 18:31). Tradurre Lc. 23:19 senza mettere in evidenza la relazione di causa-effetto tra la rivolta e l'arresto di Barabba è una forzatura del tutto incoerente con l'uso della prep. διὰ nello stesso vangelo secondo Luca.

¹⁸⁷ Solo un esempio. A un certo punto nel corso del processo di Pilato a Gesù i Giudei dicono al governatore quasi citando a memoria il vangelo dell'infanzia di Matteo: "Noi riconosciamo Cesare qual re, e non questo Gesù! Certo, i magi gli portarono doni dall'Oriente come ad un re, e quando Erode seppe dai magi che era nato un re, cercò di ucciderlo; saputo, suo padre Giuseppe lo prese con la madre e fuggirono in Egitto. Allorché Erode lo venne a sapere fece strage dei bambini ebrei che erano nati in Betlemme". Subito dopo, lo stesso Pilato risponde loro come se fosse a conoscenza di questi fatti: "Questo, dunque, è il ricercato da Erode"?

5.4 *Pesachim* 8,6 (folio 91a)

Secondo i vangeli di Matteo e Marco la liberazione di un detenuto avveniva in occasione delle festività principali e si trattava di un provvedimento molto probabilmente di portata limitata, forse attuato da Pilato per ingraziarsi la popolazione. In questi testi non si percepisce l'esistenza di una usanza di validità generale di una amnistia regolarmente concessa in virtù di particolari norme scritte romane o giudaiche, semplicemente accettata da Pilato, il qual si sarebbe soltanto conformato ad essa. E' il vangelo di Giovanni che parla espressamente di una usanza "giudaica" di liberazione di un prigioniero prima della Pasqua ebraica (¹⁸⁸). Ora, non abbiamo alcuna notizia extra testamentaria che possa supportare il punto di vista del vangelo di Giovanni. Non abbiamo esempi di liberazione di un detenuto in occasione della Pasqua giudaica, così come non esistono attestazioni circa l'esistenza di una norma o una regola presso i Giudei (che sarebbe poi stata rispettata dai Romani). L'unica fonte letteraria che, in linea di principio, più si avvicina a quanto sostenuto da Giovanni è, forse, la *Mishnà* di *Pesachim*, nel cui Cap. 8 (folio 91a) si riscontra un riferimento alla possibilità di liberazione dei detenuti nel periodo pasquale. Ma questa presunta testimonianza va studiata con attenzione. *Pesachim* è il trattato del Talmud babilonese che si occupa della definizione delle regole e delle procedure per la celebrazione della festività pasquale giudaica. Il testo della *Mishnà* di *Pesachim* di nostro interesse, in una traduzione molto letterale dal testo in lingua originale, afferma (¹⁸⁹):

Pes., 8, 6, *Mishnà*: "Al pompiere, a chi è stato **promesso** (שהבטיחוהו) di farlo uscire dalla prigione [la vigilia di Pasqua], al malato e al vecchio che possono mangiare quanto una oliva (unità di misura) si macella [l'agnello pasquale] per conto loro" (¹⁹⁰).

Questo trattato talmudico, in generale, si occupa della regolamentazione del rito pasquale nei casi più disparati e impensabili, nello specifico questo passo riguarda coloro che, per svariati motivi, non possono di persona recarsi al tempio per offrire l'agnello e sono costretti a mandare un loro incaricato per assolvere l'obbligo. L'agnello, la vittima pasquale, veniva macellato al tempio nel pomeriggio del 14 di Nisan e mangiato la sera di quello stesso giorno, che era la vigilia della *Pesach* ebraica. I carcerati non avevano l'obbligo di mangiare l'offerta di Pasqua (*Qorban*), cioè l'agnello pasquale, qualora si trovassero in carcere durante il periodo pasquale. Poteva però verificarsi il caso particolare di un detenuto che avesse ottenuto la liberazione in tempo per celebrare la *Pesach*, da persona libera, proprio entro la sera del 14 di Nisan. Sapendo che quella sera egli avrebbe potuto celebrare la Pasqua come gli altri Giudei, aveva il diritto di inviare un suo incaricato al tempio per procurarsi l'agnello per la sera, non potendo recarsi di persona al tempio essendo detenuto nel carcere. Questo è quanto si limita ad affermare il testo della *Mishnà* che abbiamo citato. Oggettivamente, da questa *Mishnà* non è possibile derivare una regola, una usanza di liberare regolarmente uno o più prigionieri in occasione della Pasqua. *Pesachim* si occupa qui soltanto di regolamentare un caso ipotetico, quello in cui un detenuto sapeva a priori che sarebbe stato liberato in tempo per la sera del 14 di Nisan perché gli era stato promesso. Eventualmente il passo può essere utilizzato per sostenere che ben difficilmente la scena in cui Pilato libera Barabba dal carcere si è svolta il 15 di Nisan, è altamente probabile che, qualora l'episodio sia storicamente vero, il governatore romano abbia liberato il detenuto in tempo per celebrare il banchetto pasquale, una liberazione dopo il 14 di Nisan non avrebbe avuto alcun senso. Anche da qui, dunque, si deduce che se Gesù celebrò un banchetto pasquale nel corso dell'ultima cena, ben difficilmente questo poteva

¹⁸⁸ Questa differenza importante tra Mt. e Mc. da un lato e Gv. dall'altro è evidenziata da P. Winter, *On the Trial of Jesus*, de Gruyter, 1974, pag. 133. Winter considera prioritaria la versione di Marco, gli altri vangeli, soprattutto Matteo, si sarebbero conformati a quanto riportato nel vangelo di Marco eventualmente espandendo o modificando l'episodio.

¹⁸⁹ Un esempio di studioso che ha cercato di utilizzare questo passo come prova dell'esistenza di una amnistia pasquale giudaica è Charles B. Chavel, *The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Judaism*, JBL, Vol. 60, No. 3, 1941, pp. 273-8.

¹⁹⁰ Traduzione di Elisha Qimron.

essere quello giudaico tradizionale per il quale era necessario procurarsi un agnello macellato nel pomeriggio del giorno 14, quando Gesù era sotto processo davanti a Pilato. Inoltre, può essere usato per sostenere che la possibilità di essere liberati il 14 di Nisan è comunque un caso contemplato dal Talmud Babilonese. Se l'episodio di Barabba è storicamente vero, è anche probabile che già da alcuni giorni il prigioniero sapesse che gli era stata promessa la liberazione, in modo che potesse nominare un delegato per la macellazione del suo agnello, va infatti tenuto conto che una volta libero, il detenuto è obbligato a consumare la cena pasquale, altrimenti è colpevole di *qaret* (¹⁹¹). Subito dopo questa *Mishnà*, il trattato *Pesachim* propone un commento (*Ghemarà*) che si occupa in specifico di due tipologie di detenuti: quelli imprigionati nei carceri dei "gentili" e quelli nelle carceri "ebraiche", soggetti in teoria a diversa regolamentazione.

Pes., 8, 6, *Ghemarà*. Disse Rabba bar Huna in nome di R. Johanan: Un prigioniero per cui non dovrebbe essere macellato l'agnello pasquale è uno che è imprigionato nel carcere dei gentili; ma ad uno che è in prigione nel carcere degli Israeliti e a cui fu promesso il rilascio per quel giorno, gli si dovrebbe macellare l'agnello pasquale, poiché la promessa sarà sicuramente adempiuta, come è scritto: *Il resto di Israele non commetterà ingiustizia e non dirà menzogne* (Sofonia 3:13). R. Hisda disse: "Nel trattare delle prigioni dei gentili, quello che è inteso è al difuori delle mura di Beth Paagi; ma se un prigioniero è confinato in un carcere dei gentili all'interno delle mura di quel posto, egli dovrebbe avere la macellazione dell'agnello anche se egli non fosse rilasciato alla vigilia della Pasqua, poiché potrebbe essergli portato durante la prigionia e gli è concesso di conseguenza.

Questo commento stabilisce il principio per cui se chi ha fatto la promessa di liberare il prigioniero è un ebreo e il prigioniero è detenuto in carceri ebraiche, allora la promessa verrà sicuramente mantenuta poiché gli ebrei, in quanto tali, sono soggetti alle leggi divine della Scrittura ebraica, e hanno l'obbligo di mantenere sempre le promesse fatte, qui il commento cita a sostegno il verso di Sofonia 3:13. Pertanto è possibile inviare un incaricato per assicurare la porzione minima dell'agnello macellato per la sera del 14 di Nisan, essendo certo che il detenuto uscirà dal carcere in virtù della promessa a lui fatta. Invece se chi ha fatto la promessa di liberazione al detenuto non è ebreo, allora non vi è certezza che questa sia poi effettivamente mantenuta e il carcerato potrebbe non essere liberato per la sera del 14. Di conseguenza in caso di detenzione in carceri non ebraiche, anche se sussiste una promessa di liberazione, nessun inviato viene mandato al tempio per ottenere un'offerta in previsione della liberazione del detenuto: l'offerta, infatti, potrebbe non essere consumata dal prigioniero, se questo non è liberato per tempo, non vi è infatti la garanzia che la promessa venga poi mantenuta. Anche questa *Ghemarà* non fa riferimento all'esistenza di una usanza di liberare detenuti in occasione della Pasqua ebraica. Semplicemente si limita a prendere in esame, in forma ipotetica, quello che dovrebbe essere fatto in determinati casi che si sarebbero potuti verificare. Peraltro il trattato non offre neppure casi storici realmente accaduti o esempi concreti di applicazione di queste norme.

Il punto di vista espresso da Gv. 18:39, dunque, non è verificabile attraverso le fonti ebraiche, dunque molto probabilmente deve ritenersi storicamente non autentico. Risulta difficile credere che, qualora fosse esistita nel periodo del secondo tempio, il Talmud non abbia riportato una norma riguardante una amnistia pasquale e che non vi sia traccia di questo nelle opere degli storici del tempo, per esempio in Giuseppe Flavio. Se è impossibile dimostrare che vi furono dei casi di liberazione di prigionieri durante la festa di Pasqua sulla base delle testimonianze letterarie oggi note, esistono invece attestazioni riguardanti la liberazione di prigionieri in occasioni di festività nel

¹⁹¹ Secondo Giuseppe Flavio, la cena pasquale ebraica non poteva essere consumata da una sola persona e dunque prevedeva più commensali, da un minimo di dieci fino a una ventina. Ogni gruppo doveva procurarsi un agnello macellato al tempio il 14 di Nisan. Cfr. *Bell.* 6.423. Il prigioniero liberato secondo Pes. 8.6, dunque, doveva assicurarsi tramite un inviato che la sera del 14 ci fosse un posto anche per lui presso il gruppo o la famiglia con cui normalmente celebrava la cena di Pasqua e fosse assicurata una porzione dell'agnello sacrificato corrispondente ad almeno una oliva (unità di misura ebraica). Cfr. *Pesachim*, Cap. 8.

mondo greco-romano, sebbene non sia possibile entrare nello specifico della situazione della Giudea del tempo di Pilato. Il *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* di Daremberg, alla voce “*indulgentia criminum*”, riporta importanti considerazioni sulle amnistie concesse ai prigionieri nel mondo greco-romano. Abbiamo varie attestazioni riguardanti amnistie poste in essere per motivi politici, concesse a intere popolazioni o fazioni politiche avversarie che erano state sconfitte, generalmente riguardavano più persone e non un singolo individuo. Tra queste amnistie “politiche”, concesse anche dai Romani, non può naturalmente rientrare un caso come quello di Barabba. La “grazia” a un condannato, intesa come atto di clemenza posteriore al giudizio, volto ad attenuare o ad annullare completamente la pena inflitta, è un concetto assente nel diritto penale romano, dove non esistono norme specifiche per regolamentare l’annullamento di una pena inflitta a un prigioniero (¹⁹²). In circostanze particolari, come provvedimenti del tutto straordinari, veniva concessa la grazia a un singolo detenuto oppure a più detenuti, ma solo in occasioni speciali, come quando un imperatore saliva sul trono, non esistevano leggi al riguardo e la grazia era soggetta alla discrezione e all’arbitrio delle autorità. In epoca imperiale, il diritto di esercitare l’*indulgentia* spettava al senato romano oppure all’imperatore. Nel 367 d.C. fu promulgata una indulgenza generale per la festa di Pasqua ma evidentemente si tratta di un provvedimento “cristiano” che nulla ha a che vedere con la situazione della Palestina nel I secolo (¹⁹³). In un saggio di Robert L. Merritt, pubblicato nel 1985, si afferma che l’usanza straordinaria di liberare qualche detenuto in occasione delle festività più importanti non era infrequente nel mondo pagano. Anche in Merritt, comunque, non è possibile rintracciare alcun caso di *privilegium paschale* in Giudea, anzi egli vede questo dato di fatto come una prova determinante in favore della non autenticità sostanziale dell’episodio di Barabba (¹⁹⁴). L’assenza di attestazioni storiche rende dunque del tutto improbabile la versione di Giovanni. Matteo e Marco affermano invece che il provvedimento di liberare Barabba era una consuetudine di Pilato e non una usanza o una norma generale legata alla Pasqua: questi due vangeli non sono del tutto in contraddizione con quanto sappiamo sulla base delle conoscenze storiche, sebbene una simile usanza caratteristica di Pilato, indubbiamente, mal si addica al ritratto di Pilato come governatore spietato e intollerante nei confronti dei Giudei che ci è pervenuto tramite Giuseppe Flavio e Filone di Alessandria. Il vangelo secondo Luca è un caso a parte rispetto agli altri tre canonici in quanto lascia l’impressione che Barabba sia stato liberato per *acclamationem*. Questo vangelo, infatti, non allude mai all’esistenza di una amnistia pasquale o durante le festività giudaiche più importanti. Infatti il v. Lc 23:17 viene generalmente considerato spurio, una armonizzazione a Mt. 27:15 e Mc. 15:6 non attestata dai codici più autorevoli di Luca, in particolare il papiro P75 (¹⁹⁵). Il caso di liberazione di un condannato per semplice acclamazione della folla ha almeno un riscontro tangibile. In un papiro dell’85 d.C. (secondo alcuni scritto nell’86 oppure nell’88 d.C.) è riportato che il prefetto dell’Egitto, G. Settimio Vegeto, rilasciò un detenuto di nome Fibione, alla folla che lo voleva libero (¹⁹⁶). “Io

¹⁹² Così anche in Gnilka, pag. 386.

¹⁹³ Si noti che il Daremberg cita solo fonti cristiane per l’usanza giudaica di liberare un prigioniero in occasione della Pasqua ebraica: Lc. 23:17 (una interpolazione), Gv. 18:39 e una omelia di Crisostomo (*Ad pop. Antiochen. homil.* VI, 3).

¹⁹⁴ Secondo R.L. Merritt l’episodio di Barabba è di natura puramente redazionale e non corrisponde a un fatto storico. Non riuscendo a spiegare il motivo per cui Marco abbia introdotto una usanza, quella del *privilegium paschale* giudaico, della quale non esiste alcuna attestazione letteraria in fonti extra cristiane, Merritt ipotizza che Marco abbia costruito la storia di Barabba modellandola sulla scorta di certe tradizioni del mondo pagano che egli conosceva. L’episodio di Barabba costituirebbe un espediente per cercare di discolpare Pilato (e quindi i Romani da egli rappresentati) dall’accusa di aver condannato a morte Gesù.

¹⁹⁵ Il discusso v. di Lc. 23:17 è ἀναγκην δε εἶχεν ἀπολῦειν αὐτοῖς κατὰ εορτὴν εἰς. Questa frase è omessa dal papiro P75 (III sec.) e dal codice vaticano B. E’ comunque riportata in due codici importanti: il Sinaiticus (S) e il Bezae-Cantabrigiensis (D) e contenuta nella *vetus latina* e nella *vulgata* di Girolamo, oltre che in numerosi mss. di qualità testuale inferiore. NA27 omette completamente dal testo greco il verso, limitandosi a segnalarlo nell’apparato critico. La stessa scelta è stata fatta nella Bibbia C.E.I. e nella Riveduta (Luzzi), mentre la Nuova Diodati riporta: “Ora in occasione della festa di Pasqua, il governatore doveva liberare qualcuno”.

¹⁹⁶ Questo papiro è citato da J. Gnilka, *Gesù di Nazaret*, Paideia, Brescia, 1993, pp. 386-387. In P. Winter, *On the Trial of Jesus*, de Gruyter, 1974, pag. 131, nota 1, è riportato il riferimento di questo documento: *Papyrus Florentinus* 61, riprodotto in Supplementi Filologico-Storici ai Monumenti Antichi Papiri Greco-Egizii pubblicati dalla Reale Accademia

accordo la tua grazia alla folla”, furono le solenni parole pronunciate dal governatore romano. Fibione era stato condannato alla flagellazione, siamo dunque in un caso in cui la sentenza era già stata emessa, ma egli fu così liberato ed evitò la pena che gli era stata inflitta. Anche se è evidente, comunque, che questo episodio si verificò in Egitto e non in Giudea, circa mezzo secolo dopo le vicende di Gesù, la sua testimonianza è particolarmente importante. Esso, infatti, costituisce la prova che un governatore romano poteva concedere la grazia a un condannato già giudicato e prossimo a scontare la pena che gli era stata inflitta. Dunque non è assurdo pensare che un caso del genere possa essersi verificato anche in Giudea, al tempo di Pilato. Tuttavia, se Barabba era un bandito e fu messo in carcere per rivolta e omicidio sembra inverosimile che Pilato, il quale governò molto duramente la Giudea dal 26 al 36 d.C., avesse deciso di liberarlo concedendogli la grazia. La liberazione di detenuti accusati di reati minori sarebbe, forse, comprensibile, ma l'*indugentia* concessa ad un carcerato noto come Barabba, accusato di crimini gravi, o anche la sola liberazione per *acclamationem*, sembra inverosimile, soprattutto avendo presente il ritratto psicologico di Ponzio Pilato. In realtà questa argomentazione, in linea di principio valida e alquanto opportuna, dovrebbe confrontarsi con quanto successe al tempo dei procuratori Albino e Gessio Floro (64-66 d.C.), in anni drammatici della storia dei rapporti tra Giudei e Romani: spesso la logica razionale non coincide con la realtà dei fatti storici nei singoli casi. Giuseppe Flavio riporta che:

G. Flavio, *Bell.* 2.273-274, “[Albino] non soltanto commetteva ruberie a danno di tutti nella trattazione dei pubblici affari né si limitava a schiacciare tutto il popolo sotto il peso dei tributi ma prendeva denaro per riconsegnare in libertà ai parenti quelli che per brigantaggio erano stati carcerati dalle autorità delle loro città o dai precedenti procuratori, sicché soltanto chi non pagava rimaneva in prigione come un delinquente. Allora a Gerusalemme crebbe l’ardire dei rivoluzionari poiché i loro capi comprarono per denaro Albino facendosi garantire da lui l’impunità per le loro macchinazioni e la parte del popolo che non era amante dell’ordine passò dalla parte dei complici di Albino.”

Sebbene questi rivoltosi costituissero una palese minaccia per la sicurezza dei Romani in Giudea e per la stabilità politica della regione, Giuseppe riferisce che Albino, un procuratore evidentemente corrotto, dietro il versamento di illecite somme di denaro era solito liberarne qualcuno. Una pratica simile era probabilmente seguita anche dal successore di Albino, il procuratore Gessio Floro che secondo Giuseppe Flavio fu persino peggio di Albino, “*nessun guadagno lo saziava, era una persona che ignorava la differenza tra i guadagni più grandi e i più modesti, tanto che si associava persino ai briganti*” (¹⁹⁷). Contrariamente a ogni logica Albino e probabilmente anche Floro rilasciavano dei detenuti già arrestati e carcerati, proprio come Barabba, dietro il pagamento di vere e proprie tangenti. Se questi passi di Giuseppe Flavio certamente non provano nulla relativamente al periodo di Ponzio Pilato, testimoniano comunque come alcuni governatori rilasciassero dei pericolosi criminali per brama di guadagni personali, anche se questo contrastava ogni logica legata all’ordine pubblico e alla *pax* romana in Giudea (¹⁹⁸).

5.5 Interpretazione simbolica

L’episodio di Barabba ammette anche varie spiegazioni puramente teologiche e politiche che potrebbero giustificare, almeno in parte, una sua possibile inserzione all’interno del vangelo in chiave anti giudaica. In tal caso saremmo dunque di fronte ad un episodio puramente redazionale,

dei Lincei, vol. 1, Milano, 1906 (tavola IX). Il testo legge: ἄξιός μὲν ἦς μαστιγωθῆναι ... χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὄκλος.

¹⁹⁷ *Ant.* 20.11.1.

¹⁹⁸ Nel *testimonium slavorum* si afferma che i capi dei Giudei consegnarono trenta denari a Pilato affinché consegnasse loro Gesù (secondo il NT i trenta denari furono offerti a Giuda Iscariota). Questo, indubbiamente, esprime la possibilità che anche Pilato potesse essere facilmente corrotto, come Albino e Gessio Floro. Tuttavia quando si utilizzano frasi del TS, è bene mantenere estrema cautela. Il TS, infatti, è fortemente anti giudaico, si conclude addirittura scaricando la responsabilità materiale della crocifissione di Gesù ai Giudei deresponsabilizzando totalmente i Romani. Per lasciare un così ampio spazio di manovra ai capi dei Giudei è evidente che chi compose il testo dovette trovare un metodo per mettere da parte l’autorità di Pilato, che non avrebbe certo tollerato ingerenze giudaiche nelle materie di sua competenza.

non corrispondente ad un evento storico realmente accaduto. La figura di Barabba potrebbe essere stata inserita nella narrazione evangelica al fine di ottenere il duplice scopo di aumentare le responsabilità dei Giudei nella condanna di Gesù Cristo e di deresponsabilizzare Ponzio Pilato. Giuseppe Flavio nel *testimonium flavianum* ⁽¹⁹⁹⁾ (sebbene questo passaggio abbia subito pesanti interpolazioni) e Tacito negli *Annales* ⁽²⁰⁰⁾ affermano che fu Pilato a condannare a morte Gesù, senza cercare di attenuare le responsabilità del prefetto romano. E' un dato di fatto che le responsabilità di Pilato siano sempre più state attenuate nel corso della storia del cristianesimo mentre di pari passo aumentavano le "colpe" dei Giudei ⁽²⁰¹⁾. La nascita della tradizione di Barabba, se essa non deriva da fatti reali ed è di natura puramente redazionale, avrebbe avuto lo scopo di far ricadere la scelta ultima della condanna a morte direttamente ai Giudei, i quali sarebbero così i veri responsabili effettivi della morte di Gesù al posto di Pilato, che aveva cercato al contrario di liberare Gesù fino all'ultimo momento, permettendo persino di scegliere tra Gesù e un altro criminale. Chi sostiene la tesi dell'episodio puramente redazionale in genere fa notare come questa clemenza mal si addica, psicologicamente, a un personaggio come Pilato, descritto come un governatore crudele e spietato da Giuseppe Flavio e Filone di Alessandria. Come abbiamo visto, è praticante impossibile che vi fosse una usanza giudaica o romana di liberare un detenuto in occasione della Pasqua ebraica, la soggettività di Pilato deve essere quindi assolutamente messa in conto se si vuole ritenere storicamente autentico l'episodio. Se il ritratto di Pilato che questi due storici antichi ci hanno fornito è sostanzialmente corrispondente alla verità storica, effettivamente è difficile credere da un lato che egli non abbia rimandato libero Gesù indipendentemente dai Giudei qualora avesse ritenuto che non era colpevole, oppure che abbia esitato a condannarlo a morte se era convinto della sua colpevolezza (a meno che non sia stato corrotto).

Dietro la figura di Barabba vi è poi tutto un simbolismo letterario che potrebbe essere un indicatore circa la scarsa attendibilità storica sia del nome di Barabba, sia della vicenda storica che lo vide coinvolto. In Gv. 11:49-52 abbiamo: "[49] Ma uno di loro, di nome Caifa, che era sommo sacerdote in quell'anno, disse loro: 'Voi non capite nulla [50] e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera'. [51] Questo però non lo disse da se stesso, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione [52] e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi." Barabba per i cristiani è anche figura di tutti i figli di Dio, caduti con il peccato, condannati, meritevoli della punizione e della morte ma che vengono graziati dalla morte di Gesù. Per cui il fatto che colui che abbia ricevuto la vita in cambio della morte di Gesù si chiami Barabba, una espressione che per un pubblico non giudaico richiama indubbiamente il simbolismo del figlio del Padre e quindi del figlio di Dio, potrebbe indicare che il racconto di Barabba sia stato inserito nella Passione di Gesù per motivi essenzialmente di ordine simbolico. E' anche possibile che dietro Barabba si celasse in realtà il nome di un altro prigioniero. Interpretazioni simboliche sono state tratte anche dal "Golgota", il "luogo del cranio" come simbolo dell'intelligenza, o dalla corona di spine che fu posta sul capo di Gesù. E' possibile che tutti questi elementi si collochino su un piano strettamente "simbolico" e non corrispondano a fatti realmente accaduti, sebbene siano attestati da una molteplicità di fonti diverse tra loro. Mauro Pesce è un deciso sostenitore dell'interpretazione della vicenda di Barabba come puro episodio redazionale: "A me sembra che l'episodio di Barabba sia funzionale alla tendenza degli evangelisti ad accentuare le responsabilità di alcune autorità politico-religiose ebraiche e dello stesso "popolo" rispetto a quelle dei romani. Da questo punto di vista ritengo la ricostruzione leggendaria." ⁽²⁰²⁾. Ma non mancano biblisti di rilievo che invece si sono pronunciati a favore dell'autenticità storica di questo episodio. Joachim Gnllka, uno dei sostenitori dell'autenticità della

¹⁹⁹ Ant. 18.3.3

²⁰⁰ Annales, 15.44

²⁰¹ Per una introduzione al problema, cfr. B.D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti*, Carocci, Roma, ed. 2005, pp.36-41. Il culmine di questo processo si raggiunse quando nella chiesa copta Pilato fu dichiarato santo.

²⁰² M. Pesce, *Inchiesta su Gesù*, Mondadori, ediz. 2007, pag. 159.

lezione Gesù Barabba in Mt. 27:16-17, dichiara, parlando di Barabba: “Probabilmente abbiamo a che fare con un capo degli Zeloti il quale poteva contare sulla simpatia del popolo. La trasmissione del suo nome – come anche quella degli altri nomi nell’antica tradizione della passione – è garanzia di attendibilità dell’evento riferito.”⁽²⁰³⁾. Gnilka propende per la versione di Luca: “I simpatizzanti di Barabba hanno ottenuto per *acclamationem* la liberazione di un loro favorito”, citando a sostegno l’interessante caso storico espresso dal P.Flor. 61, il papiro di Fibione. Anche R.E. Brown ritiene improbabile che l’autore del vangelo di Marco, che fu composto verso la fine degli anni ’60 del I secolo, abbia inventato l’episodio di Barabba in funzione anti giudaica, respingendo anche la possibilità che “figlio del Padre” potesse essere un titolo coniato al tempo di Gesù dagli ebrei oppure dai seguaci del movimento di Gesù per designare Gesù stesso⁽²⁰⁴⁾. Paul Winter, nel cap. 10 (intitolato: *Privilegium Paschale and Barabbas*) del suo libro *On the Trial of Jesus*, edito nel 1974, considera del tutto inattendibile l’usanza di liberare un prigioniero proprio durante la festa di Pasqua, così come ritiene altamente improbabile che vi fosse una usanza giudaica in tal senso (confermata sotto il governo romano)⁽²⁰⁵⁾. Winter non considera totalmente inventato l’episodio di Barabba, sebbene concluda che “The Barabbas episode remains an enigma”, evidenziando comunque in più punti il chiaro utilizzo in senso anti giudaico di un simile episodio da parte degli evangelisti cristiani. R. Bultmann pensava che la grazia a Barabba fosse stata ispirata ad un episodio realmente accaduto anni dopo la vicenda di Gesù e fatto proprio dalla comunità cristiana che avrebbe deciso di inserirlo nella vicenda di Gesù per fini apologetici⁽²⁰⁶⁾.

6. Conclusioni

Nel seguente documento sono stati discussi alcuni aspetti riguardanti Barabba, il prigioniero che venne scambiato con Gesù. Una ipotesi suggestiva riguarda l’autenticità della lezione “Gesù Barabba” in Mt. 27:16-17, dalla tipologia dei manoscritti che la attestano è possibile congetturare che il nome “Gesù” anteposto a Barabba fosse noto da tradizioni palestinesi e facesse parte delle edizioni più antiche del vangelo di Matteo: in seguito fu censurato per deferenza nei confronti di Gesù Cristo e la tradizione fu persa. Risulta altamente improbabile supporre che “Barabba” si possa interpretare come “Figlio del Padre” nel senso di “Figlio di Dio”, è altamente improbabile che degli ebrei avessero coniato questo soprannome, nonostante alcune ipotesi che peraltro hanno avuto scarso successo (Rigg, Maccoby, S.L. Davies) è difficile credere che i primi cristiani abbiano inventato un simile titolo quando Gesù era ancora in vita. Invece, un simile appellativo sarebbe forse immaginabile qualora si ammetta che Gesù Cristo conio un nuovo titolo per referenziare Dio (“Abba”), destando lo stupore dei suoi contemporanei. La tesi redazionale, del resto, è supportata anche dalla assenza di attestazioni riguardanti la possibilità di liberazione di un prigioniero per la Pasqua ebraica. Viceversa, Barabba può essere interpretato come patronimico (figlio di Abba) oppure come soprannome (in modo simile a bar Kokhba), questo ci restituisce una interpretazione di questo personaggio coerente con la cultura e l’ambiente giudaico.

²⁰³ J. Gnilka, *Gesù di Nazaret*, Paideia, Brescia, ediz. 1993, pag. 386.

²⁰⁴ Cfr. R.E. Brown, *The death of the Messiah*, Doubleday, New York 1994, I, p. 811-2. Vedi anche nota 39.

²⁰⁵ “The *privilegium paschale* is nothing but a figment of the imagination. No such custom existed”, pag. 134.

²⁰⁶ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Gottingen, 1971, 293, n. 3.

7. Bibliografia specifica

- [1] G. BASTIA (contributi di A. Israel, E. Qimron, Y. Menachem Cochav), Alcune interpretazioni di Iscariota, pubblicazione internet soggetta a copyright, 2008, http://digilander.libero.it/Hard_Rain/
- [2] J.K. BERENSON MACLEAN, *Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative*, HTR 100:3 (2007), pp. 309-334.
- [3] G. BISSOLI, Dio Padre nei sinottici, LA (52), 2002, pp. 117-124.
- [4] R.E. BROWN, *The Death of the Messiah, Doubleday*, New York 1994, I.
- [5] C.B. CAVES, *The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem*, JBL, Vol. 60, No. 3, 1941, pp. 273-278.
- [6] W.D. DAVIES, *The gospel according to Saint Matthew*, Clark, Edinburgh 1988-1997, III.
- [7] S.L. DAVIES, *Who is called Bar Abbas?*, NTS 27, 1981, p. 260-2.
- [8] D. DORMEYER, "Barabbas", Vol. I, pag. 1105, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von H.D. Betz, Mohr Siebeck, Tübingen 1998-2007.
- [9] J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, Doubleday, Garden City, NY 1981-85, Vol. II.
- [10] R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2007.
- [11] J. GNILKA, *Gesù di Nazaret*, Paideia, Brescia, 1993.
- [12] J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, Herder, Freiburg im Breisgau Basel.
- [13] T. HEGG, *The Term "Rabbi" in the Gospels*, www.torahresource.com, 1992.
- [14] J. JEREMIAS, *Abba*, in: *Gesù e il suo annuncio*, Letture Bibliche 2, Paideia, Brescia, 1993, pp.95-115.
- [15] J. JEREMIAS, *The Central Message of the New Testament, Chap. 1: Abba*, Charles Scribners' Sons, New York, 1965.
- [16] A.J. KOSTENBERGER, *Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel*, Bulletin for Biblical Research 8, 1998, pp. 97-128.
- [17] U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, Benziger, Zürich 1985-2002, IV.
- [18] J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Vol. I, Queriniana, Brescia, 2006.
- [19] A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo: commento midrashico e narrativo*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1995.
- [20] R.L. MERRITT, *Jesus Barabbas and the Paschal Pardon*, JBL, Vol. 104, No. 1, 1985, pp. 57-68.
- [21] B.M. METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994.
- [22] J.P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, consultabile online nel sito: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>
- [23] NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27 revidierte Auflage (NA27), ed. 2001.
- [24] J. NOLLAND, *The gospel of Matthew*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2005.
- [25] H.E.G. PAULUS, *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, C.F. Winter, ed. 1842.
- [26] H.A. RIGG, *Barabbas*, JBL, Vol. 64, No. 4, 1945, pp. 417-456.
- [27] Apocrifi dell'Antico Testamento, voll. 1&2, a cura di P. SACCHI, UTET, Torino, 1981-2006.

- [28] The Soncino Babylonian Talmud, editor r. I Epstein, The Soncino Press, London.
- [29] E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Matteo*, Ed. Paideia, Brescia 2001.
- [30] S. ZEITLIN, *The Title Rabbi in the Gospel is Anachronistic*, *Jewish Quarterly Review*, New. Ser., Vol. 59, No. 2, 1968, pp. 158-160.
- [31] M.J. WILKINS, "Barabbas", Vol. I, pag. 607, in: *The Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992.
- [32] W. WILLKER, *Textual Commentary on the Greek Gospels*, TCG 2007,
<http://www-user.uni-bremen.de/~wie/TCG/index.html>
- [33] P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, de Gruyter, 1974.

Risulta impossibile riassumere in questa bibliografia l'insieme delle opere a carattere generale e specialistico in lingua ebraica consultate comunemente da A. Israel, E. Qimron e Y. Menachem Cochav, si rimanda al forum biblico:
<http://forumbiblico.forumfree.net/>

G. Bastia, A. Israel, E. Qimron, Y. Menachem Cochav.

© 2008, *All Rights Reserved* – Documento protetto da copyright totale – Public. online il 05.05.2008.