

Introduzione
allo studio della Bibbia

Supplementi 72

Introduzione allo studio della Bibbia *Supplementi*

72

Markus Bockmuehl

*Simon Pietro nella Scrittura
e nella memoria*

Paideia Editrice

**Simon Pietro
nella Scrittura
e nella memoria**

L'apostolo nella chiesa antica

Markus Bockmuehl

Paideia Editrice

SCHEMA BIBLIOGRAFICA CIP

Bockmuehl, Markus
Simon Pietro nella Scrittura e nella memoria: l'apostolo nella chiesa antica /
Markus Bockmuehl
Torino : Paideia, 2017
257 p. ; 23 cm – (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi ; 72)
ISBN 978-88-394-0906-5
1. Pietro <Santo>
225.92 (ed. 22) – Paesi neotestamentari nei tempi neotestamentari. Persone

ISBN 978.88.394.0906.5

Titolo originale dell'opera:
Markus Bockmuehl
Simon Peter in Scripture and Memory
The New Testament Apostle in the Early Church
Baker Academic, Grand Rapids, Mich. 2012
Traduzione italiana di Franco Bassani
© Markus Bockmuehl 2012
© Claudiana srl, Torino 2017

Sommario

9	Introduzione
	Parte prima
	PIETRO NEL CANONE E NELLA MEMORIA
	Capitolo 1
15	Simon Pietro... nella memoria viva?
	Capitolo 2
32	Pietro nel Nuovo Testamento: quadro generale
	Parte seconda
	PIETRO NELLA «MEMORIA VIVA»
	DI ORIENTE E OCCIDENTE
	Capitolo 3
51	Pietro in Oriente
	Capitolo 4
120	Pietro in Occidente
	Parte terza
	STORIA E MEMORIA. DUE ESEMPI PARADIGMATICI
	Capitolo 5
183	Come Pietro divenne discepolo
	Capitolo 6
196	Da un luogo di nascita improbabile a una missione universale
209	Osservazioni conclusive
217	Opere citate
239	Indice analitico
243	Indice dei passi citati
252	Indice degli autori moderni
255	Indice del volume

Introduzione

Chi fu San Pietro? Per molti secoli figliastro ignorato dello studio critico (soprattutto protestante) della Bibbia, nel corso degli ultimi due decenni Simon Pietro ha conosciuto una rinascita letteraria considerevole. Un numero crescente di studi, sia di protestanti sia di cattolici, ha aperto la strada a un modo meno polarizzato e maggiormente proficuo di comprendere il ruolo di Pietro nella prima generazione del movimento di Cristo. In un certo senso l'impulso impresso da Oscar Cullmann più di mezzo secolo fa, sia pure con grande ritardo, ha dato frutti eccezionali.¹ A quei tempi era una posizione alquanto polemica quella di uno studioso protestante che sostenesse la sostanziale storicità di *Mt.* 16,17-19 e su questa base l'incarico di Gesù a Pietro (anche se non ai suoi successori) in quanto figura cardine del cristianesimo primitivo, «la roccia, il fondamento di tutte le chiese di ogni tempo» (Cullmann 1953, 238). Oggi è quasi normale avanzare l'idea che quest'attenzione nuova per Pietro contribuisce a porre rimedio ai molti secoli in cui egli è stato trascurato e travisato, come dice Martin Hengel, quando osserva che «negli ambienti esegetici l'importanza storica e teologica del pescatore di Betsaida è stata in generale sottovalutata, sia in quelli evangelici sia in quelli cattolici» (Hengel 2010, IX).

Questo libro è il secondo di due, nati da più di dieci anni di lavoro sull'apostolo Pietro; il primo, *The Remembered Peter*, ha visto la luce nel 2010 (Bockmuehl 2010a).² Il progetto nel quale pensavo di stare imbarcandomi nel 1999 era certamente molto diverso da quello che qui porto a compimento. Quello che avevo pensato in origine come un'unica opera completa, forse anche un *magnum opus*, divenne a poco a poco un volume di studi specialistici che avrebbe richiesto un seguito, che è appunto il lavoro che sta sotto gli occhi. Qui attingo largamente alle ricerche del primo volume, che riepilogo in forma meno tecnica, fornendo un racconto del lavoro esegetico svolto sul Pietro del N.T. e della sua ricezione nel

¹ Cullmann 1952 (tr. ingl. Cullmann 1953); la 2^a ediz. ingl., Cullmann 1962, è stata ristampata di recente, nel 2011.

² Una o due risposte a *The Remembered Peter* hanno contribuito a chiarire certi punti del presente volume, mentre i recensori insofferenti per la mancanza, in quel primo volume più tecnico, di conclusioni importanti («storiche» o di altra natura) possono trovarne qualcuna di più in questo. Nonostante alcuni inevitabili disaccordi su questioni interpretative particolari, sono stato specialmente grato per l'attento esame e la critica favorevole espressa da J.G. Cook (2011).

II secolo. Alcuni aspetti che mi riproponevo di illustrare sono stati superati col tempo dal crescente interesse per Simon Pietro. Oggi un «nuovo Cullmann» non è certo più necessario, diversamente da come poteva ancora sembrare sul finire degli anni 90 del secolo scorso.

La mia speranza è che i due volumi possano riuscire complementari e che quello presente sia particolarmente utile a studenti già laureati o degli ultimi anni di università e forse ai loro insegnanti e pastori. Pensato come primo orientamento per un pubblico più esteso rispetto a quello del volume precedente, questo libro servirà più spesso come avvio alla discussione su questioni particolari che come risposta definitiva. I lettori che cercano maggiori approfondimenti potrebbero desiderare di consultare non solo il primo volume, ma anche il sito web che lo accompagna, che spero possa dimostrarsi utile allo studio di entrambi i volumi.¹

Molto di quanto qui si espone ha tratto beneficio in misura significativa dalla verifica compiuta con studenti in diversi ambienti accademici ed ecclesiastici. Menzionare tutti quelli con cui ho debiti di gratitudine sarebbe impossibile, ma non posso non ricordare qui i corsi estivi di studi biblici nel periodo delle vacanze al St. Anne's College (Oxford 2004) e al Regent College (Vancouver 2008, in Canada), come pure una serie di lezioni plenarie tenute nel 2010 a Brisbane, all'Assemblea Cristiana Australo-Asiatica per l'Università e la Chiesa; seguono poi il College di St. George al Windsor Castle; Westerly Road Church a Princeton, nel New Jersey; St. Andrew's Church a Histon e St. Nicholas' Church a Cuddington. Le esigenze e gli interessi – manifestazione di vita – e le domande di questi uditori tanto collaborativi hanno contribuito grandemente alla forma e alla sostanza di questo lavoro. Sono inoltre estremamente grato per il sostegno istituzionale di un dottorato della British Academy Research, per i trimestri sabbatici concessimi dalle università di Cambridge e Oxford e per i due memorabili periodi trascorsi nella meravigliosa ospitalità del Center of Theological Inquiry di Princeton (2000 e 2005). Nelle ultime fasi il completamento del lavoro ha anche beneficiato del contributo di due piccole borse di ricerca del Keble College e del John Fell Fund dell'Università di Oxford, che mi hanno consentito di disporre dell'aiuto di due miei allievi di dottorato, Benjamin Edsall e Nicholas Moore, ai quali (come pure al collega David Lincicum) sono estremamente grato per l'aiuto redazionale fondamentale e per i numerosi miglioramenti suggeritimi.

In ragione della genesi del lavoro ho cercato di evitare nel testo citazioni in lingue straniere e di contenere la documentazione nelle note a piè di pagina mirando più all'economia che all'eshaustività. I colleghi che cercano approfondimenti maggiormente tecnici o documentazione più esauriente

¹ <http://simonpeter.bodleian.ox.ac.uk>.

riente potranno spesso trovare in *The Remembered Peter* un utile punto di riferimento iniziale.

Sotto il profilo del metodo, nell'importante ma sfuggente figura del Pietro neotestamentario vedo una sorta di caso esemplare delle potenzialità e dei limiti di un'impostazione della ricerca che miri a occuparsi con maggior attenzione del modo in cui figure che hanno dato origine al cristianesimo hanno lasciato una traccia nella memoria vivente. Pochi anni fa ho tentato di esaminare e di valutare la crisi oggi in atto e i possibili sviluppi dello studio del N.T. avanzando l'idea che in tempi in cui i discorsi sono frammentati e la fiducia nella critica biblica un tempo prevalente va dissolvendosi, potrebbe essere di grande aiuto rinnovare un dialogo comune sui temi dei lettori e delle letture che i testi sottintendono, come pure sulla loro prima storia degli effetti (Bockmuehl 2006).

Se in definitiva ciò equivarrà ad avere magnificato il dolce, il lettore lo giudicherà da sé. Prestare attenzione alle interpretazioni implicite e alle impronte lasciate nella memoria non porta a riporre maggior fiducia nei metodi storico-critici e nei loro risultati certi, ma credo piuttosto che induca a pensare che la storia di Simon Pietro, come quella di Gesù di Nazaret, fin dall'inizio abbia già sempre fatto parte della memoria e dell'interpretazione comuni di un tipo o dell'altro. In altre parole, questo apostolo è sempre il Pietro *di qualcuno*, amico o avversario che sia – piuttosto che un personaggio recuperabile in termini neutri o oggettivi. E fin dai primissimi tempi quel qualcuno risulta essere soprattutto la comunità ecclesiale in tutta la sua varietà di pratiche, credenze e concezioni.

Un profilo di Pietro ha svolto spesso negli studi biblici la funzione di elemento simbolico capitale, soprattutto per il mondo accademico protestante degli ultimi due secoli. Nel mio primo volume sull'argomento, il motivo dell'ostilità di Pietro a Paolo, da certa riflessione protocristiana (come pure storico-critica della prima ora) elevato a icona, viene affrontato in modo più diretto (Bockmuehl 2010a, 94-113, cf. 61-70). Chi leggerà entrambi i volumi noterà quanto il lascito critico dello studioso tedesco ottocentesco F.C. Baur continui a pesare su molti punti decisivi in cui entra in discussione la natura del cristianesimo primitivo: conflitto contrapposto a consenso, legalismo contrapposto a vangelo «libero dalla legge», particolarismo cristiano giudaico (ritenuto di tipo angusto e introspettivo) contrapposto a un universalismo cristiano progressista paolino, protestantesimo contrapposto a cattolicesimo come vero erede del vangelo degli apostoli, ecc. «Il paolinismo», scrisse una volta Baur, «ha fatto del principio dell'universalismo cristiano un elemento costitutivo della coscienza cristiana generale», che a essa e alla chiesa assicura così in via permanente l'energia riformatrice «per avanzare di continuo con tutto l'ardore e la risolutezza delle origini ogni volta che il cattolicesimo gerarchico torni a

soffocare il cristianesimo evangelico e a recare offesa alla coscienza cristiana originaria nel suo elemento più vitale» (Baur 1878, I, 113).¹

La via che qui percorro si allontana per diversi aspetti dall'immagine classica del Paolo protestante, per quanto in certi ambienti essa abbia avuto e forse continui ad avere una funzione determinante. Confido che il lettore possa trovare qui non un attacco ammorbidito allo spettro dell'iperpaolinismo radicale di Baur, quale si pensa di avere trovate nella cultura biblica o filosofica contemporanea. Né questo sarà un esempio di apologetica compensativa al servizio di programmi «conservatori» – né biblicista, né cattolica romana né di qualsiasi altro genere. Vorrei al contrario affermare che le polarità del XIX secolo come quelle di progresso-mediante-conflitto o struttura-contro-libertà, possono aprire la strada a spiegazioni più sfumate di unità e diversità nella nostra concezione dell'entrata in scena del cristianesimo. Quando ci si collochi in questa prospettiva, la figura per altri versi nebulosa di Simon Pietro viene ad assumere un ruolo inaspettatamente vitale nei pressi dell'epicentro delle origini cristiane. Appunto per la sua sbalorditiva diversità la memoria protocristiana di Pietro fa a mio parere emergere quanto profonde siano le parole di James Dunn quando afferma che «*di fatto e per i suoi effetti Pietro fu probabilmente l'uomo-ponte (pontifex maximus!) che fece più di ogni altro per tenere insieme la diversità del cristianesimo del primo secolo*» (Dunn 2002, 577, corsivo nel testo; 1977, 385 s.). La mia lettura di Pietro collega in modo analogo *fatto* ed *effetti*, quantunque si consenta anche di nutrire la convinzione che i secondi fungono talvolta da utile guida storica per comprendere il primo.

¹ Devo la citazione a David Lincicum.

Capitolo 1

Simon Pietro... nella memoria viva?

È uno dei paradossi imperscrutabili degli umili inizi del cristianesimo che si sappia tanto poco del più importante discepolo di Gesù di Nazaret – quello che nel vangelo di Matteo è chiamato la «roccia» su cui Gesù avrebbe edificato la sua chiesa, elencato nella tradizione cristiana posteriore come primo vescovo di Roma e come uno dei suoi due apostoli martiri per mano dell'imperatore Nerone. Ma questi chi fu e che cosa gli accadde?

Qualsiasi ricerca convenzionale su un «Pietro storico» cade abbastanza facilmente in esagerazioni. Non manca come si sa una quantità di importanti fonti protocristiane tanto del I secolo quanto del II, e in linea di principio non è difficile compilarne un inventario essenziale,¹ ma esse sono singolarmente vaghe o mute su molte cose che vorremmo sapere riguardo all'origine, al carattere, alla carriera missionaria e alla morte di questo apostolo. Perché mai queste fonti mostrerebbero tanta mancanza di interesse per la sorte di un apostolo tanto eminente? Oggi ciò può solo lasciare il lettore nella frustrazione e nello sconcerto. Lo stesso Pietro storico di fatto non lasciò nulla di scritto, e ancor meno di interesse archeologico – non nella sua nativa Galilea, a Gerusalemme o a Cesarea, non in Antiochia o a Corinto. Fa in parte eccezione Roma, benché anche qui si trovi presto una quantità di ragioni per sollevare domande che richiedono studio.

Tra i numerosi scritti pervenuti sotto il suo nome ci sono com'è noto le due brevi lettere, alquanto differenti, di data e origine incerta, che fanno parte del N.T. Oltre a queste si dispone di una serie disorientante di fonti apocriefe databili fra il II e il VI secolo (almeno), intitolate come scritte da lui o su di lui.

L'autenticità di questi scritti è contestata da studiosi di orientamento critico differente. Se si legge attentamente la letteratura secondaria è difficile dissipare l'impressione che la grande maggioranza dei maggiori specialisti dei due lati dell'Atlantico sia oggi del parere che nessuna delle due lettere petrine nel N.T. provenga dalla penna di Pietro stesso. Quanto al vangelo di Marco, quasi universalmente riconosciuto come il più antico dei vangeli canonici, anche a tale riguardo si pensa in generale che esso non mostri alcun rapporto dimostrabile o anche soltanto plausibile con Simon

¹ Vedi <http://simonpeter.bodleian.ox.ac.uk>.

Pietro – nonostante ciò che nell'antichità non si è cessato di affermare in contrario. Nel secolo passato una massa costante di studiosi ha continuato a negare la possibilità che Pietro stesso abbia semplicemente avuto qualche rapporto storico con Roma.¹

A detta di alcuni la relativa evanescenza di Pietro nelle fonti più antiche rispecchia fedelmente la natura di una figura storica d'importanza non più che marginale per la formazione del cristianesimo degli inizi. Dopotutto il Nuovo Testamento pare far capire che l'apostolo Paolo ebbe un pubblico di gran lunga più considerevole in quanto missionario itinerante oltre che come autore di quantomeno non poche lettere pervenute in versione autentica.

Queste sono ragioni per essere prudenti, certo importanti e da tenere in considerazione, ma sottovalutare il significato di Pietro ha l'effetto di rendere pressoché insolubili difficoltà storiche capitali che s'incontrano con le origini del cristianesimo. Quali furono i fattori di continuità, in fatto sia di personalità sia di consistenza ideologica, che consentirono al movimento di Gesù di sopravvivere alla morte del fondatore e alla dispersione iniziale dei suoi capi lontano dal cuore della loro attività, la Galilea e Gerusalemme? Il cristianesimo come si sa si frammentò e si disseminò, ma senza perdere la propria coesione, asserita o percepita che fosse. Un secolo dopo la pentecoste le comunità cristiane disseminate per un'area assai estesa erano molto differenti per credenze e pratiche, come mostra anche la progressiva accettazione, pressappoco in questo periodo, non di un unico ma di quattro racconti autorevoli del vangelo. Se si guarda alla storia di frammentazioni, conflitti e mutamenti radicali, ci si potrebbe meravigliare che in tutto quel periodo il cristianesimo sia semplicemente potuto sopravvivere. Come che sia, uno degli aspetti che più caratterizzano e danno sostanza alla vicenda fu il ricorso a Simon Pietro, piuttosto e più che a Paolo, come figura cardine o punto di riferimento capitale per gli scritti e le tradizioni di praticamente tutti questi gruppi diversi – compresi, per esempio, tutti e quattro i vangeli canonici e diversi non canonici.

Sempre a tale riguardo è certo significativo che Pietro sia, dopo Gesù, il personaggio più frequentemente menzionato sia nei vangeli sia nel N.T. in generale. Come afferma anche Paolo, Pietro è il primo dei dodici a essere testimone della risurrezione, apostolo modello e «colonna».² Nei van-

¹ Rientrano in questa categoria Deschner 1986; Drews-Zindler 1997; Erbes 1901; Goulder 2004; Guignebert 1909; Heussi 1936 e 1955; Lapham 2003; Robinson 1945; Smaltz 1952; Zwierlein 2009. Sull'altro lato si è situato molto di recente Barnes (2010, 6-9. 40, e *passim*), il quale conviene sull'esecuzione di Pietro a Roma – arso vivo anziché crocifisso – e pensa che probabilmente il suo corpo non fu recuperato. A giudizio di Barnes l'esecuzione di Paolo ebbe luogo in Spagna. I termini del problema sono esaminati con competenza in Dassmann 2011.

² Che, storicamente o anche solo per la Bibbia, Pietro sia il primo testimone della risurrezione resta oggetto di discussione (contrario, per esempio, Brock 2003 insieme con Kessler 1998). Per

geli Pietro compare immancabilmente come portavoce degli apostoli e come primo a essere nominato in qualsiasi elenco di discepoli. Gli Atti fanno di lui il primo che predica il vangelo sia ai giudei sia ai gentili. Tutto ciò anche se chiaramente la sua immagine varia in modi impercettibili ma significativi da un vangelo all'altro: Marco vede e sente Gesù attraverso gli occhi e gli orecchi di Pietro; per Matteo, Pietro è il pilastro e il custode della comunità messianica; per Luca, l'antesignano dei convertiti, evangelizzatore e sostegno dei credenti; per Giovanni, il portavoce e pastore del gregge di Gesù. Pur mostrandosi talvolta estremamente franchi riguardo ai difetti di Pietro, gli autori neotestamentari non raccontano di nessun altro personaggio la cui statura personale o ecclesiologica si avvicini a quella di Simon Pietro. Se si prende sul serio l'effetto cumulativo di tutte queste osservazioni, sembra difficile evitare la conclusione che per aspetti decisivi il ruolo di Pietro delinea quello della guida apostolica *par excellence*.¹ Anche là dove questo profilo si accompagna a posizioni polemiche o conflittuali, una buona quantità dei grandi enigmi storici e teologici delle origini cristiane rimane inintelligibile senza una comprensione adeguata di Simon Pietro nei suoi rapporti con la missione ai giudei e ai gentili. Negli studi neotestamentari protestanti in particolare, Pietro è stato a lungo semplicemente il discepolo *sottovalutato*, per usare l'espressione cara a Martin Hengel.² Chiunque cerchi di capire perché la chiesa continuò a svilupparsi e a crescere dopo la morte del suo fondatore non può trascurare l'affermazione protocristiana che Gesù aveva affidato il suo annuncio e la sua memoria non al capriccio di una tradizione anonima, ma ad apostoli testimoni con un nome preciso, i quali continuarono a infondere coraggio nel suo gregge – e a portare al mondo il suo vangelo. Per quasi tutti i primi autori cristiani di qualsiasi orientamento, il primo e il principale di questi testimoni è Simon Pietro.

1. PERCHÉ LA STORIA È SEMPRE PIÙ CHE ARCHEOLOGIA

Di Pietro è realmente possibile dire qualcosa di storicamente rilevante benché non siano rimaste fonti scritte significative del tempo in cui egli visse? Tutto ciò di cui si dispone per il I secolo è un'esigua manciata di discusse

Matteo il primo testimone è Maria Maddalena insieme con un'altra Maria (*Mt.* 28,9); per Marco ciò è incerto (Pietro e i discepoli sono tacitamente presupposti in *Mc.* 16,7, Maria Maddalena solo in 16,9 nel finale più lungo); per Luca sono Cleopa e un altro discepolo (*Lc.* 24,13-35); per Giovanni è Maria Maddalena (*Gv.* 20,14); per Paolo è Pietro (*1 Cor.* 15,5). Per la concezione paolina di Pietro come modello, colonna e fondamento, v. ad esempio *1 Cor.* 9,5; *Gal.* 2,9; cf. *Ef.* 2,20.

¹ Analoga è la posizione di Hengel 2010, 28-36, il quale mette in guardia dal privilegiare le diverse «immagini» di Pietro in singoli libri del N.T., preferendole alla grande coerenza interna che tiene insieme Matteo, Marco, la prima ai Corinti e Galati, la prima di Pietro e gli apocrifi petrini del II secolo. ² È il titolo di Hengel 2006 (tr. ingl. Hengel 2010).

menzioni nelle lettere di Paolo, i quattro vangeli, un racconto monco degli Atti che termina in una sorta di lamento (12,17-18; 15,6-11.14) e un paio di lettere «petrine» nel N.T., che a molti danno l'impressione di non essere autentiche. Se nella nostra ricerca ci limitiamo a ricostruire la storia sulla base dei soli dati del N.T., ci troveremo come quelle attonite guardie della prigione di *Atti* 12,18 che si chiedevano «che è accaduto a Pietro?» – incapaci di spiegarsi la sua inverisimile fuoriuscita dall'indefinitezza alla preminenza.

Per pensare a come si potrebbe affrontare il problema è da considerare per un istante che cosa si cerca quando si studia una persona – specialmente se non c'è più. È noto come lo storico greco Erodoto attribuisse a Solone, il celebre legislatore di Atene, l'idea che un uomo non può essere detto felice finché non è morto (1,32). Se in Erodoto questo pare essere un consiglio per una filosofia della vita buona, in un certo senso l'idea è vera anche per la storiografia: quelli che non ci sono più sono i soli che possiamo sperare di conoscere a tutto tondo, meglio che con le istantanee di un oggetto in movimento. Nel caso di qualcuno che sia ancora in vita, la nostra conoscenza sarà soltanto sempre parziale e, a meno che non abbiamo con lui una lunga storia personale, raramente otterremo di più che fotografie del tipo fermofotogramma. I loro contemporanei conobbero mai Cesare o Caligola, Cromwell o Churchill «reali» e storici? La difficoltà del nostro problema sta qui: anche se potessimo portarci una videocamera nel passato, ai tempi in cui visse il personaggio storico, potremmo scoprire altri fatti, ma non è per nulla certo che ci sarebbe possibile rendere conto delle dimensioni della persona reale.

Per gran parte della sua storia la ricerca biblica moderna ha concepito il proprio lavoro in buona misura come opera di archeologia, con cui sparlare via i cumuli di pietà, di dogma e di rituale che si trattava di scoprire nascosti da qualche parte sotto la «cosa reale», ossia sotto i fatti originali del I secolo. Per arrivare alla verità ci occorrono le fonti più antiche e gli strati più remoti di queste fonti più antiche; più il nostro materiale è recente, più è corrotto. Questa era la concezione classica degli studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento agli inizi del XX secolo: la Bibbia reale sta sepolta sotto strati di secoli di tradizione e interpretazione, che è compito della critica storica recuperare.¹ Ma a dispetto di tutto il nostro benintenzionato impegno in nome di un'obiettività spassionata, nel corso dell'ultimo secolo è cominciato a diventar chiaro per gli studiosi attenti che, più si continua a decostruire le nostre fonti, più s'ispessiscono le nostre speculazioni – e più corriamo il rischio di ritrovare in esse soprattutto noi stessi o le nostre visioni del mondo. Tutti sanno che questa scoperta fu in

¹ Così ad esempio Briggs 1899, 531, di cui discute Kugel 2007, 42-45; similmente Jowett 1861, al riguardo del quale v. Bockmuehl 2009, 130 s.

origine il risultato della cosiddetta ricerca sul Gesù storico ottocentesca, che Albert Schweitzer trovò manchevole perché il Gesù che essa scopriva non era altro che un protestante liberale disegnato a sua propria immagine¹ – affatto moralizzante, anziché profondamente e irrimediabilmente escatologico (Schweitzer 2000).

In tempi più prossimi ci si è mostrati propensi a riconoscere che quelle che vengono chiamate nuova ricerca e terza ricerca sul Gesù storico si sono dimostrate per molti versi parimenti elusive, con la loro varietà via via crescente di Gesù tra loro contraddittori. Paula Fredriksen (2000, XIII s.), fra altri, a proposito di questo aspetto sconcertante ha osservato che

negli studi recenti Gesù è stato pensato e presentato come sorta di sciamano del I secolo, come sapiente itinerante alla maniera dei cinici, come visionario radicale e riformatore sociale che predicava agli indigenti la morale dell'uguaglianza, come galileo regionalista ostile all'elitismo delle consuetudini religiose giudaiche (quali il tempio e la torà), come paladino della liberazione nazionale o al contrario come avversario e critico di questa – e altro ancora. Tutte queste figure sono presentate con argomentazioni e metodologie rigorosamente accademiche e vengono tutte difese sulla base di documentazione antica. Il dibattito s'intensifica in toni infastiditi e anche su questioni fondamentali – che cosa costituisca un dato e come vada interpretato – il consenso pare soltanto una lontana speranza.

Le risposte a questi giudizi sull'inafferrabilità della storia protocristiana sono state prolisse, disorientanti e contraddittorie. Per reazione qualcuno vorrebbe allegramente raddoppiare gli sforzi per fare dello studio del N.T. «l'impresa di eliminare da un dipinto originale il lavoro delle mani diverse» – come amava dire, a quanto pare senza traccia d'ironia o di dubbio, un autorevole docente di Oxford scomparso di recente.² Ad altri, e non senza ragione, questo pare un tentativo disperato di farsi coraggio. All'altra estremità dello spettro, altri di tendenze più postmoderne ha sostenuto che si debba rinunciare a ogni pretesa di privilegiare la letteratura primaria rispetto a quella secondaria, le fonti antiche rispetto ai loro interpreti passati o presenti. Alcuni oggi tendono a dire che vero oggetto dello studio della storia possono essere unicamente la storiografia e gli storici *stessi*. In sostanza ci vien detto che la storia non è altro che testi che parlano di testi, e che si dovrebbe desistere da incaute e pericolose illusioni sulla «verità».

Sono avvertimenti importanti che fanno riflettere. Per parte sua l'eminentissimo studioso americano Dale Allison è stato indotto, da quella che chia-

¹ Celebre è la definizione di questa ricerca come Narciso della mitologia greca affascinato dal «viso di un protestante liberale, visto nel fondo di un pozzo profondo» (Tyrrell 1909, 44).

² Citato con evidente approvazione in Anonimo 2009, un necrologio del suddetto docente, J. C. Fenton, contenente il giudizio altrettanto curioso che, anche mezzo secolo dopo, il Penguin tascabile Fenton 1963 rimane la migliore introduzione (non specialista) al vangelo di Matteo.

ma «la discordia permanente tra gli specialisti», a formulare l'idea provocatoria che, poiché la storia rimane irrecuperabilmente fuori della nostra portata, le nostre ricostruzioni inconciliabili devono inevitabilmente convivere, in una difficile coincidenza degli opposti, con le affermazioni di fede (Allison 2009, 8-14). Se questo vale per Gesù, non dovrà ancor più valere per personaggi come Simon Pietro, per i quali la documentazione è tanto più esile?

Nel mondo reale dell'amore e della sofferenza, tuttavia, non ci è dato il lusso di ignorare le questioni della verità e della giustizia, indipendentemente dalla nostra posizione politica o religiosa. Come hanno ampiamente dimostrato gli storici del totalitarismo del xx secolo, il passato non può essere ridotto semplicemente a una serie di opinioni contrastanti che sono state sostenute sul passato. Gli storici possono naturalmente fornire resoconti differenti, ma non possono farli collassare nel passato stesso. Tutta la storia che interessa – quella dei genocidi, ad esempio, o della liberazione dall'oppressione – è necessariamente prospettica, offre un punto di vista, una maniera di legare insieme la massa dei fatti bruti, e solo così fa in modo che questi comincino ad avere un senso. D'altro canto tale storia non è mai semplicemente «discorso» o «narrazione».¹ Finissimi critici della fine del xx secolo hanno spesso fornito letture di testi, intesi prevalentemente come interpretazione di sottintesi, di sospetti, di stravolgimenti – e specialmente come discorsi di potere. Ma troppo spesso questo strumento archeologico, che potenzialmente si adatta bene, veniva usato in modo indebito e selvaggio, tanto che, paradossalmente, certi critici (talvolta proprio gli stessi) passavano dall'eccessiva fiducia nella loro stratigrafia del passato all'estremo opposto di radere al suolo la loro collina archeologica per difendere una tesi ideologica di un tipo o dell'altro. Inutile dire che in tali esercizi non si dava nessun aiuto alla comprensione del passato, che veniva anzi sbriciolato e brutalizzato. Un'ottica storica praticabile esige da noi d'essere critici e insieme autocritici. In assenza di questo, le conquiste e le sofferenze degli individui reali del passato vengono svilite per lasciar posto a ciò che i nostri successori ben presto racconteranno come chiacchiere ideologicamente effimere affatto prive di senso critico.

2. CAPIRE CIÒ CHE È ACCADUTO SULLA BASE DI CIÒ CHE È ACCADUTO IN SEGUITO

C'è un'alternativa? non è oggi dolorosamente evidente che ogni conoscenza storica è inevitabilmente relativa e prospettica, che sia le fonti sia gli interpreti sono di necessità guidati dai loro progetti culturali e personali e che perciò una parte importante di ogni interpretazione deve consistere

¹ Punto sottolineato bene da Evans 1997, 103-128, spec. 109, 124, e v. anche 239.

nel *decostruire* le nostre fonti sotto l'aspetto degli interessi ideologici e di potere che le muovono? Non si dovrebbe negare la validità di questa domanda. La tradizione filosofica dell'Occidente e quella teologica ebraica e cristiana convergono nell'affermare la portata onnicomprensiva della verità e di un mondo dello spazio e del tempo che per importanti aspetti è ordinato e intelligibile. Ciò a sua volta avalla la convinzione che la ricerca che mira a comprendere il passato, anche se inevitabilmente difficile e snervante, non è né priva di senso né impossibile.

Un'idea che in anni recenti ha acquisito enorme influenza è quella del valore dello studio degli *effetti* e delle *conseguenze* per la comprensione delle persone, dei testi e degli eventi storici che li hanno prodotti e anche, un po' meno di frequente, come indizi potenziali del loro significato originario. Spesso questa viene chiamata «storia efficace» o, con parola tedesca, *Wirkungsgeschichte* (storia degli effetti), normalmente associata al filosofo Hans-Georg Gadamer (ad es. Gadamer 2004, 299-306). Rendersi conto delle cause e degli effetti che legano gli eventi e i testi alle loro conseguenze (e in definitiva a noi) è in parte un modo di riconoscere la natura prospettica degli eventi storici e della nostra conoscenza di essi.

Nella ricerca neotestamentaria un pioniere in quest'ambito da poco fiorento è lo svizzero Ulrich Luz, come s'è visto specialmente nel suo grande commento al vangelo di Matteo (Luz 2001-07). Luz ha messo insieme una straordinaria quantità di dati che illustrano gli effetti di natura testuale, artistica e culturale prodotti dal testo nel tempo, anche se forse il contributo più importante è la sua riflessione sulla natura della storia della ricezione del testo e su ciò che essa può offrire all'interpretazione biblica. Negli ultimi anni Luz ha trovato seguito fra molti studiosi.

Luz si fa ricordare in particolare per il paragone dell'interprete e dello storico della Bibbia con lo studioso dell'ambiente che esamina l'acqua di un grande fiume stando seduto in una piccola barca portata e condotta dal fiume nella sua stessa direzione.¹ Credo che quest'analogia colga qualcosa d'importante del contesto degli studi storici odierni.² Più in particolare adombra anche il fatto che gli stessi autori e gli stessi protagonisti del N.T. facevano parte di un processo vivo di memoria e di tradizione, del quale si potrebbe a ragione attendersi di acquisire una conoscenza apprezzabile prendendo – per una o due generazioni – campioni del fiume nel *tratto a valle* degli eventi fondanti.

Indubbiamente l'immagine non va esente da punti deboli sotto l'aspetto sia epistemologico sia teologico, sui quali altrove ho espresso le mie osservazioni in forma più completa (Bockmuehl 2006). Da un lato essa è esposta alla critica di una relativizzazione generale: un'analisi del genere

¹ Luz 1985-02, 1, 79 (tr. ingl. 96). Cf. Luz 1994, 23-38 e lo studio precedente in Luz 1985.

² Mie osservazioni ulteriori in Bockmuehl 2006, 163-167.

è in grado di dirci *alcunché* che valga la pena conoscere? D'altro canto la teologia pone la provocazione epistemologica piuttosto diversa che questo particolare fiume possa esaminare assai più efficacemente lo studioso che non viceversa (cf. *Ebr.* 4,12). A ragione Edwyn Hoskyns avvertiva che per lo studioso interpretare la Bibbia è un po' come guardare dentro il microscopio e scoprire, sorpreso e preoccupato, che invece del pezzo di tessuto senza vita che s'aspettava, c'è Dio che di lì lo guarda e gli dice che è un peccatore (citato in Barrett 1995, 57)!

Questo esame del fiume è certo un'operazione non molto chiara. Non ci si devono attendere risultati certi o testimoni oculari precisi, né conferme dell'attendibilità storica dei vangeli. Non è possibile dissezionare le correnti che concorrono alla tradizione, alla testimonianza o alla memoria che corrono l'una accanto all'altra, oppure considerare ciascuna distintamente. Il DNA della memoria non possiede il cromosoma Y che consente di ricostruire in modo attendibile la successione delle generazioni. Quando si ha a che fare con istanze della memoria o di testimoni oculari è certo bene mostrare cautela con qualsiasi tipo di positivismo probativo.

Neppure è tuttavia serio uno studio storico sulla chiesa antica ispirato al pregiudizio critico tradizionale che mette fuori legge i problemi stessi concernenti la memoria e la ricezione. L'inquinamento della fonte ha notevoli conseguenze giù lungo il fiume, e per converso le uova da cui è nato il salmone che entra nel mare sono state deposte alla sorgente del fiume. In linea di principio questi fenomeni sono accessibili a un esame accurato. Una serie di studi recenti ha poi fornito ottimi motivi storici per ritenere che sia la memoria collettiva sia quella *personale* ebbero una funzione importante nelle operazioni che diedero origine al racconto e ai processi di trasmissione protocristiani.¹ Anche se talvolta le conseguenze storiche che se ne sono tratte possono essere state troppo ottimiste,² la ricerca nel campo della memoria e dei testimoni «oculari» sta giustamente cessando d'interessarsi a quel tipo di fenomeni anonimi o di libera invenzione immaginati un tempo dai critici delle forme. Una grande varietà di scritti protocristiani ci ha invece resi sensibili all'interesse singolarmente tenace per i nessi concreti della tradizione di Gesù con la memoria, anzi con la testimonianza oculare, di particolari personalità apostoliche spesso indicate per nome.³

Ciò che incoraggia il tentativo di occuparsi di una simile associazione di un ricordo vivo a individui particolari è che il I e il II secolo forniscono una quantità di dati relativi a cristiani delle origini che usavano e si richia-

¹ V. ad esempio Bauckham 2006; 2007; Byrskog 2000; Dunn 2003b (anche McKnight-Mournet 2010); molti problemi connessi erano stati trattati in precedenza da Schröter 1997.

² È la critica talvolta avanzata da recensori di Bauckham 2006; v. anche Allison 2010.

³ Cf. Dunn 2003a; 2003b; 2005a; 2005b e il confronto critico con Dunn in Bockmuehl 2010b.

mavano *essi stessi* a tali categorie – soprattutto trattando di particolari figure apostoliche. In questo capitolo si tratterà di alcuni di questi dati.

Per capire la storia a tutto tondo sarà quindi bene prestare attenzione a quanto seguì storicamente, arricchendo, alla luce di quanto accadde in seguito, la nostra comprensione di ciò che avvenne. Una parte essenziale di quel seguito, forse la più decisiva, è ciò che avvenne finché furono ancora vive persone che affermano di avere ricordi di prima mano degli eventi e delle persone in questione o di coloro che li conobbero di persona.

Vi è qualcosa di paradossale nell'impossibilità di conoscere propriamente qualcuno finché non sia scomparso, e di potere a questo punto beneficiare enormemente del ricordo di quanti – molto probabilmente amici ma anche nemici – conobbero la persona. Come si vedrà, fu proprio in questo periodo liminale e frammentato che i cristiani delle diverse sfumature si richiamarono in modo del tutto esplicito a certe figure chiave che incarnavano la «memoria vivente» dell'età apostolica. In alcuni casi, rari ma cruciali, è possibile mostrare come la sopravvivenza di una simile memoria, o almeno di affermazioni all'apparenza incontestate di tale memoria, si estenda per un secolo e mezzo oltre la generazione apostolica.

Gli osservatori contemporanei spesso si rivelano testimoni assai inadeguati della storia del loro tempo. Ciò che costoro vedono come successi possono benissimo rivelarsi in seguito poco meno che disastri; le persone che condannano come fallite possono finire esaltate per la saggezza e il coraggio lungimiranti – e viceversa. Può sembrare una banalità ovvia dire che solo il passato può essere conosciuto come storia, e per aspetti importanti lo stesso vale per le persone: impariamo a conoscere veramente qualcuno soltanto dalla fine, più che dagli inizi o dal mezzo. Per i lettori che conoscono gli eventi della seconda guerra mondiale, l'alternata fortuna di eventi come la conferenza di Monaco del '38 e di capi come Chamberlain e Churchill sono di monito salutare a non confondere il giudizio del giornalista con la lettura dello storico.

Quando si miri a comprendere gli attori chiave della scena delle origini cristiane non sarà quindi sempre molto utile pensare che il miglior punto di partenza siano le fonti scritte contemporanee. La qualità dell'intuizione storica non è sempre direttamente proporzionale alla prossimità delle nostre fonti agli eventi e alle persone di cui parlano. Anche se è un vantaggio disporre, sul loro tempo le voci dei contemporanei non sono meno miopi di quanto lo siamo noi col nostro: va da sé che la vicinanza impedisce la prospettiva.

Al contrario, gli effetti vissuti e ricordati delle parole e delle azioni di una persona sono spesso un indizio altrettanto valido del loro significato, quanto la conoscenza delle cause e delle circostanze che hanno dato loro origine. Al tempo stesso se non si vuol perdere di vista la storia originaria sarà

bene mettere un limite alla nostra discesa lungo la serie delle conseguenze.

Nel caso del cristianesimo primitivo, le conseguenze di cui si conservò il ricordo forniscono il contatto, relativamente a un periodo limitato, con una quantità di individui e di comunità che poterono riferire – e di fatto riferirono – il ricordo di persone e di eventi della generazione apostolica. Non solo fu questa la pretesa di quegli stessi individui e comunità, ma lo affermarono anche i loro contemporanei più giovani, senza che evidentemente nemmeno gli avversari li contestassero. Riservare a questa memoria viva un'accoglienza guardinga e critica può contribuire a farci capire in che modo le ambigue origini storiche dell'apostolo Pietro abbiano dato luogo a un'impronta di rilevanza tanto stupefacente nella storia cristiana posteriore.

Dell'importanza che per i cristiani del II secolo la memoria ebbe per il modo stesso in cui compresero la tradizione apostolica si fa straordinario portavoce Clemente di Alessandria, il quale parla del vangelo non come di un racconto ma come di una relazione fedele affidata alla memoria e qui conservata (in Eusebio, *Hist. Eccl.* 3,23,5). Questa non va certo presa come affermazione assoluta, tanto meno come la prova di una trasmissione verificata del ricordo di testimoni oculari. Sarà bene leggere affermazioni del genere criticamente ma anche *dialetticamente*: fino a un certo punto, almeno, ogni ricordo è una riflessione su se stessi e sui propri interessi ideologici.

Ciò vale senz'altro per la memoria di Pietro, che da tempo la ricerca ha mostrato quanto sia complessa e spesso contraddittoria (v. ad es. Grappe 1995). D'altro canto gli studiosi di storia orale e di memoria sociale hanno scoperto anche che la memoria riguardante oggetti, luoghi o individui particolari può conservare un certo carattere di viscosità o persistenza, che è funzione del suo legame con quelli che lo storico francese Pierre Nora ha chiamato con espressione più generale *lieux de mémoire* «luoghi della memoria» (1984; tr. ingl. 1996). È fuori questione che quando si tratta di esperienze e incontri dello stesso testimone, la memoria, anche quella del testimone oculare, è alquanto malleabile e soggetta a distorsioni. Ma d'altra parte quando essa è connessa a oggetti, persone o luoghi molto importanti o tali da cambiare la vita, questi possono diventare una sorta di «appiglio» per la memoria di persone ed eventi,¹ specialmente quando questi appigli hanno a che vedere con aspetti di importanza costitutiva per la formazione di un'opinione condivisa. Si può avere un ricordo vivo e preciso del giorno in cui si vide la regina o il papa, oppure di ciò che si stava facendo quando fu ucciso il presidente Kennedy o quando si sentì dell'attacco al World Trade Center l'11 settembre 2001, ma è anche tipi-

¹ V. specialmente van Houts 1999, 93-120.

co che simili ricordi personali finiscano per aggiustarsi sulla base del consenso comune che va formandosi – sia per reazione, sia più spesso convergendo su questo.

Una memoria di questo tipo è naturalmente molto episodica, sconclusionata e sovente alquanto stereotipa – tutte peculiarità da cui difficilmente anche i testimoni oculari vanno esenti. Spesso essa tende inoltre a costruire significati più che limitarsi a ritenerli.¹ Ciononostante in molti casi la formazione del consenso intorno alla memoria sociale è un processo contrastato e irregolare che dopo la morte di un personaggio importante si svolge su un periodo di una o due generazioni, durante il quale ciò che di un evento o di una vita viene rammemorato resta in certa misura esposto a valutazioni nuove, alla correzione, alla conferma e ovviamente all'armonizzazione. Nel prosieguo si vedranno esempi evidenti di questo fenomeno che interessano figure di apostoli come Simon Pietro. Ciò richiede senza dubbio di guardarsi dall'esagerare il valore storico della memoria, e d'altra parte non ci si deve lasciar indurre all'errore opposto di sottovalutarne l'importanza per il fatto che essa è passibile di contestazioni e incerta. Una volta un mio allievo mi ha ricordato che anche oggi si dà un nesso interessante e complesso tra un fenomeno come il Bob Dylan degli anni '60, quello «della storia», e il personaggio culturale ricordato come icona, «quello della fede»: ciascuno dei due è a suo modo profondamente storico, contraddittorio e conflittuale – e tuttavia l'uno è essenzialmente indefinibile e incomprensibile senza l'altro.²

Un'obiezione ovvia a questo modo di leggere i testi è di vedere in un simile interesse per la memoria così teorizzato l'introduzione di un artificio anacronistico moderno nel contesto della tarda antichità. Ciò che più incuriosisce è tuttavia che i cristiani del II secolo si curano con vera passione dei rapporti vivi e organici che li legano alle loro radici nei personaggi e negli eventi che stanno all'origine della loro fede. Ancor più curioso è che questa passione per un simile vivo legame non è testimoniata soltanto fra gruppi tradizionalisti o separatisti ma nell'intero spettro teologico. L'interesse della protortodossia a far discendere l'autorità dell'evangelista Marco dall'essere stato al servizio di Pietro si riflette ancora nella memoria viva dei tempi di Ireneo di Lione, il quale affermava di aver udito da giovane Policarpo, uno degli ultimi a essere testimone oculare e ad aver conosciuto di persona gli apostoli. Su un altro versante anche gli gnostici valentiniani sbandieravano che il loro maestro, Valentino, fosse stato al-

¹ Cf. anche Allison 2010, 2 (a proposito di Gesù, la memoria è «tanto ricostruttrice quanto riproduttrice»).

² Ringrazio James Harland, mio allievo, per questo caso largamente illustrato in rassegne come Ferguson 2009.

lievo di Teuda, discepolo e uditore di Paolo, mentre i discepoli di Basilide ne rintracciavano l'ascendenza al di là del maestro stesso di Basilide, Glauca, del quale si diceva che al pari di Marco fosse stato commentatore (*hermeneutēs*) di Pietro.¹

Se alle fonti greco-romane questa problematica della memoria non è ignota, ad essa ci si richiama espressamente in racconti giudei e cristiani delle vite dei grandi maestri e dei loro allievi, comprese sul versante cristiano figure straordinarie come quelle di Pietro, Paolo, Giacomo e Giovanni, così come la famiglia in generale di Gesù e i loro discendenti.² Per ovvi motivi fu affatto plausibile che figure come queste fossero «luoghi della memoria», nel senso molto generico del «luogo» di Nora.³ In questo senso Richard Bauckham ha mostrato come le tradizioni del vangelo non siano affatto raccolte anonime del tipo di quelle immaginate dai critici delle forme del xx secolo, né probabilmente del tipo interpretativo della «memoria» protocristiana privilegiata da autori più recenti come James Dunn e i suoi allievi.⁴

La rammemorazione della persona e dell'opera di Gesù era un imperativo esplicito al cuore anche dell'atto culturale cristiano più antico: «fate questo in memoria di me» (*Lc.* 22,19; *I Cor.* 11,24-25). Nel vangelo di Giovanni la rammemorazione del Signore da parte degli apostoli è definito opera del Paraclito «che fa ricordare» (*Gv.* 14,26). La fede in Gesù dei discepoli si fonda sulla memoria di lui (2,17.22; 12,16; 15,20; 16,4). Particolarmente importante è forse che il quarto vangelo accenna ripetutamente al discepolo prediletto come a quello la cui testimonianza oculare garantisce la verità del racconto (19,35; 21,24; cf. *I Gv.* 1,1-4).

Per il Nuovo Testamento la memoria di Gesù è quindi manifestamente un tema importante, e il ricordo degli apostoli diviene presto oggetto di riflessione esplicita. Nei libri neotestamentari più recenti in particolare, i lettori vengono spesso sollecitati a ricordare gli apostoli, all'inizio perché assenti, ma anche e sempre più dopo la loro morte. Di fatto l'affermazio-

¹ Clemente di Alessandria, *Strom.* 7,17. W. Löhr (1996, 26-29) ha mostrato che la conoscenza che Clemente aveva di Basilide, suo compagno ad Alessandria della generazione precedente, è in generale attendibile. Anche questa particolare tradizione è sotto il profilo storico quantomeno plausibile, mentre lo è molto meno la notizia di Ippolito di un'altra convinzione secondo cui Basilide ricevette da Mattia rivelazioni segrete del Signore (Ippolito, *Haer.* 7,20,1). Un'utile valutazione recente del complesso problema dell'identità di Ippolito è Volp 2009.

² Cf. ad esempio Bauckham 1990; Lambers-Petry 2003, che si richiamano a Giulio Africano, Egeippo e altri.

³ Cf. anche Mendels 2004 che, come «luogo della memoria» nel senso lato di Nora, includerebbe Eusebio. Interessante è anche Eliav 2004 per la tradizione della tomba di Giacomo e, *mutatis mutandis*, Valdez del Alamo - Pendergast 2000 sulla funzione delle tombe come fondamento di memoria comune nel medioevo.

⁴ Ho sviluppato la questione a proposito del lavoro, per altri versi eccellente, di Dunn (2003b; 2005b) in Bockmuehl 2010b. Cf. anche Mournet 2005.

ne di una memoria apostolica viva si protrasse sorprendentemente per molti decenni – osservazione questa che contrasta con le convinzioni radicate di gran parte della ricerca storico-critica tradizionale sul cristianesimo delle origini. Come si vedrà nel capitolo che segue (nel paragrafo specifico della sezione dedicata alle lettere di Pietro), un caso particolarmente evidente di questo interesse si presenta nella seconda di Pietro composta forse non molto dopo il 100 d.C.

Merita aggiungere tre brevi altri esempi che potranno contribuire a dare precisione e colore a questa idea della memoria viva della generazione apostolica. Il primo riguarda Papia (60-130 ca.), vescovo di Ierapoli in Asia Minore, vissuto nello stesso periodo di Policarpo. Benché maggiormente noto per le sue osservazioni, autorevoli ma assai discusse, riguardo alle origini dei vangeli, nello stesso contesto Papia esprime una preferenza decisa per la tradizione apostolica orale viva rispetto a fonti soltanto scritte come i vangeli. Nelle interpretazioni della sua posizione si è pensato sia che egli auspicasse una proliferazione incontrollata della tradizione orale, sia anche al desiderio semplicemente apologetico di sminuire l'autorità apostolica dei vangeli. In tempi recenti è tuttavia prevalsa la tendenza a trovare conferme che di fatto Papia si mostrò moderatamente *critico* nei confronti dell'elevazione a scrittura canonica dei vangeli: anche se indubbiamente accettabili e autorevoli, questi sono nondimeno testi scritti non molto lontani dalla viva voce degli apostoli, e questa è ancora presente nella sua stessa esposizione dei vangeli, come di qualcuno che sia ancora in diretto contatto con la generazione apostolica.

Ciò che qui soprattutto interessa è quest'affermazione di un rapporto vivo con le voci dei fondatori cristiani. Nella sua celebre enunciazione di questa posizione, Papia sottolinea con chiarezza l'importanza del ricordo personale degli apostoli per comprendere la tradizione cristiana:

non esiterò a riferirti anche quelle notizie che un tempo ho rettamente appreso dai presbiteri e che ho bene impresso nella memoria, sicuro della loro veridicità... Se mai è giunto qualcuno che si vantava di essere seguace dei presbiteri, io gli chiedevo con insistenza quello che avevano detto (*eipen*) Andrea o Pietro o Filippo o Tommaso o Giacomo o Giovanni o Matteo o chiunque altro tra i discepoli del Signore, e inoltre le parole (*legousin*) di Aristione e del presbitero Giovanni, discepoli del Signore. Non pensavo infatti di dovere a ciò che avevo appreso dai loro libri tanto quanto alle cose imparate dalla loro voce viva e sicura (Eusebio, *Hist. Eccl.* 3,39,3-4; tr. S. Borzì).

Qui non interessa tanto stabilire la realtà storica quanto piuttosto che si menzioni esplicitamente Simon Pietro in associazione a una tradizione autoctona dell'Asia Minore, che afferma una catena viva di memoria apostolica. L'affermazione di Papia piuttosto ingenua e acritica di questa «vo-

ce viva» a preferenza dei documenti scritti, veniva poi relativizzata a tempo debito dalla necessità di un canone definito e scritto. Quel che qui interessa è invece che Papia rappresenta un punto di riferimento importante per la funzione che hanno la memoria viva e la sua appropriazione nel II secolo.

Una generazione più tardi Giustino Martire (100-160 ca.) in numerose occasioni parla dei vangeli come delle «memorie» degli apostoli, sia nelle due apologie rivolgendosi ai pagani, sia nel *Dialogo con Trifone* composto a Efeso al più presto nel 135.¹ Non è chiaro quanto per queste fonti il termine comporti la memoria personale. Potrebbe anche riflettere quello che era divenuto un noto luogo comune biografico da quando Senofonte (430-355 a.C. ca.), per esempio, aveva pubblicato i suoi *Fatti memorabili* (*hypomnēumata*) di Socrate: queste antiche «memorie» sono esposte nella forma di conversazioni la cui funzione è di risultare «convincenti» anche quando talvolta possono non essere del tutto «autentiche» (cf. Tuplin 1996, 1630).² La concezione che Giustino ha di queste memorie, al pari di quelle di Senofonte sembra tuttavia presupporre qualcosa di più dello stereotipo convenzionale della venerazione per un grande sapiente. Per Giustino i vangeli rispecchiano ricordi apostolici autentici relativi a Gesù, provenienti dalla testimonianza dei testimoni oculari e dei loro discepoli. Cosa ancor più essenziale per lo scenario che si apriva alla metà degli anni 30 del II secolo, nel suo *Dialogo con Trifone* Giustino vede in particolare nel vangelo di Marco il rappresentante speciale delle memorie di Pietro (*Dial.* 106,3) – punto di cui si discuterà più diffusamente a tempo debito. Qui si sottolinea il dato semplice dell'interesse di Giustino per le memorie non per una qualche particolare pretesa di storicità.³

Ascoltiamo infine Ireneo di Lione (130-200 ca.), che rievoca i suoi ricordi d'infanzia ai piedi del suo maestro Policarpo a Smirne. Così scrive all'amico Florino che si è allontanato, un tempo sacerdote «cattolico» diventato poi valentiniano:

Ricordo infatti gli avvenimenti di allora meglio di quelli accaduti di recente (infatti le conoscenze che acquisiamo da ragazzi diventano grandi con l'anima, si fanno tutt'uno con essa), così che io sono in grado di dire anche i luoghi dove il beato Policarpo si sedeva a discutere e il suo modo di iniziare e terminare un argomento, il tipo di vita che conduceva, il suo aspetto fisico, le discussioni che teneva davanti alla folla, come raccontava i suoi rapporti con Giovanni e con gli altri

¹ Fra i passi da citare figurano *Dial.* 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5.6; 106,1.3h.4; 107,1; cf. *Apol.* 1,33,5; 66,3; 67,3. Una disamina recente della nozione di memorie in Giustino si veda Luhumbu Shodu 2008, 59-107.

² A detta di Eusebio (*Hist. Eccl.* 2,23,3), Egesippo, altro autore cristiano del II secolo, intitolò allo stesso modo la sua storia della chiesa in cinque volumi «memorie» (*hypomnēmata*).

³ È curioso che nonostante il suo richiamo alla memoria apostolica, Giustino avanzi istanze più generali per le attività a Roma di Simon Mago che non per quelle di Pietro.

che avevano visto il Signore, come ricordava le loro parole e quali erano le cose che aveva udito da loro sul Signore, sui suoi miracoli e sul suo insegnamento, e come Policarpo, dopo aver appreso tutto questo dai testimoni oculari della vita del Logos, riferisse ogni cosa conformemente alle Scritture. Grazie alla misericordia di Dio che è scesa su di me, anche allora io ho ascoltato attentamente queste cose e le ho annotate non su un foglio di papiro, bensì nel mio cuore; e sempre, per la grazia di Dio, le meditai ripetutamente con fedeltà e posso testimoniare davanti a Dio che se quel presbitero beato e apostolico avesse udito qualcosa di simile (sc. la dottrina valentiniana) si sarebbe messo a gridare e si sarebbe tappato le orecchie, dicendo, come era solito dire: «Buon Dio, per quali tempi mi hai tenuto in vita, perché io sopporti simili cose?». E sarebbe anche fuggito dal luogo in cui, seduto o in piedi, avesse ascoltato simili discorsi (Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,20,6-7; tr. F. Migliore).

Come nel più noto trattato contro gli eretici, Ireneo insiste qui sull'accordo tra la Scrittura e la sua interpretazione, conformemente a una tradizione ereditata dagli apostoli. Lungi dall'essere una definizione eufemistica allo scopo di imporre l'interpretazione della chiesa, per Ireneo questa tradizione rappresenta realmente una catena molto precisa di memorie personali risalente agli apostoli. Né è un semplice strumento di utilità apologetica. Scrivendo in un contesto diverso, Ireneo osserva per inciso che il legame personale di Clemente Romano con gli apostoli, che Ireneo credeva fosse un dato di fatto, infonde *gravitas* alla sua interpretazione dei loro scritti (*Haer.* 3,3,3): «Egli fu uno che vide gli apostoli stessi e si consultò con loro, che sentì ancora risuonare negli orecchi la loro proclamazione e davanti agli occhi la loro tradizione». Il nome di Pietro non viene fatto, ma il principio è chiaro.

Riguardo alla risposta che possa aver dato l'amico di Ireneo sono possibili soltanto ipotesi, data la convinzione di tendenza decisamente progressista dei valentiniani, secondo i quali gli apostoli erano figli di un tempo e una cultura molto diversi, le cui concezioni morali e dottrinali richiedevano d'essere reinterpretate e riconfigurate alla luce della superiore conoscenza ed esperienza contemporanee.¹ D'altra parte è interessante come alcuni seguaci di Basilide citassero i rapporti di Glaucia con Pietro, mentre gli allievi di Valentino credevano che il loro maestro avesse studiato presso Teuda, discepolo di Paolo. Ciò fa pensare che riconoscessero il pregio e l'importanza della catena di una tradizione apostolica, almeno (anche se non solo) per motivi polemicici.²

¹ Costoro «(sostenevano) che gli apostoli predicavano il vangelo ancora in certa misura sotto l'influsso delle opinioni giudaiche, e che loro stessi erano puri (nella dottrina) e più intelligenti degli apostoli» (Ireneo, *Haer.* 3,12,12 [*The Ante-Nicene Fathers* 1, 309]; cf. 1,13,6 sui seguaci di Marco Mago; anche 3,5,1-2). È noto come Ireneo si prenda gioco di questo *aggiornamento* dei valentiniani, assimilandoli a qualcuno che stacchi da un mosaico l'immagine dell'imperatore per ricomporla poi facendone quella di un cane (*Haer.* 1,8,1).

² Al riguardo cf. Pearson 2005, 4, che cita Löhr 1996.