



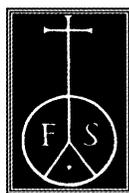
# AION

ANNALI DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI  
«L'ORIENTALE»

---

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO  
E DEL MEDITERRANEO ANTICO  
SEZIONE FILOGOLOGICO-LETTERARIA

XXXIX · 2017



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXVII

Amministrazione e abbonamenti  
FABRIZIO SERRA EDITORE®  
Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,  
tel. +39 050542332, fax + 39 050574888

\*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili  
presso il sito Internet della casa editrice [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Print and/or Online official subscription rates are available  
at Publisher's web-site [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550  
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*Uffici di Pisa:* Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa, [fse@libraweb.net](mailto:fse@libraweb.net)  
*Uffici di Roma:* Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma, [fse.roma@libraweb.net](mailto:fse.roma@libraweb.net)

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

\*

Registrato al nr. 2926 del Registro Periodici del Tribunale di Napoli  
ai sensi del D.L. 8-2-1948 nr. 47.

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo  
(compresi microfilms, microfiches e riproduzione fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

I volumi degli Annali possono essere richiesti in scambio da altre Università o  
istituzioni culturali rivolgendosi all'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»,  
Dipartimento di Asia, Africa e Mediterraneo,  
Palazzo Corigliano, Piazza S. Domenico Maggiore, I 80134 Napoli,  
tel. +39 0816909712, fax +39 0816909631.

Manoscritti e contributi per la pubblicazione dovranno essere inviati  
allo stesso indirizzo.

[http: // www.iuo.it/dipmcm/publicazioni](http://www.iuo.it/dipmcm/publicazioni) e [rpalmisciano@unior.it](mailto:rpalmisciano@unior.it)

\*

© Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» 2017.

ISSN 1128-7209

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale  
(compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione  
(comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet  
(compresi siti web personali e istituzionali, [academia.edu](http://academia.edu), ecc.), elettronico, digitale,  
meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro,  
senza il permesso scritto della casa editrice.

*Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part  
(included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived,  
or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, [academia.edu](http://academia.edu), etc.),  
electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium,  
without permission in writing from the publisher.*

«UN UOMO BUONO»: GIOVANNI BATTISTA  
IN FLAVIO GIUSEPPE  
E NEL MATERIALE SPECIALE DI LUCA

DOROTA HARTMAN

ABSTRACT

The article deals with Josephus' reference to John the Baptist in Book 18, 116-119 of the *Antiquities of the Jews*, which is the only non-Christian account on John's ministry. The authenticity of this testimony has been questioned, but the philological analysis of the passage reveals that it is compatible with Josephus's style and fits well in the broader context of the last part of the *Antiquities*. The second part of the article focuses on the similarities between Josephus' account and the Baptist's ethical preaching as recorded in the so-called 'Lucan special material'. Some shared details could suggest that the author of the Third Gospel knew Josephus' account or they shared a common tradition.

KEYWORDS: Antiquities of the Jews, Gospel of Luke, L source.

1. GIUSEPPE, GIOVANNI E LA FAMIGLIA ERODIANA

NELLA parte finale delle *Antichità giudaiche* lo storico Flavio Giuseppe si sofferma brevemente, fra i molti altri eventi narrati e personaggi ricordati, anche su tre figure della tradizione cristiana: Gesù (*Ant.* 18, 63-64), Giovanni Battista (*Ant.* 18, 116-119) e Giacomo «fratello di Gesù» (*Ant.* 20, 200-201).<sup>1</sup>

Le *Antichità* sono suddivise, com'è noto, in due unità tematiche: la prima, rielaborazione della narrazione biblica, con la storia d'Israele fino alla distruzione del Primo Tempio; la seconda concentrata sul periodo ellenistico-romano, sulle vicende degli Asmonei e della casa di Erode il Grande. La figura di Giovanni Battista è introdotta in quest'ultima parte, nelle sezioni dedicate alle intricate vicende connesse alla dinastia erodiana, di cui Giuseppe si era già occupato nella sua opera anteriore, la *Guerra giudaica*, tuttavia in maniera diversa rispetto alle *Antichità*, che furono completate nel 93 e quindi dopo la datazione normalmente accettata per la redazione dei vangeli sinottici.<sup>2</sup>

Per meglio comprendere come s'inserisce la figura del Battista nel contesto narrativo di questa parte delle *Antichità*, occorre in primo luogo evidenziare, brevemente, come l'atteggiamento di Giuseppe nei confronti della dinastia ero-

<sup>1</sup> Sull'impatto delle opere di Flavio Giuseppe negli studi neotestamentari, si veda fra gli altri MASON 2003. Fra le molte e divergenti valutazioni di Giuseppe come storico, mi limito a segnalare BROSHI 1982 e, più recentemente, il ritratto abbastanza inclemente di PRICE 2005.

<sup>2</sup> Sulla differente rappresentazione della casa di Erode fra *Guerra giudaica* e *Antichità*, dove appare in forma nettamente più negativa, si veda ad esempio MASON 2003, 154.

diana fosse tutt'altro che favorevole, nonostante il ritratto sostanzialmente positivo riservato al padre di Erode il Grande, l'idumeo Antipatro, secondo Giuseppe distintosi «per pietà e giustizia» (εὐσεβεία τε καὶ δικαιοσύνη διενεγκών: *Ant.* 14, 283). Una valutazione assai diversa sarà invece riservata a suo figlio Erode, rappresentato più volte nelle vesti di uomo crudele e «spietato», ossia privo di pietà religiosa (ἀσεβής, ἀσέβεια: *Ant.* 15, 275; 16, 402; 17, 1) e iniquo trasgressore delle leggi (παρανομία: *Ant.* 14, 167; 15, 243; οὔτε δίκαιον οὔτ' εὐσεβές: 15, 182).<sup>3</sup> La connotazione negativa del fondatore della dinastia servirà a Giuseppe, verso la fine delle *Antichità*, a rafforzare una delle tesi centrali sostenute nella narrazione: che sugli empi ricade immancabilmente la punizione divina e che nessun potere terreno dura a lungo senza atti di pietà verso Dio (πρὸς τὸ θεῖον εὐσεβειῶν: *Ant.* 18, 127), morale valida anche, in generale, come «insegnamento al genere umano» (κατὰ σωφρονισμῶ τοῦ ἀνθρωπείου γένους: *Ant.* 18, 128).

A conferma dello sfavore divino nei confronti del sovrano, alla morte di Erode si assiste in effetti allo smembramento del suo regno, relativamente vasto, fra i tre figli, nessuno dei quali avrebbe ricevuto il titolo di re (*Bell.* 2, 20-38). Sulla Galilea, in particolare, dal 4 a.C. al 39 d.C. avrebbe governato Erode Antipa con il titolo, secondo Giuseppe, di tetrarca (τετράρχης: *Ant.* 18,109): titolo presente in Matteo e in Luca per l'Erode che avrebbe giustiziato il Battista (Mt 14:1; Lc 3:19), mentre Marco si discosta da questa tradizione riferendosi impropriamente a un «re Erode» (Mc 6:14-29).<sup>4</sup>

Come suo padre, anche Antipa fu un trasgressore della Legge (*Ant.* 18, 36-38): eresse parte della città di Tiberiade su un antico cimitero – violando le norme sul contatto con i cadaveri (Num 19:11-16) – e, fra l'altro, si rese colpevole di un matrimonio misto sposando una principessa nabatea, figlia del suo vicino Areta IV.<sup>5</sup> A questa unione illecita Antipa aggiunse poi l'adulterio: durante un viaggio a Roma, infatti, si legò a sua cognata Erodiade, moglie del fratellastro che Giuseppe chiama ugualmente Erode – e che Erode senior aveva avuto da Miriam/Mariamne II, figlia del sacerdote giudeo Simone – dal quale Erodiade aveva avuto una figlia, Salome (*Ant.* 18, 109-115).<sup>6</sup> Erodiade acconsentì a sposare Antipa, ma a condizione che egli si liberasse della sposa nabatea, ripudiandola (ἐκβαλεῖν). L'intero progetto matrimoniale era dunque in violazione anche della legge ancestrale (τῶν πατρῴων: *Ant.* 18, 136) che proibiva di sposare la moglie del fratello ancora vivente.<sup>7</sup> Informata del tradimento, la moglie di Antipa fuggì a Petra presso il padre, il quale, facendo leva su una disputa di confine, ebbe

<sup>3</sup> Su queste critiche, cfr. FUKS 2002.

<sup>4</sup> Per il ritratto di Erode Antipa in Giuseppe, si veda HØRNING JENSEN 2006 e 2006a, 229-230.

<sup>5</sup> È lo stesso Areta nominato in 2 Cor 11:32. Sebbene Giuseppe non menzioni il nome della moglie di Antipa, in base ai dati epigrafici e numismatici del regno nabateo, si è stabilito che si trattasse di Phasaelis, figlia di Areta IV: KOKKINOS 1998, 230-233.

<sup>6</sup> Secondo Marco, invece, il fratello di Erode Antipa si chiamava Filippo (Mc 6:17).

<sup>7</sup> La questione sembra comunque più complicata di come riferita, ad esempio in HOEHNER 1972, 137-138: cfr., fra gli altri, JACKSON 2005.

così il pretesto per attaccare i Giudei e sconfiggere Erode. Al tetrarca vennero però in soccorso i Romani e Tiberio ordinò al governatore Vitellio di eliminare Areta (*Ant.* 18, 120-124). La sconfitta di Antipa tuttavia fu incancellabile e Giuseppe, curiosamente, non la motiva tanto come conseguenza delle varie sue varie trasgressioni alla legge giudaica, quanto per aver decretato, ingiustamente, la morte di Giovanni Battista.

## 2. COLLOCAZIONE NARRATIVA

La testimonianza su Giovanni, che ha dunque un suo peso nelle vicende della famiglia erodiana, è contenuta nel libro 18 delle *Antichità giudaiche*: che, avendo un *terminus ante quem* sicuro per quanto riguarda la sua composizione (l'inizio del II secolo d.C.), riveste per questo un particolare interesse e valore.<sup>8</sup>

La pericope su Giovanni (*Ant.* 18, 116-119) è inserita nella narrazione riguardante le vicende di Erode Antipa e appare distinta, rispetto al testo precedente e a quello successivo, da una *inclusio* dalle due frasi che ripetono il giudizio dato dai Giudei sulla sciagura toccata a Erode, interpretata come punizione divina per il suo comportamento nei confronti di Giovanni.<sup>9</sup> Nella forma in cui ci è pervenuta, la pericope è la seguente:

116 Τιςὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινυμένον κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ. 117 κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖα χρωμένοις βαπτισμῶ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπὶ τινῶν ἀμαρτᾶδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἀγνεῖα τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκκεκαθαρμένης. 118 καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δεῖσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ στάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐώκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται πρὶν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης [μὴ] εἰς πράγματα ἐμπεσῶν μετανοεῖν. 119 καὶ ὁ μὲν ὑποψία τῇ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτῃ κτίννυται. τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξαν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.<sup>10</sup>

Il periodo iniziale (116) e quello finale (119) distinguono il passo come unità separata nel contesto della narrazione generale ed esprimono lo stesso concetto: che

<sup>8</sup> Sulla testimonianza di Flavio Giuseppe relativa a Giovanni Battista, si vedano almeno DIBELIUS 1911, 123-129; KRAELING 1951; SCOBIE 1964, 17-22; SCHÜTZ 1967, 13-27; NODET 1985; LUPIERI 1988, 119-131 e 2013, 53-63; MEIER 1992.

<sup>9</sup> Già notato in MEIER 1994, 56. L'uso strumentale della figura di Giovanni nel passo di Giuseppe è sottolineato anche in JOSSA 2005, 339-340.

<sup>10</sup> Seguo l'edizione di FELDMAN 1965, che si differenzia dalla *editio maior* di NIESE 1885-95 per alcune varianti: τινυμένου invece di τινυμένου in 116; ἤρθησαν invece di ἤσθησαν e στάσει invece di ἀποστάσει in 118 e δόξαν invece di δόξα in 119.

la distruzione dell'esercito di Antipa da parte di Areta IV fu una conseguenza dell'uccisione di Giovanni «detto il Battista». Le parole *κατὰ ποινήν Ἰωάννου* della sezione 116 corrispondono a *ἐπὶ τιμωρίᾳ τῆ ἐκείνου* di 119. Quest'apparente cesura può dare l'impressione che il passo non sia effettivamente legato alla narrazione, ma che si tratti di un'interpolazione. Osservando tuttavia anche i capitoli precedenti, sempre nel libro 18, si rileva ben presto che l'episodio che condurrà alla morte del Battista è inserito quasi sequenzialmente nel quadro di altri episodi di fermento popolare avvenuti in Giudea e che, infine, sfoceeranno nella Prima Rivolta e nell'intervento dei Romani: la sedizione di Giuda e Sadoc (*Ant.* 18, 1-9); l'inizio della «quarta filosofia» da parte di Giuda il Galileo (18, 23); la provocazione – ricordata già sopra – della costruzione di Tiberiade su un cimitero (18, 36-38); le proteste contro Pilato a Gerusalemme e in particolare nel Tempio (18, 55-62); la messa a morte di Gesù (18, 63-64); la rivolta dei Samaritani e la sua repressione sempre da parte di Pilato (18, 85-89). La morte di Giovanni s'inserisce dunque in un momento caratterizzato da tensioni sociali e disordini, a sua volta entro un clima generale di tensione antierodiana e antiromana, già in costante aumento prima della rivolta.<sup>11</sup>

Quanto all'apparente interruzione del resoconto principale dei fatti, in realtà Giuseppe ricorre volentieri a digressioni ed ecfraasi rispetto al primo livello della narrazione. Queste deviazioni, più o meno brevi e che possono riguardare persone, luoghi, o circostanze particolari, servono ad arricchire il testo di dettagli e a rendere l'opera più varia e leggibile.<sup>12</sup> L'uso della digressione,<sup>13</sup> infatti, è uno dei tropi retorici preferiti da Giuseppe e ciò non stupisce, considerando quanto egli inseguisse lo stile degli storici greci e, in particolare, quello tucidideo. In quel contesto la digressione è un espediente molto comune: Erodoto vi ricorre circa 200 volte ed è frequente anche in Tucidide. A volte Giuseppe avverte esplicitamente il lettore che sta per introdurre una digressione (*παρέκβασις*) o che sta per allontanarsi, temporaneamente, dal tema principale (*Vita* 336, 367; *C. Ap.* 1, 57).<sup>14</sup> Un esempio classico di digressione flaviana è *Ant.* 13, 171-173, il ben noto *excursus* sulle varie correnti (le tre «filosofie») del giudaismo coevo.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> RAJAK 2002, 65-77.

<sup>12</sup> Sul metodo compositivo di Giuseppe, si veda specialmente VILLALBA I VARNEDA 1986, con un capitolo specifico sull'ecfraasi (pp. 169-180), in cui si fanno rientrare non solo le descrizioni di luoghi, oggetti, etc., ma anche storie secondarie o parallele: ad esempio la «psychological ecphrasis» nella descrizione del carattere di Vespasiano in *Ant.* 18, 170-178 e la «religious ecphrasis» riguardante proprio il passo su Giovanni Battista (p. 180).

<sup>13</sup> LONGENECKER 2005, 45-46 distingue due tipi di digressione: articolata, quando l'autore la dichiara esplicitamente; non articolata, quando egli si discosta dal tema principale della narrazione senza avvertimenti né spiegazioni.

<sup>14</sup> Sulla digressione in Flavio Giuseppe si veda anche PERRY 2009, 150-169, che discute le digressioni nella *Vita* e nel *Contra Apionem*. Per quanto riguarda la digressione negli storici greci, Tucidide era citato, assieme a Omero, come esempio più importante per l'uso dell'ecfraasi nei trattati retorici *Progymnasmata*. Anche Plutarco elogia la capacità di Tucidide di descrivere con *ἐνάργεια*; sull'uso dell'ecfraasi in questi autori cfr. WEBB 2009, 19-28.

<sup>15</sup> Sulle «tre filosofie» in Giuseppe, si vedano, fra gli altri, MASON 1991, 196-211; STEMBERGER 1993.

## 3. AUTENTICITÀ

A differenza di quanto ben presto avvenuto per il *Testimonium Flavianum* – il breve passo delle *Antichità giudaiche* su Gesù di Nazareth<sup>16</sup> – la genuinità della menzione del Battista non è stata quasi mai messa in dubbio.<sup>17</sup> L'autenticità del passo è stata contestata, più recentemente, da C. Rothschild (2011), soprattutto in base ad alcune aporie di natura testuale; e da R. Nir (2012), secondo cui il rito battesimale, così com'è descritto nella pericope, rimanderebbe a una fonte posteriore giudeo-cristiana. Si tratta tuttavia di argomenti generalmente deboli, mentre permane invece il problema dell'oggettiva fragilità della tradizione testuale, noto peraltro da tempo. Infatti la pericope su Giovanni – lunga, peraltro, il doppio rispetto a quella su Gesù – è sì presente in tutti i manoscritti principali delle *Antichità*, ma è anche vero che, sinora, i libri 18-20 dell'opera sono noti solo da tre testimoni, tutti piuttosto tardivi.<sup>18</sup>

La recenziarietà e scarsità dei testimoni non costituisce, ovviamente, un criterio da prendere in considerazione per invalidare il passo. Un problema interno e ben più serio risiede, invece, in una significativa discordanza cronologica: stando infatti alle *Antichità*, l'attività del Battista si sarebbe svolta dopo quella di Gesù, il che contraddice il resoconto dei vangeli, dov'è dato un certo risalto al fatto che Giovanni sia stato un precursore di Gesù (si veda oltre, 6.1); inoltre, nel testo di Giuseppe fra i due – o fra i rispettivi seguaci – non appare alcuna connessione. È stato notato che proprio la mancanza di un collegamento evidente fra il Battista e il movimento capeggiato da Gesù, deporrebbe a favore dell'autenticità del passo. Probabilmente un interpolatore cristiano non avrebbe ommesso di menzionare il legame fra Giovanni e Gesù o con i suoi seguaci, e forse non avrebbe dedicato a un personaggio problematico come Giovanni molto più spazio rispetto a quello riservato a Gesù, cui nelle *Antichità* sono dedicati pochi righi.<sup>19</sup>

D'altra parte, come anche si è proposto, il passo su Giovanni potrebbe essere comunque un'interpolazione e derivare da un seguace del movimento giovanneo, sulla cui esistenza siamo informati, ad esempio, dal vangelo di Marco, laddove si dice che il corpo di Giovanni fu sepolto dai suoi discepoli (Mc 6:29). Dagli *Atti* risulta poi, se la notizia è attendibile, che ai tempi di Paolo discepoli del Battista sarebbero stati attivi a Efeso e che non erano neanche a conoscenza

<sup>16</sup> Per alcune sintesi sulla ricerca intorno al *Testimonium Flavianum*, cfr. WHEALEY 2003 e PAGET 2010. C'è una certa convergenza nell'indicare Eusebio come responsabile del testo: cfr. BARAS 1987; OLSON 1999.

<sup>17</sup> Sulla genuinità del passo si veda WEBB 1991, che presenta i principali argomenti a favore dell'autenticità. Favorevole anche MEIER 1994, 19-20; sebbene non siano mancati, in precedenza, pareri contrari (per es. HERRMANN 1970).

<sup>18</sup> ROTHSCHILD 2011, 273-274 nota che tutti e tre i manoscritti in questione, non soltanto sono tardivi (dall'XI sec.), ma appartengono allo stesso tipo testuale. Ovviamente non si possono svalutare i testimoni solo perché tardivi. Una discussione molto ampia sui manoscritti delle *Antichità* per i libri 18-20 si troverà in FELDMAN 1982.

<sup>19</sup> Per tutta la questione, cfr. MEIER 1992, 227.

dell'insegnamento di Gesù (At 19:1).<sup>20</sup> Altre testimonianze sono più tardive – fra queste, Giustino e le epistole Pseudo-Clementine<sup>21</sup> – e sono, in ogni caso, fonti dichiaratamente cristiane: mentre non v'è traccia di battisti nelle fonti giudaiche né si conoscono scritti sicuramente riconducibili a questo movimento. In ogni caso, se un'interpolazione è effettivamente occorsa, essa non può essere anteriore alla metà del III secolo, quando si colloca il *Contra Celsum* di Origene: ove infatti, discutendo sulla natura del battesimo di Gesù, Origene attesta come Flavio Giuseppe abbia scritto su Giovanni Battista esattamente nel libro 18 delle *Antichità giudaiche*.<sup>22</sup> Qualche decennio dopo, intorno al 300, il passo sul Battista è menzionato nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea (1,11,4-6), dove però Giovanni non appare in un contesto dottrinario autonomo, ma in dipendenza dalla figura e dalla predicazione di Gesù (1,11,7) e dove peraltro si menziona anche il *Testimonium Flavianum* (di cui c'è chi sospetta, non senza ragioni, che sia proprio Eusebio l'autore).<sup>23</sup> Un'altra menzione del Battista appare nella *Dimostrazione evangelica* dello stesso Eusebio (9,5,15)<sup>24</sup> e ovviamente, ma indirettamente e ormai fra IV e V secolo, nella traduzione-adattamento fatta da Rufino di Aquileia sempre dagli scritti di Eusebio.<sup>25</sup>

Un ultimo argomento richiamato a sfavore dell'autenticità del passo risiede, infine, nelle differenze stilistiche che vi si riscontrano rispetto al resto delle *Antichità giudaiche*. Questa divergenza effettivamente esiste, ma riguarda, com'è noto, gli interi libri 15-19, fra i quali anzi è possibile un'ulteriore differenziazione fra i libri 15-16 e 17-19.<sup>26</sup> Il problema dipende però solo dal metodo di lavoro di

<sup>20</sup> KÄSEMANN 1982 considera questi seguaci di Giovanni Battista a Efeso membri di un movimento indipendente dalla chiesa.

<sup>21</sup> Le fonti patristiche (come Giustino, *Dial.* 80; le Ps. Clementine, *Rec.* 1.54,60), oltre ad altre allusioni alla setta dei battisti in Eusebio, Epifanio ed Efrema Siro, sono discusse in THOMAS 1935. Sulla possibile responsabilità dei seguaci del Battista per l'interpolazione, si veda LICHTENBERGER 1987; ROTHSCHILD 2011, 272.

<sup>22</sup> Orig., *Contra Celsum* 1,47, datato al 248. Sulle quattro citazioni di Giuseppe in Origene, cfr. HARTMAN 1989.

<sup>23</sup> Sulla teoria che vuole Eusebio autore del *Testimonium Flavianum*, avanzata dapprima in OLSON 1999, si veda la severa critica di WHEALEY 2007. Ultimamente, però, anche FELDMAN 2012 ha ammesso come probabile la paternità di Eusebio del passo.

<sup>24</sup> MEIER 1992, 226.

<sup>25</sup> Sui passi citati da Eusebio nella traduzione latina di Rufino, cfr. LEVENSON-MARTIN 2014.

<sup>26</sup> Secondo H. St. J. Thackeray, Giuseppe avrebbe fatto ricorso agli stessi assistenti-segretari già impiegati nel *Bellum*, mentre per i primi 14 libri delle *Antichità* si sarebbe rivolto a collaboratori diversi, come mostrerebbero lessico e stile. Giuseppe, è noto, pur sostenendo di aver studiato attentamente la lingua greca fino ad averne piena padronanza (καὶ τῶν Ἑλληνικῶν δὲ γραμμᾶτων ἐσπούδασα μετασχέιν τὴν γραμματικὴν ἐμπειρίαν ἀναλαβῶν, *Ant.* 20, 263), sia pure restando imperfetto nella pronuncia, non faceva mistero di essersi servito di assistenti (συνεργοί) per la lingua (χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργῶς, *C. Ap.* 1, 50). Questi collaboratori, a quanto pare, in generale avrebbero dovuto solo rifinire il suo testo, ma si è detto che a volte ne avrebbero scritto delle sezioni. Thackeray attribuisce, ad esempio, il materiale in *Ant.* 15-16 e 17-19 al lavoro, a suo avviso ben riconoscibile, di due o più distinti collaboratori, di cui il primo, che s'ispirava alla lingua di Sofocle, sarebbe responsabile per i libri 15-16, mentre l'aiutante "tucidideo" si sarebbe occupato dei libri 17-19. Il passo con i riferimenti a Giovanni Battista ricadrebbe dunque fra quelli del cosiddetto «Thucydidean hack» (secondo la definizione, invero un po' sprezzante anche se fortunata, data dallo stesso Thackeray).

Giuseppe, irregolare e talora incoerente: ma l'unità del suo progetto narrativo non ne viene per questo intaccato. Si esclude in ogni caso qualunque conoscenza, da parte di Giuseppe, del testo dei vangeli.<sup>27</sup>

#### 4. ASPETTI LINGUISTICI

##### 4. 1. Particolarità

Nel complesso, la lingua della pericope sul Battista è congruente con quella dei libri 17-19 delle *Antichità*:<sup>28</sup> vale a dire, abbastanza elaborata e caratterizzata da alcuni termini rari. Giuseppe, com'è noto, cercava di riprendere il lessico dei classici – specialmente di Tucidide, ma anche dei tragici, oltre che di Platone e Aristotele – fino all'uso di termini già rari in alcuni dei suoi modelli.<sup>29</sup> In *Ant.* 18, 116 troviamo ad esempio il participio *τιννυμένου* unito al genitivo *θεοῦ*, con oggetto Erode. Il verbo *τιννυμαι* è raro: Giuseppe lo usa anche in *Ant.* 17, 60, ova raccontando le disavventure di Antipatro compare il concetto di punizione divina (*αὐτὸν τιννυμένου θεοῦ*), introdotto dallo stesso Giuseppe; mentre in *Ant.* 18, 116 il fatto che Erode sia stato punito «per vendicare quel che aveva fatto a Giovanni» (*κατὰ ποινήν Ἰωάννου*) è presentato come una voce comune, circolante presso «alcuni Giudei» (*τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει*); Giuseppe chiosa solo che si trattava di una vendetta giusta (*μάλα δικάως*, *Ant.* 18, 116).

Per il resto, si possono evidenziare i seguenti aspetti, alcuni dei quali peraltro tematicamente concatenati:

– l'espedito retorico del presente storico usato per mantenere la narrazione veloce, è usato quando si parla dell'uccisione di Giovanni: *κτείνει* in 116 corrisponde al passivo *κτίννυται* in 119 (*κτίννυμι*), forma collaterale e rara di *κτείνω*, che appare più volte nella parte finale delle *Antichità* (cfr. 17, 182; 18, 99; 18, 271). Appare insolita la costruzione con l'accusativo di riferimento in *τὰ πρὸς ἀλλήλους*, ma sembra che manchi un accusativo *τὰ* davanti a *πρὸς τὸν θεὸν* (cfr. *τὰ πρὸς τὸν θεὸν* in Ebr 2:17);<sup>30</sup>

– l'uso del termine *ἀμαρτάς* in *Ant.* in 18, 117, spesso impiegato dagli storici greci e di cui nelle sole *Antichità* si hanno altre nove attestazioni;

– il senso, non del tutto chiaro, di *ἀποδεκτός* (*τὴν βἀπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι*, *Ant.* 18, 117), *hapax* in Giuseppe e assente nei LXX, di cui però troviamo due occorrenze nel NT (1Tim 2:3 e 5:4) da cui si ricava il significato di 'essere accettabile';

La teoria dei collaboratori-autori è stata rifiutata, successivamente, da vari studiosi (RICHARDS 1939; SHUTT 1961, 59-75). T. Rajak ha negato che porzioni di testo siano state scritte da altri, perché Giuseppe, già a Gerusalemme, avrebbe imparato il greco abbastanza bene da poter scrivere da sé, mentre i *συνεργοί* sarebbero stati solo amici che lo avrebbero aiutato nel processo di revisione: RAJAK 2002, 46-64. L'intervento di amici dello scrittore è sostenuto anche in MASON 2009, 233-234.

<sup>27</sup> Cfr. FELDMAN 1984, 667-669.

<sup>28</sup> Con la sola, significativa eccezione del *Testimonium Flavianum*, che contiene espressioni insolite per Giuseppe e che invece sono usate da Eusebio.

<sup>29</sup> Si veda FELDMAN 1998, 26.

<sup>30</sup> In Eusebio (*Dem. Ev.* 9,5,15) che riporta la testimonianza di Giuseppe, troviamo *τῆ*: ma, come notato in MEIER 1992, 227, si tratta probabilmente di una variante introdotta nella trasmissione.

– nell'espressione βαπτισμῶ συνιέναι, «venire insieme a battesimo» (*Ant.* 18, 117), l'uso di σύνειμι, che appare nelle *Antichità* più volte e può indicare anche un raduno finalizzato alla ribellione: si veda il caso dei due «banditi» Anileo e Asineo, intorno ai quali si raccolsero (συνήεσαν) giovani delle classi più povere per formare un esercito (*Ant.* 18, 315). A tal proposito, sempre in un contesto di sedizione troviamo nella *Guerra giudaica* καὶ συνιῶν ἕκαστος πρὸς τὰ αὐτὰ προαιρουμένους (*Bell.* 4, 132). Quest'uso introduce nel passo su Giovanni Battista il contesto dei racconti sui «briganti», λησταί, di cui si tratterà oltre. Quanto al dativo βαπτισμῶ, può essere inteso in due modi: 'allo scopo di prendere il battesimo' o, forse meglio, come dativo strumentale, 'per mezzo del battesimo'; come dire che il battesimo era il rito attraverso il quale ci si raccoglieva a formare un gruppo;<sup>31</sup>

– infine, laddove si dice che Giovanni godeva di grande popolarità (καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων καὶ γὰρ ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῆ ἀκροάσει τῶν λόγων, *Ant.* 18, 118), va rilevato che ἤρθησαν è una scelta nell'edizione di Niese, tendente a sottolineare che le persone che seguivano Giovanni 'erano gioiose', in accordo con la citazione del passo fatta da Eusebio; la lezione tuttavia non è supportata dai manoscritti, che hanno invece ἤρθησαν,<sup>32</sup> 'erano eccitati', che sembra rispondere anche meglio al contesto: si descrive bene qui il comportamento delle folle che avvicinavano Giovanni e, al contempo, si spiega meglio il timore di Erode Antipa che scoppiassero ribellioni (στάσει τινὶ φέροι). Si noti che in questo stesso passaggio Feldman ha preferito στάσις, 'ribellione', all'ἀπόστασις scelto da Niese, che indicherebbe una conseguenza un po' meno grave, come la 'separazione' di un gruppo da un altro; tuttavia entrambi i sostantivi sono impiegati più volte nelle *Antichità* e pertanto la loro ricorrenza non appare dirimente.<sup>33</sup>

#### 4. 2. ὁ βαπτιστής, «il battista»

Secondo Giuseppe, Giovanni veniva chiamato ὁ βαπτιστής, «il battista» (Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ: *Ant.* 18, 116). L'epiteto non trova paralleli nella letteratura giudaico-ellenistica e anche nel Nuovo Testamento ὁ βαπτιστής sembra essere una formazione nuova. Nel testo di Marco, il più antico dei vangeli, si usa una forma diversa, ὁ βαπτίζων (Mc 1:4; 6:14; 6:24) in riferimento a Giovanni, ma altrove appare anche ὁ βαπτιστής (Mc 6:25; 8:28),<sup>34</sup> termine

<sup>31</sup> WEBB 1998, 196.

<sup>32</sup> Niese accetta ἤρθησαν, probabilmente perché meglio corrispondente all'immagine positiva di Giovanni Battista trasmessa da Giuseppe. Lupieri riporta il testo di Niese con ἤρθησαν, traducendo «provarono piacere in massimo grado».

<sup>33</sup> DELLING, voce στάσις in TDNT 7; ROTHSCHILD 2011, 265.

<sup>34</sup> Per Mc 6:14 i manoscritti D S W Θ recano βαπτιστής. In un suo recente articolo, ELLIOTT 2016 dimostra come la forma precedente βαπτίζων dovrebbe essere preferita nello stabilire del testo di Marco e che la variante βαπτιστής sia dovuta ai copisti. Lo stesso studioso ha anche dimostrato che in Mc 1:4 (ἐγένετο... κηρύσσω, con ὁ βαπτίζων come soggetto) è necessario accogliere l'articolo ὁ (dato nell'edizione Nestle-Aland in parentesi quadre, indicando quindi un dubbio sull'autenticità) e omettere καὶ prima di κηρύσσω, seguendo il testimone B33 (ELLIOTT 2016, 126).

impiegato regolarmente da Matteo e Luca.<sup>35</sup> Giuseppe usa il verbo βαπτίζω costantemente col significato di ‘annegare’ o ‘essere travolto dalle acque’ (*Ant.* 9, 212; 15, 55; *Bell.* 2, 556; *Vita* 1, 15), come in greco classico, dove il verbo indica il ‘perire’ o l’‘annegare’. Curiosamente, il significato di ‘annegare’ non sembra attestato nella letteratura giudaico-ellenistica e nei LXX a βαπτίζω corrisponde regolarmente la radice ebraica לבט (tbl) che non possiede il tratto semantico dell’‘annegare’.<sup>36</sup> In effetti nei LXX βαπτίζω è raro (appare solo 4 volte) e indica l’‘immersersi’, nella diatesi media, anche con l’accezione di ‘purificare/purificarsi attraverso l’acqua’ (cfr. 2Re 5:14; Is 21:4; Gdt 12:7; Si 34:25). Giuseppe non usa altri sostantivi che indichino il ‘battesimo’, limitandosi a βαπτισμός e βάπτισις nel passo dedicato a Giovanni, né usa mai βάπτισμα, tipico della letteratura cristiana antica.<sup>37</sup> L’uso di ὁ βαπτιστής in Giuseppe è tuttavia uno degli argomenti più ricorrenti fra chi sostiene che il passo sia un’interpolazione cristiana, sebbene appaia più verosimile che Giuseppe abbia solo riportato ciò che offriva la sua fonte.

#### 5. ANHP ΑΓΑΘΟΣ, «UN UOMO BUONO»

Giuseppe offre un ritratto rapido ma positivo di Giovanni, per il quale usa la definizione di «uomo buono», ἀνὴρ ἀγαθός.<sup>38</sup> Altrove, nelle opere flaviane, l’espressione appare – in quattro casi – in riferimento a persone giuste o innocenti cui viene tolta la vita; in *Bell.* 5, 413 lo scrittore definisce sé stesso ἀνὴρ ἀγαθός, nel difendersi dall’accusa infamante di tradimento.<sup>39</sup> L’approccio positivo di Giuseppe al personaggio del Battista si manifesta, dunque, immediatamente. Giuseppe descrive Giovanni come un maestro, molto rispettato tra i Giudei, con un suo messaggio. Le sue qualità morali sono esemplificate nell’esortazione alla «pietà verso Dio» (πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεία) e alla «giustizia verso il prosimo» (τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη).<sup>40</sup> Si tratta, per inciso, delle stesse qualità che secondo lo storico distinguono in generale i Giudei: i cui costumi (ἔθη) prevedono appunto la pietà verso Dio e la giustizia verso gli uomini (*Ant.* 16, 42).<sup>41</sup> Anche i più virtuosi fra gli antichi re erano caratterizzati da εὐσέβεια nei confronti di Dio e δικαιοσύνη verso gli uomini: per questo Salomone dovrà essere,

<sup>35</sup> Mt 3:1; 11:11; 11:12; 14:2; 14:8; 16:14; 17:13, Lc 7:20; 7:33; 9:19.

<sup>36</sup> Si veda LS s.v. βαπτίζω; OEPKE s.v. βάπτω κτλ. in TDNT 1, 529-546.

<sup>37</sup> WEBB 1991, 40.

<sup>38</sup> La possibile emendazione ἄγιον ἄνδρα (EISLER 1931, 221) si basa sulla versione slava.

<sup>39</sup> ROTHSCHILD 2011, 262.

<sup>40</sup> MASON 1991, 85-89. Si veda la voce εὐσέβεια di FOERSTER in TDNT 7, 175-185, ove si sottolinea l’importanza di questo concetto in greco ellenistico e negli autori giudeo-ellenistici, pur non trovando corrispondenza sul versante semitico; nonché la voce δικαίος di SCHRENK in TDNT 2, 174-225; MASON 2003, 215.

<sup>41</sup> Sul contenuto moralizzante delle *Antichità*, cfr. ATTRIDGE 1976, 29-70. Sulla propaganda giudeo-ellenistica in Flavio Giuseppe e il suo tentativo di mostrare come le caratteristiche dei Giudei siano conformi alla filosofia greca, si veda COLLINS 2000, 61-62.

nei progetti di suo padre Davide, εὐσεβῆς e δίκαιος (*Ant.* 7, 338.342.356.374); così come Ezechia (9, 260) e Iotam (9, 236). Caratteristiche opposte mostrano, d'altra parte, figure regali negative come quelle di Erode e (benché non fosse proprio re) di Archelao. Anche in Filone si riscontra un simile apprezzamento per queste qualità (τό τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπου διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης, *Spec. leg.* 2, 63) e Giuseppe attesta attenzione per gli stessi valori fra gli Esseni, che s'impegnavano «a comportarsi con pietà verso Dio e con giustizia verso gli uomini» (πρῶτον μὲν εὐσεβήσειν τὸ θεῖον ἔπειτα τὰ πρὸς ἀνθρώπου δίκαια φυλάξειν, *Bell.* 2, 139).

La parola δικαιοσύνη associata a Giovanni appare due volte con riferimento al Battista anche nel vangelo di Matteo: in Mt 21:32 (ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδοῦ δικαιοσύνης) e in 3:15, dove l'espressione di Gesù πᾶσαν δικαιοσύνην si riferisce proprio al battesimo di Giovanni.<sup>42</sup>

## 6. ANALOGIE E DIVERGENZE CON I VANGELI

### 6. 1. Cronologia

Con l'eccezione nel vangelo di Giovanni, in cui sul personaggio si offre una prospettiva del tutto autonoma,<sup>43</sup> del Battista si parla invece in maniera abbastanza unitaria, seppure con piccole divergenze, nei vangeli di Marco, Luca, negli *Atti degli Apostoli* e nel vangelo di Matteo.<sup>44</sup> Come si è anticipato sopra, sussiste tuttavia un'incongruenza di fondo nella cronologia degli eventi, confrontando la testimonianza di Flavio Giuseppe, che colloca l'attività del Battista dopo quella di Gesù, e quella data nei vangeli.<sup>45</sup>

Marco indica esplicitamente Giovanni come precursore di Gesù (Mc 1:2-3): lo stesso Battista avrebbe dichiarato di essere in attesa di un altro, più degno, che

<sup>42</sup> SCOBIE 1964, 85.

<sup>43</sup> Nell'ultimo dei vangeli, che si differenzia dai sinottici per la sua caratterizzazione teologica, Giovanni ad esempio non è mai chiamato «battista» né compare la sua identificazione popolare con il profeta Elia.

<sup>44</sup> Seguendo l'ipotesi delle "quattro fonti", il materiale più antico su Giovanni dovrebbe essere ricercato nell'ipotetica raccolta dei detti di Gesù denominata Q, le cui origini sarebbero da cercare in Galilea.

<sup>45</sup> La letteratura su Giovanni Battista nelle fonti cristiane è, ovviamente, molto ampia e qui sarà possibile menzionare solo alcuni fra gli studi più significativi. Per il periodo della critica formale, resta fondamentale DIBELIUS 1911, ove si attribuisce un maggiore valore storico alle notizie che si ricavano dai detti di Gesù rispetto alle narrazioni dei vangeli; in Giovanni si vede un predicatore escatologico. In seguito, sempre nella corrente della critica formale, si veda KRAELING 1951. Tra gli studi posteriori, SCOBIE 1964, che colloca Giovanni Battista in una più ampia cornice di movimenti battisti del I secolo; quindi WINK 1968; LUPIERI 1988 e 2013; WEBB 1991, che si concentra sul suo ruolo di battezzatore confrontando il suo battesimo con le fonti giudaiche e sul ruolo di profeta "popolare"; un ampio quadro anche in TAYLOR 1997. Non si darà conto qui dei testi apocrifi in cui appare Giovanni Battista, tardivi e che sul piano dell'informazione biografica non hanno lo stesso peso dei vangeli canonici.

avrebbe battezzato con lo spirito e non con l'acqua (Mc 1:7-8).<sup>46</sup> Gesù avrebbe dunque iniziato il suo insegnamento quando Giovanni pare già aver esaurito il suo compito e si trova ormai in prigione.<sup>47</sup> Anche in Matteo e Luca sembra rilevante che Giovanni preceda Gesù, e ciò si riflette anche nei segmenti narrativi di carattere spiccatamente leggendario, come nel racconto dell'infanzia inserito nel vangelo di Luca, in cui Giovanni riconosce Gesù mentre sono entrambi ancora nel grembo delle rispettive madri (Lc 1:41-42).

Giuseppe non fornisce alcuna data nella testimonianza su Giovanni, e specialmente sulla sua morte: le date si ricavano tuttavia dal contesto.<sup>48</sup> La sconfitta di Antipa, di cui si è già riferito sopra e che Giuseppe legge come conseguenza dell'uccisione del Battista, dev'essere avvenuta prima della morte di Tiberio, nel 37. Giovanni allora doveva essere già morto, ma da pochi anni: il che permette di risalire fino a un periodo compreso fra il 32 e il 34, periodo che tuttavia non si accorda con le date desumibili dai vangeli e che ha indotto alcuni studiosi – comprensibilmente più propensi ad accordare maggiore attendibilità a Giuseppe che ai primi scritti cristiani, almeno per la cronologia – a proporre qualche spostamento nell'intera articolazione della narrazione evangelica, ivi compresa la data tradizionale della morte di Gesù.<sup>49</sup> Un'ipotesi espressa da C. Saulnier alcuni decenni or sono, ma che non ha avuto gran seguito, permetterebbe di far coincidere la cronologia di Giuseppe con quella dei vangeli: anticipando il matrimonio fra Antipa ed Erodiade a un periodo compreso fra il 24 e il 28, la morte del Battista ricadrebbe infatti nel 27-28.<sup>50</sup> Altri hanno proposto di anticipare, a questo punto, anche il primo matrimonio di Antipa, collocando l'esecuzione di Giovanni verso il 21.<sup>51</sup>

## 6. 2. *Il battesimo e il ministero*

Che Giovanni abbia battezzato, tra molti altri, Gesù, appare certo: nondimeno, questo elemento ai primi cristiani risultava problematico: per la remissione di quali peccati Gesù avrebbe dovuto ricevere il battesimo?<sup>52</sup> Secondo Matteo, Giovanni si sarebbe persino opposto al battesimo di Gesù:

ὁ δὲ Ἰωάννης διεκάλωεν αὐτόν λέγων· ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με; ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρόκειται ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην. τότε ἀφίησιν αὐτόν. (Mt 3:14)

<sup>46</sup> Sul ruolo di Giovanni subalterno a quello di Gesù, cfr. ROTHSCHILD 2009, 36-45.

<sup>47</sup> MASON 2003, 218.

<sup>48</sup> CHILTON 2002, 39.

<sup>49</sup> TAYLOR 1997, 255-258.

<sup>50</sup> SAULNIER 1984.

<sup>51</sup> CHILTON 2002, 39-43. Non si menzioneranno qui le numerose altre ipotesi, alcune delle quali del tutto inverosimili, sinora formulate intorno alla questione: di fatto, la discrepanza fra le fonti permane.

<sup>52</sup> La stessa perplessità è attribuita a Gesù, malgrado il racconto evangelico, nel tardo vangelo apocrifo dei Nazareni (II secolo), in cui si accenna al fatto che anche i genitori di Gesù avrebbero voluto prendere il battesimo: «“Giovanni Battista battezza per la remissione dei peccati. Andiamo e facciamo battezzare da lui”. Ma lui (Gesù) rispose: “In che modo avrei peccato da dover andare ed essere battezzato da lui?”»; citato in Girolamo, *Adv. Pelag.* 3,2. SCHNEEMELCHER 2003, 1, 160.

Una differenza rilevante fra i vangeli e Giuseppe risiede nella natura dell'immersione battesimale praticata da Giovanni, che per Marco e Luca mirava alla «penitenza per la remissione dei peccati» (ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Mc 1:4; καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν [τὴν] περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Lc. 3:3). Per Giuseppe, invece, l'immersione giovannea non serviva alla purificazione dai peccati, perché la purificazione dell'anima doveva essere già avvenuta prima di ricevere il battesimo, ma si trattava di una purificazione del corpo (*Ant.* 18, 117). Il termine ἀγνεία, 'purificazione', è usato da Giuseppe anche in precedenza, descrivendo le abluzioni degli Esseni (*Ant.* 18, 19) e quelle del suo maestro Banno (*Vita* 1, 11). Inoltre, in Giuseppe l'espressione βαπτισμῷ συνιέναι (*Ant.* 18:117) suggerisce che i battezzandi s'immergessero spontaneamente e che Giovanni non svolgesse alcun ruolo attivo, limitandosi a radunare e a esortare all'immersione. Da Marco s'intuisce invece che Giovanni impartiva il battesimo attivamente (ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ, Mc 1:5; e cfr. τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ in Mt 3:13).

Da quanto i vangeli ci trasmettono su Giovanni Battista appare abbastanza chiaramente che fra i suoi seguaci e quelli di Gesù vi erano varie divergenze, per esempio nelle regole alimentari (Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν, Mc 2:18) e che la rispettiva «via» fosse inizialmente del tutto distinta: si veda il passo degli *Atti* già richiamato sopra, sull'arrivo di Paolo a Efeso, dove l'apostolo incontrò – Giovanni e Gesù erano già scomparsi da tempo – un gruppo di seguaci del Battista che non conoscevano il battesimo di Gesù (*At* 18:24 - 19:5). Sebbene la storicità dell'incidente sia stata ovviamente messa in dubbio,<sup>53</sup> vi si dà comunque testimonianza che al tempo di Paolo il movimento giovanneo non solo non era estinto, ma sopravviveva anche nella Diaspora. In Luca, certo, non mancano le contraddizioni:<sup>54</sup> se Giovanni aveva predicato principalmente l'avvento di Gesù e il suo battesimo «nello spirito», perché negli *Atti* i suoi presunti discepoli non hanno mai sentito parlare di Gesù e della sua azione salvifica? Nella testimonianza di Giuseppe manca ogni riferimento alla componente apocalittica dell'insegnamento di Giovanni, messa invece in risalto da Marco (e presumibilmente dalla fonte Q). È possibile che nelle tradizioni su Giovanni a disposizione di Giuseppe questo elemento, come altri, fosse assente; ma è anche possibile che questa connotazione del Battista sia stata deliberatamente omessa, o perché irrilevante in rapporto alle vicende di Erode Antipa,

<sup>53</sup> BARRETT 1984; ma si veda l'opinione opposta nel contributo già menzionato di KÄSEMANN 1982; e LUPIERI 2013, 36.

<sup>54</sup> Secondo l'opinione prevalente, l'autore che per convenzione chiamiamo Luca fu autore sia del terzo vangelo sia degli *Atti degli Apostoli* (TANNEHILL 1986).

o perché Giuseppe non vedeva di buon occhio le correnti apocalittiche del suo tempo.<sup>55</sup>

Colpisce, infine, che nel racconto di Giuseppe manchi un elemento che altrove appare particolarmente significativo, quale il resoconto delle circostanze relative alla morte e alla decapitazione del Battista.<sup>56</sup> Si tratta peraltro di circostanze che, per la loro forza esemplare e narrativa, difficilmente sarebbero state omesse da un interpolatore cristiano.<sup>57</sup> Sulle ragioni per cui Erode avrebbe giustiziato il Battista, fra i vangeli non c'è pieno accordo. La morte di Giovanni è descritta solo in Marco (6:14-29) e Matteo (14:1-12), mentre in Luca l'episodio manca, sebbene si dica che egli sarebbe stato decapitato da Erode (Lc 9:9).<sup>58</sup> In *Ant.* 18, 118 manca ogni dettaglio e si riferisce solo, come si è detto sopra, che Giovanni fu giustiziato a causa della sua grande popolarità, temendo il tetraarca che da essa potessero nascere ribellioni o tumulti (ἐπὶ στάσει τινὶ φέροι). Giovanni aveva infatti un largo seguito (καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, *Ant.* 18, 118): in Luca si parla addirittura di «folle» (ὄχλοις) di seguaci (Lc 3:7) e questa moltitudine poteva sembrare, in alcune circostanze, pronta a seguire Giovanni in tutto (πάντα γὰρ ἐώκεσαν συμβουλῇ τῆ ἐκείνου πράζοντες, *Ant.* 18, 118): quindi Antipa non era del tutto privo di ragioni per essere inquieto, risolvendosi (πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται) a prevenire eventuali disordini, giustiziando Giovanni: προλαβὼν ἀνελεῖν.<sup>59</sup> Egli ben sapeva che l'incapacità di mantenere l'ordine nel suo territorio si sarebbe tradotta in un rapido intervento da parte dei Romani.

Si scorge nelle parole di Giuseppe una sola contraddizione interna, laddove si afferma che Giovanni sarebbe stato incarcerato nella fortezza di Macheronte (καὶ ὁ μὲν ὑποψία τῆ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον, *Ant.* 18, 119). Infatti il sito in quel periodo era, secondo lo stesso Giuseppe, sotto controllo del nabateo Areta e proprio per questo vi aveva ospitato la moglie nabatea, fuggitiva, di Antipa (καὶ ὁ Ἡρώδης ἐξέπεμψεν μηδὲν ἡσθῆσθαι τὴν ἀνθρωπὸν προσδοκῶν. ἡ δὲ προαπεστάλκει γὰρ ἐκ πλείονος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα τῷ τε πατρὶ αὐτῆς ὑποτελεῖ, *Ant.* 18, 112).

## 7. GIOVANNI BATTISTA, I FALSI PROFETI E I «BRIGANTI»

Il periodo in cui s'inserisce l'attività del Battista vide un significativo incremento del fenomeno dei profeti di estrazione "popolare": oltre a Giovanni, ne sono stati contati almeno nove, attivi tra il 30 e 73.<sup>60</sup> La proliferazione di queste figure, generalmente portatrici di disordini sociali, non era vista con particolare favore

<sup>55</sup> SCOBIE 1964, 19.

<sup>56</sup> ID., 18-19; MEIER 1992, 225-227.

<sup>57</sup> Si veda KRAEMER 2006, 325.

<sup>58</sup> Sulla morte del Battista si vedano HOEHNER 1972, 110-171; THEISSEN 1991; HARTMANN 2001; KRAEMER 2006, LUPIERI 2013, 33-34.

<sup>59</sup> MEIER 1994, 61. Erano probabilmente soldati giudei al servizio di Erode o dei Romani.

<sup>60</sup> JOSSA 1980, 21-94; HOARSLEY 1985 e 1986; CROSSAN 1991, 160; HOARSLEY-HANSON 1998; EVANS 2006.

da Giuseppe, il quale accomuna «banditi, briganti e falsi profeti» in un'unica categoria d'ingannatori e arruffapopolo che infestavano la Giudea, alcuni dei quali definiti senza mezzi termini *λησταί* ('lestofanti', in traduzione più spesso, ma impropriamente, 'briganti') sia nella Guerra giudaica sia nei libri 18 e 20 delle *Antichità*.

Su alcuni di questi personaggi Giuseppe fornisce alcuni dettagli, anche nello stesso contesto narrativo in cui si parla del Battista; ad esempio, il loro luogo d'azione è spesso il deserto (Mc 1:4), dove spesso trascinavano il loro seguito (cfr. *Ant.* 20, 167; 20, 188). Giuseppe, tuttavia, non traccia mai una vera similitudine fra questi personaggi e Giovanni, sebbene nelle *Antichità* talora si soffermi sulle loro imprese. Troviamo, fra questi, un Samaritano (*ἀνὴρ ἐν ὀλίγῳ τὸ ψεῦδος τιθέμενος κἀφ' ἡδονῆ τῆς πληθύος τεχνάζων*) che avrebbe convinto la gente a radunarsi sul monte Garizim, dove avrebbe mostrato il luogo dov'era stato nascosto il vasellame sacro del Primo Tempio (*Ant.* 18, 85; cfr. Gv 4,20). Ancora, al tempo del procuratore Cuspido Fado, un certo Teuda – che si considerava un profeta e secondo Giuseppe invece non era altro che uno stregone (*γόης*)<sup>61</sup> – avrebbe convinto una piccola folla a seguirlo al Giordano, asserendo che il fiume, sfondo comune alle attività del Battista (Mc 1:5), si sarebbe diviso in due al suo comando (*Ant.* 20, 97).<sup>62</sup> Un egiziano di cui si parla sia nella *Guerra* sia nelle *Antichità* (*Bell.* 2, 261-263; *Ant.* 20, 169) giunse a Gerusalemme asserendo anch'egli di essere un profeta (*προφήτης εἶναι λέγων*: *Ant.* 20, 169) e persuase la folla a seguirlo sul Monte degli Ulivi, dove intendeva dimostrare che a un suo ordine le mura della città sarebbero crollate. Giuseppe definisce quest'uomo uno «pseudoprofeta» (*ψευδοπροφήτης*: *Bell.* 2, 261; la sua figura è ricordata anche in At 21:38).

Nelle *Antichità*, tutte le menzioni di questi personaggi si trovano nella stessa sezione in cui è presente anche il passo su Giovanni Battista. Nei passaggi relativi ai *λησταί* vi è uno schema ricorrente: dapprima è descritta brevemente la situazione che ha condotto a certi incidenti; quindi è indicato il 'profeta' o il lestofante di turno, ciò che prometteva e, infine, il modo o la persona grazie a cui egli viene infine smascherato e sconfitto.<sup>63</sup> Apparentemente, la descrizione di Giovanni Battista sembra seguire lo stesso schema, con la descrizione iniziale del personaggio e della sua attività, seguita dalla reazione di Erode Antipa e, infine, dalla morte di Giovanni. Differenza fondamentale è, tuttavia, che Giovanni è descritto in termini positivi e che la sua uccisione è considerata palesemente ingiusta.

La differenza di questo trattamento nei confronti del Battista, a parità o quasi di condizioni, è stata spiegata da E. Lupieri ipotizzando che la figura di Giovanni ricordasse a Giuseppe, in qualche modo, quella del suo maestro esse-

<sup>61</sup> Va qui rilevata la somiglianza con 2 Tim 3:13 (*πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι καὶ γόητες προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον πλανῶντες καὶ πλανώμενοι*).

<sup>62</sup> Cfr. l'informazione su Teuda in At 5:36 (*πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θεοῦδᾶς λέγων εἶναι τινα ἐαυτὸν, ὃ προσεκλήθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων· ὃς ἀνηρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπέειθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν*).  
<sup>63</sup> *Ant.* 20, 97.

no, Banno.<sup>64</sup> Anche Banno viveva nel deserto e portava vesti fatte con le foglie (ἐσθῆτι μὲν ἀπὸ δένδρων χρώμενον: *Vita* 1, 11); aveva un'alimentazione vegetale (τροφήν δὲ τὴν αὐτομάτως φουομένην) e praticava abluzioni (προσφερόμενον ψυχρῶ δὲ ὕδατι τὴν ἡμέραν καὶ τὴν νύκτα πολλάκις λουόμενον πρὸς ἀγνείαν). Giovanni non è, però, l'unico «profeta» coevo che Giuseppe tratti con simpatia: è così anche per un certo Onia, «uomo giusto e amato da Dio» (Ὀνίαν δὲ τινα ὄνομα δίκαιον ὄντα καὶ θεοφιλῆ: *Ant.* 14, 22), che avrebbe fatto piovere durante una siccità e nondimeno, in seguito, fu lapidato da alcuni Giudei indegni (οἱ πονηροὶ τῶν Ἰουδαίων: *Ant.* 14, 24) mentre pregava in pubblico.<sup>65</sup> Giuseppe considera favorevolmente anche un certo Gesù ben Anania, ben distinto dagli altri falsi profeti (*Bell.* 6, 300-309).

### 8. LE FONTI DI LUCA: MARCO, Q, L, GIUSEPPE?

A questo punto appare opportuno soffermarsi sulla possibile relazione tra la testimonianza di Flavio Giuseppe e il vangelo di Luca, tema che s'inserisce nella più ampia discussione sulla conoscenza dell'opera di Flavio Giuseppe da parte dell'autore del terzo vangelo e degli *Atti*, chiamato per convenzione Luca.<sup>66</sup> Sebbene tale uso sia negato dalla maggior parte degli studiosi, anche perché comporterebbe uno spostamento in avanti della collocazione tradizionale di Luca, sembra invece che gli argomenti di chi ha sostenuto che Luca potrebbe aver conosciuto almeno i capp. 18-20 delle *Antichità* siano, tutto sommato, abbastanza convincenti.

Sebbene Luca si basi per quanto riguarda le fonti principalmente sul vangelo di Marco e sull'ipotetica fonte Q,<sup>67</sup> l'autore del terzo vangelo ne offre un ritratto leggermente diverso da quello degli altri vangeli canonici. Già descrivendo l'inizio del ministero di Giovanni, Luca non chiama Giovanni «battista» né «battezzatore», ma col semplice patronimico, «figlio di Zaccaria», sottolineando così la sua attività alla scia dei profeti (ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ: *Lc* 3:2).<sup>68</sup> Luca non offre dettagli sul suo modo peculiare di vestirsi e di nutrirsi, su cui invece si soffermano Marco (*Mc* 1:6) e Matteo (*Mt* 3:4);<sup>69</sup> il terzo evangelista sembra, inoltre, minimizzare l'aspetto di Giovanni come predecessore di Gesù.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> LUPIERI 1988, 125-129; la somiglianza con Banno già notata in SCOBIE 1964, 110.

<sup>65</sup> Per una descrizione dell'attività di Onias, cfr. GRAY 1993, 145-147.

<sup>66</sup> Primo a discutere di una possibile conoscenza delle opere di Flavio Giuseppe da parte di Luca, KRAENKEL 1894. Per quanto una conoscenza da parte di Luca della *Guerra giudaica* sia possibile, mantenendo la datazione tradizionale del vangelo di Luca (80-85 d.C.), la conoscenza delle *Antichità* implicherebbe che gli scritti lucani siano stati composti dopo il 93-94. Alcuni argomenti a favore in MASON 2003, 251-293; SHELLARD 2004, 31-34.

<sup>67</sup> Oppure Matteo, secondo la cosiddetta teoria di Farrer.

<sup>68</sup> Cfr. *Ger.* 1:1; *Ez* 1:3; *Os* 1:1: cfr. MARSHALL 1978, 134-135; MAISANO 2017, 181. Luca, altrove, usa anche il soprannome ὁ βαπτιστής (*Lc* 7:20, 33; 9:19).

<sup>69</sup> Forse perché Luca non voleva avallare la somiglianza di Giovanni con la fisionomia tradizionale del profeta Elia (in 2 *Re* 1:8): cfr. MAISANO 2017, 179.

<sup>70</sup> LUPIERI 2013, 42.

Nella sua versione della parabola dei vignaioli omicidi (Lc 20:9-19), Luca non menziona il fatto che almeno uno dei servi mandati prima del figlio del padrone (Gesù), un «servo» identificabile con Giovanni, sia stato ucciso.<sup>71</sup> Notevole è anche l'omissione del collegamento fra la morte del Battista e la richiesta fatta da Salome durante la celebre scena del banchetto, che troviamo in Marco e Matteo. Poiché Luca conosceva certamente la storia da Marco, deve averla scartata per una ragione specifica: forse perché, a differenza di Marco, non voleva sollevare Antipa – che, come si è detto sopra, simpatizzava con Giovanni (Mc 6:20) – dalla responsabilità della sua uccisione, di cui Antipa si sarebbe addirittura rattristato (Mc 6:26).<sup>72</sup> L'ostilità di Luca nei confronti di Erode è inoltre manifesta nel fatto che non solo avrebbe perseguitato Giovanni, ma avrebbe anche desiderato far uccidere Gesù (Lc 13:31). L'immagine negativa di Antipa è dunque un elemento in comune fra Luca e Giuseppe, cui si può aggiungere la somiglianza nella descrizione del contenuto dell'insegnamento di Giovanni, assente negli altri vangeli:<sup>73</sup>

10 Καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ ὄχλοι λέγοντες· τί οὖν ποιήσωμεν; 11 ἀποκριθεὶς δὲ ἔλεγεν αὐτοῖς· ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι, καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω. 12 ἦλθον δὲ καὶ τελῶναι βαπτισθῆναι καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν· διδάσκαλε, τί ποιήσωμεν; 13 ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· μηδὲν πλέον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσσετε. 14 ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες· τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μηδένα διασεΐσητε μηδὲ συκοφαντήσητε καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. (Lc 3:10-14)

Questa pericope, in letteratura nota come *Standespredigt*, appartiene al cosiddetto “materiale speciale” di Luca, denominato per convenzione “L” ossia quel materiale testuale utilizzato solo nel terzo vangelo, che non proviene né da Marco né dalla fonte Q. Si discute ancora, com'è noto, se il materiale speciale o esclusivo di Luca (denominato *Sondergut*, o “L”) abbia avuto origine in una o in più fonti scritte; se si basasse su tradizioni orali, o se sia un prodotto diretto della creatività di Luca.<sup>74</sup> L'esame di alcuni aspetti linguistici e la presenza di temi comuni nei passi denominati come L ha fatto credere che, per almeno una parte, il materiale di L provenga da una fonte preesistente, poi elaborata da Luca. Ciò che appare dall'analisi delle pericopi presenti nel materiale presente solo nel vangelo di Luca è l'interesse per i gruppi che, a vario titolo, erano socialmente marginali o comunque disprezzati, quali i collettori delle imposte, i lebbrosi, le vedove.

Il contenuto morale dell'insegnamento del Battista precisato in Lc 3:10-14, da cui si evince come Giovanni fosse un maestro con un proprio messaggio, assomiglia così tanto a quanto tramandato da Flavio Giuseppe, da far pensare che

<sup>71</sup> LUPIERI 2013, 35. I tre servi del padrone vengono picchiati ma non uccisi, in contrasto con Mc 12:3-5.

<sup>72</sup> Su questa pericope si veda SCHEFFLER 1990; LIEBENBERG 1993.

<sup>74</sup> EASTON 1910; REHKOPF 1959; GOULDER 1989; PAFFENROTH 1997.

la pericope potrebbe essere stata ispirata o tratta dalla stessa tradizione nota a Giuseppe.<sup>75</sup> Alcuni vocaboli utilizzati da Luca sarebbero caratteristici di L.<sup>76</sup> Scheffler (1990) ha notato come l'insegnamento del Battista in Lc 3:10-14, sia collocato proprio al centro della presentazione del suo ministero, circondato da due blocchi di materiali proveniente da Q e acquisendo, così, un certo rilievo. Si tratta di:

- 3:1-2, inizio della predicazione di Giovanni (Luca);
- 3:3-6, predicazione vera e propria (fonte: Marco/Q);
- 3:7-9, insegnamento di contenuto apocalittico (fonte: Q);
- 3:10-14, insegnamento di contenuto etico (fonte: L);
- 3:15-17, secondo insegnamento di contenuto morale (fonte: Q);
- 3: 19-20, morte di Giovanni (fonte: Marco).

Anche da alcune specificità di lessico e di linguaggio riscontrabili in Luca, è possibile avvicinarne il testo a quello di Giuseppe e, particolarmente, nei passi dai quali si profila il tipo di attività giovannea come più legata all'insegnamento o all'ammonimento etico, che all'attività profetica vera e propria. Da questa limitazione non è esente nemmeno l'attività battesimale: infatti, laddove si scrive che le folle venivano da Giovanni «per esserne battezzate» (βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ: Lc 3:7), il Codice di Beza (D) presenta un'importante variante – βαπτισθῆναι ἐνώπιον αὐτοῦ – che sembra mettere in dubbio il ruolo attivo svolto da Giovanni nel battesimo, spostandolo più verso l'esortazione che verso l'impartizione, come appare anche in Flavio Giuseppe (si veda sopra, § 5).

In Lc 3:10-14 Giovanni appare principalmente come figura di maestro e guida, cui si rivolgono anche domande pratiche, come «che cosa dobbiamo fare?» (τί οὖν ποιήσωμεν Lc 3:10).<sup>77</sup> Anche dall'uso del verbo μεταδίδωμι, 'dividere' – *hapax* in Luca – sembra che Giovanni fosse non tanto un profeta di cose future, quanto un maestro legato al modo di organizzare il presente.<sup>78</sup> La gente si rivolge a lui col vocativo διδάσκαλε (Lc 3:12), «maestro», che diventa ῥαββί in Gv 3:26. Giovanni risponde, e dice ai suoi seguaci di dividere i propri beni con chi ne ha bisogno; ai collettori delle imposte, di non riscuotere più del dovuto; ai sol-

<sup>75</sup> Secondo alcuni studiosi, l'origine di Lc 3:10-14 sarebbe da cercare in Q, benché sia stata omessa per ragioni ignote da Matteo (cfr. MARSHALL 1978, 142); la provenienza della pericope da Q è tuttavia generalmente negata (FITZMYER 1985, 1:464) e infatti non la si ritrova nell'edizione critica generale di Q in ROBINSON *et al.* 2000. È anche possibile che Luca sia l'autore del passo e alcuni, in effetti, indicano la stessa origine per tutto il materiale denominato L (cfr. GOULDER 1989, 274-276). Già BULTMANN 1968, 145, ne aveva indicato in Luca l'autore; appare tuttavia poco probabile che Luca sia responsabile della testimonianza in 3:10-14, con i suoi elementi tipicamente giudaici e che invece, più probabilmente, risalga a una sua fonte (SCHEFFLER 1990, 28-29).

<sup>76</sup> JEREMIAS 1980, 107-112. Secondo PAFFENROTH 1997, 45, l'attribuzione di questa pericope a L è problematica: L resta comunque molto più probabile di Q.

<sup>77</sup> Qui è visibile la mano redazionale di Luca (cfr. Lc 10:25; 18:18; At 2:37). Alcuni mss., tra cui il Codice di Beza, aggiungono qui (e anche ai vv. 12 e 14) ἵνα σωθῶμεν, «per essere salvati», il che dà alla richiesta un senso più preciso: la variante di D è influenzata probabilmente da At 16:30.

<sup>78</sup> SCHEFFLER 1990, 28.

dati, di non praticare estorsioni (*διασείω*: di nuovo *hapax* in Luca, ma attestato nei papiri, cfr. P.Oxy 2.284,5; P.Oxy 73.4953, 4; etc.) e di non avanzare false accuse;<sup>79</sup> i soldati siano contenti (*ἀρκέω*) delle loro paghe. È evidente che Giovanni accordasse un certo peso alle questioni di giustizia socioeconomica e dunque, se questi passi sono stati scelti perché particolarmente rappresentativi del suo pensiero, se ne ricava che il suo magistero era soprattutto di tipo morale, orientamento peraltro non nuovo né isolato nel giudaismo coevo.<sup>80</sup>

Alla luce di quest'attenzione alle questioni sociali, non stupisce che Luca abbia dato un certo rilievo a questa specifica componente dell'insegnamento giovanneo. Nella *Standespredigt* non vi è in effetti alcun contenuto escatologico, in apparente contrasto con il forte messaggio apocalittico che tramandano invece sia Marco sia la "doppia tradizione" (Q), che Luca invece usa solo come cornice, sia prima (Lc 3:7-9/Mt 3:7-9) che dopo (Lc 3:16-17/ Mt 3:11-12). Un'analisi più ravvicinata rivela del resto che Luca, come anche altrove, abbia deliberatamente mitigato la componente profetica di Giovanni presente in Q, per es. in 3:17, ov'è posta subito dopo la parte etica. In questo passo, inoltre, riportando le parole del Battista, Luca si discosta da Mt 3:12, enfatizzando l'immediatezza dell'attività salvifica di Gesù e spostando il giudizio «tramite il fuoco» a una dimensione futura.<sup>81</sup> Luca riassume il ministero di Giovanni in una proclamazione di buone notizie: *καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν* (Lc 3:18); secondo il terzo vangelo, dopo avere ascoltato l'insegnamento di Giovanni la gente si chiedeva se potesse essere lui il Messia (Lc 3:15; cfr. Gv 1:25-27). Luca precisa che venivano per essere battezzati anche quegli appartenenti alle categorie più esposte al malcostume e alla corruzione, come i collettori delle imposte (*τελώναι* Lc 3:12) e i militari (*στρατευόμενοι* Lc 3:14).<sup>82</sup> Proprio la presenza dei soldati fra le «folle» dei suoi simpatizzanti fu, forse, fra le ragioni che avrebbero fatto inquietare Antipa.<sup>83</sup> Nel materiale speciale di Luca si nota un interesse generale per i collettori delle imposte, i quali benché siano considerati dei personaggi negativi

<sup>79</sup> *συκοφαντέω*: nel NT solo 2 volte, sempre in Luca, la seconda ancora in una pericope ricondotta a L, quella sulla conversione di Zaccheo (su cui cfr. oltre). Si noti che *συκοφαντέω* appare frequentemente nei papiri proprio in coppia con *διασείω*, visto sopra (cfr. BGU 8.1756, ppz 1.113, P. Tebt 1 43; etc.); si ritrova inoltre nei papiri documentari del Deserto di Giuda (P. Yadin 25, l. 18) e in Flavio Giuseppe.

<sup>80</sup> L'opinione di BULTMANN 1968, 145, che l'insegnamento della *Standespredigt* presenti opinioni tarde ed ellenistiche non può, per varie ragioni, più essere sostenuta.

<sup>81</sup> Invece dei due futuri in *δικαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην* (Mt 3:12) Luca ha degli infiniti dell'aoristo *δικαθαῖραι* e *συναγαγεῖν* (Lc 3:17), ma ha il futuro *κατακαύσει* che si riferisce al giudizio (cfr. SCHEFFLER 1990, 24).

<sup>82</sup> Su *τελώναι* «collettori d'imposte» preferibile al frequente «pubblicani», si veda ora MAISANO 2017, 183. Riguardo a *στρατευόμενοι*, BRINK 2014, 98-102. Luca dimostra interesse al tema della conversione dei militari anche nell'episodio del centurione in Lc 7:1-10, Cornelio in At 10.

<sup>83</sup> Dovevano essere soldati al servizio di Erode Antipa (cfr. le notizie sulle truppe di Erode in Flavio Giuseppe in *Ant.* 18, 113), poiché in quel tempo non c'erano legioni romane stanziati in Giudea. I Giudei potevano servire come mercenari, perché esonerati dal servizio nell'esercito romano (*Ant.* 14, 204).

e peccatori altrove, nel materiale “L” sorprendentemente sono dati come degli esempi di comportamento pio: la parabola del collettore d'imposte in Lc 18:10-14; e la storia di Zaccheo a cui sarà utile, infine, accennare. Si può notare un'interessante somiglianza fra l'insegnamento etico di Giovanni e l'episodio della conversione di Zaccheo (in Lc 19:1-9), anch'esso parte del “materiale speciale” e il cui protagonista non è Giovanni, ma Gesù.<sup>84</sup> Zaccheo, come si ricorderà, era uno dei capi degli esattori (ἀρχιτελώνης: Lc 19:2);<sup>85</sup> desiderava ricevere Gesù in casa sua, a Gerico, ma la gente non approvava che fosse ospitato da un peccatore. Zaccheo quindi, per convincere Gesù avrebbe detto:

ἰδοὺ τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν. (Lc 19:8)

Traduttori e commentatori hanno spesso considerato i due verbi δίδωμι e ἀποδίδωμι, al presente, come una risoluzione per il futuro, ossia come una promessa di conversione che sta compiendo Zaccheo, in seguito alla quale egli si aspetta la redenzione.<sup>86</sup> Se tuttavia consideriamo δίδωμι e ἀποδίδωμι come iterativi, l'uso del presente s'interpreta non più come promessa, ma come dichiarazione di azioni che Zaccheo già compiva abitualmente, forse perché già praticante una «via» simile a quella indicata da Giovanni Battista (Lc 3:12) proprio riguardo alla condotta dei collettori delle imposte.<sup>87</sup> Secondo Manson,<sup>88</sup> dunque, Zaccheo era già, o era stato, un seguace del Battista: in tal senso, la situazione appare simile a quella dei discepoli di Giovanni residenti a Efeso che avrebbero poi compiuto il loro percorso ricevendo il battesimo nel nome di Gesù (At 19:1-5). Se la supposizione è esatta, la fonte speciale di Luca conteneva, in questo caso, materiale riguardante non solo il Battista, ma anche eventi riguardanti i suoi seguaci.<sup>89</sup>

## 9. CONCLUSIONI

In base all'analisi compiuta nella prima parte di questo studio, appare che il passo delle *Antichità* sul Battista s'inserisca coerentemente nella narrazione generale e anche l'analisi del lessico mostra piena compatibilità con il lessico abituale di Giuseppe, il che permette di considerare la pericope priva di sospetti per

<sup>84</sup> Somiglianza notata già da MANSON 1953-54, 411, ma successivamente non discussa.

<sup>85</sup> *hapax* nel NT.

<sup>86</sup> FITZMYER 1985, 1221; MAISANO 2017, 272.

<sup>87</sup> Il valore iterativo di δίδωμι e παραδίδωμι è suggerito in MANSON 1953; MITCHELL 1990, 153; e cfr. BLASS-DEBRUNNER 1982, § 318. TICHY 2011 suggerisce invece che i due verbi debbano intendersi in riferimento al futuro. Infatti ἐσυκοφάντησα indica l'azione di estorsione, abituale per Zaccheo come collettore delle imposte (si può discutere se egli avesse commesso l'estorsione volontariamente o inconsientemente: cfr. MITCHELL 1990, 155). Gesù risponde chiamando Zaccheo «figlio di Abramo» (υἱὸς Ἀβραάμ: Lc 19:9), il che richiama direttamente le parole del Battista πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ (Lc 3:8).

<sup>88</sup> MANSON 1953: 411.

<sup>89</sup> Contrariamente all'opinione di MARSHALL 1978, 142, ove si sostiene che la fonte speciale di Luca non contenesse materiale su Giovanni Battista.

quanto riguarda l'autenticità. Nella seconda parte si è provato a sottolineare la somiglianza della descrizione dell'insegnamento di Giovanni Battista in Flavio Giuseppe e nel materiale speciale di Luca, il che pone la questione dalla conoscenza da parte dell'autore del terzo vangelo degli scritti dello storico giudeo. La possibilità che Luca fosse a conoscenza del testo delle *Antichità* e che lo abbia utilizzato risulta ben ipotizzabile, ma non dimostrabile, vista la somiglianza dei contenuti ma, d'altra parte, anche la loro scarsa compatibilità lessicale. Tuttavia, va anche detto che Luca è noto per il modo in cui ritocca ed elabora liberamente le sue fonti: può aver fatto lo stesso con i testi di Giuseppe, noti non necessariamente per via diretta, ma tramite letture pubbliche, ricorrendo poi alla memoria o ad appunti.<sup>90</sup>

L'insegnamento di Giovanni Battista trasmesso in Lc 3:10-14 potrebbe aver avuto origine da una tradizione circolante in Giudea e giunta a Luca tramite una sua fonte esclusiva e, indipendentemente, a Flavio Giuseppe. L'analisi linguistica mostra quanto sia improbabile che Luca sia l'autore del contenuto della *Standespredigt*, in cui appare chiaro l'uso di una fonte che, fra l'altro, mostra un interesse specifico nei confronti dei collettori delle imposte.<sup>91</sup> Lo spunto più solido sulla possibile dipendenza di Luca da Giuseppe, in questo contesto, sembra offerto proprio dalle parole che, secondo Luca, il Battista avrebbe rivolto ai militari: ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες· τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μηδένα διασεισητε μηδὲ συκοφαντήσητε καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν (Lc 3:14); passo che si può confrontare con quello in cui Giuseppe rievoca le istruzioni etiche che egli stesso avrebbe rivolto ai soldati sotto il suo comando, esortandoli a non rapinare nessuno e ad accontentarsi (ἀρκέω) delle loro paghe (*Vita* 1, 244). Si tratta forse di una coincidenza, ma meritevole di riflessione. Se nel passo appena riportato Luca ricordava il discorso nella *Vita*, scritta dopo le *Antichità giudaiche*,<sup>92</sup> poté dunque ben essere a conoscenza della principale opera di Flavio Giuseppe e quindi del passo relativo a Giovanni Battista: della cui autenticità egli diverrebbe pertanto il più antico testimone.

*Università di Napoli 'L'Orientale'*  
dhartman82@gmail.com

<sup>90</sup> Luca potrebbe aver sentito letture da testi di Flavio Giuseppe a Roma: STREETER 1924, 556-558, anche se molti indizi sembrano indicare che l'opera di Giuseppe sia stata nel corso del II secolo sostanzialmente ignorata (PRICE 2005). Una connessione di Luca con Roma è stata comunque da più parti ravvisata: cfr. KILGALLEN 2007; MAISANO 2017, 22-23.

<sup>91</sup> EASTON 1910, 165; PAFFENROTH 1997, 78; DENAUX - CORSTJENS 2009, 577-578. Sull'interesse di L per i collettori d'imposte, cfr. ancora PAFFENROTH 1997, 128.

<sup>92</sup> Cfr. MASON 2003a, xv-xix.

## BIBLIOGRAFIA

- ATTRIDGE 1976 - H. W. ATTRIDGE, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula 1976.
- BARAS 1987 - Z. BARAS, *The Testimonium Flavianum and the Martyrdom of James*, in L. H. Feldman, G. Hata (edd.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, 338-348.
- BARRETT 1984 - C. K. BARRETT, *Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus*, in W. C. Weinrich (ed.), *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, vol. I, Macon 1984, 29-39.
- BLASS-DEBRUNNER 1982 - F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (ed. G. Pisi), Brescia 1982 (trad. di *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, ed. F. Rehkopf, Göttingen 1976).
- BRINK 2014 - L. BRINK, *Soldiers in Luke-Acts. Engaging, Contradicting, and Transcending the Stereotypes*, Tübingen 2014.
- BROSHI 1982 - M. BROSHI, *The Credibility of Josephus*, «Journal of Jewish Studies» 33, 1982, 375-384.
- BULTMANN 1968 - R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition* (trans. J. Marsh), Oxford 1968.
- CHILTON 2002 - B. CHILTON, *John the Baptist: His Immersion and his Death*, in S. E. Porter, A. R. Cross (edd.), *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, Sheffield 2002, 25-44.
- COLLINS 2000 - J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids - Cambridge 2002.
- CROSSAN 1991 - J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991.
- DENAUX-CORSTJENS 2009 - A. DENAUX - R. CORSTJENS (in collaboration with H. Mardaga), *The Vocabulary of Luke. An Alphabetical Presentation and a Survey of Characteristic and Noteworthy Words and Word Groups in Luke's Gospel*, Leuven et al. 2009.
- DIBELIUS 1911 - M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, Göttingen 1911.
- EASTON 1910 - B. S. EASTON, *Linguistic Evidence for the Lucan Source L*, «Journal of Biblical Literature» 29, 1910, 139-180.
- EISLER 1931 - R. EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus' Recently Discovered 'Capture of Jerusalem' and other Jewish and Christian Sources*, New York 1931.
- ELLIOTT 2016 - J. K. ELLIOTT, *Using an Author's Consistency of Usage and Conjectures as Criteria to Resolve Textual Variation in the Greek New Testament*, «New Testament Studies» 62, 2016, 122-135.
- EVANS 2006 - C. A. EVANS, *Josephus on John the Baptist and Other Jewish Prophets of Deliverance*, in LEVINE ET AL. 2006, 55-64.
- FELDMAN 1965 - L. H. FELDMAN (ed.), *Josephus. Jewish Antiquities, Volume 8: Books 18-19*, Cambridge MA 1965.
- FELDMAN 1982 - L. H. FELDMAN, *The Testimonium Flavianum: The State of Question*, in R. F. Berkey, S. A. Edwards (edd.), *Christological Perspectives*, New York 1982, 179-199.
- FELDMAN 1984 - L. H. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship*, Berlin - New York 1984.
- FELDMAN 1998 - L. H. FELDMAN, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley et al. 1998.

- FELDMAN 2012 - L. H. FELDMAN, *On the Authenticity of the Testimonium Flavianum attributed to Josephus*, in E. Carlebach, J. J. Schechter (edd.), *New Perspectives on Jewish Christian Relations*, Leiden 2012, 11-30.
- FITZMYER 1985 - J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, 2 vols., New Haven-London 1985.
- FUKS 2002 - G. FUKS, *Josephus on Herod's Attitude Towards Jewish Religion: The Darker Side*, «Journal of Jewish Studies» 53, 2002, 238-245.
- GOULDER 1989 - M. D. GOULDER, *Luke. A New Paradigm*, Sheffield 1989.
- GRAY 1993 - R. GRAY, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, New York-Oxford 1993.
- HARTMANN 2001 - M. HARTMANN, *Der Tod Johannes' des Täufers: Eine exegetische und Rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller, und kultur- anthropologischer Zugänge*, Stuttgart 2001.
- HARWICK 1989 - M. E. HARWICK, *Josephus as a Historical Source in Patristic Literature through Eusebius*, Atlanta 1989.
- HERRMANN 1970 - L. HERRMANN, *Chrestos: Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle*, Bruxelles 1970.
- HOARSLEY 1985 - R. A. HOARSLEY, 'Like one of the Prophets of Old': Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus, «Catholic Biblical Quarterly» 47, 1985, 435-463.
- HOARSLEY 1986 - R. A. HOARSLEY, *Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins*, «Journal of New Testament Studies» 26, 1986, 3-27.
- HOARSLEY-HANSON 1985 - R. A. HOARSLEY, J. S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, Minneapolis 1985.
- HOEHNER 1972 - H. W. HOEHNER, *Herod Antipas*, Cambridge 1972.
- HØRNING JENSEN 2006 - M. HØRNING JENSEN, *Josephus and Antipas: A Case Study of Josephus' Narratives on Herod Antipas*, in Z. Rodgers (ed.), *Making History. Josephus and Historical Method*, Brill 2006, 289-312.
- HØRNING JENSEN 2006a - M. HØRNING JENSEN, *Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic Impact on Galilee*, Tübingen 2006.
- JACKSON 2005 - B. S. JACKSON, *The Divorces of the Herodian Princesses: Jewish Law, Roman Law or Palace Law?*, in SIEVERS-LEMBI 2005, 343-368.
- JEREMIAS 1980 - J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums: Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen 1980.
- JOSSA 1980 - G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia 1980.
- JOSSA 2005 - G. JOSSA, *Jews, Romans and Christians: From the Bellum Judaicum to the Antiquitates*, in SIEVERS-LEMBI 2005, 331-342.
- KÄSEMANN 1982 - E. KÄSEMANN, *The Disciples of John the Baptist in Ephesus*, in Id., *Essays on the New Testament Themes*, Philadelphia 1982, 136-148.
- KILGALLEN 2007 - J. KILGALLEN, *Luke wrote to Rome - A Suggestion*, «Biblica» 88, 2007, 251-255.
- KOKKINOS 1998 - N. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*, Sheffield 1998.
- KRAELING 1951 - C. H. KRAELING, *John the Baptist*, New York 1951.
- KRAEMER 2006 - R. S. KRAEMER, *Implicating Herodias and her Daughter in the Death of*

- John the Baptizer: A (Christian) Theological Strategy?*, «Journal of Biblical Literature» 125, 2006, 321-349.
- KRAENKEL 1894 - M. KRAENKEL, *Josephus und Lukas: der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtsschreibers auf den christlichen nachgewiesen*, Lepizig 1894.
- LEVENSON-MARTIN 2014 - D. B. LEVENSON - T. R. MARTIN, *The Latin Translations of Josephus on Jesus, John the Baptist, and James: Critical Texts of the Latin Translation of the Antiquities and Rufinus' Translation of Eusebius' Ecclesiastical History Based on Manuscripts and Early Printed Editions*, «Journal for the Study of Judaism» 45, 2014, 1-79.
- LEVINE et al. 2006 - A. J. Levine, D. C. Allison Jr., J. D. Crossan (edd.), *The Historic Jesus in Context*, Princeton - Oxford 2006.
- LICHTENBERGER 1987 - H. LICHTENBERGER, *Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1 Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 84, 1987, 36-57.
- LIEBENBERG 1993 - J. LIEBENBERG, *The Function of the Standespredigt in Luke 3:1-20: A Response to E. H. Scheffler's The Social Ethics of the Lucan Baptist (Lk 3:10-14)*, «Neotestamentica» 27, 1993, 55-67.
- LONGENECKER 2005 - B. W. LONGENECKER, *Rhetoric at the Boundaries: The Art and Theology of the New Testament Chain-Link Transitions*, Waco 2005.
- LS = H. G. Liddell, R. Scott et al., *A Greek-English Lexicon*, Oxford - New York 1996<sup>9</sup>.
- LUPIERI 1988 - E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia 1988.
- LUPIERI 2013 - E. LUPIERI, *Giovanni e Gesù. Storia di un antagonismo*, Roma 2013.
- MAISANO 2017 - R. MAISANO, *Vangelo secondo Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Roma 2017.
- MANSON 1953 - T. W. MANSON, *John the Baptist*, «Bulletin of the John Rylands Library» 36, 1953-54, 395-412.
- MARSHALL 1978 - I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1978.
- MASON 1991 - S. MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*, Leiden 1991.
- MASON 2003 - S. MASON, *Josephus and New Testament*, Peabody ma 2003<sup>2</sup> (1992<sup>1</sup>).
- MASON 2003a - S. MASON (ed.), *Life of Josephus. Translation and Commentary*, Leiden - Boston 2003.
- MASON - HELFIELD 2009, S. MASON - M. W. HELFIELD (edd.), *Josephus, Judaea and Christian Origins: Methods and Categories*, Peabody MA 2009.
- MEIER 1992 - J. P. MEIER, *John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis*, «Journal of Biblical Literature» 111, 1992, 225-237.
- MEIER 1994 - J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 2. *Mentor, Message and Miracles*, New York et al. 1994.
- MITCHELL 1990 - A. C. MITCHELL, *Zacchaeus Revisited: Luke 19, 8 as a Defense*, «Biblica» 71, 1990, 154-176.
- MITCHELL 1991 - A. C. MITCHELL, *The Use of συκοφαντεῖν in Luke 19,8: Further Evidence for Zacchaeus's Defense*, «Biblica» 72, 1991, 546-547.
- NIESE 1885-1895 - B. NIESE (ed.), *Flavii Josephi Opera*, 7 voll., Berlin 1885-1895 (rist. 1955).
- NIR 2012 - R. NIR, *Josephus' Account of John the Baptist: A Christian Interpolation?*, «Journal for the Study of the Historical Jesus» 10, 2012, 32-62.

- NODET 1985 - E. NODET, *Jésus et Jean-Baptiste selon Josèphe*, «Revue Biblique» 92, 1985, 321-348.
- OLSON 1999 - K. A. OLSON, *Eusebius and the Testimonium Flavianum*, «Catholic Biblical Quarterly» 61, 1999, 305-322.
- PAFFENROTH 1997 - K. PAFFENROTH, *The Story of Jesus According to L*, Sheffield 1997.
- PAGET 2001 - J. C. PAGET, *Some Observations on Josephus and Christianity*, «Journal of Theological Studies» 52, 2001, 539-624.
- PERRY 2009 - P. S. PERRY, *The Rhetoric of Digressions*, Tübingen 2009.
- PRICE 2005 - J. J. PRICE, *The Provincial Historian in Rome*, in SIEVERS-LEMBI 2005, 101-118.
- RAJAK 2002 - T. RAJAK, *Josephus: The Historian and his Society*, London 2002.
- REHKOPF 1959 - F. REHKOPF, *Die lukanische Sonderquelle: Ihr Umfang und Sprachgebrauch*, Tübingen 1959.
- RICHARDS 1939 - G. C. RICHARDS, *The Composition of Josephus' Antiquities*, «Classical Quarterly» 33, 1939, 36-40.
- ROBINSON et al. 2000, J. M. ROBINSON, P. HOFFMANN, J. S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven 2000.
- ROTHSCHILD 2005 - C. K. ROTHSCCHILD, *Baptist Traditions and Q*, Tübingen 2005.
- ROTHSCHILD 2011 - C. K. ROTHSCCHILD, "Echo of a Whisper": *The Uncertain Authenticity of Josephus' Witness to John the Baptist*, in D. Hellholm, T. Vegge et al. (edd.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, Early Christianity*, Berlin 2011, 255-290.
- SAULNIER 1984 - C. SAULNIER, *Hérode Antipas et Jean le Baptiste. Quelques remarques sur les confusions chronologiques de Flavius Josèphe*, «Revue Biblique» 91, 1984, 362-376.
- SCHEFFLER 1990 - E. H. SCHEFFLER, *The Social Ethics of the Lucan Baptist (Lk 3:10-14)*, «Neotestamentica» 24, 1990, 21-36.
- SCHNEEMELCHER 2003 - W. SCHNEEMELCHER (ed.), *The New Testament Apocrypha 1. Gospels and Related Writings* (trad. R. McL. Wilson), Louisville - London 2003 (ed. or. 1991).
- SCHÜTZ 1967 - R. SCHÜTZ, *Johannes der Täufer*, Zurich - Stuttgart 1967.
- SCOBIE 1964 - C. H. H. SCOBIE, *John the Baptist*, London 1964.
- SHELLARD 2004 - B. SHELLARD, *New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context*, Sheffield 2004.
- SHUTT 1961 - R. J. H. SHUTT, *Studies in Josephus*, London 1961.
- SIEVERS-LEMBI 2005 - J. SIEVERS, G. LEMBI (edd.), *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, Leiden - Boston 2005.
- STEMBERGER 1993 - G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, Brescia 1993 (ed. or. Stuttgart 1991).
- STREETER 1924 - B. H. STREETER, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, London 1924 (rist. 2008).
- TANNEHILL 1986 - R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, 2 voll., Philadelphia 1986.
- TAYLOR 1997 - J. E. TAYLOR, *The Immerser. John the Baptist Within Second Temple Judaism*, Grand Rapids 1997.
- TDNT = G. Kittel et al. (edd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 voll., Grand Rapids 1964-1976 (trad. ingl. di *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1932-1973).

- THACKERAY 1929 - H. ST. J. THACKERAY, *Josephus: The Man and the Historian*, New York 1929 (rist. 1967).
- THEISSEN 1991 - G. THEISSEN, *The Legend of the Baptizer's Death: A Popular Tradition Told from the Perspective of those Nearby?*, in G. Theissen (ed.), *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Edinburgh 1991, 81-97.
- THOMAS 1935 - J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 avant J.C.-300 après J.C.)*, Gembloux 1935.
- TICHY 2011 - L. TICHY, *Was hat Zachäus geantwortet? (Lk 19,8)*, «Biblica» 92, 2011, 21-38.
- VILLALBA I VARNEDA 1986 - P. VILLALBA I VARNEDA, *The Historical Method of Flavius Josephus*, Leiden 1986.
- WEBB 1991 - R. L. WEBB, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield 1991.
- WEBB 1998 - R. L. WEBB, *John the Baptist and his Relationship to Jesus*, in B. D. Chilton, C. A. Evans (edd.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden et al. 1998<sup>2</sup>, 179-231.
- WEBB 2009 - R. WEBB, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham - Burlington 2009.
- WHEALEY 2003 - A. WHEALEY, *Josephus on Jesus: The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, New York 2003.
- WHEALEY 2007 - A. WHEALEY, *Josephus, Eusebius of Caesarea and the Testimonium Flavianum*, in C. Böttrich, J. Herzer (edd.), *Josephus und das Neue Testament*, Tübingen 2007, 73-116.
- WINK 1968 - W. WINK, *John the Baptist in Gospel Tradition*, Cambridge 1968.