

MARCO VIRONDA

GESÙ
NEL VANGELO
DI MARCO

Narratologia e cristologia

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA

Supplementi alla
RIVISTA BIBLICA

41

RIVISTA BIBLICA

Organo dell'Associazione Biblica Italiana (A.B.I.)

Pubblicazione trimestrale

Comitato direttivo:

Rinaldo Fabris, *Presidente dell'A.B.I. - Direttore:* Rinaldo Fabris

Vice-direttore: Ermenegildo Manicardi

Comitato di redazione:

Innocenzo Cardellini, Bruna Costacurta,
Giuseppe Ghiberti, Claudio Gianotto, Giorgio Jossa, Cesare Marcheselli Casale,
Benito Marconcini, Corrado Marucci, Romano Penna, Gian Luigi Prato.

Segretario di Redazione: Roberto Mela

Direttore Responsabile: Alfio Filippi

Supplementi alla Rivista Biblica

13. Carena O., *Il resto di Israele*
14. Spreafico A., *Esodo: memoria e promessa*
15. Priotto M., *La prima Pasqua in Sap 18,5-25*
16. Valentini A., *Il Magnificat*
17. Vanni U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*
18. Marcheselli-Casale C., *Risorgeremo, ma come?*
19. Tosco L., *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio*
20. Boschi B.G., *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia*
21. Bosetti E., *Il pastore*
22. Dalbesio A., *Quello che abbiamo udito e veduto*
23. Carbone S.P., *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*
24. Cilia L., *La morte di Gesù e l'unità degli uomini (Gv 11,47-53; 12,32)*
25. *Cent'anni di esegesi I: L'Antico Testamento*, a cura di J.L. Vesco
26. *Cent'anni di esegesi II: Il Nuovo Testamento*, a cura di J. Murphy-O'Connor
27. D'Alario V., *Il libro del Qohelet*
28. Tarocchi S., *Il Dio longanime*
29. Grasso S., *Gesù e i suoi fratelli*
30. Deiana G., *Il giorno dell'espiazione*
31. Biguzzi G., *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*
32. Sembrano L., *La regalità di Dio*
33. *La Parola di Dio cresceva (At 12,24)*, a cura di R. Fabris
34. *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, a cura di G. De Virgilio
35. Romanello S., *Una legge buona ma impotente*
36. *Initium Sapientiae*, a cura di R. Fabris
37. Biguzzi G., *Velo e silenzio. Paolo e la donna in 1Cor 11,2-16 e 14,33b-36*
38. *Mysterium Regni ministerium Verbi*, a cura di E. Franco
39. Bulgarelli V., *L'immagine della rugiada nel libro di Osea*
40. Marino M., *Custodire la Parola*
41. Vironda M., *Gesù nel Vangelo di Marco*

MARCO VIRONDA

GESÙ
NEL VANGELO
DI MARCO

Narratologia e cristologia

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

© 2003 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-30230-3

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2003

Introduzione

Il presente studio è il frutto di una ricerca svolta sotto la direzione esperta del prof. Jean-Noël Aletti del Pontificio istituto biblico, a cui va il nostro sentito e cordiale ringraziamento. Siamo consapevoli di dovere molto a lui, non solo per la sua grande competenza esegetica, ma anche per la sua accogliente e sapiente guida. In realtà, quale si presenta adesso, questa ricerca costituisce solo una parte di quanto ci eravamo proposti, e corrisponde a quanto è stato discusso come tesi per il conseguimento del Dottorato presso la Pontificia università gregoriana, verso la quale siamo altrettanto grati.

La nostra gratitudine si estende ora alla Associazione Biblica Italiana, che ha accettato la pubblicazione della tesi nella presente collana; in particolare siamo grati al presidente, il prof. Rinaldo Fabris, e ai proff. Ermenegildo Manicardi e Antonio Pitta, per i consigli in vista della pubblicazione. Alle persone e istituzioni nominate sinora desideriamo aggiungere quanti ci hanno introdotti e accompagnati nella fede, educati allo studio, in particolare della letteratura e della teologia, i professori della Facoltà di teologia dell'Italia Settentrionale, sezione di Torino e quelli del Pontificio istituto biblico, e più ampiamente le persone che ci hanno sostenuto con consigli e suggerimenti.

È necessaria però qualche parola per dichiarare la finalità e i limiti di questo lavoro. Avevamo cominciato lo studio con intenti e obiettivi più ampi, ma siamo andati progressivamente restringendo l'ambito d'indagine, per approfondire l'analisi. Come in ogni vera ricerca, non si sapeva sin dall'inizio che cosa si sarebbe trovato, pur intuendo qualcosa di ciò che il testo di Marco poteva contenere. Alla ricerca infatti non è dato conoscere in anticipo che cosa trovare, ma solo che cosa cercare, ed essa va effettuata nella disponibilità a lasciarsi verificare da una metodologia di lettura, senza però prestabilire il risultato.

Siamo partiti quindi, anni or sono, dal desiderio di verificare l'eventuale presenza in Mc di tecniche narrative, che orientassero l'interpretazione del lettore. Intendevamo cercare quelle tecniche che, lungi dallo stabilire definitivamente un'interpretazione, essendo questa frutto del continuo rapporto fra il testo e il lettore, ne indicassero tuttavia *la direzione* suggerita dall'autore implicito, eventualmente escludendo alcuni percorsi a favore di altri.

Fra le tante tecniche narrative, che riscontrammo presenti nel Vangelo secondo Marco, risultò straordinariamente ricca d'indicazioni quella che riguarda la presentazione e la ricostruzione dei personaggi: *la caratterizzazione*.¹ A questo riguardo abbiamo potuto verificare la presenza di una dinamica coerente applicata a Gesù e a molti altri personaggi (useremo il termine «caratterizzazione dall'alto»). Optammo quindi per restringere il campo della nostra analisi *alla trattazione del personaggio* in Mc.

Data la ricchezza della presentazione del «personaggio-Gesù», abbiamo ulteriormente circoscritto il campo d'indagine *alla caratterizzazione del protagonista, per accedere attraverso di essa alla cristologia* sottesa. Se si è parlato di «personaggio», non è per svalutare il valore referenziale di quest'opera, ossia il rimando alla persona storica di Gesù di Nazaret, ma perché ciò che il fruitore del racconto ha immediatamente di fronte, quando legge o ascolta il Vangelo, non è la persona di Gesù, ma la sua *ri-presentazione* attraverso la diegesi di Marco (assumeremo questo nome come cifra dell'autore). Proprio questa mediazione narrativa permette al lettore di divenire *contemporaneo* ai fatti narrati o, meglio ancora, *alla narrazione* di essi da parte del credente Marco.

Lo studio delle tecniche narrative era ai nostri occhi particolarmente allettante, non solo per la possibilità di evidenziare attraverso le scelte del narratore, o autore implicito, la cristologia del testo, ma anche perché potrebbe fornire delle basi testuali alla riflessione su altri ambiti della ricerca evangelica, come la discussione sul discepolato, o il rapporto fra il testo attuale e il variopinto livello tradizionale, o le relazioni fra questo Vangelo e le Scritture. In breve, l'analisi narrativa può offrire il proprio vantaggioso apporto, accanto ad altri metodi, alla riflessione degli studiosi su molti argomenti di elevato interesse teologico-esegetico.

Nel presente lavoro ci siamo dedicati alla presentazione del personaggio del protagonista, ma questa, come era prevedibile, ha rivelato riflessi profondi non solo sugli attori secondari, ma anche su un attore sempre presente nel racconto evangelico, anche se raramente «sulla scena»: Dio. La questione cristologica infatti è profondamente collegata nella narrazione marciiana a quella teologica: l'identità di Gesù, il Figlio di Dio, essendo descritta con riferimento a Dio e alla via da Dio preparata, non è comprensibile se non insieme a quella di Dio, che è il Padre di Gesù.

Presentiamo ora il piano di questo libro, che si articola secondo quattro sezioni principali. Nell'introduzione, riguardante la teoria critica del personaggio nella letteratura, delineeremo alcuni criteri euristici, atti a rilevare la caratterizzazione, e un iniziale *status quaestionis* sulle relazioni fra il metodo di ricerca e la cristologia reperita. In seguito ci rivolgeremo allo studio degli inizi del racconto (Parte I: L'inizio della caratterizzazione, pp. 35ss), sia perché ogni inizio letterario indica già il fine e la materia del discorso, sia a causa delle tipicità della narrazione

¹ Il termine «caratterizzazione» è un calco dall'inglese «*characterization*», che a sua volta è costruito a partire da «*character* (personaggio)»; oggi è comunemente adottato anche dagli studiosi di narratologia italiani, cf. MARCHESE, *Dizionario di retorica e di stilistica*, 44.

marciana. L'intero testo di Mc è stato oggetto di studio; se in questa pubblicazione è stato dedicato molto spazio all'analisi dei versetti iniziali della narrazione marciana, è perché essi contengono già tutte le tecniche narrative presenti nel racconto e costituiscono non solo un esempio, ma la base della presentazione del personaggio. Inoltre proprio in questa sezione introduttiva Marco lascia intravedere la finalità del suo discorso, che il racconto seguente metterà in opera.

Successivamente (Parte II: La caratterizzazione nel Vangelo, pp. 107ss) passeremo a studiare la caratterizzazione del protagonista nell'intero testo, cogliendo gli spunti offerti al lettore per la ricostruzione del personaggio e verificandone la coerenza e la dipendenza dalla sezione introduttiva. In questo contesto si renderà necessario affrontare la questione del «segreto messianico», che noi esamineremo dal punto di vista narrativo, sia nel momento euristico della raccolta del dato, sia nel momento della sua interpretazione.

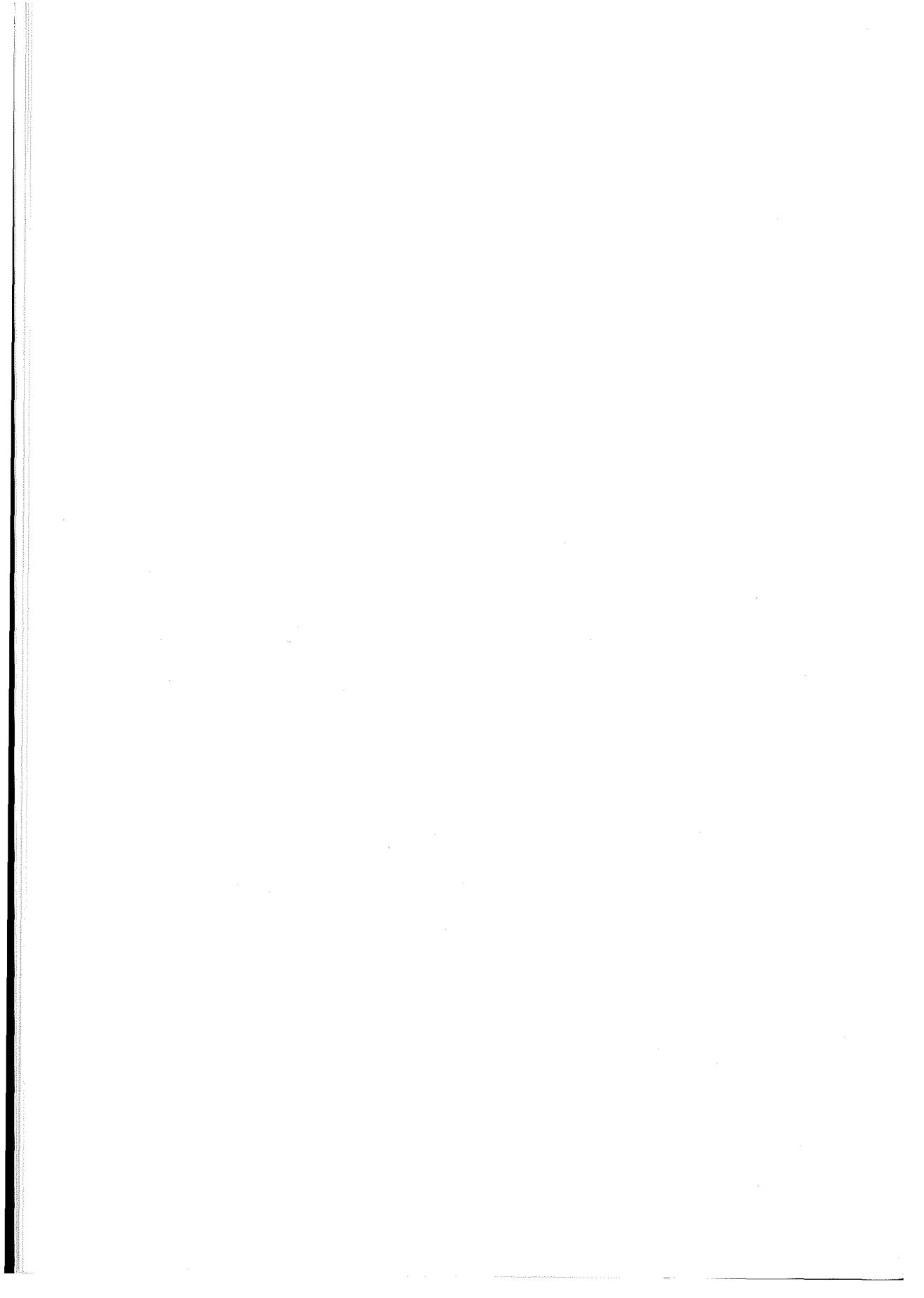
Alla termine della nostra ricerca presenteremo alcune conclusioni a livello metodologico e di contenuto, che avranno lo scopo principale di mostrare la coerente strutturazione della cristologia marciana, ma altrettanto di indicare lo stretto rapporto fra natura narrativa del discorso letterario di Mc, metodologia di analisi, e conseguente ricostruzione del suo contenuto (Conclusioni: Narratologia e cristologia, pp. 245ss). Seguono un elenco completo delle abbreviazioni adottate (cf. pp. 271ss) e della bibliografia, con l'indice degli autori, dove saranno indicate solo le opere citate e discusse nel testo.

Quale testo greco adottiamo l'edizione critica *GNT^{4rev}*, seguendone le scelte testuali, riservandoci di discutere i casi in cui le varianti potrebbero essere significative.²

Come detto sopra, nell'introduzione indicheremo il metodo con cui affrontiamo lo studio della caratterizzazione del protagonista e ne dichiareremo le ragioni. Poiché abbiamo adottato il termine «personaggio», abbiamo rivelato che il nostro approccio sarà di tipo letterario: analizzeremo il testo evangelico in quanto opera letteraria e, più esattamente, in quanto letteratura narrativa, per ricostruire la presentazione che il narratore fa del suo protagonista. Da ciò possiamo comprendere che cosa pensa di Gesù l'autore e soprattutto che cosa vuole segnalare al lettore.

Quindi per reperire la cristologia del testo (nel nostro caso la presentazione del personaggio Gesù) giudichiamo non solo utile, bensì imprescindibile cogliere *il dato reale delle indicazioni narrative*, ma per far ciò è indispensabile giustificare il tipo di approccio metodologico mostrandone la coerenza, addirittura la *consustanzialità* con la natura del testo. È quanto ci proponiamo di fare nel primo capitolo.

² Se si desiderasse seguire la storia testuale di Mc si potrebbe utilmente consultare AMPHOUX, «Le texte grec de Marc», 5-25, secondo cui la documentazione ne attesterebbe una prima edizione a Smirne nel 120 (Mt Gv Lc Mc), poi la sua presenza nella scuola romana (150), un'edizione proto-alessandrina verso il 175, un'edizione proto-antiochena verso il 180, un'edizione cesarense verso il 340, un'edizione alessandrina verso il 340, infine un'edizione antiochena verso il 380.



L'oggetto della ricerca e il metodo

1. ESISTE UNA CRISTOLOGIA NEL VANGELO SECONDO MARCO?

Volendo studiare la cristologia del Vangelo marciano, dobbiamo mantenerci necessariamente in dialogo con coloro che hanno percorso prima di noi tale cammino di ricerca, per costruire sui loro apporti e per prendere le distanze da conclusioni contenutistiche o percorsi metodologici che non ci paiono produttivi o pertinenti. Risulta pertanto utile offrire, anche solo per accenni, una breve panoramica delle proposte esegetiche al riguardo, mettendo in luce le difficoltà oggettive e rilevando i problemi che andranno affrontati. Con questi autori non entreremo direttamente in dibattito in questa sede, giacché occorrerà l'analisi del testo per discutere in merito. Rimandiamo pertanto il confronto diretto a una fase ulteriore del nostro studio, dove, di volta in volta, saranno esaminate a livello metodologico e contenutistico diverse interpretazioni. Qui ci limiteremo a far emergere alcuni problemi metodologici, per precisare l'oggetto della nostra ricerca e il metodo che seguiremo.

Era comune nel sec. XX l'ipotesi che il secondo Vangelo, per diverse ragioni, costituisse una risposta a una cristologia considerata errata sotto alcune prospettive; il nostro testo rappresenterebbe quindi il tentativo di correggere l'idea del Cristo che era trasmessa dalla comunità cristiana primitiva o almeno da una parte di essa.¹ Tale ipotesi suppone però che l'autore del Vangelo abbia inteso trasmettere una sua precisa elaborazione cristologica e non sia un semplice raccoglitore di tradizioni narrative o di detti del Gesù terreno.

Questo va notato sin dall'inizio, giacché vi sono stati e hanno fatto scuola alcuni esegeti, i quali non ritenevano che il testo marciano veicolasse un'immagine complessivamente articolata di Gesù, sulla base di diversi presupposti. Un esempio di questa corrente esegetica può essere R. Pesch. Questi, come altri esegeti che utilizzano *solo* il metodo *Formgeschichte*, non scorge in Mc un'opera unitaria, bensì solo un agglomerato di tradizioni a lui precedenti, non ben compaginate, che non permettono la ricostruzione di un'immagine complessiva di Gesù. Bisogna però chiedersi se, nell'accostare tradizioni diverse, uno scrittore

¹ Cf. la recensione bibliografica che si trova in KINGSBURY, *Christology*, 25-45.

non produca qualcosa che non sia semplicemente la somma degli elementi, ma rappresenti una novità vera e propria, un po' come un mosaico, in cui nessuno scorgerebbe solo la massa preesistente di pietre colorate, ma un'immagine nuova. In altri termini bisognerà chiedersi se il modello testuale di tali autori renda davvero ragione dell'opera di Marco, sia per quanto riguarda la storia della redazione, sia per lo studio della forma letteraria del testo considerata dal punto di vista sincronico.

Un primo problema da affrontare è pertanto *l'unità dell'opera*. Tenendo presente quanto è stato ormai appurato sull'uso di fonti, orali o scritte, nella storia della redazione, possiamo ancora considerare il Vangelo uno scritto unitario? Quest'importante questione non è indipendente del resto dal metodo di analisi adottato: quale approccio valorizza criteri, possibilmente letterari, che possano mettere in luce l'unità di un testo? Non basta infatti sostenere che il testo è stato composto in un unico periodo, occorre mostrarne anche a livello letterario la coesione. Ma come si dimostra l'unità di un testo? Mentre in un discorso argomentativo è importante dar rilievo alla successione logica dei ragionamenti, nel nostro caso, come vedremo, occorrerà determinare quali siano le caratteristiche di un discorso narrativo e verificarne la presenza e la coerenza nell'intera opera.

Torniamo però a coloro che ammettono l'esistenza di una proposta cristologica del nostro testo. Nel sec. XX ci fu una fase iniziale di studi sulla cristologia di Mc secondo cui l'autore del nostro Vangelo avrebbe presentato Gesù come uomo divino, divenuto Figlio di Dio con il battesimo. Ora il significato di «Figlio di Dio» muta secondo gli autori, ma complessivamente nella prima metà del secolo si collocava il testo nell'ambiente ellenistico delle Chiese paoline e s'interpretava la sua cristologia in termini che univano l'annuncio paolino circa il Figlio di Dio con la storia di Gesù.² R. Bultmann potrebbe essere riconosciuto come un maestro di questa scuola, che non attribuisce all'immagine dell'uomo divino connotazioni negative, anzi, con l'eccezione della preesistenza, accosta il significato di «Figlio di Dio» in Mc a quello che tale titolo ha in Paolo. L'autore citato è uno degli iniziatori del metodo «storia delle forme», ma, al contrario della corrente esegetica di cui abbiamo parlato prima, rappresenta un caso di tentata elaborazione strutturale dei dati offerti dall'esegesi. Con il metodo «storia della redazione» (cf. lo studio innovatore di Marxsen citato sopra) si produrrà un migliore apprezzamento dell'opera dell'evangelista e ciò contribuirà a far stimare il nostro testo come degno di veicolare una propria proposta cristologica.

Nella seconda parte del XX secolo al concetto di «Figlio di Dio» è attribuito invece un significato negativo, compreso sul modello dell'«uomo divino» ellenistico, o almeno inferiore a quanto Paolo designerebbe con lo stesso termine; in

² Cf. BULTMANN, *Theologie*, 131-133; la sua immagine dell'uomo divino dipende dalle ricerche di BIELER, *Theios Anēr*. Già WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, aveva presentato una posizione analoga, basata però sulle categorie del messianismo giudaico. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, colui che darà una svolta in senso redazionale agli studi su Mc, giunge a risultati analoghi nella ricostruzione della cristologia di Mc, ma, collocando in ambiente giudaico-palestinese il Vangelo, sottolinea piuttosto il Figlio di Dio che sale sulla croce.

questa prospettiva si possono notare due tendenze. Secondo alcuni Mc *si allineerebbe* con il concetto di uomo divino, a loro parere tipico del giudaismo ellenistico, e descriverebbe Gesù come superuomo, oscurando la teologia della croce, pur presente nelle sue fonti.³ A parere di questi studiosi pertanto il Vangelo secondo Marco rappresenta una forma più primitiva, o almeno meno alta rispetto a Paolo, della cristologia della Chiesa antica.

Dobbiamo però chiederci che cosa autorizzi il lettore a comprendere il titolo «Figlio di Dio» in Mc in analogia alla figura di uomo divino, un'idea che spesso è una ricostruzione recente, proveniente dall'assemblaggio di elementi diversi.⁴ Più precisamente: il Gesù di Marco è davvero presentato come uomo divino? Quali sarebbero i necessari rapporti con questa figura della letteratura giudaico-ellenista? Se si trattasse semplicemente dell'uso di uno stesso titolo, allora bisognerebbe verificare se i tratti trionfalistici (miracoli, esorcismi...) del testo siano a livello narrativo collegati a esso, per poter confermare la coerenza di questa ricostruzione. Vedremo però che non è questo il caso della narrazione marciiana; si presenta così il problema non solo di stabilire l'unità del testo, ma anche della *presentazione coerente del protagonista!*

Fra gli autori che considerano il titolo «Figlio di Dio» in Mc come espressione di una teologia ellenistica dell'uomo divino, la posizione precedente non è però l'interpretazione più frequente. Generalmente si suppone *una reazione* da parte dell'evangelista alla cristologia ellenistica dell'uomo divino per mezzo dell'immagine di Gesù che deve soffrire e morire in croce, e conseguentemente una voluta svalutazione di «Figlio di Dio» a favore di altri titoli. In questa tendenza si possono annoverare autori che giungono a tale risultato a partire da prospettive diverse: alcuni oppongono fra loro sezioni diverse del testo, ad esempio i racconti di miracoli con il cammino della croce, altri confrontano i diversi elementi della teologia delle fonti.⁵

Sarà corretto anche qui chiedersi se le fonti nella loro complessità siano mantenute inalterate nella rielaborazione redazionale. Che cosa fa pensare che Marco abbia semplicemente *accostato* tradizioni diverse per facilitarne il confronto? L'attribuzione di connotazioni diverse agli elementi di una storia dovrebbe spingere il lettore a chiedersi quale sia il giudizio sostenuto dall'autore, ma tale giudizio va ricercato in una coerente presentazione del personaggio *all'interno della narrazione*, non in un'opzione previa riguardante la teologia che si pensa di ritrovare e che si attribuisce all'autore reale. Purtroppo non possiamo

³ Cf. in questa linea GEORGI, *Die Gegner des Paulus*, 210-216; SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft*, 64-69-77.

⁴ Si veda lo *status quaestionis* in KINGSBURY, *Christology*, 25-45 e il recente contributo di COLLINS, «Mark and His Readers. Among Greeks and Romans», 85-100, oltre ad altra bibliografia che sarà discussa quando studieremo il titolo «Figlio di Dio».

⁵ Cf. SCHREIBER, «Die Christologie des Markusevangeliums», 175-183; LUZ, «Das Geheimnismotiv», 28-30; KECK, «Mark 3:7-12 and Mark's Christology», 354,357; WEEDEN, «The Heresy that necessitated Mark's Gospel», 145-158 e Id., *Mark. Traditions in Conflict*, 64-69; PETERSEN, *Literary Criticism*, 63-75; BORING, «The Christology of Mark», 131-133; ACHEMEIER, *Mark*, 41-50.

più interrogare la persona che storicamente ha scritto i nostri testi, non ci resta che investigare le tracce lasciate nel testo stesso.

Analoga attenzione va riservata alla scelta di elaborare una teologia in base ai titoli cristologici, che ha portato alcuni autori a determinare un contrasto vero e proprio sotto il segno dei due titoli «Figlio dell'uomo» e «Figlio di Dio», come nel caso di N. Perrin.⁶ La preferenza accordata ai titoli nel momento della ricerca comporta il rischio di un accostamento di essi senza riconoscerne una gerarchia o il diverso uso fattone dall'autore, o almeno senza mettere in risalto il contributo della narrazione alla connotazione dei titoli.⁷ Si tratta di rischi, non di necessarie conseguenze, ma occorre tenere in considerazione che la presentazione di un personaggio non procede semplicemente con l'attribuzione di titoli, e che per riconoscere quanto ogni titolo significhi occorre interrogare non solo la storia della formazione del testo (l'ambiente storico-culturale di origine dei Vangeli), ma anche la storia narrata nel testo (il mondo narrativo che ogni storia ripresenta).⁸

Questa interpretazione della cristologia di Marco come correttiva rispetto alle fonti, o almeno a una parte di esse, è il risultato di studi che utilizzano il metodo storico-critico nel modo più classico (*Formgeschichte* e *Redaktionsgeschichte*), ma si trova anche in altri autori che partono dal confronto con la letteratura coeva cercando di precisare il genere letterario del nostro Vangelo.⁹ Essa va presa seriamente in considerazione, occorre quindi verificare se alcune immagini o titoli di Gesù siano rifiutati del tutto, oppure siano utilizzati solo per determinate finalità, e infine quale sia il criterio adottato nella «correzione» della cristologia.¹⁰ Si potrà forse partire dalla ricostruzione previa delle dottrine dell'autore o della comuni-

⁶ Cf. PERRIN, *What is Redaction Criticism*, 53-56; Id., *The New Testament. An Introduction*, 143-167, dal significativo titolo «The Gospel of Mark: The Apocalyptic Drama»; Id., «The High Priest Question», 80-95; Id., «The Christology of Mark», 471-485, in cui interpreta il titolo «Figlio di Dio» come espressione della teologia ellenistica (uomo divino) contrapposto a quello che l'autore del Vangelo propone come autentico, «Figlio dell'uomo». Più recentemente sono tornati a riflettere in questo senso su «Figlio dell'uomo» CARAGOUNIS, *The Son of Man*, in particolare pp. 215-225; KMECIK, *Der Menschensohn*, 294-299; SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom «Menschensohn»*, 89-93.

⁷ Anche il documento del 1984 della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia* (cf. *Ench. Bib.*, 970), mette in guardia da queste possibili conseguenze ermeneutiche, ritenendo che sia meglio «distinguere tra i titoli funzionali (corsivo del testo), che ne definiscono il ruolo nella realizzazione della salvezza degli uomini, e i titoli relazionali che riguardano i suoi rapporti con Dio di cui egli è il Figlio e il Verbo. Nello studio di tale questione, l'esame del suo comportamento e dei suoi atti non ha minore importanza di quello dei suoi titoli».

⁸ Fra le cristologie che partono dai titoli possiamo ad es. citare le interessanti presentazioni di BROADHEAD, *Teaching with Authority*; Id., «Christology as Polemic and Apologetic», 21-34; Id., «Jesus the Nazarene», 3-18; Id., *Prophet, Son, Messiah*; Id., *Naming Jesus*, e di BORING, «The Christology of Mark», 125-144; Id., «Markan Christology», 451-471. Discuteremo in seguito i pregi e i limiti di queste proposte.

⁹ Cf. ad es. la ricostruzione dell'origine dei Vangeli sinottici offerta da TALBERT, *What Is a Gospel*; Id., «The Gospel and the Gospels», 351-362, che riconosce nei nostri testi un caso di biografia correttiva, sull'esempio di alcune *Vite* ellenistiche.

¹⁰ Si potrà per esempio esaminare l'interessante tentativo di GUNDRY, *Mark*, che rilegge proprio le tradizioni che parlano di *theologia crucis* cercando in esse la rivelazione della gloria del Figlio di Dio, un procedimento per così dire contrario rispetto alla cristologia correttiva solita, dove i brani che presentano Gesù sofferente correggono la *theologia gloriae* dei racconti di miracolo o delle dispute!

tà? Dove e come può essere evidenziata l'opinione dell'autore, quello che in narrazione è definito «il punto di vista ideologico normativo»? È possibile cogliere quale sia l'eventuale criterio correttivo della cristologia marciana, senza con ciò ridurre in frantumi il racconto, ma conservandone l'unità?

Le ricerche esegetiche offrono un'ampia gamma di risultati, spesso contraddittori, tra i quali il lettore si muove con perplessità. Come è possibile che un'opera sia esposta a tante diverse interpretazioni? Pur scartando il sogno pre-critico di un'unica interpretazione corretta e soprattutto definitiva, quale di esse si avvicina maggiormente al testo? Quale esegesi risponde alle domande sulla cristologia di Mc fondandosi direttamente sul testo stesso ed è meno soggetta alla distorsione interpretativa dei pregiudizi con cui ci accostiamo a ogni nostro atto di lettura?

2. LA NOSTRA SCELTA METODOLOGICA

A quale tipo di letteratura appartiene il Vangelo secondo Marco? La questione è davvero introduttoria, non tanto perché gli argomenti generali vadano affrontati prima di ogni analisi esegetica, quanto perché dalla natura del testo dipende la pertinenza delle domande che a esso rivolgiamo e dei metodi assunti per cercarvi una risposta. Non si tratta qui di discutere determinazioni quali il genere letterario dell'intera opera o delle singole forme presenti in essa: a questo proposito molti studiosi tendono a riconoscere un rapporto profondo fra i Vangeli e il genere letterario biografico,¹¹ mentre altri esegeti negano una parentela stretta fra Vangeli e letteratura ellenistica o giudaica, ipotizzando che si siano formati a partire dall'annuncio cristiano.¹² Questo dibattito non è così rilevante per il nostro approccio. Occorre piuttosto verificare il tipo di enunciazione del testo: si tratta di letteratura narrativa, argomentativa o descrittiva? Questa distinzione fra tipi di enunciazione non concerne il genere letterario, ma *la modalità del discorso*, e per discorso intendiamo «una totalità ordinata che forma una unità globale di significazione»;¹³ il discorso poi di volta in volta assumerà uno specifico genere letterario.

I critici e i teorici della letteratura distinguono in genere fra enunciati narrativi, argomentativi e descrittivi, dove per enunciato narrativo si intende «la rappresentazione di almeno due avvenimenti o situazioni, reali o immaginari, in

¹¹ Cf. VOTAW, *The Gospels and Contemporary Biographies*; TALBERT, *What Is a Gospel*; ID., «The Gospel and the Gospels», 351-362; HENGEL, *Acts and the History*, 3-34; REISER, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*; AUNE, *The New Testament*; ID., «Greco-Roman Biography», 107-126 (in particolare 121-126); HOCK, «The Greek Novel», 127-146 (particolarmente 138-146); COLLINS, *Is Mark's Gospel a Life of Jesus?*; BURRIDGE, *What are the Gospels?*; DORMEYER, *Das Neue Testament*; WILLS, *The Quest of the Historical Gospel*; SHINER, «Creating Plot in Episodic Narratives», 155-176; MACDONALD, «Secrecy and Recognitions», 139-153; REISER, «Die Stellung der Evangelien», 1-27; DORMEYER, *Das Markusevangelium als Idealbiographie*, 5-11; ALETTI, «Le Christ raconté», 44.

¹² Cf. a titolo esemplificativo BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*; ROBINSON - KÖSTER, *Trajectories through Early Christianity*.

¹³ DELORME, «Évangile et récit», 367, nota 2; cf. anche A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e di stilistica*, 81-82.

una sequenza temporale». ¹⁴ Non è da escludere nelle opere narrative la presenza di altri enunciati: ad esempio all'interno di un discorso tenuto da un personaggio possono esserci descrizioni o argomentazioni. Laddove però prevalgano per quantità e funzione enunciati narrativi, possiamo identificare tali opere come narrativa.

Tutti i critici riconoscono che in un'opera narrativa è necessaria la presenza della dimensione temporale, ma dobbiamo aggiungere un altro elemento, come insegnano Scholes e Kellog: *il narratore*. Perché una composizione sia narrativa è necessario che ci sia non solo una storia, ma anche un narratore, altrimenti saremmo nel più alto grado di mimesi, che Aristotele individuava nella tragedia, per quanto anche lì ci siano a nostro avviso molti enunciati narrativi. ¹⁵ Inoltre i due critici citati sopra identificano come qualità specifica della narrativa la presenza di un *intreccio* o trama (elemento dinamico e di sequenza) e della *caratterizzazione* (presentazione dei personaggi). ¹⁶

Ora il Vangelo secondo Marco si presenta come un'opera di narrativa, coerente e unitaria, per la presenza di una trama, di una serie di personaggi, e di un narratore che racconta la storia. ¹⁷ Possiamo citare quanto sintetizzano recentemente gli autori di una delle principali opere di riferimento per l'analisi narratologica marciana:

¹⁴ La citazione (il corsivo è nostro) è tratta da PRINCE, *Narratology*, 4: «narrative is the representation of at least two (evidenziato nel testo) real or fictive events or situations in a time sequence, neither of which presupposes or entails the other». Evidentemente tali situazioni non devono essere implicate logicamente l'una nell'altra (del tipo: Carlo uscì dalla stanza, quindi non era più nella stanza), altrimenti la sequenza non sarebbe «temporale». Cf. più ampiamente la sintetica introduzione di GROSSER, *Narrativa*, 1-4; sul racconto nella letteratura antica cf. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 558-601, in particolare 560-565, e NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*. Riflessioni strutturali sul tempo nel racconto in SEGRE, *Le strutture e il tempo*, in particolare pp. 3-41; RICOEUR, *Temps et récit*; POWELL, *What Is Narrative Criticism?*, c. 7, dove discute le obiezioni al metodo narratologico.

¹⁵ Cf. SHOLES - KELLOG, *The Nature of Narrative*, 4 (più ampiamente 3-16). Se ci fosse solo la rappresentazione di una storia, senza la voce narrante, saremmo nel grado massimo di mimesi, secondo Aristotele nella tragedia (cf. ARISTOTELE, *Poet.*, 3,2), che è imitazione dell'azione: cf. *Ibid.*, 6,7: «μέγιστον δὲ τούτων ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις: ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως (il più importante di tutti questi elementi [della tragedia] è la composizione dei fatti: la tragedia infatti non è imitazione di uomini, bensì di un'azione)». Però anche nella tragedia ci sono interventi narrativi (nel prologo o nelle parole dei personaggi), e l'intera composizione «racconta», pur nel modo più mimetico tipico dell'arte drammatica.

¹⁶ Cf. SHOLES - KELLOG, *The Nature of Narrative*, 207-208; gli autori studiano le relazioni fra trama e personaggi alle pp. 207-239.

¹⁷ Tra le molte opere che hanno mostrato questi elementi in Mc ricordiamo a titolo esemplificativo DONAHUE, *Are You the Christ?*, 227-228; PETERSEN, «Point of View», 97-121; TANNEHILL, «The Gospel of Mark as Narrative Christology», 57-95; RHOADS, «Narrative Criticism and the Gospel of Mark», 411-434; MOORE, «Are the Gospels Unified Narratives?», 443-458; VIGNOLO, «Una finale reticente», 129-139; BROADHEAD, *Prophet, Son, Messiah*, c. 1 e pp. 281-282; MALBON, «Narrative Criticism», 23-36 e ANDERSON - MOORE, «Introduction», 1-22; ALETTI, «L'approccio narrativo applicato alla Bibbia», 257-276 e la discussione sulla natura letteraria dei Vangeli in ID., «Le Christ raconté», 29-53; KMIĘCIK, *Der Menschensohn*, 15-25; RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 3-4 e in generale l'intera opera. Nell'edizione precedente di quest'ultimo studio, pubblicata nel 1982 (cf. RHOADS - MICHIE, *Mark as Story*), gli autori davano per presupposta la natura narrativa di Mc, mostrando successivamente i vantaggi di tale lettura e dimostrando così per inferenza il carattere narrativo del testo; così fanno anche per es. DEWEY, «Point of View», 97-106; THOMPSON, *The Role of Disbelief*; FOWLER, *Let the Reader Understand*.

Il punto di vista del narratore è coerente. La trama è consequenziale: eventi che sono annunciati accadono; i conflitti sono risolti; le profezie si compiono. I personaggi sono consistenti da una scena all'altra. Tecniche letterarie della narrazione, modelli ricorrenti, schemi che si sovrappongono e motivi intrecciati connettono l'intero racconto. Consistente è pure la descrizione tematica della condizione umana, della fede, del regno di Dio, delle scelte morali, e delle possibilità di cambiamento per l'uomo. L'unità di questo Vangelo è manifesta nell'integrità della storia raccontata, che fornisce un potente effetto retorico complessivo.¹⁸

Si è così appurato che anche la letteratura evangelica e in specifico Mc si presenta come un'opera narrativa che crea un mondo, o meglio che lo rappresenta: è una *re-praesentatio* del mondo, perché lo rende nuovamente presente al lettore, il quale deve partecipare alla sua ricostruzione.¹⁹ Di questo mondo narrativo fanno parte certamente gli eventi, ma anche le ambientazioni e i personaggi (la *storia*), organizzati nella forma data loro dal narratore (il *discorso*).²⁰

Il lettore dovrà seguire però le indicazioni del narratore, o meglio lasciarsi istruire dal testo e riconoscere il ruolo che la narrazione gli impone, non rimanere pigro di fronte a un'opera che invece può, a diritto o per scelta, esserlo. In altri termini, come afferma U. Eco, «un testo è un prodotto la cui sorte interpretativa deve far parte del proprio meccanismo».²¹ Alle caratteristiche della narrativa individuate da Scholes e Kellog (una storia e un narratore) dobbiamo quindi aggiungere il *lettore*, inteso come parte integrante del processo comunicativo.

Il modello narratologico prevede infatti la comunicazione fra l'autore implicito, il narratore, il narratario, il lettore implicito:²² sono le istanze diegetiche

¹⁸ Cf. RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Mark as Story*, 3: «The narrator's point of view is consistent. The plot is coherent: Events that are anticipated come to pass; conflicts are resolved; prophecies are fulfilled. The characters are consistent from one scene to the next. Literary techniques of storytelling, recurring designs, overlapping patterns, and interwoven motifs interconnect the narrative throughout. There is also a consistent thematic depiction of the human condition, faith, God's rule, ethical choices, and the possibilities of human change. The unity of this Gospel is apparent in the integrity of the story it tells, which gives a powerful overall rhetorical impact» (nostra traduzione).

¹⁹ Per il concetto di letteratura come descrizione di un mondo o *re-praesentatio* cf. AUERBACH, *Mimesis*. Già Aristotele parlava di arte «mimetica» (cf. ARISTOTELE, *Poet.*, 1,2), per distinguervi (*Ibid.*, 3,1) in base al «modo con cui vengono raffigurate le cose» fra un grado minimo, il racconto (*ἀπαγγέλλοντα*), diretto o attraverso personaggi, e un grado massimo, l'imitazione dell'azione (*πράττοντας*). Sul rapporto fra l'approccio narrativo, l'esegesi e la teologia cf. SKA, «La nouvelle critique et l'exégèse anglo-saxonne», 43-46; ALETTI, «Exégèse biblique et sémiotique», 12-18, 23-28; e ancora VIGNOLO, «Una finale reticente», 131-139 per la funzione «integrativa» di questo approccio rispetto a quello più tradizionale storico-critico.

²⁰ Il riferimento classico alla distinzione fra storia (il *che cosa*) e discorso (il *come*) è CHATMAN, *Story and Discourse*, 19-20, cf. sotto p. 43, nota 25. Peraltro è importante ricordare che questa distinzione è solo formale, perché gli eventi e i personaggi non sono accessibili se non *come sono narrati*; solo in seguito si potrà intervenire su di essi con la riflessione. Occorre tenersi lontani sia dalla fallacia referenziale, che da quella formalista. In riferimento a ciò apprezziamo il significativo spostamento di prospettiva dichiarato nella prefazione alla seconda edizione del testo classico RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Mark as Story*, XI-XIII.

²¹ Eco, *Lector in fabula*, 54 (corsivo del testo) o più ampiamente pp. 50-66, dove discute i «doveri» del lettore; sul ruolo del lettore cf. anche FOWLER, *Let the Reader Understand*, 9-10; MOLONEY, *Beginning the Good News*, 34-39.

²² Cf. ad es. CHATMAN, *Story and Discourse*, 147-151, 196-262; POWELL, *What Is Narrative Criticism?*, 27. Le istanze diegetiche menzionate sopra sono utili per distinguere, laddove si rendesse ne-

che permettono all'autore reale e al lettore reale di entrare in comunicazione attraverso il testo. Nello studio della caratterizzazione occorrerà quindi tenere in considerazione quali scelte l'autore chiede al lettore, oppure come il lettore deve conformarsi a quanto la narrazione si attende da lui (lettore implicito), anche attraverso i personaggi del racconto: a quali di essi dovrà prestare fiducia? Sarà chiamato a identificarsi con qualcuno? Sentirà risuonare la voce del narratore in qualcuno di essi?

Se il testo è il *medium* della comunicazione, allora il lettore deve rilevarne la peculiarità e assumerne le corrispettive conseguenze ermeneutiche, individuando un approccio che valorizzi la specificità dell'opera. Per questa ragione riteniamo che la natura narrativa di Mc richieda *uno studio di tipo narrativo per comprenderne la teologia o la cristologia*. Accogliere il testo in quanto prodotto «storico», ovvero che avviene nel tempo, implica prendere sul serio il tipo letterario del racconto, la cui teologia è indissociabile dalla forma in cui è stato prodotto.²³ In una certa misura dobbiamo dire che questi testi «producono» la loro propria interpretazione, o meglio ancora si tratta di testi la cui forma narrativa è richiesta dalla teologia che mettono in opera: la ripresentazione della vita e della persona di Gesù.²⁴

Il rischio contro cui l'analisi narrativa può porre al riparo il lettore è quello di interpretare il testo senza cogliere le regole della comunicazione che sono presenti in esso.²⁵

cessario, la voce che racconta dalle scelte dell'autore; così si parla di «autore implicito» per indicare proprio la ricostruzione dell'autore attraverso il processo di lettura, il principio delle scelte narrative nei confronti della trama, dei personaggi e del lettore stesso, colui che stabilisce le norme del racconto; nel caso della letteratura evangelica narratore e autore implicito coincidono, almeno a livello di racconto primario, giacché possiamo avere anche narratori in metadiegesi (es.: Gesù racconta una parabola). Al narratore e all'autore implicito corrispondono il narratario e il lettore implicito: il narratario è colui a cui si rivolge il narratore (cf. PRINCE, «Notes Towards a Categorization», 100-106), può essere anche un personaggio, mentre il lettore implicito è l'*audience* presupposta dalla narrazione, il principio delle operazioni di interpretazione postulato dall'autore implicito. Autore implicito, narratore, narratario e lettore implicito sono parte del testo, mentre agli estremi della comunicazione, ma fuori dal testo, ancorché presupposti per la comunicazione, stanno l'autore reale e il lettore reale.

²³ Oltre al riferimento all'ormai classico testo di FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, si vedano le discussioni in POWELL, *What Is Narrative Criticism?*, 1-6.85-101; ALETTI, «L'approccio narrativo applicato alla Bibbia», 261.268; SKA, «La nouvelle critique et l'exégèse anglo-saxonne», 29-53. In riferimento a Mc la questione è stata discussa da tempo, cf. KELBER, «Narrative and Disclosure», 1-20; KELBER, *The Kingdom in Mark*; PETERSEN, *Literary Criticism*, c. 3; KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, VII-XI; DONAHUE, «Introduction», 16-20; BORING, «The Christology of Mark», 128; MALBON, «Narrative Criticism», 23-36; LÖHRMANN, «Das Markusevangelium als Erzählung», 212-221; KMECIK, *Der Menschensohn*, 15-25; e recentemente RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 5-7.137-150 (tutto questo studio presuppone tale riflessione).

²⁴ Cf. le riflessioni di RICOEUR, «Le récit interprétatif», 17-38, in cui l'autore sottolinea come i testi (della Passione, ma noi possiamo intendere l'intero testo evangelico) siano indissolubilmente kerygmatici e narrativi (p. 19), *racconto kerygmaticizzato* o *kerygma raccontato*. In modo analogo si esprime DELORME, «Intertextualities about Mark», 35-42; per altre indicazioni bibliografiche cf. sopra nota 23.

²⁵ Cf. KINGSBURY, *Christology*, 40-45, in cui l'autore analizza le proposte che presuppongono una chiave interpretativa totalmente esterna al testo.

Ma c'è un altro senso in cui è necessario assumere il testo in quanto prodotto storico: ogni narrazione avviene nel tempo e, particolarmente per le narrative che hanno anche intenti referenziali (ripresentano un mondo reale, pur attraverso la loro interpretazione), tali testi hanno bisogno del mondo reale per creare un mondo narrativo; se non altro perché la comunicazione non avviene solo nel testo, ma da autore reale a lettore reale. Intendiamo dire che non possiamo prescindere totalmente dal valorizzare il metodo storico-critico e la ricchezza dei suoi apporti, con la pluralità degli approcci che lo caratterizzano, altrimenti non sapremmo neanche di che cosa parli il testo di Mc, mentre tra le competenze del lettore dobbiamo porre anche quelle storico-culturali.²⁶ Evidentemente il riferimento della natura testuale è fondamentale anche (vorremmo dire: molto di più) nel caso in cui un'opera sia compresa come autorevole per la fede e la vita del lettore.²⁷

Per noi sarà fondamentale lasciare che la comunicazione sia «normata» dal concreto prodotto storico, da «questo» racconto e dalle sue dinamiche narrative, pertanto analizzeremo Mc e in particolare la caratterizzazione del suo protagonista con approccio narrativo. Tuttavia per rispettare lo sfondo culturale e linguistico del testo stesso faremo ricorso quando necessario agli esiti delle ricerche storico-critiche (critica testuale, filologia, studio delle fonti, della tradizione, della redazione...). Non eviteremo peraltro di lasciarci stimolare da questi diversi approcci, ma cercheremo di mostrare come solo con un apprezzamento del testo colto nella sua integrità, con le sue dinamiche, possa emergere con oggettiva sicurezza «testuale» la sua cristologia.

Fra le varie tecniche narrative che rappresentano una guida per il lettore la nostra analisi privilegerà lo studio della caratterizzazione del protagonista, perché nel corso della nostra ricerca è emerso in modo sempre più chiaro l'interesse prioritario in Mc per la dimensione cristologica, come già altri hanno segnala-

²⁶ Cf. ALETTI, «Exégèse biblique et sémiotique», 14, che mostra come la semiótica, che studia la costituzione dei segni, non possa prescindere dallo studio dei segni costituiti; POWELL, *What Is Narrative Criticism?*, 96-98; VIGNOLO, *Personaggi*, 13-14; ECO, *I limiti dell'interpretazione*, 110-113 sul rapporto fra *intentio operis* e *intentio auctoris*; P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», 10-12. Sotto (p. 32, nota 4) vedremo quanto questo sia importante per il discorso della caratterizzazione.

²⁷ L'attenzione all'aspetto storico con cui è stata espressa la Parola di Dio è richiesta all'esegesi credente, come attesta il bel documento PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cf. *Ench. Bib.*, 1474 (d'ora in poi verrà citato da questa raccolta), ma questo aspetto storico non si riferisce solo alla storia della composizione del testo, bensì anche alla concreta forma che esso ha assunto. In questa ottica «l'esegesi narrativa» è presentata come metodo di lettura che corrisponde alla forma del racconto: poiché i testi evangelici sono «sequenze narrative» (*Ench. Bib.*, 1305), tale analisi è «particolarmente attenta agli elementi del testo che riguardano l'intreccio, i personaggi e il punto di vista del narratore [...] studia il modo in cui la storia viene raccontata così da coinvolgere il lettore nel "mondo del racconto" e nel suo sistema di valori» (*Ench. Bib.*, 1306), per cui ci pare specificamente adatta a «mettere in evidenza la portata cristologia dei testi» (*Ench. Bib.*, 1476), qualora questi siano di tipo narrativo. La Commissione Biblica lo riconosce esplicitamente: «l'analisi narrativa presenta un'evidente utilità, perché corrisponde alla natura narrativa di un gran numero di testi biblici» (*Ench. Bib.*, 1311), pur suggerendo che l'approccio sincronico sia completato da studi diacronici (*Ench. Bib.*, 1312), cosa certamente necessaria anche per il carattere volutamente referenziale di molte narrazioni bibliche.

to.²⁸ Anche studiando la cristologia di Mc però occorre tenere in considerazione che ciò che il lettore ha di fronte è un «personaggio», ovvero la raffigurazione di una persona a opera dell'autore implicito, un «Gesù letterario» che veicola la cristologia dell'autore.

L'interesse di Mc per l'annuncio della persona di Gesù è evidente. La finalità kerygmatica, più ancora che catechetica, emerge dal rapporto instaurato con il lettore: questi non può assolutamente rimanere pigro ed è costretto continuamente a porsi domande circa il protagonista, più ancora che sul discepolato o sulla morale (temi presenti, ma certamente secondari). Però la soluzione a queste domande suggerita dal testo e la possibilità stessa di coglierle sono rilevate con un'attenzione particolare alle tecniche narrative della caratterizzazione. Dobbiamo quindi esaminare la natura e la consistenza del personaggio nella letteratura narrativa e nel Vangelo secondo Marco.

²⁸ Cf. DONAHUE, *Are You the Christ?*, 231, per il quale il fine della narrazione è trasferire il passato di Gesù nel presente del lettore; BORING, «The Christology of Mark», 126-134; CHILTON, «The Son of Man», 203-218; BROADHEAD, *Prophet, Son, Messiah*, 283, il quale afferma esplicitamente che l'interesse della narrazione è la caratterizzazione; SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn"*, 16-17, per il quale Gesù è figura centrale delle biografie evangeliche; P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», 18-19; DORMEYER, *Das Markusevangelium als Idealbiographie*. Sulla finalità specifica delle biografie evangeliche cf. ALETTI, «Le Christ raconté», 44-53.

La teoria critica sul personaggio

In ogni testo narrativo il lettore incontra dei personaggi, che sono, generalmente ma non necessariamente, umani. Essi sono parte integrante del racconto e sono quindi imprescindibili per comprendere la comunicazione fra autore e lettore. Quale ruolo assumono all'interno di un racconto, in rapporto alla storia, all'autore, al lettore? Chi o che cosa sono? Quale consistenza hanno, sia in un testo che abbia interessi referenziali verso un mondo reale extratestuale, sia in un racconto di *fiction*? Possono essere identificati con le «persone» e quindi studiati con i mezzi con cui ci si accosta a esse? Ad esempio: fino a che punto è lecito applicare ai personaggi di un racconto le leggi della psicologia, quando non è offerta nella narrazione alcuna indicazione per analizzare il loro vissuto psicologico?

Tali domande debbono essere affrontate in un contesto di teoria critica della narrativa e diventano ancor più decisive laddove il racconto stesso si costruisca attorno a personaggi, a prescindere dagli eventuali interessi storici. Quindi la questione dell'autonomia del personaggio o della sua consistenza letteraria è importante, non solo per comprendere il mondo extratestuale a cui possono riferirsi le narrazioni, bensì anche per cogliere la dinamica della comunicazione che avviene nel racconto attraverso il mondo della storia: i personaggi infatti trasmettono direttamente o indirettamente i valori e le norme dell'autore implicito. Il caso della letteratura evangelica non sfugge a questa problematica. Pertanto è opportuno chiarire i modelli teorici che guidano il nostro atto di lettura e parlare della caratterizzazione, cioè di quel processo attraverso cui l'autore implicito dà vita ai personaggi del mondo della storia e attraverso il quale il lettore può ricostruirli per comprenderli.

In tempi abbastanza recenti si è più volte espresso un lamento per lo scarso interesse dei critici contemporanei verso lo studio dei personaggi a fronte di un'enfasi sulla trama e sulla storia. Questa situazione è in parte imputabile a una comprensibile reazione rispetto all'esagerata attenzione del secolo passato, che aveva favorito una lettura psicologizzante non sempre vincolata al dato testuale. L'attuale esigua considerazione del personaggio ha trovato però un fertile terreno di crescita anche nelle teorie di tipo strutturalista e semiologico, che sono interessate piuttosto all'azione e alle relazioni fra elementi testuali.

Burnett esprime icasticamente il nucleo del problema chiedendosi se i personaggi di qualsiasi testo siano «persone o parole».¹ Egli in tal modo descrive in maniera estremizzata lo spettro delle posizioni della critica, che vanno dall'interpretazione del personaggio come individuo autonomo rispetto allo scritto, una «persona» che trascende il testo (la posizione «realista»), all'interpretazione del personaggio come creazione verbale senza rapporto con la realtà, essenzialmente una funzione della trama a servizio della rappresentazione di un'azione (la posizione «purista»). Si danno però anche posizioni intermedie, in cui il personaggio è trattato come essere autonomo, non semplice funzione dell'intreccio, pur ritenendo la trama altrettanto necessaria alla narrativa.

1. IL PERSONAGGIO COME LINGUAGGIO

La posizione purista trova un antico illustre sostenitore in Aristotele, il quale nella presentazione della tragedia individuava quale fine precipuo l'imitazione dei fatti, il racconto (μῦθος), a cui erano subordinati i personaggi, *scelti in vista delle azioni*.² In tale concezione il personaggio non ha consistenza autonoma, ma è funzione dell'intreccio; così è interpretato dai formalisti russi come Propp, per il quale fondamentale è la rete delle funzioni, mentre gli attributi dei personaggi contribuiscono solo a dare vivacità al racconto.³ Nella stessa linea si pongono coloro che interpretano il personaggio non come «essere» ma come «partecipante a un'azione»: si tratta di alcune espressioni dello strutturalismo e

¹ Cf. BURNETT, «Characterization and Reader Construction», 4. Ovviamente in una teoria narrativa si tratta sempre di evidenziare il tipo di rapporto esistente fra personaggio e persona.

² Cf. ARISTOTELE, *Poet.*, 6,7 (35-37.41-44): «μέγιστον δὲ τούτων ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις· ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως [...] οὐκ οὖν ὅπως τὰ ἦθη μιμῆσονται πράττουσιν, ἀλλὰ τὰ ἦθη συνπεριλαμβάνουσι διὰ τὰς πράξεις· ὥστε τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγωδίας, καὶ τὸ τέλος μέγιστον ἀπάντων (il più importante di tutti questi elementi [della tragedia] è la composizione dei fatti: la tragedia infatti non è imitazione di uomini, ma di un'azione [...] quindi non si agisce [sulla scena] al fine di imitare i caratteri, ma vengono assunti i caratteri in ragione delle azioni: perciò i fatti e il racconto costituiscono il fine della tragedia, e il fine è la cosa più importante di tutte)», sintetizzato in 6,10 (59-60.63-64): «ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἶον ψυχῆ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας, δεύτερον δὲ τὰ ἦθη [...] ἐστὶ τε μίμησις πράξεως, καὶ διὰ ταύτην μάλιστα τῶν πραττόντων (dunque origine e quasi l'anima della tragedia è il racconto, in secondo luogo vengono i caratteri [...] è mimesi di azione, e proprio attraverso questa è mimesi degli agenti)». Ricordiamo infine che per Aristotele il racconto stesso si definisce come imitazione di azioni, cf. ARISTOTELE, *Poet.*, 6,5 (23-25): «τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἡ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων (il racconto rappresenta l'imitazione dell'azione, infatti chiamato racconto la composizione dei fatti)». Cf. anche il recente BELFIORE, «Aristotle's *Muthos* and Narratological Plots», 141-147.

³ Cf. PROPP, *Morfologia della fiaba*, che dopo aver constatato che «cambiano i nomi (e con essi gli attributi) dei personaggi, ma non le loro azioni, o funzioni» (p. 26), opta per «studiare la favola secondo le funzioni dei personaggi» (p. 26, corsivo del testo). La prevalenza formale della funzione è evidente quando tra i criteri per identificarla si rifiuta il personaggio e la si contestualizza solo nell'intreccio: «In primo luogo, in nessun caso bisognerà tener conto del personaggio esecutore. La definizione [della funzione] consisterà quasi sempre in un sostantivo indicante un'azione (divieto, interrogazione, fuga e così via). In secondo luogo, l'azione non potrà essere determinata senza riferimento alla sua collocazione nello svolgimento della narrazione. Quello che va considerato è il significato di una data funzione nella vicenda narrativa (...) Per funzione intendiamo l'operato di un determinato personaggio dal punto di vista del suo significato per lo svolgimento della vicenda» (p. 27, corsivo nel testo).

della semiotica (Barthes, Bremond, Todorov e Greimas).⁴ Si procede così verso l'individuazione di alcune funzioni generali o ruoli attanziali utili per la comprensione dell'intreccio, ma applicabili a tipi di racconto piuttosto semplici.

Come ha giustamente fatto notare Vignolo, lo stesso Propp ha ridotto l'ambito euristico delle funzioni alle fiabe, e fra esse a quelle di magia. Inoltre vi sono testi particolarmente complessi, come quelli che analizzano l'evoluzione e il vissuto psicologico del soggetto fino a riprodurre il flusso di coscienza, che non possono essere appieno penetrati con tale tipo di analisi. Infine, poiché un racconto è sempre espressione determinata storicamente di una cultura, fatto assolutamente incontrovertibile, non è prudente ritenere che un modello generale di racconto esaurisca le possibilità di analisi di ogni racconto.⁵

Ponendo l'accento sull'azione e sulla relazione fra elementi del discorso si lascia poco spazio al soggetto agente, alle sue motivazioni e all'eventuale funzione descrittiva del testo, che è anche «storia» e non solo «discorso», rappresentazione di un mondo (reale o di *fiction*) e non solo espressione di un intreccio. Nelle teorie strutturalistiche e semiologiche si nega il personaggio come soggetto delle azioni per riconoscere tale funzione al linguaggio,⁶ e corrispettivamente non si ammette il valore mimetico della letteratura.⁷ Tuttavia in vista della caratterizzazione occorre rilevare come tali teorie permettano di svelare l'illusione di una percezione ingenua e immediata del personaggio come persona, e di sottolineare che esso è pur sempre *rappresentazione* di una persona, una rappresentazione mediata dal linguaggio.

Sarebbe pericoloso dal punto di vista euristico ricondurre tutto a funzione del linguaggio, il racconto e l'azione stessa a combinazione di segni, riduzione pericolosa della semiologia.⁸ Tale posizione sarebbe in particolare poco fruttuosa per lo studio della caratterizzazione in quel tipo di letteratura che manifestasse un interesse per il personaggio, per il soggetto umano dell'azione; vedremo che questo interesse esisteva anche nell'epoca neotestamentaria, sebbene in un'altra forma rispetto ai romanzi psicologici del XIX sec. Allo stesso tempo occorre ricordare che ciò che possediamo, i testi, sono solo rap-

⁴ Cf. BARTHES, «Introduction à l'analyse structurale du récit», 1-27; applicata a un testo biblico BARTHES, «L'analyse structurale du récit», 17-37; BREMOND, «La logique des possibles narratifs», 60-76; TODOROV, «Personnage», 286-292, che attribuisce all'illusione del lettore l'interpretazione del personaggio come persona; GREIMAS, *Sémantique structurale*, con l'elaborazione dei sei ruoli attanziali; si veda anche GREIMAS, «Éléments pour une théorie de l'interprétation», 28-59. Per una discussione di queste teorie CHATMAN, *Story and Discourse*, 111-116.

⁵ Cf. VIGNOLO, *Personaggi*, 12: il primo capitolo di questo testo offre un'interessantissima riflessione critica sulla teoria del personaggio applicabile ai testi biblici, verso la quale siamo ampiamente debitori.

⁶ Evidentemente ciò è detto non nel senso grammaticale o funzionale, infatti uno dei ruoli attanziali è proprio definito come «soggetto», ma nel senso che il personaggio non è concepito come generatore di azione, colui che fa accadere gli eventi.

⁷ BARTHES, «L'analyse structurale du récit», 37 afferma esplicitamente che il soggetto del testo è l'idea stessa del messaggio e pone in questione il carattere mimetico della letteratura. Una suggestiva riflessione sul rapporto fra essere e linguaggio si trova in VIGNOLO, *Personaggi*, 13-14.

⁸ Cf. BREDIN, «The Displacement of Character in Narrative Theory», 291-300.

presentazioni e interpretazioni della realtà, possono avere una funzione referenziale, ma non sono la realtà stessa, e che essi saranno tanto più comprensibili nella misura in cui ne afferreremo le dinamiche proprie con riferimento alla letteratura e al linguaggio con cui essi sono stati formulati. Senza tale comprensione non ci sarebbe accesso neanche al livello referenziale di un testo storico o descrittivo.

2. IL PERSONAGGIO «OLTRE LE PAROLE»

Diventano quindi interessanti in ordine al reperimento di criteri euristici e di studio dei personaggi le correzioni in senso realista, sostenute da coloro che interpretano il personaggio come esistente anche al di là del testo che lo ha generato,⁹ oppure le posizioni della produzione narrativa volta all'introspezione psicologica (es. molti romanzi del secolo scorso). Ci rivolgiamo pertanto a questa corrente critica o a coloro che hanno interesse a una lettura che permetta anche una riflessione di tipo storico-referenziale.¹⁰

Già all'interno della linea purista è possibile reperire alcune osservazioni che portano a rivalutare il personaggio. Uno strutturalista come Todorov distingue due ampi generi di letteratura: uno centrato sull'intreccio e quindi «apsicologico», l'altro centrato sul personaggio e quindi rappresentante la narrativa psicologica. Nei racconti del primo tipo alla presentazione di un tratto del personaggio segue immediatamente l'azione corrispondente (tratto e azione quasi si confondono), mentre nelle narrazioni psicologiche a un tratto possono seguire differenti tipi di azioni, con una possibilità maggiore di libertà per il personaggio.¹¹ Anche la posizione di Bremond si apre all'ammissione di una qualche consistenza per il personaggio, laddove afferma che è possibile leggere la stessa scena secondo tante prospettive quanti sono gli attori coinvolti, un dato che ritenia-

⁹ Non si tratta evidentemente di un'ingenua e immediata reificazione del personaggio, ma di riconoscere che «le leggende possono aggregarsi attorno ad Amleto come attorno ad altre figure storiche» (Mudrick, citato in BURNETT, «Characterization and Reader Construction», 4), e potremmo ricordare in questa sede il ruolo svolto da alcune figure bibliche in un analogo processo di composizione dei testi (cf. i patriarchi, Mosè...).

¹⁰ A questo proposito cf. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, x: dopo aver espresso dubbi «circa la validità di tassonomie elaborate» e sull'utilità di «contorti neologismi» propri di una certa narratologia europea e americana, egli afferma di voler «move from the analysis of formal structures to a deeper understanding of the values, the moral vision embodied in a particular kind of Narrative. Precisely for that reason, I think this study may have something to say to readers trying to make sense of the Bible as a momentous document of religious history (partire dall'analisi delle strutture formali per giungere ad una più profonda comprensione dei valori, delle prospettive morali incarnate in un particolare genere di prosa narrativa. Proprio per questo motivo, penso che questo studio possa avere qualcosa da dire ai lettori intenzionati a considerare e ad apprezzare la Bibbia come un documento eccezionale della storia religiosa)» (tr. it. p. 10). Si potrebbe vedere anche ALTER, *I piaceri della lettura*.

¹¹ Cf. TODOROV, «Les catégories du récit littéraire», 125-151, pur nella distinzione di competenze fra letteratura e storia-psicologia. Cf. anche TODOROV, «Les hommes-récits», 78-91; l'autore esprime efficacemente la correlazione fra azione e personaggio nell'espressione «le personnage c'est une histoire virtuelle qui est l'histoire de sa vie» (p. 82).

mo interessante per lo studio del «punto di vista» del personaggio.¹² Lo stesso Roland Barthes, il quale aveva rifiutato di definire il personaggio in termini di essenza psicologica, preferendo a una definizione di esso come «essere» un accostamento a esso come «partecipante»,¹³ in una fase successiva descrive il personaggio come la combinazione di semi e «tratti» duraturi, arrivando a parlare di «*personnalité*»: la caratterizzazione consisterà in una trasformazione semantica, nel dare un nome a tali realtà preesistenti.¹⁴

Tuttavia è importante ai fini del discorso sulla caratterizzazione rilevare non solo la rivalutazione di elementi quali il tratto e la personalità di un personaggio, ma anche la sottolineatura della natura dinamica della caratterizzazione. Concretamente solo nel processo di lettura si può dare una trasformazione semantica, e quindi la costruzione del personaggio è realmente influenzata dalla trama e dal progredire della lettura, dalla presentazione delle azioni e dalla correlazione fra i personaggi, perciò in certi casi può essere legittimo e necessario studiare il personaggio come istanza diegetica subordinata all'azione.¹⁵

Con ciò ci si avvia a superare un'idea del personaggio come costruzione chiusa, non solo determinata dal linguaggio ma anche delimitata da esso. Nel processo di lettura siamo autorizzati a fare ipotesi tanto sulla trama quanto sul personaggio e sulle sue reazioni.¹⁶ Occorrerà allora verificare quali domande e ipotesi siano pertinenti e stimolate dal testo, dove ci siano vuoti di informazione da colmare per il processo di lettura o altre mancanze di dati che sono irrilevanti. La plausibilità di tale operazione non è determinata solo dagli interessi del critico, bensì anche dalle caratteristiche del testo come prodotto storico; occorre quindi prendere in considerazione, almeno attraverso le recensioni critiche, la letteratura antica e quella biblica.

A questo riguardo si è soliti affermare che la letteratura antica dedicava maggiore attenzione all'azione e non nutriva l'interesse moderno per l'introspezione del personaggio, particolarmente per quanto riguarda il suo sviluppo psicologico. Al contempo si sostiene, in modo del tutto corretto, che la letteratura biblica va esaminata tenendo presente anche lo sfondo di queste letterature, per comprenderla nel contesto storico in cui è nata.

Tuttavia si è recentemente temperata l'affermazione secondo cui nella letteratura antica non si dava interesse per l'individualità, e questo muta il contesto

¹² Cf. BREMOND, «La logique des possibles narratifs», 60-76; anche la presentazione dell'azione come risultato di una possibile alternativa messa in essere da un'azione precedente invita a riflettere sulla libertà dei personaggi.

¹³ Cf. BARTHES, «Introduction à l'analyse structurale», 16.

¹⁴ Cf. BARTHES, *S/Z*, 74-75; come fa notare VIGNOLO, *Personaggi*, 16 è ancor poco per parlare di libertà del personaggio. Infatti alle p. 183-184 Barthes opporrà coerentemente una visione realista del personaggio a una visione realista del discorso, che è la posizione da lui assunta.

¹⁵ Cf. BURNETT, «Characterization and Reader Construction», 5. Tra l'altro è necessario cogliere il personaggio come subordinato all'azione del lettore, il quale vedrà confermate, modificate o capovolte le impressioni iniziali, man mano che il racconto si dispiega.

¹⁶ Basti osservare come l'effetto di *suspence* e di sorpresa consistano proprio nella falsificazione di un'ipotesi del lettore, e come l'uno e l'altra siano il prodotto del discorso del narratore.

dello studio. È infatti evidente che il personaggio era descritto in modo tale da avvicinarsi spesso al «tipo» piuttosto che all'«individuo»,¹⁷ ma questo potrebbe essere non tanto l'effetto di una mancanza di attenzione alle dimensioni personali e alle motivazioni dei personaggi, quanto *una modalità letteraria della caratterizzazione antica*.

Nel periodo ellenistico c'era generalmente un accentuato interesse per la teoria e la letteratura classica, era elevata l'ascendenza della teoria aristotelica della trama e della caratterizzazione, ed erano percepiti in modo fortemente prescrittivo il genere letterario e la teoria degli stili, così che un argomento alto o basso doveva essere esposto con ambienti e personaggi corrispondenti. Tutto ciò aiuta a comprendere come la caratterizzazione avvenisse per lo più seguendo dei «tipi», tuttavia non esclude l'interesse per l'individualità del personaggio, che si manifesta però in modo diverso dal romanzo moderno. Burnett ha provato con sufficiente documentazione come anche nella letteratura classica ed ellenistica il personaggio non sia necessariamente statico, ha mostrato come il lettore fosse invitato a ricostruire un personaggio inferendo i tratti della sua personalità a partire dalle sue parole e azioni più che dalle considerazioni dei narratori sul suo sviluppo psicologico, e ha così confermato come anche nel mondo classico ed ellenistico ci fosse un interesse all'individualità.¹⁸

3. IL PERSONAGGIO NELLA LETTERATURA BIBLICA

Si può dunque ammettere che la caratterizzazione avvenisse sulla base di tipi, ma la «consistenza personale» del singolo personaggio va valutata piuttosto secondo *una gradualità di caratterizzazione* (concetto su cui ritorneremo). Fac-

¹⁷ Si può trovare una discussione sui concetti di «tipo» e di «individuo» in SCHOLES – KELLOG, *The Nature of Narrative*, 204-206. In proposito condividiamo però le osservazioni di VIGNOLO, *Personaggi*, 17, nota 18 sulla difficoltà di intendere il tipo come «qualcosa al di fuori del personaggio», e inoltre facciamo notare che c'è una gradualità anche nella «tipizzazione»: altro è il «tipo» dell'eroe rappresentato da Achille, altro la Fama di Virgilio, che rappresenta la voce pubblica. Si dovrebbe dire che «tipo» può opporsi a «persona» come modalità di caratterizzazione, non al personaggio, di cui è pur sempre un elemento costitutivo (cf. invece SCHOLES – KELLOG, *The Nature of Narrative*, 204). BURNETT, «Characterization and Reader Construction», 6 parla di «tipo» come di rappresentazione ideale o esempio delle caratteristiche di una specie o gruppo.

¹⁸ Cf. BURNETT, «Characterization and Reader Construction», 6-19, con l'ampia bibliografia citata e discussa; vengono offerti come esempi per la classicità Ione di Chio ed Euripide e per il periodo ellenistico Plutarco. L'autore nota inoltre una significativa correlazione tra la svalutazione dell'interesse per il personaggio nello studio dei Vangeli e l'impostazione e i presupposti della *Formgeschichte*. Cf. inoltre BACHTIN, *Estetica e romanzo*, 288: «la vita (*bios*) e il carattere di un uomo devono essere raffigurati non mediante l'enumerazione analitica delle sue proprietà caratteriologiche (delle virtù o dei vizi) e l'unificazione loro in una solida immagine, bensì mediante la raffigurazione delle azioni, dei discorsi e delle altre manifestazioni ed espressioni dell'uomo»: più in generale a pp. 277-293. Si veda anche G. ANDERSON, *Ancient Fiction*, 62-73, che mostra come la caratterizzazione di protagonisti, antagonisti e personaggi secondari potesse avvenire anche sottolineandone fortemente l'individualità. Per i personaggi biblici cf. BAR-EPFRAT, *Narrative Art in the Bible*, 47-92, in particolare si trovano discussione ed esempi alle pp. 53-64.

ciamo un esempio tratto dalla letteratura biblica, in particolare da At 12: altro è la descrizione del comportamento di Erode Agrippa secondo il tipo del re empio, altro la descrizione delle reazioni dei discepoli e di Pietro, che, pur presentati come tipi di giusti perseguitati e liberati da Dio, presentano però spiccate caratteristiche individuali e personali.¹⁹

Dalla letteratura antica emergono le potenti figure di Achille e di Odisseo, che si stagliano nella loro chiarezza anche per una relativa esiguità di tratti fondamentali, l'uno contraddistinto prevalentemente dall'ira, l'altro dall'astuzia e dall'essere sempre padrone della situazione, ma entrambi sono piuttosto monotipici, senza evoluzione e certo senza contraddizione. I loro sentimenti, espressi sempre esteriormente con particolare veemenza,²⁰ sono scrutati con forme mitiche più che mimetiche.²¹

Mentre però Ulisse ritorna dal suo lungo viaggio praticamente senza essere cambiato, il Giacobbe di Gen 35 presenta disposizioni religiose e comportamenti moralmente corretti che non erano presenti nel giovane di Gen 25. Auerbach ha saputo magistralmente tratteggiare questo cambiamento:

il vecchio, del quale sappiamo che è diventato quello che è diventato, è inciso più profondamente, più fortemente caratterizzato che il giovane, perché infatti soltanto nel corso di una vita ricca di esperienze gli uomini si diversificano raggiungendo la piena personalità [...] essi rivelano un'impronta personale che è estranea agli eroi d'Omero, su cui il tempo può avere gravato soltanto esteriormente [...] al contrario, i personaggi dell'Antico Testamento stanno continuamente sotto la pesante mano di Dio, che non soltanto li ha una volta creati ed eletti, ma di continuo li foggia, li piega, li plasma e senza distruggerne l'essenza, trae da essi forme che nella loro giovinezza erano difficilmente prevedibili. L'obiezione che le storie individuali dell'Antico Testamento siano nate dal confluire e dal concreocere di diversi personaggi leggendari, non ci tocca, poiché ciò riguarda la nascita del testo.²²

¹⁹ Il testo di At 12 rileva il vissuto psicologico di Pietro, la sua iniziale incomprendimento («prese a seguirlo, ma non si era ancora accorto che era realtà ciò che stava succedendo [...] credeva infatti di avere una visione», v. 9), la sua illuminazione e il suo pensiero («allora Pietro, rientrato in sé, disse: "ora sono veramente certo che..."», v. 11) e il successivo processo di deliberazione («dopo aver riflettuto, si recò...», v. 12). Si vedano anche le singolari manifestazioni di resistenza dei discepoli a credere a ciò che è successo (vv. 13-17).

²⁰ Questo tratto è riconosciuto particolarmente da BACHTIN, *Estetica e romanzo*, 281-282, che lo collega all'esteriorizzazione dell'uomo pubblico nella civiltà greca classica; tale aspetto – precisa l'autore – mutò profondamente in epoca ellenistica fino a presentare «intere sfere della realtà, sia nell'uomo che fuori di lui, in un *registro muto* e in una *invisibilità di principio*» (corsivo del testo). Anche nella letteratura biblica troviamo sia la descrizione del dolore di Davide alla morte di Assalonne, sia l'inquietante silenzio sui sentimenti di Abramo nel brano sul sacrificio del figlio.

²¹ Cf. l'analisi di SCHOLES – KELLOG, *The Nature of Narrative*, 161-164. Gli autori sostengono che il turbamento interiore non è descritto, ma risolto con l'intervento del divino; questa modalità di caratterizzazione riuscirebbe a superare la rigida coerenza del personaggio imposta dall'assunzione di un tipo, e nello stesso tempo darebbe ai moderni l'impressione di realismo, essendo così infranta un'immagine compatta e consequenziale del personaggio.

²² Cf. AUERBACH, *Mimesis*, 23: «Der alte Mensch, bei dem wir wissen, wie er so geworden ist wie er wurde, ist stärker einprägsam, stärker eigentümlich als der junge; denn nur im Laufe eines schicksalsreichen Lebens differenzieren sich die Menschen zu voller Eigentlichkeit [...] zeigen sie eine individuelle Ausprägung, die den homerischen Helden ganz fremd ist. Diesen kann die Zeit nur rein

Se poi il testo si è formato per aggregazione di leggende attorno a un personaggio, aggiungiamo noi, allora questo personaggio non può essere considerato solo una pura funzione dell'azione. Vogliamo citare ancora Auerbach per notare non solo la diversa tecnica di caratterizzazione fra racconti biblici e narrazioni omeriche, ma anche la diversa consistenza dei personaggi:

gli uomini, nei racconti biblici, sono «più di sfondo» di quelli omerici; essi hanno maggior profondità di tempo, di destino e di coscienza; e benché quasi sempre coinvolti in un avvenimento presente, non lo sono mai al punto da dimenticare quanto era accaduto loro prima e altrove; i loro pensieri e le loro sensazioni sono molto più complessi e intricati. L'agire di Abramo non si spiega con quello che gli accade nel momento, e nemmeno col suo carattere [...] bensì dalla sua storia precedente; egli ricorda, egli è continuamente consapevole [...]. In una condizione intima così problematica non possono incorrere i personaggi omerici, il destino dei quali è chiaramente fissato, e che ogni giorno si svegliano come fosse il loro primo. Le loro passioni sono in verità violente, ma semplici, ed erompono subito al di fuori. Al contrario, come sono perduti in uno sfondo lontano caratteri come quelli di Saul o di Davide, quanto tortuosi e complessi sono i rapporti umani fra Davide e Assalonne, fra Davide e Joab! In Omero sarebbe inconcepibile questa situazione psicologica così ricca di sfondi come quella che è più accennata che espressa nella storia della morte d'Assalonne e di ciò che segue.²³

Come Auerbach ha notato, poiché la sublimità dell'azione del divino si incontra con una storia e con personaggi «qualunque», la letteratura biblica non può sopportare la teoria della separazione degli stili.²⁴ L'interesse per l'intreccio fra la storia degli uomini e l'azione di Dio spinge a una più profonda introspezione circa

äußerlich etwas anhaben [...] wogegen die alttestamentliche Gestalten ständig unter dem harten Zugriff Gottes stehen, der sie nicht nur einmal geschaffen und auserwählt hat, sondern dauernd an ihnen weiterbildet, sie biegt und knetet, und ohne doch sie im Wesen zu zerstören, aus ihnen Formen hervorholt, die ihre Jugend kaum vorausahnen ließ. Der Einwand, daß das Lebensgeschichtliche des Alten Testaments vielfach durch Zusammenwachsen verschiedener Sagenpersonen entstanden ist, trifft uns nicht; denn dies Zusammenwachsen gehört mit zur Entstehung des Textes».

²³ Cf. AUERBACH, *Mimesis*, 16-17: «die Menschen der biblischen Erzählungen sind "hintergründiger" als die homerischen; sie haben mehr Zeiten-, Schicksals- und Bewußtseinstiefe; sie sind, obgleich fast immer in einem sie ganz in Anspruch nehmenden Ereignis befangen, ihm doch nicht so ganz gegenwärtig hingegeben, daß sie sich nicht dessen, was früher und anderswo mit ihnen geschah, dauernd bewußt blieben; ihre Gedanken und Empfindungen sind vielschichtiger und verwickelter. Abrahams Handlungsweise erklärt sich nicht nur aus dem, was ihm augenblicklich geschieht, auch nicht nur aus seinem Charakter [...], sondern aus seiner früheren Geschichte; er erinnert sich, es ist dauernd bewußt [...] in so problematische innere Lagen können die homerische Gestalten, deren Schicksal eindeutig festgelegt ist, und die jeden Tag erwachen, als wäre es ihr erster, gar nicht geraten; ihre Affekte sind zwar heftig, aber einfach, und brechen sofort hervor. Wie hintergründig sind dagegen Charaktere wie Saul oder David, wie verwickelt und geschichtet solche menschliche Verhältnisse wie die zwischen David und Absalom, zwischen David und Joab! Undenkbar wäre bei Homer eine solche "Hintergründigkeit" der psychologischen Lage, wie sie in der Geschichte vom Tode Absaloms und ihrem Nachspiel mehr angedeutet als ausgesprochen wird». Si veda pure SCHOLLES - KELLOG, *The Nature of Narrative*, 165-167, dove gli autori mostrano quanto sia presente l'interesse per l'interiorità del personaggio anche nella narrativa evangelica, pur nella «opacità» della descrizione; facciamo notare anche qui che l'opacità della descrizione è una tecnica della caratterizzazione dei personaggi e non un giudizio sulla loro consistenza.

²⁴ Cf. AUERBACH, *Mimesis*, 28-29 la mancata separazione degli stili nell'AT e pp. 46-51 nel NT; per la definizione di «qualunque» cf. pp. 52-53.

le forze della storia e della personalità umana, ottenendo come risultato un livello di realismo mai raggiunto prima negli altri personaggi della letteratura antica.

Possiamo così ammettere l'esistenza di un interesse per il personaggio e la sua interiorità nei racconti biblici, con una caratterizzazione conseguente, almeno per alcuni di essi. Nello stesso tempo però va rilevato come l'intervento di Dio nella storia sia un evento assoluto che si impone, che attira ogni attenzione degli scrittori e che rende i personaggi biblici figure di fede. A questo punto esiste il pericolo che si perda nella ricerca della significazione la dimensione sensibile della descrizione, e che il singolo personaggio divenga figura archetipica della fede, modello di ogni credente.²⁵

Ciò permetterà di riconoscere la consistenza dei personaggi biblici e simultaneamente la loro presentazione come tipi di credenti. La presentazione dei drammi interiori, pur nella reticenza della descrizione biblica, permette la costruzione di un personaggio fortemente individualizzato, in cui il lettore spontaneamente riconosce qualcosa del reale, essendo lo psicologico più mimetico del sociologico, e instaurando così più intense corrispondenze tra la psiche dei personaggi e quella del lettore.²⁶

Abbiamo constatato dunque che non solo la letteratura classica ed ellenistica, ma anche quella biblica può rivolgere l'attenzione all'interiorità del personaggio. Questo interesse determina una caratterizzazione sempre più realistica, anche se non sempre mimetica, che autorizza il lettore a ricostruire il personaggio a partire dai tratti offerti nel testo, sulla base del presupposto della continuità del personaggio nella narrazione, quindi della sua consistenza. Come ricostruire però il personaggio? Quali indicatori testuali seguire, soprattutto in una letteratura piuttosto reticente a questo livello?

4. IL RECUPERO DEL PERSONAGGIO

Per evitare le letture minimaliste che riducano il personaggio a funzione dell'azione o dell'intreccio, ma altrettanto per riflettere sui personaggi sempre a partire dai testi e con una lettura che sia verificata su di essi, è bene considerare la posizione di quegli autori che tentano di non disgiungere aspetto funzionale e aspetto antropologico nella caratterizzazione.

Chatman ad esempio, distanziandosi dalla linea aristotelica e strutturalista, rifiuta di contrapporre personaggi e intreccio o azione,²⁷ e anche di sfruttare la distinzione fra opere prevalentemente interessate all'azione e altre centrate sul personag-

²⁵ Cf. AUERBACH, *Mimesis*, 52-55 e anche VIGNOLO, *Personaggi*, 20-21.

²⁶ Cf. SHOLES - KELLOG, *The Nature of Narrative*, 100-104; ci pare che siano questi i criteri che portano gli autori a riconoscere qualcosa di realistico anche nella descrizione dell'ira di Achille fatta da Omero o negli interventi diretti di Dio presenti nella letteratura biblica, entrambi casi in cui la mancanza di mimesi non contrasta con un certo grado di realismo.

²⁷ Cf. CHATMAN, *Story and Discourse*, 113: «Both character and event are logically necessary to narrative; where chief interest falls is a matter of the changing taste of authors and their publics. The contemplation of character is the predominate pleasure in modern art narrative. It depends on the convention of the uniqueness of the individual, but that is a convention no less than the older insi-

gio.²⁸ Questo critico sostiene una teoria «aperta» sul personaggio come essere autonomo: il lettore deve recuperarne i tratti del carattere a partire dalle tracce implicite o esplicite.²⁹ Egli giunge così a definire il personaggio come «un paradigma di tratti», e un tratto come «una qualità personale relativamente stabile e duratura».³⁰

Le differenze fra i personaggi sono ricondotte al grado di consistenza: Chatman recupera attraverso la categoria di tratto la famosa distinzione di Forster fra personaggi «piatti» e personaggi «a tutto tondo», dove i primi presentano un unico tratto e il loro comportamento diventa altamente prevedibile, per quanto non siano necessariamente privi di vivacità, mentre i secondi sono forniti di una serie più ampia di tratti, che possono essere anche in contraddizione fra loro, e suscitano nel lettore un'impressione di maggiore realismo, una maggiore compartecipazione.³¹ Il personaggio è così un costruito aperto, anche perché può rivelare nel corso del racconto tratti sempre nuovi, anche contraddittori, che suscitano sorpresa nel lettore.³²

Questa teoria critica offre criteri euristici molto preziosi per reperire gli elementi di ogni narrazione, a partire dalla lettura del racconto come struttura semiotica, analizzabile in termini di contenuto (storia) e di espressione (discorso).³³ Tuttavia per quanto riguarda i personaggi pone poco in rilievo l'aspetto funzionale, il ruolo da essi assunto all'interno della narrazione, e la loro recipro-

stence on the predominance of action (Sia il personaggio che l'evento sono necessari dal punto di vista logico alla narrativa; dove cada l'interesse principale è questione dei gusti mutevoli degli autori e del loro pubblico. Nella narrativa d'arte moderna il piacere maggiore è dato dalla contemplazione del personaggio. Ciò dipende dalla convenzione dell'unicità dell'individuo, ma questa è una convenzione, non meno della più antica insistenza sulla prevalenza dell'azione)».

²⁸ Cf. CHATMAN, *Story and Discourse*, 107-138, in particolare 113: «To me the question of "priority" or "dominance" is not meaningful. Stories only exist where both events and existents occur. There cannot be events without existents. And though it is true that a text can have existents without events (a portrait, a descriptive essay), no one would think of calling it a narrative (La questione della "priorità" o della "prevalenza" non è per me significativa. Le storie esistono solo dove ricorrono sia eventi che esistenti. Non possono esserci eventi senza esistenti. E se è pur vero che un testo possa avere esistenti senza eventi [un ritratto, un saggio descrittivo], nessuno lo chiamerebbe mai racconto)». Si confronti a questo proposito la famosa espressione di JAMES, *L'arte del romanzo*, 48: «Cos'è un personaggio, se non la determinazione di un evento? e cos'è un evento, se non l'illustrazione di un personaggio?» con la quale l'autore vuole rifiutare la distinzione fra *novel* (romanzo di personaggi) e *romance* (romanzo di eventi) in base all'unico criterio del valore mimetico della singola opera. Anche Aletti sottolinea la necessità di trattare insieme intreccio e attori in ALETTI, «L'approccio narrativo applicato alla Bibbia», 257-276.

²⁹ Cf. CHATMAN, *Story and Discourse*, 119-131; questo critico si accosta al personaggio innanzitutto come persona, tant'è che la sua elaborazione parte da categorie psicologiche (personalità, carattere, tratto, abitudini), dipendenti in massima parte da Allport, per ridefinirle in funzione letteraria sul presupposto di tipo estetico-empirico che il lettore debba accostarsi al personaggio e ne debba riconoscere i tratti come fa con le «persone reali», ricordando tuttavia che «non stiamo trattando realtà psicologiche ma costrutti artistici» (p. 126).

³⁰ Cf. CHATMAN, *Story and Discourse*, 126.

³¹ Cf. CHATMAN, *Story and Discourse*, 131-134; cf. FORSTER, *Aspects of the Novel*, 103-118.

³² Questa è un'ulteriore ragione per non separare il personaggio dalla trama o dalla diegesi: a differenza dell'arte pittorica o statuarica l'arte narrativa richiede al lettore la lettura *progressiva* dell'opera, e il personaggio può essere recuperato solo da un atto di lettura che si dà nel tempo; cf. a proposito le riflessioni sulla considerazione «sincronica» di un'opera in VIGNOLO, *Personaggi*, 25-26.

³³ Si veda CHATMAN, *Story and Discourse*, 15-34; l'autore si colloca così nella linea degli strutturalisti francesi (*histoire* e *discours*), dei formalisti russi (*fable* e *sjuzet*) e di Aristotele (*λόγος* e *μῦθος*); più in generale TODOROV, «Les catégories du récit littéraire», 126-127 riconosce già nella retorica antica la distinzione fra *inventio* e *dispositio*.

ca correlazione, riducendo in definitiva il personaggio a paradigma di tratti psicologici.³⁴ La proposta di Chatman risponde quindi alle esigenze di lettura del personaggio in senso antropologico e si adatta bene all'analisi dei personaggi delle storie evangeliche, che sono tutti descritti come persone.³⁵ Si richiede però un correttivo per recuperare gli elementi preziosi delle teorie strutturalistiche e semiologiche che permettono la lettura del personaggio in senso funzionale (spesso nella narrazione un personaggio secondario può essere meglio analizzato in rapporto al suo ruolo).

Possiamo senza dubbio cogliere un elemento importante della caratterizzazione: più che distinguere rigidamente tra categorie di personaggi (tipi o individui, piatti o a tutto tondo), la teoria dei tratti reperita nella linea strutturalistica e semiologica ed elaborata da Chatman ci permette di rilevare come la caratterizzazione si realizzi su un *continuum*. È meglio quindi parlare di *grado di caratterizzazione*, senza che questo implichi la negazione della personalità del personaggio, ma riferendosi alla profondità della sua descrizione. In tal modo si può reperire la funzione di ogni personaggio all'interno di una trama o di un'ambientazione, e far risaltare la profondità personale di coloro che sono eventualmente descritti in modo più realistico come persone (agenti, tipi e personaggi veri e propri).

Si usa distinguere tra tipi di personaggi in rapporto all'intreccio, e avremo così in primo luogo protagonisti e antagonisti necessari alla trama, poi figure che fungono «da spalla» (*foils* in inglese) ed evidenziano «per confronto» le qualità di altri personaggi, in terzo luogo funzionari o agenti che svolgono un ruolo puramente strumentale al servizio della trama, e infine personaggi collettivi che fanno più parte dell'ambientazione che dell'azione.³⁶ È possibile distinguerli in base all'azione con le categorie attanziali di Greimas in destinatario, destinatario, soggetto, oggetto, aiutante, opponente. Se però in riferimento alla caratterizza-

³⁴ CHATMAN, *Story and Discourse*, 32 distingue fra «personaggio» e «ambientazione» in base al compimento di un'azione significativa per la trama, ma tale ruolo potrebbe essere anche ricoperto da un attante impersonale (uno strumento); a pp. 138-141 riprende la questione per riconoscere che tutti i criteri di distinzione costituiscono in realtà un *continuum* di «caratteristiche (*features*)» che portano a gradi sempre maggiori nell'essere personaggi, dove il fatto di essere umano costituisce un fattore significativo.

³⁵ Parliamo di persona in senso ampio, facendovi rientrare sia i personaggi umani che quelli del mondo soprannaturale (Dio, angeli e demoni). Vi sono attori in Mc che fanno parte del mondo vegetale (es. il seme in Mc 4,26-27, presente senza essere menzionato già nella prima parabola, Mc 4,3-9.14-20; le spine in Mc 4,7.18; il grano di senape in Mc 4,31-32; la vigna di Mc 12,1-9), ma si trovano in metadiegesi e sono chiaramente da leggere metaforicamente come rimandi ad altre realtà in relazione a personaggi umani; gli altri vegetali rappresentano elementi dell'ambientazione: l'erba verde (Mc 6,39), i rami di alberi (Mc 11,8), il fico (Mc 11,12-14.21). Anche i pochi animali di cui si parla possono essere ascritti all'ambientazione: locuste (Mc 1,6), pesci (Mc 6,38-43; 8,7), «pasquaagnello» (Mc 14,12-13), che sono anche cibi, oppure fiere del deserto (Mc 1,13); altri possono essere descritti come quasi-attori (i porci in Mc 5,11-13, l'asino in Mc 11,1-10) che restano comunque inanimati elementi dell'ambientazione, strumenti nelle mani dei personaggi, anche in racconti secondari (metadiegesi) a scopo metaforico (cf. gli uccelli di Mc 4,4.32; i cagnolini di Mc 7,27-28).

³⁶ Cf. la presentazione ragionata di SKA, «*Our Fathers Have Told Us*», 83-94, con l'ampia bibliografia discussa dall'autore.

zione recuperiamo la teoria dei tratti, potremmo disporre i personaggi su un *continuum* che, al di là delle modalità di descrizione, ne evidenzi il grado di «personalità» e la profondità di caratterizzazione.³⁷ Seguendo i suggerimenti della Berlin potremmo riconoscere tre fisionomie fra i personaggi:

1. l'*agente*: di cui si viene a conoscere solo ciò che è indispensabile per la trama, ed è di fatto una funzione di essa o dell'ambientazione;

2. il *tipo*, con una limitata e stereotipata serie di tratti, può rappresentare una categoria di persone che possono identificarsi con tali tratti;

3. il *personaggio* vero e proprio, con una serie ampia di tratti, non sempre prevedibili, di cui è possibile sapere più di quanto è necessario all'intreccio.

Tale classificazione, che deve sempre avere valore euristico e mai schiacciare i personaggi di un'opera, né tantomeno quelli evangelici, in una griglia troppo stretta quasi fosse un letto di Procuste, permette di evidenziare il livello di introspezione e di personalità a prescindere dall'intreccio (nulla impedisce, anche se generalmente non accade così, che un protagonista sia caratterizzato come tipo e un attore secondario come personaggio), recuperando la riflessione «antropologica» sul personaggio (carattere, tratti), mettendone in luce i punti di vista diversi, che entrano in conflitto nel racconto con eventuale influenza sulla trama.³⁸

Ma come concretamente si costruiscono i personaggi? Quali sono gli espedienti usati dal narratore e quali operazioni di lettura deve mettere in atto il lettore?

³⁷ Cf. su ciò BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 23-42; anche ID., «Characterization in Biblical Narrative», 219-233; BURNETT, «Characterization and Reader Construction», 5.18-19; VIGNOLO, *Personaggi*, 29.35, dove l'autore riconosce come dimensione più qualificante, in grado di distinguerlo dall'evento, la vita interiore, richiamando SCHOLÉS - KELLOG, *The Nature of Narrative*, 171: «the most essential element in characterization is this inward life (l'elemento più fondamentale della caratterizzazione è questa vita interiore)».

³⁸ Cf. USPENSKY, *A Poetics of Composition*, ottimo studio sul punto di vista considerato a livello ideologico, fraseologico, spazio-temporale e psicologico.

I criteri per la ricostruzione del personaggio

Pare interessante e fruttuosa per lo studio del personaggio la posizione di Marchese, che mantiene unite in una prospettiva semiotica sia le analisi della corrente funzionalista-strutturalista, sia i contributi di Chatman e della linea più realista. Già Segre vedeva nel personaggio non solo un supporto di varie funzioni narrative, bensì l'emergere della motivazione di un'azione e con ciò un rimando a un fascio di attitudini e di tratti;¹ Marchese si pone sulla scia di questo studioso e ricerca nel racconto non solo il codice proairetico (l'azione come gioco di forze), ma anche altri codici, semici o simbolici, che possono risiedere nelle motivazioni dei personaggi, giustificandone quindi anche un approccio «psicologico», anzi costruendo una teoria integrata del personaggio che tenga in considerazione sia il suo valore funzionale sia il suo valore antropologico.² Ci pare che questa posizione possa essere particolarmente fruttuosa nello studio dei personaggi di quei racconti che, oltre a costruire un mondo narrativo, hanno la pretesa di dire qualcosa della storia reale, che pongono in continuità il mondo reale e quello narrato, come sono appunto i nostri Vangeli.

In questa prospettiva lo studio del personaggio può tener conto di diversi aspetti: quelli più psicologici come i moventi e le influenze, l'autonomia dell'io, ma anche le relazioni con gli altri, le qualifiche, i ruoli e le funzioni narrative. Anche Marchese rileva che il personaggio si dà attraverso la progressiva lettura, quindi assume senso e significato man mano che il lettore mette in atto le procedure di riconoscimento, spesso a partire da un nome, forma vuota che si riempie di valori.³ Inoltre egli ritiene che tra le competenze di un lettore siano necessarie

¹ Cf. diffusamente in SEGRE, *Le strutture e il tempo*. In particolare questo critico valorizza e supera la riflessione di Bremond sui moventi e gli attributi dei personaggi (cf. *Ibid.*, 44-45) per giungere a descrivere il personaggio come «un fascio di attitudini e di tratti caratteriali (in inglese si chiama appunto *character*) che, sia egli un individuo atipico oppure un tipo tradizionale o una "maschera" – a seconda delle poetiche e dei generi letterari –, costituisce *ipso facto* la spiegazione dei suoi moventi e contiene la possibilità di sviluppi ulteriori. Il personaggio, infine, attua l'unificazione delle funzioni che hanno senso perché attuate da lui, diramantisì da lui» (p. 46).

² Cf. MARCHESE, *L'officina del racconto*, particolarmente pp. 285-222; *Id.*, «Personaggio», *Dizionario di retorica e di stilistica*, 237-240.

³ Per una riflessione sulla funzione del nome proprio, oltre a MARCHESE, *L'officina del racconto*, 204-207, cf. CHATMAN, *Story and Discourse*, 130-131; VIGNOLO, *Personaggi*, 39-41; USPENSKY, *A Poetics of Composition* 20-32.

quelle storico-culturali, perché l'identità di un personaggio talora è descritta con contesti e sistemi di riferimento che l'autore ritiene di avere in comune o di presupporre nel lettore: ci sono quindi elementi da «recuperare per presupposizione storico-culturale e non grazie agli informanti testuali».⁴

Marchese rileva inoltre che dal punto di vista semiotico il personaggio è un segno ripetitivo (anaforico), il cui significato si costruisce per ripetizione, o per accumulo e trasformazione, ma anche per relazione con gli altri personaggi. Esso è una rete di relazioni di somiglianza od opposizione; non è neppure necessario che le relazioni siano all'interno della storia, esse possono anche avvenire per tipologia con altri personaggi di altri testi, e questo allarga la competenza decifratrice necessaria al lettore.⁵ Inoltre non è necessario che le relazioni fra personaggi avvengano a livello della storia, esse possono instaurarsi anche solo a livello del discorso: il significato di un personaggio non emerge solo dalle sue vicende, ma dall'insieme dell'opera letteraria e quindi da confronti fra personaggi che sono possibili solo al lettore.⁶ Nel testo marciano è stato rilevato il ruolo di alcuni personaggi minori in riferimento soprattutto all'immagine dei discepoli (cf. ad es. i due ciechi, Mc 8,22-26; 10,46-52).

Marchese invita a studiare il personaggio secondo quattro isotopie (l'essere, il fare, il vedere e il parlare), e propone una griglia per esplicitarne il livello antropologico:⁷

1. statuto anagrafico: sesso, età, fisionomia, condizioni socioeconomiche;
2. carattere e psicologia: struttura interiore, emozioni e affetti, coscienza di sé;
3. assiologia: visione della vita e valori, punto di vista ideologico;
4. prassi: azioni e comportamenti, abitudini, anche di carattere comunicativo;
5. modalità: volere (bisogni, scopi, doveri); potere (mezzi fisici, competenze, abilità).

⁴ MARCHESI, *L'officina del racconto*, 205; cf. anche SKA, «La nouvelle critique et l'exégèse anglo-saxonne», 43-46. Questo significa che nessuna lettura, per quanto con metodologia sincronica, può fare a meno di uno studio storico del contesto culturale, pena il mancato rilevamento di significati intesi dall'autore e proposti al lettore implicito. Sul rapporto tra ragione storiografica e ragione poetica di un'opera si vedano le riflessioni di VIGNOLO, *Personaggi*, 21-23. Per fare un esempio fin troppo evidente potremmo notare come leggendo Mc occorra avere almeno qualche idea su chi fossero all'epoca pubblicani, scribi, farisei, il sommo sacerdote, su che cosa significhi la parola «Cristo», per ricostruire correttamente i personaggi coinvolti.

⁵ L'acuta osservazione si trova in MARCHESI, *L'officina del racconto*, 206, ma trae spunto da HAMON, *Semiologia, lessico, leggibilità*, 97. Quanto sia preziosa nello studio dei testi evangelici è chiaro dall'importanza della tipologia biblica (anche nel caso sia rifiutata) e delle analessi bibliche: si pensi alla figura di Giovanni Battista e di Elia (Mc 1,2-8; 9,11-13; accolta solo parzialmente in Mc 6,14-16; 8,27-30).

⁶ Cf. GROSSER, *Narrativa*, 268-269. Per l'importanza della tecnica della *synkrisis* nell'opera lucana cf. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo* e *Id., Il racconto come teologia*; in Gv questo aspetto è stato rilevato da VIGNOLO, *Personaggi*, 41-42.

⁷ Cf. MARCHESI, *L'officina del racconto*, 212-216.

Questa griglia recupera i contenuti possibili di un personaggio, accertando le informazioni che sono offerte al lettore intorno alla sua personalità; ma come avviene la presentazione del personaggio? Quali modalità espressive veicolano tali contenuti? In base a quali elementi di un racconto il lettore costruisce il personaggio?

Per la caratterizzazione di un personaggio il narratore ha a disposizione una serie di «strumenti» che consegna narrativamente al lettore, affinché questi possa ricostruire il personaggio su base testuale e non impressionistica. In questo senso sono state fatte molteplici rassegne che sarà opportuno tenere in considerazione;⁸ ci rifaremo all'elenco offerto da Alter, poiché egli tratta specificamente di un racconto effettuato da un narratore attendibile in terza persona (è il caso dei racconti evangelici) e cataloga cinque possibilità in base al grado di precisione con cui sono fornite le informazioni ai lettori su motivi, idee e natura morale dei personaggi:

I tratti di un personaggio possono essere rivelati (1) mediante il resoconto delle sue azioni o descrivendone le sembianze, i gesti, gli atteggiamenti, le abitudini; (2) tramite i commenti fatti da un personaggio su di un altro; (3) tramite il discorso diretto fatto da un personaggio; (4) tramite il discorso interiore, sintetizzato o riportato per intero come monologo interiore; (5) o per mezzo di asserzioni fatte dal narratore circa le idee e le intenzioni dei personaggi, che possono assumere la forma o di semplici affermazioni o di spiegazioni motivate.⁹

Come vedremo, nel racconto di Mc si trovano tutte le tecniche sopra elencate, compreso il monologo interiore.¹⁰ Esse richiedono da parte del lettore un impegno diverso, in quanto i primi quattro tipi rappresentano casi di *showing*, in cui la realtà è *mostrata* nella narrazione, mentre nell'ultimo tipo il narratore *dice direttamente* al lettore alcune informazioni (si tratta allora di *telling*). Se un narratore affidabile utilizza tecniche di *showing*, il lettore deve ricostruire il personaggio grazie all'inferenza: raccoglierà quindi gli indizi che riguardano l'essere e il fare (potremmo aggiungere con Marchese il vedere e il parlare) per ricostruire il mondo della storia e i personaggi. Nel caso di commenti di altri attori, di affer-

⁸ Cf. PRINCE, *Narratology*, 71-73; BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, 10, con riferimento privilegiato alle tecniche dello *showing* e del *telling*; SCHOLES - KELLOG, *The Nature of Narrative*, 207-239; BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, 47-92, che suddivide fra descrizione diretta e indiretta; qualcosa di simile quanto a suddivisione in MARCHESE, *L'officina del racconto*, 207-212 e GROSSER, *Narrativa*, 251-259; molto utile SKA, «*Our Fathers Have Told Us*», 87-92. Si veda anche STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, 159-163, 322-325 e *passim*; RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 98-103.

⁹ Cf. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, 116-117: «Character can be revealed through the report of actions; through appearance, gestures, posture, costume; through one character's comment on another; through direct speech by the character; through inward speech, either summarized or quoted as interior monologue; or through statements by the narrator about the attitudes and intentions of the personages, which may come either as flat assertions or motivated explanations». Nel brano riportato (tr. it., p. 143) la numerazione è stata aggiunta da noi per facilitarne la lettura; lo stesso schema è ripreso e discusso in VIGNOLO, *Personaggi*, 35-41.

¹⁰ Si tratta perlopiù di brevi considerazioni o giudizi che rivelano il punto di vista ideologico dei personaggi, e talvolta la capacità del protagonista di leggere nel cuore degli uomini: cf. Mc 2,6-8; 6,49.

mazioni dirette del personaggio o di monologhi interiori, egli dovrà soppesarne le affermazioni e valutarne la provenienza. Infine nel caso del *telling* egli accoglierà i dati dal narratore, spesso godendo delle informazioni privilegiate di un narratore onnisciente, entrando così anche nell'intimo segreto dei personaggi (evidentemente dovrà giudicare anche della correttezza di questi dati).

Facciamo notare che le differenti modalità elencate sopra da Alter non esauriscono le possibilità del narratore: egli può infatti intervenire ulteriormente sulla caratterizzazione di un personaggio favorendone la valutazione in rapporto al mondo dei valori del racconto, oppure promuovendo il confronto fra personaggi, o ancora utilizzando il mezzo potente dell'ironia. Tra l'altro in tal modo, attraverso la modalità della caratterizzazione, il narratore controlla anche il grado di identificazione del lettore con i vari personaggi e il loro contenuto assiologico.¹¹

Sarà comunque importante che quest'operazione di ricostruzione del personaggio avvenga sempre su base testuale: «in una lettura che voglia definirsi critica, ogni congettura, ogni inferenza deve sempre fondarsi su elementi del testo, o essere a essi riconducibile».¹² Questa osservazione porta a verificare la pertinenza delle inferenze in modo da ricostruire il personaggio *come è presentato dall'autore implicito*: il personaggio *rappresenta* una persona, ma è in realtà *costrutto testuale*, la cui ricostruzione critica deve fondarsi sulla «esistenza limitata» al testo.¹³ Noi ci proponiamo di studiare come è presentato il personaggio, per cogliere le dinamiche di significazione e i messaggi che il testo e l'autore inviano al lettore.

Uno strumento utile e indispensabile per discriminare fra inferenze pertinenti o meno sarà lo studio del *punto di vista*: verificare il lessico (punto di vista fraseologico) o il soggetto della percezione (punto di vista psicologico) permette di risalire al tipo di valutazione (punto di vista ideologico), vedere in quale grado coincide con quello normativo nella narrazione, generalmente quello dell'autore implicito e assunto dal narratore. Cogliamo un altro suggerimento utile da Vignolo, che rileva una feconda possibilità di esplorazione nell'applicazione della teoria degli atti linguistici, riuscendo in tal modo a oggettivare le intenzioni dei personaggi a partire dall'analisi del loro «dire».¹⁴

¹¹ Cf. su ciò le osservazione in RHOADS – MICHIE, *Mark as Story*, 102.

¹² Cf. GROSSER, *Narrativa*, 247.

¹³ Cf. GROSSER, *Narrativa*, 248, che invita ad attenersi scrupolosamente a elementi testuali quali «frasi, periodi, descrizioni, analisi psicologiche, rappresentazioni di gesti e azioni, indizi e allusioni che fanno riferimento alla competenza culturale del lettore, denominazioni [...]. Sarà lecito domandarsi perché un personaggio compia una certa azione; ma la risposta dovrà di necessità fondarsi sul testo, essere motivata da affermazioni o indizi forniti dal testo: solo così avrà una sua legittimità e credibilità». Sui limiti posti dal testo al lettore cf. anche CHATMAN, *Story and Discourse*, 119-120: pur affidandosi in modo empirico alla discrezione del lettore (egli direbbe che in qualche modo sappiamo dove fermarci nello speculare), questo critico sceglierebbe però il criterio dell'irrelevanza, piuttosto che escludere potenziali inferenze ricche di significato.

¹⁴ Cf. VIGNOLO, *Personaggi*, 39, che, sulla base della teoria di Austin, invita a distinguere fra livello locutorio (che cosa dice il personaggio), livello illocutorio (che cosa sta facendo il personaggio attraverso il suo dire), e livello perlocutorio (che cosa vuol far fare il personaggio).

L'inizio della caratterizzazione

Gli inizi e le conclusioni di ogni racconto sono importanti dal punto di vista dell'analisi narrativa, perché in questi «luoghi testuali» sono generalmente poste in atto alcune delle principali tecniche narrative che stabiliscono la relazione con il lettore. Sono punti diagnostici e sintomatici dell'abilità narrativa di un autore, della sua capacità di entrare in rapporto con il proprio lettore, di presentare se stesso e la propria opera letteraria, di precisarne contenuto e scopi, al fine di stimolare la sua lettura secondo criteri definiti, che devono necessariamente essere seguiti, affinché il lettore possa comprendere il messaggio del testo.

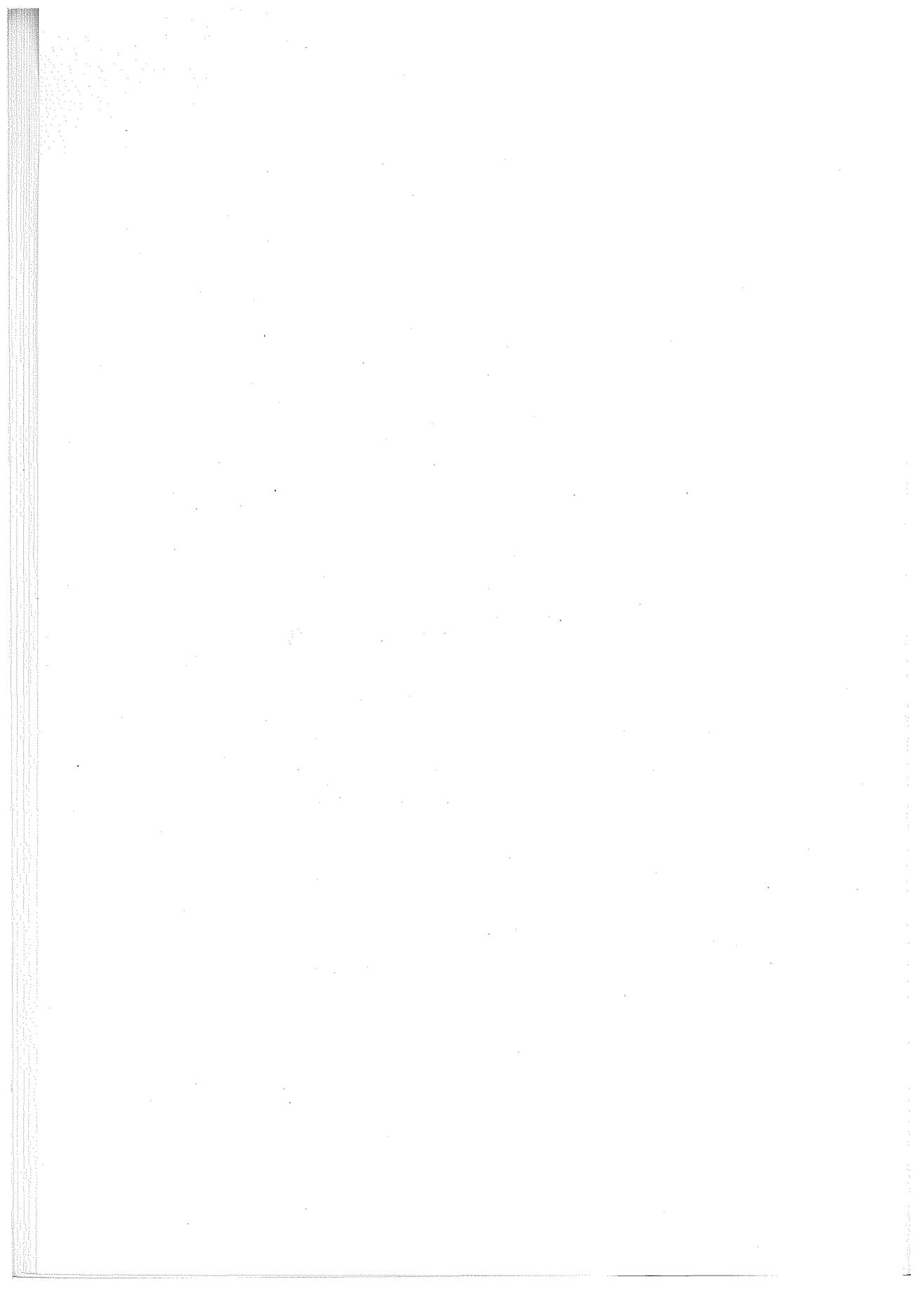
Come vedremo, in Mc l'avvio del racconto è essenziale per capire la caratterizzazione di Gesù e sarà sufficiente lo studio di questa sezione, senza necessità di dettagliare l'indagine sulla conclusione della storia, perché il lettore venga a conoscere le principali tecniche della narrazione marciana, la posizione che assume il narratore, i criteri scelti dall'autore, l'identità e il ruolo del protagonista.

In altri termini, questa sezione fornisce al lettore di Mc tutto ciò che serve per comprendere la successiva dinamica narrativa; anzi, essa costruisce il proprio lettore implicito, formalizzando quello che è stato chiamato «contratto con il lettore». Al termine di questa «Parte prima» del nostro lavoro potremo così mostrare come questi primi versetti influiscano pesantemente e in modo determinante nell'interpretazione dell'intero testo.

Per questa ragione affronteremo dettagliatamente solo l'analisi degli inizi del racconto marciano, senza limitarci però allo studio del primo versetto o della prima unità letteraria, ma spaziando almeno fino a includere l'inizio della vicenda ministeriale di Gesù, la sua prima predicazione e le sue prime guarigioni.¹

Questo lavoro richiederà uno scavo alquanto impegnativo nella narrazione marciana, unitamente a un confronto con le proposte di numerosi esegeti. Il lettore ci scuserà le discussioni lunghe e le faticose, ma comprenderà la necessità di gettare solide basi per la successiva interpretazione. Ciò è determinante a causa della valenza metodologica, non solo contenutistica del nostro lavoro; inoltre dipende strettamente, lo si vedrà, dal modo con cui il narratore stesso prepara il suo racconto.

¹ Alcuni esegeti – lo discuteremo – riconoscono negli inizi letterari di Mc un prologo, altri rifiutano questa e altre definizioni (esordio, proemio) come troppo specifiche, preferendo parlare semplicemente di «introduzione, unità di apertura»: su contenuto, delimitazione e funzione delle prime pericopi torneremo nel corso dello studio.



Mc 1,1: il personaggio di Gesù e il testo

1. LA CRITICA TESTUALE DI MC 1,1

Il primo passo necessario nello studio di Mc 1,1, vera *crux interpretum*, è la soluzione del problema di critica testuale posto dalle differenti lezioni attestate in testimoni più o meno antichi. Le varie lezioni che si contendono l'originalità sono riducibili alle tre qui sotto riportate con i loro principali testimoni:¹

1. lezione breve: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, attestata in **S**^{*}, Θ, 28^c, 255, syr^{pal}, geo¹, arm^{9 mss}, Ireneo, Origene, Vittorino, Serapione.

2. lezione lunga inarticolata: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ, attestata in **S**^a, B, D, L, W, Diatessaron^P, Ireneo, Severiano.

3. lezione lunga articolata: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, attestata in A, K, Δ, Π, f¹⁻¹³, 33, 565, 700, ecc., Byz, Cirillo.

Le principali versioni (it, vg, syr^{p. h}, cop^{sa. bo}, goth, arm, eth, geo²) e molti padri latini sostengono la lezione lunga, attestata dalle ultime due varianti (nn. 2 e 3), in cui la lezione lunga articolata è spiegabile facilmente come un bizantinismo di scriba portato a correggere verso un'espressione dal gusto più attico con l'aggiunta dell'articolo.² Le ultime due varianti si possono considerare quindi come un'unica forma.

La superiorità numerica dei testimoni e l'estensione geografica dell'attestazione (in particolare l'accordo fra il testo occidentale e la famiglia Alessandrina) fanno propendere la scelta a favore della lezione lunga. A questa motivazione va aggiunto che molti autori interpretano la lezione breve come un caso di *omoioteleuton* (qui la somiglianza delle finali dei *nomina sacra*), che avrebbe provocato l'omissione involontaria delle ultime due parole. Se poi si considera la teologia del Vangelo, si noterà che l'uso di «Figlio di Dio» si ritrova spesso nel

¹ Possono essere tralasciate le lezioni attestate da pochi testimoni, come quella del 1241, «υἱοῦ τοῦ Κυρίου», spiegabile come lettura sbagliata della lezione lunga.

² Cf. quanto riconoscono GLOBE, «The Caesarean Omission», 209-218 e HEAD, «A Text-Critical Study of Mark 1,1», 621-629; quest'ultimo dimostra che anche l'aggiunta del titolo senza l'articolo potrebbe essere tardiva, conforme all'uso dei padri greci in contesti teologici.

testo di Mc ed è coerente con la sua presentazione di Gesù (cf. Mc 1,11; 3,11; 5,7; 8,38; 9,7; 12,6; 13,32; 14,36.61; 15,39): ciò rende quindi verosimile la presenza del titolo. Inoltre la forma inarticolata ricorre anche in Mc 15,39 ed è analoga a un uso che si riscontra anche nella LXX.³

La lezione breve è invece meno attestata numericamente, tuttavia è testimoniata in diverse aree testuali orientali e anche in documenti antichi. Dal punto di vista della critica interna si argomenta che è più semplice spiegare la pia aggiunta di uno scriba nella lezione lunga, piuttosto che l'omissione di una tale qualificazione; tra l'altro l'espansione dei titoli si verifica frequentemente. Molti autori sostengono che la coerenza del titolo con la presentazione marciana di Gesù dovrebbe portare piuttosto a scegliere la lezione più difficile, in contrasto con la teologia del testo, quella cioè in cui le parole «Figlio di Dio» mancano, potendosi esse spiegare come l'aggiunta posteriore di uno scriba attento alle ricorrenze di tali termini nel testo. Inoltre dalla coerenza teologica non si deve passare troppo facilmente alla presunta originalità della lezione lunga: altri aspetti non sono presenti nel titolo, anche negli altri Vangeli, pur essendo importanti per il testo.⁴

Indicativa di questa incertezza è la soluzione offerta dalle edizioni critiche. Fra i lavori più antichi il testo di Tischendorf e quello di Westcott – Hort non considerano parte del testo le parole υιοϋ θεοϋ , pur discutendole in apparato, mentre von Soden le riporta fra parentesi quadre.⁵ Il Merk rappresenta l'unico caso in cui le parole sono inserite nel testo senza particolari accorgimenti se non la discussione in apparato;⁶ nel *GNT^{rev}* e in *N-A²⁷* le parole sono presenti nel testo, ma racchiuse fra parentesi quadre semplici, a indicare il dubbio circa la loro autenticità.⁷

³ A favore della lezione lunga troviamo gli studi di GLOBE, «The Cesarean Omission», che documenta l'uso di denominazioni con genitivi senza articoli nella LXX; SCHNACKENBURG, «Das Evangelium im Verständnis», 309-324; DORMEYER, «Die Kompositionsmetapher», 452-468 e MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 3-20, che però non discutono la scelta. Propongono la versione lunga le traduzioni RSV (1971²), NASB, GNBDA, NIV (1978), New JB, REB, EÜ, CEI. Fra i commentatori sono a favore della lezione lunga CRANFIELD, *Mark*, 38; V. TAYLOR, *Mark*, 152; LANE, *Mark*, 41; GNILKA, *Markus*, I, 42-43; MANN, *Mark*, 194-195 (pur tra parentesi); VAN BRUGGEN, *Marcus*, 27; BROOKS, *Mark*, 39; HOOKER, *Mark*, 34 (possibilista); GUNDRY, *Mark*, 33-34; MATEOS – CAMACHO, *Marcos*, I, 50.

⁴ Sostengono la lezione breve gli studi di SLOMP, «Are the Words "Son of God"», 143-150; ARNOLD, «Mk 1,1 und Eröffnungswendungen», 123-127, che però non argomenta sulla scelta; HEAD, «A Text-Critical Study of Mark 1,1», che si basa soprattutto su motivi di critica esterna quali le citazioni dei padri greci (dobbiamo però notare che l'edizione critica IRÈNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, 11,8 non riporta alcun testimone, né greco né latino, con la lezione a cui Head allude, anzi Ireneo evita tutti i nomi e titoli di Mc 1,1!); BRYAN, *A Preface to Mark*, 85-86, senza argomentare. Inoltre mantengono questa scelta i commentari di PESCH, *Markusevangelium*, I, 76-77; SCHWEIZER, *Markus*, 12, che però riporta il titolo «Figlio di Dio» tra parentesi nella traduzione; D.B. TAYLOR, *Mark's Gospel*, 52.

⁵ Cf. a Mc 1,1 TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece*; WESTCOTT – HORT, *The New Testament in the Original Greek*, I; VON SODEN, *Griechisches Neues Testament*.

⁶ Cf. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*.

⁷ L'edizione *GNT^{rev}* riconosce la difficoltà di scegliere la lezione, indicando con «C» il grado di sicurezza; cf. anche METZGER, *A Textual Commentary*, 62, dove si riconosce che la testimonianza congiunta di diverse famiglie testuali impedisce di trascurare la lezione lunga, ma la possibilità di un'espansione scribale e l'antichità di alcuni testimoni della lezione corta portano a rinchiudere il testo fra parentesi quadre. Il significato delle parentesi nell'edizione *N-A²⁷* è analogo, ma l'editore precisa che preferisce la lezione presente nel testo, nel nostro caso quella lunga, cf. *N-A²⁷* a p. 6-7*.

Prima di formulare una conclusione, desideriamo discutere due fra le motivazioni addotte a favore delle scelte testuali: una di esse è di tipo contenutistico e l'altra è più formale.

Alcuni esegeti ritengono più plausibile la lezione breve, perché il titolo «Figlio di Dio» si troverebbe solo nella tradizione e non nella redazione di Mc, a cui appartiene il v. 1.⁸ Non entriamo nel merito della valutazione storico-critica, ma ci limitiamo a una considerazione: pur ammettendo che il titolo sia caratteristico della fase tradizionale, ciò non esclude a priori che l'evangelista l'abbia assunto, come di fatto è avvenuto nelle pericopi che lo contengono, sostenendo una teologia che gli è conforme, e quindi abbia potuto inserirlo anche negli apporti squisitamente redazionali. Questo tipo di motivazione, che si rifà al contenuto delle fonti marciiane e su questa base «esclude» alcune parole dalla teologia della redazione, non porta a nostro avviso alcun vantaggio a nessuna delle parti quanto alla critica testuale.⁹

Ugualmente una discussione a livello di coerenza narrativa e strutturale, quindi di tipo formale, non può essere determinante, ma può al massimo giustificare la plausibilità della lezione lunga. Se infatti si ipotizza una struttura binaria del racconto (Cristo-Figlio di Dio), da ciò non si può inferire la necessità delle parole «Figlio di Dio» nel primo versetto, quasi questo fosse una *partitio* di tutta l'opera, né viceversa si può ipotizzare una struttura partendo da un versetto talmente incerto.¹⁰

Un'attenta considerazione del problema e dei dati esposti sopra ci spinge a essere cauti nell'esprimere giudizi definitivi, pur propendendo per considerare la lezione lunga come plausibile, possibile e addirittura probabile, in considerazione delle motivazioni di critica esterna, della coerenza con le caratteristiche grammaticali del primo versetto e dello stile sintattico e grammaticale marciiano.

Dobbiamo però constatare che la presenza o meno di tale titolo fin dal primo versetto non è così decisiva per il lettore, che sarà informato più dettagliatamente sull'identità di Gesù dalle scene immediatamente seguenti (cf. Mc 1,11). Infatti fa parte delle scelte narrative dell'autore, come si vedrà, fornire al lettore un supplemento di conoscenza su Gesù rispetto agli attori umani del testo, in particolare circa la figliolanza divina del protagonista, unita alla sua messianicità.¹¹ Dunque, se il lettore non ricevesse tale informazione dal v. 1 (cioè dal narratore), la riceverebbe dieci versetti dopo dalle parole stesse del Padre!

Accettiamo quindi il testo del *GNT^{4rev}* e la scelta della lezione lunga come possibile, come narrativamente giustificata dal prologo che segue, ma precisa-

⁸ Cf. PESCH, *Markusevangelium*, I, 73-77, con la bibliografia lì citata.

⁹ Una riflessione analoga si trova in GUNDRY, *Mark*, 33.

¹⁰ È quanto accade nella proposta di LANE, *Mark*, 41, nota 7.

¹¹ Sulla messianicità di Gesù il lettore viene in ogni caso informato dal termine «Cristo-Messia» presente in ogni lezione di Mc 1,1 e da tutti gli esegeti riconosciuto come titolo cristologico.

mo che la sua probabilità non è determinante per il significato che il prologo nel suo insieme ha per il lettore.¹²

2. IL SIGNIFICATO DEL PRIMO VERSETTO

Con questa iniziale soluzione dei problemi di *critica textus* non si è ancora terminato di affrontare le difficoltà di interpretazione del primo versetto: prima dello studio della sua funzione, resta ancora da scoprire infatti il livello di manifestazione lineare, cioè le domande che riguardano la superficie lessematica del testo: il significato dei suoi lessemi e il loro rapporto grammaticale e sintattico.¹³ Poniamo alcune domande esemplificative.

Questo singolare e problematico versetto è un'iscrizione aggiunta successivamente o fu collocato già dall'autore all'inizio dell'opera? Nell'ultimo caso, svolge da solo la funzione di titolo o è collegato sintatticamente ai versetti seguenti? Come considerare infatti il ruolo del correlativo «come» all'inizio di Mc 1,2? Unisce la citazione scritturistica con la pericope su Giovanni oppure è continuazione del primo versetto? In ogni caso, è l'inizio dell'introduzione, o di tutto il Vangelo? E ancora: quanto si estende il cosiddetto prologo, fino al v. 8, o v. 11, o v. 13 oppure v. 15? Come intendere le parole «inizio» ed «evangelo»?

Quanto all'appartenenza originaria di Mc 1,1 all'opera e all'impossibilità di considerarlo alla stregua di una *inscriptio* o *subscriptio* dei documenti, o di un'altra indicazione scribale, non sono mai stati espressi dubbi fondati e non dovrebbero esserci dubbi. Le *inscriptiones* compaiono fin dai testimoni più antichi, ciò dimostra che se ne sentiva l'esigenza e che non si percepiva Mc 1,1 come una di esse. Queste poi hanno tutt'altro tenore, essendo atte a indicare genericamente il contenuto del testo (normalmente εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον).¹⁴ Essendo pertanto questo ruolo già sostenuto da esse, il primo versetto non può essere ritenuto una stringa aggiunta da un copista, ma è opera dello stesso autore. Da esso però i copisti hanno tratto spunto per l'importanza del termine εὐαγγέλιον, passato poi a designare il genere letterario dell'opera.¹⁵

Si possono notare altre differenze rispetto alle titolature dell'antichità. Queste erano in genere costituite dal genitivo del nome dell'autore e da un titolo

¹² DANOVE, *The End of Mark's Story*, 119, riconosceva che delle 175 maggiori varianti del testo di Mc (tante erano quelle discusse nell'edizione precedente di METZGER, *A Textual Commentary*, 72-122) solo 3 (Mc 1,1; 3,14; 14,24) potevano influenzare con qualche sfumatura la narrazione, senza cambiarne comunque radicalmente l'interpretazione. Nell'ultima edizione di METZGER, *A Textual Commentary*, 62-102 le varianti maggiori sono ridotte a 144 (per il testo Mc 1,1-16,8), ci pare che le uniche rilevanti restino quelle individuate da Danove, senonché la lezione di Mc 14,24 è contraddistinta da un maggiore grado di attendibilità nell'ultima edizione del testo critico di riferimento.

¹³ L'espressione circa la «superficie lineare» è tratta da ECO, *Lector in fabula*, 71.

¹⁴ Cf. a questo proposito il dettagliato studio di HENGEL, *Studies in the Gospel*, 64-84 («The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark»). Egli cita fra i testimoni più antichi della presenza di *inscriptiones* i papiri P⁶⁶, 75, 4, 64, 67.

¹⁵ FUSCO, «Le titre "évangiles"», 325-336 dimostra come l'assunzione del termine εὐαγγέλιον rappresenti un fenomeno di recezione da parte dei lettori.

lo indicante il contenuto (ad es. Πλουτάρχου Βίοι παράλληλοι, Φιλοστράτου Βίοι σοφιστών); in Mc 1,1 non si menziona l'autore e si trovano lessemi mai usati prima per definire il contenuto di un'opera scritta.

Ci limitiamo per ora a studiare il livello lessematico e il suo possibile significato come titolo dell'opera, interpretando quindi il v. 1 isolatamente, senza connessioni sintattiche con quelli seguenti, riservando allo studio degli inizi letterari della narrazione la dimostrazione della necessità di collegare i vv. 2-3 con quelli seguenti e non con il precedente, il che sarà un'ulteriore prova della funzione del v. 1 come titolo dell'opera; nella conclusione, dopo aver analizzato l'intero testo, potremo riprendere complessivamente la funzione e il significato del primo versetto (cf. p. 267).

2.1 Ἀρχή

L'analisi semantica del termine ἀρχή, prima parola del Vangelo, apre un ampio spazio di scelta, in cui più codici sono contemporaneamente attivati. Una semplice consultazione di un vocabolario greco rivela la ricchezza di questo primo termine, che indica «inizio», ossia primo elemento di una serie, specialmente spaziale o temporale, ma anche primo elemento causale, quindi «fondamento» e «fondazione», principio formale di conoscenza e di condotta.¹⁶ Nella parola italiana «principio» troviamo un termine quasi equivalente al greco per ampiezza semantica, perché permette l'anfibologia del senso temporale, spaziale e di quello di fondamento o forma della conoscenza e condotta.

Oltre ai significati del termine nella grecoità, occorre analizzare anche le Scritture del mondo giudaico, particolarmente quelle provenienti dal giudaismo ellenistico e fra esse la LXX. Qui ritroviamo il termine nei sememi indicati sopra. Fra questi alcuni autori sottolineano il senso di «inizio spaziale», paragonando l'apertura letteraria di Mc agli avvisi con proposizioni mancanti di predicato verbale di libri biblici quali Os, Ct, Pr, in cui ἀρχή indicherebbe l'inizio del testo.¹⁷ Analoga a questa interpretazione, e spesso accanto a essa, è quella temporale, di inizio di un avvenimento, riferito a Giovanni, all'attività di predicazione di Gesù o della Chiesa.¹⁸

¹⁶ Si veda ad esempio la voce «ἀρχή» del LIDDELL – SCOTT, che rivela l'ampiezza semantica di questo termine: inizio, origine, fondazione e fundamenta (es. gettare le fondamenta), principio primo, elemento, principio di conoscenza o condotta, origine di una curva, di un angolo, somma, totale; inoltre primo posto, sovranità, potere, impero e regno, magistratura, ufficio, autorità, magistrati, e persino manipolo (militare, cf. Gdc 9,34; 1Sam 13,17). Occorre verificare quale senso sia quello attivato in ogni contesto determinato.

¹⁷ Cf. fra gli altri GNILKA, *Markus*, I, 42; PESCH, *Markusevangelium* I, 74-75; e fra i contributi ARNOLD, «Mk 1,1 und Eröffnungswendungen», 123-127, che fa il confronto con esempi di letteratura greco-romana; GUELICH, «The Gospel Genre», 183-219.

¹⁸ Riferiscono gli «inizi» di Mc 1,1 all'attività del Battista MANN, *Mark*, 193-197; BROOKS, *Mark*, 37-40 (pur considerando i vv. 1-3 uniti); GUNDRY, *Mark*, 30-36; BRYAN, *A Preface to Mark*, 85-86 (sottolinea come compimento della citazione). Una versione alternativa di questa interpretazione com-

Ci sono tuttavia altre possibilità di intendere il termine ἀρχή, con le quali sarebbero attivati codici che certamente sono posseduti dal narratore, esperto nella Scrittura (subito dopo troviamo una citazione costruita con abilità), da un lettore cristiano dell'epoca del Vangelo e da un lettore attuale che abbia qualche familiarità con la Bibbia, soprattutto con la versione della LXX. Ci riferiamo a un uso diffuso e tipico della letteratura sapienziale, con cui il lessema in questione assume valore di principio formale, origine e fondamento, quasi provenienza e causa insieme, di fatto principio di conoscenza e comportamento, cioè «criterio». Nella LXX espressioni come «principio della sapienza», «principio della conoscenza» sono rese con la parola ἀρχή, seguita dal genitivo della realtà oggetto di riflessione, in genere in proposizioni nominali in cui il termine ἀρχή è inarticolato.¹⁹ Ancora una volta il termine italiano «principio» permette tutte le valenze indicate.

Nel caso di Mc 1,1 l'autore potrebbe indicare il «principio dell'evangelo» nel senso di regola, canone o criterio della predicazione. Il termine può sostenere una tale interpretazione se l'analisi dell'intera frase permette di coordinare il codice menzionato per la prima parola con gli altri lessemi, e se l'intero testo corrisponde a questo significato.²⁰ Come dunque il lettore può intendere il secondo termine, «vangelo»?

2.2 Εὐαγγέλιον

Quasi tutti gli studiosi concordano sul fatto che il termine «vangelo (εὐαγγέλιον)» non indicasse al tempo dell'evangelista un genere letterario, ma una buona notizia, un felice messaggio, in analogia all'uso del greco classico, ellenistico, e della LXX. Le prime attestazioni chiare dell'uso di «vangelo» nel senso

prende coloro che ritengono che gli inizi indichino i vv. 2-3: ARNOLD, «Mk 1,1 und Eröffnungswendungen», 126-127; SCHWEIZER, *Markus*, 10-12 (l'inizio sarebbe l'attività divina); VAN BRUGGEN, *Marcus*, 27-29; ZENGER, «Der Anfang des Evangeliums», 174-182. Altri preferiscono comprendere gli «inizi» come la «storia degli inizi», di fatto il prologo nelle varie estensioni: CRANFIELD, *Mark*, 33-60; LANE, *Mark*, 39-45; HOOKER, *Mark*, 31-34. Coloro che estendono il riferimento del primo versetto all'intera opera considerano «inizio» i fatti storici che hanno portato in seguito alla predicazione ecclesiale, di fatto il contenuto del vangelo: es. V. TAYLOR, *Mark*, 151-153; D.B. TAYLOR, *Mark's Gospel*, 45; SCHNACKENBURG, «Das Evangelium» im Verständnis», 309-324; GNILKA, *Markus*, I, 39-45, in particolare 42-43; H. BOERS, «Reflections on the Gospel of Mark», 255; FUSCO, «Le titre "évangiles"», 327; recentemente MATEOS - CAMACHO, *Marcos*, I, 49-55. Nell'ambito di questa interpretazione si collocano anche coloro che pongono in parallelo Mc 1,1 e la citazione di Os 1,2, cf. PESCH, «Anfang des Evangeliums Jesu Christi», 108-144.

¹⁹ Offriamo un elenco completo delle ricorrenze del termine ἀρχή nella LXX con il senso esposto sopra: Sal 110,10; 118,160; Pr 1,7 (2 volte); 9,10; 16,7; (discutibile 15,33; 17,14, dove può esserci il senso di causa); Sir 1,14; 10,12.13; 25,24; 29,21; 37,16; 39,26; Sap 6,17; 12,16; 14,12.27 (le ultime due ricorrenze sono discutibili, forse indicano un'origine temporale, se nell'ultima ricorrenza il termine non è in enclisi con αἰτία-causa, cf. la critica testuale).

²⁰ Lo stimolo a ricercare in questa linea ci è venuto dall'analisi del termine offerta da BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 53, che traduce come «norma», «canone», però senza rimandare al caso della letteratura sapienziale, bensì solo rifacendosi alla traduzione proposta nel BAUER; abbiamo ritrovato una proposta analoga, ancorché appena accennata, in PESCH, *Markusevangelium*, 76. Nel frattempo sono apparsi ADINOLFI, «'Αρχή, εὐαγγέλιον, Χριστός», 211-224; SCHWANKL, «Auf der Suche nach dem Anfang», 39-60 e MILLER, «"In the Beginning"», 587-592, che sono in accordo con la nostra analisi.

di «forma letteraria» si hanno solo a metà del II secolo.²¹ Ora, quando si studia il destinatario e il contenuto della notizia, ci si scontra nuovamente con un ampio ventaglio di scelte, che vanno dalla comprensione di essa come predicazione ecclesiale della salvezza di Dio, all'indicazione di un contenuto più specifico (l'annuncio su Gesù Cristo), fino all'accezione di annuncio portato da Gesù Cristo. Generalmente però si ammette la possibilità di una polisemia, ritenendo possibile interpretare il genitivo Ἰησοῦ sia in senso soggettivo che in senso oggettivo.²²

In tutte le altre ricorrenze del termine nel testo marciano (Mc 1,14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9) «vangelo» ha sempre il senso di «messaggio» creduto o annunciato, da Gesù o dai suoi discepoli. Quanto al suo contenuto, non è possibile identificarlo con la morte e risurrezione del Signore, che costituirebbe il centro storico del vangelo paolino:²³ è chiaro fin dagli inizi che l'interesse per la storia di Gesù è più ampio che non nell'Apostolo, coincidendo piuttosto con l'estensione temporale indicata da alcuni sommari della predicazione presenti in At (dal battesimo di Giovanni alla risurrezione).²⁴

Ciò detto, occorre subito fare una precisazione. La referenza del testo per quanto riguarda il tempo narrato, la «storia», non è semplicemente la vicenda del Gesù terreno.²⁵ Infatti fin da Mc 1,2 il lettore è riportato a un evento e a parole che precedono di molto il tempo del protagonista. In quanto parola di un

²¹ Cf. GIUSTINO, *Apologia I*, 66.3 (PG 6; 429); *Dialogo*, 10,2 (PG 6; 496), a cui possiamo forse aggiungere 2 *Clem.* 8.5 e *Did.* 8,2; 15.3ss (?). Si potrebbero citare anche molti passi di Ireneo, ma in alcuni di essi (cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, 11,8) egli intende «l'unico vangelo» in quadruplici copia, quindi non un'opera letteraria, cf. HENGEL, *Studies in the Gospel*, 64-84. Per una storia dell'interpretazione cf. DORMEYER - FRANKMÖLLE, «Evangelium als literarische Gattung», 1543-1704 e FUSCO, «Le titre «évangiles»», 325-336. Quanto all'uso del termine nella greco classica, ellenistica e della LXX cf. FRIEDRICH, «εὐαγγελίζομαι», 705-735; SPICO, «εὐαγγελίζομαι», 296-306. Per una posizione contraria cf. GÜELICH, «The Gospel Genre», 183-219, che ritiene che «vangelo» indichi il testo di Mc 1,4-16,8: conformemente all'uso del tempo l'autore avrebbe specificato con una prefazione la creazione di un nuovo genere letterario, cf. la pur interessante discussione sul genere che l'autore sostiene alle pp. 183-204. Però al tempo in cui il Vangelo veniva composto il genere letterario aveva un valore prescrittivo, era compreso come norma a cui conformarsi e la norma era qualcosa di già sperimentato, cf. BURRIDGE, *What are the Gospels?*

²² Così SCHNACKENBURG, «Das Evangelium» im Verständnis», 322, che pur predilige il senso oggettivo, intendendo con vangelo la predicazione ecclesiale su Cristo: «Der Anfang des Evangeliums, wie es in der Kirche verkündigt wird, geschah in der Weise, wie es Markus in seinem Werk beschreibt (l'inizio del vangelo, come è predicato nella Chiesa, accadde nel modo in cui Marco lo descrive nella sua opera)». Questa espressione può essere considerata rappresentativa della parte degli esegeti che considerano «vangelo» come il contenuto della predicazione: cf. V. TAYLOR, *Mark*, 151-153; CRANFIELD, *Mark*, 36-37; LANE, *Mark*, 43-45; HOOKER, *Mark*, 34, un po' vaga; GNILKA, *Markus*, I, 43; PESCH, *Markus-evangelium*, I, 76; BROOKS, *Mark*, 37-40; MATEOS - CAMACHO, *Marcos*, I, 49-55.

²³ Cf. DORMEYER, «Die Kompositionsmetapher», 452-468, che studia tutte le ricorrenze del termine; contro un confronto troppo veloce con l'uso paolino a p. 453 l'autore nota giustamente che l'estensione dell'interesse storico è superiore a quella attestata nelle lettere paoline, le quali porterebbero a ritenere che siano «evangelo» solo gli ultimi capitoli dell'opera, morte e risurrezione!

²⁴ Cf. a titolo indicativo At 1,1; 2,22-24; 10,37-40; 13,23-31. GÜELICH, «The Gospel Genre», 213 ipotizza che At 10,36-43 fosse lo schema tradizionale della predicazione ecclesiale su cui Mc si basò; MARCUS, «Mark - Interpreter of Paul», 473-487 ammette che l'interesse storico di Mc superi quello di Paolo, ma ne rileva comunque una continuità in vari ambiti teologici.

²⁵ Ci riferiamo qui alla distinzione fra «storia» e «discorso» espressa da CHATMAN, *Story and Discourse*, specialmente pp. 19-20; praticata già dai formalisti russi (*fabula* e *sjužet*), sarà ripresa in

profeta la citazione di Mc 1,2-3 rimanda a un passato lontano, in quanto parola di Dio possiamo pensare che sia intesa come perenne, espressione di un progetto che dura dall'eternità. Inoltre nel racconto molti personaggi si appelleranno più volte a questa Parola, termine fondante e di riferimento, e lo stesso protagonista porterà i suoi narratori e il lettore fino all'inizio del tempo, alla creazione (cf. Mc 10,6; 13,19), o al periodo della monarchia e dei profeti (es. Mc 2,25).

Nell'altro senso della linea temporale, ossia verso il futuro, il racconto entra nel tempo del lettore, attraverso vari espedienti come riferimenti esplicativi, appelli diretti al lettore, fra i quali possiamo annoverare anche il titolo, ma anche questa fase temporale è sorpassata a livello di enunciati in modo da condurre il lettore oltre al tempo della Chiesa nel futuro escatologico.²⁶

In entrambi i casi ciò che permette di ampliare il tempo contemplato dalla narrazione è, a livello di enunciazione, un intervento metadiegetico, a volte da parte del protagonista stesso, un racconto nel racconto (in realtà si tratta sovente di una predizione, ma sempre raccontata). Dobbiamo comunque considerare anche i dati di queste metadiegesi come facenti parte della storia, del contenuto della narrazione dell'autore implicito, dati che sono offerti al lettore attraverso la voce di un narratore che non è quello del racconto primario, bensì un attore a cui questi ha ceduto la parola.

In conclusione: non è corretto identificare *εὐαγγέλιον* con la «storia» del testo, perché questa comprende tutto il tempo, eccedendo rispetto alla vita di Gesù, né con la «storia in quanto raccontata» da Mc, *discoursed story*, la narrazione, perché come abbiamo visto non era ancora in uso definire così un testo letterario, né evidentemente esso si identifica solo con il «discorso», l'insieme di intreccio e tecniche narrative che Mc ha messo in atto per articolare la sua opera. Piuttosto dobbiamo dichiarare che l'opera di Marco contiene la buona novella.²⁷

tutte le successive opere di narratologia. Per storia si intende «the content or chain of events (actions, happenings), plus what may be called the existents (characters, items of setting) [il contenuto o la catena di eventi (azioni, avvenimenti), più ciò che possiamo chiamare gli esistenti (personaggi, dettagli degli ambienti)]», in pratica l'insieme dei dati che il testo presenta, immaginabili secondo l'ordine cronologico, mentre con discorso ci si riferisce a «the expression, the means by which the content is communicated (l'espressione, i modi con cui il contenuto è comunicato)», la forma data dal narratore al contenuto, che può essere presentato con un altro ordine, non necessariamente quello cronologico causale.

²⁶ Ecco l'elenco dei riferimenti temporali che si situano oltre la vita terrena di Gesù, intesi come referenza dal narratore (comprendono il tempo del lettore e il tempo successivo a questi): il tempo della Chiesa, cioè i giorni in cui lo sposo sarà tolto ai discepoli (Mc 2,20), quando i discepoli saranno organizzati in comunità (Mc 10,42-44), dopo l'uccisione del Figlio, quando la vigna passerà «ad altri» (Mc 12,9); il tempo della fine, giorni di persecuzione dei discepoli, dell'annuncio del vangelo a tutte le genti (c. 13), quando anche gli avversari vedranno il Figlio dell'uomo seduto alla destra della potenza (Mc 14,62); il tempo escatologico, quando il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo (Mc 8,38), quando berrà di nuovo il vino nel regno di Dio (Mc 14,25), ci sarà la risurrezione (Mc 12,25), la pena perpetua (Mc 9,43,48) e il premio eterno (Mc 9,41; 10,30).

²⁷ BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 51, mentre usa in senso tecnico il termine «*discourse*», generalizza per quanto riguarda «*story*»: abbiamo già mostrato come il testo in qualche modo narra anche del passato, per analessi, anzi in Mc 1,15 lo presenti come compiuto, compreso quindi nella storia raccontata (diegesi), e annunci ciò che succederà, raccontandolo con prolessi e predizioni; ci pare che questo autore sia più preciso quando parla della «storia di Gesù».

Il «vangelo» può essere solo quel messaggio della «storia», dei dati storici, dei fatti e detti del Signore Gesù, che annuncia la salvezza di Dio agli uomini, salvezza portata e iniziata da Gesù stesso. Come la parola lascia intendere, esso è un messaggio, di cui il testo offre una prima sintesi in Mc 1,15a: «il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino»; queste parole possono essere intese come epesegetiche del precedente «annunciare il vangelo di Dio» (v. 14), lo spiegano e ne forniscono una formulazione.

2.3 *Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ, Χριστοῦ, υἱοῦ θεοῦ*

Si può dunque considerare il sintagma *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ* come la buona novella della salvezza introdotta da Gesù e predicata dalla Chiesa che lo confessa Messia e Figlio di Dio. Giustamente Dormeyer rifiuta di sottomettersi all'alternativa fra genitivo soggettivo (la novella portata da Gesù) o genitivo oggettivo (la novella su Gesù): l'espressione è anfibologica, proprio perché *εὐαγγέλιον* non indica solo l'insieme dei dati storici su Gesù, bensì è il messaggio che si riferisce alla salvezza, metafora che unisce il mondo divino all'umano attraverso il mediatore, Gesù, e la sua storia.²⁸

Del resto notiamo che anche il contenuto del messaggio ecclesiale («di Gesù» come genitivo oggettivo) prevede in ogni caso l'annuncio di Gesù come colui che ha portato la buona novella («di Gesù» come genitivo soggettivo). A favore del senso «il messaggio della Chiesa su Gesù» c'è anche la presenza dell'articolo determinativo, il quale, non potendo avere una funzione anaforica, essendo nel primo versetto, indica che il contenuto semantico di questa parola, peraltro già determinata dal genitivo seguente, è ben noto al lettore.²⁹

A favore di un'opzione anfibologica occorre ancora accogliere una considerazione di dinamica narrativa: in un titolo non dobbiamo aspettarci la precisione terminologica di una definizione, e comunque all'inizio di uno scritto l'autore non espone compiutamente il proprio pensiero, ma fornisce solo nozioni indispensabili, presentazioni che introducano e stimolino il lettore alla fruizione dell'opera; come è naturale, solo alla fine di essa si potrà avere una conoscenza piena del contenuto.³⁰

²⁸ Cf. DORMEYER, «Die Kompositionsmetapher», 452-468; analoga riflessione si trova al termine di una storia dell'interpretazione del termine in BAARLINK, *Anfängliches Evangelium*, 43-67, che riconosce la necessità per un cristiano del primo secolo di unire il significato escatologico al racconto di fatti storici a causa della fede in Gesù come Messia; così in ECKSTEIN, «Markus 10,46-52 als Schlüsseltext», 45.

²⁹ Cf. ZERWICK – SMITH, *Biblical Greek*, 53-62; BLASS – DEBRUNNER – REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 201-202.208-210. Tra l'altro in questa famosa grammatica fino all'edizione del 1982¹⁴ Mc 1,1 era segnalato come un caso di genitivo oggettivo («vangelo su Gesù», cf. p. 134), mentre tale segnalazione non si trova più nell'ultima edizione del 1984¹⁶.

³⁰ Questa funzione meramente introduttoria degli inizi letterari era nota anche nell'antichità, cf. ARISTOTELE, *Rhet.*, 3,14,1.6 (1414b-1415a), che a più riprese connota gli inizi con concetti propedeutici e non esaustivi del contenuto: «τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστιν ἀρχὴ λόγου, ὅπερ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν αὐλήσει προαύλιον· πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ' εἰσὶ, καὶ οἷον ὁμοιοποιεῖς τῷ ἐπιόντι [...] ἐν δὲ τοῖς

2.4 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ, Χριστοῦ, υἱοῦ θεοῦ

Se εὐαγγέλιον non può essere l'opera scritta da Marco (la narrazione), allora l'espressione ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου non può indicare solo l'inizio dello scritto o di una parte di esso in quanto opera dell'autore (sia la citazione, che il «prologo», che l'intera vicenda in quanto narrata). In altri termini: è difficile comprendere Mc 1,1 quale titolo di una sezione. «Evangelo» è la buona novella che compare nella vita di Gesù, che Gesù annunziò e che la Chiesa predica; è l'argomento dell'intero libro, il messaggio della «storia» (con le precisazioni di cui sopra) contenuta in tutto il testo.

Possiamo quindi legittimamente riferire all'intero testo in quanto narrazione, storia messa in discorso (*discoursed story*), il termine ἀρχὴ (τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ). La possibilità di molteplici significati nel termine è una caratteristica della narrazione marciiana, che usa in modo consistente l'ambiguità delle espressioni come espediente di retorica narrativa. Inoltre, come vedremo, Mc 1,1 può essere isolato sintatticamente dai versetti seguenti e quindi inteso come titolo; l'assenza dell'articolo nel primo lessema (ἀρχή) rafforza questa interpretazione.³¹

Se ne deduce allora a maggior ragione che l'autore implicito non ha parlato del suo testo come di εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, bensì come di ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Il primo termine del versetto potrebbe così riferirsi all'opera letteraria, che è presentata quale *principio*, mentre il sintagma seguente («evangelo di Gesù») parlerebbe del suo contenuto-significato, «diffuso» nel complesso della narrazione. Infine il tutto esprimerebbe la relazione fra forma e contenuto, ovvero la funzione del testo.

Ci sembra degna di nota l'osservazione di Fusco, il quale rileva che, fra i vari generi letterari del NT, tutti contenenti la buona novella, solo quello più di-

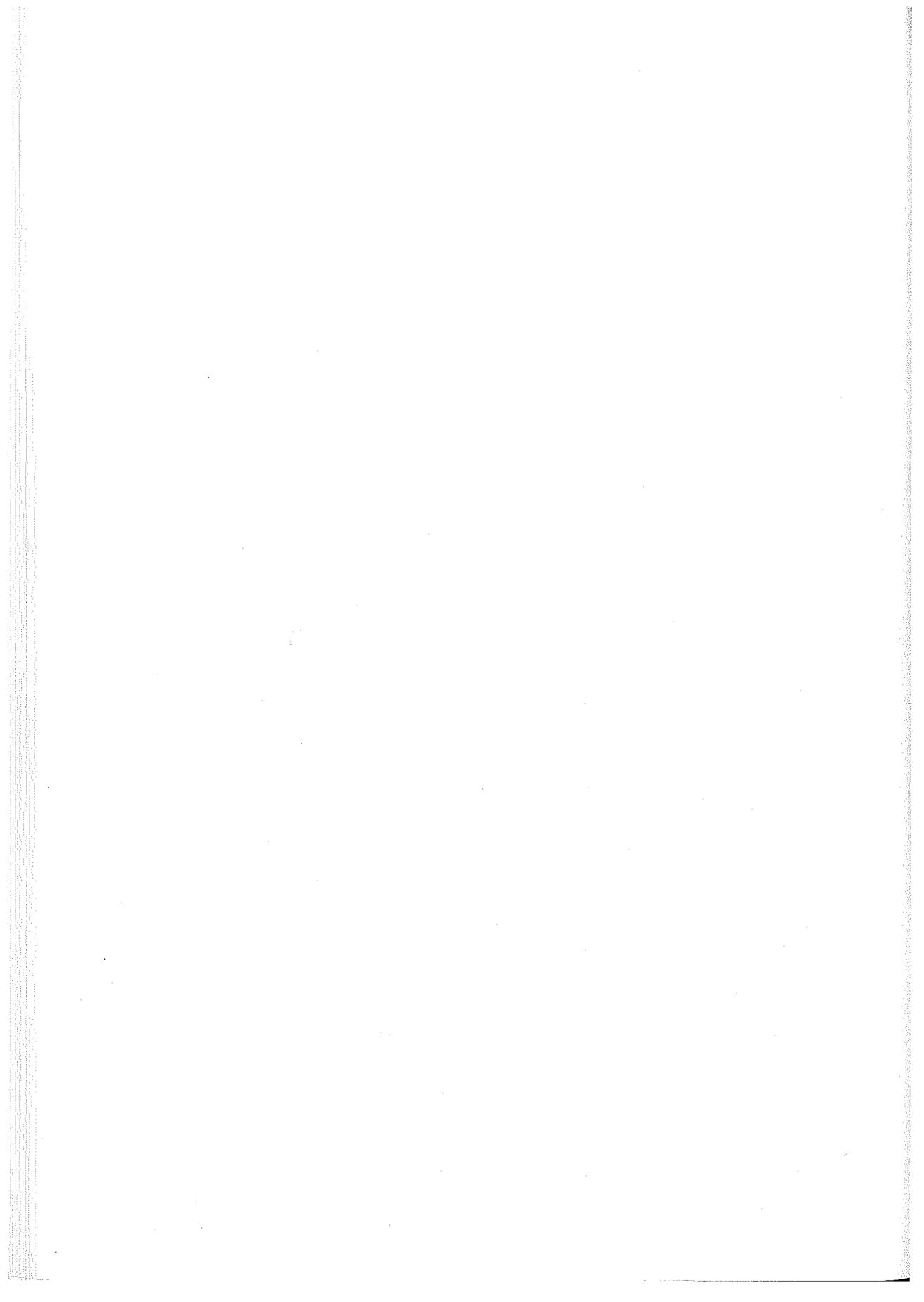
λόγοις καὶ ἔπεισι δεῖνμά ἐστι τοῦ λόγου, ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ ἢ ὁ λόγος καὶ μὴ κρέμῃται ἢ διάνοια· τὸ γὰρ ἀόριστον πλανᾷ· ὁ δούς οὖν ὡσπερ εἰς τὴν χεῖρα τὴν ἀρχὴν ποιεῖ ἐχόμενοι ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ [...] τὸ μὲν οὖν ἀναγκαιότατον ἔργον τοῦ προομίου καὶ ἴδιον τοῦτο, δηλώσαι τί ἐστι τὸ τέλος οὗ ἕνεκα ὁ λόγος (Dunque il proemio è l'inizio del discorso, come il prologo nella poesia e il preludeo nella flautistica: tutte queste cose infatti sono *inizi* e quasi una *preparazione* a ciò che segue [...], ma nei discorsi e nei poemi epici [i proemi] sono un *saggio* [δείγμα, esempio] della materia, in modo che si sappia in anticipo su che cosa verterà il discorso e la mente non sia tenuta sospesa: l'indeterminato inganna; chi pone l'inizio per così dire a disposizione [del fruitore] rende agevole seguire il discorso [...] Dunque l'effetto più importante e tipico del proemio è questo, mostrare quale sia *il fine* per cui si fa il discorso)» (traduzione e corsivi nostri). In altro luogo aveva già espresso l'idea che fosse necessario anticipare e dichiarare il contenuto e successivamente produrre le prove, cf. *Rhet.*, 3,13,1: «ἔστι δὲ τοῦ λόγου δύο μέρη· ἀναγκαῖον γὰρ τὸ τε πρῶγμα εἰπεῖν περὶ οὗ, καὶ τότε ἀποδείξαι. διὸ εἰπόντα μὴ ἀποδείξει ἢ ἀποδείξει μὴ προειπόντα αὐύνατον (ci sono due parti del discorso: è necessario infatti esporre l'oggetto di cui [si parla], e successivamente dimostrarlo. Perciò è impossibile che chi espone non dimostri e che chi dimostra non abbia prima esposto)». ARISTOTELE. *Poet.*, 12,2, ritorna sul prologo, ma unicamente per affermare i limiti formali della prima parte costitutiva della tragedia, senza badare ai contenuti: «ἔστι δὲ πρόλογος μὲν μέρος ὅλον τραγωδίας τὸ πρὸ χοροῦ παρόδου (il prologo è tutta la parte della tragedia prima dell'ingresso del coro)».

³¹ Cf. quanto riconoscono V. TAYLOR, *Mark*, 152 e BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 50. Anche P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», 178 afferma che l'opera di Marco è solo «inizio del vangelo».

rettamente collegato alla storia di Gesù abbia assunto in seguito la designazione letteraria di «Vangelo».³²

Poiché però abbiamo adottato un approccio narrativo, per confermare questa lettura ed eventualmente precisarla dobbiamo aspettare di aver letto l'intero testo e analizzato le sue caratteristiche specifiche: solo allora saremo in grado di compiere una scelta *narrativamente fondata* e precisare quali significati della parola «principio (ἀρχή)» siano attivati dal racconto seguente (cf. XVII: Gesù e il testo [la funzione di Mc 1,1] pp. 267ss).

³² Cf. Fusco, «Le titre "évangiles"», 335.



La presentazione di Gesù in Mc 1,2-13

Dopo il titolo passiamo ad analizzare gli inizi della narrazione, rappresentati da una sezione chiaramente delimitabile, poiché il modo con cui il narratore ha iniziato il suo racconto permette di isolarla – come vedremo – per le peculiari caratteristiche e per la specifica funzione.

Procederemo dunque a delimitare questa prima sezione, per studiarne poi la natura, analizzarla nelle sue parti costituenti evidenziando gli espedienti letterari con cui essa comunica con il lettore, al fine di coglierne la finalità e l'influenza decisiva che essa esercita nei confronti dell'interpretazione dell'intero testo e in particolare della caratterizzazione di Gesù.

1. LA DELIMITAZIONE DEGLI INIZI

Il problema della delimitazione di una pericope deve essere affrontato in modo coerente con il metodo di analisi della stessa, e questo deve corrispondere alla natura del racconto, come abbiamo visto nell'introduzione. Pertanto i criteri che adottiamo nel definire l'inizio e la fine di questa prima sezione di Mc sono rigorosamente narrativi, pur se sarà necessario esporre e discutere le scelte di esegeti che hanno studiato il testo con un approccio diverso, perlopiù di tipo tematico o contenutistico. La recensione bibliografica della storia dell'interpretazione non conduce necessariamente a una trasgressione rispetto al metodo, bensì può essere fonte di arricchimento e di confronto.¹

1.1 *Il terminus a quo dell'introduzione*

Per quanto riguarda gli inizi della sezione le proposte esegetiche variano fondamentalmente a seconda dell'interpretazione del legame sintattico tra i pri-

¹ Non discuteremo pertanto le proposte esegetiche che si basano puramente su criteri di *Formgeschichte* e *Redaktionsgeschichte*, le quali cioè intendono delimitare le unità letterarie sulla base della storia della composizione (metodo diacronico): queste operazioni sono interessanti, ma esulano dagli obiettivi della presente tesi.

mi quattro versetti (Mc 1,1-4), mentre il collegamento narrativo fra il v. 4 e il successivo è garantito dal *καί* iniziale del v. 5, sia che si ponga una pausa maggiore o una minore fra questi versetti.

Le possibilità di articolare sintatticamente i primi quattro versetti sono molteplici e così schematizzabili:²

1. isolare Mc 1,1 e leggere i vv. 2-4 come un unico periodo (*N-A*²⁷, *GNT*^{4rev}, OABWA, RSV, NRSV, SBJ, CEI, Münchner Neues Testament);

2. costruire i vv. 1-3 come un periodo introduttivo, senza verbo, e iniziare con il v. 4 una nuova frase (Tischendorf, TOB, EÜ);

3. collegare Mc 1,1 direttamente con il v. 4, interpretando i vv. 2-3 come una parentesi;

4. isolare tre unità separate: v. 1, vv. 2-3 e v. 4 (NAB, GNB, NEBWA, NIV);

5. alternativamente alla precedente proposta è attestata la possibilità di separare il v. 1, il v. 2 e i vv. 3-4;

6. oppure ancora Mc 1,1-2, v. 3 e v. 4 (KJV);

7. è infine attestata un'interpretazione in quattro unità distinte: v. 1, v. 2, v. 3 e v. 4.

Però per quanto concerne la ricerca del *terminus a quo* della sezione introduttiva dobbiamo osservare che la discussione si riduce a due possibilità. Infatti coloro che interpretano il primo versetto collegato a qualunque altro seguente individuano un'unità sintattica che rappresenta la prima della narrazione, ponendone così l'inizio in Mc 1,1. Qualsiasi altra articolazione isolante il primo versetto, a prescindere dalla sua funzione come titolo dell'opera intera o come titolo della prima sezione, comprende la citazione di 2b-3 con la sua introduzione come prima unità del racconto e per conseguenza l'inizio di esso sarebbe Mc 1,2, l'introduzione della citazione.³

La determinazione del *terminus a quo* è quindi semplificata alla scelta fra il v. 1 o il v. 2; inoltre a ben guardare la scelta fra questi due versetti è principalmente influenzata dalla possibilità che essi siano collegati sintatticamente o meno.

Alcuni esegeti reputano necessario esprimere un legame sintattico tra Mc 1,1 e i versetti seguenti, perché il correlativo *καθώς* («come», prima parola del v. 2) non si troverebbe mai a inizio di frase, o per lo meno andrebbe associato con

² Le sigle delle traduzioni sono quelle adottate in *GNT*^{4rev}. Per una recensione esaustiva delle varie proposte cf. BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 49: l'autore offre ben dieci possibilità, ma distinte anche per criteri funzionali; noi presentiamo solo le varianti sintattiche, riservandoci di discutere più avanti sulla funzione.

³ Escludiamo pertanto Mc 1,4 come possibile inizio della sezione perché esso, come si vedrà meglio più avanti, se non è sintatticamente collegato alla citazione precedente, è almeno guidato o «generato» da essa. In questa ipotesi la prima unità rilevante dal punto di vista narrativo risulterebbe comunque essere la citazione e quindi l'inizio della sezione andrebbe posto comunque in Mc 1,2.

ciò che precede.⁴ Contro questa osservazione altri studiosi hanno obiettato che in altri quattro casi del NT un periodo inizia con καθώς.⁵

Abbiamo personalmente verificato le scelte del *GNT^{rev}* per reperire se vi siano altri casi in cui un nuovo periodo inizi con questo correlativo. Come risultato di tale ricerca possiamo affermare che nel greco del NT si trovano ben 24 periodi che iniziano con καθώς (dal conto è escluso il controverso Mc 1,2): si tratta di ricorrenze in cui la proposizione con il correlativo precede la principale.⁶ Anche nella LXX rinveniamo una situazione analoga, per cui il termine in 27 casi si trova all'inizio assoluto di un nuovo periodo,⁷ mentre in altre 11 ricorrenze l'intera frase con καθώς è preceduta da una particella, una congiunzione o una formula di introduzione narrativa o di scongiuro, che non invalidano pertanto la comprensione del termine come inizio virtuale del periodo, visto che la proposizione precede la principale.⁸

Come frutto delle ricerche effettuate riteniamo quindi possibile e sufficientemente dimostrato che nel greco biblico della LXX e del NT una nuova frase potesse iniziare con καθώς in funzione di avverbio o congiunzione, come nel caso di Mc 1,2, e dunque consideriamo confutate le obiezioni degli esegeti citati sopra nella nota 4.

Altre difficoltà a intendere Mc 1,2 come inizio della pericope sono di natura contenutistica e derivano essenzialmente dal fatto di considerare «inizio del

⁴ La tesi è sostenuta ad es. da ARNOLD, «Mk 1,1 und Eröffnungswendungen», 123-127, particolarmente 124; GUELICH, «The Beginning of the Gospel», 5-15; TOLBERT, *Sowing the Gospel*, 239-248; MARCUS, *The Way of the Lord*, 17-18.

⁵ Si tratta di Lc 11,30; 17,26; Gv 3,14; 1Cor 2,9; cf. V. TAYLOR, *Mark*, 153; BAARLINK, *Anfängliches Evangelium*, 43-67. Aggiungiamo a mo' di battuta l'osservazione di BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 50: «... a document that ends with γάρ, "for", can well begin with καθώς. Just as Mark brings his narrative to an end in mid-sentence, so that the reader must write the conclusion in her or his own life..., so Mark begins in *medias res*, with the action of God long since underway and in fact coming to its fulfilment (un documento che finisce con γάρ, "poiché", può altrettanto iniziare con καθώς. Proprio come Marco porta a conclusione la sua narrazione nel bel mezzo di una frase, così che il lettore debba scrivere la conclusione nella sua vita..., così Marco incomincia in *medias res*, con l'azione di Dio da lungo iniziata e in effetti giungente al suo compimento...)».

⁶ Da una ricerca attuata sulla base di ALAND, *Vollständige Konkordanz*, III, risultano 182 ricorrenze di καθώς. Fra di esse il *GNT^{rev}* offre 24 casi in cui con il correlativo inizia un nuovo periodo, nello specifico una frase preceduta da una pausa lunga (un punto, ma anche un punto interrogativo o due punti, situazione ammessa nel computo di Taylor e Baarlink, cf. nota precedente): Lc 6,31; 11,30; 17,26,28; Gv 3,14; 5,30; 6,57; 12,50; 14,27; 15,4,9; 17,18; 20,21; At 7,17; Rm 1,28; 3,8 (2 volte); 8,36; 9,29; 10,15; 1Cor 2,9; 15,49; Col 3,13; 1Tm 1,3. A questi casi andrebbero aggiunti i seguenti per i quali però potrebbero esserci diverse interpretazioni: Gv 12,50; Rm 15,3; Gal 3,6; Eb 3,7. Occorre precisare che quando il lessema καθώς fosse stato preceduto da un altro elemento (generalmente una congiunzione), tale frase era comunque compresa nel computo da Taylor e Baarlink: noi abbiamo adottato lo stesso criterio, riservandoci di verificare comunque che la proposizione fosse preceduta da una pausa lunga, indicante il termine del periodo precedente e l'inizio di una nuova frase.

⁷ Abbiamo applicato gli stessi criteri della ricerca effettuata nel NT, rilevando i casi in cui il lessema καθώς si trova preceduto da una pausa lunga (ad esempio un punto, due punti, punto e virgola nell'edizione critica di RAHLFS, *Septuaginta*, II) e pertanto a inizio di frase. Dalla ricerca su 239 ricorrenze nella LXX abbiamo reperito 27 casi: Nm 8,22; Gdc 1,7; 5,27 (B); 3Re 1,37; 21,4; 22,4; Est 6,10; Gb 6,17; Sal 102,13; Qo 5,3,14; 8,4; Ger 27,40; 49,18; Ez 22,20; 47,3; Dn 1,13; 9,13 (Th); Os 7,12 (2 volte); 10,5; 11,2; Zc 1,6; 2Mac 1,31; 2,10; Sir 14,11; 27,18.

⁸ Cf. nella LXX Gdc 7,17; 8,33; 1Re 25,26; 26,24; 3Re 1,30; 5,21; 2Esd 16,1; Qo 8,7; Ger 18,6; Os 4,9; 3Mac 6,15.

vangelo» (Mc 1,1) le prime pericopi sulla figura di Giovanni Battista e la sua predicazione.⁹ Abbiamo già esaminato il primo versetto (cf. sopra), ma occorre qui richiamare alcuni dati per proseguire nella riflessione.

Come abbiamo constatato, il termine *εὐαγγέλιον* non può indicare il testo di Mc, né la storia di Gesù in esso contenuta, né genericamente la storia di salvezza, che nel testo eccede rispetto alla storia del Gesù storico, bensì designa la buona novella o predicazione della salvezza (in Gesù Cristo), secondo il significato comune del termine nel NT.¹⁰ Ora, se nel v. 1 si intende «l'annuncio offerto da Gesù», allora l'inizio non può essere la predicazione di Giovanni, ma occorre attendere Mc 1,14 perché esso effettivamente appaia; se si intende un generico riferimento, eventualmente *ante eventum*, alla salvezza offerta in Gesù, allora essa non inizia con Giovanni, ma con le profezie dell'AT, come il testo sottolinea, quindi prima di Giovanni. Inoltre la predicazione di Giovanni in senso proprio non annuncia esplicitamente Gesù in quanto Messia e Figlio di Dio, come invece fa il titolo a cui questi esegeti si richiamano.

Pare dunque che la figura di Giovanni Battista e la sua predicazione siano difficilmente identificabili con gli «inizi della predicazione di/su Gesù Cristo». Inoltre, in base alla possibile e attestata varietà semantica della parola *ἀρχή*, suonerebbe strano identificare il fondamento del vangelo con la predicazione del Battista.

Più profonde ci paiono le ipotesi che prevedono il collegamento fra Mc 1,1 e i seguenti vv. 2-3 in nome di un riferimento al piano divino espresso nella Scrittura, a cui anche l'evento della persona e della predicazione di Giovanni si conformerebbe. Secondo questo parere l'inizio o principio del vangelo *avviene* conformemente alla Scrittura, come attesterebbe la citazione mista seguente.¹¹

Le obiezioni a questa posizione nascono dal fatto che nel presunto periodo Mc 1,1-3 mancherebbe il verbo, variamente supplito dalle proposte degli studiosi. Inoltre, come abbiamo già fatto notare, suonerebbe strana la mancanza dell'articolo davanti al soggetto *ἀρχή*, mentre la cosa è invece normale in un titolo.¹² Riteniamo poi che la citazione sia così strettamente connessa con la narrazione seguente da non poter essere interpretata come un'epigrafe a tutto il testo, secondo l'ipotesi di Fowler.

⁹ Cf. ad es. BRYAN, *A Preface to Mark*, 85 e *passim*, secondo cui Mc 1,1-4 sarebbero un'unica unità che introduce Giovanni; GUNDRY, *Mark*, 29.30-36, per cui l'inizio è rappresentato da Giovanni e dalla sua predicazione.

¹⁰ Questo è infatti il paradigma fondamentale di un'analisi semantica del campo «εὐαγγέλιον» nel NT; abbiamo posto fra parentesi «in Gesù Cristo» non perché sia un elemento facoltativo, ma per indicare che essa è una specificazione propria e spesso implicita del NT.

¹¹ Cf. il già citato GUELICH, «The Gospel Genre», 183-219, particolarmente 204-216; SCHWEIZER, *Markus*, 10-12 (inizio storico dell'agire di Dio); MANN, *Mark*, 193-197 (non giustifica l'unità di Mc 1,1-5, ma aggiunge «così» al v. 4 e pone un punto fermo alla fine del v. 3); VAN BRUGGEN, *Marcus*, 27.35 (collegato alla citazione seguente per motivi contenutistici teologici: Figlio di Dio; il tutto introduce 4-13); BROOKS, *Mark*, 37-40; MARCUS, *The Way of the Lord*, 17-18; ZENGER, «Der Anfang des Evangeliums», 174-182, specialmente 175 per cui l'inizio normativo sarebbero le Scritture. Questa è anche l'opinione di FOWLER, *Let the Reader Understand*, 87-89, che interpreta Mc 1,2-3 come epigrafe.

¹² Cf. ad es. V. TAYLOR, *Mark*, 152; BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 50 nota 12.

Come mostreremo ampiamente più avanti trattando le pericopi sul precursore, la citazione è fortemente collegata all'apparizione e al ministero di Giovanni, ma anche al protagonista e alla sua comparsa sulla scena, cioè all'intera prima sezione. Se la citazione andasse collegata anche al versetto precedente, che non è storia ma discorso, essa andrebbe automaticamente compresa come extradiegetica anche a livello dell'enunciato, sarebbe quindi una sorta di lungo titolo della prima sezione, cosa tra l'altro unica nel nostro testo, e si riproporrebbe la situazione per cui l'inizio-principio sarebbe la figura di Giovanni o i primi eventi della vita di Gesù. In entrambi i casi risulterebbe problematico accettare i valori semantici di principio-fondamento, perché avrebbero come referente solo l'apparizione di Gesù, trascurando tematiche fondamentali come la croce, parte integrante del messaggio del testo, come vedremo oltre, ma non esplicitata all'inizio.

Con ciò crediamo di avere mostrato come non ci siano ragioni sufficienti per escludere che *Mc 1,2* sia l'inizio della prima sezione, che *Mc 1,1* costituisca il titolo dell'intera opera e non soltanto della sezione introduttoria. Al contrario, se si sostiene l'unità sintattica dei vv. 1-3, si incontrano le serie difficoltà di cui sopra.

Passiamo quindi alle altre proposte. La maggior parte degli studiosi si orienta per una interpretazione sintattica che isola il primo versetto, sia interpretandolo come titolo delle pericopi iniziali,¹³ sia riconoscendolo come titolo dell'intero testo.¹⁴

L'aspetto da tenere qui in considerazione è il collegamento fra la citazione (*Mc 1,2-3*) e la pericope seguente su Giovanni Battista.¹⁵ Infatti la presentazione del Precursore corrisponde a quanto la citazione anticipa sulla località in cui agisce (il deserto) e sulla sua figura tipologica (Elia). Anche la successione in ordine di apparizione fra Giovanni e il protagonista è identica a quella enunciata nella citazione (cf. v. 2: «davanti a te»): prima viene il precursore (v. 4.; cf. l'annuncio di Giovanni al v. 7: «viene dopo di me...») e solo in seguito appare il protagonista Gesù (v. 9).

Si potrebbe supporre allora che la narrazione in senso stretto inizi solo con il v. 4.¹⁶ In questo caso però la stretta relazione con i versetti precedenti imporrebbe di considerare parte integrante della diegesi anche la citazione, perché essa ne offre il programma narrativo e quasi genera gli eventi, che accadono così «come sta scritto nel profeta Isaia» (v. 2a), spostando dunque il *terminus a quo* al v. 2.

¹³ Cf. ad es. CRANFIELD, *Mark*, 34-35; LANE, *Mark*, 39-45; STANDAERT, *L'Évangile selon Marc*, 42-43.52; GNILKA, *Markus*, I, 39-43; ERNST, *Markus*, 31-33; HOOKER, *Mark*, 31-44.

¹⁴ Cf. ad es. V. TAYLOR, *Mark*, 153; LAUSBERG, «Minuscule philologica (III)», 69-77; PESCH, *Markusevangelium*, I, 73-77; MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 3-20; KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 31 e *passim*; A. STOCK, *Mark*, 43-44; BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 43-81, particolarmente 50; HEIL, *Mark*, 27-28; MATEOS - CAMACHO, *Marcos*, I, 49-55.

¹⁵ In seguito (p. 79) analizzeremo dettagliatamente la corrispondenza fra la citazione iniziale e la pericope di Giovanni e il protagonista; basti qui accennare alle relazioni in ordine alla delimitazione dell'introduzione.

¹⁶ Con *Mc 1,4* infatti, contenente un verbo in tempo storico (ἐγένετο), viene introdotto un attore su cui la narrazione si soffermerà nelle due scene seguenti: Giovanni.

Vorremmo però aggiungere un'altra motivazione di tipo narrativo, a nostro parere decisiva. Mentre Mc 1,1 è comprensibile a livello totalmente extradiegetico, ossia al di fuori della storia, come relazione fra autore e lettore, anzi ciò spiegherebbe forse meglio la sua sintassi, nella citazione invece troviamo anticipati tre personaggi del racconto. Infatti è presente «per profezia» Giovanni il precursore; c'è poi un «tu», ancora senza nome, che la citazione, composta per mezzo di una *gezerah shawah* basata sul termine ὁδός, accosta al titolo «Signore»;¹⁷ infine è presente colui che parla, Dio. Siamo quindi a nostro avviso in piena diegesi, poiché è raccontato un dialogo fra il protagonista (il «tu») e Dio stesso.¹⁸ Questo dialogo è, in altri termini, ricostruito a partire dalla Scrittura e mostrato al lettore attraverso la tecnica narrativa dello *showing*.¹⁹

La natura «narrativa» della citazione può essere affermata anche se il collegamento tra la citazione e quanto segue è realizzabile solo dal lettore.²⁰ È possibile infatti che scene diverse avvengano a insaputa degli attori e che quindi siano collegate solo a livello extradiegetico dal lettore, ma ciò non toglie che siano tutte incluse nel livello diegetico. Nel nostro caso il testo si apre con un dialogo, attestato dalla parola della Scrittura, fra Dio e un «tu» non ancora direttamente qualificato, ma identificabile dal lettore che coglie le connessioni con le scene seguenti, almeno fino a Mc 1,13, e inoltre con il titolo dell'intera opera.

Queste osservazioni confermano la scelta iniziale di isolare il primo versetto, di collegare sintatticamente i vv. 2-3 con il seguente v. 4, e di porre *l'inizio della narrazione e della prima sezione del testo in Mc 1,2*.

Il tenore totalmente extradiegetico con funzione di intestazione o titolo di Mc 1,1 non ha paragoni altrove nel corso della narrazione. Non intendiamo con

¹⁷ Il pronome «tu (σύ)» è presente al genitivo 2 volte nel v. 2; inoltre l'accostamento fra il v. 2c e il v. 3 attraverso il termine «via (ὁδός)» permette di realizzare una *gezerah shawah* (cf. sotto p. 46 nota 99) e quindi di identificare «la tua via» del v. 2 con la «via del Signore» del v. 3, nonché di riferire allo stesso personaggio il pronome personale con funzione di possessivo «di lui/suoi (αὐτοῦ)» predicato dei «sentieri» nel v. 3.

¹⁸ Senza motivare dal punto di vista narrativo già LAUSBERG, «Minuscula philologica (III)», 70 così si esprimeva: «Die prooemiale Periode Mc 1,2-4 gehört – (...) – deutlich der διήγησις an (il periodo proemiale Mc 1,2-4 appartiene... propriamente alla diegesi)».

¹⁹ La situazione è più complicata: la citazione (2b-3) si trova a un livello metadiegetico e intertestuale, infatti il narratore primario racconta (2a) ciò che un altro (Isaia o Dio) ha narrato in un altro testo. Comunque la forma di questo racconto secondario corrisponde al «mostrare» (*showing*) più che al «dire» (*telling*), una distinzione nota ai critici letterari. cf. due esempi per tutti CHATMAN, *Story and Discourse*, 196-262; BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, 3-20. Che la distinzione tra due tipi di narrazione fosse già percepita nell'antichità è dimostrato in ARISTOTELE, *Poet.*, 3,1: «ἔτι δὲ τούτων τρίτη διαφορά τὸ ὡς ἕκαστα τούτων μνησάτο ἂν τις. καὶ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς καὶ τὰ αὐτὰ μμείσθαι ἐστὶν ὅτε μὲν ἀπαγγέλλονται, ἢ ἕτερόν τι γινώσκουσιν ὡς περ Ὀμηρος ποιεῖ ἢ ὡς τὸν αὐτὸν καὶ μὴ μεταβάλλοντα ἢ πάντας ὡς πρᾶττοντας καὶ ἐνεργούντας τοὺς μιμουμένους (c'è ancora in queste [arti] una terza differenza circa il *come* ognuna possa rappresentare ciascuno di questi oggetti. Si può infatti con gli stessi mezzi e gli stessi oggetti rappresentare a volte *raccontando*, o divenendo un altro come fa Omero o in quanto se stessi e senza cambiare, o rappresentare tutti gli attori *come in azione e all'opera* [traduzione ed evidenziazione nostra]). Sullo *showing* e *telling* nella Bibbia cf. alcuni esempi in SKA, «*Our Fathers Have Told Us*», 53-54.

²⁰ Per lo meno non abbiamo nel testo di Mc affermazioni dirette di Giovanni che possano alludere a una sua conoscenza della citazione. Al contrario si può confrontare la presentazione di Gv 1,23 in cui lo stesso Battista si identifica per mezzo della citazione di Is 40,3: «[Giovanni] disse: "Io sono voce di uno che grida nel deserto..."».

ciò negare l'esistenza di interventi extradiegetici del narratore a commento della storia o del discorso,²¹ tuttavia questi commenti non costituiscono dei titoli posti all'inizio delle principali sezioni. Anche volendo esaminare i versetti introduttori delle unità più estese, come il ministero pubblico di Gesù o il racconto della passione, non è possibile contestarne il valore diegetico. Mc 1,14-15 e Mc 14,1 offrono informazioni narrative che introducono i personaggi, li situano nel tempo e nello spazio. È evidente che queste informazioni hanno anche un valore extradiegetico, a vantaggio della comprensione del lettore, nondimeno nessuno ne farebbe titoli extradiegetici, perché in realtà questi versetti costituiscono una parte integrante della narrazione, contribuendo alla descrizione della scena. Essi svolgono la funzione delle esposizioni, cioè di quel momento della narrazione che delinea la situazione iniziale della scena.²²

Nessun'altra sezione minore inizia con un'affermazione che si stagli a livello extradiegetico come Mc 1,1, e poiché abbiamo mostrato che non è possibile reperire altri titoli extradiegetici, siamo confermati nell'interpretare *il primo versetto come titolo dell'intero libro e il v. 2 come inizio del racconto*.

1.2 *Il terminus ad quem dell'introduzione*

Passiamo ora a discutere la determinazione del *terminus ad quem* della prima sezione del testo, che vede gli esegeti schierati su un campo di possibilità più vasto rispetto a quello riguardante il *terminus a quo*; nonostante ciò, ci pare che sia relativamente più facile individuare la conclusione della sezione. Presentiamo le varie ipotesi con le obiezioni che possono essere sollevate; quindi, applicando gli stessi criteri narrativi adottati per gli inizi, definiremo la nostra scelta.

La proposta minimalista individua la conclusione dell'introduzione in Mc 1,8. Le edizioni critiche del testo greco non offrono particolari motivazioni per questa scelta, mentre alcuni autori la giustificano con l'affermazione che il racconto effettivo inizi solo nel v. 9, oppure leggendo unicamente il ministero di Giovanni come preparazione del racconto evangelico.²³

²¹ Ci riferiamo ad esempio a commenti come le traduzioni di termini (cf. Mc 3,17; 5,41; 7,11,34; 15,34) o a spiegazioni degli usi dei giudei (cf. Mc 7,2-4; 12,18) o del governatore romano (cf. Mc 15,6).

²² Cf. la descrizione offerta da BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, 111: egli dice che la situazione esistente all'inizio dell'azione viene presentata in ciò che è comunemente chiamato «esposizione». Questa funge da introduzione all'azione descritta nella narrazione, fornendo informazioni sull'ambiente, introducendo i personaggi, dando informazioni circa i loro nomi, tratti, apparenza fisica, condizione di vita e sulle relazioni che intercorrono tra loro, e procurando gli altri dettagli necessari per la comprensione della storia. Tali informazioni preliminari non sono sempre indispensabili, poiché i fatti che fungono da sfondo alla storia possono essere già noti all'uditore. Cf. anche SKA, «*Our Fathers Have Told Us*», 21. Torneremo sotto (p. 63) sui vv. 14-15.

²³ Per le edizioni critiche si vedano il testo di Westcott - Hort e del *N-A*²⁵. Fra gli studi cf. MACK, *A Myth of Innocence*, 390; BRYAN, *A Preface to Mark*, 85; ZENGER, «Der Anfang des Evangeliums», 174-182. GUNDRY, *Mark*, 4-5 parla della funzione dei vv. 1-13 come introduzione della figura di Gesù, poi a p. 29 egli delimita la prima pericope in Mc 1,1-8, ponendola allo stesso livello di Mc 1,14-20 e senza tornare sull'unità Mc 1,1-13 prima delimitata.

Contro queste posizioni possiamo rilevare però che i vv. 4-8 fanno già parte della diegesi in senso stretto, anzi abbiamo dimostrato che anche la citazione iniziale è «racconto»: di conseguenza non si può affermare che la narrazione cominci solo con il v. 9. La differenza con le scene seguenti (Mc 1,9-13) è a livello di personaggi, non di diegesi, né di tempo, né di luogo. Se poi accettiamo la citazione come parte del cosiddetto prologo, allora dobbiamo riconoscere che questa non parla solo di Giovanni, bensì anche del «tu», e per comprendere a chi sia riferito questo pronome occorrono proprio le scene successive a quella del Battista. Dunque la presenza del protagonista nei vv. 9-13 non è criterio sufficiente per affermare che qui abbia inizio il corpo della narrazione, come le proposte di delimitazione seguenti porranno in evidenza.

Una proposta alquanto isolata viene da Feneberg, che delimita la sezione introduttoria in Mc 1,1-11, comprendendovi anche la pericope del battesimo di Gesù.²⁴ Il suo interesse, di tipo storico e teologico, è rivolto al battesimo di Gesù più che all'introduzione del racconto, pertanto assume senza specifiche motivazioni tale delimitazione.

Anticipando alcune ragioni che farebbero allargare lo sguardo fino al v. 13 osserviamo che non c'è ragione per fermarsi al v. 11, quando il narratore stesso ha collegato temporalmente la pericope seguente con l'avverbio εὐθύς (= subito, immediatamente). Inoltre il soggiorno nel deserto (vv. 12-13) è presentato come l'azione di quello stesso Spirito che è disceso su Gesù con il battesimo.

Le delimitazioni più diffuse sono però quelle che si estendono fino a comprendere il soggiorno di Gesù nel deserto (Mc 1,12-13)²⁵ o l'inizio della sua predicazione (Mc 1,14-15).²⁶

Affrontiamo per prima una delle motivazioni a nostro giudizio più deboli per delimitare la sezione in Mc 1,1-15: la presunta inclusione formata dalla ricorrenza del termine εὐαγγέλιον nei vv. 1.14-15. Facciamo presente che accettare questa relazione implicherebbe necessariamente l'interpretazione di Mc 1,1 come parte costitutiva della prima sezione (titolo o inizio), con le difficoltà già

²⁴ Cf. FENEBERG, *Der Markusprolog, passim*.

²⁵ Fra le edizioni critiche cf. la versione greco-latina del N-A²⁷. Per gli studi esegetici cf. LIGHTFOOT, *Locality and Doctrine in the Gospels*, 113; LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, 16-20; CRANFIELD, *Mark*, 33; V. TAYLOR, *Mark*, 107.151; MAUSER, *Christ in the Wilderness*; GRUNDMANN, *Markus*, 25; PERRIN, «Towards an Interpretation», 1-78; LANE, *Mark*, 39; LANG, «Kompositionsanalyse des Markusevangeliums», 1-24; STANDAERT, *L'Évangile selon Marc*, 83-89.106-108; ROBBINS, «Mark 1:14-20. An Interpretation», 220-236; SCHWEIZER, *Markus*, 10-11; VAN IERSEL, «Locality, Structure and Meaning», 45-54; MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning*, 73-74; MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 3-20; VAN BRUGGEN, *Marcus*, 35-47; KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 31 e *passim*; TOLBERT, *Sowing the Gospel*, 239-248; A. STOCK, *Mark*, 26-28.45-57; HEIL, *Mark*, 27; MOLONEY, *Beginning the Good News*, 43-71; GUNDRY, *Mark*, 62 nota una frattura fra il v. 14 e quanto precede.

²⁶ Cf. ad es. SEITZ, «Praeparatio Evangelica», 201-206; KECK, «The Introduction to Mark's Gospel», 352-370; PESCH, «Anfang des Evangeliums Jesu Christi», 108-144; GIBBS, «The Gospel Prologues and Their Function», 154-188; H. ANDERSON, *Mark*, 62-65; PESCH, *Markusevangelium*, I, 71-73; DAUTZENBERG, «Die Zeit des Evangeliums», 219-234 che utilizza criteri diaconici (doveva essere così in una fase premarciana); GNILKA, *Markus*, 39-40 (criteri diaconici); ERNST, *Markus*, 31; MANN, *Mark*, 85-86.179; GUELICH, *Mark*, XXXVI-XXXVII.3-5; BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 43-81; FOWLER, *Let the Reader Understand*, 17-19.90-91, anche se a p. 137 designa l'unità Mc 1,1-13 come «the brief introductory verses of the Gospel (i brevi versetti introduttori al Vangelo)»; DANOVE, *The End of Mark's Story*, 134-136.

evidenziate, il che faciliterebbe una spiegazione di «vangelo di Gesù» in senso solo soggettivo: sarebbe il messaggio portato da Gesù Cristo come nei vv. 14-15.

È stato fatto notare che la ricorrenza del termine può essere interpretata anche in senso esclusivo, come se delimitasse «dall'esterno» la sezione formata dai vv. 2-13.²⁷ Noi aggiungiamo che è possibile reperire altre ricorrenze di termini, e conseguentemente il criterio delle inclusioni lessematiche non è affidabile per delimitare una sezione se usato isolatamente.²⁸

Generalmente coloro che sostengono l'unità dei vv. 1-15 affermano che il *climax* della sezione arriva solo con la predicazione di Gesù. È interessante notare però a questo riguardo che il protagonista è occupato nella predicazione per almeno i primi tredici capitoli del Vangelo. Inoltre questa scelta dipende dall'ipotesi che la prima sezione abbia per funzione (compiuta nel presunto *climax*) di dare avvio alla predicazione di Gesù, una funzione eminentemente intradiegetica: quale funzione avrebbero allora le pericopi dei vv. 2-13, che non sono collegabili a livello intradiegetico con i vv. 14-15, ma raccontano fatti che saranno noti solo al lettore? La nostra ipotesi è che dovrebbero essere collocati a parte, ma ciò impone automaticamente una diversa delimitazione della sezione di inizio!

Keck afferma che la predicazione di Gesù nei vv. 14-15 è frutto della sua vittoria su Satana nei vv. 12-13.²⁹ Constatiamo peraltro che il testo non annuncia la fine delle tentazioni, che nulla nei vv. 14-15 esprime una relazione diretta con la pericope precedente, e che il v. 14 attua piuttosto una netta separazione cronologica e spaziale con quanto è stato raccontato. Mann parla di inizio del conflitto,³⁰ però questa soluzione non chiarisce la funzione delle pericopi iniziali, limita lo sguardo al conflitto con Satana, che peraltro si estende al resto della narrazione, ed eventualmente giustificerebbe una riduzione dell'introduzione all'unità Mc 1,1-11 precedente il conflitto.

Altre argomentazioni narratologiche per comprendere i vv. 14-15 nella prima sezione provengono dalla lettura parallela delle scene di Giovanni e di Gesù. Proponiamo qui in schema l'ipotesi formulata da Boring:³¹

<i>Mc 1,2-8: Giovanni</i>	<i>Mc 1,9-15: Gesù</i>
1,2-4: identificato da una voce soprannaturale fuori scena	1,9-11: identificato da una voce soprannaturale fuori scena
1,5-6: Giovanni nel deserto: battezza	1,12-13: Gesù nel deserto: la tentazione
1,7-8: predicazione: conversione in termini di promessa	1,14-15: predicazione: conversione in termini di compimento

²⁷ Cf. MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 5-7.

²⁸ La sezione Mc 1,2-13 potrebbe rivelare le inclusioni dei termini «angelo (ἄγγελος)» (vv. 2.13, per la verità al plurale), «deserto (ἔρημος)» (vv. 3.4.12.13). Ma si potrebbero considerare altri termini di Mc 1,1 come «Cristo (Χριστός)» o «Figlio (υἱός)», che dilaterrebbero l'orizzonte fino a comprendere tutto il Vangelo, oppure «Galilea (Γαλιλαία)» (vv. 9.14.16), che imporrebbe ancora altre delimitazioni. La possibilità di reperire inclusioni osservando soltanto le occorrenze lessicali è praticamente illimitata e pertanto inaffidabile come unico criterio di delimitazione.

²⁹ Cf. KECK, «The Introduction to Mark's Gospel», 362.

³⁰ Cf. MANN, *Mark*, 85-86; anche RHOADS - MICHIE, *Mark as Story*, 77.

³¹ Cf. BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 60-61; lo schema è stato modificato graficamente.

Possiamo riflettere su questa presentazione a partire dalle definizioni delle scene offerte dall'autore e muovere alcune obiezioni a questa proposta. Affinché lo schema sia consistente, sarebbe stato opportuno che le scene fossero state individuate e delimitate con gli stessi criteri, mentre qui le scene mediane di ogni serie sono definite sulla base di criteri topologici, evidentemente perché non si può riscontrare alcuna somiglianza di azione, invece negli estremi si è cercato di reperire un'analogia di azione.

Più in particolare notiamo che nella scena del battesimo di Gesù l'intervento della voce dal cielo non può essere definito «fuori campo» come nel caso della citazione dei vv. 2-3. Infatti nel v. 11 il «tu» della voce ha un referente preciso nell'attore protagonista Gesù, mentre il referente della citazione deve essere «cercato» dal lettore. Similmente nella citazione non si afferma che «Dio» parla, anche se è implicito nella dichiarazione del v. 2a, mentre nel v. 11 si menziona esplicitamente l'attore «voce dal cielo». Inoltre ci pare riduttivo che l'intera scena dei vv. 9-11 sia definita «identificazione da parte di una voce soprannaturale fuori scena», benché questa ne sia la conclusione: tale definizione è troppo generica per risultare utile nell'analisi.

Il confronto fra la predicazione del precursore e quella del protagonista è stimolante, ma, viste le dissonanze fra le scene precedenti, sorgono dubbi circa l'utilità di coordinarle in un parallelismo. In particolare dal confronto fra queste ultime scene delle due serie emergono a nostro avviso le differenze, come mostreremo oltre. Inoltre è possibile, e lo riteniamo opportuno, che i vv. 14-15 siano collegati alla scena seguente quali esposizione narrativa in forma di sommario, nel qual caso la predicazione di Giovanni resterebbe senza parallelo.

Quanto si richiede da una strutturazione è un aiuto per l'interpretazione. Ora il confronto fra le scene di cui sopra è certamente stimolante e utile per l'esegesi, ma ci pare possibile e anche ampliabile senza ipotizzare una costruzione in parallelo di queste pericopi. Soprattutto andrà valutata la funzione di un eventuale parallelismo in termini di *synkrisis*, ma su ciò dovremo tornare quando avremo altri elementi.³²

Esponiamo ora la nostra proposta di delimitazione, che nei risultati coincide con quella di coloro che circoscrivono la sezione introduttiva in Mc 1,2-13, ma vuole esplicitare e in un certo senso capovolgere l'approccio ermeneutico. Infatti non abbiamo cercato i limiti di una sezione preventivamente ipotizzata e definita (introduzione o prologo), ma partendo dal testo abbiamo verificato la consistenza della narrazione, per evidenziare se ci fosse una sezione omogenea quanto alle caratteristiche narrative (tempo, ambiente, personaggi, azione e funzione). Proponiamo i motivi per cui delimitiamo la prima sezione in Mc 1,2-13, confortati dalla scelta di numerosi esegeti di cui accogliamo la proposta e dalle

³² Diversa è la situazione dell'introduzione al Vangelo di Luca, dove è possibile reperire una presentazione parallela dei due attori principali, Giovanni e Gesù, cf. ad es. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, 55-56, l'ultimo intervento esegetico a nostra conoscenza che affronti questo problema.

riflessione ulteriori che formuliamo con criteri narratologici. Nei paragrafi seguenti ne analizzeremo la natura (che cosa sia) e la funzione.

a. Il primo criterio da verificare in ordine alla delimitazione dell'introduzione è quello *topologico*, l'analisi dello spazio nel racconto. Le scene dei vv. 2-13 sono tutte ambientate nel «deserto», luogo che corrisponde alle indicazioni della citazione iniziale (cf. vv. 3.4.12.13). Anche Gesù si reca da Giovanni, mentre questi è nel deserto, e lì viene «battezzato nel Giordano» (v. 9). Il cambiamento di luogo suggerito dalla narrazione non è quello dal deserto al Giordano, riguardante Giovanni, bensì quello dalla Galilea al luogo dove Giovanni Battista operava, e riguarda Gesù, che entra sulla scena ambientata nel deserto.

Alcune obiezioni potrebbero sorgere dall'affermazione che Giovanni battezzati presso un fiume, quindi sarebbe strano che si qualifici tale zona come deserto, ma pare accertato che l'area chiamata storicamente «deserto» comprendesse anche lo spazio attorno al Mar Morto e al fiume Giordano;³³ inoltre la descrizione degli indumenti e delle abitudini alimentari di Giovanni lo qualifica come un abitante del deserto.³⁴ Per di più non abbiamo alcuna indicazione narrativa di cambiamento di luogo per quanto riguarda Giovanni, e anche l'invio di Gesù «nel deserto» (v. 12) non suppone necessariamente che egli non vi fosse per il battesimo, ma potrebbe essere un allontanamento ulteriore verso l'interno del deserto, lontano dagli uomini (cf. «e stava con le bestie» del v. 13).³⁵

Occorre notare poi che con il v. 14 c'è un radicale cambiamento di ambiente: il protagonista si reca in Galilea e qui inizia il suo ministero. Nel v. 16 è ancora presentato sulle rive del lago e l'ambiente «deserto» sembra ormai lontano.

Dal punto di vista lessicale la zona è designata con il termine «deserto (ἐρημός)», ricorrente solo nelle pericopi dei vv. 2-13 come sostantivo.³⁶ Il fatto che queste pericopi siano legate dalla stessa ambientazione e mostrino altri criteri di unità (vedi sotto) ci permette di riconoscere con sicurezza come un'inclusione il ricorrere di questo lessema negli estremi della sezione (Mc 1,3-4.12-13).

b. Anche un'analisi del *tempo* del racconto permette di riconoscere un'unità nei vv. 2-13, rappresentata da un *continuum* temporale. Dopo il momento metadiegetico (vv. 2-3) inizia il tempo del ministero di Giovanni (vv. 4-8), in cui è collocata la scena del battesimo di Gesù (vv. 9-11) per mezzo di una esplicita esposizione: «in quei giorni (ἐν ἐκεῖναις ταῖς ἡμέραις)». Alla scena del battesimo

³³ Cf. MAUSER, *Christ in the Wilderness*, 78; FUNK, «The Wilderness», 205-214.

³⁴ Cf. MAUSER, *Christ in the Wilderness*, 83.

³⁵ Anche coloro che hanno studiato da un punto di vista topologico Mc hanno collocato queste scene nello stesso ambiente, appunto il deserto: cf. MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning*, 72-75 e più recentemente VAN IERSEL, «Locality, Structure and Meaning», 45-54.

³⁶ Il lessema ricorre 9 volte: Mc 1,3.4.12.13.35.45; 6,31.32.35. Le prime quattro ricorrenze però presentano sempre l'aggettivo con funzione sostantivale (Mc 1,3.4.12.13), mentre nelle rimanenti (Mc 1,35.45; 6,31.32.35) l'aggettivo è sempre accompagnato dal sostantivo «luogo (τόπος)» (a queste va aggiunta 8,4, dove si trova solo il sostantivo «ἐρημία [zona desertica]», che chiude le ricorrenze). L'autore ha chiaramente distinto due ambiti nello stesso campo semantico, che nel c. 1 però creano suggestive corrispondenze, come mostreremo più avanti. Quando analizzeremo in specifico ogni pericope affronteremo anche il motivo letterario «deserto» e l'importanza che assume nel testo.

è successivamente connesso per mezzo dell'avverbio «subito (εὐθύς)» il periodo di quaranta giorni, in cui Gesù soggiorna nel deserto (vv. 12-13).

In più notiamo che il lettore può immaginare che il ministero di Giovanni stia continuando e che solo con il v. 14 viene a conoscenza del suo arresto e della chiusura dell'epoca della preparazione. La cosa potrebbe essere interpretata come un indizio della fine di sezione,³⁷ se non fosse collegata all'inizio della predicazione di Gesù, per cui riteniamo che l'introduzione del v. 14 (dopo che Giovanni fu arrestato...) segnali maggiormente un contrasto che una continuità. Aggiungiamo che per bocca del protagonista stesso si afferma una novità nell'ordine del tempo: nel v. 15 egli annuncia che è compiuto il «tempo stabilito (καίρος)». Questo fatto non è collegato nella dinamica narrativa al ministero di Giovanni bensì all'inizio della predicazione di Gesù e alla conclusione del ministero del precursore.

c. La presenza di *personaggi* diversi può suscitare l'impressione che ci sia uno stacco fra le scene, che cioè le pericopi fino al v. 8 siano dedicate a Giovanni e quelle seguenti a Gesù, creando quell'effetto di parallelismo di cui sopra (cf. tabella a p. 57). Tutto ciò è reale, ma non esclude un'unità all'interno del brano, documentata da rimandi tematici e narrativi (azione).

Osserviamo infatti che nella scena del battesimo di Gesù Giovanni è ancora presente e attivo, almeno nel v. 9, mentre lo Spirito che scende su Gesù e che lo spinge nel deserto (fattore di unità delle scene dei vv. 9-13) è anticipato dalla predicazione di Giovanni al v. 8.³⁸ Dal punto di vista tematico si realizza così nel battesimo (vv. 9-11) una sorta di imbricatura fra la scena in cui c'è solo Giovanni (vv. 4-8) e quella in cui c'è solo Gesù (vv. 12-13). Invece il rimando all'arresto del precursore nel v. 14 pone decisamente fuori scena il Battista. Questa esclusione, unita al cambio di ambiente e all'inizio della predicazione di Gesù, permette di riconoscere nei vv. 14-15 l'inizio di una nuova sezione, forse dell'intero corpo del racconto.

Quanto alla presenza di due personaggi principali nei vv. 2-13, ricordiamo che ciò corrisponde essenzialmente a quanto è anticipato dalla citazione iniziale: i vv. 2-3 infatti introducono per il lettore le figure del precursore, del «tu» che poi si rivelerà essere Gesù, e di Dio stesso, che interverrà direttamente sulla scena con la voce dal cielo (v. 11) e con la presenza del suo Spirito (vv. 8-13). Anche quanto a personaggi quindi le tre scene dei vv. 4-13 mostrano un'unità con la citazione iniziale.

Bisogna rilevare che i vv. 14-15 presentano il protagonista più attivo di quanto accade nell'unità precedente. È pur vero che nei vv. 9-13 ci sono verbi con diatesi attiva aventi per soggetto Gesù, ma se si osservano le azioni si nota che il pro-

³⁷ Un esempio per tutti, BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 58.

³⁸ Con acribia FOWLER, *Let the Reader Understand*, 16-17 nota che lo Spirito dei vv. 10.12 non è qualificato «santo» come nel v. 8, esempio di ambiguità che il lettore è tenuto a sciogliere. Se infatti si analizza la pericope del battesimo si noterà facilmente che lo Spirito è accostato al fenomeno dell'apertura del cielo, da cui sembra «scendere (καταβαίνον)», e alla voce dal cielo, inequivocabilmente quella di Dio. La connessione con la pericope seguente confermerà il lettore sull'identità dell'attore: è lo stesso Spirito disceso dopo il battesimo che spinge Gesù nel deserto.

tagonista è eminentemente passivo:³⁹ infatti Gesù si limita a «venire da Nazaret», al contrario Giovanni lo battezza, i cieli si aprono, lo Spirito scende su di lui, la voce dal cielo parla, lo Spirito lo conduce nel deserto e lì egli non fa nulla se non stare (ἦν, v. 13), mentre Satana lo tenta e gli angeli lo servono. Al contrario nei vv. 14-15 egli si mostra attivo, e il testo sottolinea ciò, perché i verbi che descrivono l'azione sono predicati all'attivo del protagonista (ἦλθεν, κηρύσσω, λέγων).

Alcuni sostengono che i vv. 14-15 annuncino il risultato del confronto vittorioso di Gesù con Satana e debbano pertanto essere uniti ai precedenti.⁴⁰ Per il momento ci limitiamo a osservare che il testo non fa menzione di ciò, neppure collega i vv. 14-15 alla tentazione di Gesù, bensì all'arresto di Giovanni, e che la tentazione è solo uno degli elementi della scena precedente. Della tentazione poi non è annunciata la conclusione (cf. invece Mt 4,11; Lc 4,13), anzi la lotta con Satana continuerà nel corso del Vangelo con i numerosi esorcismi e con altre tentazioni.

Vogliamo richiamare l'attenzione infine sulla presenza e sul ruolo degli altri personaggi che sono presentati nell'analisi biblica iniziale: si tratta degli angeli del v. 13.

Nella citazione iniziale infatti Dio prometteva di inviare davanti al «tu», chiamato Signore, un messaggero, in greco ἄγγελος, affinché preparasse la strada nel deserto. Ora, questa funzione è svolta in modo eminente da Giovanni il precursore, ma altrettanto durante il soggiorno di Gesù nel deserto dagli angeli (questa volta al plurale), che non abbandonano il protagonista, bensì «continuano a servirlo» (v. 13). Se riteniamo fondata l'unità dei vv. 2-13, possiamo interpretare anche il ricorrere del lessema ἄγγελος nelle estremità della sezione come un'inclusione.

d. Tuttavia il criterio decisivo per la delimitazione di una sezione dal punto di vista narrativo deve essere quello dell'*unità di azione*. Infatti la presenza di personaggi diversi e di una diversa collocazione spazio-temporale può aiutare a definire i contorni di una scena, ma una sezione può essere composta di più scene, le quali concorrono a formare un'unità narrativa che mostra la propria coesione nello svolgimento di una medesima azione, cioè nella realizzazione di un unico programma semiotico.⁴¹

³⁹ I risultati dell'analisi temporale e topologica, oltre a questa osservazione sul protagonista, si ritrovano anche in FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative*, 218-226. L'osservazione sulla voce dei verbi è di BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 57: notiamo però che i verbi di percezione (vedere, sentire) non sono necessariamente indizio di attività da parte del soggetto. Ancora sull'atteggiamento prevalentemente passivo del protagonista cf. MOLONEY, *Beginning the Good News*, 64-69, a differenza del quale (p. 68) però sottolineiamo che Gesù è ancora prevalentemente passivo fino al termine dell'introduzione (servito dagli angeli, v. 13).

⁴⁰ Cf. KECK, «The Introduction to Mark's Gospel», 352; RHOADS - MICHIE, *Mark as Story*, 77; nella nuova edizione RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 82, gli autori, pur nella radicale riscrittura dell'intero capitolo, confermano questa posizione.

⁴¹ Tutte le teorie narratologiche infatti ammettono che le scene o gli avvenimenti non giacciono sullo stesso piano, e quindi che alcuni siano finalizzati alla realizzazione di altri, cf. CHATMAN, *Story and Discourse*, 53-56; è su questa base che ci è possibile riconoscere diverse sezioni in un testo, ognuna con uno scopo narrativo che conferisce unità al brano. Assumiamo le convenzioni di SKA, «*Our Fathers Have Told Us*», 33, per cui con «scena» indichiamo le unità narrative all'interno di un episodio; inoltre chiamiamo «sezione» la divisione maggiore di un testo. A nostro avviso l'episodio di Mc 1,2-13 coincide con la prima sezione.

Nel caso di Mc l'inizio del racconto propone una scena metadiegetica (vv. 2b-3 con l'introduzione di 2a) di dialogo fra due attori: colui che parla «nel profeta Isaia», implicitamente Dio, e il «tu» del destinatario. C'è poi un terzo attore con funzione attanziale di oggetto-aiutante, cioè il messaggero, qualificato poi come «voce di uno che grida nel deserto». L'azione annunciata dal destinatario, Dio, non è essere semplicemente l'invio di un «angelo», ma è specificata tre volte come *preparazione della strada per l'interlocutore* («davanti a te» al v. 2). Infatti per tre volte nello spazio di poche frasi si torna su questo tema: al v. 2 con una proposizione relativa con funzione di finale e al v. 3 con il grido della voce, che usa il titolo di Signore (segno che questa è la predicazione del messaggero e non la voce del primo locutore).

L'apertura di una via nel deserto era un motivo presente nella profezia biblica, richiamato qui dal narratore per mezzo della citazione dei vv. 2b-3, come vedremo nello studio della pericope. Le pericopi seguenti mostrano la realizzazione di questa profezia nella venuta del messaggero, identificato con Giovanni Battista (vv. 4-8), nella preparazione della strada per il «tu-Signore» che è identificato con Gesù (vv. 9-13), e infine nell'apertura effettiva della «via nel deserto» per il protagonista, con quanto esso comporta, segnalata dal soggiorno di Gesù nel deserto (vv. 12-13).

Riassumendo possiamo affermare che le pericopi dei vv. 9-13 sono necessarie per esplicitare l'identità di colui che parla nella citazione iniziale, che sotto la designazione di «voce dal cielo», cioè Dio, torna ad appellare con il «tu» il protagonista nel v. 11. Ancor di più però i vv. 9-13 sono necessari per far conoscere l'identità del destinatario del dialogo di cui al v. 2b, cioè Gesù, da Nazaret di Galilea, il Figlio amato di Dio. Infine questo brano mostra che lo scopo del destinatario, la preparazione della strada, è stato raggiunto. Siamo convinti che la pericope dei vv. 12-13 mostri a sufficienza la realizzazione della citazione, anche attraverso la presenza degli angeli che servono il protagonista, senza bisogno che egli si sposti in altro luogo e inizi la sua attività (vv. 14-15), peraltro non direttamente annunciata nei vv. 2-3.

Riteniamo quindi che la citazione iniziale esponga il programma semiotico della prima sezione del testo, programma che si realizza nelle pericopi dei vv. 4-13 conferendo a esse unità e omogeneità. Pertanto delimitiamo questa prima unità narrativa nei vv. 2-13.

e. C'è un altro criterio narrativo che aiuta a riconoscere l'unità dei versetti in questione e la loro coesione quanto alla *funzione*: il destinatario, ovvero il narrario delle scene dei vv. 2-13. Da tempo si è riconosciuto che nella sezione iniziale sono offerte informazioni a esclusivo beneficio del lettore, senza che altri attori «umani» del testo abbiano coscienza o conservino il ricordo degli avvenimenti accaduti.⁴²

⁴² L'osservazione di dinamica narrativa fu fatta già da LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, 17, e ripresa successivamente da coloro che affrontarono il problema degli inizi di Mc dal punto di vista narrativo, cf. STANDAERT, *Marc*; MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 5-6; MALBON, «Ending at the Beginning», 175-184, particolarmente 177; BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 57 e *passim*.

Abbiamo già notato la differenza con il Vangelo secondo Giovanni, in cui il Battista riferisce a sé le parole di Is 40,3,⁴³ mentre in Mc solo il lettore ha la possibilità e il compito di collegare la citazione di Mc 1,2-3 con la pericope di Giovanni e con le successive scene riguardanti il protagonista. Nel nostro testo solo Gesù vede lo Spirito scendere su di lui e ode la voce dal cielo, giacché essa si rivolge a lui come interlocutore chiamandolo «tu».⁴⁴ Giovanni non mostra di riconoscere in colui che viene da Nazaret (informazione riservata al lettore) il Figlio di Dio o almeno il «più forte» annunciato nella sua predicazione.⁴⁵

Al contrario nei vv. 14-15 il narratore informa esplicitamente della predicazione del protagonista (cf. i verbi κηρύσσων e λέγων), obbligando il lettore a supporre la presenza dei destinatari dell'annuncio del vangelo a causa della natura necessariamente pubblica della predicazione, a meno di immaginare Gesù che parli da solo! Noi attribuiamo il fatto che il pubblico di Gesù non sia esplicitamente menzionato alla natura dei versetti, che rappresentano un sommario iniziale del corpo della narrazione, e in quanto tale esso aderisce alla modalità narrativa descritta come *telling*, ovvero parole dichiaratamente del narratore, che non necessitano dell'intervento «in scena» di tutte le componenti di un evento per poterlo descrivere (in questo caso: il pubblico di Gesù).

Ora è normale che le informazioni di un sommario, pur essendo parte della diegesi, siano finalizzate al lettore: questi nel caso dei vv. 14-15 apprende che inizia il ministero pubblico di Gesù, è informato del contenuto della sua predicazione, e può comprendere meglio il significato del lessema εὐαγγέλιον che ha già letto nel titolo, qui collegato a livello sintagmatico con la voce stessa di Gesù. Tutto ciò però pone la scena a un livello diverso rispetto a quello dei vv. 2-13, perché le scene precedenti erano a esclusivo vantaggio del lettore, mentre nei vv. 14-15 sono compresi virtuali attori. In più i vv. 14-15 manifestano anche una chiara funzione intradiegetica, dando avvio al ministero di predicazione che impegnerà il protagonista per i capitoli successivi, corpo della narrazione.

Concludiamo questa riflessione constatando ancora una volta la profonda omogeneità dei vv. 2-13, anche riguardo alla loro funzione extradiegetica oltre che per spazio, tempo, attori e azione, e confermiamo così *la delimitazione della prima sezione in Mc 1,2-13*. Restano da approfondire la natura e la funzione esercitata da essi per il lettore e per il resto del testo.

Occorre però ancora una riflessione sulla natura dei vv. 14-15. Essi non sono totalmente staccati dalle pericopi precedenti quanto a personaggi (il prota-

⁴³ Cf. sopra, p. 54 nota 20.

⁴⁴ In Gv 1,32.33-34 la dinamica è diversa, in quanto solo il precursore attesta di aver visto lo Spirito scendere su Gesù e lo dichiara Figlio di Dio a beneficio degli attori e del lettore. Analogamente si può ritenere che la voce di Mt 3,17 possa essere sentita dagli attori, poiché parla di Gesù in terza persona; a differenza della scena giovannea però in quest'ultimo caso, come in Mc, il lettore percepisce direttamente la voce dal cielo.

⁴⁵ Cf. invece il timore reverenziale manifestato dal Battista in Mt 3,14 e la sua superiore conoscenza in Gv 1,29-34.36, per la quale può rendere testimonianza a Gesù.

gonista) e quanto a funzione extradiegetica. Il lettore coglie che, effettuata la preparazione della via del Signore, è giunta una nuova era, quella del compimento, e con essa il regno di Dio si è posto vicino. Infatti la sezione introduttiva connota il racconto seguente in modo che il lettore resti guidato nell'interpretarlo dalle nozioni apprese nei primi versetti.

Molti studiosi hanno da tempo notato la presenza di pericopi di transizione in Mc.⁴⁶ In effetti la tecnica narrativa dell'antichità consigliava un passaggio scorrevole fra le sezioni, «con elementi in comune e gli estremi collegati».⁴⁷ Riteniamo quindi che questa sia la tecnica usata anche dall'autore di Mc, in particolare che abbia reso progressiva la transizione al racconto con un passaggio metadiegetico nel v. 2 e che abbia introdotto il ministero di Gesù con il sommario dei vv. 14-15.

Dopo avere delimitato la prima sezione nell'unità Mc 1,2-13, possiamo ancora meglio comprendere perché sia opportuno non includervi Mc 1,1 e ritenere questo versetto titolo dell'intero libro e non solo dell'introduzione.

Dal punto di vista della forma dell'espressione la sintassi (frase nominale) e l'assenza dell'articolo nel primo lessema corrispondono piuttosto alle caratteristiche dei titoli; inoltre nessun'altra sezione è introdotta da un elemento totalmente extradiegetico come il primo versetto.⁴⁸

Il fatto poi che il termine εὐαγγέλιον non possa essere riferito all'opera letteraria dell'autore,⁴⁹ impedisce di interpretare «principio del vangelo» come la prima parte dell'opera, essendo questa non «Vangelo (genere letterario)», bensì

⁴⁶ Cf. ad es. TAYLOR, *Mark*, 106, che le definisce passaggi di introduzione o interludi; STANDART, *L'Évangile selon Marc*, 109-262, che verifica l'esistenza di espedienti quali i «passaggi di transizione»; BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 46, che parla di sezione di transizione per Mc 8,22-10,52; infine VAN IERSEL, «Locality, Structure and Meaning», 45-54, con schema a pag. 45, ripreso in VAN IERSEL, *Mark*, 83-84; BRYAN, *A Preface to Mark*. Tutti questi autori considerano i vv. 14-15 una pericope di transizione.

⁴⁷ Cf. LUCIANO, *Come scrivere una storia*, 55, in particolare «Μετὰ δὲ τὸ προοίμιον, ἀνάλογον τοῖς πράγμασιν ἢ μηκυνόμενον ἢ βραχυνόμενον, εὐαφῆς τε καὶ εὐάγωγος ἔστω ἡ ἐπὶ τὴν διήγησιν μετὰβασις. ἅπαν γὰρ ἀτεχνῶς τὸ λοιπὸν σῶμα τῆς ἱστορίας διήγησις μακρὰ ἐστίν [...] ἀπόλυτα γὰρ καὶ εἰτελῆ πάντα ποιήσει, καὶ τὸ πρῶτον ἐξεργασάμενος ἐπάξει τὸ δεύτερον ἐχόμενον αὐτοῦ καὶ ἀλύσειας τρόπον συνηρμοσμένοι ὡς μὴ διακεκόφθαι μηδὲ διηγήσεις πολλὰς εἶναι ἀλλήλαις παρακειμένας, ἀλλ' αἰεὶ τῷ πρῶτῳ τὸ δεύτερον μὴ γεινῆαι ἢ μόνον, ἀλλὰ καὶ κοινωνεῖν καὶ ἀνακεκράσθαι κατὰ τὰ ἄκρα (Dopo il proemio, che a seconda dei fatti sarà più lungo o più breve, il passaggio alla narrazione sia morbido e scorrevole. Infatti tutto il rimanente corpo della storia è semplicemente una lunga narrazione [...]. Farà ogni cosa distinta e completa, ed eseguito il primo [argomento] introdurrà il secondo accanto a esso e collegato a mo' di catena, così che non sia separato e che non ci siano molte narrazioni una accanto all'altra, ma che sempre il secondo sia non solo adiacente al primo, bensì anche abbia elementi in comune e sia sovrapposto nelle estremità)». Con ciò si vuole rendere conto delle analogie fra Mc e la letteratura del tempo, senza affermare necessariamente la dipendenza esplicita dai criteri letterari, ma rilevandone la somiglianza. Altri hanno seguito questa strada fino a riconoscere al Vangelo la piena appartenenza alla letteratura popolare ellenistica, almeno quanto a stile, cf. REISER, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, che a p. 11 afferma «Syntax und Stil einer Literatur, die ich als hellenistische Volksliteratur bezeichnen möchte (Syntax und Stil di una letteratura che qualificherei come letteratura popolare ellenistica)».

⁴⁸ Possiamo dire per assurdo che l'osservazione assumerebbe ancora maggior peso qualora Mc 1,1-3 fosse letto come un unico periodo: un titolo così lungo non si spiegherebbe facilmente per la sola prima sezione!

⁴⁹ Cf. la discussione nel par. «2. Il significato del primo versetto», pp. 40-47.

ciò che contiene il messaggio della salvezza. Quindi ci pare non giustificata una lettura secondo la quale Mc 1,1 sia indicazione di una prima parte del «discorso» della narrazione, cioè titolo della prima sezione.

Un'altra possibilità resterebbe però aperta, quella che interpreta a livello di contenuto il termine εὐαγγέλιον, leggendolo non come opera letteraria ma come messaggio di essa, per cui il primo versetto indicherebbe «gli inizi storici del vangelo»: in questo caso si riproporrebbe la situazione per cui avremmo un titolo esclusivamente per la prima sezione con le difficoltà menzionate sopra. La soluzione presenterebbe inoltre un imbarazzante svantaggio derivante dalla ricchezza semantica del termine greco ἀρχή: il «criterio e fondamento» del vangelo sarebbe la predicazione di Giovanni, ma questa ha solo una funzione di preparazione ed è incompleta quanto a presentazione della cristologia, oppure il principio coinciderebbe con i primi eventi della vita del protagonista, escludendo elementi fondamentali quali la prospettiva della croce e della risurrezione, che nessuno negherà presenti nella prosecuzione del racconto e necessari per la comprensione della messianicità e della figliolanza divina di Gesù.

La soluzione da noi prospettata e sulla quale torneremo nella conclusione (cf. p. 267) permette di mantenere per il termine ἀρχή l'ampiezza semantica riscontrata nella letteratura biblica (principio) e rispetta il dato storico che comprende il termine εὐαγγέλιον non come opera letteraria, ma come messaggio di salvezza in Gesù. Isoliamo quindi il primo versetto come titolo di tutta l'opera traducendolo con «principio della lieta novella di Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio», a cui segue l'unità narrativa Mc 1,2-13.

2. L'INIZIO LETTERARIO DI MC: UN'INTRODUZIONE

Abbiamo reperito un'omogeneità di caratteristiche narrative e di funzione nell'unità Mc 1,2-13, almeno quanto ai destinatari. Vogliamo ora approfondire lo studio della natura di queste pericopi, chiedendoci che cosa significhi un tale modo di iniziare la narrazione e come debba essere qualificato, dal momento che questa prima sezione è descritta spesso dagli esegeti con termini di prologo o esordio, i quali però fanno riferimento a funzioni e a generi letterari specifici.

In un interessante articolo Smith ha presentato una rassegna dei diversi possibili modi di iniziare un'opera letteraria nell'antichità, riconoscendo quattro tipi di inizi: il prefazio, il prologo drammatico, l'*incipit* e il prefazio virtuale.⁵⁰ Osserviamoli singolarmente e verifichiamo il loro rapporto con gli inizi di Mc.

Una prima forma letteraria per iniziare un'opera è il *prefazio*, in greco detto proemio (προοίμιον, φροίμιον) o in latino esordio (*exordium*). È caratteristica di questo tipo di inizio essere strettamente collegato al genere letterario dell'opera a cui appartiene, quindi essere intenzionalmente ed essenzialmente

⁵⁰ Cf. D.E. SMITH, «Narrative Beginnings in Ancient Literature», 1-9.

utilizzato per esprimere il fine e il proposito del discorso.⁵¹ Si ritrova soprattutto e necessariamente in discorsi retorici, sia giudiziari che deliberativi ed epidittici, ma anche in vari tipi di opere «scientifiche», come trattati medici, cosmologici, filosofici e negli scritti storiografici, e in generale tutte le volte che si sentiva la necessità di dichiarare o chiarificare il genere e, collegate a esso, le intenzioni dell'autore.⁵²

Nella letteratura biblica troviamo uno splendido esempio di prefazio in Lc 1,1-4,⁵³ ma si rinviene certamente un altro caso degno di nota in 4Mac, un'opera fortemente segnata dalle tecniche letterarie ellenistiche.

La principale obiezione contro una definizione di Mc 1,2-13 come proemio è che non è possibile riconoscere in questo testo un discorso retorico, nonostante possano essere presenti eventuali figure di discorso. Il tenore di Mc è totalmente narrativo in tutta la diegesi, non argomentativo, e, sebbene siano raccontate dispute, queste sono collocate a livello intradiegetico, fra attori, non come argomentazione extradiegetica con il destinatario del testo. In più ci pare impossibile distinguere nel testo i vari elementi della *dispositio* retorica, come alcuni recenti studi vorrebbero riconoscere,⁵⁴ principalmente le *propositiones*. Soprattutto poi manca un aspetto importante, la precisazione della materia e dei fini a opera dell'autore, che invece ritroviamo in Lc.

Un secondo tipo di inizio letterario è il *prologo*, proprio delle opere drammatiche greche e romane, che poteva funzionare come il prefazio per esporre direttamente al lettore o all'uditore le intenzioni dell'autore, ma più spesso conteneva la presentazione dei fatti antecedenti gli eventi rappresentati, elemento stimato necessario affinché il pubblico cogliesse la storia che aveva portato alla situazione drammatica e le connessioni fra gli eventi.⁵⁵

Nell'ambito di questo tipo di inizio Smith individua un «prologo di esposizione», avente lo scopo di fornire all'uditorio informazioni sconosciute agli attori, introducendoli all'azione e creando così le condizioni perché si possa suscitare l'eventuale effetto ironico o di *suspense*.⁵⁶

⁵¹ Cf. ARISTOTELE, *Rhet.*, 3,14,1, dove collega l'esordio al discorso argomentativo (genere retorico), il prologo alla poesia e il preludio alla flautistica; più avanti (3,14,6) Aristotele afferma che la caratteristica necessaria del proemio è chiarire quale sia il fine per cui si compone un discorso. Per i testi cf. sopra, p. 45 nota 30.

⁵² Cf. LUCIANO, *Come scrivere una storia*, 53: «ὁπόταν δὲ καὶ φρομιμάσῃται, ἀπὸ δυοῖν μόνον ἄρξεται, οὐχ ὡσπερ οἱ ῥήτορες ἀπὸ τριῶν, ἀλλὰ τὸ τῆς εἰνoίας παρὲς προσοχὴν καὶ εὐμάθειαν εὐπορήσει τοῖς ἀκούουσι [...] εὐμαθὴ δὲ καὶ σαφῆ τὰ ὕστερα ποιήσει τὰς αἰτίας προεκτιθέμενος καὶ περιορίζων τὰ κεφάλαια τῶν γεγενημένων (se poi volesse comporre un proemio, parta da due soli punti, non da tre come i retori, omettendo l'appello all'ascolto, e prepari l'apprendimento agli uditori [...] Renda ciò che segue assimilabile e chiaro, esponendo dapprima le cause e schematizzando i punti principali degli avvenimenti)», dove esplicita che nel genere storiografico l'autore non deve utilizzare il proemio per accattivarsi l'uditorio, bensì per esplicitare le cause e fornire uno schema della materia trattata, citando poi (54) come esempi Erodoto e Tucidide.

⁵³ Cf. ad es. ALEXANDER, «Luke's Preface», 48-74.

⁵⁴ Cf. ad es. STANDAERT, *L'Évangile selon Marc*; A. STOCK, *Mark*.

⁵⁵ Per la descrizione del prologo nella teoria di Aristotele cf. sopra, p. 45 nota 30.

⁵⁶ Cf. D.E. SMITH, «Narrative Beginnings in Ancient Literature», 3-4.

In senso stretto questo tipo di denominazione era applicato solo alle opere drammatiche o all'epica, quindi non sarebbe possibile parlare dell'inizio di un Vangelo come di un prologo, a meno di riconoscere in esso uno di questi tipi di letteratura.⁵⁷ A parte però le eventuali analogie, il testo non ci è giunto come opera drammatica, da recitare. È invalso tuttavia l'uso di definire prologo anche l'inizio di un Vangelo facendo riferimento alla sua funzione di presentare antecedenti, personaggi e dati al lettore in modo da prepararlo alla lettura del testo.⁵⁸ Così anche per Mc si parla di «prologo» senza affrontare il problema della sua connessione al genere letterario del testo.⁵⁹

Dobbiamo convenire però che *dal punto di vista funzionale* le prime pericopi del Vangelo assomigliano a questo tipo di inizio letterario: infatti esercitano le funzioni descritte sopra per il prologo espositivo, anticipando a vantaggio esclusivo del lettore alcune informazioni centrali.

Un altro tipo di inizio formale di un'opera era l'*incipit*: una breve espressione che introduce i documenti marcandone l'inizio, da alcuni compresa con valore di titolo. Se l'inizio del *Vangelo di Tommaso* rappresenta chiaramente un *incipit*,⁶⁰ lo stesso non può essere detto con altrettanta sicurezza per la prima riga di Mt e di Mc, pur contenendo esse un termine dalla radice greca ἀρχ-. Inoltre l'uso di tali inizi nella storia del testo evangelico è documentato per un tempo posteriore a quello della redazione, cioè quello della trasmissione del testo.

Mc 1,1 in particolare non fu considerato un *incipit* liturgico: ne è prova la necessità di creare nei manoscritti liturgici altri tipi di espressioni, intese esplicitamente come indicatori di inizio e riconoscibili, questi sì, come veri e propri *incipit*.

Nel suo articolo Smith fa riferimento a un ultimo tipo di inizio letterario, il *prefazio virtuale*, che Luciano chiama «proemio in potenza»,⁶¹ qualora la storia o la narrazione non necessiti di particolari introduzioni esplicite da parte del narratore e si possa pertanto iniziare *in medias res*. Smith sottolinea che anche questo caso rivela la coscienza che comunque doveva esserci un qualche

⁵⁷ Diversi esegeti hanno studiato la struttura di Mc paragonandola a quella della tragedia, cf. VIA, *Kerygma and Comedy*, che però parla di tragicommedia; LANG, «Compositionsanalyse des Markusevangeliums», 1-24; BILEZIKIAN, *The Liberated Gospel*; STANDAERT, *L'Évangile selon Marc*; PUSKAS, *An Introduction to the New Testament*, 126-131. Per una rassegna di strutturazioni «drammatiche» cf. GUELICH, «The Gospel Genre», 183-204.

⁵⁸ Cf. anche due fra i principali commentari a Gv, SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* e BROWN, *John*, i quali non fanno menzione del problema del genere letterario, segno di quanto sia oramai assunto senza discussione che Gv abbia un «prologo», pur non avendo riferimenti alla tragedia o all'epica.

⁵⁹ Al mero scopo di evidenziare quanto sia diffuso il termine «prologo» ecco alcuni esempi di autori che ne fanno uso per Mc: LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, 15-20; MAUSER, *Christ in the Wilderness*; MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key»; così vari commentari ad es. LANE, *Mark*, 39-40; PESCH, *Markusevangelium*, I, 71; HOOKER, *Mark*, 31-32.

⁶⁰ «Queste sono le parole (i detti) segrete che Gesù, il vivente, pronunciò e che scrisse Didimo Giuda Tommaso», cf. MEYER, «The Beginning of the Gospel of Thomas», 161-173.

⁶¹ Cf. D.E. SMITH, «Narrative Beginnings in Ancient Literature», 6-7; l'autore si riferisce a LUCIANO, *Come scrivere una storia*, 23.52, dove è menzionato il «ὄννάμει προοίμιον (proemio in potenza)».

tipo di inizio letterario per ogni racconto (Luciano parla appunto di διήγησις-racconto, citando Senofonte).

L'inizio di Mc può corrispondere anche a questo espediente narrativo, considerando che anche i fatti accaduti prima dell'inizio del ministero e la presentazione dei personaggi sono narrati per mezzo di una diegesi mimetica, con prevalenza dello *showing* sul *telling*, che può suscitare l'impressione di inizio *in medias res*, anche perché il protagonista compare in scena senza che si sappia alcunché della sua vita precedente.

Nelle narrazioni bibliche si possono riconoscere vari tipi di inizi, con i quali il narratore presenta i personaggi, ambienta le scene, offre alcuni dati su eventuali precedenti, in breve prepara il lettore ad affrontare lo sviluppo della vicenda con funzioni analoghe a quelle che abbiamo riconosciuto nella teoria letteraria sopra esposta. Il termine con cui si definisce tale sezione della narrazione è esposizione.⁶²

Fra i tipi della teoria letteraria antica il prologo e il proemio in potenza delle opere storiche ci paiono quelli che più corrispondono alle caratteristiche funzionali dell'inizio marciano, però essi sono anche connotati dall'appartenenza a uno specifico genere letterario. Poiché abbiamo scelto di non addentrarci nella discussione sul genere letterario del Vangelo (cf. p. 13), ritenendo sufficiente a questo livello avere riconosciuto il testo quale letteratura narrativa, non possiamo per coerenza con il metodo sincronico privilegiato assumere tali termini che designano dei generi letterari. Però tutta la precedente discussione voleva mostrare negli inizi letterari dell'antichità la presenza delle finalità extradiegetiche che possiamo riconoscere anche nella narrazione degli inizi di Mc.

Nel mondo esegetico del resto si parla spesso degli inizi di Mc come di un «prologo» facendo riferimento unicamente alla sua funzione di antefatto nei confronti della storia e del lettore, e non sempre ci si riferisce allo specifico genere letterario dell'antichità che prevedeva una parte iniziale detta prologo.⁶³ La critica narratologica biblica adotta un'altra definizione, quella di *esposizione*, vicina a quella di Smith che parla di prologo espositivo, ma usata soprattutto per indicare gli inizi di unità minori rispetto all'intero testo. Essa potrebbe a nostro parere essere estesa a livello dell'intero racconto e non solo agli episodi in cui esso si suddivide.

L'oggetto della nostra ricerca è la presentazione del personaggio principale, per cui è necessario affrontare le pericopi degli inizi con metodo narrativo, approfondendone funzione e funzionamento. La prospettiva della funzione ci offre la possibilità di definirle «*introduzione*», poiché questo termine può espri-

⁶² Per una serie di definizioni ed esempi cf. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, 98-99, 140-141, 273, 310, 322, 337-341; BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, 111-121, un buon esempio a pp. 240-250; anche SKA, «*Our Fathers Have Told Us*», 21-25. Sull'esposizione cf. sopra, p. 55 nota 22.

⁶³ Dobbiamo ricordare però la coerenza di DAUTZENBERG, «*Die Zeit des Evangeliums*», 230, che rifiuta esplicitamente di chiamare «prologo» l'inizio marciano, preferendogli altri termini meno impegnativi come «pericopi di inizio».

mere sia la *collocazione* di questa sezione, iniziale, la prima della narrazione, sia la sua *finalità*, ovvero immettere il lettore nel mondo della narrazione, o almeno presentargli alcune sue caratteristiche.

La discussione sulla delimitazione della prima sezione ha segnalato le peculiarità extradiegetiche di queste pericopi e quindi il loro ruolo nei confronti del testo e della comprensione che di esso il lettore può avere; in questo senso la funzione di un'introduzione è rilevante per il suo valore ermeneutico, per cui ne studieremo ora ogni singola pericope.

3. Mc 1,2-3: L'ANALESSI BIBLICA

Il racconto inizia in Mc 1,2 con un riferimento intertestuale al profeta Isaia; la citazione è esplicita per la presenza dell'introduzione del narratore: «come è scritto nel profeta Isaia (καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφήτῃ)». Si tratta però di un'introduzione ambigua, poiché il contenuto dei vv. 2b-3 non è tratto esclusivamente dal libro di questo profeta, bensì si presenta come una conflazione di più testi.⁶⁴

È possibile riconoscere nella citazione di apertura almeno tre differenti testi. In Mc 1,2 incontriamo Es 23,20, simile alla LXX, e Mt 3,1 TM, tradotto dall'ebraico ma non secondo la versione alessandrina; in Mc 1,3 leggiamo Is 40,3 riportato secondo il greco della LXX. Per un lettore che conosca le Scritture è evidente che si tratti di una conflazione di testi, presentati però dal narratore come «scritto in Isaia, il profeta», il che costituisce un primo problema di interpretazione, a cui se ne aggiunge un altro: chi riconosce che la pretesa citazione di Is è in realtà una composizione di brani, constata anche che il testo stesso dell'AT è stato opportunamente modificato.⁶⁵

⁶⁴ Ciò è rilevato da tutti i commentatori, cf. a mo' di esempio V. TAYLOR, *Mark*, 153; GNILKA, *Markus*, I, 44-45; PESCH, *Markusevangelium*, I, 77-79, ed era stato notato già dai copisti di alcuni antichi testimoni testuali (cf. A, K, P, W, f¹³, 28 e molti altri), che documentano la lezione «nei profeti (ἐν τοῖς προφήταις)», variante evidentemente risoltrice dell'imbarazzante difformità fra l'introduzione della citazione (v. 2a) e il suo contenuto (vv. 2b-3).

⁶⁵ Queste operazioni esegetiche, peraltro diffuse e documentate in tutti gli scritti del NT, sono praticate nell'ambiente culturale e religioso in cui questi scritti sono nati: in ciò gli autori neotestamentari sono degni rappresentanti della loro epoca. Sui metodi esegetici rabbinici cf. BLOCH, «Midrash», 1263-1281; LE DÉAUT, «A propos d'une définition du midrash», 395-413; MANNS, *Pour lire la Mishna*, 51-53.97-107; STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 25-40; sul NT cf. HOOKER, «Beyond the Things that are Written?», 295-309; DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico*, 49-79.83-293; MARCUS, *The Way of the Lord*, 1-5; sull'uso giudaico di citare solo un autore in una citazione composta cf. GUNDRY, *The Use of the Old Testament*, 125-126. La nostra intenzione qui è rilevare da una parte che questa prassi era comune nel mondo culturale del tempo, quindi si può fondatamente ritenere che i lettori dell'epoca ne fossero avvertiti, e dall'altra parte analizzarne l'effetto sul lettore. Una prova della consapevolezza della difformità del testo è il tentativo di armonizzare il contenuto della citazione con i testi originali documentato da alcuni testimoni testuali: scegliamo però il testo del *N-A*²⁷ e del *GNT*^{rev}, perché rappresenta la *lectio difficilior*, quella che rende ragione del tentativo di armonizzazione, ed è coerente sia con i metodi esegetici del tempo sia con il testo seguente, come vedremo.

Infatti il v. 2b riproduce quasi letteralmente la versione greca della LXX di Es 23,20, individuabile per la presenza del pronome personale μου dopo τὸν ἄγγελον e per l'espressione preposizionale πρὸ προσώπου σου; c'è un unico insignificante cambiamento, cioè l'assenza del pronome di prima persona, il soggetto. La proposizione relativa del v. 2c si spiega bene solo come traduzione autonoma rispetto alla LXX di $\text{ךָ כִּי יִשְׁלַח אֱלֹהִים}$ di Mi 3,1, con l'aggiunta però del pronome personale σου dopo ὁδόν, che instaura una relazione fra la strada e il «tu» della principale, riferendo in tal modo la strada non a Dio, come era nell'AT, bensì al destinatario del dialogo. L'unione di questi due testi è possibile sulla base dei termini identici [ἐξ-]αποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου e ὁδός, principio analogo a quello adottato nella *gezerah shawah*.⁶⁶

Il v. 3 riporta Is 40,3 secondo la LXX, come dimostra la mancata corrispondenza fra «deserto» e «steppa» presente invece nel TM, quindi è corretto leggere l'espressione preposizionale «ἐν τῇ ἐρήμῳ» come apposizione della voce e non come contenuto dell'imperativo. Anche in questo caso è stato apportato un significativo cambiamento, sostituendo al genitivo τοῦ θεοῦ ἡμῶν, predicato dei τριβούς, il pronome personale di terza persona αὐτοῦ: in tale modo l'autore ha mantenuto il parallelismo fra i «sentieri» e la «via del Signore» presente già nell'AT, e ha collegato la citazione di Es-Mi (v. 2) con questa di Is (v. 3) per mezzo di una nuova conflazione costruita sul termine ὁδός e sulla base del fatto che entrambi i testi parlano della preparazione della strada del nuovo esodo con la collaborazione di un messaggero.⁶⁷

Il risultato è notevole: ponendo sulla bocca della voce-messaggero l'invito a preparare la via, parallelo al discorso divino del versetto precedente, il narratore attribuisce sia il pronome αὐτοῦ del v. 3, sia il titolo di «Signore», sia la «via» di cui parlano Dio e il messaggero, al destinatario delle parole di Dio, che il lettore riconoscerà essere il protagonista Gesù.

⁶⁶ La regola rabbinica detta *gezerah shawah* (alla lettera «regola identica») consiste in un'operazione esegetica per cui testi con contesto e qualche lessema identici sono interpretati con lo stesso significato (cf. la bibliografia alla nota 65). Nel nostro caso sia Es che Mi parlano dell'invio di un messaggero per custodire o per preparare la strada, e sono stati letti come indicazione della venuta del profeta escatologico, ma non essendovi un contesto argomentativo risulta difficile riconoscere quale testo interpreti l'altro, per cui preferiamo parlare di conflazione più che di *gezerah shawah*. I commentatori rilevano che l'unione di Es 23,20 e di Mi 3,1 fu effettuata già in ambiente giudaico, cf. MARCUS, *The Way of the Lord*, 13-15, che rappresenta il più recente studio sulle analessi bibliche del Vangelo marciano.

⁶⁷ Come ulteriore prova della presenza del tema della preparazione della strada si potrebbe rilevare che la corrispondenza lessematica potrebbe essere ancora più precisa in ebraico, dove si ritrova sia in Mi 3,1 che in Is 40,3 il sintagma $\text{כִּי יִשְׁלַח אֱלֹהִים}$, reso in Mc 1,2,3 con verbi diversi, segno forse che i due testi erano «stabiliti» in questa forma prima della redazione marciana; di avviso un po' differente MARCUS, *The Way of the Lord*, 15-17. Noi ci limitiamo a rilevare la presenza nel testo del motivo della preparazione della via e dell'identificazione fra il profeta escatologico e Giovanni nel deserto. I commentatori si dividono nell'attribuire l'identificazione di questi due personaggi a Gesù o alla comunità primitiva, rappresentata anche nella fonte Q.

Ecco un prospetto con il confronto delle fonti della citazione:⁶⁸

		Es 23,20 TM	Es 23,20 LXX	MI 3,1 TM	MI 3,1 LXX
Mc 1,2b	ecco mando il mio messaggero davanti a te,	ecco io mando un messaggero davanti a te,	<i>ecco io mando il mio messaggero davanti a te.</i>	eccomi mando il mio messaggero	ecco io mando (con prep. <i>ex</i>) il mio messaggero
Mc 1,2c	il quale preparerà la tua via,	per custodirti sulla via...	affinché ti custodisca nella via...	e <i>preparerà la via</i> davanti a me	e sorveglierà la via davanti a me
		Is 40,3 TM		Is 40,3 LXX	
Mc 1,3	voce di uno che grida nel deserto: «preparate la via del Signore, raddrizzate i sentieri di lui»	voce gridante: «nel deserto preparate la via del Signore, appianate nella steppa il sentiero per il nostro Dio...»		<i>voce di uno che grida nel deserto: «preparate la via del Signore, raddrizzate i sentieri del nostro Dio...»</i>	

L'elaborazione di elementi intertestuali ha importanti conseguenze per la narrazione, in primo luogo a livello diegetico, perché trasforma testi distinti riscrivendoli e presentandoli nella forma di una scena di dialogo fra attori (un caso di *showing*). Riteniamo che la formula di introduzione della citazione «come è scritto (καθώς γέγραπται)» al v. 2a possa favorire questa interpretazione, contrariamente a Mc 7,6, dove l'introduzione alla citazione è preceduta dall'espressione «bene profetò (καλῶς ἐπροφήτευσεν)», che mantiene per l'effato di Isaia il carattere di profezia, rivelando quindi la consapevolezza che si sta citando le parole del profeta e non raccontando una scena (sarebbe un caso di *telling*). L'effetto narrativo e scenografico in Mc 1,2-3 è stupendo: all'inizio del racconto si ode la voce di un attore invisibile, il quale annuncia a un altro attore (per ora invisibile, il «tu») il suo programma, riguardante la preparazione della via dell'interlocutore per mezzo di un messaggero. Il narratore mostra con que-

⁶⁸ Riportiamo i testi originali. Mc 1,2-3: ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Es 23,20 TM: הַנְּנִי שְׁלֵחַ מִלְאָךְ לְפָנַי לְפָנֶיךָ בְּדֶרֶךְ וְלִבְיָאֵךְ אֶל-הַמְּקוֹם אֲשֶׁר הִכִּינֹתִי:

LXX: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ, ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἠτοίμασά σοι.

MI 3,1 TM: הֲנִי שְׁלֵחַ מִלְאָכִי וּפְנֵה דֶרֶךְ לְפָנַי וּפְתַח יְבוּאָה אֶל-הַיְכָלֹה הַזֶּה וְנִי:

אֲשֶׁר אֶתֵּן מִבְּקָשֵׁיכֶם וּמִלֵּאָה דְּהַבְרִיָּה אֲשֶׁר אֶתֵּן הַפְּצִים הַנֶּהְבֵּא אֲמַר: יְהוָה צְבָאוֹת:

LXX: ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, καὶ ἐξαίφνης ἦξει εἰς τὸν ναὸν ἑαυτοῦ κύριος, ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε, καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης, ὃν ὑμεῖς θέλετε· ἰδοὺ ἔρχεται, λέγει κύριος παντοκράτωρ.

Is 40,3 TM: קוֹל קְרָא בַּמִּדְבָּר פְּנֵוּ דֶרֶךְ יְהוָה יִשְׂרוּ בַעֲרֵבֶכֶּה מִסְלָה לְאֵל הֵינוּ: LXX: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Nella tabella sono riportati in corsivo i testi che rappresentano il corrispondente veterotestamentario dell'analessi marciiana; inoltre sono graficamente segnalate in grassetto le modifiche che Mc ha apportato al testo della Scrittura.

sta scena quale sia il progetto divino, facendolo comunicare dall'attore stesso, ma rispettandone la trascendenza!

L'identificazione del locutore dei vv. 2b-3 è facile. L'introduzione della citazione specifica che quanto segue non è parola di Isaia ma «scritto in Isaia»; occorre notare che all'origine c'è un brano della parola di Dio e che nei testi originali chi parla è Dio stesso. L'importanza di questa scena è messa in luce dalla constatazione di quanto raramente in Mc Dio sia presentato direttamente come locutore. Infatti solo in Mc 12,26 l'atto del parlare è attribuito direttamente a Dio («ἐἶπεν... ὁ θεός») e il contenuto del discorso è una citazione biblica (Es 3,2); le altre scene in cui Dio interviene non utilizzano mai un linguaggio visivo, preservandone e drammatizzandone l'invisibilità, e anche le manifestazioni uditive sono sempre mediate dalla «voce dai cieli» (Mc 1,11) o «dalla nube» (Mc 9,7). Un altro indicatore del rispetto della trascendenza è poi il fatto che in questi casi il contenuto della voce è tratto dalla Scrittura.⁶⁹ Quindi in Mc 1,2b-3 il locutore può essere facilmente identificato con Dio, sebbene resti nascosto alla vista del narratore e del lettore, anzi, proprio perché resta invisibile, qualità divina!

Un'altra importante conseguenza implicata nei cambiamenti testuali attuati nella citazione è la nuova interpretazione dell'AT, per cui il narratore riferisce la «via» all'interlocutore di Dio e non più a Dio stesso, così che colui che è preceduto non sia Dio, ma il «tu» a cui Egli si rivolge. Nello stesso tempo a questo personaggio è attribuito anche il titolo «Signore».

Si illumina così anche l'identità del messaggero. La connessione fra il v. 2 e il v. 3 precisa che colui che era atteso come inviato degli ultimi giorni (cf. Es-MI del v. 2) compirà anche la profezia della voce nel deserto (cf. Is del v. 3).⁷⁰ Però fin dalla citazione egli è presentato solo come messaggero o precursore, non come protagonista delle vicende; anzi egli non è neanche presente nel dialogo dei vv. 2-3, e svolge il ruolo attanziale di aiutante, non di soggetto od oggetto. La preminenza resta sul locutore divino e sul suo interlocutore, quel «tu» non ancora esplicitamente riconoscibile, quindi generatore di attesa nella dinamica narra-

⁶⁹ Anche le rappresentazioni visive sono riservate a eventi che sono solo simbolo del divino (i cieli aperti di Mc 1,10; la nube in Mc 9,7). Tutte queste modalità descrittive sono espressioni di rispetto che intendono sottolineare la trascendenza divina, come nelle teofanie bibliche più «spiritualizzate» e nella letteratura targumica, cf. su ciò GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis*, 25-30. In confronto con altri scritti neotestamentari Mc fa un uso molto sobrio del termine «Dio»: infatti non lo si trova aggettivato o unito a espressioni antropomorfe (del tipo «Dio guarda...» come in Mt e Lc), contribuendo così a preservarne il mistero, cf. DONAHUE, «A Neglected Factor», 563-594. Altro discorso va fatto per l'attore «Spirito di Dio», sintomaticamente presentato «come una colomba» (lui o la sua azione di scendere?) nell'occasione in cui l'unico attore lo vede, Gesù: può essere inteso come un personaggio o come la personificazione di una qualità divina? Siccome in seguito agisce come un personaggio, supponiamo che esso sia così interpretato dall'autore implicito.

⁷⁰ Questo messaggero era stato identificato a partire dal libro di MI con l'Elia escatologico (cf. MI 3,1 e 3,22 LXX) e presumibilmente anche la *gezerah shawah* fra i testi di Es 23,20 e MI 3,1, operativa già in ambito giudaico, mantiene questa accezione per il lettore dell'epoca. Questa idea è condivisa anche dall'autore implicito che descriverà successivamente Giovanni con i tratti del profeta (cf. Mc 1,6) e lo identificherà esplicitamente con Elia in Mc 9,11-13.

tiva, per cui il lettore è predisposto non solo a identificare Giovanni, ma anche e soprattutto a ricercare chi sia il personaggio con cui Dio ha parlato.

Riteniamo pertanto che gli elementi decisivi per la narrazione presenti nella citazione iniziale non siano solamente Giovanni e la via, ma propriamente la *preparazione della via per colui a cui Dio parla*, essendo questo il programma semiotico espresso dalle parole di Dio, il destinatario. Con ciò intendiamo sottolineare la funzione prolettica della citazione, di anticipazione riguardo al protagonista, e non solamente di profezia su Giovanni.⁷¹

Riprendiamo una domanda posta precedentemente: perché l'intero testo dell'analessi è attribuito al profeta Isaia? Constatiamo intanto che questa domanda interessa la citazione come atto di enunciazione, coinvolgendo le modalità con cui l'autore implicito ripete l'enunciato di un altro testo. Siccome l'inizio dell'analessi propone un testo che non è di Is, sebbene l'introduzione parli di tale profeta, *il lettore è obbligato a fare attenzione a come l'autore abbia trattato l'enunciato scritturistico originario*. Inoltre una simile operazione costituisce una esplicita denuncia a favore del lettore del metodo esegetico adottato: infatti chiamare Isaia la fonte di una citazione evidentemente conflata equivale ad affermare che si ritiene lecito unire e interpretare insieme diversi testi, sulla base di una pratica esegetica e di una comune provenienza di essi. Ci sembrerebbe inverosimile che la menzione del primo dei profeti scrittori indicasse un riferimento generico al corpo dei profeti, perché è appurato che vi sia anche un elemento proveniente dalla Torah (Es 23,20), non corrispondente quindi all'indicazione del v. 2a.

Secondo Marcus il narratore farebbe qui riferimento in particolare al profeta Is in quanto primo annunciatore del vangelo (cf. in Is 40,9 il termine מְבַשְּׂרָה = annunciatore), scelto quindi come guida teologica del testo di Mc contenente il vangelo.⁷² A nostro parere questa ipotesi dipende più da un preteso collegamento con Mc 1,1 che dai dati testuali della citazione, la quale non assume Is 40,9, bensì Is 40,3.⁷³ Inoltre Marcus sopravvaluta il ruolo di Mc 1,3 nella citazione, sbilanciando l'attenzione del lettore verso il messaggero, mentre altri sono i personaggi principali della citazione, giacché essa interessa la narrazione fino al v. 13 (cf. la delimitazione). Infine abbiamo mostrato come la citazione non sia collegata a Mc 1,1 ma ai vv. 4-13. Per queste ragioni non possiamo ritenere che la designazione della fonte come Isaia implichi una gerarchia all'interno dell'analessi e imponga di tenere in maggiore considerazione la parte accreditabile a questo profeta.

⁷¹ Anche MANICARDI, *Il cammino di Gesù*, 148 afferma che il ministero del Battista è presentato nella citazione come preparazione al cammino di Gesù e alla via del Signore, così GUNDRY, *Mark*, 35-36. Noi abbiamo voluto evidenziare ciò che in Mc 1,2-3 si riferisce al protagonista.

⁷² Cf. MARCUS, *The Way of the Lord*, 17-23, che cita la duplice ricorrenza in Is del termine *mbšrt*, annunciatore (cf. Is 40,9 [2 volte]).

⁷³ Corroboriamo la nostra opinione notando che, qualora l'autore avesse voluto richiamare il termine «annunciatore», avrebbe avuto la possibilità di elaborare una *gezerah shawah* con il termine ἀγγελος del precedente Es-MI; se non lo ha fatto è perché era interessato a sottolineare altri aspetti.

Restiamo dell'avviso che sia possibile interpretare l'accento a Isaia e la successiva conflazione di testi come un invito al lettore perché faccia attenzione. È una dichiarazione di intenti dell'autore implicito, la manifestazione della possibile valenza interpretativa della narrazione seguente, della capacità e libertà dell'autore nel trattare la Scrittura e rilevarne l'unitarietà del piano divino, in pratica una richiesta di collaborazione interpretativa da parte del lettore.⁷⁴

Infatti è chiaro che l'atto della citazione presuppone da parte dell'autore quello della lettura del testo-origine, nel nostro caso delle Scritture.⁷⁵ Perciò con la posizione della citazione all'inizio del racconto e la rivelazione di essa come frutto di operazione esegetica l'autore dichiara al lettore che la narrazione seguente *dipenderà intenzionalmente dalla Scrittura: in quanto storia*, perché gli eventi (o almeno una parte di essi) sono stati preannunciati negli scritti sacri del popolo di Israele; *in quanto discorso*, perché il narratore dichiara con questo riferimento intertestuale di volere instaurare un collegamento fra la sua opera e questi testi, così da creare un circolo che permetta da un lato di vedere gli eventi narrati come realizzazione della Scrittura, e quindi partecipanti della sua autorità, e dall'altro inviti a considerare Mc come chiave interpretativa di quello che noi chiamiamo ora Antico Testamento.

Ogni citazione della Scrittura sarà sempre ri-scrittura, in tal modo l'autore pretende una grande autorevolezza per la propria opera. Chi procede nella lettura deve accogliere l'interpretazione della Scrittura proposta dall'autore per identificare i personaggi della narrazione, in questo caso accettare la conflazione dei vv. 2-3. Anche da questo elemento emerge la pretesa di autorevolezza del testo:⁷⁶ prima ancora di leggere Mc, il lettore viene a conoscere che «rileggerà» la Scrittura!

Passando poi a osservazioni a livello stilistico, noteremo con facilità come la narrazione inizi con chiaroscuri. Infatti, se il lettore può facilmente intuire che la voce parlante non è del narratore né di Isaia, ma di Dio, tuttavia questo non è esplicitato. I termini deittici all'inizio del racconto danno l'impressione di iniziare *in medias res*, senza previa presentazione dei personaggi: si comincia con una scena in cui gli attori e il narratore comprendono e conoscono più di quanto il lettore possa fare, perché i termini deittici non pongono in relazione il lettore con il mondo della narrazione, bensì gli attori fra di loro.⁷⁷ Possiamo anzi rileva-

⁷⁴ Questa voluta incongruità nella narrazione non è unica: si veda la precisazione «non era infatti la stagione dei fichi» che segue l'esito inconcludente della ricerca di frutti da parte di Gesù (Mc 11,13). Sono indicazioni esplicite al lettore perché legga con attenzione, cf. anche Mc 13,14 («chi legge, capisca!»).

⁷⁵ Cf. le riflessioni di COMPAGNON, *La seconde main*, 34,44, dove esamina la citazione come atto che congiunge lettura e scrittura.

⁷⁶ Cf. FOWLER, *Let the Reader Understand*, 89, che è particolarmente attento alla dinamica temporale della lettura, per cui dà rilevanza al fatto che fin dall'inizio si instauri un forte rapporto intertestuale.

⁷⁷ Ci riferiamo specialmente ai pronomi personali σου e αὐτοῦ, che non hanno un antecedente, ma anche all'indicazione fortemente determinata τὸν ἄγγελόν μου, con articolo e pronome possessivo, spiegabile solo come anticipazione di un attore, noto per ora solo al locutore. Di per sé anche il verbo alla prima persona ἀποστέλλω è una forma deittica senza riferimento, non potendosi attribuire né al narratore né al profeta Isaia.

re come il punto di vista assunto dal narratore sia quello di Dio: la scena è presentata come un discorso diretto (*showing*), non è la relazione di un discorso, e coerentemente i termini deittici rivelano il punto di vista dell'attore divino senza alcuno sforzo di palesare i referenti.⁷⁸

Per usare una metafora teatrale potremmo dire che si ode un dialogo «a scena chiusa». Sebbene il lettore possa riconoscere i testi biblici a cui si fa riferimento, non può mai uguagliare il punto di vista del narratore onnisciente, che conosce ciò che accade tanto da poter assumere il punto di vista divino. Nel giro di pochi versetti si passa così dal punto di vista del narratore consapevole della propria opera, manifestato dal titolo (Mc 1,1), al punto di vista del narratore onnisciente, che introduce la citazione e collega alla narrazione successiva (Mc 1,2a), al punto di vista di un attore nell'analessi (Dio: vv. 2b-3), per tornare nuovamente al punto di vista del narratore con i vv. 4ss.

Il lettore è in un certo senso escluso dalla familiarità fra gli attori proprio dal discorso *che la rivela*, ed è obbligato a esercitare la propria attenzione, a leggere in modo attivo, dovendo ricercare e interpretare per dare un volto ai personaggi della prima scena, ma altrettanto il lettore deve dare fiducia al narratore, accogliendone le indicazioni e i commenti. Solo in questo modo *diventa partecipe* del dialogo e del punto di vista divino. Insistiamo su questo aspetto: il passaggio da un grado di conoscenza inferiore (vv. 2-3) a una conoscenza privilegiata rispetto agli attori (vv. 4-13) non può non essere percepito dal lettore, che comprenderà queste informazioni come un dono particolare del narratore.

Così fin dall'inizio della narrazione il lettore viene a conoscenza dello stile volutamente enigmatico del testo e dei commenti in esso presenti. Fra i commenti «indiretti» annoveriamo gli aiuti offerti dal narratore affinché il lettore interpreti correttamente il testo: abbiamo già accennato a come può essere identificato il locutore della scena della citazione, passiamo ora a evidenziare un'altra tecnica adottata in questo contesto, la giustapposizione di scene. Il v. 4 accosta alla citazione, che anticipa la venuta del precursore nel deserto, la presentazione di Giovanni che appare «nel deserto (ἐν τῇ ἐρήμῳ)» facendo udire la sua voce «annunciando (κηρύσσων)»: queste indicazioni, unite alla descrizione dei vestiti e della vita di Giovanni, come vedremo, permettono al lettore di identificarlo come il messaggero del progetto divino della citazione. Il narratore ha quindi disseminato gli indizi utili alla comprensione del suo messaggio lasciando al lettore il compito di accostarli e unirli.⁷⁹

⁷⁸ Non si usano ad esempio apposizioni esplicative del tipo «Io, il Signore, mando davanti a te, Figlio mio...», ma al contrario si garantisce l'intimità del dialogo e il carattere enigmatico dello stile. Circa il punto di vista a livello spaziale e temporale cf. USPENSKY, *A Poetics of Composition*, particolarmente pp. 57-80.

⁷⁹ Per la verità nel caso di questi primi versetti c'è un aiuto diretto del narratore, consistente nel correlativo «come (καθώς)» che introduce la citazione e fa attendere un secondo termine di paragone. Quanto però anche questa indicazione possa essere ambigua è dimostrato dalla varietà delle interpretazioni dei primi versetti!

C'è una particolare interpretazione a cui il lettore è invitato dalla tecnica narrativa dell'autore che riguarda il rapporto fra l'analessi e il resto del racconto: mentre a livello di discorso i vv. 2-3 sono identificabili come analessi, ripresa voluta di un altro testo, a livello di storia, l'abbiamo già segnalato, questi stessi versetti costituiscono il primo momento diegetico, rappresentando una scena di comunicazione fra attori. Per questa ragione il lettore è portato a collocare gli interlocutori fra gli «esistenti», i personaggi che fanno parte del mondo della narrazione, anche se non ancora visibili.⁸⁰

Ora, la scena di Mc 1,2-3 con il discorso divino si colloca per indicazione diretta del narratore in un tempo molto anteriore ai fatti che saranno narrati oltre, almeno all'epoca del profeta Isaia o, visto che non ci sono in esso indicazioni temporali e dato il valore eterno della Scrittura, in un tempo che sfuma nell'eternità divina. Questa distanza temporale fra racconto primario e secondario favorisce una particolare inferenza da parte del lettore, che può collocare entrambi gli interlocutori della citazione in un tale passato (diventerebbero *pre-esistenti* rispetto al racconto primario). Se è corretto supporre l'esistenza di Dio fin dall'inizio della storia sacra, si deve ammettere che il «tu» sia presente almeno nei progetti divini; se poi interpretiamo la citazione come una scena in cui Dio parla rivolgendosi a una persona, allora è possibile immaginare che l'interlocutore, il «tu» a cui Dio si rivolge direttamente, ne condivida il tempo, sia descritto come presente accanto a lui, o almeno che la narrazione lasci aperta questa possibilità.

A differenza del Vangelo di Giovanni, dove il narratore afferma esplicitamente la preesistenza del Verbo,⁸¹ in Mc si mette in atto una retorica dell'indirezione, un modo drammatico e narrativo di produrre senso o suscitare domande che sfida il lettore, poiché solo leggendo attentamente il discorso del narratore si può cogliere questo significato.⁸² Il risultato però non è teologicamente inferiore a quello di Gv, perché conduce ugualmente a riconoscere che l'interlocutore della citazione condivide il tempo e i progetti con Dio, in un modo che al let-

⁸⁰ Con «esistenti» intendiamo qui parlare di una categoria della critica narrativa (cf. CHATMAN, *Story and Discourse*, 19-22.96-145), ma anche sottolineare che il lettore implicito deve credere all'esistenza dei personaggi menzionati per ragioni narrative (sono parte del mondo della narrazione), oltre che referenziali (sono parte del mondo «reale» del lettore e dell'autore).

⁸¹ Gv 1,1 costituisce un'esplicita affermazione della preesistenza del Verbo, e tuttavia occorre notare che anche il narratore giovanneo differisce l'identificazione diretta del Verbo con Gesù Cristo al v. 17. Analogamente tutto il prologo giovanneo assume un linguaggio molto più diretto nei confronti del lettore rispetto all'introduzione di Mc, anzi non mancano nel corso della narrazione di Gv momenti in cui il narratore sospende il racconto, non solo per tradurre o chiarire alcuni costumi come in Mc, ma per esporre le proprie intenzioni rivolgendosi apertamente ai lettori con il pronome «voi (ὑμεῖς)», cf. Gv 19,35-37; 20,30-31; 21,24-25.

⁸² Con ciò contestiamo le affermazioni di RHOADS – MICHIE, *Mark as Story*, 105-108, secondo cui il protagonista sarebbe un uomo e null'altro che un uomo, che diventa Figlio di Dio con il battesimo e l'unzione dello Spirito. La tesi è sostanzialmente ripetuta nella nuova edizione di quest'opera, cf. RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Mark as Story*, 103-115. L'unicità di Gesù come Figlio di Dio e come personaggio è evidente fin dall'inizio, anche prescindendo dal problema della preesistenza di Gesù. Quando già queste pagine erano scritte è apparso un articolo che si pone sulla nostra stessa linea, cf. SCHENKE, «Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?», 45-71, in particolare le pp. 57-58.

tore non è dato di vedere, almeno per ora. L'interlocutore di Dio, ossia il protagonista Gesù, è personaggio visibile solo durante la sua «esistenza terrena», mentre né prima della sua venuta al battesimo né dopo la sua risurrezione è descritto dalla narrazione (eccetto la *promessa* del ritorno glorioso), condividendo così con Dio anche quella forma della trascendenza che è l'invisibilità.⁸³

Una delle caratteristiche del racconto marcano sarà proprio l'indirezione, la formulazione di messaggi e di atti perlocutori sul lettore non in modo piano ed evidente, bensì in modo nascosto, protetto dai meccanismi del discorso: se ne dovrà tenere conto nello studio della caratterizzazione. Nel nostro caso l'introduzione della citazione presenta l'analessi come un testo precedente, ma creando al contempo una scena che non c'era prima nelle Scritture.⁸⁴

Una prova dell'assunzione del passato nella storia potrebbe provenire dall'uso del perfetto nel discorso di Dio a Gesù in occasione del battesimo (v. 11). Qui infatti la voce dal cielo afferma «εὐδόκησα (mi sono compiaciuto)», che fa riferimento a una scelta precedente, all'elezione, non tanto al gradimento attuale del comportamento di Gesù in occasione magari del battesimo di Giovanni.⁸⁵ Ci sentiamo autorizzati a un'interpretazione della citazione come diegesi, quindi a considerare gli esistenti in essa in rapporto con gli esistenti della narrazione primaria, perché il protagonista stesso utilizza una tecnica analoga. In Mc 12,35-37 Gesù discute sull'identità del Messia e, citando la Scrittura, crea una scena (racconto secondario: Davide che pronuncia un salmo),⁸⁶ dalla quale deduce che il Messia non può essere figlio di Davide in un senso banale, genealogico, poiché Davide stesso lo chiama «mio Signore».⁸⁷

È molto significativo che in questo brano sia l'esegeta Gesù a istituire un rapporto fra il personaggio del suo racconto e quello della citazione (racconto «terzo»), giudicati come attori veri e propri, quindi con la possibilità di oggettivare la relazione esistente fra di essi e di considerarla indicativa per il racconto secondario. In più per il lettore il personaggio Cristo fa parte anche del racconto primario. Riteniamo che la relazione fra il racconto «terziario» e quello secondario in Mc 12,36 sia analoga a quella fra il racconto primario (Mc) e il racconto

⁸³ Cf. sopra, p. 72 nota 69; su questo argomento torneremo nelle conclusioni, in particolare nel c. XVI: «Chi è Gesù in Mc (il contenuto)», e a p. 269.

⁸⁴ Infatti un richiamo intertestuale può mantenere l'identità diegetica del testo originale o può addirittura crearla, come in questo caso. Altre volte l'analessi deve solo fornire prove o criteri decisivi all'interno di una argomentazione, quindi ha solo un interesse contenutistico, che proviene dal punto di vista formale dalla massima autorità «giuridica» del mondo giudaico che è la Scrittura.

⁸⁵ Cf. BALTZER, *Die Biographie der Propheten*, 186; MARCUS, *The Way of the Lord*, 73; SCHENKE, «Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?», 55, che significativamente connette il compiacimento con l'identità di Gesù e non con l'azione di essere battezzato. Di opinione contraria ad es. V. TAYLOR, *Mark*, 161-162; HEIL, *Mark*, 35-36. Analizzando la pericope motiveremo la nostra scelta.

⁸⁶ Si tratta del Sal 109,1 secondo la LXX; anche in questo caso il testo non corrisponde esattamente a ciò che è citato, mancando l'articolo ὁ davanti alla prima ricorrenza di «Signore (κύριος)» ed essendoci una preposizione, «sotto (ὑποκάτω)», invece del sostantivo «sgabello (ὑποπόδιον)», davanti a «i tuoi piedi (τῶν ποδῶν σου)».

⁸⁷ È sintomatico che il titolo interessato dall'esegesi di Gesù (mio Signore) sia accanto a un'altra ricorrenza dello stesso termine, che rimanda in modo inequivocabile a Dio.

secondario di Isaia in Mc 1,2-3.⁸⁸ Quindi il lettore è legittimato ad attuare la stessa dinamica interpretativa del protagonista, anzi il fatto che sia Gesù a praticare tale esegesi mostra che tale metodo di produrre senso è conosciuto e approvato dall'autore implicito, colui che ha narrato la prima scena e ha posto in bocca al suo protagonista un'analoga procedura. Tra l'altro anche in questo caso Gesù sembra suggerire che già Davide abbia conosciuto bene il Messia, il personaggio a cui Dio parlava e di cui parla Davide.

Un'altra interessante annotazione che deriva da questa constatazione è che il testo di Mc vive su o crea un mondo (il mondo della narrazione) che è più ampio di quello dei personaggi presenti come attori nella narrazione primaria. Infatti il mondo dei personaggi di Mc comprende a ben guardare anche i personaggi della Scrittura.⁸⁹ Spesso essi sono solo menzionati velocemente, ma a volte sono portati in scena con ruoli di attori a livello di racconto secondario.⁹⁰

Come notavamo già per il tempo della storia di Mc (cf. p. 43), che non coincide con il periodo della vita o dell'attività pubblica di Gesù di Nazaret, bensì spazia nel tempo biblico dalla creazione alla fine del mondo, così avviene per i personaggi o per gli attori del testo marciano: essi non sono solo quelli che incontrano Gesù nel racconto primario, bensì sono quelli della storia biblica che il testo compendia.

Il racconto di Mc introduce il suo lettore in un mondo ampio, giacché il mondo della narrazione marciana comprende ogni tempo ed è popolato dai personaggi biblici. Ciò ha delle precise conseguenze intertestuali, per cui il lettore implicito di Mc deve necessariamente essere anche lettore della Scrittura, nel senso che il mondo delle narrazioni bibliche è indispensabile per comprendere quello di Mc, e viceversa la narrazione marciana offre in alcune occasioni una interpretazione delle tradizioni bibliche.⁹¹ Una delle funzioni della citazione ini-

⁸⁸ In entrambi i casi infatti colui che interpreta (Gesù o il lettore) deve dissolvere i confini fra due livelli di diegesi, per porre in relazione il personaggio di un racconto superiore (Davide nel racconto secondario di Mc 12,36 e Gesù del testo di Mc) con uno di un racconto di grado diegetico interno (il «mio signore» detto da Davide e il «tu» della citazione di Is): solo cogliendo questa relazione emerge la possibilità di un senso.

⁸⁹ Si è parlato di Davide in Mc 12,35-37, ricordato anche in Mc 2,25; 11,10, ma vengono presentati come brevi comparse anche Mosè ed Elia (Mc 9,4-5); inoltre Mosè è spesso citato come la fonte della legislazione israelitica, se non è da considerare come una metafora per la Legge stessa (Mc 1,44; 7,10; 10,3-4; 12,19.26), ed Elia come il profeta degli ultimi tempi (Mc 9,11-13). Altri personaggi biblici menzionati nel testo sono il sacerdote Abiatar (Mc 2,26), il profeta Isaia (Mc 1,2; 7,6) o in generale i profeti del passato (Mc 6,15; 8,28) con cui Gesù è confuso, e i padri Abramo, Isacco e Giacobbe, presentati come destinatari del dono della vita in Mc 12,26-27.

⁹⁰ Oltre alla scena di Mc 1,2-3, fra le analesi ricordate sopra nella nota 89 le seguenti costituiscono una scena narrata (racconto secondario): in Mc 2,25 si descrive un'azione di Davide che diventa emblematica, come in Mc 12,35-37, Mosè è citato spesso come legislatore e compare attivamente con Elia nella trasfigurazione (Mc 9,4), Isaia in Mc 7,6 è presentato nell'atto di profetare, al suo tempo, su attori del racconto primario.

⁹¹ Vedremo come i vv. 4-13 permettano di identificare i personaggi della citazione e «disambiguare» il discorso profetico, mentre recuperano diverse tradizioni bibliche; ricordiamo l'interpretazione del Sal 109,1 in Mc 12,35-37 e accenniamo a mo' di esempio alle occasioni in cui si offre un'interpretazione delle Scritture (anche solo un'attribuzione a personaggi o eventi della narrazione): Mc 2,5-12; 2,23-28; 3,2-5; 4,11-12; 7,1-23; 9,7.11-13; 10,2-12; 11,10-11.17; 12,10-11.26-27.29-31; 13,24-26; 14,27.62; oltre a queste esplicite ricorrenze occorrerebbe considerare anche le molte analesi della storia della passione.

ziale è proprio questa: chiedere al lettore di portare con sé nella lettura il mondo biblico, per interpretarlo secondo quanto l'introduzione indica.

Ancora un'annotazione a livello del discorso. Da quanto detto finora risulta chiaro che il narratore del nostro racconto non teme di gestire diversi livelli di narrazione che si includono in catene anche piuttosto lunghe. La citazione iniziale infatti crea una serie di quattro locutori: «*Mc* racconta che il profeta *Isaia* scrive che *Dio* dice che manderà un messaggero-voce che griderà...»; altrettanto la pericope sul Messia figlio di Davide: «*Mc* racconta che *Gesù* disse che *Davide* disse che il *Signore* disse al Signore di Davide...». È chiaro che queste catene di narratori intradiegetici, insieme all'estensione senza confini del tempo e dei personaggi, tendono a sfumare i contorni dei mondi diegetici, affinché gli attori di uno passino, o «in persona» o come valori, nell'altro,⁹² così che il lettore possa fare fatica ad avere coscienza del mondo intradiegetico in cui si trova, e tuttavia percepisca che tutti i mondi sono uniti dal discorso del narratore e dai giudizi assiologici che li attraversano, o meglio, che si manifestano proprio nella relazioni fra tali mondi.

L'introduzione del racconto di *Mc* adotta una retorica dell'indirezione e dell'ambiguità, intesa nel senso di anfibologia e opacità, come attesta la confusione dei mondi presente o, forse meglio, latente nel corso di questi primi versetti, per comunicare al lettore o per costringere il lettore a un ruolo attivo nella percezione-produzione del messaggio e privilegiando come oggetto di attenzione il «tu» a cui Dio si rivolge. Così anche dalla relazione fra il mondo del testo e quello del lettore emergeranno messaggi e valori per il lettore stesso.⁹³

4. *Mc* 1,4-8: LA FIGURA DI GIOVANNI

Mc 1,4 rappresenta il vero inizio del racconto primario, già anticipato dalla voce del narratore nel v. 2a. Ciò è sottolineato da un notevole spostamento verso la modalità narrativa del *telling*, giacché la presentazione di Giovanni è lasciata totalmente al narratore, che introduce il personaggio e ne compendia la predicazione. La natura di sommario di questi primi versetti è incontestabile, dal momento che in poche battute è descritta la predicazione del precursore e anche la reazione di tutta la regione della Giudea, sintetizzando un tempo della storia piuttosto lungo con un breve tratto di discorso, grazie anche all'abbondanza di tempi verbali che indicano azioni abituali o ripetute.⁹⁴ Sebbene il narratore

⁹² Cf. sopra, nota 90.

⁹³ Poiché il mondo di ogni lettore non è accessibile che allo stesso lettore, non è possibile in questa sede analizzare tali relazioni; a nostro avviso però i nuovi approcci ermeneutici potrebbero contribuire a formalizzare le relazioni referenziali e conative fra il testo e il lettore odierno. I limiti del presente studio impongono di esaminare la relazione fra il testo e il lettore implicito, ipotizzando quando fosse necessario un lettore della seconda metà del I secolo d.C.

⁹⁴ Cf. le forme verbali κηρύσσων (v. 4), ἐξεπορεύετο, ἐβαπτίζοντο (v. 5), ἦν... ἐνδοξυμένους... καὶ ἑσθίων (v. 6), ἐκήρυσσεν (v. 7), che sono le uniche presenti in questi versetti.

adotti tale modalità, pure riesce a far percepire il compimento della promessa del precursore, offerta nella citazione iniziale, nella figura di Giovanni Battista.

Utilissima al fine di afferrare il collegamento fra il v. 2a e il v. 4 è l'analisi dei livelli di narrazione: in entrambi i casi il lettore ode la voce del narratore, non di Is o di Dio, a riprova del fatto che questo è racconto primario, in cui all'attesa provocata dal «come (καθώς)» dell'introduzione della citazione corrisponde l'introduzione narrativa «accadde-(av)venne (ἐγένετο)», che richiama anche la tradizionale introduzione biblica.⁹⁵ Abbiamo già dimostrato (pp. 49-55) che questa costruzione è corretta e normale dal punto di vista grammaticale e sintattico nel greco della Bibbia. Il rapporto fra il v. 2a e il v. 4 rappresenta però solo uno degli aiuti offerti dal narratore al lettore per l'identificazione di Giovanni come compimento della promessa.

Un efficace segnale di continuità fra la citazione e il personaggio di Giovanni è costituito dal luogo in cui il precursore opera: il deserto. La versione della LXX di Is 40,3 riportata in Mc 1,3 situa nello spazio la predicazione della voce con il complemento «nel deserto (ἐν τῇ ἐρήμῳ)»; nel v. 4 il lettore ritrova la medesima espressione per localizzare il ministero di predicazione di Giovanni. Inoltre secondo molti autori anche i costumi di vita di Giovanni (vestire di peli di cammello, mangiare cavallette e miele selvatico, cf. v. 6) corrispondono agli usi delle popolazioni nomadiche del deserto;⁹⁶ questa indicazione ricorda così al lettore l'ambientazione del personaggio. Anche l'operato di Giovanni corrisponde alla profezia di Mc 1,3: infatti il ministero di Giovanni si caratterizza non solo per il battesimo, bensì anche per la predicazione, il che corrisponde alla metafora della «voce che grida» usata nell'analessi.⁹⁷

Un altro elemento non trascurabile è la presentazione di Giovanni con gli stili di Elia redivivo. Il collegamento fra il messaggero che prepara la via e la figura di Elia redivivo era reso possibile già nell'esegesi giudaica dallo stretto parallelismo fra Mt 3,1 e Mt 3,23. L'autore implicito pare accogliere questa interpretazione non solo in Mc 9,11-13, con l'allusione a Giovanni, ma anche in Mc 1,6, dove uno dei segni di riconoscimento del precursore corrisponde a quello di Elia in 2Re 1,8: la cintura di pelle ai fianchi.⁹⁸ Questa analessi ci conferma nel ritenere che anche nella conflazione del v. 2bc fra Es e Mt sia presente il motivo dell'Elia escatologico.

⁹⁵ Per la verità alla formula di introduzione narrativa dell'ebraico corrisponderebbe piuttosto καὶ ἐγένετο oppure καὶ γίνεται (cf. Mc 1,9; 2,15; 2,23; 4,4; cf. anche i seguenti casi in cui l'espressione ha piuttosto un tenore verbale: Mc 1,11; 4,32.37.39; 9,3.7 (2 volte); 9,26). In Mc 1,4 manca la congiunzione iniziale, caso unico in tutto il testo, perché questo ruolo è svolto dal correlativo καθώς, il che costituisce un'ulteriore prova del fatto che il v. 2 debba essere collegato sintatticamente con il v. 4 e non con il precedente.

⁹⁶ Cf. MAUSER, *Christ in the Wilderness*, 83; V. TAYLOR, *Mark*, 155-156; HEIL, *Mark*, 32, che però limita l'osservazione a quanto riguarda il cibo.

⁹⁷ Notiamo inoltre che lo stesso battesimo in Mc 1,4 è oggetto della predicazione del precursore (anche qui l'azione riguarda il parlare).

⁹⁸ Sulla cintura di pelle come rimando a Elia si riscontra l'unanimità fra gli esegeti, mentre solo alcuni riconoscono nel vestito di peli di cammello di Mc 1,6 il segno caratteristico di un profeta, in analogia a Zc 13,4, cf. HEIL, *Mark*, 31 (cf. Eb 11,37-38). Forse questo elemento può spiegare la lezione del codice D, che legge «pelle di cammello (δέριον καμήλου)» invece di «peli di cammello (τρίχας καμήλου)», avvicinandosi così al testo profetico di Zc.

Nella citazione (Mc 1,2b) si diceva che il messaggero sarebbe stato inviato prima del protagonista; la predicazione di Giovanni rispetta nei confronti di Gesù questa sequenza cronologica con l'annuncio di uno che viene «dopo di me» (v. 7: ὀπίσω μου). A questo riguardo possiamo notare come l'ordine di apparizione del discorso si conformi a quello della storia, e questo si riveli identico a quello suggerito dalla citazione: nel testo si narra prima la comparsa di Giovanni (v. 4) e successivamente la venuta di Gesù (v. 9). Il fatto che storia e discorso mantengano lo stesso ordine certamente favorisce il lettore nel riconoscere l'identità fra i personaggi della citazione e quelli della narrazione marciana. L'autore implicito ha utilizzato una tecnica di semplice giustapposizione affinché il lettore produca inferenze che fanno sicuramente parte del messaggio del testo e tuttavia non sono evidenti a livello superficiale, o meglio non sono esplicitate dal narratore.

Anche il contenuto della predicazione del Battista riprende e sviluppa l'invito urgente a preparare la via del Signore, conferendogli concretezza. La predicazione di un battesimo di conversione per il perdono dei peccati richiama la gente a un gesto simbolico che rappresenta la volontà di allontanarsi dal peccato e di rivolgersi verso Dio, preparandosi all'incontro con lui per mezzo del battesimo. Similmente l'affluire nel deserto come luogo della preparazione assume i connotati escatologici a cui si accenna nella citazione.⁹⁹ Anche l'enorme afflusso di gente dalla Giudea e da Gerusalemme, il centro religioso del popolo israelitico, contribuisce a convincere il lettore che si sta compiendo il programma semiotico esposto in Mc 1,2-3, almeno per quanto concerne la funzione del precursore.

Giovanni infatti si mostra consapevole di non essere l'inviato escatologico, il definitivo instauratore della signoria divina, quando preconizza la venuta di un altro «più forte» di lui, che conferirà il dono escatologico dello Spirito Santo (v. 8).¹⁰⁰ Egli svolge rispetto a Gesù un ministero unicamente di preparazione e il testo rimarca questo confronto con la contrapposizione dei due personaggi posta in bocca allo stesso Battista nei vv. 7-8.

È infine da rilevare che Giovanni non esercita nei confronti della persona di Gesù alcuna funzione di presentazione o di introduzione a livello della storia: per quanto afferma il testo, egli potrebbe persino non essersi accorto di battezzare «il più forte». Da una parte ciò manifesta il segreto con cui Gesù entra nelle vicende storiche, dall'altra rivela che Giovanni ha esclusivamente

⁹⁹ A questo riguardo Heil è certamente l'esegeta che più chiaramente ha evidenziato il rapporto narrativo fra la citazione e la predicazione di Giovanni, nonostante la schematicità, cf. HEIL, *Mark*, 31. Egli cita come riferimenti veterotestamentari dell'esigenza di conversione e battesimo per la preparazione all'incontro con Dio i testi di Is 1,16; Ger 4,14; Ez 36,24-25, in cui ricorre la terminologia dei lavacri di purificazione unita a esigenze etiche (cf. Is 40,1-11; 55,6-11); pare quindi possibile per il lettore competente nelle Scritture operare il collegamento fra la preparazione della via del Signore e il battesimo di conversione predicato da Giovanni.

¹⁰⁰ Il dono dello Spirito era atteso per l'era escatologica: cf. Gl 3,1-2; Is 32,15; 44,3; Ez 36,25-27; cf. V. TAYLOR, *Mark*, 157; HEIL, *Mark*, 32-33.

la funzione di preparare il popolo per la venuta del Signore e non ha potere di fargli incontrare colui che è stato mandato, più forte di lui.¹⁰¹ Il lettore si conferma, se ancora ce ne fosse bisogno, nella certezza che Giovanni rappresenta solo il messaggero, rimanendo in attesa di scoprire l'ingresso nella narrazione del «tu» della citazione.

Richiamiamo alcune delle tecniche evidenziate sopra con le quali l'autore comunica con il lettore. Le affermazioni esplicite della narrazione non esauriscono il messaggio in essa contenuto, tuttavia veicolano enunciati che il lettore deve collegare e dai quali può inferire indicazioni forse più profonde di quelle offertegli direttamente. In Mc 1,2-3 notavamo come la selezione di più brani della parola di Dio e qualche piccolo cambiamento a livello testuale potessero offrire una nuova interpretazione della Scrittura e, a livello di enunciazione, rivelare la forte coscienza di autorevolezza che il testo pretende di avere; inoltre l'effetto ottenuto con la presentazione narrativa della scrittura profetica (Mc 1,2b-3) stimola il lettore a riflettere sulla condivisione del tempo fra l'interlocutore e Dio (preesistenza dell'esistente Gesù?). Successivamente la giustapposizione della citazione e della scena della comparsa di Giovanni Battista guida il lettore a riconoscere in quella figura il compimento (parziale) della profezia, senza obbligare il narratore a usare terminologie esplicite di compimento se non il «καθώς (come)» iniziale.¹⁰² Questo percorso interpretativo ha però altri indicatori stralci, oltre alla giustapposizione delle scene: la figura di Giovanni riprende o concretizza temi e motivi presenti già nella citazione, come la presentazione del precursore con i tratti tipici del profeta, l'analessi del ruolo di Elia redivivo e la localizzazione nel deserto.¹⁰³

¹⁰¹ Ancora una volta possiamo notare la differenza con Gv 1,29-34.36, dove il Battista presenta Gesù ai suoi discepoli e alla folla e gli rende pubblica testimonianza, oppure con Mt 3,14, in cui il precursore mostra consapevolezza di battezzare colui che è più forte di lui. Mc non ha perso l'occasione di rilevare la superiorità di Gesù anche nella scena del Battesimo, ma non lo fa attraverso Giovanni il quale non riconosce nemmeno colui che viene battezzato!

¹⁰² Anche per questa considerazione sorge spontaneo il confronto con altre possibilità, più dirette, di rilevare il compimento delle Scritture nel Battista: Mt 3,3 e Lc 3,2-6 lasciano totalmente al narratore la responsabilità di constatare la consonanza con la profezia, mentre in Gv 1,23 tale affermazione si trova sulle labbra dello stesso Giovanni.

¹⁰³ Circa il campo semantico «deserto», occorre rilevare che esso ha valore non solo in quanto entità storico-geografica, ma anche come concetto teologico, i cui semi principali nella Scrittura sono due: 1) luogo di tentazione e di provvidenza divina, 2) nella profezia luogo trasformato nell'era messianica o nel tempo finale per il passaggio degli eletti. Mc riprenderebbe entrambi i semi secondo cf. MAUSER, *Christ in the Wilderness*, 21; MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning*, 72-73; MARCUS, *The Way of the Lord*, 17-23, per cui il riferimento sarebbe la speranza profetica di un secondo esodo (cf. Os 2,14; Ez 20,35-38; Is 40,3; 48,20-21). La Malbon inoltre nota che secondo la profezia nel deserto rinnovato ci sarà il dono dello Spirito (Is 63,10-14; 32,15; 44,3). Concordiamo nel riconoscere al motivo «deserto» le valenze semantiche accennate sopra, soprattutto quelle escatologiche, di volta in volta richiamate da indizi del testo, e tuttavia riteniamo utile la riflessione di TALMON, «The "Desert Motif"», 31-63; ID., «Wilderness», 946-949; l'autore combatte contro una visione idealizzata del deserto e sottolinea i semi di prova, di rischio vitale e di sofferenza in esso presenti, anche nella letteratura profetica.

5. MC 1,9-11: IL BATTESIMO DI GESÙ

Dopo essere stato evocato dalla citazione iniziale ed essere stato annunciato da Giovanni, finalmente entra in scena il protagonista del racconto. È la prima volta (v. 9) che il narratore ne pronuncia il nome nel corso della diegesi, ma il lettore lo aveva già udito nel titolo. Questo fatto, oltre a servire da indicazione per il lettore, affinché egli comprenda che si tratta del protagonista, rivela un elemento interessante: Gesù è presentato direttamente dal narratore, e colui che doveva preparargli la strada (cf. v. 2: «la tua strada – τὴν ὁδὸν σου) non fa altro che battezzarlo, come se fosse uno dei tanti che accorrono a lui!

Constatiamo come il suo ingresso in scena rappresenti non solo il compimento della citazione (livello intertestuale), bensì anche delle attese che la narrazione aveva suscitato nel lettore circa la venuta di colui che parlava con Dio (vv. 2-3; livello intratestuale). Nello spazio di tre versetti il lettore troverà risposta alle domande sull'identità dell'interlocutore di Dio (il «tu» della citazione) e sarà introdotto alla sua personalità, anche se, come vedremo, in modo non esaustivo.

La singolarità della descrizione scenica aiuta il lettore, nel confronto con il resoconto sommario del battesimo delle folle, a percepire l'unicità del personaggio.¹⁰⁴ Anche la solenne introduzione dal sapore biblico «e avvenne in quei giorni (καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις)» del v. 9 evidenzia un momento particolare del ministero di Giovanni: il ritmo della narrazione rallenta, si fa più dettagliato, per permetterci di cogliere la densità dell'azione.

Gesù compare in scena senza introduzione da parte del precursore, che però lo aveva annunciato e anzi esaltato. Il narratore ne pronuncia solo il nome, senza usare direttamente i titoli presenti nel v. 1 e limitandosi a notarne la provenienza geografica, marginale dal punto di vista religioso rispetto a Gerusalemme. La vera introduzione del protagonista sarà fatta dagli eventi e soprattutto da Dio stesso, che prenderà la parola attraverso l'attore «voce dai cieli» per proclamare la figliolanza.

Notiamo la relazione narrativa con quanto detto finora. Dopo Giovanni, rispettando l'ordine della citazione e riprendendo la profezia del v. 7 («viene... dopo di me [ἔρχεται... ὀπίσω μου]»), compare Gesù (v. 9: ἦλθεν, alla lettera «venne»), che entra in scena nell'ambiente in cui opera Giovanni, il deserto, perché lì il precursore aveva preparato la via.

Seguono i vv. 10-11 in cui il lettore ha accesso a un'esperienza del protagonista. Questi vede i cieli aperti (segno delle rivelazioni apocalittiche che evidenzia la possibilità di relazione fra il mondo celeste, divino, e quello terrestre) e lo Spirito che scende su di lui;¹⁰⁵ contestualmente riceve la testimonianza della vo-

¹⁰⁴ Notevole è anche il contrasto fra l'accorrere delle folle dalla Giudea e da Gerusalemme e la venuta del singolo Gesù da Nazaret di Galilea; cf. MAUSER, *Christ in the Wilderness*, 94.

¹⁰⁵ Anche lo Spirito è oggetto di visione da parte di Gesù, in dipendenza dal verbo εἶδεν. Si tratta dello Spirito di Dio, poiché è collegato ai cieli aperti e alla proclamazione da parte della voce dai cieli; il lettore ne coglie il collegamento con il v. 8, anche se nella presente ricorrenza non è chiamato «santo». Il paragone con la colomba può concernere in modo avverbiale la discesa dello Spirito secondo l'uso di rappresentare così mozioni divine, come afferma KECK, «The Spirit and the Dove», 41-67, oppure la raffigurazione dello Spirito stesso: in entrambi i casi la narrazione rappresenta plasticamente l'atto di vedere di Gesù, è il suo punto di vista psicologico.

ce, che si rivolge a lui con il «tu» chiamandolo «Figlio». Questa scena in cui il Padre si rivolge al Figlio non è totalmente nuova per il lettore, anzi in essa può riconoscere gli interlocutori del dialogo della citazione, in particolare il «tu». Con ciò l'analessi della Scrittura è maggiormente illuminata dall'esplicitazione del tipo di relazione che esiste fra Dio e Gesù: la ragione del dialogo confidenziale e della missione salvifica è nella relazione fra gli interlocutori, qui precisata. Vedremo come spesso il testo costringa il lettore a ritornare sui passi già letti fornendone un'altra interpretazione, in questo caso illuminando la stessa Scrittura: per il lettore le scene della citazione iniziale e del battesimo di Gesù si illuminano a vicenda, se sono raffrontate.

Dal punto di vista delle analessi bibliche il brano di Mc 1,9-11 è ricchissimo. Dopo il battesimo Gesù «sale dall'acqua»: in ciò si è voluto vedere un richiamo al passaggio del Mar Rosso o del Giordano, magari rielaborato con un'allusione a Is 63,11.¹⁰⁶ Riteniamo però più coerente l'interpretazione che rileva nella salita dall'acqua uno dei motivi delle rivelazioni apocalittiche, unitamente ai cieli aperti, alla discesa di esseri celesti, a visioni e audizioni.

Anzi l'intera pericope sarebbe il frutto di un procedimento derashico che con uno «stile a mosaico» giustappone vari elementi biblici secondo il modello della cosiddetta storiografia creatrice.¹⁰⁷ Precisiamo che si sta parlando della forma con cui è nato il testo e del modo di raccontare gli avvenimenti, non della natura degli eventi stessi. Secondo questa opinione diversi motivi apocalittici, tradizioni messianiche (Sal 2,7), del Servo di YHWH e della *'Aqedah* di Isacco sono rielaborati ottenendo una scenificazione della forma letteraria «visione interpretativa», la quale costituisce una professione di fede: Gesù è il Figlio di Dio. Questa scenificazione narra un episodio con elementi scritturistici, fornendone in tal modo una precisa interpretazione; si ritrova un procedimento simile nella citazione iniziale e nel brano della trasfigurazione.¹⁰⁸

In concreto a livello di enunciato i vv. 10-11 indicano che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio, sopra al quale scende la pienezza dello Spirito Santo. La tradizione esprime questo dato attraverso due schemi interpretativi, quello della promessa-compimento e quello della sostituzione (nel caso delle allusioni a Gen 22

¹⁰⁶ Cf. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 11-12; FEUILLET, «Le Baptême de Jésus», 468-490. Ci pare sintomatico che nemmeno DERRETT, *The Making of Mark*, abbia sostenuto la presenza di tale allusione: quest'autore struttura tutto il testo marciano come ripresa del viaggio del popolo di Israele verso la terra promessa sotto la guida di Mosè e Giosuè, ma delimita la fase corrispettiva al passaggio del Mar Rosso in Mc 3,13-5,20. Il tentativo di Derrett lascia a desiderare per la difformità dei criteri con cui riconosce e delimita sia le fasi del viaggio di Mosè che quelle della vita di Gesù, inoltre risulta forzato il recupero delle tradizioni dell'esodo-conquista e l'inserimento in esso della vicenda gesuana.

¹⁰⁷ Per la tecnica derashica e la «*historiografia creadora*» cf. DEL AGUA PÉREZ, *El método mirdásico*, 196-201; ripreso in DEL AGUA PÉREZ, «El procedimiento derásico», 593-609; cf. anche LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu*, 195-248 per la forma di «visione interpretativa», la cui proposta è stata accolta anche da altri esegeti, cf. PESCH, *Markusevangelium*, I, 88-94; HEIL, *Mark*, 34-36.

¹⁰⁸ Cf. DEL AGUA PÉREZ, «The Narrative of the Transfiguration», 340-354. Analogamente è possibile reperire molteplici analessi della storia della passione, cf. MARCUS, *The Way of the Lord*, 153-198, che rileva questi grandi riferimenti: Zc 9-14; Dn 7; i salmi del giusto sofferente; Is 53.

per Isacco).¹⁰⁹ Il narratore utilizza anche le tradizionali espressioni di rispetto per designare Dio nella sua azione rivelatrice, cioè la «voce dai cieli».¹¹⁰

Il contenuto della voce dipende da più brani. Se l'inizio «tu sei il Figlio mio (σὺ εἶ ὁ υἱός μου)» richiama il Sal 2,7, per «il prediletto (ὁ ἀγαπητός)» sono state segnalate allusioni al Tg Sal 2,7 (forse è troppo tardivo), a Gen 22,2.12.16, a Es 4,22-23 e a Is 42,1, che parla anche dello Spirito.¹¹¹ Tra l'altro Is 42,2 proseguirebbe con la citazione del compiacimento divino e in Mc 1,11 abbiamo «in te mi sono compiaciuto (ἐν σοὶ εὐδόκησα)».¹¹²

È difficile reperire una precisa *gezerah shawah*,¹¹³ ma certo si deve notare che il narratore presenta il suo protagonista per bocca del Padre con le parole della Scrittura, rielaborate in una scena diegetica: *tale scenificazione costituisce uno dei punti di più alta «teologia narrativa» e fornisce al lettore un dato decisivo per la comprensione dell'intera narrazione*. Rileviamo che anche in questo caso, come già in Mc 1,2-3, la relazione fra Gesù e Dio è espressa in una scena in cui l'apporto del narratore si riduce notevolmente. Infatti la descrizione dei vv. 10-11 a livello fraseologico avviene con parole della Scrittura, mentre la percezione a livello spaziale, temporale e psicologico è quella di Gesù; infine a livello ideologico il punto di vista espresso è quello, altamente normativo, di Dio.¹¹⁴

¹⁰⁹ Il destinatario delle parole che vedremo assunte dal Sal 2 è presentato implicitamente come Messia, in quanto in esso Dio si rivolge al Messia (cf. Sal 2,2). Per il collegamento con il dono dello Spirito cf. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu*, 97-193; DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico*, 196, che richiama Is 11,2; 42,1; 61,1 e, quanto alla tradizione giudaica, SalSal 17,42; 1 Hen 49,3; 62,2; 11QMelch 18; Tg. Ps.-J. Is 11,2; 42,1; TestLv 18,6s; TestJud 24,2s (queste due ultime citazioni sono spesso considerate interpolazioni cristiane).

¹¹⁰ Cf. DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico*, 199; cf. la rassegna in BILLERBECK - STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament*, I, 125-134.

¹¹¹ Per questa posizione e per una rassegna critica delle proposte cf. MARCUS, *The Way of the Lord*, 51-56, con il quale concordiamo per l'analessi del v. 11, ma non per il riferimento esclusivo a Is 63,11.14.19 come fonte unica dell'analessi di tutto il brano: la contraddizione è evidente, dal momento che accetta altri riferimenti almeno per la voce. Resta da notare che anche in questo caso non è semplice identificare la fonte dell'analessi: non sempre il testo della LXX è riportato con gli stessi lessemi o nel medesimo ordine e potrebbe quindi trattarsi di una diversa traduzione dell'originale.

¹¹² Tale riferimento analettico per la frase del Padre permette di allargare l'ambito del suo compiacimento alla scelta o elezione del Figlio come salvatore: il lettore deve ritenere che tale scelta fosse già presa al momento del dialogo di Mc 1,2-3, quindi sarebbe errato ridurre il gradimento paterno al comportamento di Gesù in occasione del battesimo. Ma tutto ciò non significa che il titolo «Figlio di Dio» debba essere interpretato a partire dalla tipologia del servo: lo ha sostenuto con forza U.B. MÜLLER, «Sohn Gottes» - ein messianischer Hoheitstitel Jesu», 14-16, dove afferma l'indipendenza del titolo dalla tradizione isaiana, la quale potrebbe piuttosto essere in relazione alla tipologia del giusto sofferente.

¹¹³ Sia Sal 2,7 che Is 42,1 fanno riferimento a tradizioni messianiche, ma a meno di ritenere che il greco della LXX πᾶς sia stato letto con il senso di υἱός, cosa peraltro possibile, non sono reperibili altre corrispondenze lessematiche. È più corretto fare riferimento ad altri procedimenti derashici, come l'uso antologico della Scrittura secondo il modello del compimento, cf. sopra, p. 84 nota 107.

¹¹⁴ Adottiamo la terminologia di USPENSKY, *A Poetics of Composition*: a livello fraseologico il punto di vista rappresenta la scelta di lessemi (il nostro brano è impregnato di analessi bibliche); a livello spaziale-temporale il punto di vista è la prospettiva da cui si percepisce l'evento (è la posizione di Gesù); a livello psicologico il punto di vista è l'indicazione della percezione e del soggetto di essa (Gesù è l'unico di cui si dica che vede ciò che accade); a livello ideologico il punto di vista rappresenta il campo dei valori e la provenienza del giudizio (in Mc 1,11 è inequivocabilmente divino). Torneremo oltre su questa tematica, cf. sotto, p. 109.

Ciò non significa che il narratore non sia presente, anzi proprio la sua presenza permette al lettore di partecipare all'evento narrato; tuttavia lascia a Dio l'autorevolezza di tale dichiarazione, o, in termini di enunciazione, pone le sue affermazioni in bocca alle massime autorità del suo racconto, Dio, Gesù e la Scrittura. La conseguenza extradiegetica o l'effetto sul lettore di una tale modalità narrativa è di garantire l'autorevolezza del testo e l'affidabilità del narratore, che si è allineato con i riferimenti assiologici dell'autore implicito.

Il testo di Mc va ben oltre l'accoglienza passiva del senso delle analessi, rielaborando i motivi biblici con scelte precise di brani, ma anche fornendo un nuovo messaggio sul concetto di «Figlio di Dio». La straordinaria affermazione del v. 11 è pienamente coerente con l'unicità del personaggio a cui si indirizza. I titoli del primo versetto, il fatto che questo protagonista possa dialogare con Dio (cf. Mc 1,2-3) e le caratteristiche dell'annuncio di Giovanni hanno preparato il lettore ad accogliere un attore eccezionale. Ora questa dichiarazione da parte di Dio conferma e supera le attese del lettore, offrendogli uno squarcio sulla singolarissima relazione esistente fra Dio e Gesù, l'unico personaggio di cui si dica, e da molteplici attestazioni, di essere Figlio di Dio, anzi *il Figlio*.¹¹⁵

La scena del battesimo quindi manifesta chiaramente la venuta nel mondo di colui che è l'interlocutore di Dio, che è «più forte» rispetto a Giovanni, che possiede l'investitura dello Spirito ed è da Dio dichiarato «Figlio». Tuttavia la stessa scena presenta elementi che spiazzano il lettore, in quanto palesano la debolezza del protagonista. Infatti è fonte di stupore che colui il cui sandalo Giovanni non si reputa degno di sciogliere (v. 7) venga da lui battezzato, che colui che avrebbe dovuto donare lo Spirito Santo (v. 8) sia presentato come destinatario, che il Figlio di Dio si metta in fila con gli uomini che confessano i loro peccati.¹¹⁶ Non ci sono in effetti contraddizioni insolubili, ma certo si anticipa il modo inaudito con cui Gesù percorrerà la sua via.

Il Battista avrebbe dovuto, secondo la citazione, preparare il popolo per Gesù, e l'affluenza della folla fa pensare che la preparazione sia stata effettiva; tuttavia Gesù rimane sconosciuto e senza alcun segno di accoglienza da parte degli at-

¹¹⁵ Anticipiamo alcune osservazioni. Delle 35 ricorrenze della parola «υἱός (figlio)» solo 8 appartengono al campo semantico «Figlio di Dio» (Mc 1,1.11; 3,11; 5,7; 9,7; 13,32; 14,61; 15,39), con varie specificazioni (es. del Benedetto), compreso l'assoluto, a cui aggiungiamo Mc 12,6 (2 volte) nella parabola dei vignaioli, e Mc 14,62, in cui il protagonista riconosce di esserlo. In tutti questi casi il riferimento è la persona di Gesù, e da parte di ogni possibile attestazione: il narratore, la Scrittura, Dio, i demoni, il sommo sacerdote e il centurione, compreso Gesù stesso. A sottolineare l'unicità della relazione concorrono anche Mc 8,38; 13,32; 14,36, dove Gesù indica Dio come Padre (πατήρ) suo; solo in Mc 11,25 Dio viene indicato come Padre dei discepoli (il v. 26, con un'altra ricorrenza, è escluso dal racconto per ragioni di critica testuale). Queste considerazioni ci spingono a scrivere maiuscolo il termine Figlio, che rappresenta propriamente l'identità e il titolo del protagonista. A garanzia della nostra analisi rileviamo ancora che le altre ricorrenze di lessemi come τέκνον, υἱός, πατήρ, non fanno parte del campo semantico della figliolanza divina.

¹¹⁶ Cf. DAVIS, «Mark's Christological Paradox», 3-18. Dobbiamo notare però che la somiglianza con le folle non è totale: come gli uomini della Giudea e di Gerusalemme Gesù «viene» da Giovanni e si fa battezzare, ma il testo non accenna a una sua confessione dei peccati. In questo modo l'autore mette in scena nello stesso contesto anche le differenze fra il protagonista e gli altri attori umani della narrazione.

tori umani. A questo proposito possiamo fare due serie di osservazioni. Una prima proviene dal verificare chi siano i destinatari dei versetti introduttori di Marco: essi sono rivolti esclusivamente al lettore, affinché questi faccia conoscenza con il piano di Dio, con il messaggero inviato a preparare la strada e con il protagonista. A questo livello la narrazione giunge a un grado di esplicitazione più unico che raro: il lettore può identificare in Giovanni il precursore, chiarire la sua relazione con il protagonista, identificato con Gesù, che il Padre stesso rivela essere il suo Figlio amato. Quanto agli attori invece non è interesse di queste pericopi che riconoscano o incontrino il protagonista: il suo ministero di predicazione non è ancora iniziato e il problema dell'accoglienza si porrà quindi più avanti nella narrazione.

Dai vv. 11-12 emerge una seconda osservazione: gli eventi e la dichiarazione del Padre rivelano l'esplicita approvazione divina per quanto è avvenuto finora nella narrazione, riconoscendo per così dire *anticipatamente* il ruolo salvifico di Gesù.¹¹⁷ Quindi secondo la voce divina il programma espresso nella citazione è almeno in via di realizzazione e questi inizi apparentemente dimessi non sono in contrasto con essa. Il lettore è costretto a mutare le proprie attese quanto al compimento della «via» del Signore, che fin dall'inizio si presenta poco gloriosa o piuttosto priva di successo umano, prolessi velata della via della croce.¹¹⁸ Ecco un'altra ricorrenza in cui il narratore offre un'interpretazione della Scrittura precedente (la citazione sulla «via») in modo diegetico, ovvero *attraverso la narrazione della storia di Gesù*.

Müller ha opportunamente sostenuto che la funzione della voce dal Cielo è quella di presentare al lettore *chi sia* colui di cui si parla e di assicurarlo della coscienza di Gesù di essere il Figlio.¹¹⁹ Per quanto l'idea di intronizzazione o di adozione possa essere sullo sfondo tradizionale, a livello redazionale il titolo «Figlio di Dio» indica nelle scene del battesimo, della trasfigurazione e della croce chi è Gesù Cristo per la comunità cristiana, l'unico salvatore Figlio di Dio. La prospettiva narrativa tuttavia permetterà di andare oltre per precisare che si tratta di una *identificazione*, che riguarda l'«essere» di Gesù e anticipa inaspettatamente una sanzione («in cui mi sono compiaciuto»), prima ancora che il protagonista abbia manifestato qualsiasi *performance*. Questa identificazione-sanzione proviene dalla massima autorità del racconto (Dio) e svolgerà un ruolo fondamentale per la dinamica narrativa e per il lettore.

¹¹⁷ BALTZER, *Die Biographie der Propheten*, 185 ha parlato di «*Einsetzung-insediamento*»: analogamente alle biografie dei profeti dell'AT, Mc inizierebbe il racconto con questa scena di insediamento che presenta la derivazione divina del potere del protagonista. Secondo l'autore essa indicherebbe l'inizio dell'attività profetica di Gesù, ma a nostro avviso dovremo essere rigorosi per stabilire la possibilità di una tipologia profetica nello stadio attuale del testo (cf. sotto il c. X: «Gesù, il profeta rifiutato?», alle pp. 165-178).

¹¹⁸ Vedremo come in maniera consistente e costante la narrazione opporrà alle attese gloriose degli uomini la «via della croce» percorsa da Gesù nel realizzare la propria messianicità e figliolanza, in particolare nella seconda metà del racconto.

¹¹⁹ Cf. MÜLLER, «"Sohn Gottes" - ein messianischer Hoheitstitel Jesu», 1-32; anche TANNEHILL, «The Gospel of Mark as Narrative Christology», 74-75 afferma che «Figlio di Dio» è il titolo preferito da Mc per sottolineare la missione di Gesù in quanto proveniente da Dio.

Non resta che considerare come occorra attendere il v. 14 perché il protagonista inizi il suo ministero effettivo, perché la sua via incontri la gente, e, come vedremo, ciò avviene in Galilea. La lettura della pericope del battesimo fa sorgere così molte domande circa quando o come si realizzerà la salvezza definitiva che l'inviato da Dio deve portare.¹²⁰

L'unicità del personaggio Gesù emerge anche attraverso l'abbondanza delle analessi e l'impossibilità di ricondurle tutte a una tipologia unica, come invece avveniva per Giovanni-Elia. Nello studio della caratterizzazione di Gesù mostreremo la consistenza di questa scelta narrativa e la coerenza con l'insieme della narrazione; per ora è sufficiente rilevare come una tale abbondanza di riferimenti in realtà denunci l'insufficienza delle singole tradizioni precedenti a descrivere esaurientemente la figura del protagonista. Accanto a ciò rileviamo anche lo scarto fra la conoscenza privilegiata del lettore, per il quale Gesù è ormai il Figlio di Dio, e le vicende diegetiche di questo Figlio che, non riconosciuto, fa la fila con i peccatori: in questo spazio di apparente mancata risoluzione delle attese si inserisce la promessa di un compimento diverso, come mostrerà la narrazione.

Possiamo in conclusione constatare che anche in questa pericope troviamo espedienti narrativi che il lettore ha sperimentato già nel brano precedente, come l'effetto ottenuto per giustapposizione di scene, che provoca un chiarimento di elementi precedenti, fra cui la nuova interpretazione della Scrittura (la citazione iniziale). In più il narratore ha dato prova di saper modulare il tempo della narrazione: qui più rallentato per sottolineare l'importanza delle informazioni trasmesse. Egli ha introdotto poi il lettore in diversi punti di vista, ponendo in risalto la normatività dell'indicazione circa la personalità del protagonista e la sua missione. La presenza consistente nella narrazione di queste tecniche è stata documentata;¹²¹ qui vogliamo rammentare come esse obblighino il lettore ad attuare un vero

¹²⁰ Infatti il lettore conosce l'identità del protagonista e in effetti più di quanto non conoscano gli attori. Giovanni compreso; però rimane sorpreso dal modo di agire di tutti, anche del narratore, che ne offre un ingresso in scena, o meglio «sulla sua via», in modo così dimesso. Al lettore resta ancora da imparare molto circa le modalità della realizzazione e della manifestazione alla gente del protagonista e della salvezza, quindi in fin dei conti sul destino e sull'identità di Gesù: il titolo del racconto e la sua introduzione non sono esaurienti, ma pongono le premesse.

¹²¹ Su ciò la bibliografia abbonda particolarmente. Di seguito citeremo alcune opere di riferimento: FARRER, *A Study in St. Mark*, che già parlava del «mito» del compimento; DEWEY, *Markan Public Debate*, 52-54, che cita ripetizioni, strutture concentriche, crescita di conflitti; BOOMERSHINE – BARTHOLOMEW, «The Narrative Technique of Mark», 213-223, dedicato in particolare alla finale, su cui anche VIGNOLO, «Una finale reticente», 139-188 e HEIL, «The Progressive Narrative Pattern», 331-358; LÜDERITZ, «Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik», 165-203, che enumera varie figure retoriche, diverse strutture narrative presenti in una singola pericope, elementi drammatici, somiglianza stilistica con LXX, come esempi di alta coerenza letteraria; MATERA, *What are They Saying*, 62-69, con una breve rassegna; BEST, «Mark's Narrative Technique», 43-58, con un confronto con alcune tecniche dell'epoca; FOWLER, «The Rhetoric of Direction and Indirection», 115-133, che cita fra la retorica «di direzione» i commenti affidabili del narratore o parentesi, fra quella «di indirezione» l'ironia verbale e drammatica, le metafore, i paradossi e le ambiguità-opacità; TELFORD, *Mark*, 104-119, che studia il narratore, l'ironia e l'uso dell'AT; SANKEY, «Promise and Fulfilment», 3-18; si veda più recentemente KLAUCK, *Vorspiel im Himmel?* e da ultimo RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Mark as Story*, 39-62.

processo interpretativo, che non si limiti a una lettura superficiale, ma accolga tutti i dati per inferirne il messaggio profondo, una vera esegesi guidata.

6. Mc 1,12-13: IL SOGGIORNO NEL DESERTO

La pericope sul soggiorno nel deserto è strettamente collegata alla precedente mediante l'espressione «καὶ εὐθύς (e subito)», che impone un veloce passaggio fra le due scene, e anche grazie alla presenza dell'attore «Spirito» che, scendendo su Gesù, ora lo spinge nel deserto. Usualmente questo brano è compreso come il racconto delle tentazioni.¹²² In realtà questa è una lettura «sinottica», poiché tale elemento non è proposto da Mc come il fine unico della permanenza di Gesù nel deserto, né è descritto nei particolari,¹²³ né la conclusione del racconto menziona esplicitamente la fine delle tentazioni.¹²⁴ Crediamo quindi che sia più corretto parlare dei vv. 12-13 come del «soggiorno nel deserto»: a somiglianza del popolo di Dio e soprattutto delle grandi figure bibliche come Mosè ed Elia, ma in quanto Figlio, anche Gesù trascorre un certo tempo ritirato nel deserto, dove è tentato, perché il deserto è il luogo della tentazione per eccellenza, una tentazione vitale con la quale si verifica l'effettiva fiducia in Dio.¹²⁵

Diversi autori credono di leggere in questo passo una tipologia adamicca, con la quale si proporrebbe il tema della ricostituzione dell'immagine dell'uomo,¹²⁶ leggendo la presenza delle fiere come segno paradisiaco di pacificazione con il creato.¹²⁷ A noi pare che questo sia l'unico appiglio della suddetta interpretazione, per di più isolato dal contesto, e che nessun altro elemento testuale supporti tale lettura.¹²⁸

Senza escludere che siano possibili molteplici riferimenti analettici, riteniamo che la dichiarazione del v. 11 sulla figliolanza di Gesù mantenga il suo valore

¹²² Parlano di racconto delle tentazioni CRANFIELD, *Mark*, 56-60; V. TAYLOR, *Mark*, 162-164; LANE, *Mark*, 59-62; GNILKA, *Markus*, I, 55-60; PESCH, *Markusevangelium*, I, 88-89.94-98; ERNST, *Markus*, 44-47; GUELICH, *Mark*, 36-40; BEST, *The Temptation and the Passion*, 10, il quale riconosce però che la vittoria su Satana non è esplicitata in questa pericope, ma altrove; HEIL, *Mark*, 36; MOLONEY, *Beginning the Good News*, 64-69. Altri autori descrivono diversamente la pericope: A. STOCK, *Mark*, sottolinea la sua funzione di finale aperta come avverrà per l'epilogo; GUNDRY, *Mark*, 54-62, si sposta sul versante dell'identità intitolandola «riconoscimento di Gesù da parte di Satana, delle bestie selvagge e degli angeli».

¹²³ Cf. la diversa presentazione in Mt 4,1 («per essere tentato dal diavolo»). Lc 4,1 non è esplicito nel designare lo scopo del periodo del deserto, ma come Mt elabora un lungo discorso sulla tentazioni. Per una storia delle riletture di Mc nella prospettiva di Mt cf. FOWLER, *Let the Reader Understand*, 237-260.

¹²⁴ Cf. invece Mt 4,11 e Lc 4,13. Diciamo fin d'ora che nel racconto Gesù continua a essere tentato o messo alla prova da parte degli uomini (cf. Mc 8,11; 10,2; 12,15); inoltre troviamo una situazione analoga espressa con altri lessemi in Mc 3,2; 8,33 (qui Pietro è chiamato Satana!); 12,13. Negli esorcismi prosegue il combattimento contro Satana e i discepoli stessi sono tentati, cf. Mc 14,38. Riteniamo però interessante osservare che il male non proviene sempre e solo da Satana, ma può avere origine nel cuore degli uomini (cf. Mc 3,5; 7,15.18-23; 8,17-21); su ciò cf. BEST, *The Temptation and the Passion*, 28-44.

¹²⁵ Cf. l'esperienza di Mosè che sta quaranta giorni in solitudine, Es 24,18; 34,28; Dt 9,9.18; 10,10; Elia che fugge nel deserto e vi soggiorna per quaranta giorni, 1Re 19,4-8; anche il popolo di Israele viene provato per quarant'anni nel deserto, Es 16,35; Dt 1,3; 2,7; 8,2-18.

con il creato.¹²⁷ A noi pare che questo sia l'unico appiglio della suddetta interpretazione, per di più isolato dal contesto, e che nessun altro elemento testuale supporti tale lettura.¹²⁸

Senza escludere che siano possibili molteplici riferimenti analettici, riteniamo che la dichiarazione del v. 11 sulla figliolanza di Gesù mantenga il suo valore anche qui, non certo nel senso di nuovo Adamo, ma piuttosto in riferimento all'identità e missione del personaggio. Infatti l'insistenza sull'ambientazione collega questa pericope in primo luogo alla citazione iniziale: il duplice richiamo al deserto rimanda alla via, che secondo il programma semiotico espresso da Dio doveva essere aperta dal precursore nel deserto (cf. v. 3). Dal punto di vista narrativo la presenza di Gesù in questa regione, mosso dallo Spirito, garantisce che la preparazione della via nel deserto è compiuta; in questo senso può essere letta la presenza degli angeli che lo servono (cf. ἄγγελος al v. 2). Il suo «stare» (ἦν, v. 13) per quaranta giorni indica, oltre alle analessi sopra ricordate, che egli non è privato della libertà dalla forza dello Spirito, ma accetta di compiere la volontà divina. Anche gli altri elementi devono essere letti in modo coerente come aspetti dell'ambientazione: la presenza delle fiere esalta la pericolosità del luogo e la solitudine del protagonista;¹²⁹ gli angeli, oltre a rimandare alla citazione iniziale, richiamano l'angelo che provvide a Elia e a Israele.¹³⁰

Nell'insieme possiamo constatare che anche in questa pericope sono presenti per il protagonista tratti di gloria (alle estremità: mosso dallo Spirito e servito dagli angeli) e tratti di umiltà, di somiglianza con gli uomini (all'interno: tentazione da parte di Satana, coabitazione con le fiere). Per quaranta giorni Gesù è tentato da Satana e servito dagli angeli, nel deserto e con le bestie: ci pare quindi difficile leggere in questo brano l'analessi di una situazione paradisiaca e più opportuno vedervi l'inizio della via del protagonista.

La presenza di varie e possibili analessi bibliche contribuisce certamente a fornire al lettore diversi tratti del protagonista, senza concedere però la possibilità di ricostruire una precisa tipologia biblica nella quale inserire il personaggio. Benché la sua figura possa includere elementi dei tipi profetici (Mosè ed Elia), messianici, forse anche adamitici, la narrazione non recupera questi temi, anzi vedremo che il protagonista sarà sempre presentato come *un unico*, come il Figlio. Egli è l'unico Figlio e Messia, che ripercorre la storia di Israele, che assume l'uomo, con i suoi tratti di povertà, debolezza, e successivamente di sofferenza; fa parte del mistero di questo personaggio la presenza simultanea di tratti di gloria e di umiliazione.

¹²⁷ Cf. Is 11,6-8; 35,6-10; 65,25; Ez 34,25-31; Os 2,20.

¹²⁸ MOLONEY, *Beginning the Good News*, 66 cita il verbo ἐκβάλλειν del v. 12, che si trova anche in Gen 3,24; ripetiamo che questo è un elemento isolato, per di più con un contesto notevolmente diverso: Gesù non viene scacciato perché ha peccato, soprattutto non viene scacciato da alcun luogo, bensì condotto a forza «nel» deserto.

¹²⁹ Spesso nella Bibbia si parla del deserto come luogo di terrore e di bestie feroci: Is 34,9-15; Ger 10,22; Sof 2,14; Ez 34,5,8; anche Israele fece quest'esperienza: Nm 21,6; Dt 8,15.

¹³⁰ Cf. 1Re 19,5-8; Es 14,19; 23,20,23; 32,34; 33,2.

La constatazione che il lettore sia il solo narratario di questa pericope aiuta a comprenderla come «soggiorno nel deserto», periodo insieme di prova e di grazia, con il quale il narratore sviluppa a livello extradiegetico l'immagine del protagonista. Se questo è lo scopo del brano, il problema dell'esito delle tentazioni è molto relativizzato: circa la vittoria di Gesù sulle tentazioni possono garantire l'identità di Figlio di Dio, l'assistenza dello Spirito Santo e la presenza degli angeli, ma non è il caso a nostro avviso di leggere in questa pericope la fonte dell'autorità su Satana in occasione degli esorcismi.¹³¹ Nondimeno il lettore può riconoscere che Gesù si è già confrontato con Satana e che questo personaggio dall'identità così straordinaria, Figlio di Dio e Messia, condivide con il suo popolo anche la storia umile di tentazione.

L'unicità del protagonista si staglia in rapporto alla figura di Giovanni Battista: possiamo anzi affermare che uno degli effetti dell'introduzione consiste proprio nel suscitare il confronto fra il precursore e Gesù. La già citata tecnica di giustapposizione è operativa non solo fra le scene, bensì anche fra gli attori, e la presenza di questi unici due personaggi umani obbliga il lettore a un raffronto della loro figura, per concludere però che, se si vuole parlare di confronto, si deve riconoscere tuttavia che *non si esaminano due realtà omogenee*.

Nella citazione che inizia il racconto il personaggio di Giovanni è posto in secondo piano rispetto all'interlocutore: il suo ruolo semiotico è quello di aiutante, funzionale alla venuta nel mondo del Figlio di Dio, è messaggero di Dio e precursore del protagonista. L'attore Giovanni mostra di avere coscienza di questa situazione: ai vv. 7-8 egli annuncia Gesù come il più forte, colui che dona lo Spirito Santo, a cui non è degno di sciogliere il legaccio dei sandali (segno di sottomissione dello schiavo). La funzione del Battista pare conclusa con il battesimo di Gesù: infatti tutti i riferimenti successivi costituiscono sempre una *analessi* interna alla storia, mentre il ministero di Gesù inizia esplicitamente dopo l'arresto di Giovanni (v. 14) e si prolunga per l'intera narrazione. Non solo il tempo, anche lo spazio dei due ministeri è diverso: Giovanni opera nel deserto, conformemente alla citazione, Gesù, una volta aperta la via nel deserto, amplia la sua area di azione, compiendo in altro modo, come vedremo, la citazione. Inoltre ricordiamo che nei confronti di Gesù Giovanni non esercita una funzione di presentazione esplicita alla folla o al lettore, sebbene abbia preparato questo incontro: solo il narratore e Dio presentano il protagonista al lettore.

Abbiamo parlato sopra della differenza fra Giovanni e Gesù quanto allo spazio, ora vogliamo riprendere in considerazione la trattazione topologica, perché approfondirà la distinzione fra il precursore e il protagonista. Come è noto, il ministero di Giovanni si svolge tutto nel deserto, anche come realizza-

¹³¹ Tale tesi è sostenuta particolarmente da BEST, *The Temptation and the Passion*, 12-21, che legge la parabola dell'uomo forte in Mc 3,22-30 come se l'avversario legato si riferisse alla vittoria definitiva su Satana nel deserto e la depredazione della sua casa al successo degli esorcismi. Ci pare che una simile lettura corra il rischio di essere allegorica, perché non ci sono fondamenti testuali per collegare il periodo del deserto con l'immobilizzazione di Satana. Piuttosto si potrebbe comprendere il tutto come un processo che avviene in occasione di ogni esorcismo.

zione della citazione iniziale che prevedeva una «voce che grida nel deserto» (cf. v. 3). Gesù entra in scena nel deserto (v. 9), rimane quaranta giorni al suo interno (vv. 12-13), quindi si reca in Galilea (v. 14), dove inizia la sua predicazione itinerante. Però la narrazione mostra il proseguimento del programma della citazione iniziale, giacché più volte si racconta che il protagonista si reca in un «luogo deserto (ἐρημον τόπον)», dove spesso la folla lo raggiunge, manifestando così che la via preparata nel deserto con l'introduzione resta praticabile nel ministero di Gesù.¹³²

Così, mentre nel caso di Giovanni il lettore può ritenere che la citazione iniziale sia adeguatamente compiuta nei limiti dell'introduzione (Mc 1,2-13), anche se il narratore ricorderà il termine del suo ministero nel carcere (cf. Mc 6,17-29; 9,13), nel caso di Gesù si è continuamente rinviati a complimenti ulteriori. Così, sebbene il protagonista non si trovi materialmente nella regione desertica della Giudea, ma solo in un luogo solitario, l'accorrere della folla verso di lui mostra il compimento della via del Signore *là dove Gesù si trova*.

Un altro modo con cui il racconto rileva la differenza fra Giovanni e Gesù consiste nel non presentare mai Dio in colloquio con il messaggero, mentre per due volte nello spazio di pochi versetti Dio si rivolge al protagonista (Mc 1,2-3.11).¹³³ Questo espediente sottolinea la partecipazione di Gesù al punto di vista normativo di Dio, esaltando davanti al lettore la sua autorevolezza: poiché egli è il Figlio, sarà il testimone diegetico della parola di Dio. Sebbene il ministero di Giovanni riscuota successo per l'afflusso delle folle, mentre Gesù non è riconosciuto,¹³⁴ la scena del battesimo con la visione interpretativa connessa (vv. 10-11) rivela come sia Gesù l'inviato escatologico per portare la salvezza. Conseguentemente la predicazione dei due personaggi sarà caratterizzata l'una per il riferimento a colui che deve venire (vv. 7-8), con un valore ancora di preparazione, l'altra per l'annuncio della venuta del regno con la coscienza della sua definitività (v. 15).

Vogliamo sottolineare un'ultima differenza. Il comportamento di Giovanni, come abbiamo visto, è descritto secondo una tipologia profetica e ascetica, non altrettanto si potrà dire di Gesù nel seguito della narrazione.¹³⁵ Dobbiamo però rilevare che alcuni tratti della tipologia profetica sono assunti dal protagonista stesso, in particolare quelli che indicano il rifiuto da parte del popolo. Come vedremo, mentre il testo rifiuta l'*identificazione* di Gesù come profeta (cf.

¹³² Cf. Mc 1,35.45; 6,31.32.35; 8,4: questa volta il campo semantico è espresso con l'aggettivo ἔρημος seguito dal sostantivo τόπος, oppure (Mc 8,4) dal sostantivo ἐρημία.

¹³³ Cf. invece Gv 1,33, in cui il Battista afferma «ὁ πέμψας με... ἐκεῖνός μοι εἶπεν...».

¹³⁴ Cf. l'iperbolica espressione del v. 5 «πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες». Sul mancato riconoscimento di Gesù da parte delle folle rimandiamo alla trattazione della pericope battesimale (cf. sopra, p. 83).

¹³⁵ In varie occasioni si può confrontare il comportamento di Gesù e Giovanni. La pratica ascetica circa i banchetti e il digiuno doveva essere diversa (Mc 2,15.18-19; 14,3). Mentre Giovanni sta nel deserto e le folle accorrono a lui, Gesù frequenta le sinagoghe e il tempio (cf. Mc 1,21.39; 3,1; 6,2; 11,11.15.27; 12,35), cerca attivamente la gente (cf. Mc 1,38-39), va anche in luoghi tradizionalmente pagani (Mc 5,1; 7,24.31).

Mc 6,15; 8,28), Gesù stesso si attribuisce *la stessa sorte* dei profeti in Mc 6,4 in occasione della mancata accoglienza della sua predicazione da parte dei suoi concittadini: il detto sul rifiuto del profeta può anche essere un aforisma,¹³⁶ ma è sintomatico che Gesù lo applichi a sé e la narrazione mostri poco dopo la fine di colui che è stato l'ultimo profeta, il precursore anche nella morte, Giovanni.¹³⁷ Questa giustapposizione di scene inviterà il lettore ad accettare per Gesù un tratto profetico, quello del destino di rifiuto, pur rifiutandone la tipologia.¹³⁸

Crediamo con ciò di avere abbondantemente indicato somiglianze e differenze quali emergono dalla lettura dell'introduzione (Mc 1,2-13) fra Gesù e Giovanni, e di avere anche offerto elementi per rifiutare le esagerate proposte di parallelismo citate a p. 57. In ciò saremo confermati dalla prosecuzione dello studio della caratterizzazione di Gesù.

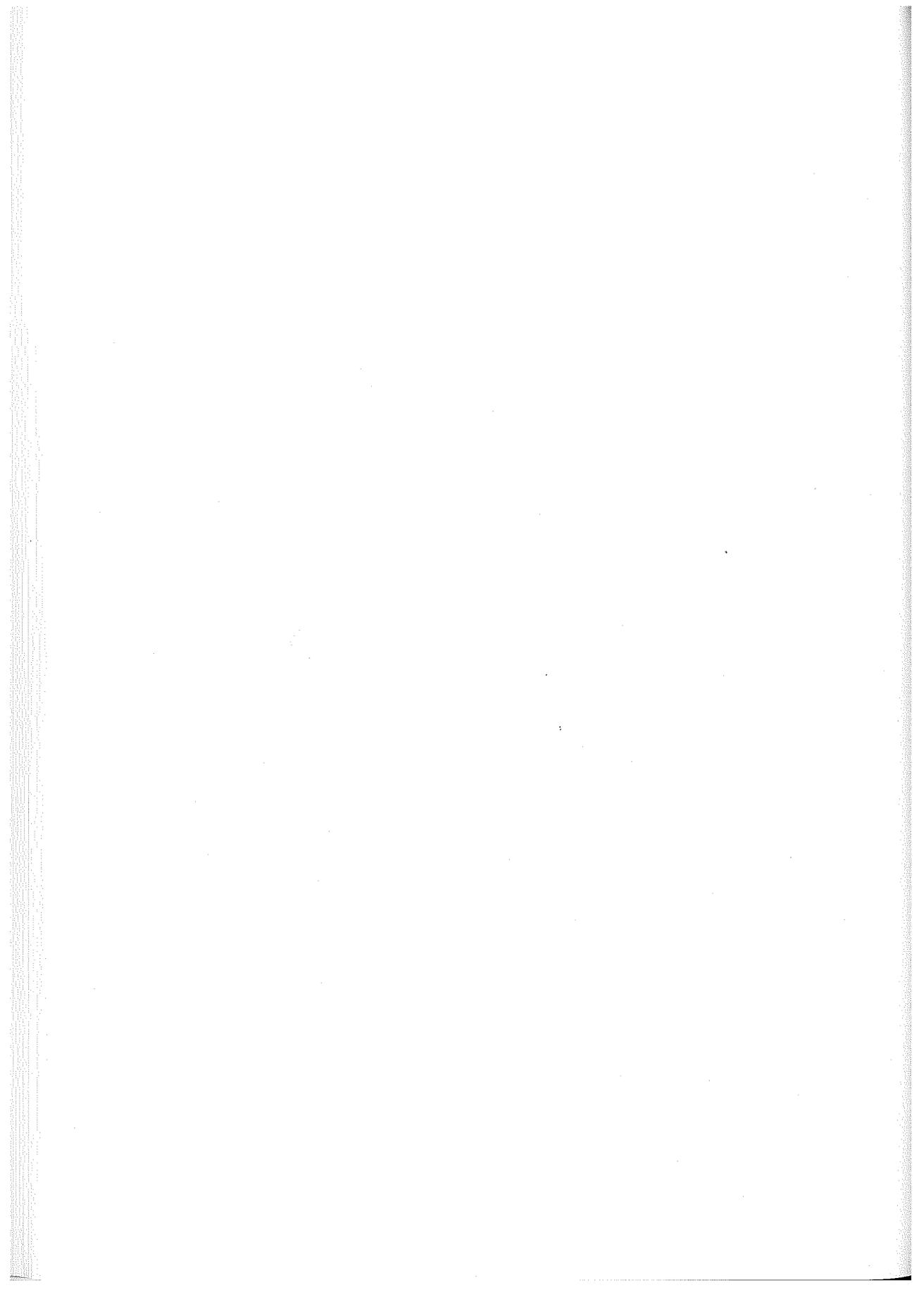
Possiamo ricordare alcuni accorgimenti stilistici adottati dall'autore implicito nella presentazione del protagonista, Gesù. Il narratore ha regolato la velocità narrativa (e corrispettivamente quella della lettura) tramite l'espressione «e subito (καὶ εὐθύς)», favorendo il passaggio dalla scena del battesimo a quella del soggiorno nel deserto, rendendo così agevole il trasferimento delle connotazioni del protagonista fra le due pericopi e conseguentemente il loro confronto da parte del lettore.¹³⁹ Inoltre ha promosso l'assunzione di alcuni tratti pur rifiutando di assumere un'unica tipologia, a differenza di altri personaggi; questo è un elemento determinante per la caratterizzazione di Gesù e su di esso torneremo nel corso dello studio.

¹³⁶ Cf. V. TAYLOR, *Mark*, 301; LANE, *Mark*, 203; GNILKA, *Markus*, I, 232; PESCH, *Markusevangelium*, I, 320-321; GUNDRY, *Mark*, 298-299.

¹³⁷ Cf. la descrizione analettica quanto alla storia di Mc 6,14-29, che diventa per il lettore (discorso) prolessi della fine del protagonista. Inoltre occorre ricordare che in Mc 9,11-13 Gesù stesso accosta il destino di Giovanni-Elia a quello del Figlio dell'uomo; cf. anche Mc 11,32 in cui Giovanni è considerato profeta. Il medesimo verbo παραδίδόναι è usato per indicare la consegna di Giovanni (Mc 1,14), quella di Gesù (Mc 3,19; 9,31; 10,33 [2 volte]; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10.15) e quella dei discepoli (Mc 13,9.11.12); cf. su ciò K. STOCK, *Il racconto della passione*, 4-5; KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 33. K. STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, 157-158 ritiene che il passivo senza l'agente espresso sia da interpretare come passivo teologico; di altra considerazione GUNDRY, *Mark*, 64, che vi legge un'allusione a un agente umano.

¹³⁸ Studiando Gesù in quanto personaggio mostreremo che questa dinamica (assunzione di un tratto e rifiuto della tipologia) sarà valida anche in riferimento ad altre tipologie, come quella davidica.

¹³⁹ Per velocità narrativa si intende il rapporto fra tempo di storia raccontata e tempo di discorso utilizzato per raccontarla; ad es. nel caso di un sommario la velocità narrativa è alta, nel caso di un dialogo sarà possibilmente vicina alla realtà, nel caso di una descrizione scenica o di una introspezione può essere più lenta di quanto occorrerebbe nella realtà. Cf. GENETTE, *Figures III*, 122-182.228-238; ID., *Nouveau discours du récit*, 22-27; CHATMAN, *Story and Discourse*, 62-84; GROSSER, *Narrativa*, 183-214; MARCHESE, *L'officina del racconto*, 129-156; applicato alla Bibbia cf. BAR-EPFRAT, *Narrative Art in the Bible*, 141-184; SKA, «Our Fathers Have Told Us», 7-15; POWELL, *What Is Narrative Criticism?*, 38-40.



La funzione dell'introduzione

L'introduzione fornisce precise informazioni circa l'identità di Giovanni e di Gesù, circa la loro mutua relazione e il loro rapporto con Dio. Poiché non è presente in queste scene un narratario intradiegetico e solo il lettore ne è fruitore, questi dati influenzano *a livello extradiegetico* il seguito della narrazione, garantendo al lettore una posizione privilegiata rispetto a quella degli attori (è fornito di una competenza superiore rispetto alla storia), ma allo stesso tempo costringendo la sua interpretazione nelle direzioni determinate dall'introduzione. Facciamo un esempio: quando il lettore udrà un attore interrogarsi circa l'identità di Gesù, non potrà fare a meno di ricordare la dichiarazione divina «tu sei il Figlio mio prediletto» e di giudicare errate o almeno insufficienti altre possibili identificazioni.

Il lettore deve prendere coscienza della duplicità di piani su cui è condotta la narrazione, cioè storia e discorso, perché il messaggio del testo fin dall'inizio non si esaurisce nell'insieme delle vicende, ma emerge dal modo con cui esse sono narrate, dalla *storia messa in discorso*.¹ Al termine dell'introduzione il lettore sa che Gesù di Nazaret è il Messia, il Figlio di Dio, rivestito di potenza dallo Spirito Santo, salvatore inviato nel mondo a compiere il piano escatologico di Dio. Egli conosce pure che Giovanni Battista è mandato come suo precursore ed è pertanto una persona distinta rispetto a lui.

Un'informazione decisiva dal punto di vista del discorso rivelata al lettore da Mc 1,2-13 è che *il racconto assume come normativo il punto di vista ideologico divino*. L'introduzione della citazione lascia intendere che gli avvenimenti seguenti siano la realizzazione di un piano divino (Mc 1,2a), a cui la narrazione, cioè storia e discorso, si rifà. Dio stesso interviene ad assicurare il suo compiaci-

¹ Evidentemente non si chiede a ogni lettore di concettualizzare le categorie di Chatman di storia e discorso (cf. sopra, p. 43 nota 25), tuttavia egli deve essere consapevole che il messaggio non si esaurisce nelle vicende (che cosa, la storia), bensì affiora anche dal modo con cui esse sono narrate (come, il discorso). È importante che la teofania battesimale sia riservata solo a Gesù e al lettore, che Giovanni e le folle accorse per il battesimo non notino Gesù, che il protagonista sia in un rapporto speciale con Dio, espresso con la parola «Figlio» (cf. invece Gv 1 dove il rapporto fra Gesù e le folle o i discepoli inizia già con l'incontro fra il protagonista e il Battista).

mento al protagonista: ciò garantisce alla storia seguente l'importanza che promana dall'essere voluta da Dio. Sin dai primi versetti *sia il narratore*, che ricorre al testo sacro e dispiega il discorso così da manifestarne l'attuazione, *sia Dio*, massima autorità che si esprime attraverso la Scrittura, *sia il protagonista*, che compie la parola di Dio ed è mosso dallo Spirito, condividono lo stesso punto di vista ideologico-valutativo e, poiché il racconto ne mostra la realizzazione e l'efficacia, possiamo ritenere che proprio questo sia il punto di vista normativo designato dall'autore implicito di Mc e proposto al lettore.²

Quanto è detto sopra riguarda il testo come enunciato, per cui il richiamo alla volontà divina può essere letto come referenziale a una realtà precedente il testo, esterna a esso, ma assunta dall'autore. Se tuttavia consideriamo il testo in quanto enunciazione, allora dovremmo affermare che l'autore implicito qualifica il proprio punto di vista assegnandolo non solo alla voce narrante, bensì anche ad attori quali Dio e Gesù, che hanno un referente corrispondente al vertice del sistema assiologico del lettore.³ Da tale operazione risulta un narratore in terza persona non solo onnipresente e onnisciente, bensì che include nella sua competenza perfino la conoscenza della volontà divina, delle relazioni fra il Padre e il Figlio, e della coscienza stessa di Gesù.⁴ Guardando da questa prospettiva possiamo cogliere meglio l'altissimo livello di autorevolezza asserito dal testo.

In altre occasioni, come vedremo, il racconto farà riferimento alla parola di Dio svelandone il compimento.⁵ L'introduzione ci porta almeno a constatare come la volontà divina sia operante nella storia e non solo attribuisca importanza agli eventi, ma anche stimoli il lettore a ricercare il compimento della Scrittura, ne desti l'attenzione per eventuali ulteriori analessi, e infine con-

² Sul punto di vista di Dio come normativo cf. PETERSEN, «Point of View», 106-108; KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 34; ID., *Christology*, 47-50; DEWEY, «Point of View», 97-106. Su questo aspetto torneremo più dettagliatamente nel c. VII: «Il punto di vista normativo», alle pp. 109-120.

³ Notiamo infatti che se un lettore reale non condividesse l'intestazione dell'opera (Mc 1,1) non potrebbe leggere il testo con le categorie volute dall'autore implicito, quali le convinzioni nei confronti del protagonista manifestate nell'introduzione (vv. 2-13). Tali opinioni non rappresentano solo una confessione di fede (funzione referenziale), bensì costituiscono una vera e propria chiave di lettura dell'opera (funzione poetica e metalinguistica).

⁴ Nell'introduzione l'onniscienza del narratore è particolarmente evidente, essendo egli a conoscenza del dialogo fra Dio e l'interlocutore, da lui identificato con Gesù, dell'identità e funzione di Giovanni, della relazione fra i due attori. Inoltre il narratore mostra una capacità di introspezione nella coscienza del protagonista, in quanto racconta non solo *ciò* che egli vede (come avrebbe potuto essere «i cieli si aprirono e lo Spirito scese»), ma *che egli vide* i cieli aperti, lo Spirito che scendeva e *udi* la voce (cf. vv. 10-11).

⁵ Oltre a Mc 1,2-3; 1,11, il racconto dichiara esplicitamente il compimento della Scrittura o del piano divino in Mc 4,12; 7,6-7; (8,29; 9,7); 9,12.13; 10,47-48 (quanto al titolo); 11,9-10; 11,17; 12,10-11; 12,36-37; 14,21.24; 14,27.35-36.39; 14,49.62; (15,39); sono riportate tra parentesi le citazioni in cui vengono conferiti a Gesù i titoli Messia e Figlio, perché, sebbene non siano presentati esplicitamente come compimento della Scrittura, sono per il lettore il compimento delle attese e sono attribuiti alla persona designata da Dio. Occorre ricordare infine l'esplicita affermazione sul compimento in Mc 1,15 e i momenti impliciti in cui Gesù è presentato come inviato dal Padre, quali le discussioni sull'autorità di Gesù, la parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-9), le varie analessi non esplicite (cf. cc. 13-15).

ferisca al protagonista l'autorità che deriva dall'essere l'inviato di Dio (cf. Mc 9,37), colui attraverso il quale si compie il piano di salvezza di Dio. Gesù assume lo stesso punto di vista divino (cf. Mc 8,33; 12,24), segno della sua libertà nel compiere la volontà divina: nell'introduzione ciò è evidente nella conoscenza che egli ha della volontà divina⁶ e nella sua disponibilità a seguirne il piano.⁷

La sezione di Mc 1,2-13 inoltre immette il lettore nel tempo della storia, connotando tale tempo con i tratti dell'escatologia. La citazione iniziale infatti annuncia un avvenimento escatologico: l'invio del messaggero degli ultimi tempi; in seguito la narrazione presenta la venuta di Giovanni, Elia redivivo, e ritorna su un tema escatologico quando questi annuncia il battesimo nello Spirito Santo (cf. sopra, p. 81 nota 100), connesso alla comparsa di Gesù. Il lettore comprende quindi che il tempo enunciato nella storia è quello che la tradizione biblica connota come definitivo, escatologico, contrassegnato dall'intervento salvifico di Dio.

Al tempo stesso la narrazione si presenta come posteriore agli eventi raccontati.⁸ Nel tempo dell'enunciazione il narratore gode della conoscenza delle vicende, può giocare sul loro ordine, e, cosa ancora più interessante se scrive per un lettore che condivida la confessione del titolo, può confidare che anche il lettore sia a conoscenza degli eventi! Se quindi a livello extradiegetico le vicende, almeno in grandi linee, sono già note, abbiamo un'ulteriore conferma che la trama non mira a evidenziare che cosa avvenne, bensì come si realizzò e quale sia il significato di ciò che accadde. Questo elemento sarà da tenere in considerazione anche nella riflessione sull'identità del protagonista.

Possiamo anzi ampliare la riflessione e osservare l'esistenza di presupposti che rendono praticabile il percorso narrativo suggerito dall'autore implicito. La narrazione richiede che il lettore riponga la sua fiducia nel narratore e nella Scrittura, possa coglierne i cambiamenti attuati nel citarla e con ciò la nuova interpretazione autorevole. Si richiede inoltre che condivida la fede nel Dio del popolo di Israele e nel suo inviato, il Messia e Figlio di Dio Gesù di Nazaret, e accetti che questi siano i riferimenti normativi a livello ideologico.⁹ Il lettore implicito quindi deve conoscere le Scritture e confessare Gesù Cristo Figlio di Dio: in una parola è un credente o almeno un simpatizzante. Ciò comprova ulteriormente che la domanda circa l'identità di Gesù deve essere elaborata non

⁶ Si consideri come nell'introduzione egli sia di fatto l'unico interlocutore a cui Dio parla direttamente (cf. Mc 1,2-3,11).

⁷ Cf. Mc 1,9,12-13, in cui il protagonista raggiunge colui che doveva precederlo e si sottomette alla sua preparazione (battesimo), quindi, seguendo la «via» della citazione, si lascia condurre dallo Spirito nel deserto.

⁸ I tempi verbali usati dal narratore sono tutti al passato, eccetto il presente ἐκβάλλει di Mc 1,12, che per altro è inserito in una pericope in cui tutti i verbi sono all'imperfetto e che è strettamente collegata alla precedente tramite εὐθὺς.

⁹ Anche HEIL, *Mark*, 3-4 ritiene che il lettore implicito debba condividere la fede dell'autore implicito espressa in Mc 1,1 e abbia una conoscenza almeno sommaria della storia di Israele. Per la familiarità con le Scritture giudaiche cf. MALBON, «Narrative Criticism», 42.

a livello di titoli (noti sin dall'inizio), ma attraverso la narrazione, nella progressiva penetrazione di chi egli sia, come si riveli e che cosa questo significhi per l'uomo e per Dio.

1. IL RAPPORTO DELL'INTRODUZIONE CON L'INTERA NARRAZIONE

Vogliamo evidenziare con una rapida rassegna i momenti narrativi in cui la maggiore conoscenza del lettore conduce la sua interpretazione nelle direzioni imposte dall'introduzione. Un primo ambito è connesso alla conoscenza anticipata che il lettore ha dell'identità del protagonista, Messia e Figlio di Dio, inviato escatologico per la salvezza definitiva. Da ciò si può arguire che per il lettore il problema non sarà chi sia Gesù di Nazaret, ma piuttosto *come egli manifesterà la propria identità e come realizzerà la missione* insita nell'essere Messia e Figlio di Dio. La competenza privilegiata rende il lettore attento alle reazioni degli attori che incontrano Gesù, alla loro accoglienza o rifiuto, lo porta a identificarsi maggiormente con coloro che confessano la fede in Gesù e a distanziarsi dagli attori che non riconoscono in lui il salvatore o lo ostacolano nella sua missione: in altri termini può e deve allinearsi con il punto di vista divino.

Le osservazioni circa l'ambiguità della presentazione del protagonista, che mostra nell'introduzione tratti di gloria, nascosti però sotto altri di debolezza umana, oltre a suscitare domande circa la modalità della salvezza, instillano un dubbio circa la completezza della conoscenza del lettore. L'introduzione offre *alcuni* dati su Gesù, tuttavia non si può affermare che in questi versetti sia contenuta tutta la cristologia o il messaggio del testo, poiché solo proseguendo la lettura gli attori e il lettore saranno introdotti ad altri elementi essenziali della teologia narrativa di Mc e quindi alla comprensione del protagonista.¹⁰

Uno dei casi in cui le informazioni dell'introduzione circa l'identità di Gesù pongono il lettore in una prospettiva diversa da quella degli attori è la manifestazione del potere o autorità di Gesù nel compiere miracoli¹¹ e nella

¹⁰ Mentre ci pare corretta l'affermazione di KECK, «The Introduction to Mark's Gospel», 353, secondo cui il paragrafo di apertura costituiva un'opportunità di orientare il lettore a ciò che si voleva dire e a *come* lo si voleva dire, non condividiamo la tesi dell'articolo per cui Mc 1,2-13 sarebbe una presentazione esaustiva della teologia del Vangelo. Dai tratti di debolezza dell'introduzione si può avere solo un lontano presagio della croce e di quel «dare la vita» che segnerà il destino di Gesù e la modalità concreta di rivelazione della sua identità. Inoltre a p. 368 l'autore afferma che i vv. 14-15 non hanno conseguenze sulla narrazione: riteniamo invece che essi contribuiscano in modo determinante anche a livello extradiegetico a presentare Gesù come salvatore consapevole del suo ruolo escatologico, e a livello intradiegetico introducano la giornata di Cafarnaò o almeno le vocazioni dei primi discepoli, portando così il messaggio e la figura di Gesù anche a livello diegetico verso gli attori (cf. sopra, p. 63).

¹¹ Ricordiamo gli esorcismi: Mc 1,23-26,32-34,39; 3,11-12; 5,2-20; 7,24-30; 9,14-29; le guarigioni: Mc 1,30-31,32-34,40-42; 2,1-12; 3,1-5,10; 5,25-29,35-43; 6,5,53-56; 7,31-35; 8,22-26; 10,46-52; i miracoli sulla natura: Mc 4,35-41; 6,33-44,45-52; 8,1-9; 11,12-14,20-21, con l'interpretazione ai vv. 22-25. Abbiamo computato qui anche le due moltiplicazioni dei pani, giacché come tutti i miracoli hanno un valore di manifestazione di Gesù, ma operano su elementi naturali e non direttamente sugli uomini; i brani citati in corsivo rappresentano sommari di miracoli e non racconti singoli. Notiamo infine che questa autorità viene trasmessa da Gesù ai discepoli: Mc 6,7-13.

predicazione.¹² Il narratorio extradiegetico può dare una risposta alle domande o espressioni di stupore degli attori;¹³ allo stesso modo può comprendere la diffusione della fama di Gesù e la ricerca della sua persona per ottenere ammaestramento o guarigioni come manifestazioni di fede in lui.¹⁴ In tal modo il lettore, essendo istruito dalla voce del Padre e di Giovanni circa l'identità e la potenza del protagonista, guarda «dall'esterno» l'itinerario di progressiva conoscenza dell'identità di Gesù percorso dagli attori in generale e dai discepoli in particolare.¹⁵ La domanda del lettore può concentrarsi su *come* Gesù realizzerà la sua missione, manifesterà la sua identità e corrispettivamente sarà riconosciuto dagli attori.

Anche la straordinaria conoscenza del protagonista può essere attribuita alla sua identità: la capacità di leggere nei cuori,¹⁶ di conoscere la sua sorte e quella dei discepoli,¹⁷ è una delle caratteristiche di Gesù, una sua competenza connessa alla sua identità.

Una prova di quanto abbiamo affermato si trova nelle reazioni degli spiriti impuri alla presenza di Gesù.¹⁸ La conoscenza che essi hanno del Figlio di Dio è condivisa dal lettore ma non dagli attori, i quali non mostrano di intendere le loro voci, anche perché Gesù stesso impedisce agli spiriti impuri di parlare. Il lettore può pensare che la competenza cognitiva dei demoni provenga dalla loro

¹² Cf. l'autorità mostrata nell'insegnamento: Mc 1,21-22.27.38-39; nelle chiamate personali, dove i discepoli rispondono subito: Mc 1,17-18.20; 2,14; nei confronti del culto (sabato e tempo): Mc 1,21; 2,23-28; 3,2-5; 11,15-17; 12,41-44; nel potere di perdonare i peccati: Mc 2,5.10.17. Gesù è spesso presentato *nell'atto* di insegnare: oltre alle precedenti citazioni cf. Mc 2,2.13; 4,1-2.34-35 e l'intero discorso parabolico; Mc 6,2.6.34; 7,14; 8,31.34-9,1; 9,31.35-50; 10,1.32-34.42-45; 11,17.22-25; 12,35-44; c. 13; 14,49, a cui andrebbero aggiunte le pericopi in cui Gesù è interrogato, anche indirettamente, dalle autorità giudaiche per «metterlo alla prova», cf. Mc 2,7.18.24; 3,2; 7,1-2.5; 8,11-13; 10,2; 11,27-12,34; 14,61; 15,2; e le risposte date alle richieste di insegnamento dei discepoli.

¹³ Cf. lo stupore o la paura dopo un miracolo: Mc 1,27; 2,10; 4,41; 5,14-15.20.42; 6,2.51; 11,21; lo stupore per l'insegnamento, spesso con incomprensione: Mc 1,22.27; 2,10; 6,2; 9,10.32; 10,24-26; 11,18; 12,17.28.34.37.

¹⁴ Riportiamo le citazioni in cui emergono la fama di Gesù e la ricerca di lui da parte degli uomini, segni delle attese nei suoi confronti: Mc 1,28.30.32-33.36-37.40.45; 2,1-5.13.15; 3,7-10.20.32; 4,1.38; 5,14-15.20.21-23.24-28; 6,14-16.31.33.54-56; 7,24-25.32.36-37; 8,1.22.27-28; 9,14-17; 10,1.13.17.35-37.46-52; 11,8-10; 12,28.37; 14,1-2.3; 15,40-41; anche i discepoli lo ritengono un maestro autorevole (cf. Mc 4,10; 7,17; 9,11.28; 13,3), ma non sempre rivelano di comprendere il suo insegnamento (cf. Mc 9,38; 10,35-37).

¹⁵ I discepoli sono chiamati a un cammino di conoscenza e conformità con Gesù, il quale si manifesta progressivamente a loro, ma non ottiene i risultati sperati, mentre coloro che si accostano a lui chiedendogli guarigioni sono esempi di fede in lui, condizione per ottenere il miracolo, ma non sempre di conoscenza-confessione. Il lettore percepisce così l'ambiguità dei discepoli e si sente vicino alla cosiddetta «piccola gente», un'espressione usata da RHOADS - MICHIE, *Mark as Story*, 129. Cf. anche MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 3-20 sullo sviluppo della conoscenza avviata dalle prime pericopi.

¹⁶ Cf. Mc 2,8; 8,17; 9,33-37; 12,15.

¹⁷ Cf. gli annunci della passione e risurrezione e del senso del destino di Gesù: Mc 1,38; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,32-34.45; 12,8-11; 14,8.22-25.28.41-42.62; le predizioni sul futuro dei discepoli: Mc 10,39; 14,3-9.18-21.27-28.30.41-42 o sul futuro prossimo (Mc 11,1-7; 14,12-16) e remoto (cf. il c. 13). A queste ricorrenze andrebbero forse aggiunte quelle in cui Gesù parla in quanto maestro autorevole (cf. Mc 8,29-31).

¹⁸ Cf. Mc 1,23-24.34; 3,11-12; 5,6-7; anche Mc 9,20, dove però sono descritte solo reazioni fisiche, non «confessioni» verbali.

appartenenza al mondo spirituale,¹⁹ ma certo ricorda anche lo scontro con Satana durante il soggiorno di Gesù nel deserto, e anzi può spiegarsi il potere del protagonista sugli spiriti impuri rammentando la dotazione dello Spirito divino e il potere conferitogli da Dio. Le scene di esorcismo hanno una funzione intradiegetica, ossia presentare agli attori Gesù potente anche contro i demoni, ma pure una funzione extradiegetica: la sottomissione e il riconoscimento dei demoni mostrano ancora una volta l'identità e la potenza del protagonista agli occhi del lettore, che ne conosce l'origine, ma per contrasto evidenziano la difficoltà degli attori umani a riconoscere Gesù, la loro ostinazione o incapacità di comprendere la provenienza della sua autorità.²⁰

Scegliamo due episodi che sono emblematici, giacché il loro significato per il lettore dipende in gran parte dalla sua privilegiata conoscenza dell'identità di Gesù. Nel primo (Mc 3,22-30) gli scribi venuti da Gerusalemme accusano Gesù di essere posseduto da Beelzebul e di fondarsi sul potere del capo degli spiriti immondi per la sua attività esorcistica. L'interessante risposta che Gesù dà ai narratori intradiegetici si basa su ragionamenti con i quali essi possono sfruttare le loro constatazioni dell'operato del protagonista, ma il narratore ha precedentemente assicurato il lettore che su Gesù scende lo Spirito Santo e da lui è mosso (Mc 1,10.12). Per il narratore extradiegetico quindi la scena non aggiunge informazioni circa il potere di Gesù, piuttosto mette in luce l'indurimento e la bestemmia delle autorità.²¹ Poiché infine l'episodio è intercalato nella ricerca di Gesù da parte dei suoi parenti (Mc 3,20-21.31-35), tale interpretazione viene a influire negativamente sull'immagine dei parenti, mentre il riconoscimento dell'identità di Gesù è affiancato, almeno a livello discorsivo per il lettore, con il compiere la volontà del Padre (cf. vv. 34-35). Analogamente nell'episodio di Nazaret (Mc 6,1-6) riconoscere Gesù è collegato dal narratore alla fede, la cui mancanza impedisce che avvengano miracoli.

Nel secondo episodio (Mc 11,27-33) Gesù è interrogato dai capi gerosolimitani circa la fonte della sua autorità. Il lettore che conosce dall'introduzione la qualità e l'origine divina dell'autorità di Gesù può fare attenzione agli espedienti con cui Gesù li costringe a palesare la loro incapacità di discernimento.²²

¹⁹ Nella cultura dell'uditorio di Mc i demoni sono creature che fanno parte del mondo sovrumano e partecipano quindi di conoscenze non disponibili agli uomini, cf. ad es. KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 38.

²⁰ Cf. KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 38; FOWLER, *Let the Reader Understand*, 131.

²¹ Questa interpretazione è supportata anche dalla conclusione esplicativa del narratore in Mc 3,30: «dicevano infatti "È posseduto da uno spirito immondo"». C'è un ulteriore elemento che collega questa pericope con l'introduzione: Giovanni in Mc 1,7 aveva presentato Gesù come «il più forte» di lui (ὁ ἰσχυρότερος) e in Mc 3,27 Gesù accenna a sé come a colui che ha legato «il forte» (τὸν ἰσχυρόν). Anche in questa pericope Gesù è quindi descritto come «il più forte».

²² HEIL, *Mark*, 232-233 nota acutamente come i capi reclamino la loro autorità proprio con l'atto di porre domande e come Gesù a sua volta assuma la funzione di colui che interroga e li renda inabili anche a rispondere, mostrando tra l'altro al lettore la loro paura della folla. Segnaliamo che Gesù rivela ai capi quale sia l'origine della sua autorità nella parabola successiva (Mc 12,1-12), presentandosi come il Figlio inviato da Dio (v. 6). Poiché questo dato cristologico era presente in Mc 1,11, è stato rivelato ai discepoli in Mc 9,7 e ora in forma parabolica ai capi (cf. anche Mc 14,62), il lettore si trova in una posizione privilegiata per confrontare le diverse reazioni a questo annuncio.

Constata quindi il collegamento fra l'autorità di Giovanni e quella di Gesù presente nell'introduzione fin dalla citazione (Mc 1,2-3), dove entrambi sono inviati da Dio,²³ e perciò riconosce l'ironia drammatica delle parole dei capi, che tradiscono la loro incredulità (cf. Mc 11,31) e l'incompetenza nel discernere sia colui che preparava la via, sia colui che la percorre.²⁴

Senza però l'assicurazione dell'origine celeste del battesimo di Giovanni, derivante dalla lettura dell'introduzione, non sarebbe possibile cogliere appieno il senso tragico di questa «auto-condanna». Un discorso analogo può essere esteso a tutte le volte in cui Gesù è interrogato dai capi e massimamente al processo davanti al sommo sacerdote (Mc 14,61-64), dove il sinedrio interpreta come bestemmia l'ammissione di Gesù di essere Messia e Figlio di Dio (v. 62: «io sono [ἐγώ εἰμι]»), mentre il lettore sa che essa corrisponde alla verità.

A questo proposito occorre notare che nel corso della narrazione la conoscenza sull'identità del protagonista è parzialmente estesa a diversi attori.²⁵ Però il lettore è l'unico narratore (extradiegetico) presente in tutte le pericopi, il solo che possa quindi ricordare e confrontare. Questa osservazione delimiterà anche il nostro approccio al «segreto messianico», che sarà studiato in riferimento alla presentazione del personaggio attuata dalla narrazione, senza definirne in precedenza il contenuto.

Sempre a riguardo dell'identità del protagonista, il lettore può percepire come grossolani errori le confusioni fra la figura di Giovanni-Elia e quella di Gesù, perché è istruito circa la loro differenza e il loro rapporto gerarchico dall'introduzione.²⁶ Inoltre, a conferma di tale interpretazione, Gesù stesso riprende questa lettura in Mc 9,12-13. Torneremo su questo e su altri titoli presenti nella narrazione per riconoscere che anche nella loro articolazione la conoscenza privilegiata del lettore, essenzialmente assicurata dalla pericope introduttiva, permette l'accesso alla caratterizzazione del protagonista, operazione narrativa che a sua volta manifesta la cristologia dell'autore implicito in modo oggettivo testuale.

A proposito dell'identità di Gesù c'è un ambito in cui il corpo della narrazione pare continuare l'ambiguità dell'introduzione: l'uso del titolo «Signore (κύριος)». In Mc 1,3 l'annuncio della voce pone in parallelo «la via del Signore

²³ Anche in Mc 9,11-13 Gesù collega il proprio destino a quello del precursore.

²⁴ La risposta dei capi infatti dal loro punto di vista rappresenta un sotterfugio per evitare di rispondere, ma dal punto di vista extradiegetico, dove si conosce l'origine divina del battesimo di Giovanni, ha un forte valore di tragica ironia. Proprio per evitare l'accusa di incredulità, manifestano di non aver saputo riconoscere il messaggero di Dio, come ora non riconoscono il suo Figlio.

²⁵ In Mc 1,1 Gesù riceve i titoli di Messia e Figlio di Dio (cf. sopra la critica testuale), confermato da Dio in Mc 1,11. Successivamente solo i demoni riconoscono in Gesù il Figlio, ma in Mc 8,29 egli è confessato Messia dai discepoli e indicato come Figlio a tre di loro in Mc 9,7. In Mc 9,41 parla di sé ai discepoli come del Messia, poi (Mc 10,47.48; 11,9-10) Gesù riceve manifestazioni di fede in lui come Messia davidico da parte di un mendicante e delle folle. In Mc 12,6 indica se stesso come Figlio ai capi del popolo in una parabola e in Mc 12,35-37 ricorda alla folla che il Messia viene chiamato Signore da Davide. In Mc 13,32 davanti a quattro discepoli parla di sé come del Figlio e in Mc 14,62 si dichiara Messia e Figlio del Benedetto davanti alla massima autorità del popolo, il sinedrio. Anche la domanda di Pilato sul «re dei Giudei» e gli elementi di questo tema (cf. Mc 15,2.9.12.16-20.26.32) possono richiamare al lettore la regale messianicità. A ciò si può aggiungere la fede di coloro che ricorrono a Gesù per le guarigioni (cf. sopra, p. 99 nota 14).

²⁶ Cf. gli equivoci di Erode e della folla in Mc 6,14-16; 8,27-28.

(τὴν ὁδὸν κυρίου)» e «i suoi sentieri (τὰς τρίβους αὐτοῦ)», mentre nel verso precedente si parla della «via (ὁδός)» del protagonista. Il testo interpreta così il passo di Is come realizzato nella *via di Gesù*, lasciando intendere che «Signore (κύριος)» sia attribuito anche a Gesù.²⁷ Tale operazione non è esplicita, ma a nostro avviso il testo suggerisce una equivalenza fra «la tua via (τὴν ὁδὸν σου)» del v. 2 e «la via del Signore (τὴν ὁδὸν κυρίου)» del v. 3, giustificando la lettura di κύριος come titolo del protagonista, *condiviso con Dio*.

A volte nella narrazione il titolo è attribuito inequivocabilmente a Dio,²⁸ ma in altre ricorrenze, in cui però è sempre coinvolto Gesù, notiamo un'ambiguità quanto a denotazione, la persona a cui è riferito il termine,²⁹ o quanto a connotazione, se cioè il lessema indichi un titolo divino o sia da intendere in senso debole come «padrone, signore».³⁰

Soprattutto nel caso dell'ambiguità di denotazione c'è una somiglianza fra l'introduzione e il corpo del testo. Il problema nasce dalla constatazione che l'attività di Gesù e l'azione di Dio si identificano. In Mc 5,19 Gesù comanda all'indemoniato guarito di annunciare «quanto il Signore ha compiuto per te e [come] ha avuto pietà di te (ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε)». In realtà nel miracolo precedente Gesù ha agito in prima persona, senza alcun richiamo esplicito a Dio, infatti in Mc 5,20 il guarito annuncia «quanto Gesù ha compiuto per lui (ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς)».³¹ Non neghiamo che il testo descriva l'azione di Dio manifestatasi in quella di Gesù, ma la lettura previa dell'introduzione può allargare il contenuto del messaggio all'identità del protagonista, in questo caso accostata al titolo κύριος, anche perché pure in questa pericope come nell'introduzione si sottolinea la relazione filiale di Gesù.³²

²⁷ Secondo MANICARDI, *Il cammino di Gesù*, 148-170, la via della citazione non si identifica con quella di Gesù, piuttosto la via del Signore si realizza nel cammino di Gesù, senza attribuire a lui il titolo «Signore»; così anche molti commentari, cf. V. TAYLOR, *Mark*, 153-154; HEIL, *Mark*, 28-30. Altri invece ritengono che il titolo in Mc 1,3 sia applicato a Cristo, cf. CRANFIELD, *Mark*, 39-40 (possibilità); LANE, *Mark*, 46; GNILKA, *Markus*, I, 44-45; PESCH, *Markusevangelium*, I, 77; ERNST, *Markus*, 33; GUELICH, *Mark*, 11; HOOKER, *Mark*, 35-36; GUNDRY, *Mark*, 35-36.

²⁸ Considerando il testo fino a Mc 16,8 su 16 ricorrenze di κύριος 8 volte il termine designa Dio: Mc 11,9; 12,9.11.29.30.36; 13,20.35. Può essere interessante notare che si tratta di citazioni bibliche, tranne Mc 12,9 e Mc 13,20.35, e di quest'ultimo gruppo Mc 12,9 e Mc 13,35 sono in un contesto parabolico; infine tutte, tranne Mc 11,9, sono inserite in discorsi dell'attore Gesù.

²⁹ Oltre a Mc 1,3, dobbiamo computare Mc 5,19; 13,35.

³⁰ Cf. Mc 2,28; 7,28; 11,3; 12,36 (nella seconda ricorrenza).³⁷ Nella finale lunga ci sarebbero due ricorrenze (Mc 16,19.20) in cui il termine è chiaramente un titolo per Gesù, ma questo brano esula dai limiti del nostro lavoro.

³¹ I commentari generalmente notano il parallelismo dell'azione, trasposto anche a livello lessicale, in Mc 5,19.20 e ne deducono che nell'azione di Gesù si realizza la misericordia salvifica di Dio, ma si trattengono dal riflettere sull'identità, non riconoscendo una cristologia così alta in Mc: cf. CRANFIELD, *Mark*, 181-182; V. TAYLOR, *Mark*, 285; LANE, *Mark*, 188; GNILKA, *Markus*, I, 206-207; PESCH, *Markusevangelium*, I, 294; ERNST, *Markus*, 158; GUELICH, *Mark*, 286.

³² Infatti in Mc 5,7 il demonio ha riconosciuto in Gesù il Figlio di Dio. Un altro elemento avvicina questo brano all'introduzione: anche nella guarigione *solo il lettore* può cogliere il parallelismo fra il «Signore» e Gesù. Pochi commentari rilevano la capacità di questo brano di parlare dell'identità di Gesù, cf. HEIL, *Mark*, 121-122, che ammette «il potere del "Signore" Dio ora operativo nella persona del "Signore" Gesù», e GUNDRY, *Mark*, 254-255.

Un'ambiguità ancora più forte può rilevarsi in Mc 13,35, dove nel discorso escatologico Gesù invita alcuni discepoli a vigilare poiché non si conosce quando «il Signore della casa (ὁ κύριος τῆς οἰκίας)» verrà. Nel contesto si descrive il ritorno del padrone di casa come metafora per la venuta escatologica del giorno del giudizio, quindi il termine κύριος assume una valenza importante, superiore al senso debole (padrone di casa), in grado di evocare nel lettore significati escatologici. Però nel discorso del c. 13 colui che deve tornare è chiaramente Gesù, il Figlio dell'uomo, e non Dio!³³ Il testo in questi casi si limita a suggerire una possibile interpretazione, servendosi dell'ambiguità come di un suo espediente per comunicare con il lettore.

Ricordiamo che le prime affermazioni cristiane della divinità di Cristo non facevano tanto riferimento all'essere quanto al fare, per cui erano attribuite a Gesù opere divine, il che equivaleva a confessarne la divinità. Solo se riconosceremo una caratterizzazione che in modo coerente applichi a Gesù il linguaggio usato per Dio, potremo «disambiguare» tali espressioni, o forse ammettere che esse parlino anche di Gesù accanto a Dio.

Un altro interessante esempio in cui la lettura dell'introduzione guida l'interpretazione del racconto si verifica in Mc 8,11-13, dove i farisei chiedono a Gesù un segno dal cielo per tentarlo. Gesù dichiara che a quella generazione non sarà dato un segno, tuttavia il lettore sa che il problema riguarda gli eventuali destinatari del segno, non la capacità di Gesù o la disponibilità di Dio. Infatti nella scena precedente Gesù ha compiuto la seconda moltiplicazione dei pani (Mc 8,1-9), ma i farisei erano assenti (cf. v. 10), e nell'introduzione Dio stesso ha dato a Gesù un segno portentoso (Mc 1,10-11), che sarà ripetuto per alcuni discepoli (cf. Mc 9,2-8). La risposta di Gesù andrà quindi interpretata tenendo conto particolarmente dei narratori e della loro disponibilità o meno a vedere (cf. le domande ai discepoli in Mc 8,17-21: «avete occhi e non vedete?»).

Anche nel racconto della morte (Mc 15,38-39) ci sono elementi letterari che possono rimandare il lettore alla scena battesimale: il velo si squarcia come già i cieli, Gesù è detto Figlio di Dio, un elemento teofanico scende dall'alto (lo Spirito e lo strappo del velo) e tutto ciò accade dopo un riferimento a Elia (cf. Mc 1,2,6 e 15,35-36).³⁴ Il lettore può ricevere così un messaggio circa la storia di Gesù, e in questo riferimento all'inizio e al termine della sua vicenda terrena riconoscere che tale destino era implicato nella missione del protagonista. Vedremo inoltre che questa scena ha un fortissimo valore extradiegetico connesso al segreto messianico.

³³ Cf. Mc 13,6,21 e soprattutto il v. 26.

³⁴ Cf. MOTYER, «The Rending of the Veil», 155-157; ULANSEY, «The Heavenly Veil Torn», 123-125.

2. L'INTRODUZIONE COME PREPARAZIONE DEL LETTORE

Come la figura di Giovanni a livello della storia prepara la via del Signore per il popolo di Israele e contribuisce a presentare la realizzazione del piano di Dio, così l'introduzione dispone il lettore alla narrazione seguente, rappresenta il «precursore» del corpo del racconto. Raccogliamo alcuni spunti che possano servirci per lo studio del racconto seguente e in particolare della caratterizzazione del protagonista.³⁵

A livello della storia questi primi versetti introducono, come abbiamo visto, l'attore principale, precisandone per il lettore *l'identità di Figlio di Dio*, la *competenza superiore* (provvisto dello Spirito Santo) e la *missione salvifica*; inoltre manifestano che Gesù conosce tutto ciò. Oltre al protagonista sono presenti anche Dio, il destinatore del programma espresso nella citazione, e Giovanni, nel ruolo attanziale di aiutante. Tuttavia il precursore non sarà più presente nella storia in modo attivo, avendo terminato il suo compito, mentre Dio resterà il punto di riferimento per l'agire di Gesù, per la sua predicazione e per la sua stessa vita. È interessante notare come l'introduzione *non dia ancora avvio all'intreccio*, ma si mantenga a livello extradiegetico: le vicende narrate sono parte della diegesi, tuttavia trovano la loro ragione solo nella presentazione del protagonista al lettore.

Può essere qualificante recepire la presentazione del *tempo* delle vicende e la sua qualificazione escatologica, di compimento delle promesse: così lasciano intendere la realizzazione della citazione e il fatto che il protagonista sia abilitato a battezzare nello Spirito.

A livello del discorso l'introduzione svolge l'importantissima funzione di precisare quale sia il *punto di vista normativo*. L'autore implicito assume il punto di vista di Dio e di Gesù, espresso anche nelle Scritture; in tal modo il narratore si presenta autorevole e affidabile nei suoi giudizi. Quanto alla Scrittura però dobbiamo riconoscere che l'intervento dell'autore implicito è duplice: se da una parte egli l'assume in riferimenti analettici che diano garanzia di attendibilità e di conformità di giudizio con il punto di vista divino, dall'altra parte il confronto con la storia di Gesù impone alla Scrittura stessa una nuova interpretazione.³⁶

³⁵ MALBON, «Ending at the Beginning», 177-181 recensisce le funzioni degli inizi suddividendole in «*interactional*» (traduciamo «comunicative»), intertestuali e intratestuali. Alla funzione comunicativa spetterebbe di porre in contatto il lettore con il testo, attuare la transizione nel mondo della narrazione, ma a nostro avviso tale funzione è inestricabilmente connessa con quella intratestuale di presentazione degli esistenti (tempo, ambienti, personaggi, intreccio, temi), che non è espletata completamente dalla introduzione. Non seguiamo quindi lo schema della Malbon, pur riconoscendo la validità delle osservazioni dell'articolo.

³⁶ Tale duplicità di intervento è presente fin dall'inizio nel problema sintattico dell'articolazione dei primi versetti. Abbiamo scelto di leggere insieme Mc 1,2-3 insieme al v. 4 (cf. il par. «1.1. Il terminus a quo dell'introduzione», a p. 49), ma riconosciamo che nella lettura il passaggio da Mc 1,1 al v. 2 può indurre il lettore a ritenere che il «principio del vangelo» sia la Scrittura, mentre la prosecuzione della lettura tende piuttosto a confermare l'unità di Mc 1,2-4 e quindi a suggerire un'interpretazione della Scrittura sulla base della storia di Gesù.

Quale percorso dovrà fare il lettore, tenendo in considerazione che fin dall'inizio conosce chi è il protagonista? Manterrà questa posizione di privilegio rispetto agli altri attori? Più radicalmente: che cosa implica per la narrazione iniziare in un modo così alto teologicamente? Perché si inizia con una sanzione (v. 11: «in te mi sono compiaciuto»), prima ancora che sia avvenuta qualsiasi *performance*? Certamente questo modo di iniziare costringe il lettore a puntare gli occhi sul personaggio principale,³⁷ senza disperdersi nel seguire le vicende (il che cosa; se è cristiano dovrebbe già conoscerle!), ma piuttosto passando da esse al come: come si manifesterà questa identità altissima e questa competenza inaudita?

Al termine dell'introduzione il lettore sa che la via di Gesù è stata preparata secondo il programma espresso nella citazione iniziale: il Figlio di Dio, inviato a salvare il popolo, è presente. L'immagine della via del Signore richiama al lettore biblico nello stesso tempo il piano di salvezza divino e le modalità della sua realizzazione, unitamente al comportamento umano conforme alla volontà di Dio.³⁸ La narrazione mostrerà il comportamento del protagonista, seguirà la sua predicazione itinerante fino a Gerusalemme, senza riprendere direttamente l'espressione «via del Signore (ὁδὸς κυρίου)», ma rappresentando ugualmente in modo diegetico il cammino di Gesù. In questo cammino si dispiegherà l'identità del protagonista: come? Si manifesterà chiaramente a tutti? Sarà riconosciuto? Quando sarà possibile riconoscerlo e chi lo potrà fare? Il tema dell'identità del protagonista si intreccia così inestricabilmente con quello della sua via, in modo tale che sia proprio questa via a rivelarne l'identità.

Ogni introduzione costituisce poi un primo approccio con lo stile del narratore, così anche questi versetti di Mc inaugurano per il lettore lo stile narrativo del testo. È significativo che perfino la citazione iniziale possa essere letta come una scena di dialogo, perché dichiara fin dall'inizio il tipo di letteratura a cui appartiene lo scritto: narrativa. I criteri con cui si legge una narrazione saranno quindi i primi strumenti per cogliere il messaggio dell'autore implicito sul racconto e sui personaggi. La «retorica dell'indirezione» ha avvertito il lettore a captare i messaggi nascosti, *velati* dallo stile a volte volutamente enigmatico che

³⁷ Le opere che concordano con questo giudizio sarebbero molte, ne citiamo due a mo' di esempio: BROADHEAD, *Prophet, Son, Messiah*, 11 dichiara che a livello materiale il contenuto della narrazione è cristologico, centrato sull'identità e missione di Gesù in quanto Messia, a livello funzionale il racconto pone la proclamazione come suo compito centrale; VIGNOLO, «Cercare Gesù», 77-114 ha mostrato come la narrazione sia coerentemente strutturata nell'attribuire sempre agli uomini la ricerca di Gesù, tema centrale della narrazione.

³⁸ Cf. a questo proposito l'ottima sintesi di MANICARDI, *Il cammino di Gesù*, 153-154, che indica due sensi in cui era usata nell'AT l'espressione «via del Signore». Un primo ambito di riferimento è il cammino che Dio stesso realizza nel deserto insieme al suo popolo, nell'esodo dall'Egitto (Es 13,21; 33,12-17; Lv 26,12) o con il Deuteroinaia nel ritorno degli esiliati, con le metafore connesse del Dio pastore e guida; in Mt questo tema diventa il ritorno di Dio nel suo tempio. In connessione con questi temi si passò a indicare con «via» il modo con cui Dio agiva e salvava (Es 33,13; Sal 103,6-8; Is 55,8-9; Ez 18,25-29). Il secondo senso di «via del Signore» era il comportamento dell'uomo quale desiderato dalla volontà divina (Dt 10,12; Os 14,10; Sal 86,11 = 27,11; 25,4-5); da qui si passò a indicare una dottrina conforme alla Legge, una *halakah* autentica (cf. Mc 12,14).

però ha per fine la *ri-velazione*. Essa lascia però al lettore il compito di riportare le scene, dedurre inferenze, riconoscere contrasti e ironie, ricordare ciò che è stato detto e fare ipotesi sul proseguimento. Analogamente la presentazione del protagonista contiene tratti contrastanti, oscuri, rivela così di non essere ancora esaustiva, pur avendo dichiarato il massimo, cioè che egli è il Figlio di Dio.

Se è concesso prendere a prestito dall'arte teatrale un termine tecnico, si potrebbe intendere l'intera introduzione come un grande «a parte (*aside*)» a favore del lettore (una di quelle parti che gli attori recitano rivolti al pubblico per comunicare solo con l'uditorio), un elemento che esula dalla normale linea intradiegetica delle vicende e che costituisce un commento del narratore, volto a indirizzare la comprensione del testo.

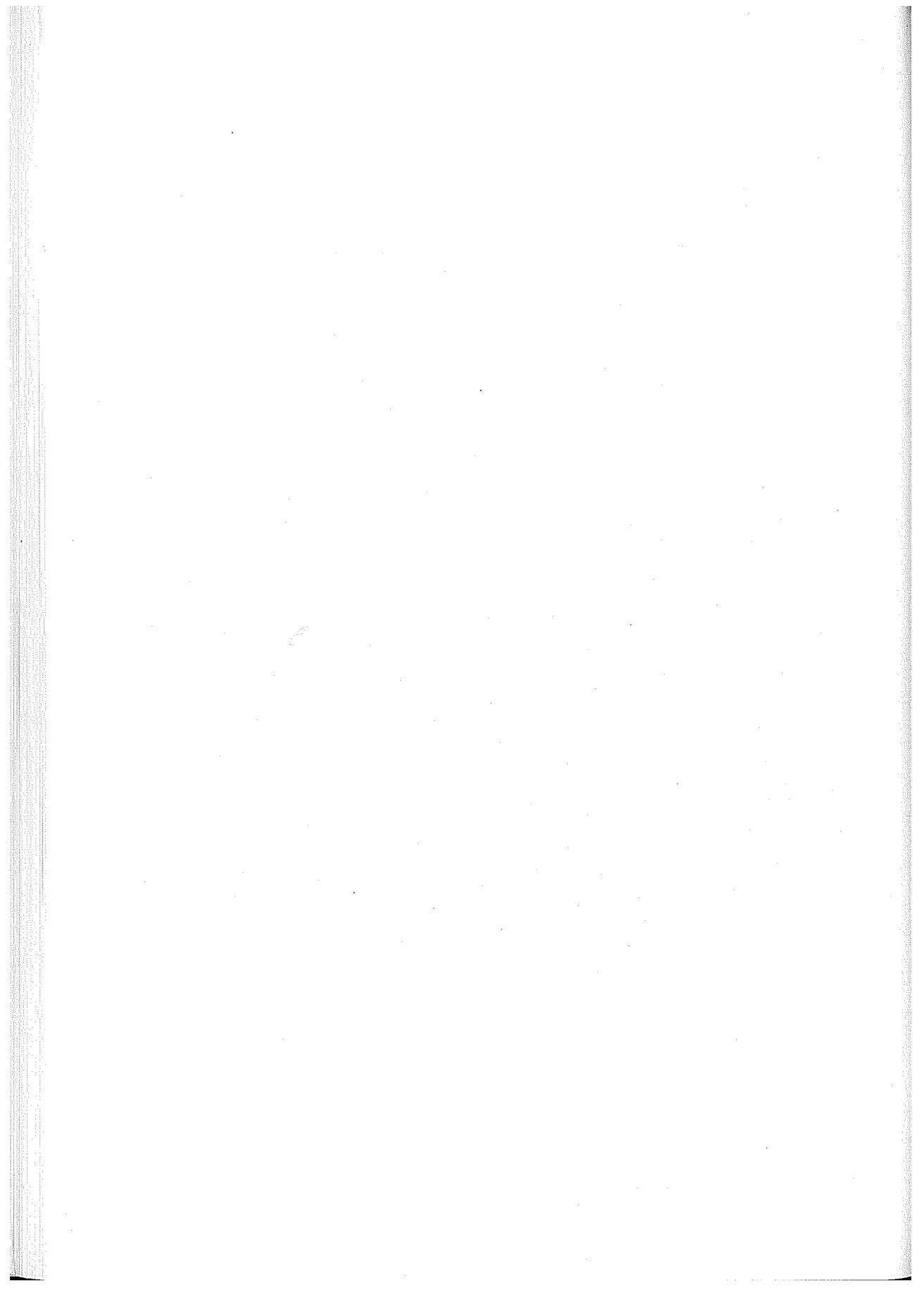
Nelle prime pagine di questa sezione avevamo affermato che l'inizio dei racconti costituisce una materia interessante di analisi narrativa, in quanto è un luogo testuale in cui si possono scorgere le principali tecniche narrative. Al termine dell'analisi di Mc 1,1-13 possiamo dire di essere giunti a conoscenza degli elementi essenziali della narrazione seguente. *Il narratore stesso* ha dichiarato il suo metodo, ha mostrato la finalità del racconto, ha precisato le funzioni dei personaggi, ha presentato come avviene la caratterizzazione di Gesù (chi dice l'identità del protagonista, chi sanziona la sua *performance*, chi intende la rivelazione divina...), ha esposto quale sia il punto di vista normativo con cui leggere la prosecuzione del racconto e ha esemplificato la possibile differenza di punti di vista fra i personaggi e fra questi e il lettore. Questo studio era importante e necessario per comprendere come il lettore sia preparato alla lettura dell'opera; ci pare che i dati emersi siano sufficienti per passare all'analisi della caratterizzazione di Gesù, tenendo ora in considerazione tutto il racconto.

La caratterizzazione nel Vangelo

Com'è stato messo in risalto nell'introduzione (cf. capitolo terzo, p. 33 note 8 e 9), la narrativa biblica utilizza con grande abbondanza le tecniche dello *showing* nella rappresentazione della realtà: più che esprimere direttamente la realtà tramite affermazioni, la si mostra in modo scenico, mimetico. In ciò Mc non fa certo eccezione, anche per quanto riguarda la caratterizzazione: piuttosto che intervenire direttamente nella storia con la voce narrante per descrivere i suoi personaggi, l'autore implicito preferisce lasciare che essi si mostrino sulla scena.

Le tecniche di questo tipo tuttavia non escludono affermazioni dirette sui personaggi, purché siano drammatizzate attraverso la voce di altri attori, i quali offrono al lettore preziosi indizi circa l'essere e il fare del personaggio. In altri termini — come è stato chiarito dai critici della letteratura — per cogliere tutta la profondità di un personaggio non è sufficiente prestare attenzione alla voce del narratore, sebbene affidabile, o alla funzione del personaggio nella trama, benché fondamentale. Occorre altresì porgere l'orecchio a ciò che dicono gli altri attori e alla loro reciproca relazione, perché anche questa fa parte delle modalità espressive attraverso le quali il narratore-autore implicito veicola il suo messaggio.

Inoltre abbiamo accolto tra i criteri euristici per la ricostruzione del livello antropologico dei personaggi la visione di Marchese, che presenta come elemento costitutivo anche l'assiologia, i giudizi sulla vita e i valori. Riteniamo pertanto indispensabile per un corretto studio della caratterizzazione, per cogliere cioè come l'autore implicito vuole che il lettore interpreti i suoi personaggi, l'analisi attenta di quello che i critici della letteratura chiamano «punto di vista». A questo dedichiamo il prossimo capitolo.



Il punto di vista normativo

Secondo l'eccellente studio di Uspensky ci sono diversi livelli nei quali possiamo analizzare il punto di vista. Ogni storia è narrata da una particolare prospettiva, nel senso che i suoi eventi possono essere vissuti ed esperiti da un'ottica che non coincide necessariamente con la voce di colui che narra: si tratta del *punto di vista psicologico*; evidentemente più il narratore è onnisciente, più ha la possibilità di conoscere ciò che la coscienza dei suoi personaggi percepisce e quindi ha a disposizione più punti di vista psicologici.¹ Similmente la narrazione procede da una certa posizione nello spazio e nel tempo (durante, dopo, perfino prima che gli eventi avvengano), e quindi da un particolare *punto di vista temporale e spaziale*.² Inoltre la scelta delle parole e lo stile usati nel raccontare costituiscono il *punto di vista fraseologico*.³

¹ Si confrontino la percezione degli avvenimenti dopo il battesimo (Mc 1,9-11), dove solo Gesù fra i personaggi vede lo Spirito e sente la voce dal cielo, con la percezione che i discepoli hanno nella scena della trasfigurazione (Mc 9,2-8), oppure il fatto notevole che nessun attore della storia mostri di comprendere o sentire ciò che gli spiriti impuri dicono di Gesù, o ancora la percezione – stupefacente per i discepoli – che Gesù ha di essere stato toccato dalla donna emorroissa in mezzo alla folla accalcantesi (Mc 5,25-34), o ciò che vede il cieco sanato a più riprese (Mc 7,24). Spesso il punto di vista psicologico diventa metaforico di un altro livello di percezione, vicino al punto di vista ideologico: cf. la cecità di fronte alle parabole (Mc 4,10-12) o quella dei discepoli di fronte ai fatti del pane (Mc 8,14-21). Per un elenco dei diversi punti di vista psicologici in Mc (con il termine «focalizzazione») cf. DEWEY, «Point of View», 101-102.

² A livello extradiegetico possiamo dire che la narrazione di Mc avviene dopo i fatti, ma a livello intradiegetico si trovano facilmente analepsi e prolessi, che sorgono dal confronto dell'ordine della narrazione con l'ordine della storia. Ad es. la descrizione della morte di Giovanni (Mc 6,17-29) dal punto di vista del racconto è l'analepsi di un evento accaduto prima dell'invio in missione dei dodici descritto in Mc 6,6b-16, solo accennato in Mc 1,14, ma è altrettanto vero che il lettore vi può notare un valore prolettico del destino di Gesù e di coloro che egli invia a predicare; cf. su ciò PERRIN, *A Modern Pilgrimage*, 84-103; K. STOCK, *Il racconto della passione*, 2-17; DONAHUE, «Windows and Mirror», 1-26. Al contrario il discorso di Gesù nel c. 13 è certo narrato dopo l'evento (il narratore racconta che Gesù ha detto...), ma riguarda esplicitamente alcuni eventi ancora futuri per il narratore e per il lettore reale!

³ Spesso questo è l'indizio concreto che rivela gli altri punti di vista: è significativo che in Mc solo il prefetto romano Pilato e i suoi soldati chiamino Gesù «re dei Giudei» (cf. Mc 15,2.9.12.18.26); in Mc 15,32 anche i sommi sacerdoti assumono tale linguaggio (con lieve variazione: «re di Israele»), ma in chiara dipendenza dalle affermazioni dei romani, a cui aggiungono da parte loro un forte senso di ironia. Sarà importante osservare che cosa dice colui che ha il punto di vista normativo nella storia evangelica.

Alla base degli altri livelli di punti di vista ci sono nei racconti diverse prospettive di giudizio, convinzioni, norme e sistemi assiologici, eventualmente in conflitto fra loro, che rappresentano il *punto di vista ideologico* o *valutativo*. Il lettore è obbligato a cogliere le differenze fra queste valutazioni, ad allinearsi possibilmente con il punto di vista ideologico che l'autore ha scelto come normativo, per giudicare o comprendere la storia secondo quanto il discorso dell'autore implicito suggerisce (che coinciderà con la voce narrante nel caso di un narratore affidabile).⁴

Riteniamo particolarmente importante ai fini della caratterizzazione di Mc lo studio del punto di vista valutativo, poiché, oltre ai personaggi, alle ambientazioni e agli eventi (azioni e avvenimenti), il mondo della storia è costituito anche dai valori che i personaggi perseguono o incarnano. Bisognerà chiedersi quale sia fra i vari punti di vista ideologici quello che l'autore propone come corretto e normativo per il racconto. Il narratore mostra di avere o di assumere il punto di vista di Gesù, il protagonista;⁵ ma è questo il punto di vista originario e normativo anche per l'autore implicito? Non ci potrebbero essere nella storia marciiana sistemi di giudizio ancora superiori, a cui il protagonista stesso si riferisca?

Inoltre studiare i personaggi di Mc iniziando dal punto di vista ideologico è corretto anche a causa del particolare avvio della diegesi marciiana. Come abbiamo visto il narratore comincia il racconto con la presentazione della loro posizione rispetto a un punto di vista e assegnando loro competenze, non raccontando la loro *performance*. Ci spieghiamo meglio: con l'introduzione è presentato il protagonista, ma egli è straordinariamente *passivo* quanto all'azione, sono gli altri che agiscono su di lui sia con la parola, per annunciare ciò che Gesù è o farà, sia con l'azione.⁶ Gesù semplicemente si sposta o resta fermo in un luogo.⁷

⁴ Cf. la divergenza di punto di vista ideologico di fronte al peccato e alla malattia da parte di Gesù e dei suoi avversari in Mc 2,1-12; 3,1-6, oppure nei riguardi delle tradizionali regole di purità giudaiche nel c. 7. Per lo studio del punto di vista nella letteratura cf. SHOLES - KELLOG, *The Nature of Narrative*, 240-282; USPENSKY, *A Poetics of Composition*, 8-16.101-119; CHATMAN, *Story and Discourse*, 151-158; con altra terminologia BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, 73-74.155-159.177-182 (attraverso commenti narrativi).271-309 (con altre tecniche).377-379; G. ANDERSON, *Ancient Fiction*, 70 secondo cui il personaggio va studiato in relazione alla prospettiva sociale e morale dell'autore; come prospettiva e focalizzazione cf. GENETTE, *Figures III*, 203-223; ID., *Nouveau discours du récit*, 43-52; GROSSER, *Narrativa*, 81-111; SKA, «*Our Fathers Have Told Us*», 65-81. Sul punto di vista in Mc si vedano, con le bibliografie citate, TANNEHILL, «The Disciples in Mark», 338-396, che parla di enfasi e valutazioni, ripreso e sviluppato in ID., «The Gospel of Mark as Narrative Christology», *passim*; PETERSEN, «Point of View», 97-121; ID., «When Is the End not the End?», 151-166, cf. pp. 160-161; RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 43-45; FOWLER, *Loaves and Fishes*, 149-183; DEWEY, «Point of View», 97-106; FOWLER, *Let the Reader Understand*, 66-73; KINGSBURY, *Christology*, 47-50; ID., *Conflict in Mark*, secondo cui il conflitto nasce proprio dalla discordanza fra punti di vista ideologici; si potrebbe vedere BOOMERSHINE, *Mark, The Story-Teller*, 276-284.

⁵ Questa corrispondenza fra il punto di vista ideologico del narratore e quello del protagonista è stata da tempo notata dagli esegeti attenti alle tecniche narrative: cf. PETERSEN, «Point of View», 97-121; RHOADS - MICHIE, *Mark as Story*, 39-40.43-44; FOWLER, *Loaves and Fishes*, 149-183; ID., *Let the Reader Understand*, 66-73; DEWEY, «Point of View», 97.

⁶ Cf. la predicazione di Giovanni Battista in Mc 1,7-8 e la voce dal cielo nel v. 11; perfino nella citazione iniziale, che per sé si rivolge al «tu» del protagonista parlando della «sua» via, non si dice nulla di quanto egli deve fare, bensì promette che un altro gli preparerà la via.

⁷ Si noti la passività di Gesù: Giovanni lo battezza (v. 9), su di lui scende lo Spirito e lo spinge nel deserto (vv. 10.12), gli angeli lo servono (v. 13). Constatiamo ancora che i verbi predicati di Gesù

Nel capitolo precedente abbiamo sostenuto che le promesse e le attese suscitate dalla citazione iniziale possono vedersi compiute nella persona di Giovanni Battista, presentato come il messaggero autorizzato (competenza) e il realizzatore della promessa (*performance* compiuta).⁸ Invece di fronte alle attese suscitate dalla predicazione di Giovanni il comportamento di Gesù è almeno paradossale nella sua «reticenza», ma proprio questo dato permette e favorisce la concentrazione del lettore su ciò che è detto di lui, in particolare sulla rivelazione della sua identità e sulla sua dotazione di competenza. Quindi il lettore può riconoscere che il protagonista (nel senso etimologico di *prot*-agonista) non è il «primo», ma che anch'egli riceve da qualcun altro. Ma da chi?

1. IL PUNTO DI VISTA DI DIO

Nel mondo della storia ci sono vari personaggi: il protagonista Gesù, i discepoli, non sempre in accordo con il Maestro, le autorità che lo avversano (cf. ad es. Mc 15,10: «per invidia»), il precursore Giovanni Battista, e molti attori «secondari» non privi però di importanza.⁹ Tutti questi attori esprimono in diversi gradi i loro punti di vista valutativi, che sono la causa dei conflitti dell'intreccio. C'è tuttavia ancora un altro attore che interviene, sebbene con discrezione, nella storia: *si tratta di Dio*, il cui punto di vista è quello a cui si allineano sia il protagonista Gesù, sia il narratore, ma soprattutto è quello che risulta vero, affidabile ed efficace.¹⁰ In quale modo il narratore propone il punto di vista di Dio come normativo? Quali dati testuali impongono al lettore questa interpretazione?

Tutti gli studiosi hanno riconosciuto che il protagonista della storia accoglie liberamente il punto di vista ideologico di Dio. Ciò è evidente non solo negli annunci della passione e risurrezione,¹¹ oppure nei riferimenti alla necessità del progetto divino,¹² ma anche in dichiarazioni esplicite come quella di Mc 8,33, in cui Gesù manifesta quale sia l'origine del suo comportamento e invita i discepoli

sono tutti di movimento o di percezione, non transitivi e attivi in senso logico: cf. «venne (v. 9: ἦλθεν)», «salendo... vide (v. 10: ἀναβαίνων... εἶδεν)», «stava (v. 13 due volte: ἦν)».

⁸ Si vedrà oltre come e da chi proverrà la sanzione della missione di Giovanni.

⁹ Per un elenco di questi personaggi e un'introduzione alla loro funzione si può far riferimento a RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 98-136; KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 21-27.

¹⁰ A questo proposito Kingsbury parla giustamente di punto di vista «normativo», cf. KINGSBURY, *Christology*, 48-49.

¹¹ Il fatto che Gesù predica più volte la propria passione, morte e risurrezione (cf. Mc 8,31; 9,9-13.31; 10,33-34.45; 12,6-8; 14,8.18.22-25.27-28) mostra come questi eventi facciano parte di un progetto divino che Gesù conosce e segue liberamente (la conoscenza è condizione di libertà). In altri termini il suo destino non è un'incognita precipitata su di lui, effetto del piano segreto degli avversari (cf. Mc 3,6; 11,18; 12,12.13; 14,1-2.10-11), ma la conseguenza della sua adesione alla volontà del Padre (Mc 14,35-36).

¹² Cf. le ricorrenze del verbo «deve (δεῖ)», con senso sempre teologico (Mc 8,31; 9,11; 13,7.10.14; con forte connotazione ironica 14,31) e le indicazioni circa il compimento della Scrittura (cf. Mc 1,2-5; 7,6; 9,12-13; 12,10; 14,21.27.49).

a seguirlo («pensare-cercare le cose di Dio»)¹³ Il fatto che il protagonista conosca anticipatamente il destino che lo riguarda stabilito da Dio e vi si conformi rivela la sua libertà e consapevolezza nell'accettare il punto di vista di Dio. Tutto ciò emerge con particolare chiarezza soprattutto nella scena del Getsemani (Mc 14,32-42), in cui esplicitamente Gesù si conforma alla volontà del Padre.¹⁴

Più in generale tutta la sua vita è presentata dal narratore come un cammino realizzato secondo la via di Dio di cui si parla all'inizio della narrazione;¹⁵ Gesù percorre la propria strada nella coscienza di una missione che trova in un Altro la propria origine, per questo può «insegnare con verità la via di Dio» (Mc 12,14).¹⁶

Se ci si fermasse a queste considerazioni, si potrebbe pensare che il rapporto di Gesù con Dio riguardi solo il suo (dover-)fare, invece egli è in accordo con il punto di vista ideologico divino anche per quanto riguarda il suo essere, ossia la sua identità profonda. Sotto questa prospettiva la visione di Gesù e quella di Dio coincidono in modo corrispettivo: egli indica se stesso come «il Figlio»,¹⁷ e indica Dio come suo «Padre».¹⁸

Perfino i demoni, esseri soprannaturali nel mondo della storia di Mc, concordano con questa prospettiva di giudizio, lamentando non l'essere di Gesù, ma

¹³ Il verbo greco φρονέω non significa solo il semplice «pensare», ma anche il «ricercare» attivo, esprime l'indicazione di un obiettivo desiderato, un «dedicare attenzione», e il sintagma φρονεῖν τὰ τινα, già usato nella classicità, può significare «stare dalla parte di qualcuno», cf. all'incirca all'epoca del nostro Vangelo Diodoro Sicuro; FLAVIO GIUSEPPE, *Ant. Iud.*, 14,450; Est 8,12 (LXX); 1Mac 10,20; cf. alla voce «φρονέω» ROCCI, *Vocabolario greco italiano*; BAUER; lo notano fra i commentatori V. TAYLOR, *Mark*, 380; PESCH, *Markusevangelium*, II, 54 («sostenere la causa»); GUNDRY, *Mark*, 433. In Mc 8,33 si tratta chiaramente di un'indicazione di tipo assiologico e non solo gnoseologico, anche perché a essa deve corrispondere un comportamento ben preciso proposto non solo a Pietro ma a tutti i discepoli e alla folla (cf. Mc 8,34-38). PETERSEN, «When Is the End not the End?», 160-161 dice che questa locuzione esprime icasticamente la differenza delle possibilità ideologiche; cf. anche ID., «The Composition», 194-217 e già WEEDEN, «The Cross as Power in Weakness», 132-133, che parla di due diverse vie di realizzazione: una attraverso il potere e un'altra attraverso il servizio.

¹⁴ Può essere interessante osservare da una parte come Gesù riconosca a Dio le modalità del potere e del volere, che sono all'origine di un progetto (Mc 14,36: «tutto è possibile a te... ma non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi [πάντα δυνατά σοι... ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ]»), e dall'altra parte che questo sia stato prima enunciato dal narratore nel discorso indiretto (v. 35: «εἰ δυνατόν ἐστίν...»). Gesù stesso l'aveva già dichiarato in Mc 10,27! La dualità dell'osservazione rientra nella tecnica mariana per sottolineare un dato ed eventualmente mostrarne un'ulteriore specificazione: il discorso diretto di Gesù è molto più esplicito e indica la sua accettazione della volontà del Padre, del suo punto di vista. Sulla dualità cf. NEIRYNCK, *Duality in Mark*.

¹⁵ Cf. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, che ha mostrato come il tema della «via» sia importante per la strutturazione dell'intero Vangelo. Si può vedere inoltre l'accettazione del proprio destino nel comportamento indifeso di Gesù di fronte al processo-farsa giudaico (Mc 14,55-65), a Pilato (Mc 15,2-5) e alla sofferenza fisica (Mc 15,23).

¹⁶ Cf. i detti «sono venuto per...» (Mc 1,38; 2,10.17; 10,45) e le indicazioni sul compimento della Scrittura nella sua storia (Mc 6,4 riferito alla storia dei profeti; 9,12; 14,21.49).

¹⁷ Gesù mostra di avere tale coscienza parlando di sé come del «Figlio» in Mc 12,6 (in una parabola narrata agli avversari), in Mc 13,32 (per sottolineare la sua dipendenza dal Padre), in Mc 14,61-62 (rispondendo positivamente alla domanda del sommo sacerdote; si noti che questa risposta è la più esplicita dei Vangeli sinottici). Inoltre egli è l'unico personaggio del racconto designato come «Figlio», che rappresenta il punto di vista fraseologico di Dio su Gesù (Mc 1,11; 9,7).

¹⁸ Cf. Mc 8,38; 13,32; 14,36, a cui bisogna aggiungere la presentazione metaforica della parabola di Mc 12,6. Mentre gli uomini o i discepoli non sono mai chiamati figli di Dio, Gesù indica Dio come Padre dei discepoli in un discorso sulla preghiera (Mc 11,25). Sulla serietà di questo termine, indicante il rapporto dell'adulto nei confronti del padre, bisogna rimandare a BARR, «'Abbâ Isn't Daddy», 28-47.

la sua missione.¹⁹ Infatti il narratore fa notare come ciò che i demoni fanno di Gesù sia corretto: lo riconoscono come Figlio di Dio, che viene per distruggerli.²⁰ Questo riconoscimento, concordando con quanto esprime Dio, non solo rafforza agli occhi del lettore la posizione di Gesù, la sua statura di inviato da Dio, ma anche riafferma la normatività del punto di vista di Dio.

Un altro elemento da tenere in debita considerazione è il livello fraseologico del punto di vista di Dio: con quali parole si esprime questa posizione? Dobbiamo riconoscere l'abilità del narratore che descrive l'opinione di Dio senza attentare alla trascendenza divina, senza vantare nei confronti di Dio la stessa posizione di onniscienza e onnipresenza di cui gode nei confronti del protagonista. Ciò costituisce un ulteriore elemento a favore della normatività di tale punto di vista e inoltre spinge il lettore a ritenere affidabile il narratore.

Infatti per quanto riguarda gli altri personaggi egli si mostra narratore onnisciente in senso pieno, essendo sempre presente e potendo leggere nel cuore dei personaggi senza problemi, anche fino a scrutare le emozioni di Gesù.²¹ Nei confronti di Dio invece egli ne rispetta la trascendenza senza mai intervenire immediatamente per precisare i suoi pensieri e intenzioni;²² nel caso egli debba parlare di ciò, allora cita la parola di Dio scritta, accolta come espressione della volontà divina. Anche le parole dette in segreto a Gesù dopo il battesimo e quelle della trasfigurazione sono tratte dalla Scrittura con i più fini metodi esegetici del tempo, e possono quindi essere presentate come parola di Dio, giacché «voce dal cielo» (Mc 1,11; 9,7) indica proprio

¹⁹ Si confrontino le proteste di Mc 1,24; 5,7; 9,20 con le identificazioni di Gesù come Figlio di Dio in Mc 1,24.34; 3,11; 5,7, in linea con il punto di vista di Dio circa l'essere di Gesù. Particolarmente interessante è il commento del narratore di Mc 1,34 (cf. anche Mc 3,12), in cui chiarisce che l'ingiunzione del silenzio è motivata dalla conoscenza dei demoni su Gesù, considerazione che conferma il contenuto di tali dichiarazioni. In Mc 1,24 Gesù è identificato con l'appellativo «Santo di Dio», non «Figlio»: sul significato di tale designazione non propriamente messianica si discute, tuttavia possiamo notare come per il lettore sia comunque un rimando alla missione in dipendenza dalla designazione di Dio (Mc 1,11), un riferimento alla santità di Dio trasmessa con il dono dello Spirito Santo (Mc 1,8.10) che fa di Gesù una persona consacrata al piano salvifico di Dio, schierata dalla parte di Dio, costituzionalmente opposta agli spiriti «impuri» (Mc 1,23-24); cf. su ciò TAYLOR, *Mark*, 174; HEIL, *Mark*, 47; GUNDRY, *Mark*, 82-83.

²⁰ Fin dall'inizio della storia i due elementi dell'identità e della missione contro il male sono accostati: alla scena del battesimo (Mc 1,10-11) segue quella delle tentazioni di Gesù nel deserto (vv. 12-13). È un procedimento letterario a forte valenza extradiegetica: il narratore accosta scene che solo il lettore può confrontare. La coerenza di questa tecnica è messa in risalto anche alla trasfigurazione (Mc 9,2-8), dove alle indicazioni circa l'identità del protagonista, accessibili solo a pochi, segue l'esorcismo di un demonio muto (Mc 9,14-27), scena che tra l'altro pone in evidenza la modalità eccezionale del potere di Gesù, cf. Mc 9,18.22-23.

²¹ Il narratore è presente quando Gesù è solo (ad es. Mc 1,12-13.35; 6,46; 14,35-36) o con pochi testimoni (Mc 5,37; 7,33; 8,23; 9,2-13.28; 13,3; 14,33-34.37-42), conosce ciò che solo Gesù percepisce o sperimenta (ad es. Mc 1,10; 2,8; 3,5; 5,30). Essendo l'unico a reagire, è anche l'unico a sentire la voce dei demoni, che per gli altri attori vengono fatti tacere.

²² Per altra via anche DONAHUE, «A Neglected Factor», 563-594 giunge a tale affermazione: Mc mostra un uso sobrio della parola «θεός», mai aggettivata (cf. però Mc 10,18 dove l'aggettivo è in senso predicativo) e mai accostata ad antropomorfismi, che porterebbe a constatare come la presenza di Dio possa essere sperimentata non più nel tempio, ma nell'insegnamento e nella storia di Gesù e della comunità dei suoi seguaci.

questo.²³ Tra l'altro possiamo notare come Dio in quanto personaggio non compaia mai in scena e non sia mai «visto», al massimo se ne ode la voce attraverso mediazioni come la Scrittura o la «voce dai cieli – dalla nube», conformemente alla tradizione targumica della letteratura giudaica. Senza riferimento alla Scrittura il narratore non ha accesso a Dio, non essendo presente nei cieli, luogo della sua dimora (cf. Mc 11,25). In tal modo Dio è l'unico personaggio all'interno della storia nei confronti del quale il narratore non sia onnisciente e onnipresente, ma si ponga in una posizione narrativamente inferiore e «dipendente».²⁴

Se quindi la voce di Dio dal punto di vista fraseologico corrisponde alla Scrittura, è significativo che le citazioni scritturistiche esplicite siano quasi tutte poste in bocca al protagonista Gesù;²⁵ le poche che sono citate da altre voci sono comunque o riferite a Gesù o sottoposte alla sua funzione interpretativa di maestro.²⁶ Tutto ciò documenta agli occhi del lettore che il protagonista sceglie il punto di vista ideologico di Dio, ma conduce anche ad un'altra indicazione preziosa: nella storia di Mc il personaggio che sa esprimere il punto di vista di Dio è Gesù.

Gli avversari di Gesù sono infatti distanti dal punto di vista della Scrittura, che è il punto di vista fraseologico di Dio. Gesù stesso, citandone alcuni brani, accusa i suoi avversari (farisei e scribi) di abrogare o invalidare la parola di Dio per sostenere la loro tradizione umana, mostrando come il loro punto di vista valutativo sia opposto a quello di Dio, che dovrebbero seguire (cf. Mc 7,1-13). Possiamo dire che ciò che Gesù afferma degli avversari dipende strutturalmente dal punto di vista ideologico di Dio, al contrario delle autorità religiose.²⁷

Quanto detto sinora conduce a un'altra importante osservazione: Gesù diventa il supremo rappresentante del punto di vista di Dio, l'espressione vitale

²³ Si tratta di una conflazione da Gen 22, Sal 2, Is 42,44, come abbiamo mostrato altrove (c. V, par. «5. Mc 1,9-11: il battesimo di Gesù», alle pp. 83s). Propriamente «voce dal cielo» nel giudaismo costituisce una perifrasi per lo «Spirito Santo», cf. McNAMARA, *Targum and New Testament*, c. 10, ma spesso nei targumin si trova al posto della parola di Dio, cf. GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Genesis*, 19-20,26. Non entriamo in discussioni derivanti dalla teologia trinitaria cristiana, ma al solo scopo di identificare l'origine della voce notiamo che il suo contenuto non lascia spazio a equivoci: si tratta di Dio Padre.

²⁴ Ci pare utile il suggerimento di POWELL, *What Is Narrative Criticism?*, 114 nota 11: il lettore di Mc può accettare un narratore onnisciente, senza dover presupporre altrettanto per l'autore implicito! In effetti, come abbiamo mostrato sopra, anche l'autore implicito si sottomette al punto di vista di Dio.

²⁵ Cf. Mc 2,26; 4,12; 7,6-7,10; 8,17-18; 9,13 (riferimento generico alla storia di Giovanni Battista); 9,48; 10,6-7; 10,19; 11,17; 12,1 (allusione a Is 5).10-11; 12,26; 12,29-31; 12,36; 13,14.19.24-25.26 (almeno queste del capitolo!); 14,18 (allusione a Sal 40,10 LXX).24 (allusioni).27.32 (allusione a Sal 42,6).49 (generico riferimento al compimento delle Scritture).62; 15,34.

²⁶ Cf. Mc 1,2-3 (il narratore riferisce a Gesù e al Battista la conflazione); 1,11 e 9,7 (è Dio stesso che parla di Gesù); 10,4 (sollecitata da Gesù); 11,9-10 (le folle acclamano Gesù con le parole tratte parzialmente da Sal 118,26 TM); 12,19 (i sadducei ne chiedono l'interpretazione a Gesù); 12,32-33 (lo scriba ripete quanto detto prima da Gesù!); 15,24.36 (possibili allusioni del narratore a Sal 21,19 LXX e Sal 68,22 LXX, di cui utilizza le parole per descrivere la scena). Si tratta evidentemente solo delle citazioni o delle allusioni più chiare, che già possono documentare la nostra affermazione; non sono state prese in considerazione altre allusioni meno sicure, che comunque non sono esplicitamente presentate come Scrittura.

²⁷ Mentre Gesù si dimostra fedele alla Legge (cf. Mc 1,44; 7,9; 10,6-7; 11,17), almeno secondo la sua autorevole interpretazione approvata dal narratore, i suoi avversari la infrangono (in Mc 3,6 fanno il male in giorno di sabato, complottando contro Gesù! Altrettanto nella storia della passio-

del suo giudizio, colui che conosce e segue la sua volontà. Il lettore sa fin dall'inizio che egli solo, fra tutti i personaggi della storia, è autorizzato a ciò; Dio stesso gli riconosce una particolare relazione con lui: è il suo Figlio (Mc 1,11; 9,7).²⁸ L'intera narrazione mostra il compimento delle predizioni di Gesù; la sua parola proferisce un insegnamento «con autorità» (cf. Mc 1,22.27; 2,10; 11,28-33), come mostrano anche gli esiti degli scontri con gli scribi; è autorità che può trasmettere ai discepoli (Mc 3,15; 6,7). Anche il giovane alla tomba rinvia alla sua parola (Mc 16,7); gli spiriti impuri e gli elementi della natura si sottomettono a lui (Mc 1,27; 4,41; 11,21), e perfino gli avversari, oltre alle folle, riconoscono che egli insegna la via di Dio (cf. Mc 12,14).²⁹

Tuttavia, nonostante questa elevata dignità, che può certamente competere con quella descritta in tutti gli altri Vangeli, e sebbene egli sia l'agente autorevole del regno di Dio, anche Gesù fa consapevolmente ed esplicitamente riferimento a Dio, sottomettendosi a lui. Abbiamo già notato questo aspetto per quanto riguarda la sua missione o il suo destino, ora consideriamo come il protagonista assuma per sé una posizione subordinata rispetto a Dio, parlando con un ricco che lo chiama «maestro buono» e con due discepoli che raccomandano a lui la loro posizione.³⁰ L'effetto non si trova solo a livello intradiegetico, giacché attori e lettori sono invitati a riconoscere solo a Dio questa caratteristica e questo potere.

In conclusione: se già la posizione di Gesù agli occhi del lettore è autorevole e potente, quanto più lo sarà quella di Dio, a cui Gesù stesso si sottomette. Gesù dichiara di dipendere da Dio anche per quanto riguarda il campo gnoseologico e quindi la modalità del sapere, pur dando spesso prova della sua capacità di previsione e di lettura dei cuori.³¹

ne), sono dichiarati trasgressori da Gesù (es. in Mc 7,6-13), non conoscono la Scrittura (cf. Mc 2,25-26; 12,35-37) e vengono presentati dalla Scrittura stessa per bocca di Gesù con un progetto contrario a quello di Dio (cf. Mc 12,10-11). Sugli avversari di Gesù cf. KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 63-88.

²⁸ Il termine «Figlio di Dio» usato per designare il protagonista rimanda certamente alla sua identità profonda in particolare relazione con Dio, ma poteva forse riferirsi anche alla sua missione salvifica di tipo messianico regale, come la letteratura di Qumran pare provare: cf. 4Q246 e 4Q174, I,18-19; per una discussione cf. FITZMYER, «4Q246: The "Son of God" Document», 153-174. Non è necessario supporre una piena comprensione di tipo niceno-costantinopolitano da parte dell'autore, ma certo l'unicità della missione corrisponde alla particolare identità di Gesù. Per una disamina storica del titolo si vedrà con profitto PENNA, *I ritratti originali*, I, 143-153; non vogliamo entrare in discussioni di tipo storico, notiamo solo che Penna studia il titolo in riferimento alla storia delle tradizioni, mentre nella fase conclusiva del Vangelo dovevano già essere diffuse idee circa la preesistenza del Cristo (cf. ad es. Fil 2,6, oltre a Rm 1,4). Discussioni stimolanti in senso redazionale si possono trovare in V. TAYLOR, *Mark*, 120-122.161-162; PESCH, *Markusevangelium*, I, 92-94; GNILKA, *Markus*, I, 60-64: «I Exkursus: Sohn Gottes»; MANN, *Mark*, 195; COLLINS, «Mark and His Readers. Among the Jews», 393-408; Id., «Mark and His Readers. Among Greeks and Romans», 85-100. A livello narrativo l'importanza del titolo è stata ampiamente documentata da KINGSBURY, *Christology*.

²⁹ Torneremo in seguito su questo elemento della caratterizzazione di Gesù; qui era necessario anticipare la statura narrativa del protagonista ai fini del riconoscimento del punto di vista ideologico normativo.

³⁰ Ci riferiamo a Mc 10,18.40; cf. KINGSBURY, *Christology*, 49, che richiama anche i passi già citati da noi (Mc 8,33; 14,36), nei quali però a nostro avviso Gesù non intende direttamente esprimere la sua inferiorità, ma la sua obbedienza.

³¹ Cf. l'escatologica «ora», sconosciuta dal Figlio dell'uomo (cf. Mc 13,32); si dovrà forse aggiungere Mc 10,40 («quanto a sedere alla mia destra o sinistra, non sta a me concederlo, ma è per coloro per i quali è stato preparato»)?

Ciò che però manifesta in modo inaudito il potere di Dio, la sua capacità di portare a compimento il proprio piano, è senza dubbio la risurrezione, che Gesù aveva annunciato e che il giovane alla tomba dichiara compiuta; ora il linguaggio delle predizioni presenta la risurrezione come opera di Dio.³² Gesù stesso connette l'evento della risurrezione alla «potenza di Dio» discutendo con i saducei che non credono a essa (Mc 12,24-27), o anche quando parla (in parabola) della sua risurrezione (cf. Mc 12,10-11, dove l'opera del Signore, la pietra scartata dai costruttori che diviene testata d'angolo, è metaforica prolessi della risurrezione). Nel racconto di Mc quest'evento della storia diventa il segno della potenza di Dio, la prova della sua affidabilità, della correttezza della fiducia di Gesù nel suo potere, e per il lettore tra l'altro una riprova dell'affidabilità del punto di vista ideologico divino.

2. DIO ALL'ORIGINE DELLA NARRAZIONE (STORIA E DISCORSO)

All'interno del mondo della storia è quindi evidente che il punto di vista ideologico di Dio è normativo per il protagonista, che lo propone anche ai discepoli, ma questa normatività riguarda anche il narratore o l'autore implicito e influenza pertanto il livello del discorso. L'autore implicito o il narratore onnisciente adotta il punto di vista valutativo di Dio fin dall'inizio dell'opera,³³ portando avanti con coerenza l'interpretazione che Dio dà di Gesù.³⁴ Così facendo, segue egli stesso l'esempio del suo protagonista, in quanto si allinea con lui nell'accogliere il punto di vista di Dio; si potrebbe dire che si fa suo discepolo.

³² Nonostante l'uso di ἀναστήσει (cf. Mc 8,31; 9,9.31; 10,34) che di per sé nulla dice circa l'agente, bisogna osservare che questo evento è posto all'interno del piano di Dio (cf. il θεῖς iniziale in Mc 8,31). Inoltre per parlare di essa si fa ricorso anche al passivo di ἐγείρω, il quale, pur avendo a volte forma passiva con senso intransitivo (cf. Mc 2,12; 4,27; 13,8), nel presente contesto, posto in bocca allo stesso Gesù e al giovane alla tomba, ha più probabilmente valore di passivo teologico (cf. Mc 14,28 ἐγερθήσεται με e Mc 16,6 ἠγέρθη), come nel caso della presunta risurrezione di Giovanni Battista (cf. Mc 6,14.16). Su ciò cf. K. STOCK, *Il cammino di Gesù*, 40-43 e OEPKE, «ἐγείρω», 332-337. La certezza della risurrezione è anche implicita nella dichiarazione di Mc 14,25 circa il vino nuovo che sarà bevuto nel regno di Dio.

³³ Cf. Mc 1,1. Ci sono problemi di critica testuale, che abbiamo già affrontato, nell'interpretazione di questo versetto, tuttavia la presentazione di Gesù che l'autore propone fin dall'episodio introduttivo è chiaramente quella dell'unico Figlio di Dio (cf. le parole di Dio in Mc 1,11; 9,7), così come alla fine della sua vita verrà riconosciuto in una scena che ha interesse extradiegetico, la confessione del centurione (Mc 15,39). Infatti dato il ruolo limitato del centurione e il suo successivo silenzio sull'affermazione, non siamo autorizzati a ritenere che egli abbia compreso ciò che «Figlio di Dio» rappresenta: la scena ha piuttosto finalità extradiegetiche, ossia mostrare al lettore quando un uomo può finalmente comprendere e confessare Gesù come tale, conformemente al punto di vista di Dio. Tutta la narrazione mira a evidenziare come si manifestò l'identità segreta di Gesù (o come si nascose) e quando è possibile confessarlo come tale (dopo la morte e risurrezione), quindi l'originalità delle parole «Figlio di Dio» Mc 1,1 è verosimile.

³⁴ Come è stato notato da KINGSBURY, *Christology*, 86-89, il narratore alterna le urla non udite dei demoni, che conoscono l'identità di Gesù (in questo allineati al giudizio di Dio: cf. Mc 1,24.34; 3,11; 5,7), alle domande degli attori umani, così da mantenere il lettore consapevole della corretta risposta alle domande su Gesù. Kingsbury mostra in quest'opera la coerenza del disegno narrativo nell'intero racconto.

Infatti, mostrando Gesù sottomesso al punto di vista ideologico di Dio e trattando il personaggio «Dio» senza l'onniscienza esibita per gli altri attori della storia, il narratore-autore implicito presenta il punto di vista di Dio superiore anche al proprio o, meglio, manifesta di riconoscere tale punto di vista come normativo. Rhoads e Michie hanno notato bene che il narratore onnisciente e invisibile non è per nulla osservatore indifferente, bensì si schiera nella presentazione dei personaggi;³⁵ occorre però affermare con maggior vigore che l'autore fa riferimento a un mondo di valori presentato come preesistente, a cui egli stesso si sottomette, non creato da lui con la narrazione.

Tale affermazione può trovare conferma anche a partire da una osservazione sul linguaggio. Quando il narratore presenta i personaggi principali, utilizza il punto di vista fraseologico di Dio per eccellenza, la Scrittura, sia citandola direttamente, sia ponendola in bocca al protagonista, portavoce del punto di vista ideologico di Dio; ciò vale per Giovanni Battista, per Gesù e anche per gli avversari.³⁶ In altri termini il racconto ha un inscindibile nesso intertestuale con la Scrittura, dalla quale dipende in modo costitutivo sia quanto all'assunzione del sistema di valori (il piano di Dio), sia nella successione temporale degli eventi: lo dimostra il fatto che inizi con un'analessi intertestuale, cf. Mc 1,2-3). La storia narrata è quindi il compimento di una promessa precedente, espressa in un altro testo.³⁷

Possiamo così fare un passo verso l'identificazione dell'autore della promessa. Con Mc 1,2-3 il narratore presenta anche colui che genera la storia raccontata, giacché l'identificazione dei personaggi coinvolti nella citazione sarà immediata per il lettore: «Ecco, mando il mio messaggero davanti a te» (Mc 1,2) può essere risolto in termini attanziali riconoscendo Dio Padre come il destinatario, il messaggero Giovanni Battista come l'aiutante e il protagonista Gesù come il destinatario-soggetto che deve percorrere la via, il progetto di Dio.

Dio è all'origine *della storia*, artefice e guida dell'azione. Secondo l'analisi narrativa è colui che avvia il programma che si compirà nella storia narrata, concretamente il ministero di Giovanni e di Gesù, ed è colui che conferisce competenza agli attori.³⁸ Il racconto riconosce quindi a Dio ogni competenza sul pro-

³⁵ Cf. RHOADS – MICHIE, *Mark as Story*, 38, ma anche KINGSBURY, *Christology*, *passim*.

³⁶ Tra le varie funzioni della citazione iniziale (Mc 1,2-3) c'è anche quella di presentare il precursore di Gesù, Giovanni Battista, autenticandone e autorizzandone il ministero preparatorio. Anche gli altri riferimenti all'identità e funzione di Giovanni sono attuati sulla base della Scrittura, soprattutto con riferimento alla tipologia di Elia (cf. il vestito in Mc 1,6 e la discussione sul ritorno di Elia in Mc 9,11-12). La citazione iniziale inoltre anticipa la presenza del protagonista, il quale sarà ulteriormente designato dalla voce dal cielo con parole tratte dalla Scrittura (Mc 1,11; 9,7; cf. Gen 22; Is 42; Sal 2; cf. sopra, pp. 83-89). Per gli avversari si vedano le pesanti connotazioni addotte da Gesù in Mc 7,6-7; 11,17.

³⁷ Notiamo inoltre che anche le prime parole del protagonista fanno riferimento a un tempo trascorso, il passato dell'attesa e della promessa, cf. Mc 1,15: «πεπλήρωται ὁ καιρὸς (il tempo è compiuto)». Sul rapporto intertestuale si vedano le interessanti riflessioni di DELORME, «Intertextualities about Mark», 35-42.

³⁸ In realtà il programma iniziato da Gesù non è compiuto con l'annuncio dell'avvenuta risurrezione, ma implicherebbe ulteriori compimenti non narrati nel Vangelo: l'incontro postpasquale con i discepoli (Mc 16,6), l'estensione del vangelo a tutti i popoli (Mc 13,10) e gli altri avvenimenti predetti nel c. 13, come anche il ritorno del Figlio dell'uomo sono promesse di cui non viene raccontato il compimento. Vedremo in un altro capitolo ciò che questo comporta per la posizione del lettore.

gramma circa le modalità del potere e del volere, che Dio esprime al livello più alto rispetto a tutti gli altri attori, e questo riconoscimento avviene sia per dichiarazione del protagonista, sia recuperando con l'analessi intertestuale iniziale la fede circa l'onnipotenza della parola divina.³⁹ A causa quindi dello *status* narrativo del volere divino, il suo punto di vista ideologico diventa *necessariamente* normativo.⁴⁰

Riteniamo tuttavia che si debba riflettere anche a livello *del discorso*, poiché è altamente significativo che la narrazione inizi con la citazione di una parola di Dio, espressione fraseologica e valutativa del suo punto di vista. Ciò significa che anche la retorica del racconto (il discorso), non solo i fatti (la storia), sono normati da Dio, e dimostra che l'autore implicito si allinea con questa posizione, desiderando che anche il lettore inizi il cammino della lettura dalla prospettiva corretta, normativa.⁴¹ Se narrativamente possiamo dire con Barthes «iniziare significa delimitare un infinito in un modo arbitrario»,⁴² dobbiamo riconoscere che Mc lascia a Dio questa scelta, iniziando il racconto là dove è avviato da Dio, come si legge nella sua Parola.

Da questo punto di vista i primi versetti della narrazione rappresentano una confessione dell'autore implicito (e del testo, essendo l'autore implicito un'istanza testuale), che si dichiara fin dall'inizio in linea con il punto di vista ideologico di Dio, riconosciuto come normativo per la storia e per il discorso.⁴³ Essendo poi il punto di vista normativo, scelto dall'autore, quello di Dio, ne consegue che agli occhi del lettore credente l'affidabilità del narratore sarà ancor più assicurata.

Riassumendo possiamo affermare che il criterio di valutazione della storia e dei valori, *il punto di vista ideologico* che viene presentato come normativo per il narratorio-lettore implicito, non è immediatamente quello dell'autore che narra, neanche solo quello del protagonista (il che fa sì che la finalità del racconto non possa esaurirsi in una presentazione «aretologica» di Gesù), bensì *quello di*

³⁹ Abbiamo già citato la scena del Getsemani in cui il protagonista stesso riconosce che «tutto è possibile» a Dio e si sottomette alla sua volontà (cf. sopra, p. 112 nota 14). Gesù fa riferimento al volere di Dio citando la Scrittura (oltre ai passi già menzionati richiamiamo a mo' di esempio Mc 2,25-26 e Mc 10,5-9, dove il volere di Dio diventa il principio interpretativo della Scrittura stessa). Non dobbiamo trascurare poi le semantiche del potere divino presenti nel motivo del «regno di Dio», che Gesù viene a portare.

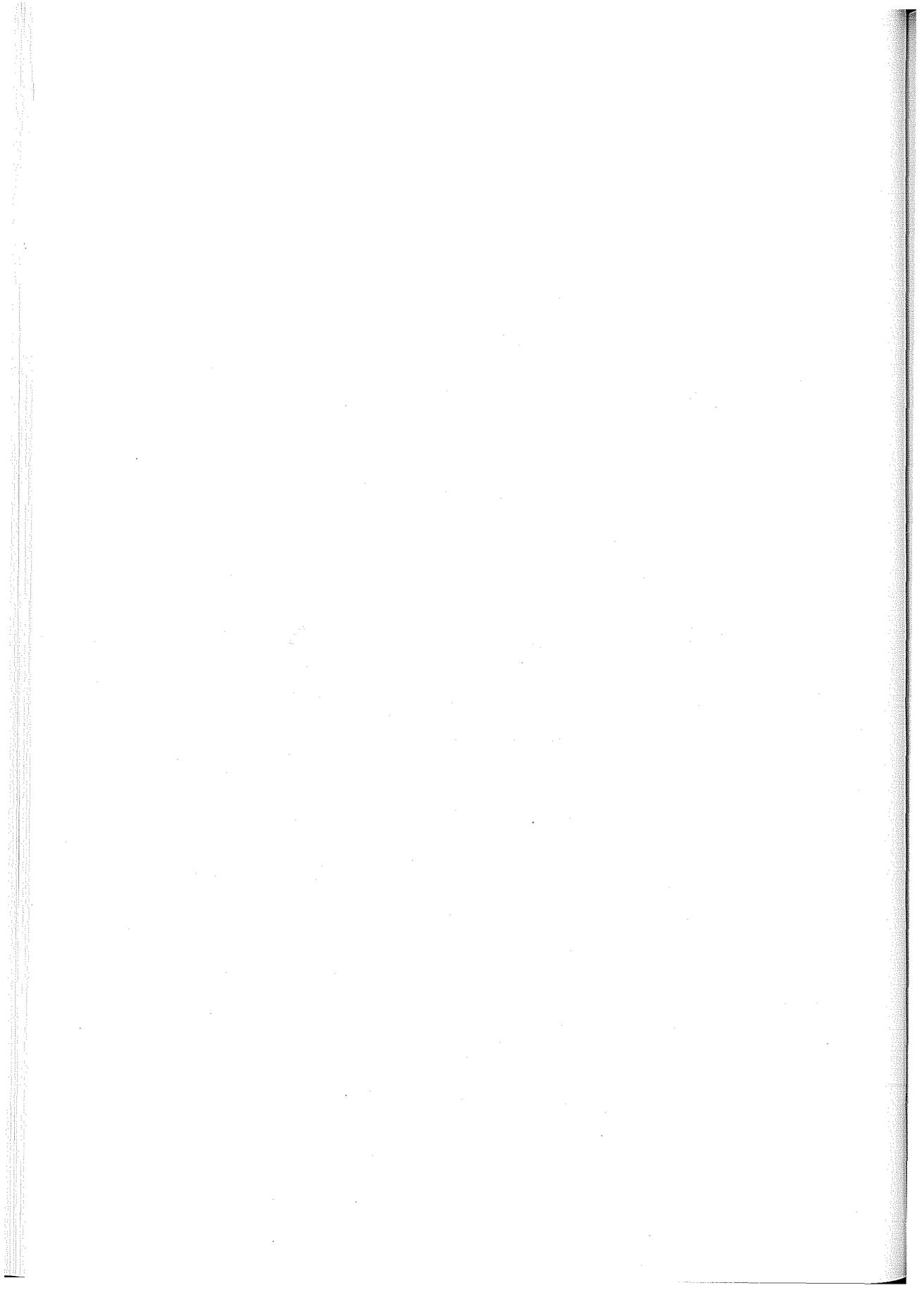
⁴⁰ Di fatto il disegno divino si compie attraverso il piano degli uomini, ma le predizioni di Gesù mostrano come esso preceda il progetto umano. Cf. KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 32; ID., *Christology*, 56-58.

⁴¹ L'effetto sul lettore sarebbe stato completamente diverso se la citazione fosse stata posta al termine del racconto, come una sorta di visione retrospettiva dell'intera vicenda, o come rivelazione di un'istanza nascosta ma presente fin dall'inizio all'insaputa del lettore; per quanto riguarda invece il livello della storia, la trama avrebbe potuto essere identica. Il racconto di Mc inizia con la determinazione di competenze, identità e sanzioni, non con attività o *performances* degli attori: si vedrà quale contratto con il lettore tale modalità di narrazione vuole suscitare.

⁴² Cf. BARTHES, «L'analyse structurale du récit», 27: «commencer, c'est couper un infini d'une façon arbitraire».

⁴³ Cf. a livello totalmente extradiegetico Mc 1,1, che funge da titolo, e a livello diegetico Mc 1,2-3, la citazione iniziale, che avvia la storia.

Dio, a cui anche il narratore e il protagonista si rifanno e con cui si allineano. Questo è il punto di vista ideologico-valutativo che è stato assunto da Gesù nel mondo della storia e dall'autore implicito per quanto riguarda il discorso di Mc, in tal modo esso diventa un principio fondamentale e imprescindibile anche per lo studio della caratterizzazione dei personaggi.



La caratterizzazione di Gesù

Non c'è alcun dubbio che a livello narrativo nel Vangelo secondo Marco Gesù sia presentato come un personaggio «a tutto tondo», non perché abbia dei tratti mutanti o in conflitto, ma perché possiede un'ampia serie di tratti e di comportamenti che lo caratterizzano, secondo le categorie della Berlin (cf. sopra, p. 30, nota 37), come un «personaggio» in senso pieno, non solo come un «tipo» o un «agente».

1. I NUMEROSI TRATTI DEL PERSONAGGIO LETTERARIO DI GESÙ

Per cogliere questo aspetto del protagonista, basta osservare le *reazioni differenziate* di fronte alla sua persona e al suo ministero da parte degli altri personaggi. Pertanto attraverso lo studio di alcune delle tecniche di *showing* adottate dal narratore recuperiamo i tratti enigmatici e controversi della caratterizzazione di Gesù da ciò che gli altri attori della storia dicono di lui e dal loro comportamento nei suoi confronti.¹

Ci siamo già soffermati a lungo su ciò che Dio, i demoni e il narratore riferiscono di Gesù: per loro egli è il Figlio di Dio. Giovanni Battista, pur senza designarlo, lo presenta come colui che è «più forte di lui», che «battezza nello Spirito» (Mc 1,7-8).² I suoi familiari lo considerano pazzo (Mc 3,21.31). Le autorità religiose pensano che sia un agente di Satana, posseduto da Beelzebul (Mc 3,22.30), uno che infrange la Legge e che decidono di eliminare fin dall'inizio (Mc 3,6); più avanti affermano che è un bestemmiatore reo di morte (Mc 14,63-64), un criminale da accusare (Mc 15,3; per invidia, v. 10!). I suoi compaesani si stupiscono del suo insegnamento e dei suoi miracoli, perché secondo loro è solo

¹ Ci riferiamo alla già citata schematizzazione delle tecniche di presentazione dei personaggi elaborata da Alter, cf. sopra, p. 33, nota 9. Per quanto riguarda gli studi narrativi sul Gesù di Mc, basti rimandare a due opere che hanno offerto una descrizione complessiva del protagonista: RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 103-115; KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 4-8.

² A differenza degli altri racconti evangelici in Mc non viene narrato nessun dialogo di riconoscimento fra Giovanni e Gesù (cf. Mt 3,14-15; Lc 7,18-21), né il Battista lo indica chiaramente alla folla (cf. Gv 1,29-33.36). La scena del battesimo di Mc 1,9-11 non è pubblica, nel senso che nessun personaggio nel mondo intradiegetico mostra di conoscere o riconoscere Gesù e quanto accade.

«il carpentiere, il figlio di Maria», di cui conoscono fratelli e sorelle (Mc 6,3), e si scandalizzano di lui. I discepoli lo riconoscono come Messia, ma senza comprendere ciò che significhi (Mc 8,29).

Anche l'interpretazione delle folle è interessante. Inizialmente lo considerano Giovanni Battista risorto, o Elia, o un profeta come uno dei profeti (Mc 6,14-15; 8,28), accorrono a lui, e anche Erode si allinea con loro pensando che sia Giovanni Battista redivivo (Mc 6,16); quando si avvicina a Gerusalemme, lo accolgono addirittura con riferimenti messianico-davidici (Mc 10,47-48; 11,9-10),³ impedendo la realizzazione immediata del piano delle autorità (Mc 11,18; 12,12; 14,2). Successivamente però contribuiscono alla sua cattura e ne chiedono la crocifissione (Mc 14,43; 15,11-15), preferendogli un malfattore. Le autorità militari romane (Pilato e i soldati) lo trattano come un rivoltoso qualunque (Mc 15,1-15.16-27);⁴ solo il centurione si allinea con il punto di vista fraseologico di Dio (Mc 15,39), ma il suo ruolo limitato non fa pensare che abbia compreso appieno il significato delle sue parole.

Possiamo fare un passo ulteriore e raccogliere le indicazioni che vengono anche dalla *descrizione delle sue parole e azioni*. Per esplicitare il livello antropologico del protagonista, possiamo seguire la griglia di Marchese (cf. sopra, c. III: «I criteri per la ricostruzione del personaggio»). Il lettore apprende parzialmente il suo statuto anagrafico: Gesù è un uomo proveniente da Nazaret (Mc 1,9.24; 10,47; 14,67; 16,6), un artigiano⁵ di cui i compaesani conoscono la madre, i fratelli e le sorelle (Mc 6,3). Particolarmente ricca e variegata è la presentazione della sua interiorità: è un uomo che prova molti sentimenti,⁶ spesso espressione della sua attenzione concreta agli altri (cf. Mc 3,5; 8,3), libero di fronte alle richieste o alle minacce.⁷

³ Bisogna osservare che nell'ingresso trionfale in Gerusalemme di Mc 11,1-10 sono sottolineati soprattutto la presenza e il ruolo dei discepoli, mentre non vengono menzionate le folle (cf. invece Mt 21,8-11.15; Lc 19,39), le quali devono però essere presupposte a causa della loro presenza nel precedente attraversamento di Gerico (Mc 10,46-52: il miracolo si situa all'uscita dalla città). Tuttavia abbiamo citato questo brano perché l'immediata salita di Gesù a Gerusalemme inizia proprio con l'uscita da Gerico, come indicano i riferimenti alla «via» in Mc 10,46.52: cf. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, 108-109.

⁴ Le resistenze di Pilato alla condanna di Gesù non sono così forti da far sì che egli tratti il prigioniero in modo diverso da come tratta Barabba (per soddisfare la folla, Mc 15,15). Anche i soldati non paiono fare differenze fra lui e gli altri crocifissi (cf. v. 27).

⁵ Si preferisce rendere con «artigiano» il termine greco dall'ampio spettro semantico τέκτων, che a detta di molti commentari indica una professione non umilissima: cf. V. TAYLOR, *Mark*, 300; PESCH, *Markusevangelium*, I, 319; GNILKA, *Markus*, I, 231; MANN, *Mark*, 289. Il suo ministero itinerante, trasmesso anche ai discepoli (cf. Mc 6,8-11), fa pensare a una condizione socio-economica più precaria di quella di partenza.

⁶ Di lui il narratore dice che si commuove verso i malati (Mc 1,41; 9,22), verso la folla (Mc 6,34; 8,2), è sensibile alla loro preghiera o alla fede (Mc 2,5; 5,22-24), prova ira ed è rattristato per la durezza del cuore umano (Mc 3,5), stupito per l'incredulità (Mc 6,6; 8,12?); sperimenta spavento, angoscia, tristezza «fino alla morte» (Mc 14,33-34) di fronte alla propria fine, che sarà vissuta con i sentimenti espressi nella preghiera del giusto abbandonato (Mc 15,34). Si dice pure che prova fame (Mc 11,12) e siamo autorizzati a interpretare le urla sulla croce anche come urla di dolore, non solo di abbandono.

⁷ Si confrontino la reazione verso i parenti venuti per prenderlo (Mc 3,21.31-35) e la prosecuzione del suo cammino verso Gerusalemme, nonostante sapesse che vi avrebbe trovato la morte. Inoltre anche nella predicazione nella capitale, patria di coloro che lo osteggiavano, egli parla aper-

Colpisce particolarmente l'alta coscienza di sé: oltre alla consapevolezza della propria identità e alla percezione della relazione unica con il Padre, di cui abbiamo trattato sopra, mostrandone corrispondenza con l'identificazione offerta dalla voce dal cielo, richiamiamo qui la sua connessione con il regno. Fin dall'inizio del suo ministero egli annuncia l'avvicinarsi della signoria di Dio (Mc 1,14-15), che successivamente connette alla sua persona:⁸ egli dice di essere lo sposo che però «sarà tolto» ai discepoli (Mc 2,19-20), l'agente di Dio sulla terra.⁹ Chi accoglie lui accoglie colui che lo ha mandato (Mc 9,37); è in nome suo che il gesto d'amore verso i discepoli non cadrà nel vuoto (v. 41). Egli è il signore del sabato (Mc 2,28), colui la cui sequela è necessaria per entrare nel regno (Mc 10,21.29-31).

Passando poi alla narrazione della sua prassi, ci troviamo di fronte a un comportamento che fa riflettere il lettore, come già l'attore intradiegetico. Abbiamo visto che Gesù accoglie totalmente il piano di Dio, è in linea con il suo punto di vista in quanto normativo. Ora sottolineiamo come il narratore lo presenti in atteggiamento di fedeltà e affidabilità: Gesù è consegnato totalmente alla volontà del Padre, che mostra di conoscere e seguire con fedeltà, e rivela agli uomini l'affidabilità di Dio, invitandoli alla fiducia nel suo intervento.¹⁰ Nonostante ciò, egli è mostrato anche come soggetto alla tentazione (cf. due scene, sintomaticamente all'inizio e alla fine del ministero, Mc 1,13 e 14,32-34). Du-

tamente contro le autorità (cf. Mc 12,38-40 e il commento narrativo di Mc 12,12: «compresero che aveva detto la parabola per loro»). Tra l'altro l'esegesi recente riconosce a Mc 12,1-12 il valore di «parabola giuridica», con cui Gesù condanna l'atteggiamento delle autorità, cf. SNODGRASS, «Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants», 187-215; WEREN, «The Use of Isaiah 5,1-7», 1-26. Infine si consideri la risposta di Gesù alla domanda del sommo sacerdote in Mc 14,62, con cui egli si presenta di fronte ai suoi giudici come giudice escatologico.

⁸ Ad es. in Mc 3,23-29 si presenta come colui che pone fine al regno del male, proprio in quanto mosso dallo Spirito Santo, il che rimanda alla scena del battesimo (sul rapporto fra l'identità di Gesù e la sua lotta contro gli spiriti impuri cf. sopra, p. 113 nota 20). Inoltre egli stesso interpreta la sua morte come avente per effetto il riscatto dei molti (cf. Mc 10,45) e l'instaurazione dell'alleanza correlata al regno (cf. Mc 14,22-25).

⁹ Cf. ad es. il perdono dei peccati in Mc 2,1-12. Facciamo notare che tocca agli scribi esplicitamente la connessione tra il perdono dei peccati e Dio (v. 7), mentre Gesù non nega questa affermazione, ma dimostra che tale connessione passa attraverso la sua persona (v. 10). Altro elemento interessante è costituito dai miracoli, di cui egli è ben consapevole (cf. Mc 5,30, egli sa che è uscita una forza da lui!), collegati dalla gente al regno (cf. il titolo messianico «figlio di Davide» usato dal cieco Bartimeo in Mc 10,47-48 per chiedere la vista) e alla venuta di Gesù (cf. le acclamazioni di Mc 11,9-10 nell'ingresso in Gerusalemme; le allusioni a Zc 9,9-17 non sono riconosciute da tutti i commentari, si vedano su ciò le discussioni in MANN, *Mark*, 434-437; GUNDRY, *Mark*, 625-626). In ogni caso ci pare che siano presenti motivi messianici nei riferimenti al regno e a Davide; se poi Gesù non viene presentato esplicitamente come re, è perché la narrazione di Mc riserva a questo titolo un *climax* particolare, il c. 15, dove lo troveremo radicalmente mutato nel suo significato, cf. su ciò MATTEA, *The Kingship of Jesus*.

¹⁰ Gesù è fedele al Padre e mostra l'affidabilità di Dio: questo atteggiamento fondamentale è manifesto in Gesù e nel suo insegnamento (cf. Mc 9,23; 10,27; 11,22-24; 14,32-42). Quanto al problema della «fede di Gesù» a livello gesuano bisogna riconoscere che Mc presenta un Gesù che sa e conosce infinitamente più degli uomini, particolarmente in ciò che riguarda Dio e il suo cammino, e che si affida al Padre (altro aspetto della fede): quindi evidentemente tale questione va trattata a partire dalla singolarità di Gesù e dall'unicità della sua relazione con Dio; su ciò cf. CANOBBIO, «La fede di Gesù», 255-268.

rante il ministero questa realtà viene richiamata all'orecchio del lettore, però nel ruolo di tentatori si trovano gli uomini, in particolare le autorità religiose (cf. Mc 8,11; 10,2; 12,13.15), ma anche Pietro con il significativo soprannome di Satana (Mc 8,33).¹¹ Il testo poi ci propone Gesù in frequente atteggiamento di preghiera.¹²

Nei confronti degli uomini pare che si dedichi ad alcune attività preferenziali: la predicazione del vangelo e l'insegnamento,¹³ la cura dei discepoli,¹⁴ gli esorcismi e le guarigioni.¹⁵

Se da un lato è particolarmente riservato,¹⁶ per altro verso non si fa problemi a infrangere alcune tradizioni e usi del suo popolo, suscitando scandalizzate reazioni.¹⁷ Il narratore ci dice che adatta intenzionalmente il linguaggio all'uditorio (Mc 4,12.33-34), mostrando una variegata prassi comunicativa: così si rivolge in parabole alla folla e alle autorità religiose, ma sostiene anche dispute,¹⁸ mentre ai suoi discepoli spiega il significato delle parabole e

¹¹ Una recente pubblicazione dedica alcune pagine alle tentazioni di Gesù *durante* il ministero: GARRETT, *The Temptations of Jesus*, 61-135.

¹² Cf. Mc 1,35; 6,41.46; 7,34; 8,6; 9,29; 14,32-42; 15,34. Si noterà che si tratta sovente di una preghiera fatta in segreto, ma Gesù partecipa anche al culto pubblico del suo popolo, di sabato nella sinagoga (cf. Mc 1,21.39; 3,1; 6,2), al tempio, ai riti della cena pasquale. È significativa la citazione che rivela la finalità del tempio secondo la Scrittura (e Gesù) in Mc 11,17: deve essere una «casa di preghiera».

¹³ Ecco le ricorrenze della predicazione (Mc 1,14.38.39), dell'insegnamento (Mc 1,21-22.27; 2,2.13; 4,1-2.33-34; 6,2.6.34; 8,31.32; 9,31; 10,1; 11,17.18; 12,1.14.35.38; 14,49; inoltre a volte non si usa il termine ma è presente la realtà, ad es. Mc 7,14-15; 8,34-38; 11,22-25). Abbiamo giudicato che il sintagma λαλεῖν τὸν λόγον (alla lettera: parlare-dire la parola) indichi l'insegnamento, anche per il parallelismo istituito fra Mc 4,1-2 e Mc 4,33-34, particolarmente fra il v. 2 e il v. 33, e analogamente il verbo λαλεῖν quando il contenuto può essere indicato dal contesto.

¹⁴ Questa attività rappresenta in realtà la prima azione narrata di Gesù e la sua ultima preoccupazione (cf. Mc 16,7). I discepoli vengono chiamati da Gesù (Mc 1,16-20; 2,14; 3,13-19), da lui inviati e dotati di autorità (Mc 6,7-13), sono oggetto della sua continua cura e preoccupazione (Mc 4,35-41; 6,31; 9,42; 10,49; 14,27-28.37-42), del suo ripetuto insegnamento, anche riservato a loro soli, circa cose non comprese o non accettate: cf. la ripresa degli annunci della passione, a cui seguono tutte le volte reazioni negative dei discepoli e nuovi insegnamenti di Gesù (cf. prima serie: Mc 8,31; 8,32-33; 8,34-9,1; seconda serie: Mc 9,31; 9,32-34; 9,35-50; terza serie: Mc 10,32-34; 10,35-40; 10,41-45), su ciò cf. K. STÖCK, *Il cammino di Gesù*; Id., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*. Tali relazioni sono ormai accettate da tutti i commentari.

¹⁵ Cf. gli esorcismi in Mc 1,25-27.34.39; 3,11; 5,1-20; 7,25-30; 9,20-27; le guarigioni in Mc 1,31.34.41-42; 2,9-12; 3,5.10; 5,25-34; 6,5.56; 7,31-35.37; 8,22-25; 10,52; si racconta anche una risurrezione (Mc 5,41-42); altre volte la sua cura per gli uomini si manifesta nel suo potere su realtà inanimate: cf. Mc 4,39.41; 6,35-44; 8,1-10.

¹⁶ Cf. Mc 1,44.45; 3,12; 7,24.36; 8,23.26.30; 9,9.25.30: sono gli appelli al segreto, spesso, ma non tutti, violati, come da tempo hanno notato gli studiosi. Per una disamina bibliografica del problema cf. KINGSBURY, *Christology*, 1-24.140-155.

¹⁷ Cf. il suo rapporto con ciò che è impuro, considerato contaminante, che egli invece tocca (cf. Mc 1,30-31.41; 5,27-34.41; 14,3); inoltre frequenta i peccatori (Mc 2,15-17), infrange il sabato (cf. guarigioni Mc 1,21-28.29-31; 3,1-5; [6,5?]; altri lavori Mc 2,23-28) e più in generale la tradizione degli anziani, insegnando anche ai discepoli tale atteggiamento (cf. Mc 2,18; 7,1-13.14-15.17-23). Anche nei confronti delle relazioni familiari mostra grande libertà, fino a indicare nuovi criteri di appartenenza (cf. Mc 3,35).

¹⁸ Cf. le dispute in Mc 2,1-12; 3,1-6; 7,6-13; 10,2-12; 11,15-17.27-33; 12,1-11.15-17.24-27.35-37.38-40; in esse egli mostra un atteggiamento di coraggio nel confrontarsi con le autorità religiose. Per le parabole cf. Mc 3,23-29; c. 4; 7,14-15; 12,1-12.

pone esplicitamente questioni decisive.¹⁹ Nonostante i suoi tentativi di rimanere «nascosto», attira le folle e singoli individui,²⁰ continua a riservare attenzione ai piccoli (es. Mc 10,13-16; 12,42), è disposto ad amare (Mc 10,21), ma anche ad azioni di forza come l'occupazione del tempio (Mc 11,15-17). In sintesi: egli mostra grande coerenza nel vivere il primo comandamento (l'amore verso Dio e verso il prossimo, Mc 12,29-31), dando se stesso in obbedienza alla volontà del Padre (cf. Mc 14,36.49) per il riscatto dei molti (cf. Mc 10,45), per la venuta del regno e l'instaurazione dell'alleanza.²¹

Riteniamo però che *l'aspetto assiologico*, secondo Marchese elemento costitutivo della descrizione del personaggio, ponga maggiormente in evidenza la profondità dell'attore Gesù: nel mondo della storia Gesù è colui che per eccellenza «pensa le cose di Dio». ²² Dobbiamo rilevare questo elemento, perché esso nelle relazioni fra gli attori evidenzia o crea i conflitti che si sviluppano nella storia (con le autorità religiose e con i discepoli):

gli eventi e le azioni di una storia spesso suppongono il conflitto, perché questo è il cuore della maggior parte delle storie. Senza conflitto moltissime storie sarebbero solo una serie di eventi collegati senza tensione o *suspence* o lotta da parte dei personaggi.²³

Vogliamo analizzare due brani che possano fungere da esempio dei conflitti con le autorità e con i discepoli, che lasciano emergere in modo chiaro l'assiologia del protagonista.

Il brano sulla guarigione dell'uomo dalla mano inaridita in Mc 3,1-6 è un tipico caso del primo conflitto. Vengono velocemente presentati nell'esposi-

¹⁹ Cf. l'impressionante serie di domande «ricapitolative» che concludono la cosiddetta sezione dei pani in Mc 8,17-21, ma più in generale la domanda sulla sua identità (Mc 8,27.29), o altre domande che richiamano alla fede o danno l'avvio a un insegnamento specifico (cf. Mc 4,13.40; 7,18-19; 9,33; 10,38; 14,37). Cf. anche Mc 10,18 e lo stile della controversia in cui la domanda ha un ruolo importante, secondo la prassi diatribica del tempo. Per uno studio di questo atto illocutorio cf. PERINI, *Le domande di Gesù nel Vangelo di Marco*.

²⁰ Cf. Mc 1,37; 3,7-10.20.32; 4,1; 5,21; 6,31.33-34.54-56; 7,24.31; 8,1; notiamo che le folle lo accompagnano da Gerico a Gerusalemme: Mc 10,46.

²¹ Cf. RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 103-115: gli autori sottolineano come la coerenza di Gesù nella fiducia verso Dio e nel servizio verso gli altri si manifesti particolarmente nella rinuncia a sé, nel perdere la vita, perché Dio stabilisca una nuova alleanza per tutti e mostri il suo regno attraverso il re (cc. 14-15).

²² Con KINGSBURY, *Christology*, 47-50; ID., *Conflict in Mark*, 4-8 tale espressione, tratta dal testo stesso (Mc 8,33), diventa molto opportunamente la cifra del punto di vista ideologico divino assunto da Gesù e da questi proposto ai discepoli. Per il suo significato cf. sopra, la discussione a p. 112 nota 13.

²³ Cf. RHOADS - MICHIE, *Mark as Story*, 73: «The events and actions of a story often involve conflict, for conflict is the heart of most stories. Without conflict, most stories would be only a sequence of events strung together without tension or suspense or struggle on the part of the characters»; in generale sull'importanza del conflitto all'interno del racconto marciano cf. *Ibid.*, 73-100 e nella nuova edizione RHOADS - DEWEY - MICHIE, *Mark as Story*, 77-96, con gli utili rimandi bibliografici; KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 2-29 e *passim*; VAN IERSEL, *Leggere Marco*, e più in generale quanto si è detto sull'importanza dell'azione per una narrazione che voglia «mostrare» più che «dire».

zione²⁴ (vv. 1-2) i personaggi: Gesù, che «di nuovo» entra nella sinagoga,²⁵ un personaggio «spalla» di cui si sa una sola cosa (ha la mano inaridita), che diventerà la cartina di tornasole per evidenziare i diversi atteggiamenti, altri che osservano Gesù per vedere se avrebbe guarito l'uomo di sabato al fine di denunciarlo.²⁶ Tutto resta fermo e sospeso in un'atmosfera interrogativa e minacciosa, finché Gesù dà il via all'azione, ponendo al centro l'uomo malato e formulando una domanda che obbliga gli interlocutori a una interpretazione della legge del sabato.²⁷

Ciò che accade, nell'intenzione di Gesù, mira a esplicitare un principio più profondo, che pone in questione le regole interpretative del comandamento sabatico secondo le autorità giudaiche, ma che trova la sua radice nella volontà stessa di Dio.²⁸ In tal modo il narratore non solo pone in risalto la coerenza di Gesù e il suo coraggio nel dare avvio a un'azione che porta evidentemente alla sua condanna (v. 2), ma anche accoglie la domanda, implicita nell'uomo malato ed espli-

²⁴ Con esposizione si intende un momento iniziale della narrazione con stile espositivo e funzione introduttoria, che presenti al lettore «gli elementi indispensabili di informazione sullo stato degli affari che precede l'inizio dell'azione stessa», cf. SKA, «Our Fathers Have Told Us», 21-25 (citato da p. 21, corsivo del testo). Tali elementi sono la collocazione spaziale (sinagoga), temporale (di sabato), i personaggi coinvolti, ed eventualmente la chiave di comprensione dell'episodio: nel nostro caso si tratta dell'atteggiamento polemico e minaccioso nei confronti di Gesù. Per altri riferimenti bibliografici cf. sopra, p. 68 nota 62.

²⁵ L'avverbio temporale «πάλιν» (di nuovo) rimanda il lettore a un comportamento solito di Gesù, cf. il sommario di Mc 1,39, ma può avere anche un senso intradiegetico, rimandando gli attori a un altro miracolo operato di sabato in una sinagoga (cf. Mc 1,21.23-28, non erano ancora comparsi i farisei) e soprattutto alla discussione immediatamente precedente circa l'infrazione del sabato da parte di Gesù e del suo gruppo (cf. Mc 2,23-28), di cui parleremo sotto.

²⁶ Ci pare che l'identificazione di questi ultimi personaggi sia offerta dal contesto remoto e prossimo. Nel capitolo precedente le polemiche verso Gesù erano mosse da «alcuni scribi» (Mc 2,6-7), «gli scribi dei farisei» (v. 16), forse dai farisei o comunque da qualcuno che fa riferimento a loro (v. 18), e infine dai «farisei» (v. 24); sono nuovamente i farisei, insieme agli erodiani, che alla fine dell'episodio «escono» (erano dunque dentro la sinagoga) e reagiscono all'azione di Gesù (Mc 3,6). Il lettore è portato a concludere che siano questi stessi a spiare il comportamento di Gesù. Il lettore ha a disposizione anche altre informazioni: la notazione fatta dal narratore e dalla folla (Mc 1,22.27) circa l'insegnamento di Gesù «con autorità», diverso da quello «degli scribi», inizia un confronto in cui ci sarà una progressiva precisazione dell'area polemica verso Gesù (dagli scribi ai farisei, storicamente infatti «scriba» indica una professione, non un movimento ideologico interno al giudaismo); inoltre la progressione avviene anche nell'acuirsi del confronto che inizialmente non è esplicito (v. 6: «pensavano nei loro cuori»), passa poi all'accusa del maestro presso i discepoli (v. 16), all'accusa dei discepoli presso il maestro, ritenuto responsabile del loro comportamento (vv. 18.24), per finire con il voler accusare il maestro stesso (Mc 3,2).

²⁷ Questi versetti quindi, e non l'atteggiamento degli avversari (v. 2), rappresentano il cosiddetto «*inciting moment*», l'avvio dell'azione, che per Gesù è in questo caso di tipo simbolico-interpretativo: non si tratta semplicemente di osservare il sabato o di curare, ma di vedere se di Sabato sia «permesso fare il bene o il male, salvare una vita o uccidere» (v. 4). GUNDRY, *Mark*, 150 nota inoltre che la domanda sollevata da Gesù corrisponde provocatoriamente a quella dei farisei in Mc 2,24 (ἐξεστίν): si offre una chiave per comprendere Gesù, il suo comportamento, ma anche che stravolge l'interpretazione usuale del sabato e permette di giudicare gli avversari! Sull'avvio dell'azione o *inciting moment* cf. SKA, «Our Fathers Have Told Us», 25.

²⁸ Più avanti nella narrazione il lettore ascolterà direttamente da Gesù l'esplicitazione di questo principio: il primo comandamento è l'amore di Dio connesso all'amore del prossimo, che vale addirittura, a detta di uno scriba e confermato da Gesù, più di ogni olocausto e sacrificio (cf. Mc 12,28-34).

cita nella parola di Gesù, come una chiave per interpretare Gesù, il suo comportamento e i suoi valori, ma anche i suoi avversari, i quali paradossalmente si troveranno a complottare per «togliere una vita» proprio in giorno di sabato! Nella parola di Gesù il lettore può riconoscere la sanzione anticipata dei personaggi.

Il silenzio degli avversari quindi non deve essere interpretato come incapacità di giudicare, ma come il frutto della loro durezza di cuore, la stessa che fa reagire Gesù con rabbia e tristezza, quella per cui non si lasciano interrogare dall'uomo malato e da Gesù, giungendo a realizzare il loro piano (v. 6). Il punto di vista ideologico di Gesù e la sua coerenza con esso fanno così esplodere per la prima volta in modo mortale il conflitto con le autorità, e la scena di Mc 3,1-6 mette in evidenza l'origine profonda di tale conflitto: non tanto il proposito degli uomini, quanto la statura di Gesù e il suo riferimento ideologico superiore, portato avanti con coerenza nonostante il pericolo di morte.²⁹

Anche a proposito dell'altra linea di conflitto, quello con i discepoli, è sempre il punto di vista ideologico che fa da spartiacque: la ragione per cui Pietro nella scena di Mc 8,32-33 è chiamato Satana, il tentatore, è legata al fatto che egli non «pensa le cose di Dio», ma ragiona secondo gli uomini o sostiene la causa degli uomini e a questa vuole piegare la via di Gesù. In generale le resistenze e le paure dei discepoli — come vedremo — sono connesse alla loro scarsa percezione di chi sia Gesù, alla loro poca fede e quindi alla mancata condivisione del punto di vista del maestro.

2. UNA CARATTERIZZAZIONE DALL'ALTO

Questi lunghi elenchi dei dati offerti dalla narrazione circa il protagonista in effetti non esauriscono il discorso sulla sua caratterizzazione, e neanche lo potrebbe l'osservazione del *telling del narratore*, peraltro molto sobrio. Questi infatti descrive Gesù nell'atto di allinearsi esplicitamente e intenzionalmente al punto di vista ideologico divino; abbiamo dimostrato che lo stesso narratore assume tale punto di vista come normativo per la sua opera, la quale per di più inizia provocatoriamente per il lettore mostrando la competenza del protagonista. Occorre seguire questa linea: ci proponiamo quindi di fare un passo oltre lo studio di Kingsbury, pur riconoscendone la piena validità, per esplicitare la provenienza della competenza di Gesù e della sanzione sulla sua *performance*, al fine di riconoscere appieno *chi realizzi la caratterizzazione di Gesù*.³⁰ Tale dinamica sarà fondamentale anche per comprendere la caratterizzazione degli altri personaggi.

²⁹ PESCH, *Markusevangelium*, I, 181, fa notare che la deliberata violazione del sabato era punita con la morte per lapidazione (*Sanh* 7,4; testo peraltro posteriore all'epoca neotestamentaria); era però necessario che il trasgressore fosse stato avvertito della pena di fronte a testimoni, cosa che è proprio descritta nella scena precedente!

³⁰ Dobbiamo riconoscere che Kingsbury ha già documentato che il titolo centrale per comprendere l'identità di Gesù è quello di «Figlio di Dio», proprio a causa della sua provenienza ovvero il punto di vista ideologico normativo di Dio, cf. KINGSBURY, *Christology*, 50; ma anche PETERSEN,

Nella sua griglia per il reperimento del personaggio Marchese comprende altresì lo *studio delle modalità dell'azione*: volere (bisogni, scopi, doveri) e potere (mezzi fisici, competenze, abilità); anche attraverso l'analisi di questi elementi si può risalire all'operatore della caratterizzazione di Gesù.³¹ Notiamo a questo riguardo come la narrazione del primo capitolo, e coerentemente l'intero testo, mostrino l'eccezionale ed esclusiva competenza del protagonista, ma l'elemento interessante ci pare essere la connessione di questa con la sua identità e con la dotazione dello Spirito Santo che egli «manifestamente» riceve subito dopo il battesimo.³² Studieremo pertanto le modalità dell'azione in quelle attività che abbiamo riconosciuto come tipiche del ministero pubblico di Gesù: predicazione, insegnamento, cura e guida dei discepoli, miracoli ed esorcismi.

La prima attività di Gesù, presentata in un sommario-transizione,³³ consiste nella *predicazione del vangelo* (Mc 1,14: «κηρύσσω»), il cui contenuto è indicato nel versetto successivo: annuncia il compimento del tempo e la venuta del regno, con il conseguente invito alla conversione e alla fede nel vangelo. Apparentemente tale predicazione non è connessa con gli eventi precedenti, ma osservando bene possiamo notarne interessanti richiami.

Per prima cosa la dichiarazione circa il compimento del tempo rimanda alla realizzazione della profezia iniziale, o più in generale delle profezie.³⁴ Inoltre l'indicazione «dopo che Giovanni fu arrestato (μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην)» segnala la conclusione del ruolo del precursore e l'inizio dell'attività di colui a cui appartiene la via. Infine il lettore ascolta per la prima volta l'espressione «vangelo di Dio», in Mc 1,1 altrimenti determinato, che lo obbliga a fare ipotesi circa la fonte disponibile al protagonista: da dove Gesù ha conosciuto tale messaggio? C'è un possibile rimando implicito al dialogo della visione-audizione (Mc 1,10-12), ma ancora prima alla citazione iniziale, dove Dio stesso assicurava la preparazione della via.

«Point of View». Questi autori fanno notare che questo è il modo esclusivo con cui Dio si rivolge a Gesù in Mc 1,11 e lo presenta ai discepoli in Mc 9,7, che anche il protagonista si allinea a questa interpretazione di sé e perfino i demoni (cf. sopra, pp. 112-113). Più avanti mostreremo anche come qualsiasi altra tipologia o titolo si mostri insufficiente, sebbene possa essere esatto, e vedremo le conseguenze di questo dato per la cristologia dell'opera di Mc.

³¹ Sulle modalità dell'azione e del conoscere secondo Marchese cf. sopra il c. III: «I criteri per la ricostruzione del personaggio», p. 31; inoltre si consulterà utilmente GROSSER, *Narrativa*, 17-27; GIROUD - PANIER, *Semiotica*, 47-50; anche Eco, *Lector in fabula*, 102-110. Per un esempio di applicazione al protagonista del Vangelo secondo Luca cf. ALETTI, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, c. 9.

³² Abbiamo usato l'avverbio «manifestamente» perché da una parte la citazione iniziale ci fa pensare che fin dall'inizio, almeno fin dal tempo del dialogo riportato da Isaia (secondo Mc 1,2-3), Dio avesse scelto il protagonista per il suo compito (cf. «la tua via» del v. 2), ma solo con la descrizione del dono dello Spirito il lettore viene a conoscere la dotazione di Gesù. Inoltre tale conoscenza è palesemente destinata al lettore, il quale non potrà prescindere nel proseguimento della lettura.

³³ Sull'uso del termine «transizione» e sull'individuazione di tale funzione di cerniera per Mc 1,14-15 cf. VAN IERSEL, «Locality, Structure and Meaning», 45-54; VAN IERSEL, *Mark*, 86-84.

³⁴ I commentatori rilevano il valore profetico-apocalittico di tale espressione, spesso connettendolo anche alla predicazione di Giovanni, cf. V. TAYLOR, *Mark*, 166; PESCH, *Markusevangelium*, I, 101-102; GNILKA, *Markus*, I, 66; MANN, *Mark*, 204-207; GUNDRY, *Mark*, 62-66.

L'annuncio del vangelo da parte di Gesù ha così la stessa fonte della sua competenza ed è radicato nella sua stessa identità: egli sa di essere l'inviato da Dio a tale scopo, di essere il compimento delle promesse. Il lettore può avere una conferma di questa lettura nelle stesse parole di Gesù in Mc 1,38-39, che testimoniano della sua coscienza circa la missione di annuncio.³⁵

Connesso all'annuncio c'è l'*insegnamento*, nel quale Gesù mostra da subito un'autorità eccezionale (cf. Mc 1,22.27).³⁶ Ciò che spinge a riflettere in questo primo brano è proprio il confronto che la gente opera con l'insegnamento degli scribi: infatti non è ancora possibile valutarne il contenuto, ma si è subito rimandati dalla *performance* alla competenza, e questa è presentata come superiore ed esclusiva di Gesù. Nella prosecuzione del racconto si vedrà bene come tale elemento sia non solo ripreso, ma anche amplificato: l'autorità eccezionale di Gesù si mostra nelle dispute dei capitoli iniziali, ma ritorna successivamente per l'interpretazione delle regole di purità nel c. 7, incidentalmente all'interno del viaggio verso Gerusalemme (Mc 10,1-12), quindi nella capitale con i c. 11-12, dove Gesù ha nuovamente l'occasione di mostrare la sua superiorità, al punto che nessuno oserà più interrogarlo (Mc 12,34).³⁷

L'insistenza sulla funzione dell'insegnamento è rilevabile anche dalla frequenza con cui gli attori si rivolgono a Gesù con il titolo di rispetto «maestro», titolo riservato a lui solo e adottato da discepoli, personaggi minori, comparse e avversari.³⁸ Proprio il riconoscimento di questa autorità da parte degli avversari, la sua potenza nelle dispute in cui riesce sempre vincitore e la sua conoscenza

³⁵ Il verbo κηρύσσω (predicare), termine tecnico della comunità cristiana antica, ricorre per l'ultima volta in Mc 1,38-39 come descrizione della predicazione di Gesù. Successivamente sarà usato per descrivere la diffusione della sua fama (Mc 1,45; 5,20; 7,36) o per parlare dell'attività di annuncio dei discepoli (Mc 3,14; 6,12; 13,10; 14,9), sempre connessa con la sua persona, almeno come fonte del mandato.

³⁶ Cf. P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*». GUNDRY, *Mark*, 73-74 afferma giustamente che all'evangelista non sta a cuore il contenuto dell'insegnamento, bensì il fatto che esso avvenga *con autorità*; in base a ciò il termine διδασχία va tradotto con «insegnamento» (*nomen actionis*) e non con «dottrina». Notiamo quanto spesso Gesù sia presentato nell'attività di insegnamento senza che ne venga precisato il contenuto: si confrontino Mc 1,21-22.27; 2,2.13; 4,33-34; 6,2.6.34; 10,1; 11,18; 12,14; 14,49 con l'elenco completo dei casi in cui Gesù insegna (cf. sopra, p. 124 nota 13), e si vedrà che la differenza consiste quasi solo nelle citazioni in cui Gesù predice il proprio destino! Anche questo è del resto significativo: se si parla del contenuto del suo insegnamento, questo è spesso connesso alla sua persona, su ciò cf. anche K. STOCK, *Il cammino di Gesù*, 38-39, che rileva l'importanza e il fatto che questo insegnamento sia attinente all'annuncio del destino di morte e risurrezione.

³⁷ Questa notazione è amplificata dalla constatazione, spesso ripetuta, che la folla assiste volentieri al suo insegnamento, e corrispettivamente rappresenta per le autorità un ostacolo nella realizzazione del loro piano, cf. ad es. Mc 11,18; 12,37. Mentre degli avversari Gesù dirà che «insegnano insegnamenti di uomini» (Mc 7,7, citando Is 29,13 LXX!), egli trionferà sempre in tutte le dispute e controversie sulle autorità religiose; su ciò cf. DEWEY, *Markan Public Debate*.

³⁸ Cf. per διδάσκαλος Mc 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14; per ῥαββί Mc 9,5; 11,21; 14,45 più Mc 10,51 (ῥαββουνι). È interessante un confronto sinottico: sia in Mt che in Mc διδάσκαλος ricorre 12 volte, il termine ebraico ῥαββί si trova 3 volte in Mc e 2 in Mt; inoltre in Mc si trova anche ῥαββουνι (altrove solo in Gv 20,16). Questo appellativo è più frequente in senso assoluto e ancor più proporzionalmente in Mc che non in Mt, che pure evidenzia in lunghi discorsi l'insegnamento di Gesù fino a farne – come si suole dire – un nuovo Mosè! Il greco più raffinato di Lc non usa il semitico ῥαββί, ma accanto a διδάσκαλος preferisce ἐπιστάτης, con 20 ricorrenze complessive riferite a Gesù, quindi sempre con una proporzione inferiore a Mc.

delle Scritture mantengono l'attenzione del lettore sulla competenza del protagonista, una competenza che è correlata alla sua identità, e pertanto rimanda il lettore alla scena in cui questa identità è stata rivelata dal Padre, con il connesso dono dello Spirito.³⁹ Così la competenza del protagonista rimanda ancora una volta alla sua identità profonda fino alla sua fonte, a Colui che lo ha reso tale.

Nel primo capitolo fra il sommario della predicazione (Mc 1,14-15) e l'insegnamento con autorità (Mc 1,21ss) si trova l'episodio della chiamata dei primi quattro discepoli (Mc 1,16-20); in tal modo la prima scena della vita di Gesù ci presenta il protagonista intento a *formare il gruppo dei discepoli*. Anche in questa attività egli mostra fin dall'inizio un potere stupefacente, sia nel chiamare uomini che rispondono prontamente al suo invito (Mc 1,16-20; 2,14; 3,13-19),⁴⁰ sia nel costituirli conferendo loro un'autorità derivata dalla sua, inviandoli e rendendoli competenti a operare ciò che egli stesso faceva (Mc 3,14-15; 6,7-13).⁴¹ Ciò è sottolineato dal narratore in Mc 6,12-13.30: i discepoli hanno effettivamente ricevuto ed esercitato il potere di predicare, sanare e cacciare demoni.

L'altra attività in cui si rivela il potere superiore di Gesù, visibile spesso alla folla intera, è quella di *guarigione ed esorcismo*, esercitata anche su molte realtà inanimate.⁴² Ora tutti gli esorcismi, come abbiamo visto, sono ampiamente interpretati dalla scena del soggiorno nel deserto (Mc 1,12-13) e dalla discussione con gli scribi «discesi da Gerusalemme» in Mc 3,22-30: il potere di Gesù deriva chiaramente dallo Spirito Santo che opera in lui; ogni ipotesi contraria (da uno spirito immondo, cf. Mc 3,30) rappresenta una bestemmia contro lo Spirito San-

³⁹ Oltre all'iniziale Mc 1,22.27, si veda il riconoscimento ufficiale nel tempio da parte di «farisei ed erodiani» in Mc 12,14 sull'insegnamento della «via di Dio», che rimanda il lettore alla citazione iniziale e al cammino percorso da Gesù verso Gerusalemme. In questo senso è importante rilevare che Gesù insegna conoscendo la propria identità e il proprio destino: scene di capitale importanza sono la narrazione della parabola dei vignaioli (Mc 12,1-12) e la discussione, da lui stesso sollevata «insegnando», circa la discendenza del Messia, in contrasto proprio con l'insegnamento degli scribi (Mc 12,35-37).

⁴⁰ È importante notare che nei primi due episodi i futuri discepoli non siano stati in alcun modo preparati da un evento precedente: possiamo solo supporre l'annuncio in Galilea, ma si tratta più di un sommario con valenza ermeneutica extradiegetica che di una prosessi di riferimenti intradiegetici ai pescatori. La differenza con Lc 5,1-11 è pertanto impressionante, perché in questo caso prima della chiamata i discepoli assistono al suo insegnamento e al miracolo della pesca! Inoltre, sebbene la chiamata giunga pressante e basata solo su una promessa alquanto vaga («vi farò diventare pescatori di uomini», Mc 1,17), la reazione dei destinatari è immediata: ciò sottolinea l'autorità della parola di Gesù nel chiamare. Nel terzo episodio, la scena sul monte, questi elementi sono messi in luce dalla menzione esplicita del volere di Gesù (Mc 3,13: «οὓς ἤθελεν αὐτός») connesso alla risposta pronta dei Dodici («καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν»).

⁴¹ GUNDRY, *Mark*, 167 non ritiene che il verbo ἐποίησεν di Mc 3,14 abbia una connotazione creativa, ma che connesso ai Dodici significhi «nominare», «costituire» qualcuno con autorità. Vogliamo sottolineare comunque la libertà (potere) di cui dispone Gesù nel conferire ad altri la propria autorevolezza nella predicazione e verso i demoni, e soprattutto come questa prassi sia connessa alla sua persona («ἵνα ὥσιν μετ' αὐτοῦ»).

⁴² Gesù si dimostra autorevole sui demoni in Mc 1,25-27.34.39; 3,11; 5,1-20; 7,25-30; 9,20-27; sulle malattie in Mc 1,31.34.41-42 (cf. εἰς θέρω... θέλω); 2,9-12; 3,5.10; 5,25-34; 6,5.56; 7,31-35.37; 8,22-25; 10,52; sulla morte in Mc 5,41-42; su realtà inanimate in Mc 4,39.41; 6,35-44; 8,1-10; 11,14.20-21. Particolarmente i sommari contribuiscono a dare l'impressione di un altissimo numero di guarigioni, e correlativamente, del potere senza limiti di Gesù (cf. Mc 3,7-12; 6,56).

to, che pone al di fuori dell'ambito della salvezza. Ma è altrettanto vero che il dono dello Spirito è connesso alla sua identità di Figlio.⁴³ Lo stesso rapporto stretto fra identità e competenza può essere rilevato anche per quanto riguarda il potere di fare miracoli, che sono connessi al suo ministero e in ogni caso alla fede in lui.⁴⁴ Analizziamo come esempi due brani in cui Gesù pare riconoscere che il potere da lui esercitato viene dall'alto: l'episodio dell'esorcismo dopo la trasfigurazione e quello del fico maledetto.

Nel primo brano (Mc 9,14-29) i discepoli non hanno successo in un esorcismo, che solo Gesù riesce a compiere, ma il narratore inserisce nella *performance* un'interessante discussione sulla fede connessa al potere. Il padre dell'indemoniato, dopo aver visto fallire i discepoli, si rivolge disperatamente a Gesù dicendo: «se puoi qualcosa, aiutaci...» (v. 22). Gesù non pone immediatamente al centro la propria persona, ma rimanda a un atteggiamento di fede: «“Se puoi”! Tutto è possibile a chi crede (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι)!» (v. 23). La risposta del padre (v. 24: «credo, aiuta la mia incredulità») può far pensare che Gesù abbia voluto stimolare la fede dell'interlocutore a una maggiore fiducia in Dio o in Gesù e indicare indirettamente la causa dell'insuccesso dei discepoli nella loro poca fede; ma chi crede e chi può tutto in questo brano? Da una parte il padre riconosce la propria incredulità, una volta posto di fronte a Gesù e alla sua parola, e dall'altra né lui né i discepoli riescono a fare qualcosa, mentre a Gesù stesso è riconosciuto il potere di «aiutare l'incredulità» di un uomo.

Possiamo così cogliere un aspetto notato solo da alcuni commentari:⁴⁵ il vero artefice di fiducia qui è Gesù, che connota l'operatore del miracolo non per il potere, ma per la fede in Dio; ha potere colui che crede (v. 23)! Nella spiegazione in privato ai discepoli egli stesso indicherà il mezzo per l'esorcismo: la preghiera; evidentemente questa era ciò che mancava ai discepoli, ma questa altro non è se non un «chiedere a Dio», in altre parole un'espressione di fede in lui, quindi, come ha detto bene Mann, «l'esorcista non si basa sul proprio potere, ma dipende dal potere di Dio».⁴⁶

⁴³ Abbiamo analizzato sopra, p. 113 nota 20, il collegamento fra l'identità di Figlio di Gesù e il suo potere su Satana; ora sottolineiamo la dimensione «attiva» dello Spirito (cf. Mc 1,10.12; in Mc 3,29-30 la bestemmia è contro lo Spirito Santo), perché a essa corrisponde una per così dire «passività» di Gesù: pur essendo la sua competenza legata alla sua identità, essa è comunque ricevuta da Dio.

⁴⁴ In Mc 10,46-52 il cieco di Gerico, cercando di riacquistare la vista, si rivolge a Gesù in quanto messia davidico. Bisogna rilevare che in Mc non è il miracolo che fa sorgere la fede, piuttosto questa è presupposta per ottenere miracoli: si veda l'impossibilità di attribuire il mancato numero di miracoli in Nazaret a Gesù (aveva già fatto molti miracoli, cf. Mc 6,2), quanto invece all'incredulità dei nazareni (vv. 5-6), oppure il dialogo su «fede e potenza» fra Gesù e il padre dell'indemoniato in Mc 9,22-24 (Gesù può anche aiutare l'incredulità!).

⁴⁵ Cf. V. TAYLOR, *Mark*, 399, sottolinea solo la fede; GUNDRY, *Mark*, 491 legge Mc 9,23 come rimprovero per la poca fede del padre. Invece fanno riferimento alla fiducia di Gesù come causa trainante la fede dell'uomo PESCH, *Markusevangelium*, II, 92-93 e GNILKA, *Markus*, II, 48, che parla di Gesù come «modello» dei credenti.

⁴⁶ MANN, *Mark*, 371: «the exorcist is not making use of his own power but is dependent on the power of God»; tale elemento era già stato messo in luce da uno dei primi commentatori di Mc (se si accetta l'ipotesi delle due fonti): Mt 17,19-20.

Ciò che qui colpisce e che sottolinea la straordinaria singolarità di Gesù è che non si trova nell'esorcismo alcun gesto o parola di preghiera, come era avvenuto invece in Mc 7,34 (guardare verso il cielo). La sua fiducia in Dio e nella missione da lui ricevuta, di cui il lettore ha appena avuto una rinnovata manifestazione nella scena precedente della trasfigurazione, determina e costituisce la possibilità per l'uomo di credere.

Questa interpretazione ci pare coerente con l'intera narrazione di Mc, giacché tale motivo emerge anche nel secondo brano che prendiamo in considerazione: l'episodio del fico maledetto (Mc 11,12-14.20-25). Anche qui lo stupore per un evento eccezionale, constatato dal narratore e dai discepoli (vv. 20-21), viene ricondotto esplicitamente da Gesù alla fede che si manifesta nella preghiera,⁴⁷ connotata proprio in riferimento a Dio, cf. v. 22: «abbiate fede in Dio (ἔχετε πίστιν θεοῦ)». Ora propriamente colui che aveva maledetto il fico era il protagonista, il quale rimandando a Dio rivela l'origine del suo potere, Dio stesso, ma nello stesso tempo mostra i propri straordinari competenza e potere (che esercita anche nei confronti del tempio, cf. il brano intercalato Mc 11,15-19).⁴⁸

Anche in questo brano quindi fede, preghiera e potere sono connessi; anche qui Gesù sprona i discepoli alla fede, mostrando che egli conosce Dio come assolutamente affidabile e fornendo in se stesso un modello di affidamento in lui.⁴⁹

Vorremmo ancora rilevare, almeno come sommario, che all'identità di Gesù dobbiamo connettere altre attitudini comunicate dalla narrazione, come il potere di leggere nei cuori, di prevedere non solo la sua fine, ma anche altri avvenimenti, e la sua straordinaria ed esclusiva competenza per l'interpretazione

⁴⁷ Significativamente il brano intercalato (Mc 11,15-17) parla della fallita interpretazione del tempio come «luogo di preghiera» da parte del popolo, e altrettanto significativamente una tradizione analoga a quella di Mc 11,22-23 sulla potenza della preghiera con fede si trova in Mt 17,20, immediatamente dopo la discussione sul mancato esorcismo da parte dei discepoli, connessa alla fede e alla potenza!

⁴⁸ Si potrebbero considerare altri esempi di azioni miracolose in cui la preghiera esercita un ruolo connotante il potere e l'identità di Gesù, ad es. la pericope della prima moltiplicazione dei pani (Mc 6,30-44). Si tratterebbe di un racconto di miracolo-dono caratterizzato tra l'altro dalla mancanza di descrizione del miracolo stesso: cf. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 111. La presenza della preghiera nel v. 41 è stata in genere rilevata (cf. V. TAYLOR, *Mark*, 324; PESCH, *Markusevangelium*, I, 352-353; GNILKA, *Markus*, I, 261; MANN, *Mark*, 302; GUNDRY, *Mark*, 325-326): qui non discutiamo se il gesto di alzare gli occhi al cielo fosse una preghiera di ringraziamento o di richiesta, ma facciamo notare che questo atto è complessivamente (alzare gli occhi, benedire, spezzare e distribuire) un gesto di preghiera (benedizione all'inizio del pasto presieduto da Gesù), che tiene il posto dell'esecuzione del miracolo nello schema classico (vedi sopra), e che è l'unico atto concreto compiuto da Gesù in occasione di questo miracolo. Per la preghiera in occasione di un miracolo si veda anche Mc 7,34.

⁴⁹ Questa posizione unica ed esclusiva del protagonista fra Dio e gli uomini come artefice della loro fede potrebbe essere descritta con le parole di CANOBBIO, «La fede di Gesù», 265: «Se si vuol parlare della "fede" di Gesù non si potrà non tener conto della singolarità della sua persona che traspare anzitutto dalla singolarità della sua relazione con il Padre. Certo si può parlare della fedeltà-affidabilità, consegna totale alla volontà del Padre, che egli conosce come assolutamente affidabile: in questi atteggiamenti egli rivela l'affidabilità di Dio e quindi fonda la nostra fede, la quale non può prescindere dal contenuto dell'annuncio; la nostra fiducia, obbedienza e fedeltà stanno solo accettando una testimonianza "mediata" di Gesù e su Gesù. Gesù stesso diventa così per noi termine non solo mediatore della fede».

delle Scritture.⁵⁰ Il protagonista dipende dal Padre anche per quanto riguarda la conoscenza (cf. Mc 13,32), che certo è del tutto superiore a quella degli altri attori: anche in questo siamo rimandati, almeno parzialmente, a una fonte «esterna» a lui, i suoi colloqui con Dio.⁵¹

Concludendo possiamo affermare che, se la nostra lettura è corretta, non solo l'introduzione (Mc 1,2-13), non solo il primo capitolo, ma tutto il racconto fa riferimento massiccio alla competenza del protagonista più ancora che alla sua *performance*,⁵² a meno che la *performance* non sia costituita dal dare la vita: su ciò il racconto si sofferma.⁵³ Quando studiamo quindi le modalità dell'azione di Gesù (volere: bisogni, scopi, doveri; potere: mezzi fisici, competenze, abilità; sapere), ci accorgiamo che siamo automaticamente rimandati dalla *performance* alla competenza e da questa alla sua fonte, a Dio, che è alla radice il destinatore di tutto il cammino-via di Gesù, fino alla sua morte e risurrezione (anche Gesù sa di essere inviato dal Padre: cf. Mc 9,37; 12,6).

Dobbiamo dunque riconoscere che la caratterizzazione del protagonista non avviene principalmente attraverso ciò che il narratore dice di lui nei rari casi di *telling*, neanche solo per mezzo di tecniche di *showing* che mettano in risalto le sue attitudini, i suoi valori e i suoi progetti attraverso la descrizione delle azioni e abitudini. Neanche ciò che gli altri attori dicono di lui contribuisce decisamente alla costruzione del personaggio Gesù; se dovessimo infatti fermarci a quest'ultima possibilità, da un lato rimarremmo a livello della sua *performance* e dall'altro dovremmo riconoscere che gli attori umani di Mc hanno una cristo-

⁵⁰ Cf. per la lettura dei cuori Mc 2,8; 8,17; 9,33-37; 12,15; per la previsione di vari avvenimenti Mc 11,1-6; 13,1-37; 14,9.12-16.27-28.30; per l'interpretazione delle Scritture ad es. Mc 7,6-23; 9,11-13; 14,27-28.49.62.

⁵¹ Oltre ai vari momenti di preghiera personale (ad es. Mc 1,35; 6,46) e quelli pubblici del culto sinagogale, ricordiamo la citazione iniziale, che rappresenta una sorta di colloquio tra Gesù e Dio, e certo senza ambiguità la scena posteriore al battesimo, che parla di identità e di missione. Anche prima di parlare della sua missione ai discepoli (Mc 1,38) egli era in preghiera e così al Getsemani; inoltre, l'abbiamo già notato, dopo l'esorcismo del c. 9 Gesù stesso indica ai discepoli la preghiera quale fonte della competenza.

⁵² Questo vale certamente per l'insegnamento, come abbiamo visto, perché Gesù è presentato nell'atteggiamento di insegnare anche senza che ne venga manifestato il contenuto, ma altrettanto possiamo dire per il riconoscimento del compimento delle Scritture (cf. Mc 9,12-13; 14,21.49) e per la presenza di numerosi sommari di miracoli. Questi sommari riecheggiano un'altra volta drammaticamente nelle orecchie del lettore con la scena delle derisioni ai piedi della croce (cf. Mc 15,31-32), dove di nuovo il potere di Gesù è connesso alla sua persona e alla sua fede, poiché egli resta sulla croce a compiere ciò per cui era stato inviato (cf. Mc 10,45).

⁵³ Può essere interessante a questo riguardo studiare la velocità narrativa: il rapporto fra il tempo della storia (quante vicende sono narrate) e il tempo del racconto (quanto spazio narrativo, per es. versetti, si utilizza per narrarle). Nella prima parte della narrazione vi sono molti sommari che condensano in pochi versetti molte azioni (attribuiti al narratore: Mc 1,14-15.32-34.39.45; 3,8-11?; 4,33-34; 6,5.6b.34.54-56; in bocca di altri attori: Mc 6,2; 7,37; 15,31), ottenendo una velocità di narrazione piuttosto elevata; tale effetto è raggiunto anche con l'ausilio di altri accorgimenti quali il collegamento fra diversi episodi con un veloce «e (καί)» e un frequente uso dell'aggettivo εὐθύς con funzione di avverbio temporale («subito»); delle 42 ricorrenze totali, 36 sono localizzate in Galilea e solo 6 dal c. 11 in poi). Il racconto rallenta progressivamente avvicinandosi alla fine, diminuiscono i tipici «εὐθύς» e viene dedicato quasi un terzo del testo al racconto delle ultime giornate del protagonista, anzi si passa a misurare il tempo in giorni (ultima settimana) e infine in ore (ultimo giorno).

logia bassa, se pure ne hanno una! Infatti una sola volta è riconosciuto esplicitamente come Messia-Cristo,⁵⁴ due sole volte è chiamato «signore». ⁵⁵ Perfino nell'esclamazione del centurione in Mc 15,39 il senso di confessione intradiegetica è attenuato dalla presenza del verbo al passato, oltre che dal fatto che la sua confessione ha nessuna rilevanza intradiegetica: il centurione infatti non era coinvolto precedentemente e quanto tornerà in scena non farà più riferimento a ciò che ha visto se non per attestare la morte di Gesù (cf. Mc 15,44-45).⁵⁶

Come si è notato, il rimando a Dio è centrale, significativo ed essenziale per il protagonista, ma poiché abbiamo dimostrato che è essenziale anche per il racconto, dobbiamo necessariamente tenere nella dovuta considerazione *ciò che Dio afferma e pensa del protagonista*, in modo da coglierne il contributo per la caratterizzazione di Gesù; il giudizio divino infatti è determinante per comprendere i personaggi. Riteniamo pertanto che la descrizione del personaggio resti incompleta, finché non fa riferimento al punto di vista ideologico di Dio, che è, come abbiamo dimostrato sopra, il punto di vista assunto come normativo dal racconto di Mc. La costruzione del personaggio letterario, quindi *la caratterizzazione di Gesù avviene «dall'alto»: essa è realizzata da Dio*, il quale, pur rimanendo velato, si rivela attivo nel protagonista Gesù.

Occorre riferirsi a ciò che Dio dice sul protagonista per poterne penetrare a fondo l'identità e per scoprire la fonte della sua competenza e del suo cammino, che resta segreta agli occhi degli attori, ma è manifestata fin dall'inizio al lettore. Studiare la dinamica narrativa permette di riconoscere che *non solo la competenza del protagonista, bensì anche la sua sanzione* proviene dall'autore del programma, da Dio. Questa operazione narrativa presenta una marcata prevalenza del piano cognitivo ed è correlativamente connessa al punto di vista ideologico considerato nella narrazione come normativo.⁵⁷ Nel testo di Mc il punto

⁵⁴ Cf. Pietro in Mc 8,29, dove però il contesto mostra come egli non ne comprendesse il significato; anche Mc 14,61 e Mc 15,32 non hanno certo valore di confessioni esplicite! Sono altrettanto interessanti le scene della guarigione di Bartimeo (Mc 10,46-52) e dell'ingresso in Gerusalemme (Mc 11,1-10), dove vengono riservati a Gesù titoli messianici connessi a Davide, ma vedremo che anche questi non sono esaustivi e verranno corretti.

⁵⁵ Cf. Mc 7,28; 11,3. Il termine «κύριος (Signore)» riferito a Gesù compare molto più frequentemente in Lc e Mt, mentre delle 16 ricorrenze di Mc 1,1-16,8 (in 16,9-20, 2 volte per Gesù) solo 4 volte sono riferite direttamente a Gesù, ma non pare che sia presente una connotazione di divinità (cf. Mc 2,28; 7,28; 11,3; 13,35). Tuttavia ci sono anche alcune ricorrenze ambigue quanto a connotazione (cf. Mc 12,36 [seconda ricorrenza].37: indicano la divinità o solo la superiorità?), o quanto alla designazione (Gesù o il Padre?), cf. Mc 5,19: pensano al Padre V. TAYLOR, *Mark*, 285; PESCH, *Markusevangelium*, I, 293; GNILKA, *Markus*, I, 207 (non così per Mc 1,3 a p. 45); MANN, *Mark*, 117. Mc 1,3 presenta una maggiore complessità, cf. c. V, par. «3. Mc 1,2-3: l'analessi biblica», alle pp. 69ss; noi riteniamo che in questi casi sia possibile interpretare l'espressione in senso anfibiologico. Le rimanenti 8 ricorrenze designano certamente il Padre (cf. Mc 11,9; 12,9.11.29 [2 volte].30.36 [prima ricorrenza]; 13,20).

⁵⁶ Cf. anche HARNER, «Qualitative Anarthrous Predicate Nouns», 75-87 e più recentemente TAE HUN KIM, «The Anarthrous υἱὸς θεοῦ», 222-241, per la plausibilità dell'espressione in senso confessionale, ma non cristiano, quanto sulla base del culto dell'imperatore; PENNA, *I ritratti originali*, II, 20 nota 42.

⁵⁷ Si tratta di riconoscere «l'essere dell'essere», è un giudizio formulato su un programma generale da chi avvia il programma stesso, il manipolatore o destinatario epistemico, colui che può valutare (fare interpretativo) il comportamento del soggetto che ha operato in base a un sistema di valori e l'identità del soggetto stesso. Sulla sanzione cf. GIROUD - PANIER, *Semiotica*, 47-50.

di vista ideologico normativo è quello di Dio, che è *accessibile al lettore nel punto di vista fraseologico divino e nel protagonista*, il portatore del punto di vista ideologico divino.

A questo riguardo ricordiamo che Dio interviene facendo udire la sua voce in Mc 1,11 e Mc 9,7, dichiarando e illuminando l'identità del protagonista. Inoltre fin dall'inizio del racconto c'è un'espressione che non può che suonare come una sanzione, il giudizio espresso da Dio sul protagonista: «in te mi sono compiaciuto (ἐν σοὶ εὐδόκησα)». Infatti, mentre nella scena della trasfigurazione la voce è chiaramente indirizzata ai discepoli e presenta una finalità poetica,⁵⁸ nella scena dopo il battesimo Dio si rivolge a Gesù, l'unica altra istanza presente è il lettore, ed è sottolineato il compiacimento da parte di Dio. Si può pensare che sia la sanzione di quanto Gesù ha operato, ma è anche proletticamente l'anticipo e l'assicurazione del giudizio di Dio sul protagonista.⁵⁹

Di fronte all'ultima preghiera posta in bocca a Gesù, che è in realtà un grido (Mc 15,34), un'espressione di estrema desolazione,⁶⁰ a cui segue apparentemente il silenzio di Dio, il lettore è chiamato a ricordare quella sanzione, perché essa aiuta a interpretare l'annuncio della risurrezione non solo come compimento delle predizioni di Gesù, bensì anche come risposta di Dio, come una sanzione attraverso l'azione, della vita, dell'operato e della fiducia che il protagonista aveva riposto solo in Dio.⁶¹ Resterà da chiederci in un momento successivo quale significato abbia per il lettore un'opera che sottolinea, per tutta la sua durata, competenza e sanzione. Possiamo affermare che Dio è l'istanza fondamentale per comprendere non solo l'identità, ma tutto l'essere del protagonista e del suo cammino, *il riferimento più importante offerto al lettore per la caratterizzazione del protagonista Gesù*.

⁵⁸ Oltre a indicare e svelare la piena identità di Gesù, in Mc 9,7 la voce dalla nube rivolge un comando ai tre discepoli, « ascoltate (ἀκούετε αὐτοῦ) », che non rappresenta solo un generico richiamo alla fede, bensì li deve preparare a ricevere l'insegnamento di Gesù sulla strada verso Gerusalemme; cf. ad es. HEIL, *Mark*, 187-188.

⁵⁹ Oltre a rilevare la probabile provenienza da Is 42,1, GUNDRY, *Mark*, 49-50 sottolinea come questa espressione rimandi all'atteggiamento fondamentale di Dio verso il suo Figlio, atteggiamento che il lettore deve ricordare anche quando il Figlio sarà crocifisso.

⁶⁰ Si può notare peraltro già nell'intero Sal 22 la celebrazione dell'azione di Dio, che interviene a sostegno del povero, e che farà sì che egli canti la sua lode a tutti gli uomini di ogni tempo: cf. ALONSO SCHÖKEL - CARNITI, *Salmi*, I, 427-452.

⁶¹ È vero che non Dio stesso, ma «solo» Gesù aveva annunciato la sua futura risurrezione o più ampiamente il suo ritorno; tuttavia il fatto che questi sia l'interprete autorizzato della Scrittura, che si serva della Scrittura per parlare del suo ritorno (cf. Mc 12,10-11; 13,24-27; 14,24-25.62), che la sua risurrezione sia sempre collegata alla sua morte (Mc 8,31; 9,9, sia per il complemento «dai morti» che per la connessione alla passione in Mc 9,12; 9,31; 10,33-34; 14,28) e questa sia presentata come anticipata nelle Scritture, nonché la sua statura di portatore del punto di vista normativo, fanno delle sue predizioni la base sicura per riconoscere nel fatto della risurrezione l'operato sanzionante di Dio contro il progetto degli uomini (cf. Mc 12,10). È fondamentale a questo proposito il fatto che il personaggio celeste alla tomba faccia riferimento alle parole di Gesù (Mc 16,7 rimanda a Mc 14,28).

3. UNA CARATTERIZZAZIONE UNICA ED ESCLUSIVA

A questo punto dobbiamo trarre qualche frutto dalle considerazioni fin qui espresse intorno alla particolare dinamica della caratterizzazione del protagonista nella narrazione marciana, caratterizzazione che, lo ripetiamo ancora una volta, non avviene prevalentemente attraverso ciò che i personaggi umani pensano o dicono di Gesù, non avviene essenzialmente neanche attraverso ciò che il narratore descrive o afferma di Gesù, ma principalmente e in modo originario *attraverso Dio*, l'istanza narrativa da cui dipende il punto di vista ideologico normativo, il progetto, la scelta del soggetto, il conferimento della competenza e la formulazione della sanzione.

In quale modo Dio presenta il suo protagonista? Quali elementi lo caratterizzano? In qual modo Gesù entra nel progetto divino, ovvero quale ruolo deve espletare nel piano narrativo? Evidentemente la risposta a queste domande passa attraverso le scelte dell'autore implicito, di cui occorrerà verificare la coerenza: il narratore rispetta la posizione di privilegio circa il punto di vista ideologico divino nella caratterizzazione di Gesù? Assume altri riferimenti, ad esempio tipologie a sfondo veterotestamentario? Ci sono elementi decisivi del personaggio principale che veniamo a conoscere per altre vie? Procediamo con ordine e tentiamo una risposta a queste domande. Gli elementi che abbiamo a disposizione possono già fornirci una solida base, ma saranno necessari nuove analisi e nuovi dati.

Il punto di vista ideologico divino rappresenta il punto di vista normativo della narrazione. Questo dato obbliga il lettore a riconoscere la centralità di quanto è detto da Dio per la comprensione dell'identità del protagonista: *Gesù è il Figlio di Dio*. Inoltre Gesù stesso accoglie questa rivelazione (egli ha coscienza di essere il Figlio, cf. sopra, p. 112 nota 17). Anche il narratore si allinea con tale identificazione, non solo dichiarandolo tale nel titolo (cf. Mc 1,1, discutibile però in sede di critica testuale), ma anche *riservando solo a Gesù tale identificazione*: nessun altro attore della storia marciana viene designato con questo termine, che possiamo quindi riconoscere come *titolo proprio di Gesù*.⁶²

Rileviamo come ulteriore prova dell'univocità del titolo «Figlio» l'uso dell'aggettivo «ἀγαπητός-prediletto», ricorrente nelle due occasioni in cui la «voce» interviene dal cielo (Mc 1,11; 9,7). Questo aggettivo si trova spesso nella

⁶² Le ricorrenze totali del termine «figlio (υἱός)» in Mc sono 35, fra cui 10 volte indica il Figlio-Gesù: cf. Mc 1,1.11; 3,11; 5,7; 9,7; 12,6 (2 volte); 13,32; 14,61; 15,39, con varie specificazioni («di Dio», «mio», «dell'Altissimo», «del Benedetto») o in modo assoluto (si confrontino Mc 8,38; 13,32; 14,36, dove Gesù chiama Dio suo «Padre»). In 14 casi il termine ricorre nel sintagma «Figlio dell'uomo» (cf. Mc 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21 [2 volte].41.62), che è sempre un'autodesignazione di Gesù. Si trovano 4 ricorrenze con «figlio di Davide» (Mc 10,47.48; 12,35-37: nelle ultime due il titolo è discusso dal protagonista stesso); una sola volta è usato per indicare Gesù quale «figlio di Maria» (Mc 6,3). In totale il termine è usato 29 volte in riferimento al protagonista. Mai si indicano gli uomini come figli di Dio, pur trovandosi una descrizione di Dio come padre degli uomini (Mc 11,25; si veda anche il metaforico Mc 7,27, che però usa τέκνον senza specificazione). Nelle rimanenti 6 ricorrenze designanti gli uomini, non c'è alcuna connotazione divina: cf. Mc 2,19 (i figli delle nozze); Mc 3,17 (figli del tuono); Mc 3,28 (i figli degli uomini); Mc 9,17 (il figlio indemoniato); Mc 10,35

LXX con il significato di «caro, amato», ma traduce anche il termine ebraico « רִיבִי » (*yhyd-unico*).⁶³ Gli esegeti hanno spesso sottolineato questa connotazione di unicità nella scena del battesimo di Gesù, particolarmente a causa della sua relazione con υἱός e sullo sfondo di Gen 22.⁶⁴ Ci pare che la traduzione «prediletto» possa conservare entrambe le valenze semantiche, rimandando sia all'idea di unicità, sia a quella di relazione preferenziale.

Poiché l'unica altra ricorrenza del termine ἀγαπητός è in Mc 12,6 nel contesto della parabola dei vignaioli omicidi, possiamo rilevare che esso è utilizzato solo per Gesù, sempre connesso al lessema «Figlio (υἱός)», e sempre a indicare la relazione con Dio Padre, concorrendo quindi a specificare il senso del sostantivo υἱός. Queste osservazioni lessicografiche sottolineano ulteriormente la coerenza e la forza della designazione di Gesù come «unico Figlio».

In tal modo il narratore obbliga il lettore a riconoscere un aspetto di unicità e di esclusività: nel racconto di Marco solo Gesù è il Figlio, e tale considerevole trattazione del titolo non è assolutamente priva di significato, anzi è stata troppo poco considerata.

Spesso si ricorda che nel giudaismo del tempo l'espressione «figlio di Dio» poteva avere molteplici significati: quello riferito al popolo di Dio, quello più generico ma tardivo di «uomo pio», quello più specifico di «Messia», con le molte valenze legate a tale attesa (politiche, terrene, escatologiche), fino a indicare esseri angelici o comunque superumani.⁶⁵ Lo specifico di Mc non è l'uso di tale titolo per Gesù, già diffuso nella tradizione cristiana documentata ampiamente

(i figli di Zebedeo); Mc 10,46 (il figlio di Timeo). In confronto Mt fa un uso meno specializzato del termine υἱός, insistendo maggiormente sulla discendenza carnale abramitica e davidica di Gesù (cf. la genealogia e i racconti dell'infanzia) e chiamando anche gli uomini figli di Dio (Mt 5,9,45; 17,25-26); analogamente Lc (cf. Lc 6,35; 20,36) e Gv, il quale tuttavia è attento a usare lessemi diversi, riservando υἱός per Gesù e adoperando τέκνον per gli uomini (cf. Gv 1,12-13; 11,52). Del resto si constata la reticenza degli autori del NT ad attribuire l'espressione υἱός τοῦ θεοῦ agli uomini, pur essendo il tema molto frequente: oltre alle poche citazioni di Lc e Mt il sintagma applicato agli uomini ricorre solo in Rm 8,14.19; 9,26 (citazione dell'AT!); Gal 3,26; 4,6.7; Eb 12,7; Ap 21,7 (citazione dell'AT!).

⁶³ Il lessema ἀγαπητός si trova 25 volte nella LXX, spesso traduce l'ebraico רִיבִי con il significato di «caro, amato» (cf. Sal 44,1; 59,7; 83,2; 107,7; 126,2; Is 5,1 [nel TM 2 volte, ma una sola nella LXX viene tradotta così]; Is 26,17[?]), oppure «amico, prezioso» (cf. Sir 15,13; Zc 13,6; Ger 38,20; Tb 10,13; Tb [S] 3,10; Bar 4,16 [qui ci pare possibile anche il significato «unico»]; Sus [Th] 1,63; presentano problemi di critica testuale Sal 37,21; Sal 67,13). Altrettanto bene è però attestato il senso di «unico», traduzione di רִיבִי , cf. Gen 22,2.12.16; Gdc (A) 11,34; Am 8,10; Zc 12,10; Ger 6,26. Già l'ebraico רִיבִי presenta però una molteplicità di significati, tanto da essere tradotto nella LXX a volte con μονογενής, ma altre volte con termini indicanti la preferenza, la preziosità della relazione. Si confrontino su רִיבִי il BDB e HALAT; per il greco neotestamentario ἀγαπητός cf. BAUER.

⁶⁴ Cf. V. TAYLOR, *Mark*, 161; GNILKA, *Markus*, I, 50 nota 8, dove si cita anche Is 44,2 LXX, che però legge ἡγαπημένος; stessa radice, ma diverso lessema! Analogamente insiste sull'unicità con altre ragioni PESCH, *Markusevangelium*, I, 93, in dipendenza e accordo con LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu*, 228-243; MANN, *Mark*, 201 (a p. 199 una rassegna delle varie interpretazioni della scena); recentemente anche PENNA, *I ritratti originali*, I, 150, ma su ἀγαπητός in Mc 12,6. GUNDRY, *Mark*, 49, pur accettando che ἀγαπητός significhi unico, sostiene che abbia mantenuto anche l'accezione di amato, come la frase successiva esplicita; inoltre egli insiste (pp. 52-53) nel rifiutare qualsiasi allusione alla legatura di Isacco, sembrandogli sufficiente e necessario il riferimento a Sal 2,7 e soprattutto a Is 42.

⁶⁵ Tutti i commentari presentano lo sfondo storico di questo titolo, ma per una recensione dei significati possibili cf. il classico HENGEL, *Der Sohn Gottes*, 35-89 («Die Wortbedeutung und die Religionsgeschichte»); un'ottima presentazione sintetica in PENNA, *I ritratti originali*, I, 144-149, con discus-

dalle lettere paoline, ma proprio *l'aver riservato tale titolo unicamente a Gesù, averlo connotato di importanza decisiva facendo derivare questo e solo questo direttamente da Dio, e averlo connesso con l'identità segreta di Gesù*. Con queste scelte l'autore ha realizzato una sofisticazione del titolo nel senso che vedremo oltre, a nostro avviso attestando un uso specificamente confessionale cristiano: per il lettore di Mc quindi Gesù è il Figlio di Dio, ma soprattutto il Figlio di Dio per eccellenza è Gesù.

Riteniamo che la riflessione sul significato di «υἱὸς τοῦ θεοῦ» in Mc non possa essere risolta solo appellandosi a un preteso «uso comune» nel giudaismo contemporaneo, innanzitutto perché ogni impiego di tale titolo già nel giudaismo non è così indefinito come si vorrebbe: ogni libro infatti lo utilizza con un significato preciso, che non è equivalente in ogni ricorrenza alla somma di tutti i significati. Manca tuttora purtroppo uno studio dettagliato del modo con cui ogni letteratura impiega tale titolo. In secondo luogo non è possibile appellarsi a un uso comune perché ciò che diventa significativo in Mc è *la modalità con cui tale titolo è trattato* nella narrazione. Dal punto di vista esegetico quindi emergono decisamente l'importanza e l'utilità dello studio delle tecniche narrative, accanto al reperimento dello sfondo storico-culturale e della storia della tradizione.

Un elemento intertestuale inoltre viene a complicare il problema o forse a indicare una pista di soluzione. A quale brano dell'AT si fa allusione nella scena battesimale: a Gen 22 con le speculazioni soteriologiche connesse alla *'aqedah* (legatura) di Isacco, al Sal 2 con la designazione messianica regale, a Is 42 con la figura del servo di YHWH? È noto il disaccordo degli studiosi. In maniera coerente con l'unicità di Gesù come Figlio potrebbe essere intenzionale il ricorso a brani diversi, proprio perché *non sarebbe sufficiente un'unica tipologia* per esprimere l'identità del protagonista.⁶⁶

In tal senso si potrebbe pensare che non solo il protagonista sia l'unico Figlio di Dio, ma anche che a lui non si addicano pienamente altri titoli già conosciuti e magari attribuiti a personaggi diversi, o, meglio ancora, che tali titoli non possano essere esaustivi della sua identità. Dobbiamo quindi analizzare il pro-

sione della bibliografia comprendente pure i frammenti di Qumran. Recentemente è tornata sull'argomento per indicare diversi possibili significati di questo titolo COLLINS, «Mark and His Readers. Among the Jews», 393-408 e ID., «Mark and His Readers. Among Greeks and Romans», 85-100.

⁶⁶ Tale procedura di ricostruzione di una citazione scritturistica (conflazione) sarebbe consona alle regole esegetiche del tempo, fondata forse sulla *gezerah shawah* (identica interpretazione quando compaiono le stesse espressioni) o su un'altra regola, *binjan ab mi-katub ehad* (la formazione di un gruppo di passi biblici affini con l'applicazione a tutti di una precisazione presente esplicitamente solo in uno di essi), cf. su ciò STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 25-40 (tutto il capitolo terzo è dedicato all'ermeneutica rabbinica). Del resto il testo di Mc presenta altri casi del genere: la citazione di Mc 1,2-3 è attribuita a Is ma è in realtà una conflazione di Es, Ml e Is; la citazione di Mc 4,12 è in realtà un'abbreviazione con inversione di termini (vedere e sentire) di un testo più lungo di Is; inversioni e modifiche si trovano anche nella citazione di Is in Mc 7,6-7; una tipica *gezerah shawah* in Mc 7,10; anche in Mc 10,6-8 si trovano accostati testi provenienti da brani diversi, come nell'elenco dei comandamenti in Mc 10,19, si veda analogamente Mc 11,17; 12,29-31, e anche l'importante dichiarazione in Mc 14,62.

blema del rapporto fra la tipologia e l'identità del Figlio nella caratterizzazione del protagonista.

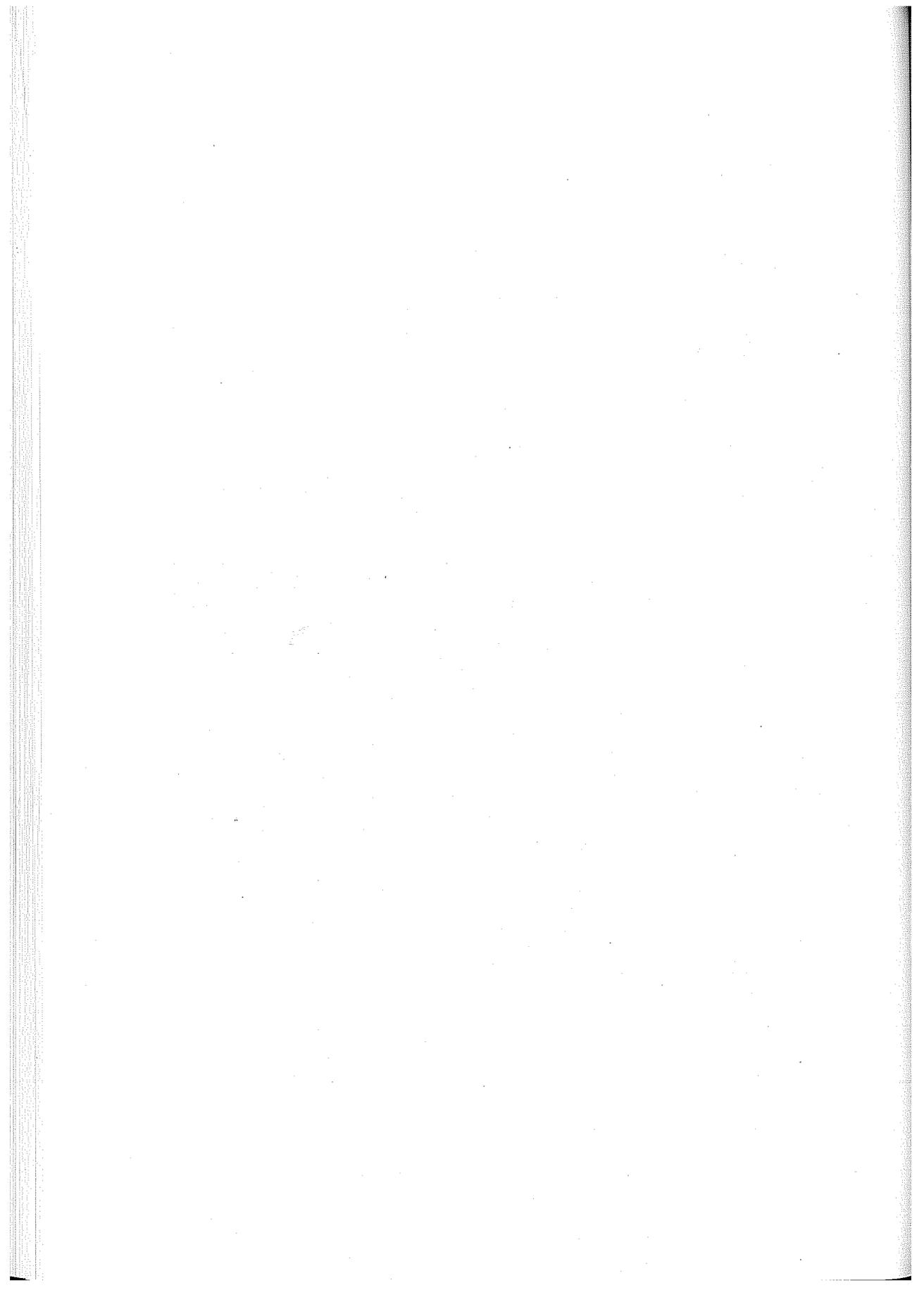
Una via molto frequentata per studiare la cristologia delle narrazioni evangeliche è quella di indagarne i titoli cristologici, ma non basta verificarne la presenza. La fruttuosità di tale percorso, almeno in ordine all'analisi della forma finale del testo, dipende dallo studio della loro collocazione e del trattamento di essi nella dinamica narrativa. Non bisogna poi limitarsi ai titoli in senso stretto, bensì occorre tenere in considerazione le possibili tipologie e valutare anche altri elementi narrativi.⁶⁷

L'interesse cristologico dell'opera e la necessaria corrispondente attenzione del lettore sono imposti dalla presenza delle domande sull'identità di Gesù e dalla loro distribuzione nel testo: è stato notato che queste si alternano nella prima parte del racconto con le grida dei demoni proclamanti la sua identità.⁶⁸ Noi aggiungiamo che anche la seconda metà del testo inizia con una provocante domanda di Gesù nei pressi di Cesarea di Filippo (Mc 8,27: «La gente chi dice che io sia?»), a cui segue un primo riconoscimento (v. 29: «Tu sei il Cristo»), e termina con la decisiva ed esplicita domanda del sommo sacerdote (Mc 14,61: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Benedetto?»), seguita dall'unica risposta in tutto il processo giudaico da parte di Gesù (v. 62: «Io sono») e dalla dichiarazione del centurione (Mc 15,39).

Per quanto fin dall'inizio sia manifesto a livello extradiegetico che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio, come il narratore e la massima istanza intradiegetica sostengono (cf. Mc 1,1.11), si può rilevare a livello intradiegetico un'evoluzione delle risposte degli attori, studiando i titoli attribuiti a Gesù, e anche il senso di tale dinamica narrativa per il lettore. È quanto ci accingiamo a fare con i prossimi capitoli.

⁶⁷ Anche uno studioso rigoroso nell'applicare il metodo storico deve tenere in considerazione la forma finale del testo, come dimostra di fare PENNA, *I ritratti originali*, II, 334. Una piccola notazione: non condividiamo la valutazione espressa nella nota 17 a p. 334 su KINGSBURY, *Christology*, perché ci pare che quest'autore tratti i titoli cristologici proprio tenendo in considerazione la narrazione; se qualcosa si può rimproverare a Kingsbury è di trascurare lo sfondo storico e tradizionale. Riteniamo che lo studio di Romano Penna sia un'ottima ricostruzione dello sfondo storico e tradizionale della cristologia del Vangelo, ci serviremo ampiamente di esso quando sarà necessario; però ci saremmo aspettati una maggiore analisi del significato del titolo «Figlio di Dio» nel contesto della redazione evangelica (si veda PENNA, *I ritratti originali*, II, 345, un solo paragrafo), sul modello della magistrale ricostruzione della situazione storica nella fase del Gesù terreno e in quella della tradizione (cf. PENNA, *I ritratti originali*, I, 143-153). Sulla lettura dei titoli in funzione della narrazione cf. anche TOLBERT, *Sowing the Gospel*, 122-123.

⁶⁸ L'alternanza delle urla demoniache (cf. Mc 1,24.34; 3,11; 5,7) con le domande sull'identità di Gesù (cf. Mc 1,27; 2,7; 4,41; 6,2-3) è stata osservata da KINGSBURY, *Christology*, 86-87, che ha riconosciuto a questo schema letterario la funzione di giustapporre conoscenza e ignoranza e di predisporre inoltre il lettore a comprendere quanto le identificazioni della folla e di Erode in Mc 6,14-16 (vedremo dopo) siano errate.



Gesù, il Messia-Cristo?

Dobbiamo ora ricercare se nel testo siano presenti in modo coerente e consistente dei tratti che si riferiscono a tipologie veterotestamentarie e verificare quanto essi contribuiscano alla caratterizzazione del protagonista; iniziamo lo studio con un titolo senza dubbio centrale e importante, tanto da diventare nel cristianesimo l'identificazione più usuale di Gesù: *Cristo*.

1. IL TITOLO «CRISTO»

Questo titolo è attribuito a Gesù dall'autore implicito all'inizio del testo (Mc 1,1): tale identificazione suppone che il lettore sappia che cosa esso indica, anche se l'eventuale apposizione «Figlio di Dio» potrebbe essere interpretata come ulteriormente restrittiva del significato che il titolo Messia-Cristo aveva nel giudaismo. Successivamente non lo si ritrova più fino alla seconda metà del racconto, dove è attribuito al protagonista da Pietro a nome dei discepoli (Mc 8,29). Poco oltre Gesù stesso lo utilizza per contraddistinguere i propri discepoli (Mc 9,41), lo discute confrontandosi con l'interpretazione degli scribi (Mc 12,35), ne prevede un utilizzo errato in riferimento a falsi messia (Mc 13,21-22). Lo si ritrova in bocca al sommo sacerdote che pone la domanda finale (Mc 14,61; confermato da Gesù stesso) ed è infine utilizzato da sommi sacerdoti e scribi negli scherni ai piedi della croce (Mc 15,32).¹

Notiamo innanzi tutto che tale titolo è adottato da personaggi diversi: oltre al narratore, il titolo è utilizzato nella cerchia di Gesù da Pietro, da Gesù stesso,

¹ Questa distribuzione del lessema «Cristo (Χριστός)» dovrebbe essere presa in seria considerazione da coloro che propongono una strutturazione del racconto marcano in base ai titoli cristologici di Mc 1,1, individuando due grandi parti «tematiche» culminanti rispettivamente nelle scene di Mc 8,29 (I parte: Gesù, il Cristo) e di Mc 15,39 (II parte: Gesù, il Figlio di Dio), cf. ad es. RODRÍGUEZ CARMONA, «Il vangelo secondo Marco», 107-109; LANE, *Mark*, 45.290-291 (si tratta di una posizione più sfumata). Contro tale ipotesi avanziamo tre obiezioni: in primo luogo lo stato testuale di Mc 1,1 è incerto e quindi non costituisce una solida base per tale ipotesi; inoltre l'autore tratta il problema dell'identità del protagonista nell'intero racconto; infine Gesù è spesso chiamato dai demoni «Figlio di Dio» nella prima parte, mentre solo nella seconda si trovano tutte le altre ricorrenze del termine Cristo!

ma se ne deve ammettere un uso con accezione diversa anche da parte degli scribi, del sommo sacerdote e degli avversari nel processo e durante la crocifissione, e infine da parte dei «falsi cristi» e di coloro che li confessano come tali nel tempo dopo la morte di Gesù. Esso non rappresenta quindi il punto di vista fraseologico esclusivo della «parte normativa» della diegesi marciiana, pertanto ci si potrà aspettare che abbia significati diversi anche quanto a punto di vista ideologico, come vedremo subito.

Molti lo adoperano, ma con sensi diversi, e lo attribuiscono a personaggi differenti: constatiamo dunque che il titolo «cristo» nel racconto marciiano presenta una molteplicità di possibili significati e referenti, un fenomeno che tra l'altro corrisponde alla situazione storica di tale lessema.² Di questa polisemia è prova il fatto che nel testo solo due su sette ricorrenze presentano il termine senza un'ulteriore specificazione (Mc 8,29; 9,41), mentre nelle rimanenti cinque esso è discusso e determinato da un'apposizione o da un referente, che ne specificano in modo eloquente il significato.³

Effettivamente per gli scribi e per i sommi sacerdoti tale titolo rimanda a un messianismo davidico in senso politico-regale;⁴ questo tipo di messianismo non deve corrispondere a quello rifiutato durante il processo, specificato invece dall'apposizione «Figlio del Benedetto» e dichiarato da Gesù. Inoltre il termine può essere riferito ad altri personaggi oltre al protagonista, che sono però da lui espressamente qualificati come «falsi messia» (cf. Mc 13,21-22). Anche la ricorrenza di Mc 8,29 non è priva di ambiguità in considerazione della scena immediatamente successiva, in cui Pietro mostra di non conferire alla parola «Cristo» lo stesso significato datogli da Gesù e da Dio, almeno per quanto riguarda il destino di colui che porta tale titolo.

² Per una rassegna degli usi storici cf. GRUNDMANN (ed.), «*χρίω*», 482-576, in particolare la sezione dedicata all'AT (pp. 486-500, F. Hesse, ed.) e alle concezioni messianiche nel tardo giudaismo (pp. 500-518, A.S. van der Woude - M. de Jonge, edd.). Occorre aggiungere l'interessante articolo di MARCUS, «Mark 14:61», 125-141, in particolare le pp. 130-135 dove l'autore dimostra che il titolo indica una classe di significati richiedente in quel tempo un'ulteriore specificazione: si poteva infatti attendere un messia di tipo regale, davidico, sacerdotale o di Aronne, o di Giuseppe, e spesso la specificazione avveniva con la formula «figlio di». Ricordiamo che i samaritani attendevano un altro tipo di messia, con caratteristiche profetiche sul modello di Mosè (cf. Gv 4). Cf. recentemente PENNA, *I ritratti originali*, I, 124-128, con l'aggiornatissima bibliografia ivi discussa; THEISSEN - METZ, *Der historische Jesus*, par. 16, 3.2.

³ Abbiamo accettato la proposta testuale del *N-A*²⁷ e del *GNT*^{rev}, secondo cui le parole *υἱοῦ θεοῦ* vengono incluse nel primo versetto. Siamo d'accordo con KINGSBURY, *Christology*, 13-14, quando comprende il segreto nel racconto come concernente l'identità di Gesù in quanto Figlio di Dio, perché nel racconto le caratteristiche gemelle di «identità» e «segreto» vengono connesse con «Figlio di Dio», non con ogni notizia riguardante Gesù; riprenderemo la discussione sul valore del segreto. Condividiamo la sua analisi del titolo Messia come bisognoso di ulteriore definizione (a p. 15 nota che cinque volte su sette Mc aggiunge un'apposizione a questa parola); ci pare però che la ricorrenza di Mc 13,21 non possa essere considerata come attestazione di un titolo adeguato per Gesù, poiché i referenti sono altri personaggi futuri qualificati successivamente come «falsi messia» (*ψευδοχριστοί*).

⁴ Nel mondo del racconto di Mc sembra che gli scribi pensassero a un messia che fosse discendente di Davide o almeno interpretato sulla linea davidica (cf. Mc 12,35, dove è specificato da «figlio di Davide»), e che dovesse esercitare in termini politico-regali la sua messianicità (cf. Mc 15,32, dove è specificato da «re di Israele»).

1.1 «Cristo» senza apposizioni

Se analizziamo le due ricorrenze in cui il titolo pare accolto e non riceve un'apposizione (Mc 8,29; 9,41), dobbiamo constatare che anche Gesù, il portavoce riconosciuto del punto di vista ideologico di Dio, quello normativo nel racconto, non accetta indifferentemente qualsiasi significato legato a tale lessema, inducendo con la vita e la parola una sua delimitazione semantica. Infatti la «confessione» di Pietro pare accettata senza smentite,⁵ ma è intimato il silenzio (Mc 8,30): tale comando sarà rispettato, conformemente a tutte le ingiunzioni a tacere che riguardano l'identità del protagonista.⁶

Dobbiamo però notare che Gesù richiede il silenzio riguardo alla sua persona (περὶ αὐτοῦ interpretato come genitivo maschile). Dal punto di vista grammaticale non è detto «che non lo dicessero a nessuno», nemmeno che tacesero la discussione sul titolo (ci si aspetterebbe in questo caso un περὶ τούτου). Inoltre la narrazione fluisce con naturalezza dalla confessione all'annuncio della passione, morte e risurrezione, senza cambiamento di scena. Abbiamo infatti gli stessi personaggi: i destinatari dell'insegnamento di Gesù sono espressi con il pronome αὐτούς nel v. 31, che ha il suo antecedente in «i suoi discepoli» del v. 27; il soggetto (Gesù) non è nemmeno espresso. Il cronotopo (tempo e spazio) della prima predizione resta identico a quello della confessione; inoltre notiamo che il protagonista mantiene la conduzione dell'azione nel rivelare progressivamente il mistero della sua identità e del suo destino.⁷

Quindi il silenzio richiesto dopo la confessione di Pietro non va confrontato solo con quello imposto ai demoni circa la sua identità, ma anche con quello caratteristico delle altre predizioni della passione e risurrezione, che avvengono sempre in una situazione di segretezza, in scene «private» riservate ai discepoli.⁸

⁵ Non si può però riconoscere neanche un'approvazione esplicita per Pietro in Mc 8,29, a differenza di Mt 16,17 («Sei beato, Simone Bariona, perché non la carne e il sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli»): c'è bisogno di notare che in Mc Pietro afferma solo «tu sei il Cristo», mentre in Mt egli proclama «tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente»? Anche in Lc 9,20 Pietro aggiunge una specificazione importante: «tu sei il Cristo di Dio», e a questa affermazione non segue la scena con il rifiuto della morte del Messia (cf. Mc 8,32-33).

⁶ A livello narrativo ci sono ricorrenze in cui il silenzio imposto viene di fatto rispettato (cf. Mc 1,25.34; 3,12; 8,30; 9,9): esse rappresentano le volte in cui tale ordine riguarda l'identità di Gesù, rivelata dai demoni, in modo parziale da Pietro, e da Dio. Non si può quindi affermare che il «segreto messianico» venga sistematicamente violato, anzi esso è mantenuto sempre quando riguarda l'identità del protagonista, mentre viene violato se riguarda la diffusione della fama, la comunicazione degli atti potenti compiuti dal protagonista (cf. Mc 1,44; 5,43 [!]; 7,36), in una parola la sua *performance*.

⁷ Per reperire la delimitazione della pericope abbiamo assunto criteri strettamente narrativi, ovvero le istanze diegetiche: i personaggi, il tempo e lo spazio, e soprattutto l'azione (unità di un programma semiotico). Altri possono essere i risultati dello studio della storia delle forme, ma il modo con cui queste tradizioni sono state composte è narrativo, e qui vogliamo studiare la composizione narrativa del testo. Cf. BAR-EPFRAT, *Narrative Art in the Bible*, 96-111; SKA, «Our Fathers Have Told Us», 1-3; ALETTI, «L'approccio narrativo applicato alla Bibbia», 257-276, particolarmente pp. 264-265.

⁸ Infatti le predizioni della passione, morte e risurrezione che ritmano il cammino verso Gerusalemme sono sempre precedute da un'osservazione del narratore che presenta tali scene come rivelazioni *private* al gruppo ristretto dei discepoli. Oltre a Mc 8,30 si veda Mc 9,30-31 («non voleva

L'atmosfera privata della scena non è assolutamente nullificata dalla constatazione del narratore che Gesù parlava «francamente-apertamente (παρησίᾳ)». Questo commento narrativo non dissolve il gruppo dei discepoli in una più ampia folla, giacché solo essi sono esplicitamente menzionati come destinatari dell'insegnamento; piuttosto sottolinea la rilevanza e il carattere esplicito dell'annuncio appena proclamato.⁹ Ne deduciamo che sia riduttivo interpretare questa richiesta di silenzio come se riguardasse solo l'identità di Gesù in analogia al grido dei demoni, invece occorre comprendervi anche il primo annuncio della morte e risurrezione, che è così in stretto rapporto con la sua identità.

Andrà conseguentemente letto in modo unitario anche il brano che segue la confessione cristologica e la prima predizione di passione-risurrezione, quello cioè con la reazione di Pietro e il rimprovero di Gesù (vv. 32-33). Esso mostra in modo sufficientemente chiaro che il titolo «Cristo» o almeno l'uso fattone da Pietro non supone una comprensione profonda dell'identità di Gesù e una conoscenza e accettazione del suo destino di sofferenza e risurrezione: tale professione può essere fatta anche senza «pensare le cose di Dio», senza essere allineati alla valutazione di Dio, che costituisce il punto di vista ideologico normativo in Vangelo secondo Marco!

La confessione di Pietro però non è errata. Essa è vera perché rende esplicito l'errore della folla, per la quale Gesù sarebbe Giovanni Battista o Elia o uno dei profeti (Mc 8,28, cf. anche Mc 6,14-16);¹⁰ è vera perché è una lettura possibile delle azioni potenti di Gesù (predicare, essere maestro, formare discepoli, guarire e fare esorcismi), corrispondenti agli atti potenti attesi dal Messia, anche se è solo una delle letture possibili;¹¹ è vera perché il narratore stesso ha adottato il titolo «Messia» in Mc 1,1.

che alcuno lo sapesse, insegnava infatti...»); Mc 10,32 («e prendendo di nuovo in disparte [παραλαβών] i Dodici incominciò a insegnare loro...»); in Mc 9,12 addirittura i destinatari delle parole di Gesù sono solo i tre discepoli testimoni della trasfigurazione, e in Mc 14,27-28, dove pure c'è l'annuncio della morte e della risurrezione, è chiaro che gli uditori intradiegetici sono solo i discepoli, coloro che hanno partecipato all'ultima cena e che stanno recandosi con il maestro verso il Getsemani.

⁹ Tale lettura è supportata, oltre che dalle osservazioni della nota precedente, dal fatto, noto spesso dai commentatori, che l'espressione «παρησίᾳ» non si oppone a «in privato», quanto al discorso «in parabole» rivolto a quelli di fuori (cf. Mc 4,33-34). Il termine attiene pertanto a una *modalità* di comunicazione, non ai destinatari, e sottolinea l'annuncio esplicito della passione e risurrezione: cf. V. TAYLOR, *Mark*, 379; PESCH, *Markusevangelium*, II, 54; GNILKA, *Markus*, II, 17; MANN, *Mark*, 347; HEIL, *Mark*, 180; GUNDRY, *Mark*, 430-431.

¹⁰ Il lettore sa fin da Mc 1,2-13 che Gesù e Giovanni sono due personaggi diversi, addirittura che Gesù è colui per il quale Giovanni è venuto a preparare la strada. Egli sa pure che se c'è un Elia, questi è Giovanni, perché tale tipologia viene applicata a lui in Mc 1,4.6 e in Mc 9,11-13 sarà recuperata, relativizzata alla funzione di precursore e chiaramente de-escatologizzata nel destino già compiuto di Giovanni, cf. il contributo di ÖHLER, *Elia im Neuen Testament*, 289-291; ÖHLER, «The Expectation of Elijah», 461-476. Infine – lo discuteremo oltre – il lettore sa che Gesù non è semplicemente «uno dei profeti».

¹¹ Il racconto della guarigione di Bartimeo in Mc 10,46-52 mostra che ci si poteva attendere che il regale «figlio di Davide» guarisse un cieco, ma accanto a questo tipo di interpretazione dobbiamo ricordare quella di Erode, il quale ritiene che gli atti miracolosi di Gesù dipendano dal fatto che egli sia Giovanni risorto (Mc 6,14.16), e ancora prima quella degli «scribi venuti da Gerusalemme», che ritengono che egli operi esorcismi perché sottomesso a Beelzebul (Mc 3,22): diverse ermeneutiche di una stessa *performance*!

Nonostante ciò e in aggiunta alle considerazioni di cui sopra sulla reazione di Pietro, proprio la differente possibile interpretazione della *performance* del protagonista ci induce a ritenere che l'interpretazione di Pietro non sia ancora giunta al cuore dell'identità di Gesù. Il lettore infatti può connettere la competenza sui miracoli con una rivelazione dell'identità del protagonista espressa in altri termini (dono dello Spirito e figliolanza divina come in Mc 1,11), che finora solo il lettore conosce. Soprattutto ciò che l'attore Pietro ha interpretato in termini messianici richiede l'approfondimento offerto dall'insegnamento sul destino di morte e risurrezione, un aspetto della storia fin qui solo accennato (cf. Mc 3,6.19), ma che impegnerà d'ora in poi il racconto, un aspetto necessario per penetrare l'identità del protagonista.

L'altra ricorrenza del titolo «Cristo» senza apposizione o discussione si trova in bocca allo stesso protagonista, quando qualifica i suoi discepoli come discepoli «di Cristo» (Mc 9,41): su tale uso occorre necessariamente soffermarsi. L'intero contesto fa pensare a un gruppo di *logia* in cui si vuole mettere in risalto la potenza del nome di Gesù (cf. vv. 38-39), ossia della sua persona,¹² ma occorre notare che tale nome non è mai esplicitamente identificato con «Cristo», non è detto che gli esorcismi siano compiuti «nel nome di Cristo», sebbene la persona sia identificata così nel v. 41. Nonostante il titolo «Cristo» possa essere interpretato come fornente connotazioni di potenza a colui che lo porta,¹³ non bisogna dimenticare l'opera di precisazione semiotica della narrazione: fra la confessione di Pietro e il presente brano i discepoli hanno già ricevuto due annunci della passione e morte di colui che chiamano Cristo (Mc 8,31; 9,30-32), due insegnamenti sul perdere la propria vita e sul servire (Mc 8,34-38; 9,33-37), e Dio stesso lo ha chiamato «Figlio» (Mc 9,7)!

Dobbiamo poi osservare l'intero testo di Mc 9,41: in esso Gesù parla della ricompensa di colui che darà un bicchiere d'acqua ai discepoli «ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἔστε»: espressione che non va tradotta «perché siete in nome di Cristo» (come propone Mann), ma piuttosto «in nome del fatto che siete di Cristo», «in quanto siete di Cristo».¹⁴ Nonostante il valore del gesto di carità non dipenda dalla persona dei discepoli, bensì «in quanto sono di Cristo», l'interesse della

¹² Sul significato del «nome» nella Bibbia, nel giudaismo e anche nella gremità religiosa cf. BIETENHARD, «ὄνομα», 242-283, in particolare p. 270 dove si mostra la derivazione ebraica dell'espressione ἐν ὀνόματι (= *bšm*).

¹³ Possono essere esempi di questa mentalità le varianti testuali di Mc 1,34: in occasione di un sommario in cui vengono narrati i prodigi di guarigioni e gli esorcismi operati da Gesù, alcuni testimoni testuali leggono che Gesù faceva tacere i demoni perché conoscevano «che egli era il Cristo» (mentre il testo originale legge semplicemente «lo conoscevano»). Dal punto di vista della critica testuale il contenuto della conoscenza dei demoni è chiaramente un'espansione posteriore, probabilmente dipendente dal brano parallelo di Lc 4,41; in Mc i demoni lo riconoscono come «Figlio di Dio» e non come «Cristo».

¹⁴ Contro MANN, *Mark*, 378, che suppone una forma testuale non documentata (ἐν ὀνόματι Χριστοῦ ἔστε), cf. V. TAYLOR, *Mark*, 408; GRUNDMANN (ed.), «*χρίω*», 522; PESCH, *Markusevangelium*, II, 111; GNILKA, *Markus*, II, 61; HEIL, *Mark*, 200; addirittura GUNDRY, *Mark*, 512 presenta il dono di un bicchiere d'acqua come una confessione cristologica e non solo un gesto di generica pietà umana verso i discepoli.

proposizione non è direttamente cristologico. Piuttosto si intende parlare dei discepoli, riferendoli però a Gesù come Messia, che conferisce loro questa peculiare posizione, e ciò in provocatorio contrasto con l'affermazione iniziale del discepolo Giovanni «... glielo abbiamo proibito, perché non seguiva noi» (v. 38)! Poiché la discussione seguente la «confessione» di Pietro è volta a precisare il tipo di messianismo di Gesù, risulta che Mc 9,41 è l'unica ricorrenza in cui il termine «messia» non riceve ulteriore specificazione, ma proprio perché la tematica non è direttamente messianologica, anzi corregge l'immagine del discepolo.

1.2 «Cristo» con apposizioni

Passiamo ora all'analisi delle ricorrenze del titolo «Cristo» unito a un'apposizione, guidati dal protagonista stesso, che lo riprende in Mc 12,35-37 per confutarne l'interpretazione degli scribi. Ciò che qui è dibattuto non è il titolo o l'identità di colui che lo porta, ma la connotazione del Messia come «figlio di Davide».¹⁵ Nel mondo della storia di Mc questa è la comprensione del Messia propria degli scribi, evidentemente sulla linea davidico-regale, come emergerà con coerenza da parte loro anche negli scherni sotto la croce (Mc 15,31-32), pur con una leggera variazione nella specificazione: «il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce, perché vediamo e crediamo!». Il Cristo non scese, dando la possibilità di vedere e credere in un'altra forma di messianicità, molto lontana dal trionfalismo regale del suo tempo e includente invece un destino di sofferenza.

Ancora una volta sulla base dell'autorità della Scrittura il protagonista dimostra l'insufficienza della comprensione degli scribi: Davide stesso mosso dallo Spirito chiama il Messia «Signore», usando quindi un altro titolo e manifestando quanto «figlio di Davide» sia inadeguato.¹⁶ Accogliamo dunque la proposta di Marcus: in Mc 12,35-37 *Gesù rifiuta che «figlio di Davide» esprima adeguatamente il mistero dell'origine e della modalità del Messia*.¹⁷ Se poi collochiamo questo dato nella dinamica narrativa di Mc, possiamo riconoscere che al lettore è offerto un altro modo di intendere la messianicità di Gesù, quello che ha udito all'inizio (Mc 1,1) e che Gesù accetterà nel momento cruciale della sua vita (Mc

¹⁵ Generalmente i commentatori sono d'accordo nel rilevare che nel presente brano non si discute la questione della discendenza davidica di Gesù, che pare peraltro attestata nel NT: cf. Rm 1,3; 2Tm 2,8; Eb 7,14; Mt 1,1-17; Lc 3,23-38 (le narrazioni dell'infanzia fanno notare che non si tratta di una discendenza naturale ma giuridica); nel nostro Vangelo è chiamato «figlio di Davide» in Mc 10,47-48. Non si disquisisce nemmeno se egli sia il Messia, piuttosto la domanda è di tipo messianologico: riguarda la convenienza per il Messia del titolo «figlio di Davide» attribuitogli dagli scribi, si tratta quindi della sua origine e della modalità del suo ministero. Cf. V. TAYLOR, *Mark*, 492-493; PESCH, *Markusevangelium*, II, 251-253; GNILKA, *Markus*, II, 169-172; MANN, *Mark*, 485; HEIL, *Mark*, 249-250; GUNDRY, *Mark*, 718.721-723; ottima la discussione di MARCUS, «Mark 14:61», 136-137.

¹⁶ In bocca a Gesù in Mc 12,36 si trova la citazione del Sal 109,1 LXX. La variante che legge il sostantivo ὑποπόδιον (sgabello) al posto della preposizione impropria ὑποκάτω (sotto) si può spiegare come il tentativo di uno scriba di conformare pienamente la citazione al testo della LXX.

¹⁷ Cf. MARCUS, «Mark 14:61», 135-137, che propone di parafrasare così la domanda finale di Mc 12,37: «come possono affermare gli scribi che "figlio di Davide" sia un titolo adeguato per il Messia?».

14,61): egli non è semplicemente il «Messia, figlio di Davide o re di Israele», bensì il «Messia, Figlio di Dio», con il significato che «Figlio di Dio» ha in Mc, comprendente anche l'accettazione del cammino previsto da Dio.

Ci pare inoltre che questo brano confermi il lettore a non interpretare la voce dal cielo (Gesù è il Figlio) sulla base di un ricorso troppo rigido ed esclusivo al messianismo regale del Sal 2, cosicché anche in quei casi «Figlio di Dio» deve indicare molto di più del semplice «re di Israele»; la narrazione provvede anzi a correggere e approfondire questa lettura. È infatti evidente che l'interpretazione della messianicità offerta dagli scribi non corrisponde a quella che Dio ha tracciato per Gesù e che egli stesso percorre. Già Pietro si era rivelato in posizione di tentatore quando aveva rifiutato il destino di colui che aveva prima identificato come Messia (cf. l'appellativo «Satana» in Mc 8,33), in Mc 12,35-37 Gesù respinge a livello teorico l'interpretazione terreno-davidica con l'uso della Scrittura, per rifiutarla a livello esistenziale sulla croce, non scendendo da essa secondo l'invito-tentazione degli scribi (cf. Mc 15,32).

Dobbiamo infine tenere in considerazione che Dio non chiama mai Gesù «Messia». Non vogliamo avvalerci del problematico argomento «*e silentio*», ma solo rimarcare che Dio rappresenta il punto di vista ideologico normativo del racconto e che, quando Egli si rivolge a Gesù (Mc 1,11) o lo presenta ad alcuni discepoli (Mc 9,7), non usa il titolo «Cristo» bensì «Figlio». Dire che per Dio Gesù non è il Cristo sarebbe affermazione errata e significherebbe non cogliere che le parole utilizzate da Dio stesso suppongono brani a chiara valenza messianica (cf. Sal 2), ma la voce dal cielo non rappresenta l'analessi di un unico testo (il messianico-regale Sal 2), essendo in realtà una conflazione di brani, e impedisce di comprendere l'identità di Gesù sull'unica base del messianismo regale. Che Dio non utilizzi il titolo «Cristo» potrebbe essere spiegato con il fatto che è necessario specificare quale tipo di messianismo si prospetta, essendoci nel mondo della storia di Mc diversi modi di intenderlo.

Da questa panoramica risulta almeno che *il titolo «Cristo» non è assolutamente univoco nel testo marcano, presenta una notevole ampiezza semantica, e il suo uso non è esclusivo né quanto a significato né quanto a referenti!* Pur essendo questo titolo poco preciso, si deve però aggiungere che certamente *Gesù è il Messia-Cristo, però secondo il pensiero di Dio*; tale designazione non è quindi esaustiva della personalità di Gesù e del suo destino, e il protagonista stesso non la assumerà come esclusiva.¹⁸

Bisognerà perciò ammettere che il testo di Mc manifesta una singolare riluttanza a usare il titolo «Cristo». Tale esitazione risalta particolarmente sullo

¹⁸ Parecchi esegeti sono giunti a sostenere a livello redazionale la correttezza del titolo «Cristo» insieme alla sua insufficienza; citiamo qui per brevità solo quelli che hanno affrontato tale ricerca con metodo narrativo: BEST, *Mark. The Gospel as Story*, 79-82, afferma che il titolo «Cristo» non è accettato a causa delle connotazioni regali in esso supposte, a favore della centralità del titolo «Figlio di Dio», interpretato dall'autore soprattutto sulla linea tipologica di Isacco; MATERA, «The Prologue as the Interpretative Key», 3-20, a proposito del cammino progressivo di conoscenza di Gesù da parte degli attori, ritiene che il titolo «Cristo» non sia il più importante; lo stesso autore riprende

sfondo dell'uso neotestamentario in cui esso è molto più frequente: Mc è in assoluto il testo che ha la minore frequenza proporzionale di tale termine, non solo rispetto alla letteratura paolina, dove costituisce quasi un nome proprio di Gesù, ma anche rispetto agli altri Vangeli sinottici.¹⁹ Questa constatazione si situa al puro livello quantitativo e richiede pertanto un'interpretazione che deve essere collegata al modo con cui il titolo è usato nel racconto: ci pare di poter parlare sulla base delle considerazioni precedenti di «reticenza» di Mc o, per meglio dire, di una *progressiva delimitazione semantica* di un lessema storicamente più ampio (cristo-messia) per mezzo di un altro titolo, storicamente altrettanto ampio, ma usato in Mc in modo univoco (Figlio di Dio). Riteniamo che questo sia vero nonostante «Cristo» compaia già in Mc 1,1, o forse proprio come Mc 1,1 suggerisce, se lo si restituisce testualmente nella sua lezione più ampia, secondo cui Gesù è il Cristo-il Figlio di Dio.²⁰

Il titolo «Cristo» è quindi inadeguato, almeno nel senso che esso non è né univoco né esaustivo in rapporto al personaggio principale e necessita di ulteriore specificazione; alla reticenza palese del suo impiego corrisponde nel racconto un uso ambiguo di molte tipologie messianiche.

la discussione in ID., «Jesus in the Gospel According to Mark», 87-90, dove esplicita l'insufficienza della confessione di Pietro di Mc 8,29, necessariamente da completarsi con la storia della passione per giungere al titolo usato dalla voce celeste; P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», 80-92.140; U.B. MÜLLER, «*"Sohn Gottes"* - ein messianischer Hoheitstitel Jesu», 1-32; SCHENKE, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, secondo cui ogni cristologia trionfalistica è presente nel Vangelo solo per essere successivamente negata dalla prospettiva della croce e dell'umiltà; VAN IERSEL, *Leggere Marco*, 210-214 ritiene che il termine usato da Pietro in Mc 8,29 sia appropriato, ma altrettanto che vada corretto con i termini «Figlio dell'uomo» e «Figlio di Dio», come lo sarà nel contesto, e che (pp. 292-293) la ripresa dei tre titoli in Mc 14,61-62 conferma una cristologia che suppone una connessione reciproca di essi (nessuno è sufficiente), così in VAN IERSEL, *Mark*, 450; già STANDAERT, *L'Évangile selon Marc* aveva ritenuto sintomatico che al centro dell'opera fossero presenti i tre titoli (Messia, Figlio dell'uomo e Figlio di Dio); KINGSBURY, *Christology* si pone altrettanto su questa linea. Anche lo studio a livello redazionale di PENNA, *I ritratti originali*, II, 342-343 accetta e sostiene la validità della necessaria connessione degli aspetti di passione e croce con quelli più trionfalistici e gloriosi (ad es. i miracoli); aggiungiamo la constatazione di T. SMITH, *Petrine Controversies*, 165, secondo cui il titolo confessato da Pietro sarebbe inadeguato perché successivamente corretto da Gesù con l'annuncio della passione, rifiutata da Pietro: a noi pare che si dovrebbe distinguere il livello diegetico da quello extradiegetico, e riconoscere che, sebbene la confessione di Pietro non sia sufficiente, essa non è errata. Che sia opportuno coordinare i titoli è sostenuto fra gli altri da KINGSBURY, *Christology*; PENNA, *I ritratti originali*, II, 334; già TALBERT, «*The Gospel and the Gospels*», 351-362, ma su ciò torneremo.

¹⁹ Cf. alla voce «Χριστός» MORGENTHALER, *Statistik*: di fronte a sole 7 ricorrenze in Mc, troviamo il termine 21 volte in Gv (comprese 2 nella forma traslitterata Messia), 17 volte in Mt, 12 volte in Lc (la proporzione è ancora superiore a Mc, tuttavia cresce di molto se si considerano le 37 ricorrenze totali dell'opera Lc-At), 379 volte nel corpus paolino, 12 volte in Eb.

²⁰ A tali risultati sulla reticenza del protagonista e - tutto sommato - del testo di Mc corrispondono i risultati della ricerca sull'uso del titolo da parte del Gesù terreno, cf. le pagine sull'autocoscienza messianica di PENNA, *I ritratti originali*, I, 131-133. Lo stesso autore non prende nemmeno in considerazione tale termine nel capitolo riservato ai titoli cristologici in Mc (cf. PENNA, *I ritratti originali*, II, 344-346), discutendo l'ampia materia e la bibliografia nella sezione sul segreto messianico alle pp. 339-344.

2. IL FIGLIO DI DAVIDE E GERUSALEMME

Il titolo di chiara impronta messianico-davidica «figlio di Davide» compare però anche isolatamente da «Cristo»; con esso possono essere connesse anche tipologie messianiche. È necessario quindi analizzare il suo uso, le ripercussioni sulla presentazione del personaggio e le conseguenze per la cristologia. Esso appare significativamente all'inizio della salita finale a Gerusalemme, la città regale, in bocca a un mendicante cieco che invoca e ottiene da Gesù la guarigione (Mc 10,47.48).

Occorre notare innanzitutto che questo titolo regale, prima accostato all'apposizione «nazareno» (cf. Mc 10,47), viene subito dopo sostituito senza apparente problema con il più comune e modesto «maestro», proprio quando si tratta di esplicitare la richiesta (cf. v. 51: ῥαββουνι). Se storicamente ci si poteva attendere miracoli di guarigione da una figura davidico-messianica,²¹ dal punto di vista della coerenza narrativa di Mc, ossia nel mondo della storia, il titolo è presentato espressamente come interpretazione del Messia propria degli scribi (cf. Mc 12,35), i quali ai piedi della croce faranno trapelare un'interpretazione forse anche tauturgica, ma certo trionfalistica e regale (cf. lo scherno di Mc 15,32).

Sull'opportunità di designare il Messia in tal modo Gesù solleverà delle riserve (Mc 12,37), lo abbiamo già visto, pertanto non possiamo interpretare la figura del cieco come un esempio di comprensione della vera identità di Gesù, pur concedendogli un ruolo esemplare nella descrizione del discepolato.²² La rappresentatività di questa figura non consiste nell'uso di un titolo successivamente rifiutato, quanto nel lasciarsi servire da Gesù in conformità a ciò che egli stesso aveva annunziato in Mc 10,45 (tutto ciò è percepibile però solo a livello extradiegetico)!

Se poi occorre ammettere che non c'è alcun accenno di rifiuto del titolo da parte di Gesù, si deve notare parimenti che non c'è alcuna approvazione. Più decisivo potrebbe essere il fatto che il titolo sia correlato all'immediata salita verso Gerusalemme, la città regale: questa però è già stata connotata dal protagonista come la città della sua passione (e risurrezione), così che la salita a Gerusa-

²¹ Ciò è stato discusso e documentato ad es. da BERGER, «Die königlichen Messiastraditionen», 1-44, che argomenta sulla natura terapeutica del «figlio di Davide», o da S.H. SMITH, «The Function of the Son of David Tradition», 523-539, in particolare p. 528 dove interpreta il titolo come indizio di una salvezza fisica e spirituale, non politica, portata dal messia. A ciò aggiungiamo un significativo testo qumranico, che riportiamo nella versione di PENNA, *I ritratti originali*, I, 64-65: «... i cieli e la terra obbediranno al suo Messia (...) Poiché il Signore visiterà i pii e chiamerà i giusti per nome. Sull'umile poverà il suo spirito e ristorerà il fedele con il suo potere (...) Libererà i prigionieri, ridarà la vista ai ciechi, risolleverà gli oppressi (...) poiché risanerà i malati, darà la vita ai morti e annuncerà buone notizie ai poveri e soddisferà i bisognosi, ricondurrà gli esiliati, e arricchirà gli affamati»; si tratta di 4Q521, fr. 2, II, per uno studio di questo testo si veda PUECH, «Une Apocalypse messianique (4Q521)», 475-519.

²² Per questa ragione siamo in disaccordo con S.H. SMITH, «The Function of the Son of David Tradition», 524-528, che sostiene che la pericope di Bartimeo, richiamando la precedente guarigione del cieco di Betsaida (Mc 8,22-26) e facendo così inclusione attorno alla sezione dedicata al discepolato, presenti il cieco come figura esemplare, in quanto, a differenza dei discepoli, adotterebbe il titolo «figlio di Davide». Abbiamo trovato una riflessione analoga in ECKSTEIN, «Markus 10,46-52 als Schlüsseltext», 49-50.

lemme per il lettore rappresenta l'avvio verso l'ultima parte della vita terrena, la quale mostrerà come Gesù «darà la sua vita in redenzione per i molti» (cf. Mc 10,45). Poiché il titolo figlio di Davide è contestualizzato in questo percorso teologico-geografico, esso non può avere alcun senso trionfalistico.

Per il lettore infatti la salita a Gerusalemme è connotata innanzitutto dalle parole del protagonista, che ne ha svelato nelle predizioni l'origine (il piano di Dio), la finalità (il riscatto, Mc 10,45) e ciò che accadrà (la modalità della passione-risurrezione). Questa operazione di connotazione è fondamentale per il lettore, data la posizione di Gesù, per stabilire il punto di vista ideologico del racconto. Da parte dei discepoli Gesù è stato riconosciuto come Cristo, ma questo titolo, pur non essendo ruscato, ha ricevuto nuove connotazioni di rifiuto e sofferenza; del resto il lettore attento al linguaggio biblico poteva notare chiarissime impronte messianiche anche in quanto Dio stesso diceva del Figlio suo. Ora Gesù è presentato da un attore al lettore come il regale figlio di Davide che procede verso la propria città, con ciò non solo recuperando promesse antiche, ma anche esasperando il contrasto fra ciò che accadrà, già noto al lettore e ai discepoli, e il titolo, l'essere e la funzione di Gesù.

Dobbiamo ammettere che l'avvenuto miracolo conferma la correttezza del titolo, almeno nella sua interpretazione salvifico-terapeutica (a livello della *performance*); ma poiché il cieco di Gerico è l'unico degli attori ad aver compreso che per essere salvo doveva farsi servire da Gesù, come lo stesso protagonista aveva annunciato in Mc 10,45, qui l'attenzione è spostata più sulla *performance* che sull'identità del protagonista. Anche il titolo «figlio di Davide» subisce quindi sofisticazioni, nel senso che assume le connotazioni della passione riservata al protagonista nella città regale e manifesta il servizio con cui egli si volge agli uomini.²³

In modo analogo e per le stesse ragioni il lettore non può interpretare in chiave trionfalistica né l'ingresso solenne in Gerusalemme e nel tempio (Mc 11,11), né la sua preparazione (Mc 11,1-10), anzi può sentirne il tragico epilogo e percepire il contrasto con l'accoglienza festante della folla, la quale tragicamente a partire da Gerico lo accompagna e ne favorisce la venuta a Gerusalemme riconoscendola come venuta del regno del padre Davide.²⁴ Tuttavia,

²³ Come non constatare che la domanda di Gesù in Mc 10,51 «che cosa vuoi che ti faccia?(τί σοι θέλεις ποιήσω;)» suona stranamente servizievole in bocca al regale «figlio di Davide», ma conforme a quanto Gesù ha detto di sé in Mc 10,45 (non sono venuto per essere servito, ma per servire)? SUGGIT, «Bartimaeus and Christian Discipleship», 57-63 ha suggerito che la pericope possa essere letta come un'introduzione al racconto della passione.

²⁴ Poiché il narratore non offre indicazioni diverse, coloro che accompagnano Gesù sono presumibilmente i discepoli e la grande folla che usciva da Gerico (Mc 10,46). Il ruolo dei discepoli è chiaramente sottolineato (Mc 11,1b), ma i termini generici «molti (πολλοί)», «altri (ἄλλοι)», «chi precedeva e chi seguiva (οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες)» (vv. 8-9) richiamano la presenza di molta gente. Le acclamazioni dei vv. 9-10 e in particolare l'aggiunta alla citazione salmica di «benedetto il regno che viene del nostro padre Davide» chiariscono che l'interpretazione delle folle secondo il narratore è in chiave davidica; su ciò concordano anche V. TAYLOR, *Mark*, 457; PESCH, *Markusevangelium*, II, 185; GNILKA, *Markus*, II, 117-119; MANN, *Mark*, 436-437; HEIL, *Mark*, 223 (sottolinea l'aspetto ironico di tale interpretazione); GUNDRY, *Mark*, 632. Più ampiamente cf. BARTNICKI, «Il carattere messianico», 5-27.

mentre si può constatare che l'interpretazione delle folle va esplicitamente nella linea del messianismo davidico, dobbiamo rilevare come il narratore mantenga a questo riguardo estremo riserbo.

La narrazione della preparazione dell'ingresso (Mc 11,1-7) sottolinea la superiore conoscenza di Gesù, il quale sapeva con anticipata precisione ciò che i discepoli inviati avrebbero trovato, ed esalta la sua straordinaria signoria.²⁵ Vi si trovano possibili allusioni bibliche,²⁶ tuttavia il narratore evita le citazioni esplicite, al contrario di Mt.²⁷ Dobbiamo quindi ammettere che questa prima scena esprime un programma narrativo (predizione-compimento, problema-soluzione) la cui realizzazione fa convergere l'attenzione del lettore verso un intreccio di risoluzione più che di riconoscimento, sottolineando in tal modo a livello esplicito unicamente la competenza del protagonista, e solo indirettamente la sua identità, che agli occhi del lettore rimane altro da quanto pensano le folle.

Nessuno tra la folla afferma esplicitamente che egli sia re, si parla piuttosto della venuta del «regno del padre Davide», in evidente connessione con Gesù, ma allo stesso tempo non favorendo l'assunzione del titolo regale come titolo appropriato al protagonista.²⁸ Anzi in questo contesto Gesù usa un altro titolo, «Signore» (κύριος, Mc 11,3), lo stesso che opporrà a «Figlio di Davide» poco oltre (cf. Mc 12,35-37). Si può ancora aggiungere che l'ingresso nella città regale è subito specificato come *ingresso nel tempio* (v. 11),²⁹ dove improvvisamente ha

²⁵ Occorre notare infatti che, prima ancora che il gruppo in salita a Gerusalemme entrasse nel villaggio (specificato come τὴν κώμην τὴν κατέναντι = il villaggio che sta di fronte, davanti), già Gesù sapeva che cosa avrebbero trovato (un puledro, legato, su cui nessuno è mai salito), l'obiezione che sarebbe stata mossa, alla cui risposta egli stesso abilitò gli inviati (vv. 2-3). La puntuale realizzazione di quanto detto da Gesù e la soluzione dell'obiezione secondo le parole di Gesù (vv. 4-6) esaltano la competenza del protagonista. La signoria di Gesù è sottolineata così non solo come eventuale proprietà del puledro (così interpretano alcuni commentari l'enigmatico «il signore ne ha bisogno/il suo padrone ha bisogno [ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει]», cf. V. TAYLOR, *Mark*, 454-455; PESCH, *Markusevangelium*, II, 180), ma anche come capacità di risolvere i problemi.

²⁶ Ad es. l'uso dell'asino come cavalcatura, su cui nessuno è mai salito (cf. Zc 9,9; cf. Gen 49,11), la provenienza dal Monte degli Ulivi (cf. Ez 11,23; Zc 14,4; anche 2Sam 15,32); la citazione del Sal 118,26 e le acclamazioni di Osanna e «benedetto il regno che viene del nostro padre Davide». Cf. V. TAYLOR, *Mark*, 451-458 (che però relativizza e a p. 452 nota che «strictly speaking, there is no Messianic entry!»); PESCH, *Markusevangelium*, II, 177-179; GNILKA, *Markus*, II, 115-117; MANN, *Mark*, 437; R. BARTNICKI, «Il carattere messianico», 5-27, per il quale Mc dà alla scena un significato messianico, pur non usando i titoli a causa del segreto messianico.

²⁷ Si noti infatti come il narratore matteaiano inserisca una lunga citazione (cf. Mt 21,5) tratta da Is 62,11; Zc 9,9 con il caratteristico richiamo al compimento, con la quale Gesù viene esplicitamente riconosciuto come «re»; in Mt 21,9,15 si acclama non al «padre Davide», ma al «Figlio di Davide». Al contrario si può concordare con S.H. SMITH, «The Function of the Son of David Tradition», 530-531 quando osserva che il Sal 118,25-26 citato in Mc 11,9 non è esplicitamente messianico, che parla del regno «del nostro padre Davide», e che più che la città è il tempio a costituire la meta dell'ingresso.

²⁸ A questo proposito gli altri sinottici presentano una situazione opposta. In Mt 21,9 la folla acclama Gesù come figlio di Davide (ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ), inserendo il titolo nella citazione salmica; cf. anche i fanciulli in Mt 21,15. Nel brano parallelo di Lc 19,38 tutta la moltitudine dei discepoli attribuisce a Gesù esplicitamente la qualifica di re, in questo caso però con il termine re (βασιλεύς), elemento attestato in ogni variante testuale di questo incerto versetto. Anche la versione giovannea di questa pericope (Gv 12,13,15) attribuisce il titolo di re a Gesù, e prosegue citando Zc 9,9.

²⁹ In Mc 12,11 si dice che Gesù entra «in Gerusalemme nel tempio (εἰς Ἱερουσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν)», un caso di dualità marciana in cui la seconda espressione determina in modo più preciso la prima.

termine l'azione: infatti nella narrazione marciiana la purificazione del tempio è rimandata al giorno successivo (cf. Mc 11,12.15-18), e Gesù si limita a «guardare attorno tutte le cose (περιβλεψάμενος πάντα)», con un forte e inatteso contrasto rispetto alla solennità dell'arrivo e alle speranze di compimento che poteva alimentare.³⁰

Ancora una volta dobbiamo riconoscere che anche questa scena (Mc 11,1-11) descrive maggiormente la competenza di Gesù piuttosto che esprimere esplicitamente un'affermazione sulla sua identità (cf. la reticenza sui titoli); anzi a questo proposito essa contribuisce ad aumentare la distanza fra le attese del messianismo regale-davidico della folla e l'operato di Gesù, dietro cui si nasconde la sua identità.

Il narratore marciano colloca nel giorno seguente la purificazione del tempio. Questa azione, generalmente interpretata sulla linea dei gesti profetici, è espressamente qualificata *dall'insegnamento* di Gesù nel v. 17 (καὶ ἐδίδασκεν), elemento che è ricordato nella reazione della folla al v. 18: «tutta la folla era stupita *al suo insegnamento* (πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ)». Sottolineiamo questo dato perché permette al lettore di risalire alla fonte della competenza di Gesù proprio come già aveva potuto fare in Mc 1,22 (καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ), senza doversi appellare a particolari qualifiche davidiche per l'origine del suo insegnamento: il rabbi della Galilea insegna anche in Gerusalemme e nel tempio stesso, provocando lo stesso stupore nella folla e la stessa invidia nelle autorità.

L'eventuale qualifica di «figlio di Davide» potrebbe rappresentare un riconoscimento da parte degli attori, non certo la sua competenza e legittimità, che gli provengono da altrove, come il lettore sa bene e come il protagonista stesso tenta di far capire alle autorità nella parabola dei vignaioli omicidi (cf. Mc 12,6). D'altra parte il dibattito del terzo giorno con i sommi sacerdoti, gli scribi e gli anziani circa l'autorità manifestata da Gesù (Mc 11,27-33) avrebbe dovuto condurre gli interlocutori a riconoscere che anche l'autorità di Gesù, come quella di Giovanni, proviene dal cielo.

Si situa in questo contesto la discussione sollevata dal protagonista sul Messia «figlio di Davide» (Mc 12,35-37): in questa pericope, l'ultima in cui compaia esplicitamente tale titolo, giunge al culmine il processo di destrutturazione del medesimo, giacché lo stesso protagonista, che è stato presentato come por-

³⁰ L'effetto prodotto dalla narrazione degli altri sinottici è totalmente diverso. Mt 21,1-17 fa seguire all'ingresso esplicitamente messianico-regale (vv. 5-9) lo stupore di tutta la città di Gerusalemme (v. 10), la potente e accusatoria purificazione del tempio, la guarigione di ciechi e storpi, le acclamazioni prostrate dei fanciulli (v. 15), con il conseguente dispetto di sacerdoti e scribi, il tutto comprovato da citazioni della Scrittura poste in bocca al protagonista. In Lc 19,28-48 l'atmosfera è diversa, più connotata dal rifiuto presentito (cf. il pianto sulla città nei vv. 41-44), Gesù entra direttamente nel tempio e non nella città (v. 45), ma ciò non impedisce di constatare che egli è acclamato (v. 38) dai suoi discepoli, esegue subito la purificazione del tempio (vv. 45-46) e continua a esercitare sul popolo un tale potere di attrazione da impedire ai capi di catturarlo (v. 48). Tuttavia MAZZUCCO, *Letture del Vangelo di Marco*, 124 fa notare che già lo «sguardo circolare» gettato da Gesù sul tempio prepara il giudizio e l'azione seguente, come altre volte in Mc, cf. Mc 3,5.34; 5,32; 10,23.

tatore autorizzato del punto di vista ideologico di Dio, che ha dato prova di competenza non solo sul piano del fare (miracoli), ma anche su quello del conoscere la propria identità (cf. appena prima nel v. 6), rifiuta esplicitamente che al Messia convenga l'interpretazione scribale sulla linea davidico-regale espressa nel titolo «figlio di Davide».³¹

Con ciò è preclusa ogni possibilità di tipologia davidica, e proprio in forza della Scrittura da cui si vorrebbero trarre fondamenti o eventuali analessi. Il «πόθεν» (lett. = da dove?) della domanda finale (v. 37) è sotto questo profilo fortemente provocatorio e ironico, perché lascia intendere l'illegittimità di rifarsi alla Scrittura per dipingere il Messia in termini davidico-regali; *da dove* quindi gli scribi traggono la loro interpretazione?³²

Per amore di completezza raccogliamo uno spunto anche dalla scena di Mc 2,23-28, la controversia che a partire dalla discussione sulle spighe raccolte di sabato si conclude con la dichiarazione del Figlio dell'uomo signore anche del sabato. Ai nostri fini ci basti osservare che, dopo aver proposto la figura di Davide come esempio di libertà dalla Legge, il protagonista non prosegue situandosi su questa linea, ma indica se stesso con il termine di «Figlio dell'uomo», dichiarandosi superiore a un'istituzione centrale della religiosità israelitica addirittura precedente Davide.³³

La questione euristica imponeva di verificare l'uso della tipologia biblica legata al titolo «figlio di Davide» ai fini della caratterizzazione del protagonista; possiamo ora concludere che in Mc l'uso del titolo «figlio di Davide» non rivela l'assunzione di una tale tipologia per penetrare l'identità di Gesù, al massimo alcuni tratti sono utilizzati per descrivere alcune sue competenze, il compimento di una *performance* che tuttavia non va nel senso previsto dagli uomini (cf. Mc 10,45: servire e dare la vita come riscatto), lasciando con ciò emergere la profonda differenza fra l'interpretazione datane dagli scribi e quella promossa da Gesù.³⁴ A livello di *performance* del protagonista il problema è quindi di tipo ideologico-interpretativo (che cosa può significare per Gesù «Figlio di Davide?»), non solo fraseologico (si può usare per Gesù tale titolo?); a livello di identità

³¹ Cf. la discussione sopra, a p. 146 e la nota 15.

³² Possiamo constatare come si prolunghi con coerenza testuale il contrasto tra Gesù e gli scribi. Anche in questo brano il protagonista è presentato nell'atto di insegnare, attività concorrenziale agli scribi, e di fondare il proprio insegnamento sull'autorità della Scrittura, il che esaspera il conflitto con questa categoria: coloro che avrebbero dovuto essere maestri in Israele fondano altrove rispetto alla Parola di Dio la loro interpretazione del messia. Proprio come in Mc 1,21-22, la folla ascolta con piacere l'insegnamento di Gesù, in contrapposizione con quello degli scribi.

³³ Gesù non si situa come discendente di Davide e neppure l'argomentazione della sua dichiarazione finale dipende dall'esempio di Davide, bensì si pone a un altro livello: cf. PESCH, *Markus-evangelium*, I, 185; GNILKA, *Markus*, I, 124 (fa notare che secondo Lv 23,3 Dio è signore del sabato!); MANN, *Mark*, 240.

³⁴ Da un punto di vista storico S.H. SMITH, «The Function of the Son of David Tradition», 537-539 ha riconosciuto che l'utilizzo delle tradizioni sul figlio di Davide nel Vangelo marciano legittima il titolo genealogico privandolo però delle valenze messianico-rivolte particolarmente sospette nel periodo di conflitto politico fra Gerusalemme e Roma (la datazione presunta dall'autore è all'incirca il 70). Avremmo così una convergenza nei risultati a partire da metodologie diverse.

questo titolo non è assunto come rivelativo, né fa parte del segreto messianico, che non è infranto dalle urla di Bartimeo (Mc 10,47.48).

3. GESÙ È IL RE DEI GIUDEI/DI ISRAELE?

Possiamo ancora chiederci se non sia riscontrabile una più generica tipologia regale: il protagonista non è forse presentato come re, e proprio al culmine del processo dall'autorità costituita? In caso di risposta positiva, quale tipo di regalità esercita? Cerchiamo di comprendere quindi come sia trattata la regalità e il titolo «re (di Giuda/Israele)». Delle dodici ricorrenze del termine «re (βασιλεύς)», solo sei sono riferite a Gesù, ma sempre con una specificazione: «dei giudei», se il titolo è in bocca ai romani, oppure «di Israele» nell'unica ricorrenza, in bocca ai giudei.

Tuttavia la prima apparizione del termine «re» è collegata a Erode (Mc 6,14).³⁵ Il narratore presenta l'interpretazione dell'identità di Gesù e dei suoi miracoli da parte di Erode in linea con l'opinione della folla (cf. v. 14: «si diceva: "Giovanni il Battista è risuscitato dai morti e per questo opera in lui il potere di fare miracoli"» e v. 16: «Erode diceva: "Quel Giovanni che ho fatto decapitare, costui è risuscitato!"»). Ora, il lettore sa bene che tale interpretazione è del tutto scorretta, istruito com'è dall'introduzione (Mc 1,2-13) in cui Giovanni è presentato come personaggio distinto da Gesù, addirittura subordinato a lui (dice di Gesù: «il più forte di me [ὁ ἰσχυρότερός μου]»). Pertanto per il lettore il personaggio del re Erode è privo di alcuna competenza cognitiva.

Inoltre nella scena seguente, che narra la decapitazione di Giovanni, Erode è chiamato per 4 volte «re (βασιλεύς)», ma con un potente effetto ironico. Infatti in Mc 6,22 egli è inizialmente presentato al centro della scena, in una festa in suo onore e in atto di grande liberalità, fino a offrire metà del suo regno a una ragazza che aveva danzato; ma immediatamente dopo (cf. vv. 25-27) si trova in una posizione subordinata rispetto alla ragazza (in realtà alla madre di lei) e agli invitati (cf. v. 26), si sente obbligato a compiere ciò che egli non vuole e a seguire la volontà altrui. Il progetto che giunge a compimento è così quello di Erodiade, della cui intenzione omicida il lettore è a conoscenza fin dall'inizio (cf. v. 19), mentre la figura del re è costantemente descritta in tutto l'episodio come sottomessa ad altre volontà, fin dal primo accenno all'incarcerazione «a motivo di

³⁵ Può essere utile ricordare che Erode Antipa non ha mai potuto fregiarsi del titolo di re, in quanto per testamento del padre Erode il Grande e per decisione dell'imperatore Augusto gli fu assegnata solo la nomina a tetrarca; anzi proprio il desiderio di ricevere il titolo regale, verosimilmente sostenuto o indotto a ciò dalla convivente Erodiade, dovette essere l'occasione della sua rovina politica nel 39 sotto Caligola (cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Ant. Iud.*, 18,240-256). L'uso del termine in Mc 6,14 può semplicemente riflettere un costume locale (cf. V. TAYLOR, *Mark*, 308; PESCH, *Markusevangelium*, I, 333; GNILKA, *Markus*, I, 247; MANN, *Mark*, 295), o avere una funzione narrativa di collegamento con i versetti seguenti (cf. GUNDRY, *Mark*, 303-305 sottolinea la sua frequente ripetizione in questa pericope). Se però i lettori di Mc erano al corrente delle vicende storiche, allora può celare anche una sottile ironia.

Erodiade».³⁶ Anche gli atteggiamenti del re verso Giovanni sono descritti con ambiguità: egli lo teme, lo reputa un uomo giusto e santo, lo protegge, resta molto perplesso al suo parlare pur ascoltandolo volentieri (cf. v. 20), eppure lo incarcera e lo mette a morte.

Dobbiamo quindi ammettere che la prima apparizione del titolo «re» nel racconto marciano non è connotata positivamente, essendo correlata al persecutore del precursore, a un personaggio di debole volontà e di dubbio potere effettivo, privo di introspezione nell'identità di Gesù e dei suoi miracoli. Con un veloce confronto sinottico circa l'uso della tipologia regale si può constatare il diverso effetto sul lettore: mentre Mt e Lc non hanno problemi a colorare in senso regale la storia di Gesù fin dagli inizi,³⁷ è nostra opinione che Mc, connettendo il titolo a un personaggio come Erode, *parta da una connotazione negativa della regalità*. Non stupisce quindi che anche nell'ingresso in Gerusalemme egli mostri molta reticenza nel caratterizzare esplicitamente il protagonista in quanto re, come abbiamo constatato.

Dopo le prime ricorrenze dedicate a Erode, il termine «re (βασιλεύς)» compare in Mc 13,9 senza mostrare meno ambiguità: si tratta infatti dei re davanti a cui saranno portati i discepoli postpasquali per dare testimonianza. Le figure appena tratteggiate dal protagonista sono certamente persecutori di fronte ai quali i discepoli sono invitati a comparire «a causa mia» («ἐνεκεν ἐμοῦ», detto da Gesù), quindi potenzialmente contrapposti a lui.³⁸ Anzi è stato osservato come un identico destino di tradimento-consegna accomuni le figure del Battista, di Gesù e dei discepoli, quindi la contrapposizione fra discepoli e i re è avvalorata.³⁹ Tale uso del ter-

³⁶ Tutte le espressioni indicanti modalità volitive che sono realizzate si riferiscono alle donne, non al re. L'omicidio compiuto dal sovrano (v. 16) è spiegato con un *flash-back*, che inizia con la cattura e incarcerazione operate da Erode, ma «a causa di Erodiade (v. 17: διὰ τῆς Ἡρωδιάδα)», prosegue con l'esplicitazione della volontà della regina, la quale «voleva ucciderlo (v. 19: ἠθέλην αὐτὸν ἀποκτεῖναι)», e infine presenta la richiesta della ragazza al re particolarmente imperiosa (Mc 6,25: θέλω ἵνα... = voglio che...), anche per la presenza dell'avverbio «immediatamente (ἐξαυτῆς)», del dettaglio «su un vassoio (ἐπὶ πίνυκι)», e del fatto di essere rivolta direttamente al re (δῶς μοι = che tu mi dia). Fra i commentatori ci sono solo accenni a tali elementi della caratterizzazione di Erode, cf. Pesch, *Markusevangelium*, I, 342; HEIL, *Mark*, 139.

³⁷ In Mt infatti, dopo la genealogia che colloca Gesù nella storia della famiglia regale davidica, l'angelo annuncia a Giuseppe che a Gesù apparterrà un popolo (cf. Mt 1,21: τὸν λαὸν αὐτοῦ), il narratore riconosce al protagonista il compimento di una citazione messianico-regale tratta da Is 7,14; 8,8 (1,23), e i magi nella città regale cercano «il re dei giudei che è nato» (cf. Mc 2,2: ὁ τεχθείς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; cf. gli altri motivi regali quali la nascita a Betlemme, la stella, l'adorazione, i doni). Anche gli inizi della storia di Gesù in Lc presentano motivi regali: si vedano nell'annuncio a Maria, la discendenza di Giuseppe «dalla casa di Davide» (cf. Lc 1,27: ἐξ οἴκου Δαυὶδ) e i riferimenti al trono di Davide e al regno eterno (vv. 32-33), nel racconto della nascita la localizzazione in Betlemme e la ripetizione della parentela regale (cf. Lc 2,4), come anche gli accenni messianico-regali dell'annuncio degli angeli ai pastori (cf. Lc 2,10-12).

³⁸ I commentatori in genere notano che anche qui, come nel caso di Erode in Mc 6, c'è una possibile attestazione tradizionale di un uso del titolo in senso ampio a indicare i principi erodiani, ma nella fase redazionale il v. 10 allarga l'orizzonte alla persecuzione fra i gentili indicando così veri re, se non addirittura come rilettura del Sal 118,46 LXX, cf. V. TAYLOR, *Mark*, 506; PESCH, *Markusevangelium*, II, 284; MANN, *Mark*, 516; cf. anche il recente HURTADO, «Pre-70 CE Jewish Opposition», 35-58.

³⁹ L'elemento comune del destino dei tre personaggi (Giovanni, Gesù e i discepoli) è veicolato dal verbo «consegnare (παροδίδωμι)», usato per Giovanni Battista (Mc 1,14), Gesù (Mc 3,19; 9,31; 10,33 [2 volte]; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10.15) e i suoi discepoli (Mc 13,9.11.12). Si deve eccettuare l'uso

mine conferma la nostra impressione precedente circa la connotazione negativa del titolo, o almeno che esso non veicoli unicamente valori positivi.

Solo a partire dal processo romano il termine ha come referente Gesù.⁴⁰ Osserviamo innanzitutto che Gesù non mostra la stessa decisione nel rispondere alla domanda di Pilato (cf. Mc 15,2: «tu sei il re dei giudei?»), come aveva fatto rispondendo al sommo sacerdote in Mc 14,61: infatti l'espressione «tu (lo) dici» lascia all'interlocutore la responsabilità dell'affermazione.⁴¹ Inoltre Pilato accredita tale titolo all'opinione dei giudei (Mc 15,12),⁴² di cui conosce l'invidia (v. 10), ma tutti coloro che da questo momento in poi lo utilizzeranno, gli conferiranno connotazioni negative (è il «motivo della condanna» nel v. 26) o mostreranno di non ritenerlo vero (cf. gli scherni dei soldati e dei sommi sacerdoti).

Non si può negare che nel contesto di Mc 15 il termine «re» suscitò un profondo contrasto fra il suo significato, con il senso della potenza e sovranità, ma anche delle promesse messianiche connesse all'uso del nome «Israele», e il suo referente, che è un prigioniero accusato dai membri del suo popolo e crocifisso. D'altra parte a livello extradiegetico il lettore coglie che il titolo è usato per la prima volta in riferimento a Gesù dalla competente autorità romana e con insistenza;⁴³ può pertanto intuire che esso si possa applicare al Messia ed è forzato a farlo dalla storia che lo adotta proprio in questa circostanza.

Giungiamo qui al vertice della passione, dove l'uomo Gesù, ormai abbandonato dai suoi, percosso e umiliato, è chiamato re, con ciò ottenendo una tale potente decostruzione del significato di questo titolo da rendere ormai impossibile qualsiasi assunzione di una tipologia regale trionfalistica. Allo stesso tempo

tecnico di Mc 7,13 e Mc 4,29 (metaforico per Gesù?). Cf. a titolo esemplificativo PERRIN, «The Use of (παρά)διδόναι», 204-212; K. STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*; GNILKA, *Markus*, II, 190; MANN, *Mark*, 270-272; GUNDRY, *Mark*, 739-740.764; K. STOCK, *Il racconto della passione*, 4; già LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark*, 51-55 ha notato le connessioni globali fra le persecuzioni dei discepoli del c. 13 e la storia della passione, cf. poi HURTADO, «Pre-70 CE Jewish Opposition», 44-49.

⁴⁰ Cf. Mc 15,2.9.12.18.26, dove «re (βασιλεύς)» proviene dall'autorità romana ed è specificato dal genitivo «dei giudei (τῶν Ἰουδαίων)». Lo si trova anche in Mc 15,32, unica ricorrenza in bocca alle autorità giudaiche, ma è specificato dal genitivo «di Israele (Ἰσραήλ)» ed è apposizione del titolo «Cristo».

⁴¹ Così interpretano V. TAYLOR, *Mark*, 579; GNILKA, *Markus*, II, 299-300, che rileva l'ambiguità del titolo; PESCH, *Markusevangelium*, II, 457, secondo cui è una domanda con valore di negazione; MANN, *Mark*, 636; HEIL, *Mark*, 322; GUNDRY, *Mark*, 924, per il quale c'è il senso del rifiuto di tale designazione come proveniente da altri; LÉGASSE, *Marc*, II, 942, meno netto.

⁴² C'è in Mc 15,12 un problema di critica testuale. La lezione lunga «τί οὖν ποιήσω ὃν λέγετε τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; (Che cosa devo fare di colui che chiamate Re dei giudei?)», secondo la quale Pilato attribuisce ai giudei l'uso del titolo regale per Gesù, è supportata da gran parte di manoscritti, ma altrettanto è attestata l'omissione di «ὃν λέγετε (colui che chiamate)», che rende il titolo opinione di Pilato. Il *GNT^{rev}* segue la lezione più lunga, segnalando però con parentesi quadre la difficoltà di decidere. Del resto sembra che Pilato consideri l'argomento non tanto per scrutare l'identità di Gesù quanto come accusa politica, giunta a lui da parte dei sommi sacerdoti, cf. V. TAYLOR, *Mark*, 579; GNILKA, *Markus*, II, 299-300; PESCH, *Markusevangelium*, II, 457; MANN, *Mark*, 636; GUNDRY, *Mark*, 924. Tale accusa è ribadita anche nella scritta appesa alla croce (cf. v. 26). Preferiamo pertanto la lezione più lunga.

⁴³ Si può forse ricordare che all'epoca della redazione tale autorità aveva rifiutato il titolo di re ad Archelao figlio di Erode il Grande, nel momento dell'attuazione del testamento, e a Erode Antipa, quando questi lo aveva preteso!

la diegesi stimola il lettore a riconoscere che questo è il modo con cui Gesù regna per la salvezza del popolo, dando la vita come aveva annunciato in Mc 10,45.

Anche in questo caso il problema non sarà tanto a livello fraseologico, ma piuttosto ideologico: in quale senso si può dire che Gesù è re? Se il lettore può riconoscere un valore al titolo «re», è solo sulla base della ricostruzione, a partire dalla storia di Gesù e non da una tipologia, di un nuovo modello di regalità (nel senso più profondo ed escatologico), che egli esercita proprio in quanto contraddice a ogni modello precedente. L'adozione a livello fraseologico del titolo regale da parte degli avversari di Gesù non permette al lettore di allinearsi con loro nel punto di vista ideologico, ma lo sollecita a vedere Gesù che regna, a contemprarne la *performance*, e a intuire una diversa dimensione della sua regalità. Sotto questo profilo è possibile parlare di ironia drammatica per le scene di Mc 15, dove gli attori (la folla, le autorità romane e quelle giudaiche) usano il titolo in un senso diverso da quello per cui esso è vero per Gesù, rendendo possibile al lettore di cogliere in quale modo Gesù abbia inverato questo titolo, con il messianismo a esso connesso.

4. GESÙ E IL REGNO DI DIO

Al fine di comprendere meglio il tipo di regalità che è attribuito «involontariamente» da parte degli attori a Gesù è utile studiare questo campo semantico non solo in riferimento al titolo «re», ma anche in relazione al regno con cui il protagonista è connesso: il «regno di Dio (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)». Con questa espressione si indica il potere sovrano di Dio, il suo governo salvifico annunciato da Gesù e da lui fatto sperimentare attraverso i suoi atti potenti e la sua predicazione, da lui stesso atteso come definitiva realizzazione dell'alleanza stipulata nel suo sangue.⁴⁴

Il regno di Dio annunciato da Gesù è una realtà escatologica, che come tale ha una dimensione presente e una futura,⁴⁵ ma ciò che qui interessa è la sua relazione con il protagonista in vista del recupero della sua caratterizzazione. Gesù può sanzionarne l'ingresso e ne conosce la modalità di accesso (cf. Mc 12,34; 10,14.15; 10,23.24.25; 9,47), egli conosce pure i misteri del regno e li consegna ai suoi (Mc 4,11), oppure in parabole alla folla (Mc 4,26.30). Anche sotto

⁴⁴ Nella presente ricerca il «regno di Dio» interessa solo per l'apporto che esso offre alla caratterizzazione del personaggio; il tema del regno di Dio è affrontato in V. TAYLOR, *Mark*, 114-116; PESCH, *Markusevangelium*, I, 107; GNILKA, *Markus*, I, 66-67. Cf. le monografie di AMBROSZIC, *The Hidden Kingdom*; FRANCE, *Divine Government*; alcune pubblicazioni sono più attente alla dinamica narrativa: DONAHUE, *Are You the Christ?*; KELBER, *The Kingdom in Mark*; JUEL, *Messiah and Temple*; BORING, «The Kingdom of God in Mark», 131-146.

⁴⁵ Nella prima ricorrenza in Mc 1,15 il regno è dichiarato presente (cf. le decisive osservazioni di GUNDRY, *Mark*, 64-66), imminente in 9,1; le stesse parabole parlano di una realtà in crescita e già germinalmente presente e operante (cf. Mc 4,26.30; su ciò cf. VAN IERSEL, *Leggere Marco*, 112-134; ID., «Les récits-paraboles et la fonction du secret», 23-35). Ci sono però altre espressioni che fanno pensare a una sua dimensione futura ancora da compiersi: cf. Mc 9,47; 10,23.24.25; 14,25.

questo profilo la sua competenza si staglia altissima sopra quella di ogni altro personaggio.⁴⁶

Il riferimento alla sua persona diventa evidente se si considerano passi come Mc 10,13-16, dove l'andare a lui è connesso al possesso del regno.⁴⁷ Inoltre i detti di Mc 10,23-25 sulla difficoltà per i ricchi di entrare nel regno seguono immediatamente la scena del ricco (Mc 10,17-22), in cui un personaggio aveva rifiutato di «seguire Gesù», che è la via per avere la vita eterna, proprio perché aveva molte ricchezze.⁴⁸ In questa pericope si nota un parallelismo fra ereditare la vita eterna, seguire Gesù, ed entrare nel regno, per cui per entrare nel regno non è sufficiente la rinuncia alla ricchezza, forse non è neanche principalmente intesa dal brano, quanto piuttosto il riferimento alla persona di Gesù attraverso la sua sequela, che pone in relazione con il regno. Ne abbiamo una prova nei versetti successivi, dove i discepoli si presentano non solo come poveri, ma come seguaci di Gesù (cf. Mc 10,28: «Noi abbiamo lasciato tutto e *ti abbiamo seguito*»), e dove Gesù stesso pone in relazione a sé la rinuncia (cf. v. 29: «Non c'è nessuno che abbia lasciato casa... *a causa di me* e a causa del vangelo»).

Possiamo così interpretare l'intera sezione Mc 10,13-31 in analogia alle classiche strutturazioni marciiane «*a sandwich*» (a: vv. 13-16; b: vv. 17-22; a': vv. 23-31), dove il tema dell'ingresso nel regno è posto in parallelismo con quello della vita eterna, il tema dell'andare a Gesù in parallelo con quello della sequela, confermando così una stretta relazione fra il regno di Dio e la persona di Gesù.⁴⁹ Del resto fin dall'inizio il lettore non può evitare di mettere in relazione la

⁴⁶ Nella discussione di Mc 12,28-34 sul primo comandamento avviene un incontro tra «uno degli scribi» (v. 28) e Gesù. L'accordo che lo scriba manifesta con Gesù non basta a porlo allo stesso livello di autorità rispetto al protagonista, come a cancellare l'impressione negativa che il lettore ha ricevuto dalla constatazione di Mc 1,22 (insegnava con autorità e «non come gli scribi»): infatti sarà sempre Gesù a pronunciare la sanzione finale del personaggio e dell'episodio (v. 34: «non sei lontano dal regno di Dio»).

⁴⁷ In Mc 10,14 in effetti uno stesso personaggio (i bambini) è presentato con due caratteristiche connesse dall'esplicativo «infatti (γάρ)»: l'andare a Gesù (ἐρχεσθαι πρὸς με) e il possesso del regno. Anzi il rapporto fra il personaggio e il regno è ulteriormente rafforzato con il metodo della «dualità marciiana» dalla ripetizione di tale relazione nel v. 15. Ci pare che questa piccola scena prepari alla successiva, quella dell'incontro fra Gesù e il ricco, che, a differenza dei bambini, non entra nel regno perché non vuole o non può seguire Gesù! Del resto non sarebbe la prima volta che il narratore marciiano favorisce la riflessione del lettore con un confronto fra scene.

⁴⁸ Non bisogna dimenticare infatti che ciò che manca all'uomo pio, che ha osservato i comandamenti, ossia l'ultima e radicale risposta alla domanda su che cosa si debba fare per ereditare la vita eterna (cf. Mc 10,17), non è la vendita di ogni ricchezza o l'aiuto dei poveri, ma la sequela di Gesù non più frenata dalla ricchezza: «vieni, seguimi me (δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι)».

⁴⁹ A livello lessicale la corrispondenza fra i campi semantici del regno di Dio e della vita eterna è instaurata dalla connessione di entrambi con la persona di Gesù. Si vedano nella prima pericope *venire a me* (v. 14: ἐρχεσθαι πρὸς με), *regno di Dio* (vv. 14.15: βασιλεία τοῦ θεοῦ), *entrare in esso* (v. 15: εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν); nella seconda pericope la ricerca della *vita eterna* (v. 17: ζωὴν αἰώνιον) è connessa alla sequela di Gesù, *vieni, seguimi me* (v. 21: δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι); la realizzazione di tali obiettivi nella terza pericope: *entrare nel regno di Dio* (vv. 23.24.25: εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν), *abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito* (v. 28: ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολούθηκαμέν σοι), *vita eterna* (v. 30: ζωὴν αἰώνιον). La stessa successione delle pericopi forza il confronto fra i bambini, l'uomo ricco, i discepoli. Anche se a rigore non è un'unica vicenda a fungere da cornice, ci pare che possa essere vantaggioso interpretare questi tre brani in analogia ai *sandwiches* di cui gli studiosi hanno da tempo

venuta del regno di Dio con l'apparizione di Gesù sulla scena della predicazione: in Mc 1,15 è il protagonista stesso, dopo essere stato investito di ogni competenza con il dono dello Spirito Santo, che annuncia la fine del tempo dell'attesa e la vicinanza del regno di Dio, per cui l'effetto sul lettore sarà di favorire l'identificazione delle due venute.⁵⁰

Ma nonostante il protagonista sia l'agente principale del regno di Dio, questo è pur sempre specificato come regno «di Dio»: coerentemente con il rifiuto di assumere una tipologia regale per Gesù, egli non parla mai del «suo» regno, né gli altri attori ascrivono a lui tale regno in modo consapevole, almeno fino alla storia della passione, e anche qui solo i pagani e coloro che lo scherniscono gli attribuiscono tale qualifica. Abbiamo però già mostrato quanto nella loro bocca questo regno avesse connotazioni politico-trionfalistiche, legate al regno di Davide, che sono esplicitamente rifiutate dal protagonista e narrativamente evitate dall'autore implicito, perché colui che riceve tale titolo è un uomo rifiutato, picchiato e crocifisso. Non c'è dubbio che l'offerta del regno e l'ingresso in esso siano connessi alla persona di Gesù, tuttavia è altrettanto certo che il protagonista e agente esclusivo del regno lo attribuisce sempre a Dio. Ecco così evitata ogni possibile tipologia umana rappresentata nella Scrittura e indicata una nuova forma di regalità con cui Gesù introduce il regno di Dio nella storia e gli uomini nel regno: la via che Dio ha per lui pensato.

A nulla varrebbe seguire *altri campi semantici* che potrebbero veicolare un'idea regale, anzi troveremmo una conferma della nostra ipotesi: quando essi sono usati dai personaggi per esprimere tale concetto, allora è sempre chiaro che si tratta di un uso ironico.

Esaminiamo ad esempio l'atto della prosternazione: quando ricorre in Mc 5,6 o anche in Mc 10,17 non è necessario supporre valenze di tipo regale, giacché è possibile spiegare questo comportamento come normale riconoscimento di una superiorità da parte dell'indemoniato verso l'esorcista-Figlio di Dio o del pio verso il maestro.⁵¹ Ma quando vuole esprimere chiari significati regali come

riconosciuto la presenza in Mc: cf. NEIRYNCK, *Duality in Mark*, 133.244; EDWARDS, «Markan Sandwiches», 193-216; SHEPHERD, «The Narrative Function of Markan Intercalation», 522-540; tuttavia nessuno di questi testi considera il nostro brano. Anche Fusco non intende le ricorrenze di «entrare nel regno» e «venire a Gesù» con funzione strutturante, cf. FUSCO, *Povertà e sequela*, 39.80.

⁵⁰ A questo riguardo citeremo solo il commentario di HEIL, *Mark*, 42, e il recente lavoro di MAZZUCCO, *Lettura del Vangelo di Marco*, 14.28, ma la bibliografia sarebbe virtualmente sterminata, cf. sopra, p. 157 nota 44.

⁵¹ Consideriamo indicativi per comprendere l'intenzione di colui che parla gli appellativi rivolti a Gesù. In Mc 5,7 l'uomo posseduto da Legione si prostra (προσεκύνησεν αὐτῷ) chiamandolo «Gesù, Figlio del Dio Altissimo (Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου)»: con ciò rivela un accordo di conoscenza con quanto Dio ha espresso e, più che anticipare la proclamazione regale di Pilato, riconosce la figliolanza divina di Gesù, cf. ad es. GUNDRY, *Mark*, 250. In Mc 10,17 poi l'appellativo usato è «maestro buono (διδάσκαλε ἀγαθὲ)», quindi l'inginocchiarsi (γονυπετήσας) non indica atto di omaggio a un re quanto il riconoscimento dell'autorità del maestro Gesù, che tra l'altro attribuisce solo a Dio l'aggettivo «buono». Del resto sulla possibile varietà di significato del gesto della prosternazione c'è abbondante documentazione nel greco profano e biblico, cf. GREEVEN, «προσκυνέω, προσκυνητής», 759-767, e alla voce «προσκυνέω» HATCH - REDPATH; già il verbo ebraico corrispondente (קִרְבַּעַת) presentava tale molteplicità semantica, cf. EVEN-SHOSHAN, *A New Concordance of the Bible*, 1129-1130.

in Mc 15,19 è altrettanto evidente l'uso ironico, giacché la prosternazione dei soldati ricorre in mezzo agli scherni perpetrati ai danni di Gesù (Mc 15,16-19). Anche in questo caso il lettore coglie bene che Gesù è il vero re-messia, non riconosciuto dagli uomini e nonostante ciò proclamato tale per beffa, però questa operazione di destrutturazione priva il lettore di ogni possibilità di ricostruire la sua regalità a partire da un modello storico. Lo ripetiamo ancora: non è documentabile l'assunzione di una tipologia intesa come valida ed esaustiva per ciò che Gesù è, però è possibile reperirne allusioni per descrivere il suo operato.

Torniamo alla scena del banchetto del re Erode (Mc 6,17-29): esso è seguito a poca distanza narrativa dalla descrizione di un altro banchetto, di tutt'altro tipo, quello preparato da Gesù per i cinquemila uomini (Mc 6,30-44). L'evangelista intende porre in rapporto questi due banchetti, sollecitare il lettore a un confronto fra il re Erode e il re (non detto!) Gesù? Nel racconto della moltiplicazione dei pani è assunta una tipologia regale? La questione è delicata, perché impone la formulazione di criteri euristici oggettivi: riteniamo che una tipologia sia documentabile solo laddove sia dimostrabile la coerenza di essa nel racconto e/o la sua necessità per comprendere l'opera, altrimenti si tratta solo di accenni o allusioni che al massimo stimolano un confronto in negativo (cioè rivelano la mancanza di una tipologia compiuta).

Della difficoltà di reperire un'unica tipologia in questo brano è un sintomo chiaro la varietà delle interpretazioni da parte degli esegeti. Mentre qualcuno riconosce che la menzione dei pesci in Mc 6,38.41.43 depone a sfavore del recupero del modello dell'Ultima Cena e del miracolo di Eliseo (2Re 4,42-44; 1Re 17,7-16),⁵² altri affermano che il racconto si avvicina per caratteristiche letterarie e temi ai miracoli-dono dell'AT, in particolare a quelli di Eliseo,⁵³ il che potrebbe avvicinare la figura del protagonista ai grandi profeti dell'AT.

D'altra parte Mc 6,34 richiama un'altra immagine biblica, quella del pastore, che è certo carica di connotazioni di autorità,⁵⁴ ma a che cosa allude l'immagine del pastore e quale potrebbe essere il suo tipo biblico? Tale immagine è spesso applicata in negativo alle guide di Israele (cf. ad esempio Ez 34), dove il popolo, che non è oggetto di cura da parte di esse, è descritto come «pecore senza pastore», proprio come in questo caso.⁵⁵ Si potrebbe quindi supporre che, mentre il popolo è presentato come gregge, Gesù sia corrispettivamente descritto come pastore, forse anche in riferimento all'atteso pastore escatologico di tipo davidico (cf. Ez 34,23-24; Ger 23,1-8; SalSal 17,40), a

⁵² Ad es. GUNDRY, *Mark*, 330.

⁵³ Le caratteristiche dei miracoli-dono sarebbero tre: 1) scaturiscono dalla spontaneità del taumaturgo, non sono attesi e non sono provocati da una richiesta, 2) non è descritta l'esecuzione, che non è clamorosa, ma 3) viene alla fine sottolineato l'avvenuto miracolo; cf. ad es. PESCH, *Markus-evangelium*, I, 348; GNILKA, *Markus*, I, 255-258.262.

⁵⁴ Cf. GUNDRY, *Mark*, 323 che cita Nm 27,15-23.

⁵⁵ Cf. Nm 27,17; 1Re 22,17; 2Cr 18,16; Ez 34,5,8; Zc 10,2; 13,7; Gdt 11,19; anche Ap. Bar. 77,16; nel NT l'immagine del pastore e delle pecore ritorna spesso: cf. Mt 9,36; 10,6; 15,24; 18,12; Mt 25,32-33 (?); 26,31; Mc 6,34; 14,27; Lc 15,4,6; Gv 10; 21,16-17; Eb 13,20; 1Pt 2,25.

cui corrisponderebbe la reazione di commozione di Gesù al vedere le folle.⁵⁶ Qualcuno si spinge fino a notare elementi di tipologia mosaica, da altri però esplicitamente negati.⁵⁷

Di contro, più che praticare giustizia o condurre il popolo, nel nostro brano il protagonista insegna, attività che ha esercitato fin dall'inizio del suo ministero con l'autorità conferitagli da Dio, un'attività che generalmente non è richiesta dal re.⁵⁸ Il banchetto escatologico non era atteso da un messia regale.⁵⁹ C'è abbondante documentazione per mostrare che nell'AT anche Dio stesso era descritto in termini di pastore,⁶⁰ ma a dire il vero qualsiasi autorità del pastore escatologico o del re era vicaria, espressione della cura di Dio per il suo popolo. Infine il narratore non stimola la lettura regale come invece fa Gv 6,15 dove vogliono farlo re.⁶¹ Anzi al termine della nostra scena non si accenna più alla folla e nella scena successiva (Mc 6,45-52) ancora una volta i discepoli resteranno chiusi alla rivelazione dell'identità di Gesù.

⁵⁶ Il verbo *πλαγχνίζομαι* (commuoversi) è raro nel NT ed è sempre attribuito a Gesù: cf. Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13; 10,33; 15,20 (qui in una parabola pronunciata da Gesù). Più che indicare un semplice stato psicologico esso connota la reazione corretta di colui che deve prendersi cura del popolo, come nell'AT poteva esserlo per Dio (cf. la radice *נָחַם*), cf. PESCH, *Markusevangelium*, I, 350; GNILKA, *Markus*, I, 259; addirittura KÖSTER, «πλάγχνον», 548-559 sostiene che l'uso del verbo in senso teologico si era sviluppato negli scritti tardo-giudaici (*Test. XII Patr.*), così che la sua assunzione solo per Gesù nei sinottici caratterizza il suo agire come divino, essendo «il verbo *πλαγχνίζομαι* attribuito solo all'agire divino» (p. 553).

⁵⁷ Cf. PESCH, *Markusevangelium*, I, 350, che parla del «nuovo Mosè», poiché nel tardo giudaismo le figure di Mosè e di Davide sono presentate come pastori fedeli, cf. JEREMIAS, «ποιμήν», 484-501, in particolare p. 488. Decisamente contro questa tipologia si esprime GNILKA, *Markus*, I, 263.

⁵⁸ Si potrebbe citare Lv 10,11; 2Re 17,27-28; 2Cr 15,3; Esd 7,10; Ger 5,31; 18,18; Mt 2,1-10 per mostrare che la funzione dell'insegnamento era assegnata ai sacerdoti, non ai re di Israele, sebbene non esclusivamente. Viene a volte citato il passo di Ger 32,33 per sostenere che anche i profeti insegnavano: tale possibile specificazione della loro missione potrebbe derivare dal loro ministero della Parola, ma in ogni caso non dovevano essere i detentori di questo specifico servizio; quanto all'opportunità di questa citazione dobbiamo precisare che si tratta nel testo di un'azione attribuita a Dio, che ne è il soggetto, mentre il profeta è destinatario del discorso divino! Del resto non abbiamo indicazioni che l'insegnamento fosse atteso da un messia di tipo regale, al contrario è al messia di Aronne che si rivolgono le speranze dei qumraniti per una definitiva interpretazione della Legge, cf. CD 12,23-13,1; 14,19; 1QS 9,11; 1QSa 2,11-22, cf. anche *Test. Jud.* 21,2-5; su ciò CHARLESWORTH (ed.), *The Messiah, passim*.

⁵⁹ Quando nella Scrittura si parla di banchetto escatologico, colui che offre il banchetto è sempre Dio, non il Messia, e tutto il popolo vi partecipa, cf. Is 25,6-10; 25,1-3 (qui si applicano a tutto il popolo le benedizioni promesse a Davide); 65,11-13. Altre testimonianze riguardano il banchetto offerto dalla Sapienza, cf. Pr 9,1-6; Sir 24,20-22. Se vi partecipa il Messia, come è testimoniato in *Test. Jud.* 21,2-5 e 1QSa 2,11-12, allora il banchetto è presieduto dal messia sacerdotale, in chiara posizione di preminenza rispetto al messia davidico. Non ci è stato però possibile reperire al di fuori dei testi cristiani l'idea che il banchetto fosse preparato dal Messia, e anche qui ci pare che tale idea provenga dalla connessione dell'immagine del banchetto, di cui Gesù ha fatto uso abbondante per annunciare il compimento del regno, con la persona stessa del Messia; insomma pare che l'espressione «banchetto messianico» nel senso di «offerta dal Messia» sia di origine cristiana neotestamentaria.

⁶⁰ Cf. Gen 48,15; Is 40,11; Ger 23,3; 31,10; Ez 34,11-16.22; Sal 23; 80,2.

⁶¹ Cf. KLÜGER, *Der andere König* sostiene però la possibilità che Gesù sia presentato come regale datore-di-pane e mostra anche la storia di questa tradizione (pp. 73-86); inoltre nelle pp. 86-90 riflette sulla connessione redazionale fra il titolo di profeta che deve venire (cf. Gv 6,14), verosimilmente quello simile a Mosè, e il titolo di re (Gv 6,15), che fa di Gesù un re, non però nel modo ellenistico pensato dalla folla.

Di fronte a questa molteplicità di possibili riferimenti si resta giustamente sbigottiti: come districarsi tra la molteplicità delle allusioni bibliche che molti esegeti giurano di trovare nel racconto della moltiplicazione dei pani? L'obiettivo della nostra analisi è *verificare l'utilizzo della tipologia in ordine alla caratterizzazione del protagonista*; ora, proprio perché il narratore ha offerto molti possibili cenni, ma non cita mai esplicitamente un brano della Scrittura, e a causa dell'impossibilità di far risalire a un'unica figura i tanti tratti presenti nel racconto (profetici, mosaici, messianico-regali, davidici, divini), dobbiamo concludere che il narratore *non ci ha permesso di ricostruire un'unica tipologia*. L'autore implicito ha scelto di utilizzare molti tratti provenienti da diverse tradizioni per descrivere la *performance* di Gesù, ma, non utilizzando una tipologia in modo coerente ed esclusivo, ha impedito l'accesso all'identità del protagonista attraverso tale via.

Ritorniamo alla domanda di partenza: l'accostamento del banchetto del re Erode con quello preparato da Gesù istituisce un confronto fra i due personaggi? La risposta potrebbe essere inizialmente positiva, in quanto è tipico della narrazione marciata stimolare il lettore con la giustapposizione di scene, ma si dovrà ben presto constatare, anche qui come nel caso di Giovanni Battista, che si confronterebbero *due realtà essenzialmente diverse*, non solo due modi diversi di essere re!

Con la persona di Gesù quindi il regno di Dio fa irruzione nel mondo della storia (e del lettore); però il titolo regale è applicato a Gesù solo in Mc 15, quando cioè ne è stata rivelata l'ambiguità terrena e il personaggio non ha più possibilità alcuna di esercitare la regalità secondo il punto di vista ideologico del mondo e dei suoi avversari, così il lettore comprende che anche per il titolo «re» occorre distinguere il punto di vista ideologico, non solo fraseologico. Coloro che utilizzano tale titolo per il protagonista mostrano di non essere in linea con il punto di vista ideologico normativo, quello di Dio-Gesù. Il narratore, presentando Gesù per così dire *sub contraria specie*, lo dichiara «re» secondo il punto di vista ideologico divino, quello rivelato nel cammino che lo conduce alla croce.

In tal modo il «re Gesù» si oppone alla regalità mondana e si distingue anche dalle tipologie veterotestamentarie, assolutamente insufficienti a tratteggiare un tale modo di regnare. Inoltre la mancata assunzione diretta di questo titolo o di questa tipologia, particolarmente da parte di Dio, che caratterizza dall'alto il protagonista, fa sì che il lettore intuisca che questo titolo non introduce nell'identità di Gesù, ma piuttosto nella sua *performance* salvifica, nel suo servizio (cf. il decisivo Mc 10,45).

5. UN MESSIA UNICO E ATIPICO

Offriamo una prima sintesi a partire dalle considerazioni sin qui svolte. Secondo l'autore Gesù è *certamente il Messia*, ma una conoscenza più approfondita del personaggio a livello della sua identità *non avviene attraverso l'assunzione di*

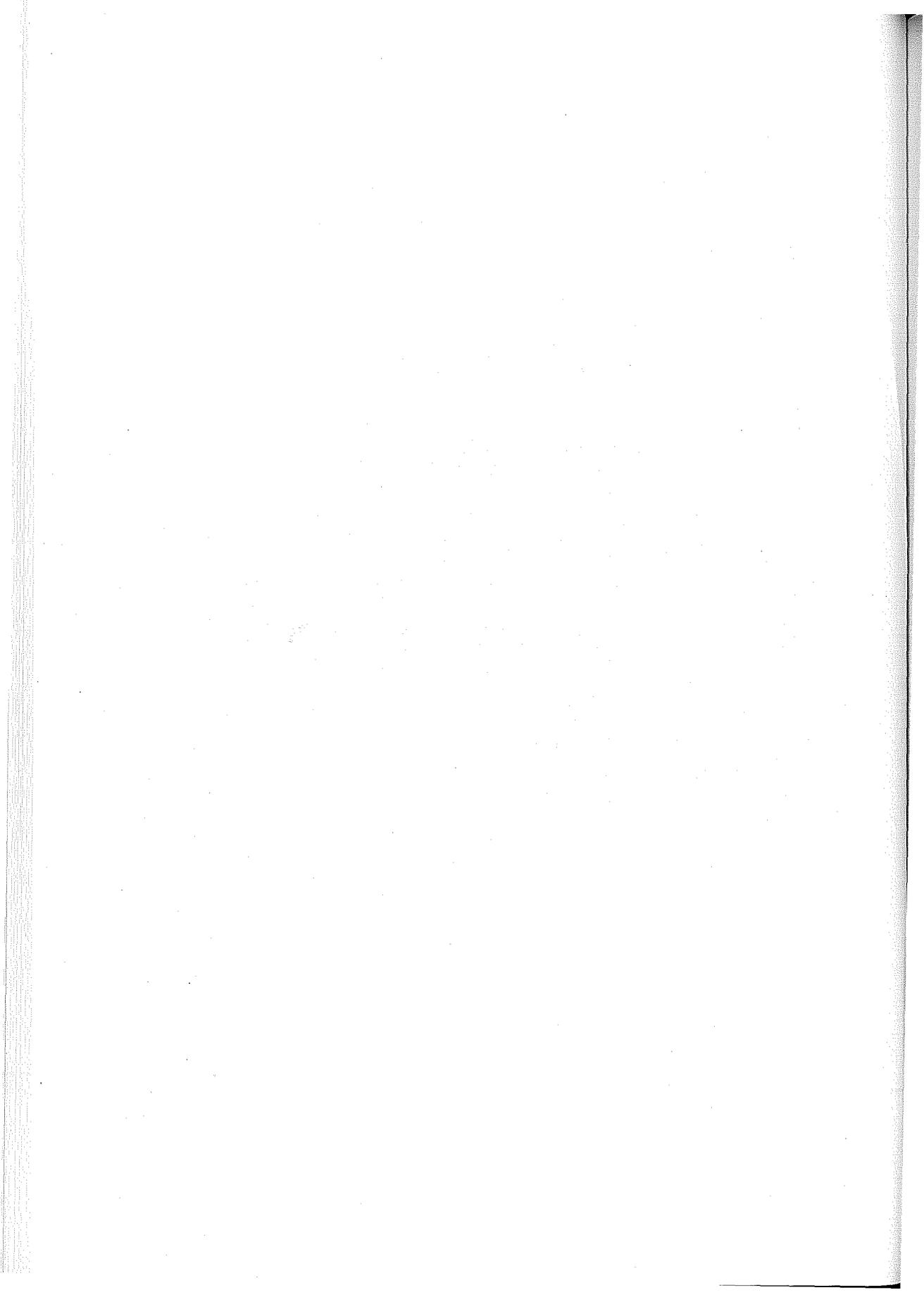
una tipologia messianico-regale, ancor meno se è precisata in senso messianico-davidico.

Alcuni tratti della sua attività verso gli uomini (*performance*) sono descritti con elementi di questa provenienza: egli è certamente il davidico Messia regale che deve salvare il popolo e molte sue azioni sono descritte con l'ausilio di tradizioni e tipologie veterotestamentarie. Con ciò però non è stato ancora espresso qualcosa di esaustivo circa l'identità del protagonista, che, come vedremo, è qualificata dalla singolarità della sua figura. Anzi proprio questa unicità obbliga a ricostruire il senso dei titoli qui discussi *a partire dalla sua via e da altre informazioni disponibili al lettore*.

Le fonti, che l'autore reale aveva avuto a disposizione, si erano servite della tipologia biblica per attribuire a Gesù i titoli regali, davidici e messianici; i commentari e le altre opere citate sopra hanno mostrato che questa fase di interpretazione e di descrizione di Gesù ha lasciato una chiara traccia nella redazione. Tuttavia l'operazione narrativa non è consistita solamente nell'accostare diverse tradizioni, bensì nel porle in ordine per privilegiare alcuni aspetti e svilupparne altri.

La diversa funzione assunta dalle tradizioni è però percepibile solo nella misura in cui è presa in considerazione la dinamica narrativa, con tutte le sue istanze diegetiche ed extradiegetiche, ossia la modalità con cui l'autore reale ha voluto comunicare con i suoi lettori. La scelta del narratore nella caratterizzazione del suo protagonista, o meglio nel lasciare che sia Dio a creare il personaggio Gesù (caratterizzazione «dall'alto»), *non può essere elemento secondario nel valutare il pensiero dell'autore e quindi la sua cristologia*.

Resta da notare che, se Gesù è dichiarato re e Messia nel momento della croce, allora risuona ulteriormente la questione teologica: *che ne è del regno di Dio e come si presenta la figura stessa di Dio*, in rapporto ai poteri di questo mondo e al suo plenipotenziario Gesù?



Gesù, il profeta rifiutato?

Abbiamo constatato che nel dibattito circa l'identità di Gesù le categorie messianiche non si rivelano di per sé sufficienti per ricostruire la caratterizzazione del protagonista: esse sono discusse e devono subire un processo di sofisticazione che ridefinisce i loro contorni a partire dalla storia di Gesù e dalla sua identità profonda. Tuttavia accanto ai riferimenti messianici il lettore incontra un'altra serie di ipotesi circa l'identità di Gesù che rimandano complessivamente al suo destino di sofferenza, ad es. la *categoria profetica*.

Questa è espressione del pensiero della folla e di Erode (Mc 6,14-16; 8,28), ripresa negli scherni al momento della condanna (Mc 14,65), ma, fatto ancor più interessante, adottata innanzitutto da Gesù in un'occasione in cui si paragona ai profeti (Mc 6,4). Il narratore recupera forse la tipologia profetica? Tale domanda è essenziale in ordine al reperimento dell'identità del protagonista (chi è?) e ancor più delle modalità con cui l'autore lo descrive e il lettore deve ricostruirlo (caratterizzazione), pertanto dovremo studiare l'uso di questa tipologia. Altrettanto dovremo fare, come vedremo, per altri motivi veterotestamentari quali sono il giusto sofferente e il Figlio dell'uomo.

Anticipando l'esito della nostra analisi possiamo affermare che anche la tipologia profetica non è assunta a livello dell'identità del protagonista, ma contribuisce alla descrizione della sua *performance* sotto l'aspetto, particolarmente interessante per il narratore, del rifiuto e della sofferenza. I personaggi al contrario adottano tale categoria interpretando attraverso di essa i miracoli che operano in lui (Mc 6,14), ma su questa fondamentale differenza si dovrà tornare.

Tra i criteri euristici elencati da Alter per il reperimento della caratterizzazione troviamo i «commenti fatti dagli altri personaggi»;¹ per valutare però l'importanza delle affermazioni degli altri personaggi ci pare necessario coordinare questo criterio con quello del punto di vista ideologico e del suo portatore (cf. sopra, pp. 109-119). Intendiamo affermare che non è sufficiente accumulare indifferentemente quanto i personaggi dicono del protagonista, ma dobbiamo verificare *chi sia colui che parla e quale rapporto abbia con il punto di vista ideolo-*

¹ Cf. sopra, nella sezione introduttiva, p. 33 nota 9.

gico considerato normativo nella narrazione. Ai fini del reperimento della cristologia, a cui è volto lo studio della caratterizzazione del protagonista, questo passaggio è essenziale: infatti il numero o la qualità dei titoli non sono elementi sufficienti per stabilire l'altezza della cristologia di Mc, e nemmeno la loro eventuale assenza! Occorre verificare *come questi elementi si inseriscano nella dinamica narrativa*, cosa che ci accingiamo a fare.

1. L'OPINIONE DELLA FOLLA

Una prima valutazione della tipologia profetica emerge dalla constatazione che essa è utilizzata per definire *chi sia* il protagonista *solo da parte di personaggi secondari* che gli sono ostili, persecutori, oppure ambigui. Infatti il primo personaggio da cui Gesù è dichiarato esplicitamente profeta è quello ambiguo della folla (Mc 6,14-16; 8,27-28).² Questa ha in effetti un'opinione variegata, giacché alcuni ritengono che Gesù sia Giovanni risorto, altri che egli sia Elia, altri ancora che egli sia «un profeta come uno dei profeti»;³ tale parere è ripetuto in modo identico in Mc 8,28. Si tratta in effetti di una stessa tipologia che accomuna nella visione della folla Giovanni, esplicitamente ritenuto un profeta (cf. Mc 11,32), Elia, il profeta per eccellenza, e la serie dei profeti a cui è associato Gesù.

Riflettiamo su queste identificazioni e verifichiamo se il lettore possa concordare con la convinzione della folla. Innanzitutto una parte della folla crede che Gesù sia Giovanni redivivo *sulla base della constatazione che in lui opera il potere dei miracoli* (v. 14). Nonostante questa riflessione distanzi la folla dalle autorità gerosolimitane, che interpretarono gli esorcismi di Gesù come opera di Sa-

² È da rilevare che nei due brani sopra citati non ricorre mai il lessema «folla (ὄχλος)», ma in Mc 6,14-15 si usa la terza persona plurale «dicevano (ἔλεγον)» e in Mc 8,27 il termine «uomini (ἄνθρωποι)», espressioni che nel racconto di Mc possono rimandare al personaggio collettivo della folla giudaica, che ha assistito all'operato di Gesù e a partire da questo tenta un'interpretazione della sua identità. Per quanto riguarda l'ambiguità dell'atteggiamento della folla verso Gesù ricordiamo che tale personaggio collettivo si presenta all'inizio del racconto generalmente ben disposto nei confronti del protagonista, pur non schierandosi apertamente dalla sua parte e non manifestando mai fede verso di lui, al massimo limitandosi all'ammirazione, mentre nell'ultima parte della narrazione subisce le sobillazioni dei sacerdoti fino a chiedere la crocifissione di colui che ha prima acclamato al suo ingresso in Gerusalemme. In una parola, la folla corrisponde alla percezione avutane da Gesù: sono «pecore senza pastore» (Mc 6,34). Sulla folla come personaggio cf. RHOADS – DEWEY – MICHIE, *Mark as Story*, 134; KINGSBURY, *Conflict in Mark*, 21-24.

³ Ci scontriamo in Mc 6,14 con un problema di critica testuale: si deve scegliere fra il plurale «dicevano (καὶ ἔλεγον)» supportato da antichi testimoni (B, W, it^a, b, d, ff2, D^{sr}) e già citato da Agostino, che attribuisce alla folla l'identificazione fra Gesù e Giovanni risuscitato, e il singolare «e diceva (καὶ ἔλεγε)», altrettanto ben attestato, che però ascriverebbe tale parere a Erode. Accettiamo la scelta del plurale operata dal GNT^{rev}, perché il singolare si può facilmente spiegare come correzione scribale per armonizzare con il precedente «udi il re (ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς)»; inoltre si può notare che nei vv. 14-15 ci sono tre pareri della folla (καὶ ἔλεγον... ἄλλοι δὲ ἔλεγον... ἄλλοι δὲ ἔλεγον) che sono il contenuto della fama udita da Erode (v. 14), e che solo nel v. 16 il lettore riceve l'informazione su ciò che pensava Erode, lasciata prima in sospenso. Risulta così che una parte della folla ritiene che Gesù sia Giovanni tornato dai morti, e tale parere rivela un *gap* di informazione (la morte del Battista) che è colmato dalla successiva dichiarazione di Erode (v. 16: «quello che io ho fatto decapitare [ὅν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα...]») e da un *flash-back* della narrazione (vv. 17-29): finora era stato narrato solo l'arresto di Giovanni (cf. Mc 1,14).

tana (cf. Mc 3,22), sappiamo fin dall'introduzione (Mc 1,2-13.14) che Gesù e Giovanni sono due persone diverse, almeno per un certo tempo contemporaneamente in vita, anzi l'ultima è subordinata alla prima secondo la sua stessa auto-comprensione (cf. Mc 1,7-8). Quindi questa opinione non può che apparire grezza e ingenua al lettore implicito, e provocarne la distanziamento dalla folla su un punto centrale della narrazione qual è l'identità di Gesù. Il fatto poi che questo parere sia condiviso da Erode, che appare improvvisamente come persecutore, contribuisce ad allontanare il lettore da questa interpretazione.

A distanziare ulteriormente il lettore dal pensiero della folla contribuirà in Mc 8,29 Gesù stesso: infatti dopo aver interrogato i discepoli sull'opinione della gente nei suoi confronti (v. 27: «τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; [gli uomini chi dicono che io sia?]]»), il protagonista insiste: «ὁμοίως δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; (ma voi chi dite che io sono?)». La particella δὲ ha qui indubbiamente un forte valore avversativo, che invita a respingere il convincimento degli uomini per assumere quello dei discepoli (ma voi...). Segue la confessione di Pietro che, pur con una ulteriore precisazione, è comunque più conforme all'identità di Gesù, essendo almeno in parziale accordo con quanto l'autore implicito ha dichiarato nel titolo (Mc 1,1: «Gesù Cristo»).

A questo punto della narrazione il lettore ha visto sia gli scribi gerosolimitani sia la folla tentare di interpretare l'operato di Gesù. Mentre gli uni ritengono che gli esorcismi siano opera di Satana (cf. Mc 3,22), gli altri pensano che i miracoli siano frutto della potenza della risurrezione, situandosi così in una linea più positiva; nessuno di essi però riesce a penetrare l'identità di Gesù a partire dalla sua *performance*. Al contrario il lettore è stato istruito in precedenza sull'identità e competenza di Gesù, può valutarne la *performance* e giudicare errate le spiegazioni degli scribi e della folla. Ciò significa che ai fini della caratterizzazione del protagonista non basta l'operato straordinario (miracoli ed esorcismi) per farne conoscere la profonda identità, c'è bisogno che provenga da altrove una rivelazione (cf. la voce «dal cielo») e che si colga anche l'aspetto meno trionfalistico della vita del protagonista, che però sarà esplicitamente annunciato solo dal c. 8. Questo elemento è centrale anche per la cristologia-teologia del testo: significa che *per conoscere l'identità del Figlio occorre esservi inseriti da un atto di proclamazione* che in ultima analisi proviene da Dio.

Passiamo ora alla seconda identificazione, quella con Elia: essa deve essere analogamente esclusa dal lettore implicito, poiché proprio Giovanni era stato presentato in Mc 1,6 nei panni di Elia.⁴ Solo in Giovanni si può riconoscere con sicurezza il precursore di cui parla la citazione iniziale (Mc 1,2-3), la quale, come ab-

⁴ I vestiti di Giovanni (cf. Mc 1,6: «vestito di peli di cammello con una cintura di pelle ai fianchi») possono rappresentare un'analoga di 2Re 1,8 dove sono identificativi di Elia; da Zc 13,4 sembra che un manto di peli sia il vestito tipico dei profeti (cf. anche altre testimonianze come *mart. Is* 2,10 ed *Eb* 11,37). Cf. V. TAYLOR, *Mark*, 155-156; PESCH, *Markusevangelium*, I, 80-82; GNILKA, *Markus*, I, 46 (non legge come rimando a Elia se non per la citazione mista di 1,2); MANN, *Mark*, 196; HEIL, *Mark*, 31-32; GUNDRY, *Mark*, 36-37; MATEOS - CAMACHO, *Marcos*, I, 80-81; e in specifico il già citato ÖHLER, *Elia im Neuen Testament*; ÖHLER, «The Expectation of Elijah».

biamo mostrato (cf. sopra, p. 72), riprende anche MI 3,1, favorendo il collegamento con MI 3,22-23 LXX (TM 23-24), dove colui che deve venire è identificato con il profeta Elia. Infine proprio a quest'ultimo testo allude Gesù quando identifica l'Elia che deve venire come precursore (Mc 9,11-13) con Giovanni, un personaggio *diverso e precedente* rispetto a lui, il cui destino è ormai conosciuto dal lettore.⁵ Il lettore non può aver nessun dubbio al riguardo: queste due opinioni della folla sono assolutamente sbagliate, Gesù non è né Giovanni redivivo, né Elia.

Rimane da verificare l'ultima interpretazione della folla, la più generica, in base alla quale Gesù sarebbe «un profeta come uno dei profeti». Che dire a questo proposito: è un'interpretazione corretta? In quale misura la sua genericità rispetta l'unicità del protagonista? Oppure essa porta totalmente fuori strada al pari delle altre? Si potrebbe considerare in primo luogo come quest'ultima interpretazione di fatto si ponga sulla linea delle precedenti, in quanto anche Giovanni Battista (cf. Mc 11,32) ed Elia sono chiaramente figure profetiche; in tal caso il giudizio negativo su quelle potrebbe estendersi anche a questa, dal momento che il lettore si è ormai distanziato dal punto di vista ideologico della folla. Occorre tuttavia maggiore cautela, poiché in Mc 6,4 Gesù stesso si era paragonato ai profeti: che cosa comporta ciò per la caratterizzazione del protagonista?

2. IL PARERE DI GESÙ

Per valutare la terza interpretazione della folla occorre quindi analizzare il brano della visita a Nazaret (Mc 6,1-6). Nella propria patria Gesù si scontra con lo «scandalo» dei compaesani, i quali, pur ritenendo di sapere chi egli sia e conoscendo la sua famiglia, non riescono a comprendere da dove vengano a lui sapienza e miracoli (cf. v. 2). Il problema dei nazareni è quindi ben espresso nella domanda del v. 2, alla lettera «da dove a lui queste cose? (πόθεν τούτω ταῦτα;)»: si tratta della loro difficoltà a interpretare la *performance* di Gesù sulla base della loro conoscenza «umana», di risalire dalle azioni alla competenza, una fatica che è sanzionata nella percezione di Gesù come incredulità (ἀπιστία, cf. v. 6). In questo contesto di rifiuto Gesù afferma: «un profeta non è disprezzato se non nella sua patria e nella sua parentela e nella sua casa».⁶

⁵ Cf. Mc 9,12-13: «Elia, venendo (ἐλθών) prima, ristabilisce tutto... ma vi dico sia che Elia è venuto (ἐλήλυθεν), sia che...». Notiamo come la funzione di Elia-Giovanni in Mc 9,12 sia «ristabilire (ἀποκαθιστάνει)» e che egli debba venire «prima (πρώτου)», proprio come in MI 3,22-23 LXX era descritto Elia (li troviamo πρὶν e ἀποκαταστήσει); la caratterizzazione di Giovanni come Elia iniziata nel c. 1 è quindi mantenuta con coerenza nel c. 9. È poi altamente significativo che l'interpretazione piena della missione di Giovanni necessiti dell'assunzione del destino di sofferenza del Figlio dell'uomo, del quale Giovanni è il precursore; si parte quindi dalla figura di Gesù per interpretare le sofferenze di Giovanni come conformi alle Scritture, poiché ciò che viene in luce del ministero di Giovanni-Elia è un elemento di sofferenza che egli condivide con il protagonista.

⁶ Cf. Mc 6,4: «οὐκ ἔστιν προφήτης ἄμιος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ»; notiamo l'effetto prodotto dall'enumerazione con termini sempre meno estensivi (patria, parentela, casa) che introduce una notazione aggravante nel detto, per cui il καὶ si potrebbe tradurre con «perfino».

Con ciò il protagonista dichiara di essere un profeta, rispondendo alla loro domanda, o semplicemente paragona il proprio destino di rifiuto a quello dei profeti per mezzo di un'espressione che suona come una massima? In termini narrativi potremmo chiederci: egli ha competenza quanto a sapienza e miracoli perché è un profeta? Tentiamo prima una risposta che si limiti all'analisi narrativa del racconto, per verificare poi dal punto di vista storico tale interpretazione.

Delle sei ricorrenze del termine «profeta (προφήτης)» in Mc una è riferita a Isaia (Mc 1,2) ed è espressione del narratore, altre sono espressione della folla, che parla di Giovanni Battista (Mc 11,32), di Gesù e degli altri profeti (Mc 6,15; 8,28); solo quella di Mc 6,4 si trova in bocca a Gesù (cf. sopra). Il verbo «profetizzare (προφητεύω)» è altrettanto raro: in Mc 7,6 Gesù dice che Isaia ha profetizzato bene delle autorità rivelandone l'ipocrisia, in Mc 14,65 alcuni del sinedrio lo utilizzano per schernire Gesù, già condannato a morte.⁷

Richiamiamo alcuni dati a nostra disposizione. Abbiamo visto che la folla non rappresenta un parere autorevole, non essendo portatrice del punto di vista ideologico divino, l'unico normativo e corretto. In secondo luogo dobbiamo tener conto della genericità dell'opinione della folla, secondo la quale Gesù sarebbe solo «uno dei profeti».⁸ Su questa base tale parere non può essere sufficiente a cogliere l'identità di Gesù e la sua singolarità, appiattendolo nella linea dei vari profeti. Possiamo comunque chiederci se questo parere, pur non essendo sufficiente, sia corretto e contribuisca a interpretare l'identità di Gesù; diventa pertanto necessario analizzare come Gesù stesso lo utilizza in Mc 6,1-6.

La domanda posta in Mc 6,2 solleva la questione della provenienza della competenza di Gesù: *da dove* provengono a lui sapienza e miracoli? I personaggi (gli abitanti di Nazaret) non riescono a dare una risposta, nonostante la loro competenza conoscitiva a livello anagrafico sia superiore a quella del lettore: infatti tutto quanto il lettore sa circa la provenienza del protagonista è che egli viene da Nazaret (Mc 1,9), mentre i personaggi conoscono il suo mestiere, la sua famiglia (madre, fratelli, sorelle) e la loro residenza (Mc 6,3). Con ciò abbiamo impercettibilmente spostato lo sguardo dalla provenienza della competenza alla provenienza socio-culturale del protagonista. Tale significativo spostamento rende incapaci i compaesani di formulare una risposta corretta alla loro domanda: non cercano nella giusta direzione. Il lettore, al contrario, pur ricevendo solo ora queste informazioni anagrafiche, conosce qual è la provenienza della com-

⁷ Coloro che utilizzano questo verbo per schernire Gesù in Mc 14,65 («Profetizza [προφήτευσον]») sono le stesse autorità che, venute da Gerusalemme, sono state rimproverate da Gesù in Mc 7,6 («Bene ha profetato di voi Isaia [καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἰσαΐας περὶ ὑμῶν]»). Il soggetto infatti di questo scherno è espresso con il pronome indefinito «alcuni (τινές)», che rimanda all'assemblea riunita del sinedrio, mentre successivamente si precisa che a dare schiaffi sono i servi (ὑπηρέται); triste esempio di risentita vendetta!

⁸ Tale parere generico non raggiunge neanche la specificità di quanto è espresso altrove nel NT (cf. ad es. Gv 6,14) per cui Gesù sarebbe *il* profeta che deve venire, forse l'Elia redivivo o colui che Mosè aveva annunciato (Dt 18,15).

petenza sulla sapienza e sui miracoli, perché ha ricevuto dall'autore implicito la posizione di spettatore privilegiato nella scena successiva al battesimo, in cui Gesù è stato investito di Spirito Santo e chiamato Figlio di Dio dalla voce dal cielo.

Così solo il lettore in Mc 6,1-6 può rispondere alle domande dei nazareni. La fonte della competenza interpretativa del lettore non è dunque la conoscenza anagrafica, ma *un altro tipo di conoscenza, mediata dal narratore e riferentesi in ultima analisi a quanto Dio ha manifestato del protagonista*. Se la rivelazione dell'identità di Gesù è attuata da Dio, si tratta allora di un problema di fede, come è rilevato nell'osservazione finale in cui l'atteggiamento dei nazareni è sanzionato come mancanza di fede.⁹ Riteniamo che il problema dell'identità a cui si risale a partire dalla competenza non abbia che questa soluzione per il lettore: riferirsi a quanto è accaduto subito dopo il battesimo e a quanto là è stato detto da Dio (Mc 1,10-11).

Quale senso può avere allora l'affermazione di Gesù sul rifiuto del profeta in Mc 6,4? L'impossibilità di rispondere correttamente alla loro domanda pone i personaggi in atteggiamento di rifiuto di Gesù (cf. v. 3: «e si scandalizzavano di lui»);¹⁰ solo dopo questa notazione, il narratore cede la parola al protagonista che sanziona questo loro comportamento con la massima sul profeta rifiutato. Ci pare pertanto che il detto non si situi a livello dell'identità del protagonista e non risponda alla domanda del v. 2, ma *serva a rendere esplicito quanto accade a livello del rapporto fra lui e i suoi compaesani*, a manifestare come il loro pregiudizio conoscitivo porti a un rifiuto persecutorio. In altri termini questa massima non esprime tanto chi egli sia, quanto *come egli sia accolto*, quale sia il suo destino, ovvero descrive la sua *performance* passiva: come i profeti, inviati e resi compatrioti da Dio, erano stati rifiutati proprio dai loro destinatari, i loro stessi compatrioti a cui si rivolgevano, così Gesù incontra la resistenza di coloro che credono di sapere chi egli sia, ma che non comprendono da dove egli abbia ricevuto tale missione.¹¹

⁹ Più in generale dobbiamo riconoscere che ogni *corpus* neotestamentario manifesta l'insufficienza di una conoscenza anagrafica di Gesù: in termini paolini si distingue «conoscere Cristo secondo la carne» e la rivelazione attraverso la fede; in Mt 16,17 si precisa che la conoscenza di Gesù avuta da Pietro non proviene da carne o sangue, ma dalla rivelazione di Dio, aspetto che potrebbe avere un corrispettivo marciano nell'affermazione che ai discepoli «è dato» il mistero (cf. Mc 4,11: ὑμῖν δέδοται, passivo teologico), mentre per quelli di fuori tutto avviene in parabole; in Gv 6,44 troviamo tale pensiero formulato così: «nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato».

¹⁰ L'espressione dal sapore biblico «scandalizzarsi di lui (σκανδαλιζεσθαι ἐν αὐτῷ)» presenta la causa dell'errore o della caduta e sottolinea il rifiuto di credere a Gesù, cf. STÄHLIN, «σκάνδαλον, σκανδαλιζω», 338-358, particolarmente la p. 348 dove l'autore sostiene che il sintagma può essere l'antitesi di «credere in lui». I commentari in genere rilevano che questa notazione del narratore indica il conseguente atteggiamento di rifiuto di credere dei compaesani, cf. V. TAYLOR, *Mark*, 301; PESCH, *Markusevangelium*, I, 319; GUNDRY, *Mark*, 292; MATEOS - CAMACHO, *Marcos*, I, 511-512.

¹¹ Ricordiamo che già MEYER, *Jesus and the Twelve*, 58-59 affermava, a partire da altri approcci, che Gesù applica a sé non il termine profeta, ma il destino di rifiuto; lo stesso GUNDRY, *Mark*, 292 inizia così il paragrafo dedicato al detto sul profeta: «the aphorism that Jesus uses in response (...) portrays the townspeople's unbelief as due to prejudice» (corsivo nostro).

Però, anche se solo in riferimento alla sua missione, è significativo che il primo raffronto fra Gesù e i profeti sia istituito da lui. In tal modo risulta precisato il termine di paragone (il destino di rifiuto, livello della *performance*) e, quando l'immagine del profeta ricorrerà nuovamente in bocca alla folla per descrivere questa volta l'*identità* di Gesù (Mc 6,14-15; 8,28), il lettore potrà comprendere che essa è insufficiente, errata, ma anche riconoscere un tragico anticipo del destino di sofferenza riservato al protagonista da parte della folla. In realtà il detto di Mc 6,4, oltre ad anticipare il destino di sofferenza del protagonista, contribuisce alla caratterizzazione della folla e di coloro che ne condividono il parere, poiché per bocca del portatore del punto di vista ideologico normativo del racconto l'atteggiamento di rifiuto, applicato ai nazareni, si estende a coloro che lo tratteranno come profeta.

A disposizione del lettore ci sono abbondanti prove testuali. Erode infatti, che condivide almeno parzialmente il parere della folla, è immediatamente mostrato nei panni di persecutore del precursore.¹² La folla, che lo ritiene un profeta, ne chiede la crocifissione (Mc 15,13.14). Quando Gesù è al culmine del rifiuto da parte del popolo ed è stato condannato a morte, fra gli scherni che subisce c'è, tragicamente e ironicamente, quello per cui alcuni del sinédrio si rivolgono a lui come profeta: dicendo «profetizza (προφήτευσον; Mc 14,65)» agli occhi del lettore non alludono tanto all'*identità* di Gesù, quanto si presentano come persecutori, poiché Gesù ha predetto che il destino del profeta è paradossalmente quello di essere rifiutato!¹³

Vogliamo ancora sottolineare quanto l'interpretazione della folla e il parere di Gesù, portatore del punto di vista ideologico normativo, siano distanti anche per quanto riguarda *la ragione* del ricorso alla tipologia profetica. La folla pensa che Gesù sia uno dei profeti o Giovanni risorto, che pure ritiene essere un profeta, a partire dalla constatazione dei miracoli da lui operati;¹⁴ anche i com-

¹² Erode si allinea con il parere della folla nel riconoscere in Gesù Giovanni risorto proprio perché egli è stato persecutore, suo malgrado, del profeta Giovanni, come è descritto in Mc 6,17-29. Tale caratterizzazione di Erode anticipa e mostra la pericolosità di ciò che comporta il parere espresso dalla folla, la quale chiederà la morte di Gesù, anch'essa non del tutto liberamente, come già Erode, ma sobillata dai sacerdoti (cf. Mc 15,11-14).

¹³ Spesso l'imperativo del verbo «profetizzare (προφητεύω)», usato in modo assoluto, indica nella LXX il comando da parte di Dio volto a conferire competenza e mandato a un uomo, cf. Am 7,15.16; Ez 6,2; 11,4; 13,2.17; 21,2.7.14.19; 21,33; 25,2; 28,21; 29,2; 30,2; 34,2; 35,2; 36,1.3.6; 37,4.9.12; 38,2.14; 39,1. Suona pertanto esplicitamente ironico nella bocca degli schernitori, ma è altrettanto ironica l'intera scena con cui essi sanzionano se stessi, senza saperlo, agli occhi del lettore (ironia al quadrato), presentandosi come persecutori dei profeti. Se le aggiunte di Mt 26,68; Lc 22,64 («profetizza... chi ti ha colpito?») fossero solo una soluzione a un ormai incomprensibile imperativo secondo lo schema dell'universale gioco dello schiaffo del soldato, allora si tratterebbe di una forte riduzione del senso di Mc 14,65; su questa linea anche PESCH, *Markusevangelium*, II, 441.

¹⁴ Che la folla consideri Giovanni come un profeta è elemento della storia (Mc 11,32); che Giovanni sia l'ultimo profeta, l'Elia che deve venire, è un dato che solo alcuni conoscono (il lettore e coloro che sono stati presenti alla trasfigurazione, cf. Mc 9,12-13). Anche le altre opinioni espresse in Mc 6,14-15 (Gesù sarebbe Elia oppure uno dei profeti) sono riferite subito dopo la constatazione della diffusione della sua fama (φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, v. 14), una notorietà che nel racconto riguarda sempre le opere portentose di Gesù e non l'*identità*, sicché possiamo pensare che tutti i pareri espressi dalla folla, non solo l'identificazione con Giovanni, procedano dalla constatazione della *performance* potente del protagonista. Anche FABRIS, «Gesù di Nazaret e il modello profetico», 47 riconosce che l'interpretazione popolare di Gesù come profeta trae spunto dalla sua attività taumaturgica.

paesani di Nazaret si interrogano, senza risposta, sull'origine della competenza di Gesù a livello di sapienza e miracoli (*acta Jesu*). Al contrario Gesù utilizza l'immagine dei profeti per descrivere non la propria identità, ma la relazione con il suo popolo, una *performance* in cui a lui sarà riservata una parte eminentemente passiva (*passa Jesu*), proprio la stessa che può correggere le tipologie messianiche che presentano il rischio del trionfalismo. Ciò vale anche a livello delle scelte del narratore: tutte le volte in cui incontriamo un riferimento esplicito ai tratti profetici per la figura di Gesù si trova contestualmente un rimando alla passione. Per Gesù e per gli altri attori il punto di partenza e il punto di arrivo dell'utilizzo di questa immagine sono del tutto differenti.¹⁵ Il lettore è invitato in anticipo ad allinearsi con l'interpretazione di colui che è portatore ufficiale del punto di vista normativo divino: Gesù.

3. ALCUNI COMPORTAMENTI PROFETICI DI GESÙ IN MC

Altri aspetti eventualmente connessi alla tipologia profetica non possono con certezza far risalire a una tale caratterizzazione. È vero infatti che come molti profeti egli conosce il proprio futuro (cf. le predizioni di morte e risurrezione, l'incontro annunciato con i discepoli dopo la sua risurrezione, il suo ritorno glorioso); è informato su quello dei discepoli e di altri personaggi o istituzioni del suo popolo.¹⁶ Però tale competenza cognitiva sul futuro non è mai esplicitamente fatta risalire a una sua identità profetica, e quando se ne rileva il limite se ne parla in termini di *figliolanza*.¹⁷

Broadhead ha notato la presenza nella passione dello schema «profezia-compimento», in cui accomuna le istruzioni ai discepoli, le predizioni e la sofferenza (del profeta).¹⁸ Noi osserviamo innanzitutto che lo schema «profezia-

¹⁵ Riassumiamo: mentre i personaggi partono dagli atti potenti, Gesù prende in considerazione la persecuzione e il rifiuto; i personaggi credono di pervenire all'identità, Gesù invece utilizza la tipologia profetica per descrivere il proprio destino, la *performance*, nel contempo rimandando a una competenza ricevuta da Dio, non dall'ambiente «anagrafico-sociale».

¹⁶ Si vedano a mo' di esempio alcuni brani dove Gesù mostra di conoscere il tempo della storia non ancora raccontato: il ritrovamento di un puledro per l'ingresso in Gerusalemme, annunciato in Mc 11,2-3 e compiuto nei vv. 4-6; la disponibilità di un locale per la cena pasquale, predetta in Mc 14,13-15 e realizzata nel v. 16; la fuga dei discepoli, preannunciata in Mc 14,27 e raccontata nei vv. 50-52; il rinnegamento di Pietro, previsto in Mc 14,30 e narrato nei vv. 66-72. Inoltre egli prevede nel tempo della storia quanto avviene *nel tempo del racconto*: di fatto l'annuncio della risurrezione sia in Mc 9,9-10 che in Mc 16,1-8 è realizzato per il lettore, così l'annuncio di quanto ha fatto la donna dell'unzione secondo 14,9; anticipa anche quanto deve avvenire *nel tempo del lettore* (la distruzione del tempio e di Gerusalemme e le persecuzioni future dei credenti nel c. 13).

¹⁷ Infatti in Mc 13,32 Gesù afferma che riguardo al giorno o all'ora della fine «nessuno conosce... nemmeno il Figlio»: con ciò si esplicita quella che dovrebbe essere la ragione della competenza cognitiva di cui potrebbe godere Gesù e ancora una volta il lettore è rimandato alla scena introduttiva del battesimo! Inoltre anche i demoni conoscono qual è il loro futuro (cf. Mc 1,24: «sei venuto per distruggerci?», dove l'espressione può rappresentare un grido di disperazione per la certezza della fine molto meglio di una domanda): tale competenza non è indizio certo di tipologia profetica!

¹⁸ Cf. BROADHEAD, *Prophet, Son, Messiah*, 266-269; sullo schema profezia - compimento in altri luoghi testuali cf. SANKEY, «Promise and Fulfilment», 3-18.

compimento» si nota anche in altri contesti, in cui non è attribuibile alla presenza di una tipologia profetica, quanto piuttosto fa parte di una competenza che il lettore può attribuire a Gesù in quanto Figlio di Dio; le istruzioni sono offerte da un personaggio riconosciuto come *maestro*; infine le predizioni della sofferenza fanno riferimento al *Figlio dell'uomo*. In ogni caso questi sono tutti elementi descrittivi del fare e non dell'essere, che possono istruire il lettore sulla competenza o sulla *performance* del protagonista, ma non gli permettono ancora di penetrare la sua identità.

Così dal punto di vista della caratterizzazione la capacità di Gesù di prevedere il futuro ha la funzione di *manifestare la sua libertà* di accogliere liberamente il destino divino che lo riguarda, di non subirlo come effetto dei progetti umani degli avversari. Altrettanto può indicare da parte di Gesù una più ampia comprensione della storia dei discepoli, il cui fallimento possibile è già previsto dalla misericordia del maestro.

Riconosciamo che egli insegna e interpreta le Scritture per rivelare la volontà di Dio, ma anche qui la competenza dell'insegnamento proviene dalla scena successiva al battesimo che non favorisce, come abbiamo visto, il recupero di un'esclusiva tipologia profetica. L'attività didattica potrebbe accostare piuttosto Gesù agli scribi del racconto e a livello intertestuale biblico è in genere propria dei sacerdoti (cf. sopra, p. 161 nota 58). Gli stessi miracoli che sono riletti da qualche esegeta in chiave di analessi di brani profetici possono essere attribuiti nel mondo della storia di Mc anche a figure messianiche (abbiamo notato che il cieco di Gerico chiama Gesù «figlio di Davide»).¹⁹ Ancor più radicalmente dobbiamo riconoscere che, se anche i profeti antichi insegnavano e compivano miracoli, non ogni operatore di miracoli è *ipso facto* caratterizzato come profeta e la caratterizzazione di Gesù non può dirsi profetica solo perché egli compie miracoli più grandi di Eliseo, come propone il commentario, per altri aspetti ottimo, di Gundry.²⁰ Affinché un tratto sia indizio di tipologia è necessario che sia coerente con tutto il procedimento di caratterizzazione del personaggio, altrimenti deve essere interpretato in altro modo, al fine di spiegarne la presenza nel testo ed evitare di trasformare una cristologia narrativa in un elenco non strutturato di titoli e analessi bibliche.

¹⁹ Cf. ad es. ROTH, *Hebrew Gospel*, ripreso in ROTH, «Elisha's Mantle and the Gospel of Mark», 297-302, che sostiene una composizione marciana sul modello della storia di Eliseo (1Re 17-2Re 13): mentre ci pare interessante riferirsi alle narrazioni deuteronomiche dei profeti per elementi formali del racconto (discorso) sull'esempio di BALTZER, *Die Biographie der Propheten*, in particolare le pp. 185-189 dedicate a Mc, riteniamo forzato ritrovare in esse i dati della storia (serie di miracoli), poiché abbiamo verificato il rifiuto esplicito di una tipologia, che nemmeno nei testi citati sopra è dimostrata con coerenza narrativa. Si tratta al massimo di tratti che descrivono l'operato di Gesù, attività che lo rendono famoso, ma che non sono così centrali nel racconto.

²⁰ Cf. GUNDRY, *Mark*, 297, che sostiene una presentazione profetica di Gesù, poiché anche i profeti insegnano (cita Ger 32,33, ma su cui abbiamo già espresso riserve, cf. sopra, p. 161 nota 58, siccome nel contesto è Dio che insegna, non il profeta!) e operano miracoli (specialmente Elia ed Eliseo). Innanzitutto nei racconti biblici non solo i profeti insegnano e operano miracoli; inoltre questa non ci pare ancora una ragione sufficiente per riconoscere che la caratterizzazione di un personaggio sia costruita sulla base della tipologia.

Un'ultima annotazione tratta dall'osservazione della dinamica narrativa. La folla esprime una sua opinione sull'identità di Gesù in termini profetici, ma dobbiamo constatare che altri sono i titoli che sono discussi più frequentemente, particolarmente nella seconda metà del racconto. Si tratta di qualifiche di stampo messianico (figlio di Davide, Messia-Cristo, Figlio di Dio, vedremo di discutere anche l'auto-caratterizzazione Figlio dell'uomo): sono questi che comportano nel racconto la preoccupazione di coloro che tramano per eliminarlo e su questi Gesù si impegna nella presentazione di sé e nella risposta finale al sommo sacerdote.

Non si può negare tuttavia che il protagonista, pur discutendo la propria identità su altri fronti, non disdegni di assumere i tratti profetici della persecuzione (cf. Mc 6,4), *condensando in sé la funzione cristologica con la modalità profetica del rifiuto*, ma sempre ripresentandole nelle sue predizioni per mezzo di un'altra terminologia, quella di «Figlio dell'uomo». Rimane dunque da verificare la pertinenza delle figure bibliche del giusto perseguitato e del Figlio dell'uomo per la caratterizzazione, ma prima di affrontarle dobbiamo ribadire una conclusione circa la tipologia profetica e farne una verifica storica.

Possiamo affermare con tutta sicurezza che nella caratterizzazione del protagonista non è utilizzata alcuna tipologia profetica per penetrare la sua identità, anzi sembra che questa operazione sia rifiutata, mentre si può riconoscere l'assunzione di tratti profetici a livello della *performance* e del rapporto con il suo popolo, così che corrispettivamente i suoi avversari siano riconosciuti come persecutori.

4. UNA VERIFICA STORICA

Riteniamo interessante confrontarci con i risultati della ricerca storico-critica per quanto riguarda il motivo del profeta rifiutato, perché il rifiuto della caratterizzazione di Gesù come profeta contrasta con quanto si è soliti dire sul modo con cui egli stesso si è presentato, concepito e ha vissuto (livello del Gesù storico), e sul modo con cui le prime cristologie hanno pensato a lui (la storia delle tradizioni e la redazione). Precisiamo però che parliamo della caratterizzazione del personaggio Gesù, ovvero di un'opera letteraria, ponendoci a livello della redazione finale, per verificare l'uso della categoria profetica al tempo dell'autore reale di quest'opera: il nostro interesse quindi non si rivolge in questa sede alla ricerca sul Gesù terreno, bensì all'uso della tipologia profetica nella letteratura.

Consideriamo come esemplare la cristologia biblica di Romano Penna: egli riserva numerose pagine alla trattazione dell'autocoscienza di Gesù in termini profetici, chiaramente molto alta, sia a partire dalle sue azioni, sia da alcuni detti (fase del Gesù terreno); questo autore riconosce poi alcuni settori della tradizione che rileggono in chiave profetica la persona e il ministero di Gesù (fase della tradizione); ma, quando arriva alla trattazione della cristologia redazionale di

Mc (fase della redazione), il titolo «profeta» non compare più.²¹ Penna ne ha certamente colto la minore rilevanza a livello redazionale; in ciò ci pare di scorgere una confortante convergenza fra la ricerca storica e la nostra analisi narrativa, ma sarà doveroso proseguire chiedendosi *quale funzione abbiano tali tradizioni nella cristologia marciana*, visto che restano pur sempre parte del testo.

Inoltre, se è vero che a livello redazionale il titolo non più ha rilevanza, potrebbe essere vero il contrario per la realtà a esso sottesa: secondo alcuni autori Gesù rimarrebbe quindi presentato come profeta, magari non tanto nella versione escatologica, quanto piuttosto come confermatore e ultimo interprete della Legge, anche senza titolo.²² A noi pare che occorra più rigore nel riconoscere le componenti della cristologia di un testo (ammesse la sua unitarietà e coerenza, evidenziabili a livello sincronico): come non basta un lessema per dimostrare la presenza di un'allusione, così alcuni tratti profetici non costruiscono ancora un personaggio come profeta. Bisognerà verificare la funzione di tali tratti nell'intero racconto e la loro coerenza con il discorso della narrazione.

Un commentario come quello di Pesch riconosce giustamente una tradizione profetica alla base del detto sul profeta rifiutato in patria (Mc 6,4), ma prosegue affermando che con queste parole Gesù rivendica la propria *identità di profeta* e che la stessa espulsione da Nazaret lo conferma come profeta *legittimato dalla sapienza e dai miracoli*.²³ Sarebbe tuttavia necessario precisare a quale livello della storia della composizione ci si situa: si noterebbe allora che i commentari si pongono in genere a livello di storia della tradizione, mentre, come abbiamo mostrato, nel racconto *la competenza di Gesù sulla sapienza e sui miracoli può condurre a un'identificazione profetica solo la folla o Erode*, identificazione rifiutata dal protagonista e dal narratore, il quale utilizzerà queste tradi-

²¹ Per il livello del Gesù terreno cf. PENNA, *I ritratti originali*, I, 66-74, in cui analizza il gesto compiuto nel tempio; pp. 74-86 l'atteggiamento di Gesù verso la Legge; pp. 102-113 l'annuncio del regno di Dio; particolarmente pp. 119-122 dove si sofferma sul titolo «profeta». Tra l'altro a p. 42 colloca Gesù di Nazaret tra i movimenti profetici del giudaismo, sulla linea della classificazione di THEISSEN, *Gesù e il suo movimento*. Sempre a livello del Gesù terreno cf. FABRIS, «Gesù di Nazaret e il modello profetico», 43-65, che segue l'impostazione di DUNN, *Jesus and the Spirit*. A livello di storia della tradizione cf. PENNA, *I ritratti originali*, II, 30-44 sulla cristologia della fonte Q, in particolare pp. 38-43 sulla sua dimensione profetico-escatologica. Per il livello redazionale cf. PENNA, *I ritratti originali*, II, 334-346 dedicate a Mc. Notiamo inoltre che neppure nella presentazione della figura di Gesù come maestro quale emerge dalla cristologia di Mt Penna fa ricorso alla tipologia profetica (pp. 353-359), mentre tale categoria è recuperata per parlare del Gesù lucano (pp. 372-373) e giovanneo (es. p. 414). L'autore si era già espresso in modo analogo in PENNA, «Introduzione al tema», 8: «la qualifica di profeta è piuttosto rara e confinata sostanzialmente allo stadio prepasquale (...) La sensazione netta è che la tradizione postpasquale abbia evitato di insistere sull'identità profetica di Gesù». Anche FABRIS, «Gesù di Nazaret e il modello profetico», 65 afferma analogamente sulla prospettiva redazionale: «Marco è il più sobrio nel fare ricorso a questo modello e riflette probabilmente il livello storico comune».

²² Cf. recentemente KRAUS, «Die Bedeutung von Dtn 18,15-18», 153-176: secondo l'autore Gesù è spesso descritto come un trasmettitore della Torah, ma la mancanza del titolo «profeta» sarebbe dovuta al fatto che dopo la risurrezione il titolo che prevalse fu quello di Figlio di Dio. Noi aggiungiamo che la presenza di tale titolo nelle comunità cristiane primitive, legato a un preciso ministero e a forme peculiari di manifestazione, potrebbe aver scoraggiato l'applicazione del termine a Gesù.

²³ Cf. PESCH, *Markusevangelium*, I, 321.

zioni inserendole in un progetto narrativo per descrivere solo la *performance di rifiuto violento* del protagonista, non più la sua identità.

Lo studio sincronico del testo permette così di apprezzare maggiormente il diverso utilizzo di uno stesso materiale tradizionale: nella storia della formazione del Vangelo si trovano effettivamente tradizioni portatrici di tali elementi tipologici, ma nella redazione finale esse subiscono una notevole riduzione del loro ambito di significazione, che risulta confinato nella *performance* di passione del protagonista.²⁴

Possiamo però fare ancora un passo e chiederci perché, in questo apparente eclissarsi della tipologia profetica, sia rimasto presente nel Vangelo di Marco in bocca a Gesù stesso il motivo letterario del profeta rifiutato, mentre altri titoli (ad es. figlio di Davide) sono apertamente rifiutati. Com'era utilizzato all'epoca dell'autore reale? Si è soliti constatare l'abbondante documentazione nella tradizione scritturistica del motivo letterario del destino violento dei profeti;²⁵ ma, per non accumulare indifferentemente una serie di dati che presentano analogie solo a livello di alcuni elementi materiali, è necessario interrogarsi *sulla funzione* di questo motivo.

Una prima notazione a livello storico va fatta a partire dall'uso dell'immagine del profeta: essa non aveva contorni nettamente definiti e poteva designare i personaggi biblici all'origine dei testi profetici, ma anche altri a cui era attribuito tale carisma; altrettanto variegata era poi l'attesa di un profeta.²⁶ Inoltre in epoca ellenistica le figure del maestro-saggio e del profeta si vanno assimilando con una progressiva identificazione di questi personaggi e delle loro rispettive funzioni.²⁷ Da qui la difficoltà di ricostruire una tipologia precisa.

Soprattutto è stato appurato che il motivo letterario del profeta rifiutato non riguardava direttamente l'immagine del profeta, ma era un modo per *raffigurare l'ostinazione del popolo*. L'ottimo studio di Steck ha mostrato infatti l'origine di

²⁴ Del resto già SCHNIDER, *Jesus der Prophet*, 85-87.259 notava a livello gesuano che, a differenza dei profeti dell'AT, Gesù con le sue azioni simboliche rivendicava direttamente la sua propria autorità, manifestando così di ritenersi «più» di un profeta.

²⁵ Cf. fra gli esempi veterotestamentari 1Re 18,4.13; 2Cr 24,19-22; Ger 26,9-11 (questo personaggio diventa il prototipo del profeta perseguitato, cf. anche Ger 11,19; 15,10; 20,7; 26,9-11; 38,6); 2Cr 36,15-16; Ne 9,26; nel giudaismo si veda FLAVIO GIUSEPPE, *Ant. Iud.*, 9,13; 10,3; il *Martirio di Isaia* e le *Vite dei Profeti* (questo del I sec. d.C.). Tale tradizione è ben nota anche a livello neotestamentario, cf. Lc 11,49-50 e Mt 23,30-34; Lc 13,33; Lc 11,34 e Mt 23,37; Mt 5,12 e Lc 6,23; Mc 12,1-10 e paralleli; At 7,52; Eb 11,33-38. Il detto sul disprezzo del profeta in patria è addirittura presente in tutte le redazioni evangeliche canoniche (cf. Mt 13,57; Mc 6,4; Lc 4,24; Gv 4,44) e in letteratura extracanonica (cf. *Vang. Tomm.* 31, pur in forma ridotta, e *P. Oxy.*, I, 6). Lo stesso tema continua nella tradizione cristiana antica: cf. *Ep. Barn.* 5,11; IGNAZIO, *Magn.* 8,2; 3 *Cor* 9,11; GIUSTINO, *Dial.*, 16,4; 73,6; 95,2.

²⁶ Possono esserne esempio non solo la rilettura profetica di Mosè già presente nella Bibbia (Dt 18,15; 34,10; Nm 11,25.29; Os 12,14) o dei patriarchi (Gen 20,7; Sal 105,15; cf. Tb 4,12), ma anche l'attribuzione del carisma profetico a Enoch (cf. Gd 14), a coloro che avevano steso i testi sacri (FLAVIO GIUSEPPE, *Contra Ap.*, 1,37-41) e addirittura a un re asmeone (si tratta di Giovanni Ircano sempre secondo FLAVIO GIUSEPPE, *Bell. Iud.*, 1,68). KRAUS, «Die Bedeutung von Dtn 18,15-18», 174-176 riassume varie possibilità nell'attesa profetica: es. un profeta simile a Mosè o a Elia, un profeta di salvezza o di giudizio, escatologico o trasmettitore della Legge.

²⁷ Cf. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 375; GUNDRY, *Mark*, 297, e soprattutto STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 213-214, dove dimostra che προφήτης (sta analizzando Mc 6,4) poteva essere un predicatore itinerante tardo-giudaico che proprio con questa mobilità si distingueva dalla patria dura di cervice alla sua predicazione. Non dimentichiamo che anche i cosiddetti «viaggi» di Paolo in At sono dovuti spesso al suo allontanamento da parte delle comunità giudaiche!

tale motivo nella tradizione deuteronomistica, dove non serviva a una descrizione eroica del singolo profeta, ma rientrava nel quadro teologico di questa corrente per dipingere la disobbedienza del popolo, il suo rifiuto di convertirsi e obbedire ai comandamenti: in questa cornice il rigetto e l'uccisione dei profeti, inviati da Dio come predicatori di conversione, giustificavano teologicamente il tentativo di Dio di offrire salvezza e i disastri dell'esilio conseguenti al rifiuto del popolo.²⁸

Questa tradizione ha offerto il proprio contributo a molta parte della letteratura biblica postesilica, come era prevedibile, tuttavia ha pure continuato a esercitare la sua influenza non solo attraverso tali scritti, bensì mantenendosi viva, fornendo, ancora all'epoca del giudaismo rabbinico, alcune categorie per interpretare la propria storia.²⁹ Quando l'autore studia le attestazioni protocristiane, riconosce che esse partecipano non solo delle Scritture, ma della stessa tradizione «vivente» presente in Flavio Giuseppe e negli scritti rabbinici, per cui la raffigurazione del destino violento dei profeti è in realtà un'affermazione su Israele, di cui si vuole tratteggiare la permanente durezza di cervice.³⁰

5. GESÙ PROFETA, OSSIA GESÙ RIFIUTATO

I dati dell'analisi narrativa e lo studio storico-critico convergono così a documentare che l'autore reale (e implicito) di Mc ha potuto utilizzare la tipologia profetica presente in alcune tradizioni a sua disposizione non per parlare dell'identità di Gesù, ma, inserendola in un più vasto disegno narrativo, *per descrivere la sua performance di sofferenza e rifiuto*,³¹ e per tratteggiare nello stes-

²⁸ Cf. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 60-80. La forma più antica sarebbe in Ne 9,26; cf. anche 1Re 18,4.13; 19,10.14; 2Cr 36,14-16; Ger 2,30; anche in Lam 2,20; Sal 105,15 (= 1Cr 16,22, dove gli uccisori sono però pagani).

²⁹ STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 137-184 dimostra la presenza della tradizione *vivente* sul profeta rifiutato nelle predicazioni, confessioni di colpa e preghiere penitenziali postesiliche (cita ampi brani di 1-2Re, Ger, Dt, Zc, 2Cr, Sir, Tb, Bar), in testi non canonici (cf. *Test. XII Patr., Hen. Aeth.* [apocalisse delle 10 Settimane, apocalisse degli animali...], *Giub.*, in Qumran, *SalSal, Ass. Mois., Lib. Ant. Bibl., 4 Esd, Bar. Syr.*). Egli prova che si tratta di tradizione viva nel giudaismo della diaspora con Flavio Giuseppe (cf. pp. 81-86) e nel giudaismo rabbinico (cf. p. 92). Di fatto tale tradizione interpreta anche i disastri di Antioco, Pompeo e Tito in linea con quelli del 722 e 587 (come punizione per l'infedeltà del popolo), e i predicatori di conversione, che allo stesso tempo annunciano anche una salvezza futura, in linea con i profeti; al centro dell'attenzione però rimane sempre la disobbedienza del popolo.

³⁰ Cf. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 99-105: nei testi cristiani si ritrova la stessa struttura della tradizione letteraria di cui sopra (i profeti oggetto del rifiuto, gli uccisori soggetto); inoltre l'autore nota che il motivo del profeta rifiutato non si trova mai fondato su una citazione biblica, pertanto esso deriva al cristianesimo primitivo dalla tradizione *vivente* tardo-giudaica e non da quella scritta biblica (p. 103).

³¹ In alcuni testi che risentono di un particolare tipo di cristianesimo, oggi per lo più definito giudeo-cristianesimo, possiamo notare la sopravvivenza di riletture in chiave esclusivamente profetica dell'identità di Gesù; in rapporto ai testi che inseriscono tradizioni «profetiche» accanto ad altre in una più ampia visione complessiva di Gesù, queste correnti diventarono così «eretiche» (nel senso etimologico di *selezione* del materiale tradizionale). Si può pensare che dalle correnti giudeo-cristiane questa immagine di Gesù sia passata alle tradizioni presenti nel Corano, dove ancora Gesù è riconosciuto come profeta, mentre fu utilizzata da scrittori cristiani del II sec. per parlare dell'umanità di Cristo (cf. KRAUS, «Die Bedeutung von Dtn 18,15-18», 175-176).

so tempo il comportamento delle folle e degli avversari di Gesù, secondo un uso dell'immagine del profeta rifiutato ancora comune al suo tempo.³²

Ciò rende ancor più tragica e inaccettabile l'interpretazione che le folle danno di Gesù come profeta, ma soprattutto drammatico è l'annuncio del conseguente disprezzo anticipato da Gesù con il detto sul profeta rifiutato (Mc 6,4): si tratta di un elemento della caratterizzazione della folla, una sanzione sul suo operato dichiarata dal protagonista prima ancora che la folla si schieri definitivamente contro di lui. Vedremo più avanti che questo dato (Gesù caratterizzatore delle folle) è coerente con la dinamica narrativa, ulteriore prova della correttezza della nostra lettura. Il mutamento di atteggiamento delle folle sarà poi proletticamente raffigurato nella storia di Erode (Mc 6,14-29), persecutore del profeta Elia-Giovanni e pericolosamente allineato con le folle nel ritenere Gesù Giovanni risorto.

Quello del profeta non è del resto l'unico esempio di immagine presente nel testo ma non recuperata per descrivere l'identità del protagonista: nessun lettore potrà dire che sia sufficiente definire Gesù «medico», poiché egli stesso ha detto «non hanno bisogno del medico i sani, ma quelli che stanno male» (cf. Mc 2,17); oppure «sposo», perché egli si è paragonato a uno sposo (cf. 19-20); o ancora «seminatore», perché egli annuncia la parola (cf. Mc 4,14), o «scriba», perché egli interpreta la parola di Dio e la discute con altri scribi, o perfino sacerdote.³³ Queste categorie esplicitano alcuni aspetti del suo ministero, sono pertanto vere, ma assolutamente non sufficienti e centrali nella dinamica narrativa marciiana. Dobbiamo però analizzare altre categorie, ancora più presenti di queste ultimamente menzionate.

³² Cf. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 213-214 ritiene che Mc 6,4 sia la condensazione in una massima delle esperienze dei predicatori tardo-giudaici (qui «profeta» indica un predicatore che compie il suo operato viaggiando, ossia distinguendosi dal comportamento della patria). Alle pp. 269-273 analizza la parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-9) mostrando la vitalità della lettura deuteronomistica, non solo in considerazione dei profeti (chiamati servi, inviati, uccisi), ma più ampiamente come raffigurazione della storia di Israele (invio dei profeti, loro rifiuto violento, giudizio; ritiene che nella tradizione della parabola con «contadini» si intendesse Israele, il quale era così doppiamente designato come vigna e come contadino): Israele ha riconosciuto nel Figlio inviato da Dio l'erede delle promesse a Israele, il quale le avrebbe estese ai pagani e lo ha rifiutato provocando così il giudizio definitivo di Dio e la sua stessa fine, con l'offerta della salvezza a giudei (!) e pagani indifferentemente. Solo la tradizione di Mc 9,11 non procederebbe da questo mondo letterario, infatti l'uccisione del profeta escatologico (cf. Ap 11,7) non deriva dalla visione deuteronomistica, bensì dalla raffigurazione dell'avversario escatologico (cf. Dn 7,21), e pertanto non suggerisce una connessione a questo tema (cf. pp. 240-243).

³³ Cf. BROADHEAD, «Chistology as Polemic and Apologetic», 21-34, che legge un'immagine sacerdotale di Gesù in discussione con le autorità del tempo in Mc 1,39-45; 2,1-13.23-28; 3,1-7a, oltre a Mc 7,14-23; questa presentazione giustificerebbe la rottura dei cristiani con il tempio.

Gesù, il giusto sofferente?

Abbiamo appurato che le immagini messianiche e profetiche non sono attivate nella narrazione marciaiana per descrivere l'identità del protagonista, ma la sua azione. In ordine allo studio della caratterizzazione di Gesù in Mc e dell'impiego reticente o ambiguo di modelli veterotestamentari, dobbiamo analizzare un'altra tipologia, per certi aspetti vicina a quella del profeta perseguitato: quella del *giusto sofferente*. Se infatti Gesù parla di sé come profeta (ma abbiamo visto in quale senso), è altrettanto vero che descrive il proprio destino in termini di passione e che si possono trovare nella sua bocca allusioni ai Salmi del giusto sofferente. Si tratta forse di una tipologia assunta per parlare dell'identità di Gesù?

1. IL MOTIVO LETTERARIO E LA SUA STORIA

Il motivo letterario del giusto sofferente o perseguitato è stato particolarmente indagato per scoprire che cosa il Gesù terreno pensasse del proprio destino di morte violenta, ma anche per capire come i primi cristiani avessero potuto interpretare in senso salvifico la morte di Gesù in croce, o almeno di quali strutture letterarie si fossero serviti per esprimere questo valore.

Williams aveva sostenuto che l'idea che la morte di un uomo potesse risultare un beneficio per altri compariva solo in testi tardivi e profondamente influenzati dalla cultura ellenistica come 4Mac, e quindi il concetto teologico della morte di Gesù come evento salvifico doveva essere il fondamentale contributo sorto nei circoli giudeo-ellenistici con riferimento alla morte dei martiri di epoca maccabaica.¹

¹ Cf. WILLIAMS, *Jesus' Death as Saving Event*. L'autore ricerca le origini dell'interpretazione salvifica della morte di Cristo prima in alcune tradizioni prepaoline e in alcune affermazioni gesuane (es. Mc 10,45; 14,22-25, sulla cui autenticità però dubita), si volge poi allo studio di altri testi, più o meno contemporanei, come Dn, *Ass. Mois.*, 1Mac, Flavio Giuseppe, per approdare infine a 2Mac e più in particolare a 4Mac, datato all'incirca nel 35-40 ad Antiochia, dove la sofferenza dei giusti è letta in termini storici ma anche teologici, secondo cui tale morte potrebbe diventare un beneficio per altri, perché intesa da Dio come efficace per il riscatto-espiazione. I circoli cristiano-ellenistici avrebbero assunto quest'idea in considerazione delle somiglianze con la vicenda di Cristo (ucciso per ragioni politiche, ma anche per la sua fedeltà a Dio, inoltre riscattato da Dio e da lui riconosciuto con la risurrezione), al fine di presentare la fine ignominiosa di Gesù come «morte per l'espiazione dei peccati». Tale idea si sarebbe poi rivestita delle categorie di Is 53, per giungere a compiutezza in Eb e 1Pt.

Lo studio è stato ripreso più recentemente da Seeley, il quale ha appurato che le più antiche affermazioni cristiane sul valore salvifico della morte di Cristo, di fatto quelle paoline, non trovano il loro centro strutturante nel culto del tempio, né in Is 52-53, né nel sacrificio di Isacco. Questi testi rappresenterebbero solo i luoghi letterari che hanno fornito le immagini, le quali sarebbero poi state utilizzate all'interno di una visione più ampia, nella quale la morte obbediente di Cristo è letta come il punto di svolta fra gli eoni, un'impostazione che a noi pare connessa al pensiero apocalittico.² Seeley sostiene piuttosto che la descrizione protocristiana della morte di Cristo si avvicina sorprendentemente a quella della morte dei martiri in 2 e 4Mac.³

Questa linea interpretativa della ricerca storica riconosce un valore meramente espressivo ai motivi veterotestamentari, nel senso che essi non contribuirebbero alla forma del contenuto, ma solo alla sua formulazione a livello dell'espressione. Inoltre, lo si sarà notato, la morte del giusto è letta in termini di testimonianza del martire, quindi siamo già a livello di una riflessione «seconda» sulla morte del fedele, che si interroga non solo sul *che cosa* o sul *perché*, ma anche *sulle conseguenze* di tale sofferenza. Però il modello di Gesù come martire è sviluppato piuttosto nella letteratura lucana, come avremo modo di vedere sotto, e non in Mc.

Si trova tuttavia fra gli esegeti una posizione diversa, che riconosce un ruolo significativo alle numerosissime allusioni ai salmi del giusto sofferente documentabili nei racconti della passione. Fra questi studiosi alcuni leggono tali allusioni solo come segnali della attestazione scritturistica della necessaria morte del Messia, come se per la comunità primitiva o per Marco i testi salmici fossero non tanto testimoni della passione del giusto quanto profezie della morte di Cristo.⁴ In questo caso evidentemente la loro funzione non sarebbe di precisare

² Cf. SEELEY, *The Noble Death*; l'autore riprende anche LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht* e WENGST, *Christologische Formeln und Lieder*. Oltre a escludere le categorie di cui sopra, Seeley sottolinea parimenti le profonde differenze con i culti misterici dell'ellenismo, in cui la morte non è mai obbediente ma forzata, non appare mai come vicaria (a favore di altri), i cui personaggi non sono storici e dove manca altresì il contesto apocalittico della svolta fra gli eoni.

³ SEELEY, *The Noble Death* riconosce che in entrambi i casi la morte accade per obbedienza alla Legge o al piano divino, che avviene un superamento della vulnerabilità fisica (i martiri si mostrano più forti degli aggressori e per Gesù in più interviene la risurrezione), si trova un'ambientazione militare (presenza di soldati, martiri descritti come città assediate, c'è una guerra...), si parla di morte vicaria (almeno beneficiaria a livello di emulazione in Mac), e infine, elemento solo accessorio, si usano metafore sacrificali. Ci pare che, senza nulla togliere all'analisi del motivo strutturante a livello di espressione letteraria, l'autore non abbia tenuto nella dovuta considerazione *il ruolo della persona di Cristo e della sua vicenda nello sviluppo della teologia primitiva*, anzi proprio l'unicità di questa persona e di questo evento è stata riconosciuta come dono del Padre al mondo. Del resto già PESCH, *Markusevangelium*, II, 25 aveva suggerito che il racconto della passione come *passio iusti* fosse dovuto in ultima analisi al fatto che lo stesso Gesù lo aveva preannunciato!

⁴ Cf. a titolo esemplificativo FEIGEL, *Der Einfluß des Weissagungsbeweiens*, 121-122; DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 184-186; BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 303-308; su questa linea SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate* sostiene che Mc non usò l'AT come prova o per sottolinearne il compimento, ma unicamente per mostrare che lo stesso Dio era all'origine anche dell'evento Cristo. Contro si pongono SWARTLEY, *Israel's Scripture Traditions*, che vuole riconoscere una funzione strutturante a motivi veterotestamentari, ma senza riuscire a provarne la coerenza narrativa; DERRETT, *The Making of Mark*, che recupera addirittura la tipologia Mosè-Giosuè, ma riconosce esplicitamente (p. 24) di non avere alcuna possibilità di verifica diretta!

l'identità del protagonista, ma solo di attestare che il suo destino di sofferenza era già previsto nelle Scritture.

Ruppert invece riconosce che nella fase della tradizione svolse un ruolo determinante il motivo della passione del giusto quale attestato nei Salmi, in particolare nella sua ripresa nel dittico di Sap 2,12-20; 5,1-7, la cui struttura di passione-glorificazione trova analogia nella storia evangelica.⁵

Quando però descrive il motivo del giusto sofferente nella fase redazionale, deve ammettere che in Mc Gesù non muore in quanto giusto, ma in quanto Figlio di Dio o Figlio dell'uomo, che si insiste maggiormente in Mt sulla presentazione di Gesù in quanto giusto, e che solo nella redazione matteana inizia a comparire il modello del martire che avrà pieno sviluppo nella lettura lucana.⁶ Su una linea analoga procede anche la ricerca di Steichele, che sottolinea l'importanza del titolo «Figlio di Dio» (da lui interpretato in senso messianico), per riconoscere che le allusioni al giusto sofferente sono in profondo contrasto con questa identità e descrivono piuttosto la «via di umiliazione» di Gesù.⁷

Come abbiamo visto, anche questa linea della ricerca storica interessata alla tipologia del giusto sofferente non giunge ad affermarne l'utilizzo in funzione dell'identità del protagonista nel Vangelo secondo Marco, quanto a coglierne il nesso con la modalità del suo cammino storico, attribuendo quindi all'idea del giusto sofferente la funzione di giustificare il percorso di umiliazione di Gesù.

Ci siamo accostati a questa letteratura mossi dallo studio della caratterizzazione e dalla ricerca del valore delle tipologie, in questo caso di quella del giusto sofferente, perché ci pareva di notare una certa convergenza di risultati a partire da metodi di analisi diversi, il che potrebbe essere un'ottima conferma della correttez-

⁵ Cf. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?*, 45-56. L'autore, al contrario della linea esegetica precedente, rifiuta di riconoscere nella fase tradizionale del racconto della passione la presenza del motivo del martire (cf. pp. 72-73), mentre sottolinea come le allusioni ai Salmi del giusto sofferente abbiano mantenuto l'analogia di situazione, non richiedano le formule introduttorie delle citazioni, sia rispettata l'analogia di passione - glorificazione presente in Sap 2.5 (sia in Sap che in Mc entrambi i protagonisti sono più passivi che attivi e sono chiamati «figlio»). Inoltre egli ricorda che la sofferenza di Cristo è descritta e lessicalizzata in termini di «passione» e che Gesù è spesso chiamato «giusto» (dobbiamo osservare però che, mentre Ruppert sostiene la trasmissione in modo sostanzialmente fedele delle tradizioni della passione da parte di Mc, egli può documentare che Gesù sia chiamato giusto solo con testi di Mt e dell'opera lucana, in particolare At!). Secondo Ruppert (cf. per una sintesi le pp. 72-73) il motivo del giusto sofferente, descritto nei termini dei Salmi, innalzato dopo la morte come Figlio dell'uomo glorificato, sarebbe apocalittico nel suo nucleo e vicino al pensiero di Gesù, il quale può aver unito in sé i due aspetti. Cf. anche RUPPERT, *Der leidende Gerechte*.

⁶ Cf. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?*, 47-48.56-59, in particolare p. 56 dove, dopo aver rilevato l'importanza del motivo della passione e della sua sostanziale trasmissione nella redazione marcana aggiunge «Jedoch geht es Markus nicht darum, zu zeigen, daß Jesus als "Gerechter", sondern als "Menschensohn" (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,35) beziehungsweise als "Gottessohn" (vgl. Mk 15,39) leiden mußte (vgl. Mk 8,31)». Per uno schema della diversa presentazione nei Sinottici a livello narratologico, particolarmente su Lc, cf. ALETTI, *Gesù Cristo*, 173-177. In Mt Gesù è dichiarato giusto dalla moglie di Pilato (cf. Mt 27,19) e tale giudizio è amplificato dal gesto divenuto proverbiale con cui il prefetto non si assume responsabilità (cf. vv. 23-24).

⁷ Cf. STEICHELE, *Der leidende Sohn Gottes*, particolarmente le pp. 292-307; a mo' di sintesi cf. p. 315: «Mk bindet zusammen, was - überlieferungsgeschichtlich gesehen - nicht zusammengehörte: Der messianische König leidet im Sinne der "passio iusti"; ja gerade darin erweist er sich als der irdische König, gerade darin zeigt er seine "Größe" (vgl. Mk 10,42-45)».

za delle procedure. Passiamo ora a verificare dal punto di vista narrativo l'utilizzo della tipologia del giusto sofferente in Mc e in particolare per il protagonista.

2. LE ALLUSIONI AL GIUSTO SOFFERENTE IN MC

La presenza di allusioni (quando non si tratta di citazioni esplicite) alla morte del giusto nella storia della passione, particolarmente a livello pre-redazionale, è stata ampiamente documentata.⁸ La nostra ricerca prende in considerazione l'opera nel suo stadio finale, pur nella consapevolezza ermeneutica che il redattore ha certamente assunto e rielaborato la tradizione a lui precedente. L'analisi mira pertanto a riconoscere quel che rimane del motivo del giusto sofferente, che ha avuto una parte così rilevante nel modo con cui è sorto il racconto evangelico della passione, e qual è il suo ruolo nella caratterizzazione di Gesù. Iniziamo con l'offrire un impressionante elenco dei passi di Mc 14-15 in cui il personaggio Gesù è presentato nei panni del giusto sofferente.⁹

Mc	citazioni, allusioni, analogie	commenti
14,1	Sal 36,4; 37,32; 41,6-9; 54,5; 55,12; 71,10; 86,14	il narratore annuncia il progetto degli avver- sari per catturarlo con l'inganno
14,10-11	Sal 41; 43,1; 139,9 LXX	la descrizione del tradimento di Giuda
14,18	Sal 41,9; anche Sal 55,13-15	Gesù annuncia: « <i>colui che mangia con me mi tradirà</i> »; l'effetto si estende nella scena
14,21	generico: «come è scritto»	Gesù connette il destino del Figlio dell'uomo con le Scritture
14,24	Es 24,8; Zc 9,11	le parole di Gesù sul calice; di per sé non par- lano del giusto perseguitato, ma implicano la sua morte!

⁸ Per il reperimento delle possibili allusioni cf. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?*, 50-52; LANGE, «The Relationship Between Psalm 22 and the Passion Narrative», 610-621; KEE, «The Function of Scriptural Quotations», 165-188, particolarmente pp. 167-171, che distingue opportunamente fra citazioni, allusioni e influenze; l'*excursus* «Die vormarkinische Passionsgeschichte» in PESCH, *Markusevangelium*, II, 1-27, particolarmente pp. 13-15, con un esteso elenco di Sal e il riferimento ai canti del servo in Dt-Is, a Sap 2,10-20; 5,1-12, a Zc; DONAHUE, «Temple, Trial, and Royal Christology», 65-66; ROSSÉ, *Il grido di Gesù in croce*, 64 nota 2; ALETTI, «Mort de Jésus», 147-160, particolarmente pp. 148-152; JUEL, *Messianic Exegesis*, 95-96; BROADHEAD, *Prophet, Son, Messiah*, 270; COLLINS, «The Appropriation», 227, che considera possibile un'allusione solo se si verifica un'analogia di situazione; PENNA, *I ritratti originali*, II, 22-23, dove studia il racconto premarciano. Può essere interessante anche ALONSO SCHÖKEL - CARNITI, *I Salmi*, I, 449-451.

⁹ Riportiamo nella tabella solo le citazioni che più possono influenzare il discorso sul giusto sofferente secondo il parere delle opere citate sopra, con eventuali lievi correzioni per i riferimenti salmici. Un'altra figura affine potrebbe essere quella del servo sofferente del testo isaiano: nella bibliografia di cui sopra si trovano abbondanti riferimenti anche a essa.

14,27	Zc 13,7	Gesù cita le parole sul pastore colpito; anche la predizione dell'abbandono può indicare l'assunzione consapevole del destino del giusto sofferente, cf. le allusioni alla fuga più sotto
14,32ss	cf. Sal 31,12; 38,12; 69,9.21	la scena presenta Gesù abbandonato nell'agonia dagli amici; anche la paura e l'angoscia corrispondono alla situazione del giusto, nonostante non sia possibile reperire un'analogia lessicale, ma cf. v. 34
14,34	Sal 42,6.12; 43,5	Gesù dice che la sua «anima è triste fino alla morte»
14,46-47	Sal 37,14-15; 41,7a; 71,11	non allusioni esplicite ma eventuali riferimenti ad avversari violenti e fraudolenti ¹⁰
14,49	generico: le Scritture	Gesù: si compiano le Scritture o devono compiersi
14,50	Sal 31,12; 38,12; 88,9.19	la fuga dei discepoli, non allusioni dirette, ma certo anche realizzazione del citato Zc 13,7!
14,52	Am 2,16 (?)	tutti fuggono
14,53	cf. Sal 31,14; 71,10; 86,14; (22,13-14.17?)	si trovano insieme gli avversari, non allusioni esplicite
14,55	Sal 37,32; 38,13; 53,5 (?); 63,10; 70,3; 71,10; 86,14; 109,16	il tentativo degli empi di uccidere il giusto
14,56-57	Sal 5,7; 27,12; 31,19; 35,11; 36,12; 37,12.19; 58,2-4; 101,7; 109,2	il motivo dei falsi testimoni e dei nemici menzogneri
14,60-61	Sal 38,14-15; 39,2.10; (22,14.16?); Is 53,7.12	il motivo del silenzio
14,62	Sal 110,1; Dn 7,13	Gesù cita la Scrittura quando risponde al sommo sacerdote ¹¹
14,65	Sal 35,15-16	gli scherni
14,66-72		anche il rinnegamento di Pietro è il compimento delle predizioni precedenti, dell'abbandono del giusto da parte dei suoi

¹⁰ Generalmente si afferma che in Mc 14,43-52 (arresto di Gesù e fuga dei discepoli) non è dato di riconoscere alcuna allusione esplicita; cf. PESCH, *Markusevangelium*, II, 398: «Motive der *Passio iusti*-Thematik werden berührt, aber nicht so deutlich wie in anderen Teilen der Passionsgeschichte durch Anspielungen erinnert [i motivi della *passio iusti* sono toccati ma non rievocati così chiaramente con allusioni come in altre parti della storia della passione]». Bisogna peraltro riconoscere, a nostro avviso, che qui trova compimento narrativo quel progetto di cattura di Gesù da parte degli avversari, che era prima descritto con allusioni al giusto sofferente.

¹¹ PESCH, *Markusevangelium*, II, 439 sembra supporre la possibilità di leggere nella citazione di Dn 7,13 in bocca a Gesù anche l'idea dell'innalzamento dei giusti alla destra di Dio dopo le loro sofferenze: facciamo notare che il testo di Dn 7 non presenta il Figlio dell'uomo nella posizione di giudice degli avversari!

15,1		il sinedrio è nuovamente presentato sul modello di 14,1.53.55 come gruppo di empi che si accordano per tendere insidie al giusto, cf. le allusioni segnalate in quei versetti
15,3	cf. Sal 38,21; 109,4	le accuse, cf. 14,56-57
15,4-5		il silenzio, cf. 14,60-61
15,14	Sal 38,20-21; 109,5; Is 53,9	Gesù è riconosciuto non colpevole dall'autorità, eppure sta soffrendo persecuzione
15,16-20a	Sal 22,7-9; 31,12; 35,15-16; 42,11; 69,8.10-11.20-21	gli scherni da parte dei soldati romani, ma nessuna allusione diretta
15,23	Sal 69,22	possibile allusione
15,24	(Sal 21,17 LXX)	la crocifissione e il forare mani e piedi (?)
15,24	Sal 22,19	allusione certa: le vesti
15,27	(Is 53,12?)	l'allusione è esclusa da molti
15,29	Sal 22,(7-)8; 109,25	allusione certa: derisione dei passanti che scuotono il capo
15,30	Sal 22,9	come nel Sal seguono parole dirette dei passanti, ma dal contenuto parzialmente diverso
15,31-32a	Sal 22,7-8; 31,12; 39,9; 42,11; 69,8.10; 101,9; 109,25; (Sap 2,16-20?)	gli scherni dei sommi sacerdoti; possibile solo un riferimento generico al motivo degli scherni
15,32b	LXX: Sal 34,7; 41,11; 43,17; 54,13; 68,10; 73,10; 73,18; 78,12; 88,52; 101,9; 118,42	«ingiuriare» rientra nelle azioni degli schernitori del giusto
15,34	Sal 22,2	allusione certa: il grido di Gesù
15,36	Sal 69,22	l'aceto per dissetare
15,36	Sap 2,17	«vediamo se...» (?)
[15,39]	[Sal 22,2.5.24]	<i>critica textus</i> incerta: il verbo κράζω è presente nel Sal 22
15,40		cf. il motivo della lontananza degli amici in 14,54

Possiamo notare quanto abbondanti siano le possibili allusioni ai salmi del giusto sofferente, almeno le analogie di situazione e qualche volta di linguaggio (particolarmente al Sal 22, ma anche Sal 69; 31; 35). Lo stesso protagonista spesso allude alle Scritture (cf. Mc 14,18.24.34.62; 15,34) e addirittura le cita genericamente (cf. Mc 14,21.49: «come è scritto», oppure «le Scritture») o esplicitamente (cf. Mc 14,27).

Ritroviamo i motivi delle suppliche dei giusti: la morte imminente, l'abbandono da parte degli amici e l'essere circondato da nemici, la falsa testimonianza e correlativamente la propria rettitudine, soprattutto il tema centrale della rela-

zione con Dio, la sua volontà e le sue promesse, che pone il giusto a rischio della sua vita. Questi dati e gli studi citati sopra (cf. sopra, p. 182 nota 8) impongono di tenere in considerazione la figura del giusto sofferente, se non anche quella del servo sofferente.

Contestualmente dobbiamo constatare che le allusioni del narratore al Sal 22 a livello diegetico (descrizione della scena) si fanno più esplicite al momento della crocifissione per culminare nel grido di Gesù, mentre precedentemente, nell'ultima cena fino alla cattura, è il protagonista ad alludere o citare la Scrittura.¹² Aletti ha dimostrato con metodo narratologico che il grido di Gesù, allusione esplicita a Sal 22,2 (cf. Mc 15,34), deve essere interpretato, sulla linea delle precedenti allusioni diegetiche (Mc 15,24-29) che rimandano rispettivamente a Sal 22,19 (divisione delle vesti) e a Sal 22,8-9 (derisione e scherni), come domanda rivolta a Dio tipica delle situazioni dei giusti sofferenti, dal momento che il rapporto fra Gesù e Dio segue narrativamente questo modello. Non si deve pertanto insistere su un significato di disperazione o di speranza, ma lasciare alla formulazione il valore che essa ha nel Sal, una vera domanda a Dio, l'unico interlocutore che interessi al giusto.¹³

Nel Vangelo secondo Marco l'unica relazione «vissuta» da Gesù al momento della sua morte è quella con Dio, benché questi non risponda (almeno immediatamente) e lasci il giusto in un silenzio dove il suo grido risuona ancora di più. Il problema sarà quindi costituito non solo dalla sofferenza, ma dal fatto che la relazione più importante per il protagonista «pare» interrotta. Questo dato permette di riconoscere dal punto di vista narratologico che in tale Vangelo non sono attivati altri modelli per descrivere la morte di Gesù: egli non è descritto come il martire esemplare che prega per i suoi persecutori mantenendo espressioni di fiducia in Dio, mentre la gente ne riconosce l'innocenza (cf. Lc), e neppure è presentato nella piena e consapevole relazione con Dio, intento a compierne le Scritture e a proseguire il suo servizio verso gli uomini (cf. Gv).¹⁴

¹² Abbiamo già mostrato che nel racconto marciano è per lo più il protagonista a citare autorevolmente la Scrittura, più ancora del narratore, a differenza di Mt o di Gv. Questo aspetto ci pare sia coerentemente rispettato anche nel racconto della passione, dove le maggiori allusioni del c. 14 sono in bocca al protagonista; esse assicurano al lettore la validità delle allusioni del c. 15 (crocifissione) da parte del narratore. Anche queste ultime però saranno suggellate dal grido di Gesù, che riprende proprio il Sal 22 a cui spesso il narratore ha alluso.

¹³ Cf. ALETTI, «Mort de Jésus», 150-151. Aletti studia i racconti della morte di Gesù nei quattro Vangeli per comprendere la diversa modalità di utilizzo di allusioni e citazioni da parte del narratore e del protagonista con le ricadute ermeneutiche sui personaggi e sul lettore; noi ci proponiamo di rileggere queste pericopi in vista della caratterizzazione tenendo in considerazione però anche l'intero racconto precedente. Sul significato del grido cf. più ampiamente Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, 124-130.

¹⁴ Cf. sopra, p. 181 nota 6; inoltre ALETTI, «Mort de Jésus», 151-152. Le osservazioni di cui sopra non devono far dimenticare che anche nella narrazione marcana Gesù muore compiendo le Scritture (cf. le predizioni e i riferimenti espliciti di Mc 14,21.49) e nell'atto del suo supremo servizio verso le moltitudini (cf. Mc 10,45), in questo ritroviamo tematiche giovannee; tuttavia qui stiamo analizzando la descrizione del modo con cui Gesù muore, e rileviamo la diversità di scelte narrative fra i testi evangelici.

Non c'è alcun dubbio: l'autore di Mc ha inteso mostrare che Gesù muore nella maniera tragica del giusto sofferente; ma se il racconto contempla l'assunzione intenzionale da parte di Gesù della preghiera del giusto, allora se ne deve dedurre che lo presenta quale giusto sofferente anche a livello della sua identità? Vedremo infatti che Gesù assume molto più della «preghiera» del giusto.

Nel suo interessante articolo sull'appropriazione dei salmi di lamento individuali Adela Y. Collins richiama la storia delle successive interpretazioni del Sal 22. Un'opera sorta in riferimento a singole persone afflitte poté essere riletta attraverso la voce del re ideale del passato (Davide, cf. Sal 22,1); in seguito fu nuovamente assunta come preghiera della comunità locale o dell'intero Israele e allo stesso tempo come preghiera di un singolo membro della comunità che si trovava momentaneamente in situazione di sofferenza.¹⁵ Ora ci chiediamo: un salmo utilizzato da qualunque sofferente può ancora avere un valore identificativo, o per l'estensione dell'uso ne discapita la comprensione? La tipologia espressa nei salmi di lamento individuale, in particolare quelli sul giusto perseguitato, gioca un ruolo nell'identificazione del protagonista del Vangelo?

3. LA SINGOLARE «SOFFERENZA DEL GIUSTO» DI GESÙ

Non analizziamo ogni passo che la sterminata bibliografia abbia eventualmente riconosciuto come allusione a un salmo del giusto sofferente, ma partiamo dalla considerazione che ciò che colpisce immediatamente il lettore nella raffigurazione del protagonista è la consapevolezza con cui egli va incontro alla sofferenza: lo abbiamo già notato precedentemente, ma dobbiamo richiamare alcuni dati.

Il narratore ha preparato per tempo la storia del conflitto fra Gesù e i capi del popolo, iniziando dalle prime dispute con gli scribi, concluse con la notazione che farisei ed erodiani tramano per eliminarlo (Mc 3,6). Il conflitto è aggravato dalla presentazione di un'ostilità che giunge a interpretare le azioni di Gesù come opera di un uomo posseduto dal capo dei demoni (Mc 3,22). Fra i due brani di cui sopra si colloca la scelta dei Dodici, in cui l'ultimo dell'elenco è caratterizzato (dal narratore!) come colui «che lo tradì» (v. 19). Agli occhi del lettore Gesù è certamente perseguitato ingiustamente; è anche anticipata la possibile soluzione alla ricerca dei capi, soluzione che si trova proprio nel gruppo degli intimi: Giuda.

Immediatamente dopo la confessione di Pietro, al lettore è mostrato Gesù che istruisce i discepoli sulla sua sorte (Mc 8,31). Il protagonista non è presentato qui come artefice primario del proprio destino, e questo è importante nella ti-

¹⁵ Cf. COLLINS, «The Appropriation», 223-241; le osservazioni sulla rilettura del Sal 22 e sulla sua *Wirkungsgeschichte* si riferiscono alle pp. 224-227. L'autrice si ispira per espressa citazione a GERSTENBERGER, *Psalms*; possiamo aggiungere come testo di commento ai Salmi ALONSO SCHÖKEL - CARNITI, *I Salmi*, I, 106-111 (anche sul Sal 69).

pologia del giusto sofferente, ma certo egli è dotato di competenza gnoseologica (conosce in anticipo): quest'ultimo aspetto fa risaltare la sua libertà, fedeltà e fiducia verso colui che è l'autore di questo progetto.¹⁶

Inoltre il destino di morte e risurrezione è di fatto il cuore del suo insegnamento, non solo perché si trova nella sezione centrale, in cui Gesù accompagna i discepoli verso Gerusalemme preparandoli a ciò che accadrà (Mc 8,27-10,45; cf. 10,32 «le cose che dovevano accadergli»), ma anche perché si tratta della prima volta in cui al verbo «insegnare» segue un contenuto esplicito. Infatti, mentre precedentemente ricorreva spesso la menzione dell'azione dell'insegnare con la sottolineatura della sua competenza, ora si viene a conoscere anche l'oggetto dell'insegnamento: la sua via.¹⁷

Sappiamo che questa predizione si ripeterà altre volte in modo analogo, ovvero come manifestazione di un aspetto centrale della via di Gesù a beneficio dei soli discepoli, rivelazione di un segreto che riguarda colui che hanno chiamato Cristo.¹⁸ Una volta sola Gesù annuncerà la sua fine agli stessi persecutori, ma in modo parabolico (cf. Mc 12,1-11), dopo essere stato interrogato sulla sua autorità.¹⁹

Numerose analogie verbali e di situazione con i salmi di lamento individuale si trovano in bocca al protagonista: la sua stupefacente altezza di competenza autorizza la lettura di esse come vere allusioni letterarie. Abbiamo pertanto uti-

¹⁶ Proprio come nei Salmi il protagonista sperimenta un'aggressione immotivata, di fronte alla quale egli passivamente subisce, ma anche una volontà a lui superiore, cf. l'uso del verbo «deve (δει)», che rimanda a una necessità precedente, a cui Gesù si sottomette. Si tenga presente anche la dolorosa preghiera al Getsemani per conformarsi alla volontà del Padre (Mc 14,32-42) e il costante rimando alle Scritture, dove si parla della sofferenza predetta per il Figlio dell'uomo (cf. Mc 9,12; 14,21.27.49b).

¹⁷ Solo a partire da Mc 8,31, primo annuncio della passione e risurrezione, al verbo «insegnare (διδάσκω)», peraltro molto frequente, segue immediatamente la menzione del contenuto (cf. pp. 129-130). Ciò significa che, pur potendo ascoltare precedentemente l'istruzione del protagonista, il narratore presenta come insegnamento particolare di Gesù, dopo aver insistito sulla sua competenza, proprio le predizioni del suo destino con le ricadute sul discepolato. Anche il discorso parabolico, dove si potrebbe pensare di ricevere il contenuto della dottrina, è in realtà un'istruzione *sul modo* con cui si deve accogliere il suo insegnamento e sul suo insegnamento stesso: cf. la ripetizione dell'invito all'ascolto (Mc 4,3.9.12.23.24), l'interpretazione offerta da Gesù della parabola del seme che sottolinea la sua avventura (vv. 14-20), i detti immediatamente seguenti che si applicano all'insegnamento di Gesù (vv. 21-23.24-25). Sul capitolo parabolico ci pare molto illuminante VAN IERSEL, *Leggere Marco*, 112-134; però condividiamo le osservazioni di BEAUCHAMP, «Parole de Jésus, vie de Jésus», 151-170, secondo cui l'insegnamento inizia già nelle parabole, pur in modalità diversa dalla «parresia» di Mc 8,31. Anche FUSCO, *Parola e Regno*, 141-144, aveva descritto in modo più progressivo l'insegnamento di Gesù, rifiutando di opporre semplicemente alla modalità parabolica il discorso in «parresia».

¹⁸ Cf. Mc 9,12.31; 10,33-34; 14,27, cf. sopra, p. 143 nota 8; inoltre si veda il riferimento al sangue versato nelle parole sul calice (Mc 14,24).

¹⁹ Si tratta dei sommi sacerdoti, scribi e anziani menzionati in Mc 11,27. Che questi siano i destinatari della parabola è evidente dall'unità dell'episodio Mc 11,27-12,12: infatti non è annunciato nessun cambiamento di luogo né variazione di tempo, i personaggi sono sempre gli stessi e c'è unità di azione, giacché coloro che alla fine comprendono che la parabola era detta per loro sono chiaramente gli interlocutori iniziali, distinti dalla folla (cf. Mc 12,12) di cui hanno timore (cf. Mc 11,18.32; 12,12; 14,2). Nel mondo della storia di Mc essi costituiscono i membri del sinedrio e sono presentati da Gesù come responsabili della sua morte (cf. Mc 8,31).

lizzato come criteri euristici per il reperimento delle allusioni non solo le analogie lessicali o di situazione,²⁰ ma anche la coerenza con l'intero racconto e soprattutto il fatto che sia il protagonista stesso a esprimere il proprio destino in termini di passione, alludendo ai salmi del giusto sofferente, perché proprio egli è il portatore del punto di vista ideologico di Dio, quello normativo nella narrazione marciata.

A conferma finale di ciò interverrà anche la citazione del Sal 22,2 posta in bocca a Gesù stesso come sua ultima parola (Mc 15,34). Questo grido istituisce un circolo ermeneutico con il contesto. Da una parte le precedenti allusioni del narratore al Sal 22 e la consistente presentazione di Gesù come colui che va conscientemente e liberamente incontro alla morte possono autorizzare la lettura del grido come citazione del Sal 22,2 (il Salmo infatti non è citato in quanto tale, ma si tratta di parole poste in bocca a Gesù). Corrispettivamente il fatto che il protagonista, portatore autorevole del punto di vista normativo, citi il Sal 22,2, conferma la lettura delle precedenti allusioni al giusto sofferente e in particolare quelle al Sal 22 (cf. Mc 15,24.29).

Dobbiamo pertanto ammettere che la scelta del narratore di descrivere la morte di Gesù sul modello di quella del giusto sofferente è «anticipata» dal protagonista stesso, che mostra di assumere consapevolmente (e non senza fatica, si pensi alla scena del Getsemani) il modello del giusto vivendolo fino in fondo: egli muore come il giusto dei Salmi, abbandonato da tutti, e, più del giusto, muore davvero!²¹

Mentre però l'abbandono da parte degli uomini è stato più volte predetto da Gesù, egli sperimenta un abbandono più crudo, perché riguarda la relazione con colui a cui egli vuole conformarsi, colui che ha con lui una relazione unica ed esclusiva, colui che prima aveva chiamato Padre. Questa relazione è mantenuta sino in fondo da parte di Gesù, anche l'ultima sua parola è rivolta al Padre.²² Tra

²⁰ Cf. COLLINS, «The Appropriation», 227 nota 21, che cita otto Salmi a cui si allude nell'intero racconto di Mc, mentre il riferimento all'analogia di situazione la trova espressamente concorde con l'importante opera di RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?*, che alle pp. 49-52 dimostra come le allusioni ai salmi non siano semplicemente formali, ma preservino l'analogia fra la situazione dell'orante e quella di Gesù. Quando Collins studierà i brani di Mc 9,11-13 e Mc 3,20-21 (pp. 232-236) farà funzionare in senso euristico questo criterio.

²¹ Sarebbe infatti possibile a questo punto notare che i salmi, essendo preghiere del giusto sofferente, non descrivono mai la morte del giusto, la situazione diegetica è sospesa nel momento immediatamente precedente, quello appunto della preghiera. Il racconto di Mc procede invece affermando la morte di colui che ha pregato: la questione posta a Dio è ancor più radicale!

²² Cf. GUNDRY, *Mark*, 965-967, che coglie una progressione fra la determinazione del sinedrio di ucciderlo, il proposito di Giuda di tradirlo, il sonno dei tre al Getsemani, la fuga dei Dodici eccetto Giuda, il rinnegamento di Pietro, il voltafaccia delle folle, la concessione di Pilato, e infine l'abbandono da parte di Dio alla morte. Questa progressione, con l'enfasi sulla forza del grido, la sua traslitterazione dall'aramaico e la successiva traduzione, spostano l'accento sul grido stesso di derelizione: Gesù è abbandonato. GNILKA, *Markus*, II, 322 sottolinea il fatto che Gesù muoia solo: Gesù abbandonato da tutti gli uomini doveva entrare anche in questo ultimo abbandono di Dio per restare fedele a Dio. Anche nell'ultima sua ora, gli rivolge la sua preghiera e il suo lamento facendo così capire che lui non abbandona Dio; questa è la particolarità del Sal 22. Anche HEIL, *Mark*, 334 legge senza dimostrare in Mc 15,34 il Sal 22 e dice che non è grido di disperazione, ma lamento del giusto sofferente; PENNA, *I ritratti originali*, II, 23-26 fa una bella analisi del senso di *passio iusti* del grido (abbandono, ma continua il dialogo con Dio solo!). Cf. più estesamente Rossé, *Il grido di Gesù in croce*.

tutti i modelli per descrivere la morte, quello del giusto sofferente permette di porre in risalto l'unicità e l'importanza della relazione fra Gesù e Dio.

Possiamo riprendere la domanda di partenza: si può concludere che egli sia il giusto sofferente per eccellenza? In altri termini: è assunta la tipologia del giusto sofferente per manifestare l'identità di Gesù? La prima osservazione importante è che nessuna istanza narrativa gli riconosce esplicitamente questa identità. A differenza di Mt e Lc, egli è abbandonato, soffre e muore come un giusto dei salmi, ma *nessun personaggio* lo riconosce come tale: la domanda del sommo sacerdote richiama altri titoli, Pilato non ne dichiara apertamente l'innocenza e chiede invece se egli sia re, gli scherni ai piedi della croce evocano semmai un'altra tipologia, quella regale-messianica.²³

Il problema dell'identità di Gesù è così discusso dagli attori con riferimento alla tipologia messianica, che peraltro è qui relativizzata anche dal narratore (a livello di descrizione della scena, non solo nelle parole del protagonista), giacché il lettore sa che egli è davvero il Messia, ma scopre ora pienamente come egli eserciti o forse meglio «subisca» tale regale messianicità.

Neanche *il narratore-autore implicito* dichiara che Gesù sia giusto. L'abbiamo visto sopra, il motivo del giusto sofferente rimane sempre *a livello diegetico* (allusioni del narratore o di Gesù stesso) per descrivere *la modalità* della morte del protagonista. Il narratore ha anticipato la minaccia di una morte violenta e traditrice (cf. Mc 3,6.19), ma lascia che sia lo stesso protagonista a predirla e a descriverla con i tratti da lui scelti; solo dopo si permette di esplicitare allusioni al Sal 22.²⁴ È peraltro essenziale notare che queste anticipazioni e queste allusioni, coerentemente con la narrazione precedente, non rompono il mistero dell'identità del protagonista, perché riguardano «solo» la sua *performance*.

In altre parole, descrivendo la morte con la modalità del giusto, il narratore lascia emergere la relazione unica e centrale, che però il lettore conosce espressa in termini di Figlio-Padre. Queste parole rappresentano il punto di vista fraseo-

²³ È vero che Mc 15,29 riprende una delle «false accuse» (distruzione del tempio), elemento tipico della descrizione del giusto, ma questo è un dato extradiegetico: solo il lettore collega l'accusa falsa con il modello del giusto sofferente. Peraltro il tempio sarà davvero distrutto, ma dopo la morte di Gesù, cf. il velo strappato in Mc 15,38. Anche secondo BIGUZZI, «*Io distruggerò questo tempio*», 140-142 e HEIL, «The Narrative Strategy and Pragmatics», 97-98, questa accusa si rivela una profezia ironicamente vera nello squarcio del velo. Dal punto di vista dei personaggi (diegetico) le connotazioni utilizzate per ironizzare sulla sua competenza sono piuttosto quelle trionfistiche di un messia che opera portenti («tu che distruggi il tempio... salva te stesso scendendo dalla croce», «ha salvato gli altri...», «il Cristo, il Re d'Israele...»). A ciò si aggiunga il motivo della condanna appeso alla croce: «il re dei giudei» (v. 26).

²⁴ Nella prima parte del racconto della passione, fino alla cattura, il protagonista cita e allude frequentemente, mentre successivamente anche il narratore compie allusioni inequivocabili. ALETTI, «Mort de Jésus», 154 aveva notato ciò in riferimento alle formule di citazione, assenti in Mc (e Mt) da parte del narratore, che rispetta così il silenzio del suo protagonista, lasciando allo stesso la competenza di citare mentre è ancora libero (prima dell'arresto). Noi vorremmo discostarci per quanto riguarda le allusioni: fino all'arresto Gesù cita e allude frequentemente, al momento della cattura quasi «passa la palla» al narratore e al lettore dicendo «si compiano le Scritture» (Mc 14,49); da allora in poi anche il narratore alluderà liberamente e il lettore sarà autorizzato a scoprire il compimento delle Scritture!

logico corrispondente a quello ideologico normativo di Dio e di Gesù; questi sono i termini che hanno precisato l'identità di Gesù con la massima autorevolezza del racconto, il punto di vista di Dio. Se dunque Gesù soffre, *soffre in quanto Figlio di Dio*, e quindi l'abbandono è ancora più crudo: così anche la tipologia del giusto si rivela troppo limitata e imprecisa per Gesù, e il lettore deve ricorrere ad altre locuzioni per rispondere alla domanda sull'identità del protagonista.

4. LA MORTE DEL FIGLIO

La correttezza di questa nostra ultima affermazione è documentata nella stessa narrazione dall'unico personaggio umano della storia di Mc che più si avvicina al punto di vista fraseologico di Dio nel «confessare» l'identità di Gesù. A differenza del testo lucano colui che muore in croce non è assolutamente riconosciuto in termini di «giusto», bensì è proclamato dal centurione «Figlio di Dio» (Mc 15,39), come era stato chiamato dalla voce dal cielo, dai demoni e da se stesso.²⁵ Nella figura del centurione si condensano i temi del discepolato (attraverso il «vedere») e della via di Gesù (il «morire così»), per cui questa figura eminentemente extradiegetica segnala al lettore la possibilità umana di riconoscere Gesù. Quando si è giunti al limite massimo del suo abbassamento, all'annullamento della sua competenza prodigiosa, al *velamento* più oscuro della sua dignità di Figlio di Dio e di Messia, allora c'è la *ri-velazione* della sua identità. Ma proprio qui ogni tipologia si dimostra radicalmente insufficiente, anche quella del giusto sofferente, che, come le altre, esprime troppo poco.

Se è vero infatti che ogni giusto aveva a cuore la propria relazione con Dio, e che le preghiere del giusto sono in realtà una domanda teologica (perché il giusto soffre? perché Dio abbandona il giusto nelle mani dei suoi nemici?), tuttavia il grido di Gesù va compreso come conclusione del cammino precedente: è il grido non solo di uno dei giusti o del più giusto (cosa che peraltro non è detta esplicitamente in Mc), ma *il grido del Figlio!* In questo caso la domanda teologica assume una profondità abissale, misteriosa (cf. il mistero «dato» ai discepoli in Mc 4,11), con ricadute soteriologiche (cf. Mc 10,45: il dare la vita è espressione del servizio e ha come fine il riscatto dei molti). Soprattutto tale grido lascia a Dio il compito di prendere le difese e di portare a compimento il suo piano; dopo il silenzio del Calvario il racconto non è ancora concluso: manca l'annuncio della risurrezione.

A livello extradiegetico il lettore constata che questa confessione avviene in un momento significativo: l'autore ha voluto che solo in occasione del massimo nascondimento di Gesù un personaggio intradiegetico lo riconoscesse come

²⁵ Il lettore sinottico non può evitare di notare la differenza fra quanto il centurione esclama in Mc 15,39 («veramente quest'uomo era Figlio di Dio! [ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν]») e quanto il suo analogo proclama in Lc 23,47 («davvero quest'uomo era giusto! [ἰστῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν]»): è significativo che la scelta lessicale possibile a Lc non sia stata quella di Mc, proprio per la coerenza con la narrazione precedente.

Figlio di Dio. Solo quando lo si vede alla conclusione del cammino di fedeltà, annientato sulla croce, lo si può confessare come Figlio di Dio. *La cristologia marciana non può e non vuole prescindere dalla croce come momento di rivelazione cristologica e teologica.*

Dal punto di vista delle tecniche narrative anche la descrizione del modo con cui Gesù muore fa parte della caratterizzazione, contribuisce alla costruzione del personaggio; però non risponde alla domanda: *chi* è colui che muore come giusto perseguitato? In altri termini: la tipologia della *passio iusti* è altamente significativa per il riconoscimento della *performance* del protagonista, quella passiva, sottolineata dall'autore, che pone una domanda teologica (che cosa farà Dio?); per i personaggi al contrario è più importante la *performance* trionfalistica dei miracoli, che tuttavia non aiuta a cogliere l'identità del protagonista.

Gesù muore come giusto perseguitato e abbandonato, ma è altrettanto presentato come profeta rifiutato al culmine del suo destino violento, e più ancora come Messia sconfitto, almeno secondo quanti ne avevano una comprensione trionfalistica.²⁶ Il Vangelo di Mc, che ha indicato fin dall'inizio al lettore chi è il protagonista e quali siano le sue competenze, sottolinea che è il Figlio di Dio colui che muore in croce la morte del giusto sofferente. Colui che muore *come giusto è in realtà il Figlio di Dio*, il quale, percorrendo ogni tipologia di sconfitti, alza all'ennesima potenza lo scandalo della morte come un maledetto (appeso), proprio perché è singolarizzato in una morte e un abbandono che sono unici per intensità, giacché unica è l'identità. Non si tratta di un figlio di Dio, ma *dell'unico Figlio di Dio*, che affronta l'abbandono dal Padre, la «persona» sulla quale ha imperniato tutta la sua esistenza.²⁷

Abbiamo visto quanto a livello di storia della tradizione la tipologia del giusto sofferente avesse contribuito all'elaborazione letteraria dei racconti su Gesù. La nostra ricerca ha inteso mostrare che a livello di narrazione finale tale tipologia si rivela insufficiente per descrivere l'identità del protagonista, tuttavia tali tradizioni, assunte e inserite in una nuova struttura narrativa, svolgono una preziosa funzione. Esse, entrando in relazione con quelle che parlano del Messia e del re, impediscono la lettura trionfalistica della messianicità e soprattutto della regalità di Cristo, a cui è dato risalto nel momento del processo romano e della crocifissione. La narrazione obbliga così il lettore a considerare la morte come atto necessario a questo Re-Messia, necessario anche per giungere a credere ve-

²⁶ Su questa inquietante e sconvolgente espressione, «Messia sconfitto», cf. il saggio di DIANICH, *Il Messia sconfitto*. Il problema è indagato dall'autore con categorie storiche e teologiche, ma anche l'analisi narrativa lascia emergere questo «ossimoro» dal testo marciano; bisogna comunque ricordare, anche secondo Dianich, che il racconto non termina con la morte del Messia, ma con l'annuncio della risurrezione e che la sua via «doveva» passare attraverso la croce.

²⁷ Anche PENNA, *I ritratti originali*, II, 21-26, a proposito della cristologia del racconto premarciano della passione, nota una singolarizzazione del tipo e un rifiuto del richiamo a figure specifiche dell'AT. Mentre siamo dubbiosi sulla possibilità di ricostruzione di un racconto premarciano, riteniamo che certamente lo stadio finale del testo documenti un tale processo, come mostra l'analisi narrativa.

dendo, l'esatto contrario degli scherni di Mc 15,32. Però questi riferimenti non permettono ancora di dire nulla sulla finalità di questa morte, su ciò che accade dopo, e nemmeno di percepire la profondità della questione teologica sottesa, così che il credere comporti la confessione di Gesù non solo come giusto sofferente e fedele, ma come Figlio di Dio!

Vogliamo insistere su questo particolare. La morte di Gesù è particolarmente sconvolgente non perché sia stata più dolorosa di quelle descritte in 2 o 4 Mac, o dei tormenti a cui vanno soggetti i giusti sofferenti; neanche in quest'ottica c'è un «di più» che permetta di leggere l'assunzione dei salmi come lettura tipologica.²⁸ Il «di più» proviene non dalla tipologia ma *dall'unicità del protagonista*, dalla sua ripetuta e sottolineata confidenza nella volontà di colui che egli chiama Padre e da cui, lui solo, è chiamato Figlio, dalla sua incredibile consapevolezza di ciò a cui andava incontro, sfociante alla fine, dopo aver seguito fedelmente la propria strada, nell'ultimo grido che manifesta allo stesso tempo la verità del cammino di abbandono da lui percorso e l'importanza della sua relazione con Dio, colui che chiama Padre.

Il riferimento della vita di Gesù, anche nella morte, rimane il Padre; questa è la testimonianza che proviene dalla sua *performance* più straordinaria, cioè non dagli atti potenti, bensì dalla morte ignominiosa. Dio interverrà *donando la vita e con ciò mostrandosi Padre*, il lettore potrà confessare che Gesù è il Figlio di Dio (non *era*, come disse il centurione), e nel cammino di fede del lettore resterà come ultima immagine del Gesù terreno quella del crocifisso, ma con l'annuncio della sua risurrezione e la connessa possibilità di prendersi nuovamente cura dei discepoli («vi precede...», Mc 16,7).

Se quindi ciò che presiede alla caratterizzazione rispetto alle tipologie è la singolarità dell'identità, della competenza e delle vicende del protagonista, allora significa che il discorso (*discourse*) di Mc è condotto dalla sua storia (*story*): lì, *nella persona unica di Gesù di Nazaret, trova il criterio della predicazione e se ne fa portatore*. Appurato che le tipologie profetiche e del giusto sofferente non sono assunte per spiegare l'identità di Gesù, rimane una domanda: perché queste sono poste direttamente in bocca al protagonista e non sono relativizzate da lui, a differenza di quelle messianiche?

5. LA FUNZIONE TEOLOGICA DEL GIUSTO SOFFERENTE

A livello intradiegetico la tipologia profetica, insieme a quella del giusto perseguitato e abbandonato, è quella che permette di descrivere l'aspetto più rilevante della sua *performance* (la passione). A livello extradiegetico poi il fatto che questi modelli costituiscano il punto di vista fraseologico (almeno in parte) del rappresentante del punto di vista ideologico normativo permette al lettore di dare valore a questa *performance* rispetto ad altre.

²⁸ Già GOPPELT, *Typos*, documentava la presenza del *magis* per ogni lettura tipologica di Gesù.

Infatti abbiamo già notato che l'insegnamento della morte e risurrezione è il più rilevante; abbiamo visto che il cammino di Gesù è esposto più dettagliatamente nella sua salita a Gerusalemme, che qui la velocità del racconto rallenta fino a descrivere nei dettagli le ultime ore del protagonista. Si tratta dell'attività determinante che caratterizza la via di Gesù (anche al fine di riconoscere la sua figliolanza divina, come dimostra la confessione finale!).

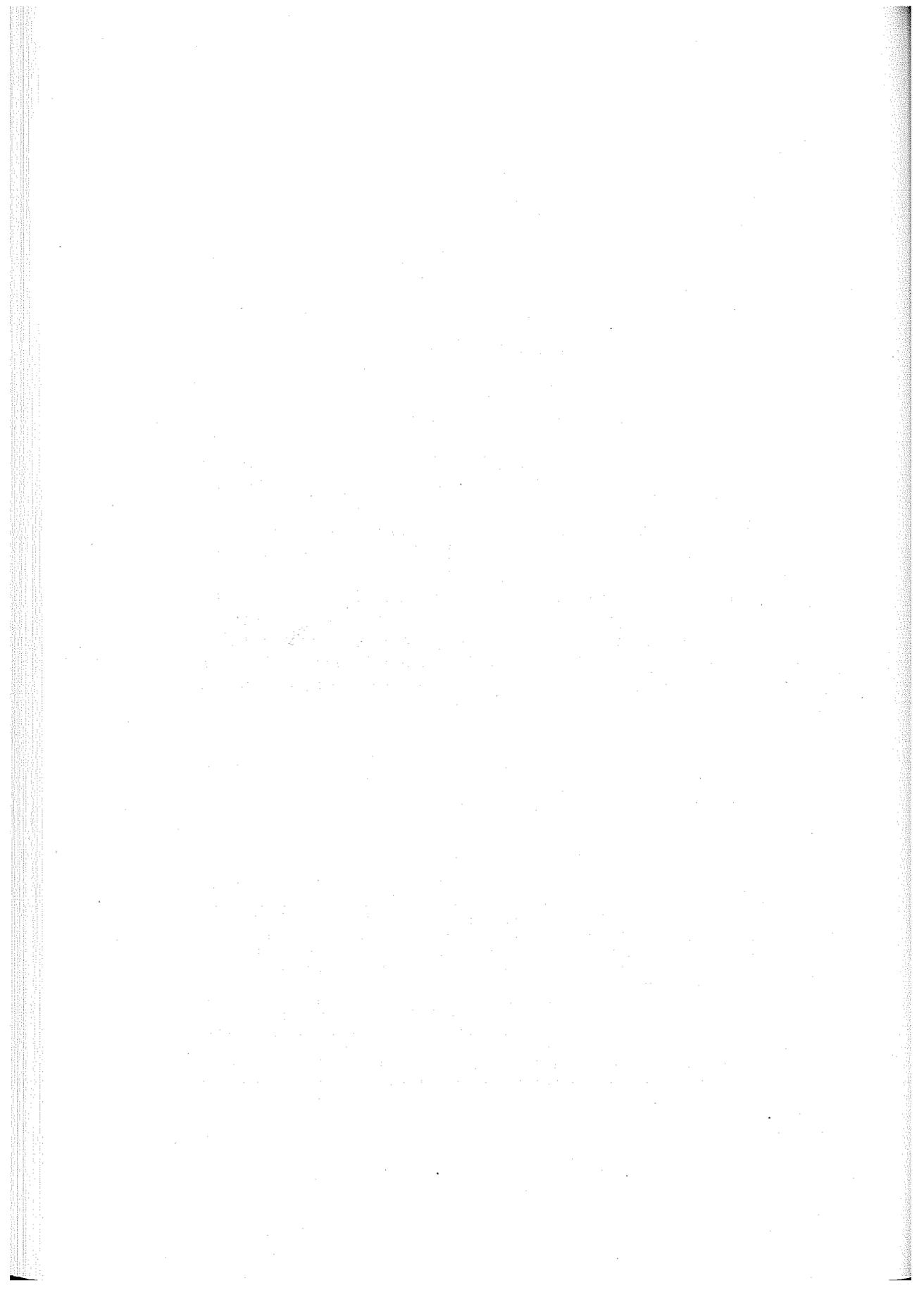
Inoltre il modello del giusto sofferente permette di far risuonare a livello teologico la questione cristologica: se il crocifisso è il Figlio, che cosa significherà per Dio essere Padre? Come interverrà nella storia di Gesù la paternità divina? La risposta è nella continuazione del racconto, in particolare nel passivo divino della risurrezione che, come abbiamo più volte sottolineato, fa di questa l'opera del Padre, la sua risposta al grido del Figlio.²⁹

La tradizione antica, Ireneo in particolare, aveva attribuito al Vangelo secondo Marco il simbolo teriomorfico dell'aquila, per il modo altissimo con cui comincia il racconto.³⁰ Ci sembra che esso si concluda in modo altrettanto alto proprio nell'abisso vertiginoso della solitudine dell'Unico Figlio che muore abbandonato da tutti, ma in continua relazione con il Padre, insistendo nel gridare a lui la sua domanda o grido (a questo punto non fa differenza, l'importante è che gridi a Dio!), fino alla fine fedele e bisognoso, ci piace dirlo, di quella relazione che lo caratterizza profondamente a livello dell'identità, non solo della *performance*!

C'è però ancora un elemento che emerge nello studio del giusto sofferente: quando il protagonista preannuncia la propria sofferenza, passione, morte e risurrezione, egli non parla mai di sé in termini di «giusto», né rivendica la sua innocenza, bensì utilizza una terminologia che si trova propriamente solo in bocca a lui fin dall'inizio, quella di «Figlio dell'uomo». A questa espressione volgiamo ora la nostra attenzione.

²⁹ Secondo KINGSBURY, «The Significance of the Cross», 370-379, la croce rappresenta il culmine della storia perché indica che la salvezza può venire solo (più) da Dio. Cf. anche RUPRECHT, «Mark's Tragic Vision», 1-25, per cui Mc sarebbe una tragedia di tipo antico, ossia con una risoluzione della storia; secondo questo autore però la soluzione sarebbe al di fuori della storia narrata, mentre riteniamo che il messaggio del giovane alla tomba introduca anche nella diegesi l'atto con cui il Padre risponde al grido del Figlio.

³⁰ Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, 11, 8: «Marco prese avvio dallo Spirito profetico che discende dall'alto sugli uomini dicendo "Inizio del vangelo [...] come sta scritto in Isaia profeta", mostrando l'immagine alata del vangelo» (nostra traduzione). L'altezza della teologia e della riflessione marciana va senza dubbio rivalutata, siamo perfettamente concordi con quanto esprime a livello di apprezzamento teologico e letterario MAZZUCCO, *Lettura del Vangelo di Marco*, 189-193, e crediamo che sia errato definire Mc il «vangelo del catecumeno» con riferimento alla sua presunta semplicità!



Gesù, il Figlio dell'uomo?

Lo studio delle tipologie messianico-regali e la scoperta di quanto sia limitato il loro ruolo nella caratterizzazione profonda del protagonista confermano dal punto di vista narrativo e testuale ciò che alcuni esegeti sostengono a livello di cristologia, ossia che Mc desideri evitare i rischi di trionfalismo connessi alla cristologia messianica. Resta da verificare però in quale modo il testo corregga la presentazione di Gesù.

Alcuni autori sostengono che la correzione della cristologia trionfalistica avvenga per mezzo di un altro titolo, quello di *Figlio dell'uomo* (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), -cifra di una cristologia dell'umiliazione, che sarebbe la vera immagine di Gesù in Mc. Secondo questa tesi i titoli più tradizionali e diffusi nella comunità («Cristo» e «Figlio di Dio») sarebbero assunti solo per stabilire un rapporto con i lettori, per essere successivamente interpretati alla luce di «Figlio dell'uomo», una figura di autorità che tuttavia deve soffrire, ma anche risorgere e tornare alla fine dei tempi.¹

La plausibilità di tale affermazione deve essere attentamente vagliata da parte nostra, perché suppone un'opzione privilegiata per una tipologia, appunto quella del Figlio dell'uomo, al fine di descrivere l'identità e il destino di Gesù. Quale ruolo gioca quindi questo titolo? Poiché esso si trova sempre in bocca a Gesù, il portatore del punto di vista normativo, il lettore è autorizzato a ritener-

¹ Così formulata questa tesi è ascrivibile a Perrin, la cui posizione troviamo sintetizzata in PERRIN, *The New Testament. An Introduction*, 143-167, dal significativo titolo «The Gospel of Mark: The Apocalyptic Drama»; ID., «The High Priest Question», 80-95; ID., «The Christology of Mark», 471-485, in cui interpreta il titolo «Figlio di Dio» come espressione di teologia ellenistica (uomo divino); peraltro l'autore si era già espresso più volte, cf. ad es. ID., *What is Redaction Criticism*, 53-56. Un'interpretazione correttiva della cristologia sulla base del titolo Figlio dell'uomo è sostenuta anche da KECK, «Mark 3:7-12 and Mark's Christology», 354-357; WEEDEN, «The Heresy that necessitated Mark's Gospel», 145-158 e ID., *Mark. Traditions in Conflict*, 64-69; PETERSEN, *Literary Criticism*, 63-75; BORING, «The Christology of Mark», 131-133; ACHTEMEIER, *Mark*, 41-50. Per una buona recensione delle cristologie correttive cf. KINGSBURY, *Christology*, 25-45. In tempi più recenti hanno ripreso il tema CARAGOUNIS, *The Son of Man*, in particolare pp. 215-225, dove parla di una messianologia del Figlio dell'uomo in opposizione a un messianismo trionfalistico davidico (lo studio si pone prevalentemente a livello gesuano); KMIECIK, *Der Menschensohn*, 294-299; SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn"*, 89-93, che riconosce un valore titolare solo a livello della tradizione-redazione e accosta «Figlio di Dio» a «Cristo» come espressione di teologia giudaica corretta e universalizzata da «Figlio dell'uomo».

lo corretto e sufficiente? In caso di risposta affermativa, esso esprime qualcosa solo a livello della *performance* o anche dell'identità del protagonista? Sono elementi da verificare con l'ausilio di un'analisi del procedimento narrativo di Mc.

La tesi della correzione cristologica di cui sopra («Figlio dell'uomo» e abbassamento) sarebbe dimostrata dal fatto che il titolo è connesso redazionalmente a molti detti, nei quali Gesù annuncia la propria passione.² A parte la discussione sulla redazionalità, dobbiamo riconoscere che, dei tre gruppi di detti sul Figlio dell'uomo comunemente segnalati nei Vangeli (terreno, sofferente-risorto, esaltato), quello che riguarda la passione e morte è del tutto preponderante in Mc, segno chiaro dell'interesse del narratore per questo motivo.³ Anzi, come nota Schenck, le ricorrenze marciiane di «Figlio dell'uomo» (a parte Mc 2,10.28; 9,9) sono sempre costituite da un'affermazione complessa, con più azioni a lui attribuite (in senso attivo o passivo), e spesso vi sono anche pronomi anaforici che ne estendono la presenza in proposizioni vicine, segno di uno stadio di maggiore riflessione nell'uso di questo titolo rispetto alla fase precedente.⁴

Dunque, nella prospettiva dello studio della caratterizzazione e quindi del recupero della cristologia narrativa marciiana, è ineludibile una domanda:

² Non entriamo nei dibattiti riguardanti la storia delle tradizioni, ci basta ricordare che a questo livello non si è ancora addivenuti a un parere sicuro; per esempio sulla redazionalità delle predizioni della passione e risurrezione (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34) sono state espresse tutte le opinioni possibili. Esse sarebbero tutte tradizionali secondo TÖDT, *The Son of Man*, 152-221, posizione confermata dall'autore che riconosce gesuani solo i detti sulla venuta futura di un Figlio dell'uomo non ancora identificato, cf. Id., *Der Menschensohn*; invece secondo HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, 37-42 solo la terza predizione è redazionale; a parere di STRECKER, «The Passion and Resurrection Predictions», 421-442 sono redazionali le ultime due; secondo PERRIN, «The Christology of Mark», 484 sono invece tutte redazionali. Su questa base è difficile costruire con sicurezza una cristologia redazionale e si comprende lo sconfortato giudizio di CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 148, secondo cui la situazione fra gli studiosi sarebbe irrimediabilmente contraddittoria: ciò che è autentico per uno non lo è per un altro! Egli ascrive questi detti al Gesù terreno sulla base della coerenza fra la messianologia che esprimono, la predicazione di Gesù e la sua idea di regno di Dio (cf. pp. 215-242). Troviamo un'analoga posizione già in KIM, «The "Son of Man"», 74-99 e successivamente in SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn"*, 87-89, che fa risalire i detti a Gesù, però senza che l'espressione abbia valore titolare, mentre Mc sarebbe stato il primo a dare forma compiuta alle predizioni di passione e risurrezione.

³ La suddivisione classica, cf. ad es. BULTMANN, *Theologie*, 31-32, è ripresa da CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 146, che distingue i 14 detti sul Figlio dell'uomo presenti in Mc in tre gruppi: quelli che riguardano il Figlio dell'uomo escatologico o esaltato (Mc 8,38; 13,26; 14,62); quelli sul suo ministero o potere terreno (Mc 2,10.28); infine, ed è il gruppo più rilevante in Mc, quelli che annunciano la sofferenza e morte del Figlio dell'uomo (Mc 8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21[2 volte].41). Anche KMIECIK, *Der Menschensohn*, 282-291 connette a questo gruppo un particolare valore innovativo nei confronti della conoscenza del lettore. Dobbiamo peraltro notare, anticipando alcune considerazioni, che il detto di Mc 9,9 sulla «risurrezione dai morti» suppone la morte e la risurrezione di Gesù e può essere classificato anche tra quelli che riguardano il destino di esaltazione, mentre quelli che parlano del potere terreno si riferiscono a Gesù in un contesto in cui è comunque rifiutato o almeno non riconosciuto; cf. la discussione in PERRIN, «The Christology of Mark», 480. Al contrario in Lc assumono maggior importanza i detti sulla funzione escatologica del Figlio dell'uomo (11 casi su 25 ricorrenze) e in Mt questo processo diventa ancor più rilevante fino a precisare tale funzione in senso esplicitamente giudiziale.

⁴ Cf. SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn"*, 86; secondo l'autore la fase precedente sarebbe rappresentata dalla fonte Q.

Mc assume forse la tipologia del Figlio dell'uomo per correggere la cristologia alta regale-messianica veicolata da altri titoli? Non è chi non veda la rilevanza di tale domanda e la decisività di una risposta per la comprensione della cristologia del testo.

1. SIGNIFICATO GLORIOSO E VALENZA TITOLARE DI «FIGLIO DELL'UOMO»

La tesi sopra sintetizzata implica, ma questo dato non è quasi mai dichiarato, che il motivo del Figlio dell'uomo comporti di per sé una connotazione di umiliazione, affinché possa dare origine alla sofisticazione semantica nel senso correttivo della cristologia trionfalistica. Chiariamo il nostro discorso: l'interpretazione che stiamo discutendo sembra presupporre che il solo titolo «Figlio dell'uomo», o la tipologia a esso connessa, possa modificare la descrizione del messianismo di Gesù, e quindi supporrebbe che essa fosse conosciuta come tale ai lettori, altrimenti sarebbe inutile correggere un'idea per mezzo di un'altra ancora meno nota!

Se però è vero che vi sono molti detti sulla passione del Figlio dell'uomo, con ciò non si è ancora dimostrato che questo titolo abbia *di per sé* un significato di abbassamento. Anzi, questa lettura è tipica di una linea dell'esegesi cristiana del II sec., per la quale «Figlio dell'uomo» rimanda all'umanità di Gesù. A livello storico tuttavia non possiamo ritenere che il titolo sia veicolo di umiliazione; al contrario, almeno sino all'epoca del Vangelo secondo Marco «il Figlio dell'uomo» indica negli scritti apocalittici *una figura celeste, connotata sempre di potenza* (di volta in volta per il giudizio, il trionfo, la salvezza...), *fornita di gloria e potere ricevuti direttamente dall'Altissimo, appartenente alla sfera escatologica*, pertanto indizio della venuta degli ultimi tempi, e proveniente dall'ambito divino o angelico.⁵

⁵ Un ottimo contributo alla conoscenza della figura del Figlio dell'uomo e della sua evoluzione storica si trova in CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc*, in particolare l'*excursus* 2: «Il "Figlio dell'uomo": evoluzione di un'espressione», 303-340, dove l'autore mostra come in Dn «Figlio dell'uomo» fosse una metafora per il popolo di Israele, il *Libro delle parabole* ne abbia realizzato la singolarizzazione nella *figura* del Figlio dell'uomo, di provenienza umano-angelica, dotato di autorità per salvare (messianicità), ma soprattutto per giudicare, e gli scritti successivi (le redazioni evangeliche, 4 Esd, *Apoc. Abramo*) lo abbiano identificato con personaggi storici. Sui Vangeli afferma: «Diversamente dall'autore del *Libro delle parabole*, non sembrano soffermarsi a spiegare la natura, le origini e le funzioni del Figlio dell'uomo, indugiano proprio su quei tratti del Figlio dell'uomo mai attestati nella tradizione precedente, come la remissione dei peccati "anche" sulla terra e la passione, morte e risurrezione del Figlio dell'uomo, quasi che si trattasse di sviluppi ignoti alle fonti e propri al NT. Sembra cioè che quando gli evangelisti scrivono, e probabilmente anche quando Gesù parla, il Figlio dell'uomo sia già una figura nota, ma di lui ciò che è davvero riconosciuto è la funzione di giudice escatologico, il resto è invece uno sviluppo proprio dei testi cristiani» (p. 325). Cf. anche BALZ, *Methodische Probleme*, 123 nota 2; RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?*, 66; CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 154. HENGEL, «Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53», 72-114 avanza l'ipotesi che nel giudaismo ci potessero essere figure messianico-escatologiche sofferenti e allo stesso tempo espiatorie o giudicanti, ma non presenta alcuna prova, se non una lettura di Is 53 LXX della quale, sebbene sia possibile, non dimostra però l'esistenza in epoca precristiana.

Secondo Caragounis già il testo di Dn 7 testimonierebbe l'attesa di una figura di origine divina accanto a Dio, a cui si volgono le speranze messianiche di una parte del giudaismo.⁶ La sua lettura di Dn è forse un po' affrettata, nonostante anche in Dn 10 compaia una figura angelica, tuttavia in alcune correnti del medio-giudaismo doveva essere presente l'attesa di un salvatore non già volta a un messianismo terreno, bensì a una figura dai tratti celesti, trascendentali o almeno superumani.

A livello storico (prospettiva che non può essere trascurata nemmeno da uno studio narrativo, poiché ogni atto di raccontare si dà pur sempre nel tempo) possiamo quindi ritenere che fosse già in atto un processo di elaborazione di formulazioni sul Figlio dell'uomo a partire da Dn 7, che rivela ormai l'utilizzo titolare di quest'espressione. Pare così molto strano supporre che il sintagma «figlio dell'uomo» possa essere semplicemente la traduzione di una circonlocuzione aramaica indicante il soggetto che parla («questo uomo», «io»), o avente un senso generico («l'uomo», «ogni essere umano»), o rappresentare una sorta di pronome indefinito («un uomo», «qualcuno»). Non sono state addotte appropriate documentazioni testuali aramaiche per l'uso circonlocutorio e il senso generico e indefinito produce risultati implausibili per le ricorrenze evangeliche.⁷

Aggiungiamo che nella LXX non c'è alcuna attestazione del preteso uso indefinito o generico con i sostantivi al singolare e articolati («il figlio dell'uomo [ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου]»), ma in tal senso si trova sempre al plurale («i figli degli uomini [οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων]») o al singolare inarticolato («figlio di uomo [υἱὸς

⁶ Cf. CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 61-81 (anche pp. 83-144): il Figlio dell'uomo che compare nella sezione della visione (Dn 7,13-14) non corrisponderebbe nella sezione interpretativa all'intera formula «(popolo de) i Santi dell'Altissimo» (vv. 18.22.25.27), ma solo a «l'Altissimo ('elyônîn [יְהוָה]»)», essere divino distinto dall'altro «Altissimo ('illâyâ [יְהוָה / יְהוָה]»)» (cf. v. 25), il quale coincide con l'Antico di giorni ('attiq-yômayyâ [אֲנֹכִי]»), Dio (cf. vv. 13.22). Si tratterebbe quindi di una figura celeste che intercede per il suo popolo (i Santi dell'Altissimo-'elyônîn) e garantisce loro il potere sui regni terreni (vv. 18.22.27a), mentre a lui sarebbe dato il regno soprannaturale eterno (v. 27b). L'elaborazione di questa attesa potrebbe essere stata influenzata dalla concezione danielica della storia, pensata come condotta da entità soprannaturali, e dall'insufficienza di una figura esclusivamente terrena del Messia (p. 81); si sarebbe così giunti alla figura celeste del Figlio dell'uomo come agente del regno di Dio, vendicatore e guida del popolo. La traduzione della LXX tenderebbe a identificare il Figlio dell'uomo-l'Altissimo ('elyônîn) con l'Antico di giorni-l'Altissimo ('illâyâ), traducendo entrambe le espressioni con il termine ὑψιστος (altissimo), mentre l'interpretazione di cui sopra sarebbe documentabile nella traduzione di Teodozione. Perché però distinguere fra due Altissimi, giacché 'elyônîn potrebbe essere solo una designazione alternativa di Dio? Per l'attesa di una figura celeste, oltre Chialà e Caragounis, cf. la documentazione portata da KIM, «The "Son of Man"», 15-37 e SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn"*, 36-51, che paragona il processo subito da questa figura a quello dell'ipostatizzazione della sapienza divina.

⁷ Cf. l'ottima recensione dei tentativi di spiegazione non titolare in BURKETT, «The Nontitular Son of Man», 504-521. Anche CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 9-33 rigetta l'ipotesi non-titolare, p. 33: «The circumlocutional theory in all versions in which it has appeared has failed to provide the answer to the Son of Man problem in the Gospels. It has failed to produce Aramaic evidence that is both contemporary with Jesus and independent of the Gospels. Further, it has been unable to demonstrate that in his so-called "authentic" SM sayings Jesus had actually used the expression as an Aramaic idiom and not in its older and well-established sense». Per CASEY, «Idiom and Translation», 164-182 e SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn"*, si tratterebbe piuttosto di un uso non titolare da parte di Gesù divenuto titolo cristologico nelle tradizioni evangeliche.

ἀνθρώπου]»). Sarebbe fortemente limitativo non tenere conto di questa situazione storica, pur analizzando con approccio narrativo il racconto.

Inoltre sono presenti in Mc chiare allusioni alla Scrittura, che in due ricorrenze è espressamente citata come documentazione del preordinato piano divino circa la figura del Figlio dell'uomo.⁸ Si tratta di una preziosa indicazione che impedisce di leggere quest'espressione come un semplice termine tecnico: anche se la Scrittura non compare fin dalla prima ricorrenza del termine, il riferimento a essa indica che l'uditorio dell'autore doveva essere familiare a tale uso, riman-dante alla figura celeste apparsa in forma umana in Dn 7. Del resto anche nel caso di titoli quali Cristo o Figlio di Davide non si trova una citazione nelle prime ricorrenze (il contrario per «Figlio di Dio»!), eppure li si comprende immediatamente come titoli.⁹

A favore di un'interpretazione non titolare si rimarca che i personaggi di Mc non fanno uso di tale espressione. Non per questa ragione dobbiamo misconoscerne il valore titolare: infatti anche «Figlio di Dio» ricorre una volta sola in bocca a un uomo e «Cristo» mai in bocca ai demoni, nondimeno li percepiamo subito come titoli! Inoltre il protagonista stesso ne fa uso e mai in un senso banale, ma sempre per evidenziare un aspetto importante della sua missione, connesso alla Scrittura.¹⁰

Anche Kingsbury riconosce a «Figlio dell'uomo» una funzione titolare, affermando che con esso Mc tratteggia il ministero di Gesù e che costituisce il punto di vista fraseologico del protagonista. Inoltre anch'egli nota che in quanto Figlio dell'uomo Gesù compie le profezie veterotestamentarie e parla pertanto di «Figlio dell'uomo» come di un titolo di maestà.¹¹ Mentre concordiamo con Kingsbury nel sostenere che questo titolo non offra accesso immediato all'identità profonda di Gesù, non condividiamo alcune sue conclusioni, che comportano di fatto un ritorno all'ipotesi circonlocutoria. Egli asserisce infatti che con esso

⁸ Le citazioni esplicite sono nella risposta al sommo sacerdote in Mc 14,62 (cf. Dn 7,13 e Sal 110,1) e nel discorso apocalittico in Mc 13,26 (cf. Dn 7,13-14); peraltro quest'ultima citazione è in un contesto ricchissimo di allusioni bibliche e citazioni esplicite. Oltre a queste due ricorrenze, altrove Gesù parla di sé come «Figlio dell'uomo» in rapporto al compimento della Scrittura (cf. Mc 9,12; 14,21), oppure riferendosi genericamente al piano di Dio con l'uso del verbo «deve (δεῖ)» (cf. ad es. Mc 8,31) o della formula «è venuto per...» (cf. Mc 10,45). Forse anche in Mc 8,38 («... quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi») si potrebbe ravvisare un'allusione a qualche Scrittura.

⁹ Cf. SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn"*, 88. L'autore però continua a interrogarsi sul senso del sintagma quasi a prescindere dalla sua funzione titolare proveniente dalla Scrittura e a interpretare «Figlio dell'uomo» come riferimento alla sua destinazione «a favore degli uomini»: ci pare che la funzione soteriologica di tale figura non emerga dalla struttura sintagmatica (il genitivo «dell'uomo»), ma dalla missione di colui che porta tale titolo.

¹⁰ Cf. sopra, nota 8. In altri 64 casi il protagonista adotta infatti il pronome di prima persona singolare per parlare di sé, sia in affermazioni poco impegnative, sia in riferimento alla sua missione: Mc 1,17; 2,14; 3,33.34.35; 5,30.31; 6,50; 7,14; 8,2.27 (cf. il brano parallelo di Mt 16,13 che contiene invece il titolo Figlio dell'uomo!); 8,29.33.34.35.38; 9,19.25.37.39.42 (?); 10,14.18.21.29.36 (?); 10,38 (2 volte).39 (2 volte).40 (2 volte); 11,29.30.33; 12,15 (2 volte); 13,6.9.13.31; 14,6.7.8; 14,14 (2 volte).18 (2 volte).20.22.24.28.30.34.36 (2 volte).42.48.49.62.72; 15,34 (3 volte).

¹¹ Cf. KINGSBURY, *Christology*, 167 o più in generale la discussione nel c. 4 «The Christology of Mark: The Son of Man». In ID., *Conflict in Mark*, 58-61 preferisce definirlo piuttosto come un «termine tecnico».

Gesù indica se stesso come «quel particolare uomo» o «essere umano» (di volta in volta terreno, sofferente ed esaltato) di cui parlano le Scritture, di fatto sarebbe un termine sostituibile con «quest'uomo».

A noi pare che l'allusione alla Scrittura e in particolare a Dn 7,13 impedisca questa trasposizione. L'uso di «Figlio dell'uomo» rimanda alla figura descritta nella Scrittura e in Mc tale espressione ripetuta diventa un titolo. Inoltre la lettura che sottolinea la «natura umana» («quest'uomo» o «essere umano») dipende piuttosto dall'uso tardivo del termine, mentre in epoca neotestamentaria, come abbiamo visto sopra, indicava un individuo dall'imprecisata origine celeste!¹²

Ci pare che l'opera di Kingsbury, peraltro davvero eccellente, abbia tuttavia tenuto in scarsa considerazione l'aspetto intertestuale della narrazione (il rimando alle Scritture) e la sua provenienza da un mondo storico la cui consistenza non può essere evitata quando si cerca di determinare il pensiero di un autore o di un testo: così titoli come «Cristo» e «Figlio di Davide» hanno bisogno di una maggiore distinzione, proprio come quella che egli riserva al titolo «Figlio di Dio» (su questo concordiamo affatto). Questa attenzione ci ha portato a risultati parzialmente diversi da quelli di Kingsbury per quanto riguarda «Figlio dell'uomo», sia nel riconoscerlo fin dall'inizio come titolo, sia nel riscontrare che verrà anch'esso corretto!

2. I DETTI SUL FIGLIO DELL'UOMO IN MC

Nei paragrafi precedenti abbiamo dovuto giustificare la comprensione di «Figlio dell'uomo» con pieno valore titolare, giacché l'imponente bibliografia in merito richiedeva tale discussione; torniamo ora al suo uso in Mc, dove sono documentabili i tratti di potenza e trionfo del Figlio dell'uomo, seppur in percentuale ridotta. Infatti i detti sulla funzione escatologica del Figlio dell'uomo e sul potere che già esercita sulla terra segnalano l'altezza di questa figura, mostrano che con essa l'era attesa del regno di Dio ha fatto irruzione nella storia (cf. Mc 1,14-15) e garantiscono del suo successo per il tempo finale (cf. Mc 13,26-27).¹³

¹² Risulta così anacronistico e opposto alla dinamica narrativa intendere il sintagma «figlio dell'uomo» come riferito all'umanità di Gesù, cf. MATEOS - CAMACHO, *El Hijo del Hombre*, 213, secondo cui «figlio dell'uomo» designa l'umanità di Gesù e «Figlio di Dio» rappresenterebbe la meta del suo cammino: è stato mostrato che il Figlio dell'uomo è una figura celeste, che tale titolo ricopre tutto il cammino di Gesù, dalla potenza terrena alla morte all'esaltazione, e che fin dall'inizio Gesù è dichiarato Figlio di Dio!

¹³ Si noterà facilmente che nei detti riguardanti il ministero terreno (Mc 2,10.28) la competenza del protagonista è esaltata anche dal contesto. In Mc 2,1-12 prima ancora di arrivare all'affermazione della «autorità (ἐξουσία)» di rimettere i peccati sulla terra (v. 10), il protagonista mostra appieno il suo magnetismo nei confronti della folla, che si accalca per ascoltarlo (v. 2) e addirittura per portargli un paralitico da guarire (la loro fede è constatata anche dal narratore oltre che da Gesù, cf. v. 5); il problema degli scribi riguarda proprio il potere di Gesù (v. 7: «chi può [τίς δύναται] rimettere i peccati...») confrontato con quello dell'Onnipotente («... se non solo Dio?»); immediatamente si mostra la capacità del protagonista di leggere i cuori (v. 8) e di unire azione e parola (l'esecuzione del miracolo ne è attestazione); tutto è amplificato dall'acclamazione della folla, evento alquanto raro nella narrazione marciana (v. 12). Anche prima del detto circa la signoria del Figlio dell'uomo sul sabato (cf. Mc 2,24-26) è esaltata la competenza del protagonista in materia scritturistica con un confronto vincente contro i farisei.

Quanto a forma dell'espressione affermazioni del tipo «vedranno il Figlio dell'uomo venire nelle nubi con grande potenza e gloria» (Mc 13,26) oppure «il Figlio dell'uomo... verrà nella gloria... con gli angeli santi» (Mc 8,38) non hanno nulla di straordinario e corrispondono a quanto si può trovare nei testi pressappoco coevi. Se non fosse per il fatto che colui che le pronuncia e le applica a sé è secondo i personaggi della storia «solo» un uomo della Galilea, nemmeno nel discorso di Mc susciterebbero meraviglia. Con ciò ci avviciniamo però a un dato essenziale: la meraviglia non nasce da ciò che è detto, ma dal fatto che tale titolo sia attribuito a Gesù, il protagonista di Mc. Addirittura esso è usato solo da lui e in senso autoattributivo, ma su ciò dovremo tornare per coglierne tutti i frutti.

Dobbiamo però ricordare che non è a questi gruppi di detti sul Figlio dell'uomo che Mc mostra particolare interesse, bensì a quelli sulla sua passione: proprio questo è l'originale e lo specifico del discorso di Mc, il nuovo che irrompe anche nella letteratura!

Se ammettiamo, come ci hanno mostrato gli studi storico-critici sul Figlio dell'uomo di cui sopra, che tale titolo denoti una imprecisata futura figura celeste e connoti il suo portatore di gloria e di potere escatologico, allora possiamo comprendere che il terzo gruppo di detti, quello che riguarda la passione, morte e risurrezione, costituisca un ossimoro, giacché giustappone l'elemento *altisonante* del «Figlio dell'uomo» con il *destino di sofferenza* del protagonista. In tal senso espressioni come «il Figlio dell'uomo deve essere consegnato nelle mani...» andrebbero più compiutamente sciolte in «colui che è destinato alla gloria del Figlio dell'uomo deve prima essere crocifisso...».¹⁴

Non deve sfuggire al lettore che questa operazione è compiuta da chi è narrativamente dotato di competenza per discernere il proprio destino e per seguirlo, il portatore del punto di vista ideologico di Dio. Se dunque gli annunci della sofferenza del Figlio dell'uomo costituiscono degli «ossimori», allora non il titolo in sé, ma *il destino di colui che porta tale titolo* può correggere la cristologia!

Con questa documentazione storico-critica concorda anche lo studio del lettore implicito di Mc. Questi deve supporre che il titolo in sé sia portatore di connotazioni gloriose per comprenderne l'uso, coglierne il significato ed esse-

¹⁴ Cf. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?*, 60-71, che interpreta le espressioni sul Figlio dell'uomo sofferente come brachilogia (*Breviloquenz*): il Gesù storico avrebbe cioè compreso il suo destino di sofferenza nei termini della passione del giusto, letta con le speranze suscitate dal dittico di Sap 2-5 (già chi ha composto il dittico deve aver avvicinato la condizione del giusto esaltato a quella del Figlio dell'uomo) e avrebbe così descritto il momento dell'esaltazione celeste nei termini del Figlio dell'uomo escatologico. Dobbiamo però ricordare che Ruppert si occupa qui della comprensione avuta da Gesù della propria morte e risurrezione, noi stiamo interrogandoci sul senso della tipologia utilizzata dall'autore implicito; ma a prescindere da chi sia l'autore dell'ossimoro di cui sopra (Gesù, la tradizione o la redazione), è importante intanto percepirne la consistenza. Del resto già LÜHRMANN, «Biographie des Gerechten als Evangelium», 25-50 aveva sostenuto che in Mc il termine in sé non mostra elementi di abbassamento; sulla stessa linea CARAGOUNIS, *The Son of Man*, 192-201 e CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc*, cf. sopra, p. 197 nota 5.

re istruito sulle sue valenze cristologiche in ordine alla caratterizzazione del protagonista.

In primo luogo osserviamo come la serie delle ricorrenze di «Figlio dell'uomo» inizi sottolineando due volte la sua competenza straordinaria (Mc 2,10.28), così che la prima volta in cui il titolo compare in un detto sulla passione suscita nel lettore una brusca impressione di stranezza rispetto alle precedenti informazioni.¹⁵

Inoltre i detti sulla passione del Figlio dell'uomo iniziano in Mc 8,31, dopo la professione di fede di Pietro, che riconosce al protagonista la qualifica di Messia. Abbiamo riscontrato come l'insegnamento seguente, pur non negandola, corregga l'immagine cristologica, e come ciò non avvenga con il semplice cambiamento di titolo («Figlio dell'uomo» al posto di «Cristo»), bensì tramite il contenuto dell'insegnamento, che sposta l'attenzione di Pietro, dei discepoli e del lettore *sulla passione e risurrezione*. Si può notare ancora che, nonostante i detti sulla passione del Figlio dell'uomo siano concentrati nella seconda metà della narrazione, accanto a essi ve ne siano altri sulla sua funzione escatologica e gloriosa. Immediatamente dopo il primo annuncio della passione ci sono due detti che ricordano il destino di gloria del Figlio dell'uomo.¹⁶

Infine anche il detto sul servizio del Figlio dell'uomo (Mc 10,45) è comprensibile in tutta la sua forza solo nella misura in cui se ne percepisce la paradossalità, che scaturisce proprio dall'altezza del titolo. Il *logion* può così motivare il comportamento inusuale di coloro che detengono cariche o ambiscono ai primi posti nella comunità e giustificare la difformità dal comportamento dei capi del mondo.¹⁷ Analizziamo la successione delle idee di Mc 10,42-45, dove si dimostra che il contrasto non è primariamente tra le designazioni (addirittura si usa «grande [μέγας]» sia per i capi del mondo che per i discepoli), ma tra le azioni: quelle dei discepoli devono essere paradossali rispetto ai titol-

¹⁵ Come abbiamo appurato sopra, cf. p. 200 nota 13, i primi due detti intendono assicurare il narratario della competenza del portatore del titolo quanto alla remissione dei peccati (cf. Mc 2,10: «affinché sappiate che il Figlio dell'uomo *ha potere* di rimettere i peccati sulla terra»; quanto segue è la dimostrazione narrativa della verità di questa affermazione) e quanto all'autorità su una delle principali istituzioni giudaiche (si tratta perfino di un comandamento, cf. Mc 2,28: «il Figlio dell'uomo è *signore* anche del sabato»).

¹⁶ Cf. Mc 8,38: «anche il Figlio dell'uomo... quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi»; in Mc 9,9, dopo la gloria della trasfigurazione, c'è il comando di tacere fino a quando «il Figlio dell'uomo sia risorto dai morti»; si veda anche più avanti Mc 13,26 e Mc 14,62 sul suo ritorno glorioso. Bisogna concordare con SCHENK, *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn"*, 89-92, quando rileva che una distinzione fra i tre tipi di detti corre il rischio di assumere criteri circolari e di provenire da un'analisi atomizzata delle singole frasi sinottiche, mentre in realtà nei racconti *si tratta del destino di uno stesso personaggio*.

¹⁷ Cf. PESCH, *Markusevangelium*, II, 154.164-166; GNILKA, *Markus*, II, 98-104; HEIL, *Mark*, 213-216; GUNDRY, *Mark*, 578-581; KMIECIK, *Der Menschensohn*, 191-192.287-288; WISCHMEYER, «Herrschen als Dienen», 28-44. Non esplicitano le possibili ripercussioni di questo brano sul discepolato V. TAYLOR, *Mark*, 443-445; MANN, *Mark*, 410-415.

li.¹⁸ Il primo versetto (Mc 10,42) richiama il modo di procedere dei capi secondo il mondo:

<i>soggetto (designazioni)</i>	<i>azione (A)</i>
coloro che sono ritenuti capi delle genti... e i loro grandi...	... spadroneggiano su di esse ... esercitano su di esse il potere

Seguono due versetti (Mc 10,43-44) in cui si richiede un comportamento diverso a coloro che sono i capi fra i discepoli:

	non è così però fra voi, ma...	
<i>soggetto (designazioni)</i>		<i>azione (B)</i>
chi volesse essere grande fra voi... e chi volesse essere primo fra voi...		... sarà vostro servo ... sarà vostro schiavo

E infine la giustificazione della scelta paradossale (Mc 10,45), che si trova non nella differenza del titolo, bensì nella difformità di comportamento:

<i>soggetto (designazione)</i>	<i>azione rifiutata (A)</i>	<i>azione scelta (B)</i>
infatti anche il Figlio dell'uomo...	... non è venuto per essere servito...	... ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti

Non è chi non veda che non si tratta di scegliere titoli umili, ma comportamenti di servizio che risultano paradossali, perché contrastano con i titoli: l'esempio è offerto da Gesù, che serve *nonostante sia il Figlio dell'uomo*, espressione con connotazioni tutt'altro che umili di per sé! Ancora una volta non è il titolo scelto che può correggere un comportamento, ma la storia di Gesù, il Figlio dell'uomo. Tutto ciò ci conferma nel ritenere che gli annunci della passione correggano la cristologia non con l'assunzione di un diverso titolo, ma *presentando il contrasto tra l'altezza del titolo adottato e il destino di Gesù*, l'elemento che può cambiare le attese dell'uomo nei riguardi della cristologia e degli atteggiamenti del discepolo.

Sempre in questo senso va pure rilevato che l'ombra del destino di sofferenza si estende al di là dei detti sulla passione del Figlio dell'uomo, per ricoprire anche le altre ricorrenze del titolo, classicamente collocate in gruppi meno «drammatici». Anche qui si potrà notare che tale sensazione oscurante proviene dalla scena (contesto semantico) e non dal significato del titolo: è *un effetto della narrazione* e non una conseguenza «filologica» del lessema adottato!

Noteremo così che, quando Gesù rivendica la propria autorità terrena utilizzando tale terminologia (Mc 2,10.28), non sta insegnando a un uditorio ben disposto, ma sta disputando con i propri avversari, in un contesto di scontro con

¹⁸ Riportiamo il testo originale di Mc 10,42-45, tradotto negli schemi: (42) οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. (43) οὐχ οὕτως δὲ ἔστιν ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ὅς ἂν θέλη μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος, (44) καὶ ὅς ἂν θέλη ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δούλος. (45) καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

coloro che lo condurranno alla morte.¹⁹ In Mc 8,38b egli parla della venuta del Figlio dell'uomo «nella gloria del Padre suo...», ma tale prospettiva è, nel contesto di Mc 8,34-38, corrispettiva al fatto che alcuni potrebbero vergognarsi di lui e delle sue parole, rifiutando il destino di sofferenza connesso al discepolato. In Mc 9,9 si accenna alla risurrezione «dai morti» del Figlio dell'uomo, certamente indizio del destino di gloria, ma implicante il momento precedente: come aveva appena annunciato (cf. Mc 8,31), essa è appunto risurrezione *dai morti* e suppone la passione, esplicitata subito dopo (cf. v. 12: «Come è scritto del Figlio dell'uomo? Che deve patire molto ed essere disprezzato»).

La ricorrenza del titolo nel cosiddetto «discorso apocalittico» (Mc 13,26) presenta con minore evidenza le connotazioni di sofferenza, ma anche qui essa è preceduta dalla descrizione di prove terribili per tutta la creazione e soprattutto dalla menzione dei falsi cristi e falsi profeti che metteranno alla prova la fede degli eletti. Il lettore non dimentichi poi che il contesto in cui il discorso è pronunciato è quello successivo agli scontri in Gerusalemme e precedente la passione. La stessa grande dichiarazione di Gesù in Mc 14,62 («... e vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo») è pronunciata da un uomo che è ormai nelle mani degli avversari e sta per essere condannato a morte. In sintesi dobbiamo riconoscere che *il titolo Figlio dell'uomo ricorre sempre in contesti di contrasto* (in atto o annunciato) fra il protagonista e i suoi avversari, non è mai indizio di una gloria già ottenuta o meno ancora pacificamente riconosciuta.

Dall'analisi del contesto narrativo dei detti sul Figlio dell'uomo ne deduciamo dunque che *ciò che rende possibile una sofisticazione semantica a livello di cristologia* non è il titolo in sé, quanto piuttosto *il destino di sofferenza di colui che si attribuisce tale titolo*, ossia il contenuto dei detti sulla passione e morte, che modificano nelle connotazioni anche «Figlio dell'uomo». Diciamo con ciò che è interessante non solo il significato del titolo, bensì il suo uso da parte del protagonista, il fatto che sia assunto per essere poi plasmato dalla vicenda di Gesù. In altri termini l'effetto di significato giunge al lettore dalla connotazione conferita al titolo dal protagonista e non solo dalla sua denotazione (a chi si riferisca o che cosa indichi: su ciò la narrazione suppone la comprensione del lettore).

Accanto a queste considerazioni non deve sfuggire che il titolo porta con sé una promessa di vittoria e di intervento favorevole di Dio verso il protagonista (dovrà risorgere); inoltre il suo uso parte da connotazioni di potere sui peccati e sul Sabato.

Dobbiamo pertanto riconoscere che anche questo titolo è assunto, radicalmente relativizzato e corretto da Gesù. Tutto ciò avviene per mezzo del singola-

¹⁹ Appare perfino superfluo ricordare che la prima menzione esplicita della morte del protagonista (Mc 3,6) avviene proprio alla conclusione della serie di controversie che contiene le prime ricorrenze di «Figlio dell'uomo». Il contesto narrativo contribuisce a interpretare e precisare le espressioni usate: occorre vedere non solo *che cosa* è detto, ma anche *da chi, come e a chi* è detto, soprattutto bisogna rilevare anche nella comunicazione qual è il punto di vista *ideologico* normativo.

re destino e dell'inaudita storia che in lui si compie (la sua via). Anche in questo caso ciò che corregge in senso anti-trionfalistico la cristologia non è quindi l'assunzione di una tipologia, per quanto venerabile e attestata nelle Scritture, ma la singolarità e la novità della storia di Gesù, che comanda perfino il discorso dell'autore di Mc.

Lo ripetiamo ancora una volta: ogni affermazione cristologica del Vangelo, e persino la lettura delle Scritture, trova il suo criterio di verifica e di confronto nel personaggio Gesù, in ciò che lui dice, fa, e soprattutto in ciò che lui è. Solo dal Padre possiamo ascoltare chi egli sia, e questi non lo chiama «Figlio dell'uomo» ma «Figlio mio». *Per precisare la cristologia il discorso di Mc (discourse della narrazione) non fa ricorso a una tipologia (messianica o del Figlio dell'uomo), ma a Cristo stesso e alla sua storia (anche nel senso della story narrata).*

Di fatto il titolo potrebbe essere espressione di fede e sua formulazione, ma come ogni umana espressione può divenire ambigua per effetto delle diverse interpretazioni o per la presunzione di esprimere compiutamente tutto il mistero, per sé illimitato e illimitabile. La cristologia marciana comprende i titoli (opportunamente precisati), ma non si esaurisce in essi, anzi trova il criterio di precisazione al di fuori di essi, nel personaggio stesso e nella sua vicenda-via. Occorre allora superare la «barriera» dei titoli, per noi effettivamente ancora troppo importanti e distraenti, e giungere al personaggio che li porta.²⁰

3. LA CORREZIONE DELLA CRISTOLOGIA

Ancora alcune considerazioni. Perrin sostiene che i titoli «Cristo» e «Figlio di Dio» siano assunti solo per favorire un contatto con il lettore e in seguito radicalmente corretti (cf. sopra, p. 195 nota 1). Se possiamo in parte condividere quest'affermazione per quanto riguarda «Cristo», dobbiamo rilevare che non abbiamo nel testo alcuna correzione esplicita di «Figlio di Dio», espressione che proviene peraltro dalla voce dal cielo. Vedremo successivamente che questo titolo è trattato in modo diverso, che non può essere allineato con i precedenti e nemmeno identificato con un'accezione ellenistica di «uomo divino». A fronte però di altre ricostruzioni della cristologia marciana, in cui i titoli sono semplicemente giustapposti per costruire una sorta di cristologia «per addizione», la proposta di Perrin è degna di nota in quanto tenta una strutturazione gerarchica della cristologia, frutto anche di un'analisi che tiene in considerazione gli aspetti letterari e il contesto apocalittico della comunità cristiana (anche troppo, a detta di alcuni).

²⁰ Sembra utile ricordare qui l'effato tomista secondo cui l'atto di fede non si rivolge all'enunciato ma alla realtà enunciata (*actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*), cf. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, q.1, a. 2, ad 2). Nel nostro caso l'osservazione è particolarmente interessante, poiché l'enunciazione non riguarda semplicemente i titoli, ma il loro inserimento nella narrazione.

Analogamente anche Kingsbury struttura attentamente i titoli e afferma che «Figlio dell'uomo» rappresenta il punto di vista fraseologico di Gesù, ma che tale titolo non comporta alcuna correzione, a differenza dei titoli cristologici regali.²¹ Concordiamo con la prima affermazione, ma dissentiamo dalla seconda, poiché lo stesso Gesù, il portatore del punto di vista ideologico normativo di Dio, lo accosta al suo destino provocando così una radicale rilettura di questo titolo e, con tali detti, anche una rilettura degli altri titoli. Per quanto riguarda invece la scelta da parte del protagonista di tale punto di vista fraseologico (parlare di sé come «Figlio dell'uomo»), vedremo più avanti che si possono ipotizzare altre ragioni, più dipendenti dal segreto messianico.

Altrettanto interessante ci è parsa la recente ricerca di Kmiecik, che studia le affermazioni sul Figlio dell'uomo con l'intento di non fondare la cristologia sul contenuto di ogni singolo concetto-titolo, ma sull'intero testo di Mc considerato anche nel contesto (presunto) del destinatario. Egli pone opportunamente in rilievo da una parte le informazioni di tipo apocalittico sul Figlio dell'uomo supposte dall'autore per collegarsi con le attese del destinatario (*authorial audience*) e dall'altra le nuove elaborazioni proposte dal testo al suo lettore (*narrative audience*). Come avevamo osservato anche noi, egli nota che tale titolo unifica tutte le fasi della vita di Gesù; sottolinea che colora di tonalità escatologica la sua persona e il suo operato, anche la sua morte, la quale non espliciterebbe tale valore con le sole tradizioni del giusto sofferente; connette il tempo del lettore con la risurrezione di Gesù e la sua sessione alla destra del Padre, ma altrettanto con il destino di sofferenza da condividere da parte del discepolo.²²

Queste osservazioni ci paiono particolarmente feconde, perché contribuiscono a evidenziare la funzione dei detti sul Figlio dell'uomo. Anche Kmiecik condivide che sia il destino di Gesù a inserire nel concetto di Figlio dell'uomo la passione e risurrezione, ma osserva quanto le tradizioni in questione contribuiscano a esplicitare che il cronotopo di Gesù rappresenta la pienezza dei tempi e insistano sul valore escatologico della morte e risurrezione del Figlio dell'uomo, con le conseguenti ricadute per l'umanità e il discepolo, che altrimenti le tradizioni sulla morte del giusto sofferente non dichiaravano.

Diremo quindi che, come l'assunzione delle tradizioni del giusto sofferente permette alla narrazione marciana di correggere la visione trionfalistica del Messia, di inserire nella sua interpretazione anche la sofferenza e il radicale abbandono, realizzando nel contempo una nuova formulazione del concetto di re, così la presenza nel testo dei detti sul Figlio dell'uomo consente di connettere alla sua morte il valore escatologico che già emerge nel potere terreno del Figlio

²¹ Cf. KINGSBURY, *Christology*, 157-179, specialmente pp. 174-175: è vero che «Figlio di Dio» e «Figlio dell'uomo» non si correggono a vicenda, ma la ragione consiste nel fatto che il correttivo non è il titolo, bensì il destino di Gesù, la sua storia. Restano per noi valide le osservazioni dell'autore sulla funzione di «Figlio dell'uomo»: descrivere le relazioni fra Gesù e l'uditorio o il mondo.

²² Cf. KMIECIK, *Der Menschensohn*, 273-291. Successivamente faremo qualche osservazione critica sulla ricostruzione cristologica di questo autore, particolarmente quella proposta alle pp. 291-299.

dell'uomo e che si compirà nel suo ritorno glorioso, promesso dalla stessa Scrittura. La storia della redazione evangelica è così valorizzata non solo per l'accostamento delle tradizioni precedenti, ma perché le pone in reciproca relazione inserendole in una narrazione unitaria.

Dobbiamo però rilevare che l'opera di Kmiecik non tiene nella dovuta considerazione la globalità del testo, pur analizzato sincronicamente. Se è innegabile che i detti sul Figlio dell'uomo contribuiscano a tratteggiare la figura di Gesù secondo Mc, non ci spieghiamo perché egli abbia considerato quasi solo questo titolo per la ricostruzione della cristologia (si accenna appena alla loro preponderanza numerica rispetto a quelli riguardanti «Cristo» e «Figlio di Dio»). Quanto detto del Figlio dell'uomo è vero, ma non esaurisce la caratterizzazione del protagonista, che dipende da Dio. Kmiecik assume come dominante la cristologia del Figlio dell'uomo perché è la più usata da Gesù, solo da lui, e ricopre tutto il suo ministero terreno e futuro, ma non coglie che la caratterizzazione è fatta dall'alto, da Dio che lo chiama Figlio suo. Proprio il titolo «Figlio di Dio», pur essendo quello meno usato per indicare la sua missione, è il più vicino al punto di vista ideologico normativo *circa l'identità* di Gesù.

Anche sull'interpretazione del segreto non siamo d'accordo con Kmiecik. Egli afferma che il segreto mette in secondo piano i titoli «Cristo» e «Figlio di Dio» per porre in risalto «Figlio dell'uomo», tuttavia si potrebbe comprendere al contrario: la pubblicità di «Figlio dell'uomo» permette di mantenere il segreto sulla sua identità, che può essere svelata solo alla fine. Infine la questione teologica non è colta in tutta la sua tragicità: perché Dio lascia morire Gesù come giusto sofferente? Pur ammettendo il valore escatologico di tale morte, resta l'immagine di un Dio lontano che preordina un cammino di sofferenza per il Figlio dell'uomo. Senza presumere di comprendere il mistero, ci pare che la narrazione lo articoli maggiormente sulla relazione Padre-Figlio!

Fin qui abbiamo appurato che non è corretto sostenere che la titolatura «Figlio dell'uomo» modifichi in senso anti-trionfalistico la cristologia marciana. Nemmeno è possibile ritenere che l'autore abbia costruito il proprio personaggio sulla base di una tipologia che, se da una parte era vasta e incerta, dall'altra portava semmai connotazioni trionfalistiche. Resta però una domanda: perché proprio essa è posta esplicitamente in bocca al protagonista? Se il discorso veicolato con essa è così importante, forse dobbiamo ammettere che possa dire qualcosa sull'*identità* del protagonista? Le affermazioni sul fare di Gesù che utilizzano tale titolo possono permettere di passare al suo essere? Se questo fosse vero, la nostra affermazione sulla sua irrilevanza quanto all'*identità* dovrebbe essere fortemente ridimensionata.

4. LA FUNZIONE DEL TITOLO «FIGLIO DELL'UOMO»

Consideriamo innanzitutto come questo titolo si trovi solo in bocca a Gesù e per indicare se stesso, nessun altro lo utilizzi o semplicemente ne faccia accen-

no.²³ Già questa indisponibilità del titolo ai personaggi secondari fa sì che esso debba essere inteso dal lettore *in maniera univoca*, a differenza dei titoli messianico-regali e profetici; di fatto l'unico modo in cui esso può essere interpretato è chiaramente quello suggerito dal protagonista stesso.

Un dato narrativo sicuro è quindi che «Figlio dell'uomo» non è utilizzato dai personaggi per indicare l'identità di Gesù. Rimane ancora inesausta la domanda: perché Gesù lo utilizza per parlare di sé? Quale funzione hanno i detti sul Figlio dell'uomo?

Il mondo della narrazione impone che ogni espressione di un personaggio sia intesa a partire dal contesto in cui essa è formulata. Pertanto ciò che è interessante non è solo *che cosa* è detto, ma anche *chi* lo dice, *a chi* si rivolge il locutore, la *situazione* in cui si parla e quella di cui parla; in altri termini occorre apprezzare il valore ermeneutico del mondo della storia e del discorso.²⁴ Ora, le espressioni che contengono il titolo Figlio dell'uomo non sono mai di tipo denotativo ma connotativo, ossia esse non sono utilizzate da Gesù per dire che *egli* è il Figlio dell'uomo, ma per aggiungere qualcos'altro, che è in effetti l'oggetto della discussione o il contenuto dell'informazione che egli desidera comunicare, riguardante di volta in volta *il suo potere o il suo destino* (in termini narrativi la sua competenza o la sua *performance*). Questo valore semantico connotativo aggiunto è spesso in opposizione, come abbiamo visto sopra, con quanto il lettore reale poteva aspettarsi dalla figura del Figlio dell'uomo, giacché riguarda il rifiuto, la persecuzione e la morte (in tal senso la competenza dell'uditorio è modificata dal testo).

Sorge però un'obiezione: c'è almeno una ricorrenza in cui la relazione più caratteristica del protagonista, quella con Dio, è significata in termini tali da presentare Dio come *Padre del Figlio dell'uomo* (cf. Mc 8,38b: «... anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi»)! Forse dobbiamo riconoscere che anche tale titolo parla dell'identità profonda di Gesù?

²³ Il sintagma ricorre al plurale in Mc 3,28 (ai figli degli uomini – τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων), ma non ha alcun valore titolare, si tratta semplicemente di un semitismo per indicare gli uomini in quanto categoria, l'umanità: questo versetto non rientra pertanto in quelli da noi considerati. L'unico detto che potrebbe essere attribuito al narratore è quello di Mc 8,31, perché la sua costruzione potrebbe rappresentare una dichiarativa diretta o indiretta. Noi la interpretiamo come voce del protagonista: 1) per analogia con i successivi annunci della passione, di cui condivide destinatari e modalità segreta; 2) perché, quando nella narrazione precedente compariva il termine «Figlio dell'uomo», esso era sempre in bocca a Gesù in senso autoreferenziale; 3) perché tale detto segue un'espressione più generica (v. 30: comandò loro di parlare a nessuno di lui) e tale alternanza fra discorso indiretto e discorso diretto è tipica della dualità marciana, cf. NEIRYNCK, *Duality in Mark*, 63-71. Quanto detto sopra contrasta particolarmente con Gv, poiché in quel vangelo la gente mostra di sapere qualcosa sulla figura del Figlio dell'uomo, anche se con essa non designa esplicitamente Gesù; si veda Gv 9,35-37 (alla domanda di Gesù «credi tu nel Figlio dell'uomo?» il cieco nato mostra di sapere ciò che questa espressione significa e chiede «E chi è, Signore, perché possa credere in lui?»); Gv 12,34 (la folla chiede «chi è questo Figlio dell'uomo?»). Però con esso Gesù designa certamente se stesso in quanto Figlio (si veda Gv 5,27 «ha dato a lui [al Figlio, v. 26] autorità di esercitare il giudizio, perché è il Figlio dell'uomo»).

²⁴ Da questo punto di vista è abissale la differenza di situazione ermeneutica in cui sono collocati i detti di Gesù fra le narrazioni evangeliche e, ad es., il *Vangelo copto di Tommaso*: quest'ultimo è un elenco di detti, perlopiù senza contesto, i quali possono essere interpretati con grande libertà, mentre nei vangeli canonici i detti hanno ognuno un contesto narrativo che impone un preciso orizzonte ermeneutico. Si confronti il significato diverso assunto da parole identiche in Mt 10,26-27a e Lc 12,2-3a; la stessa tradizione (o analoga) in Mc 4,22 e Lc 8,17.

In generale dobbiamo riconoscere che, quando Gesù parla di sé indicando si esplicitamente come «Figlio», ma senza genitivi qualificanti, allora la connessione contestuale con il termine «Padre» designante Dio fa piuttosto pensare che egli parli di sé come del Figlio di Dio e non Figlio dell'uomo (cf. Mc 13,32, cf. anche Mc 12,6).

Il discorso precedente suppone certo che gli attori e i lettori comprendano che il Figlio dell'uomo di cui si parla sia Gesù, e in questo senso è vero che nel Vangelo di Marco questa espressione è sempre autoreferenziale. Con ciò siamo entrati nel campo della storia della narrazione (l'epoca in cui Marco scriveva) e proprio una verifica storica ci permette di ipotizzare la ragione della preferenza dell'autore reale per questo titolo.

Dal punto di vista storico questo era forse il titolo che in maniera meno ambigua, proprio perché più vaga, poteva rimandare a un'origine soprannaturale di Gesù senza implicare discendenze terrene o modalità trionfistiche temporali. Di fatto il Figlio dell'uomo era una figura celeste, così interpretata nelle scene escatologico-apocalittiche, della cui origine nulla era esplicitamente detto, ma per la cui origine era indicata una provenienza celeste almeno dei poteri, se non l'appartenenza al mondo angelico (ad es. con l'ausilio del motivo delle nubi e degli angeli). Questa tipologia o questo titolo permetteva così di evitare il rischio di comprendere la figura di Gesù come derivante i suoi poteri da un livello «terreno», come messia «regale» (cf. il rifiuto del messianismo davidico), e nello stesso tempo permetteva al protagonista di parlare delle sue competenze, derivanti dalla sua relazione con il mondo divino, senza svelare la sua vera identità di Figlio di Dio.²⁹

Se collochiamo l'espressione «Figlio dell'uomo» nel suo ambito storico, possiamo intuire come essa permetta al protagonista di rimandare al valore escatologico del tempo da lui inaugurato (cf. Mc 1,14-15) e anche di differire la piena rivelazione di sé a un *eschaton*, un tempo futuro oltre la storia narrata e la narrazione-lettura stessa (cf. Mc 8,38; 13,26; 14,62), senza anticipare esplicitamente la sua identità, ma accennando all'ambito celeste. Da questo punto di vista la Pasqua (morte e risurrezione) del protagonista sarebbe davvero una anticipazione dell'*eschaton*, perché già lì avviene un riconoscimento della vera identità di Gesù.

C'è un'altra ragione che può aver favorito la scelta dell'autore reale di porre in bocca a Gesù l'espressione «Figlio dell'uomo». A differenza delle altre tipologie, che avevano certamente dei riscontri storici (messia, re, profeti e giusti sofferenti), la figura del Figlio dell'uomo era decisamente escatologica, non c'erano stati precedenti, poteva essere quindi un *primum* adatto a rendere la no-

²⁹ Questa è anche la conclusione a livello di Gesù terreno di KIM, «The "Son of Man"», 99, dove asserisce che con «il "Figlio dell'uomo"» (si pone in rilievo attraverso le diverse virgolette il richiamo intertestuale) egli intendeva rivelare in modo discreto se stesso come il Figlio di Dio che crea il nuovo popolo di Dio escatologico (i figli di Dio) così che anch'essi possano chiamare Dio «Padre nostro».

vità della venuta di Gesù. Ciò però non denuncia in senso stretto una lettura tipologica, proprio perché ci sarebbe qui solo l'antitipo e non il tipo storico. Soprattutto dobbiamo ricordare, come rilevato sopra, che tali detti hanno la funzione di parlare della competenza del protagonista e della sua *performance*, non della sua identità; essi di fatto non rompono il segreto messianico!

«Figlio dell'uomo» sarebbe così il modo con cui Gesù parla di sé rimandando da un lato alle Scritture, ma assumendo di esse la figura meno precisa, più aperta a indicare l'origine celeste del suo potere (competenza) e ad alludere alla sua stessa provenienza (identità).³⁰ In ogni caso però egli ridefinisce i confini anche di questa categoria, come già di quelle messianico-regali, a partire dal suo destino, dalla sua «via», e in profondità dalla sua identità. Se i detti sul Figlio dell'uomo sofferente controbilanciano la cristologia trionfalistica di tipo regale, non è quindi grazie all'espressione o alla tipologia del Figlio dell'uomo, ma per effetto di quanto gli è correlato, l'annuncio di sofferenza e morte, quindi in ragione del destino di Gesù. Come si è dimostrato, nemmeno questa tipologia è valida ed esaustiva per l'identità di Gesù e la sua *performance*, anzi contribuisce a creare un effetto di ossimoro, sottolineando il contrasto fra l'altezza del suo *status* e la povertà del suo destino, portando così avanti la cristologia che abbiamo verificato prima per altre categorie concernenti Gesù e la sua identità.

Possiamo quindi con sicurezza riconoscere che neanche questa tipologia è determinante per sapere *chi* sia il protagonista; se anzi dice qualcosa del suo destino, lo fa per mezzo di altre parole che a essa sono giustapposte dallo stesso Gesù. Tuttavia permette a Gesù di parlare di sé e della propria competenza senza sollevare il velo del segreto riguardante la propria identità e presentando la propria missione globalmente come rifiutata dagli uomini, ma originata da Dio e a lui accetta (cf. le predizioni di *morte e risurrezione*). Tale missione è finalizzata a creare un popolo nuovo, riconciliato fin da questa terra (cf. Mc 2,10), liberato con il dono della sua vita (cf. Mc 10,45) e destinato al raduno escatologico (cf. Mc 13,26).³¹

Fra tutti i titoli pubblicamente usati per Gesù, questo è uno di quelli che maggiormente veicolano nel mondo della narrazione la competenza, l'autorità e il potere del protagonista. Poiché la narrazione inizia con il manifestarne la verità (egli ha davvero autorità di rimettere i peccati, cf. Mc 2,10), lo connette poi al potere escatologico e alla sua passione e risurrezione (quindi all'intervento futuro di Dio), esso diventa negli scontri con le autorità, in particolare nella risposta al processo, un ricordo-garanzia di vittoria.

³⁰ Su ciò concordiamo in pieno con la lettura di KINGSBURY, *Christology*, 171.

³¹ Per una visione sintetica della missione cf. KINGSBURY, *Christology*, 168-173. Ci sarebbe spazio per verificare se questo futuro escatologico non si realizzi già nella Pasqua, dove almeno in parte le profezie di Mc 13,24-27 si compiono: si promette che il sole sarà oscurato (cf. Mc 15,33), che vedranno la potenza del Figlio dell'uomo (ripetuto in Mc 14,62) ed egli radunerà gli eletti (elementi presenti nell'annuncio della risurrezione (cf. Mc 16,7: «vi precede... là lo vedrete»). Su questo argomento cf. MAZZUCCO, «Per una rilettura del "discorso escatologico"», 105-133.

Proprio la straordinaria e singolare identità del protagonista permette al narratore di condensare e riscrivere nella sua figura modelli diversi tratti dall'AT. Del resto è opinione di molti esegeti che sia stata l'altezza della coscienza del Gesù terreno ad aver sintetizzato motivi prima di lui attribuiti a diverse figure; questo confronto permette di cogliere una notevole continuità fra la narrazione e la storia narrata, anche a livello di criteri, non solo di dati.

Gesù, il Figlio Unico di Dio

Stiamo cercando di ricostruire la cristologia del racconto di Marco attraverso lo studio della caratterizzazione del protagonista. A tal fine dobbiamo verificare l'impiego del titolo «Figlio di Dio», a cui si è più volte fatto riferimento: è giunto il momento di raccogliere tali accenni e di fornire una visione globale sul valore che *la narrazione* conferisce a tale titolo. Peraltro sarà altrettanto indispensabile un'indagine sul segreto messianico, dal momento che esso ha attinenza con l'identità di Gesù, ma anche con alcuni aspetti della sua *performance*: proprio l'analisi della connessione fra l'identità del protagonista e quegli aspetti «segreti» della *performance* si rivelerà particolarmente feconda. Cerchiamo innanzitutto di recuperare quanto sinora detto.

Il titolo «*Figlio di Dio*» è il *predicato proprio di Gesù*; esso è riservato al protagonista da colui che costituisce il punto di vista valutativo assunto nella narrazione come normativo, Dio (cf. Mc 1,11; 9,7), o da coloro che con esso sono allineati.¹ Da quanto detto emerge non solo che *Gesù è l'unico personaggio a cui sia attribuito questo titolo* («Figlio di Dio» è predicato di nessun altro nella storia), ma anche che a livello di diegesi esso *non è usato dai personaggi umani*. In altri termini non si trovano mai espressioni del tipo «Gesù, che sei il Figlio di Dio...», «Gesù, Figlio di Dio,...», o «quando verrà il Figlio di Dio...», «il Figlio di Dio è...».

Da parte degli attori umani sono invece usati *altri titoli*: un mendicante urla «Figlio di Davide, Gesù...» (Mc 10,47-48), gli scribi affermano che «il Cristo è figlio di Davide» (Mc 12,35) o ai piedi della croce si dice «il Cristo, il re di Israele...» (Mc 15,32). Questo indica che i personaggi della storia non solo non hanno accesso all'identità di Gesù, ma nemmeno hanno a disposizione l'uso o il significato del titolo «Figlio di Dio»!

¹ Come abbiamo già constatato, coloro che si dispongono nella prospettiva ideologica divina sono il narratore (ossia l'autore o il correttore, se in Mc 1,1 le parole «*υἱοῦ θεοῦ*» costituiscono un'aggiunta scribale), i demoni (almeno nella prospettiva conoscitiva, cf. Mc 3,11; 5,7, a cui forse si può aggiungere Mc 1,24 come espressione della consapevolezza dello spirito impuro della partecipazione di Gesù alla sfera divina: «Santo di Dio»), e infine il centurione ai piedi della croce (Mc 15,39).

1. GESÙ È CONDANNATO IN QUANTO FIGLIO DI DIO

Tutto ciò ha la sua evidente eccezione nel solenne riconoscimento del centurione in Mc 15,39. Dobbiamo forse correggere questa affermazione, giacché in Mc 14,61 il sommo sacerdote usa in posizione appositiva una forma variante del titolo in questione («il Cristo, *il Figlio del Benedetto*»)? Si tratta di un testo decisivo per la cristologia di Mc e per la nostra ricerca, pertanto ci soffermiamo alquanto su di esso. A nostro avviso Marcus ha mostrato bene il valore restrittivo di questa apposizione: se il significato di «Figlio di Dio» fosse stato semplicemente «messia», non ci sarebbe stata ragione sufficiente per riconoscervi da parte del sinedrio una bestemmia.²

Infatti del Messia si è discusso parecchio nei capitoli precedenti: Gesù stesso è stato oggetto delle attese messianico-regali terrene da parte di un mendicante (cf. l'uso del titolo regale «Figlio di Davide» in Mc 10,47.48), ma anche da parte della folla che pubblicamente nel suo ingresso in Gerusalemme aveva acclamato la venuta del «regno del nostro padre Davide» (cf. Mc 11,10), senza suscitare reazioni ostili, in Gerusalemme come a Gerico, almeno immediatamente.³ Del resto si poteva discutere liberamente del Messia, se in Mc 12,35-37 Gesù stesso (ricordiamolo: il portatore del punto di vista normativo) cita l'opinione degli scribi per rifiutare che la specificazione «Figlio di Davide» convenga al Messia. Se Gesù in Mc 8,30 impone il silenzio sulla confessione di Pietro, è perché essa è collegata all'annuncio della sua passione e risurrezione (cf. sopra, pp. 143-144), quindi non solo a causa del titolo in sé, ma in ragione di quanto è a esso connesso e della sua identificazione.

Ci pare così che coloro che scorgono in «Figlio di Dio» un riferimento univoco al messianismo (spesso terreno) incorrano in un errore di lettura storica e narrativa, non cogliendo il diverso uso dei titoli da parte della narrazione marciana. Prendiamo a esempio Juel: questo autore si pone a livello di storia delle tradizioni, in una fase dove non è più possibile verificare con sicurezza l'intreccio reciproco dei titoli, non potendo ricostruire con certezza la struttura letteraria che collegava i contenuti o la teologia complessiva della comunità. Poiché per lui ogni titolo rimanda a una tipologia regale, si trova imbarazzato a spiegare come la storia di un paradigmatico giusto sofferente, contenuta nelle allusioni ai Salmi, possa essere stata riletta come la storia di un re che muore. Il problema è verificare a livello della narrazione se muore semplicemente un re, oppure se le autorità credono di mettere a morte un pretendente regale, un po' come la pa-

² Cf. MARCUS, «Mark 14:61», 125-130; sull'ampiezza di significato del termine «messia» e sulla necessità di specificazione (spesso con un'espressione semitica che utilizza la parola «figlio» cf. *Ibid.*, 130-135 e sopra p. 142 nota 2.

³ Occorre apprezzare la differenza delle redazioni sinottiche, giacché in Mt e Lc le autorità reagiscono proprio a queste acclamazioni che identificano Gesù con il Messia (cf. Mt 21,15-16 e Lc 19,39-40): contrariamente all'atteggiamento di silenzio del Gesù di Mc, negli altri sinottici il protagonista manifesta la sua approvazione! Sulla diversità nell'esplicita citazione di scritture regali nell'ingresso cf. sopra, p. 151 nota 28.

tria metterebbe a morte un profeta, senza comprendere la modalità con cui si esercita questa regalità e l'identità del protagonista.⁴

È innegabile in Mc la presenza di varie tradizioni con le loro diverse riletture tipologiche, ma quando esse sono state raccolte in un'unica narrazione, hanno subito necessariamente un processo di riscrittura (interpretazione), non di semplice antologia. Di conseguenza la cristologia del testo non può rivelarsi per semplice accostamento di titoli, spesso appiattiti ideologicamente sull'unico ritenuto possibile al «presunto primitivo» Marco.⁵ Dobbiamo riconoscere che *Mc 14,61 è il primo caso diegetico* (Mc 1,1 è extradiegetico) in cui «Cristo» è modificato da «Figlio di Dio», ed è proprio questo secondo titolo che suscita lo scandalo nel sinedrio.

Del resto a livello di narrazione neanche «Figlio dell'uomo», l'altro titolo usato da Gesù in Mc 14,62, potrebbe essere la ragione formale dell'accusa di bestemmia: esso era già stato adottato in situazioni pubbliche senza suscitare tale reazione.⁶ Se nella storia precedente ci fu un'accusa di bestemmia (cf. Mc 2,7), essa fu motivata non già dall'attribuzione del titolo «Figlio dell'uomo», peraltro non ancora espresso (lo sarà in Mc 2,10), bensì dalla «pretesa» di Gesù di rimettere i peccati sulla terra, prerogativa tipicamente divina! Tra l'altro alla fine della prima serie di controversie (Mc 3,6) la narrazione lascia intuire che la motivazione omicida dei suoi avversari doveva essere non già la bestemmia, ma la sorda e invidiosa opposizione a colui che mostra più competenza di loro (cf. Mc 15,10).

L'accusa formale di bestemmia in Mc 14,63-64 è motivata narrativamente dal fatto che Gesù per la prima volta esplicitamente riconosce per sé il titolo usato dal sommo sacerdote per specificare quale tipo di messianicità egli rivendicava: si tratta del Messia *Figlio di Dio*.

⁴ Ad es. cf. JUEL, *Messiah and Temple*, es. 108-114; ID., *Messianic Exegesis*, es. 79-80.142-144 (a p. 103 confessa esplicitamente l'imbarazzo); ID., *A Master of Surprise*, 91-105, più sfumato, ammette che fra le componenti del titolo «Figlio di Dio» ci sia predominante quella regale, cf. pp. 99-100. Cf. anche BETZ, «Jesus as Divine Man», 114-133, che aveva distinto in Mc due sensi per il titolo «Figlio di Dio», entrambi possibili storicamente, uno ellenistico (l'uomo divino: Mc 3,11; 5,7; 15,39) e uno giudaico (il re atteso: Mc 1,11; 9,7; 14,61). Riteniamo che questi significati possano essere presenti nella fase della tradizione, ma all'interno del racconto i titoli vanno coordinati e riletti alla luce della dinamica narrativa. Ci pare che tutte le letture che limitino pregiudizialmente il senso di «Figlio di Dio» a un messianismo terreno regale si esponano a questo rischio.

⁵ Non ci addentriamo in discussioni di tipo storico, che sono oltre i limiti di questa ricerca, ma facciamo qualche constatazione a margine. In genere si ammette che in Rm 1,3b-4a il titolo «Figlio di Dio» già a livello tradizionale indichi qualcosa di superiore al precedente riferimento davidico, cf. PENNA, *I ritratti originali*, I, 201-208, pur sempre nell'ottica descrittiva di un'intronizzazione regale, ma, aggiungiamo noi, *presso Dio e non terrena*. Quanto a Paolo, è chiaro che per lui «Figlio di Dio» non indica semplicemente «Messia», cf. PENNA, *I ritratti originali*, II, 65-66. Si ammette che l'inno di Fil 2,6-11 sia rappresentativo di un giudaismo cristiano pre-paolino, che credeva nella preesistenza e divinità di Gesù, con le dovute conseguenze a livello di confessione e di culto, cf. PENNA, *I ritratti originali*, II, 121-137. Perché escludere pregiudizialmente che in Mc, opera probabilmente più tardiva del corpus paolino, il titolo «Figlio di Dio» esprima l'intero sviluppo della tradizione, e non solo i suoi inizi? Non potrebbe darsi che ci accostiamo ai Vangeli, e in particolare ai sinottici, interpretandoli soprattutto o solo a livello gesuano e tradizionale?

⁶ In Mc 2,10.28; 8,38 Gesù aveva inequivocabilmente parlato di sé come del «Figlio dell'uomo» di fronte agli avversari e alle folle, ma non era stato con ciò accusato di bestemmia; cf. anche KINGSBURY, *Christology*, 171.

Pertanto non concordiamo con chi afferma che in Mc 14,62, rispondendo alla domanda del sommo sacerdote, Gesù intenda sia «Cristo» sia «Figlio di Dio» nei termini di «Figlio dell'uomo», e che questo passo costituisca l'ultima e climatica interpretazione in tal senso.⁷ Si dovrebbe piuttosto sostenere che la narrazione presenta «Figlio di Dio» come ultima correzione, accettata da Gesù, del titolo «Cristo», e che, quando Gesù adopera «Figlio dell'uomo», non è per tornare sulla propria identità, ma per indicare una sua futura *performance* gloriosa, in contrasto con la sua presente situazione di sofferenza, secondo quanto abbiamo visto essere tipico nell'uso di questo titolo.

Per comprendere il racconto della passione dobbiamo inoltre tenere presente che in una narrazione *il punto di vista fraseologico non coincide sempre con quello ideologico*: ad esempio l'effetto ironico proviene in genere dal diverso significato attribuito a un identico lessema. Nel nostro caso, il modo con cui il sommo sacerdote intende «Cristo, Figlio del Benedetto» è diverso dalla comprensione propria di Gesù (almeno quanto a possibilità), ossia in termini narrativi è diverso *il punto di vista ideologico, non quello fraseologico*. Se infatti lo accusano di bestemmia, è perché comprendono la pretesa elevata soggiacente al titolo (che quindi non indica semplicemente un re terreno), ma ritengono che ciò non possa essere vero.⁸

Del resto successivamente il sinedrio non recupererà più questo titolo, ma esprimerà la sua accusa davanti al governatore romano in termini presumibilmente regali, giacché Pilato così lo interrogherà (Mc 15,2). Di fronte a questa accusa Gesù però, dopo una affermazione sfumata (cf. «tu lo dici» al v. 2), recupererà coerentemente l'atteggiamento di silenzio assunto all'inizio del processo giudaico (cf. vv. 4.5). Anche in Mc 15,32 i sacerdoti confermeranno la loro lettura rivolgendosi a lui con «Cristo, re di Israele», termine che è dato per possibile, almeno ironicamente, ed evita l'accusa di bestemmia: con questo titolo paiono manifestare un'interpretazione messianico-regale bassa.

Altrettanto si deve riconoscere che «Cristo, Figlio del Benedetto» indica qualcosa di diverso da «Cristo, Figlio di Davide», da Gesù esplicitamente rifiutato. «Figlio di Davide» non avrebbe suscitato accuse di bestemmia, dal momento che è il parere degli scribi (Mc 12,35), né di fatto è condannato quando gli è attribuito da un mendicante di Gerico (Mc 10,47-48) o quando tale regalità è evocata indirettamente dalle ovazioni della folla (Mc 11,9-10).

⁷ Cf. ad es. PERRIN, *The New Testament. An Introduction*, 160.162; ID., «The Christology of Mark», 477-485; la stessa posizione ma leggermente più sfumata in DONAHUE, *Are You the Christ?*, 177 e *passim*; ID., «Temple, Trial, and Royal Christology», 71; di parere analogo sembra essere BOCK, *Blasphemy and Exaltation*, 185.

⁸ Per il lettore la diversità di punto di vista ideologico coinvolge sia l'affermazione della verità del titolo, su cui Gesù e il sinedrio discordano, sia il giudizio sul valore e le conseguenze per l'uomo e per Gesù, ovvero la finalità e la modalità del cammino di colui che porta tale titolo. Anche in Mc 8,33 il punto di vista fraseologico (il titolo «Cristo») mostra la sua insufficienza e richiede quello ideologico, «pensare le cose di Dio (φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ)» o «quelle degli uomini (τὰ τῶν ἀνθρώπων)», poiché non si tratta solo della correttezza di un giudizio intellettuale, ma della percezione globale nel piano di Dio del ruolo e dell'identità del Cristo e del discepolo.

A livello di significato e uso dei titoli notiamo quindi che la narrazione marciana procede *distinguendo fra Figlio di Dio da una parte e Messia, figlio di Davide, Re di Giuda o di Israele dall'altra*. Questi ultimi sono impiegati dagli attori in un senso che palesemente contraddice all'intenzione del protagonista, portatore del punto di vista ideologico normativo del racconto, mentre «Figlio di Dio» è usato da istanze diegetiche che sono ritenute conformi al punto di vista ideologico divino, almeno per conoscenza (limitazione necessaria a causa della presenza in questo gruppo dei demoni!). Inoltre il titolo «Figlio di Dio» non appare con funzione diegetica finché non diventa il motivo della condanna di Gesù.⁹ Solo quando si avvera la predizione riguardo al destino, si svela anche il segreto e un uomo lo confessa come tale (cf. Mc 15,39 con le precisazioni che faremo in seguito).

2. DUE LIVELLI DI LETTURA: LETTORE E ATTORE DI FRONTE AI TITOLI

Anche i riferimenti diegetici agli altri titoli sono così insistenti nella storia della passione che non è possibile prescindere, tuttavia uno stesso titolo può avere un diverso significato secondo il punto di vista ideologico assunto. La reazione del sinedrio all'affermazione di Gesù manifesta una diversa valutazione della stessa fraseologia; anche la reazione del centurione può storicamente aver avuto un altro significato rispetto a quello inteso dal narratore e volutamente suggerito al lettore credente!

Una soluzione appare possibile *se si tiene conto della relazione fra livello diegetico* (la storia con gli attori) *e livello extradiegetico* (la comunicazione fra autore e lettore). Alcune affermazioni degli attori (livello diegetico) possono avere per il lettore un significato ulteriore (livello extradiegetico), possono recuperare dalla storia stessa connotazioni non disponibili agli attori: nel nostro caso il punto di vista fraseologico del sommo sacerdote richiama le proclamazioni divine sull'identità di Gesù. Il lettore può così interpretare le affermazioni dei personaggi a partire da un punto di vista ideologico diverso, quello normativo di Dio, che è accolto solo a livello extradiegetico (narratore e lettore) e che solo Gesù porta nella storia, unica istanza intradiegetica ad assumere appieno tale punto di vista ideologico normativo. Così un termine o titolo può essere usato palesemente in contraddizione con il punto di vista divino e rivelare in tal modo che *la corretta interpretazione non appartiene al suo locutore* (livello diegetico), *ma al lettore* (livello extradiegetico). Avviene nella lettura che chi parla sa meno di chi ascolta!

⁹ Infatti, come abbiamo potuto notare, tutte le scene in cui Gesù è chiamato Figlio di Dio non hanno una conseguenza né per il conflitto con le autorità né per quello con i discepoli, bensì hanno una valenza extradiegetica. Il fatto che egli sia il Figlio di Dio resta sempre un segreto, o perché non è saputo, o perché non è compreso. I discepoli presenti alla trasfigurazione lo hanno saputo, ma ciò non ha prodotto conseguenze per il loro cammino; il sinedrio lo ha saputo, ma non lo ha accettato, portando a compimento un progetto già avviato.

Nel caso della narrazione marciiana le diverse tradizioni preesistenti sono state inserite nel testo in modo che possano anche eventualmente mantenere a livello diegetico la loro primitiva interpretazione, mentre a livello extradiegetico è proposto un altro criterio, il punto di vista ideologico normativo, che consente al lettore di interpretare il medesimo punto di vista fraseologico in modo diverso.

La confessione del centurione in Mc 15,39 ne è un esempio chiarissimo. A livello storico essa potrebbe avere avuto un significato diverso da quanto i cristiani confessano con quelle identiche parole.¹⁰ Tra l'altro l'espressione è formulata al passato («quest'uomo *era* Figlio di Dio»), un tempo verbale che non corrisponde alla confessione cristiana.¹¹ Inoltre a livello diegetico il medesimo personaggio non è sempre portatore nella sua vicenda del punto di vista ideologico di tale riconoscimento, o almeno il narratore non è interessato a seguirne la storia: quando Pilato lo richiamerà per assicurarsi della morte di Gesù (Mc 15,44-45), non compare più con funzione confessionale, ma semplicemente nella sua veste di capo del plotone di esecuzione a comprovare il fatto della morte, senza trarne le conseguenze (prima era detto «vedendolo morire *così*, disse...», Mc 15,39). Anzi più correttamente dobbiamo notare che non compare affatto, perché ha esaurito la sua funzione.

Tuttavia, se il significato del titolo per il legionario può essere stato storicamente «basso», se il senso con cui era usato in una parte della tradizione può accostarlo semplicemente a «Messia», e se a livello diegetico questa confessione non comporta conseguenze per gli attori, il livello extradiegetico è profondamente influenzato da questa scena ed è proprio questa la sua funzione. Il lettore non può fare a meno di cogliere la somiglianza del punto di vista fraseologico del centurione con quello divino («Figlio di Dio» corrisponde a «Figlio mio»), di leggerlo a partire dal punto di vista ideologico normativo di Dio e di notare così che *questa è la prima volta in cui un personaggio umano può allinearsi con Dio*, non solo fraseologicamente (come il sommo sacerdote in Mc 15,61), ma anche ideo-

¹⁰ Quanto è detto non è riferito allo sviluppo del dogma (il significato di «Figlio di Dio» dopo Nicea), bensì ammissione di un possibile senso distinto per il personaggio narrativo (livello redazionale) e per la persona del centurione (livello gesuano). Cf. PILCH, «Death with Honour», 65-70 e TAE HUN KIM, «The Anarthrous $\nu\iota\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ », 222-241, i quali sostengono che per un legionario romano tale titolo può solo avere un rimando al culto imperiale; così JOHNSON, «Is Mark 15,39 the Key of Mark's Christology?», 3-22; ID., «Mark 15,39 and So-Called Confession», 406-413; COLLINS, «Mark and His Readers. Among the Jews», 393-408; ID., «Mark and His Readers. Among Greeks and Romans», 85-100. Fra i commentari cf. V. TAYLOR, *Mark*, 597 (a livello redazionale significherebbe una confessione della divinità nel senso cristiano); PESCH, *Markusevangelium*, II, 500 (un'interpretazione pienamente titolare non è del centurione ma del cristiano); GNILKA, *Markus*, II, 325 (il senso cristiano redazionale ha intensificato i precedenti titoli regali e messianici); MANN, *Mark*, 204-207; GUNDRY, *Mark*, 62-66.

¹¹ Un'interpretazione del tempo verbale imperfetto che tende a svalutare il senso confessionale dell'affermazione del centurione trova consenso in GUNDRY, *Mark*, 951; VAN IERSEL, *Mark*, 480; ID., «Les récits-paraboles et la fonction du secret», 23-35; DELORME, «Intertextualities about Mark», 39; cf. anche sopra, la nota 10. Al contrario LÉGASSE, *Marc*, II, 981 connette la forma verbale solo alla condizione diegetica del protagonista (è morto, e un cadavere non può che «essere stato»), ma subito dopo riconosce che solo chi crede alla risurrezione può confessare che Gesù è il Figlio di Dio.

logicamente («*veramente* quest'uomo era Figlio di Dio!»), anche se in modo ancora imperfetto come confessione («... *era* Figlio di Dio!»).

La scena assume quindi un'importanza decisiva a livello extradiegetico, perché indica in quale momento della storia di Gesù è possibile la confessione della sua identità profonda: solo dopo aver visto l'intero percorso del protagonista si può affermare che egli è il Figlio di Dio, perché solo in questo momento *tale confessione comprende necessariamente anche tutta la sua via*, quella a proposito della quale la stessa confessione di Pietro si era mostrata insufficiente e mancante dal punto di vista ideologico. In effetti la croce di Gesù, la verità di questo suo cammino fino al grido di derelizione, permette di accostare il punto di vista fraseologico e quello ideologico di Dio: solo con questo accostamento, o meglio con questa sovrapposizione interpretativa, l'affermazione può diventare confessione e l'opera mariana (non solo la diegesi ma l'intera narrazione, comprendente quindi anche il piano extradiegetico) può rappresentare il «principio-criterio dell'annuncio di Gesù come Cristo e Figlio di Dio» (Mc 1,1).

Questa prospettiva rivela l'insufficienza di un accostamento alla confessione del centurione *solo* nella prospettiva storica. Johnson può affermare che il centurione, i demoni, i discepoli e anche l'introduzione non dicono nulla dell'identità di Gesù, pur sostenendo correttamente che essa è rivelata solo da Dio, perché non opera una duplice distinzione: egli non discrimina fra il punto di vista fraseologico e quello ideologico, né fra livello diegetico (analizzato storicamente) ed extradiegetico (da studiare anche con metodo sincronico). Così non può apprezzare pienamente la funzione extradiegetica di questa scena in quanto luogo testuale in cui si mostra come la confessione dell'identità di Gesù sia impossibile senza il riconoscimento della sua *performance* di passione-risurrezione.¹²

L'analisi narrativa di Mc manifesta così la coerenza delle scelte dell'autore e dimostra che il testo è una narrazione unitaria, coerente e intenzionale. Possiamo apprezzare appieno il risultato delle scelte redazionali solo se consideriamo il rapporto fra tradizioni preesistenti e atto narrativo come *un processo di assunzione interpretativa*.¹³ Così possiamo ammettere che le fonti di Mc parlassero di Gesù come del giusto sofferente o del Figlio dell'uomo, ma le riconosciamo integrate in un progetto narrativo che porta a evidenziare l'identità profonda del

¹² Facciamo riferimento all'ultimo studio di questo autore, JOHNSON, «Mark 15,39 and So-Called Confession», 406-413, aggiungendo che ritroviamo lo stesso rischio riduttivo pure negli articoli citati sopra, p. 218 nota 10.

¹³ Anche qui un confronto sinottico può porre in rilievo la singolarità di Mc, che non sottolinea a livello diegetico la confessione del centurione. In Mt 27,51-52 i prodigi che seguono la morte di Gesù comprendono, oltre allo squarcio del velo del tempio, terremoti, rocce spezzate e addirittura la risurrezione di molti; inoltre il riconoscimento di Gesù come Figlio di Dio è attribuito non solo al centurione, ma all'intera guardia «presa da grande timore» (Mt 27,54), senza dimenticare che era già effettuato dai discepoli in Mt 14,33 e da Pietro in Mt 16,16. In Lc 22,48-49, per limitarsi alla passione, la reazione delle folle è completamente diversa: si percuotevano il petto in atteggiamento penitenziale e «tutti i suoi conoscenti» assistevano da lontano; come se non bastasse, ancor prima che Gesù morisse, uno dei condannati lo aveva riconosciuto ed era stato da lui accolto nel paradiso (Lc 22,39-43).

protagonista, non solo la sua *performance*, e la connette con un titolo solo. Il narratore trasfigura i titoli, che si manifestano così insufficienti benché corretti, a vantaggio dell'assunzione del titolo che è fin dall'inizio espressione del punto di vista ideologico e fraseologico divino, «Figlio di Dio».

Ma per assicurarci della coerenza del racconto, dobbiamo tornare indietro, al momento del processo giudaico e chiederci da dove il sommo sacerdote possa aver recuperato la pretesa di Gesù di essere Messia e Figlio di Dio. Come si concilia il cosiddetto «segreto messianico» con l'assunzione da parte del sommo sacerdote del punto di vista fraseologico di Dio per parlare dell'identità di Gesù? Dobbiamo così prendere in considerazione, per cogliere il senso narrativo della confessione di Gesù come Figlio di Dio, il segreto messianico.¹⁴

3. LA DEFINIZIONE DI «SEGRETO MESSIANICO»

In effetti c'è un aspetto dell'identità di Gesù che resta segreto nella storia, indisponibile agli attori dal punto di vista fraseologico, almeno fino al processo giudaico, o ancora più propriamente fino alla confessione del centurione: che Gesù di Nazaret sia in realtà il Figlio di Dio. Ma si può delimitare così il contenuto del segreto messianico? Qual è l'oggetto del comando di tacere? O quale aspetto di Gesù resta nascosto nella narrazione?

Si parla di segreto «messianico», tuttavia dobbiamo ammettere che i discepoli avevano già confessato Gesù come Messia-Cristo in Mc 8,27. Sebbene questo importante titolo non sia ancora pienamente percepito secondo il corretto punto di vista ideologico, non si può propriamente sostenere che l'identità di Gesù in quanto Messia sia del tutto sconosciuta a livello diegetico; pertanto il fatto che egli sia il Messia non costituisce propriamente il contenuto del segreto. Come abbiamo visto sopra,¹⁵ questo termine supporta nella storia di Mc significati diversi, rivelatori di punti di vista ideologici eterogenei. Esso non è mai usato da Dio per parlare di Gesù, è utilizzato da Pietro una volta, ma con le correzioni che seguono immediatamente, tra cui anche l'imposizione del silenzio (che però non riguarda solo l'identità), ed è ripreso dal protagonista che lo riferisce a sé (Mc 9,41). Il titolo «Cristo» rivela quindi una stretta relazione con il protagonista, ma deve altresì subire un processo di sofisticazione semantica, affinché possa essere adottato con il punto di vista ideologico dovuto. In ogni caso esso è utilizzato nella storia e quindi non può corrispondere alle esigenze del segreto.

Come controprova ricordiamo che nemmeno l'altro titolo messianico, «figlio di Davide», pare connesso direttamente al segreto. Bartimeo lo aveva pubblicamente acclamato così, addirittura all'ingresso in Gerusalemme si era fatto

¹⁴ Sul segreto messianico troviamo un'ottima recensione della bibliografia nel c. «The Shape of the Problem: The Secret of Jesus' Identity in Mark» in KINGSBURY, *Christology*, 1-23; cf. anche PENNA, *I ritratti originali*, II, 339-341.

¹⁵ Cf. sopra lo studio al c. IX: «Gesù, il Messia-Cristo?».

riferimento al «regno del nostro padre Davide» (Mc 11,10); Gesù ha rifiutato che esso possa applicarsi al Messia (Mc 12,35-37), quindi se ne può dedurre che questo titolo è in sé inadeguato a descrivere il contenuto del segreto messianico, anche se ne è strettamente coinvolto.

Il titolo «re», che nella parte iniziale del racconto è connotato da accezioni negative, è infine attribuito a Gesù nella storia della passione, dove da parte del protagonista non c'è più possibilità di esercitare una regalità terrena, politica e trionfale, e da parte degli avversari non c'è più possibilità o volontà di riconoscergli davvero qualsiasi regalità. Esso non è la causa dell'accusa di bestemmia, per la quale Gesù è condannato a morte dal sinedrio, ma è pur sempre il motivo della condanna romana (Mc 15,26), frutto delle *false* accuse dei sommi sacerdoti. Infatti le autorità giudaiche paiono servirsi di tale titolo solo per presentare un'accusa politica contro colui che hanno già precedentemente condannato a morte, senza credere che sia il re di Israele.¹⁶ Pilato poi lo utilizza come motivazione di condanna, pur attribuendolo all'opinione dei giudei (Mc 15,12), e i soldati romani lo renderanno cagione di scherno.¹⁷ Vogliamo aggiungere un altro importante elemento di riflessione: è vero che Gesù è presentato con tratti regali nell'ingresso in Gerusalemme, ma il titolo esplicito «re» è utilizzato solo fra il rifiuto della sua identità da parte del sinedrio (Mc 14,63-64) e il riconoscimento di essa da parte del centurione (Mc 15,39). Bisogna riconoscere che la diegesi forza il lettore a fissare lo sguardo sul modo di regnare di Gesù, mentre lo invita a non allinearsi quanto a punto di vista ideologico con gli attori che adottano per lui tale titolo. Del resto il centurione romano, vedendo la *performance* di questo re, lo chiamerà Figlio di Dio.

Anche a proposito del titolo «re» si deve quindi cogliere la differenza fra punto di vista fraseologico e ideologico, e fra «fare» ed «essere». Chi lo chiama «re» nel c. 15 non crede in effetti che egli lo sia e per questa ragione lo condanna. Al contrario il lettore sa che egli è il re che muore per il suo popolo e nello stesso tempo sa che il mistero della sua identità è più profondo, che egli esercita in questo modo la regalità perché è il Figlio di Dio. Spesso Mc comunica al suo lettore con tale modalità indiretta:

leggendo Marco non veniamo tanto informati su certi fatti o idee, quanto ci è data la possibilità di vivere attraverso certi tipi di esperienze. Ora queste esperienze pro-

¹⁶ I criteri adottati ai piedi della croce sono contrari a quelli scelti da Gesù: per credere essi richiedono che «il Cristo, il re di Israele, scenda dalla croce» (Mc 15,32), mentre il protagonista è andato sulla croce per essere fedele a colui che aveva preparato la sua via (cf. la scena del Getsemani, Mc 14,32-42). Del resto anche il desiderio di «vedere e credere» dichiarato dai sacerdoti non è sincero, come è rilevato dal narratore, il quale sottolinea che essi «si fanno beffe» di lui (ἐμπαίζοντες, cf. Mc 15,31-32).

¹⁷ Pilato infatti prova a liberare Gesù e lo chiama «re dei Giudei» (Mc 15,9), sapendo dell'invidia dei sommi sacerdoti (v. 10), ma successivamente nelle sue labbra si trova la significativa specificazione «quello *che voi chiamate* il re dei Giudei» (v. 12, per i problemi di critica testuale cf. p. 156 nota 42). I soldati romani adottano questo termine durante gli scherni, anzi «drammatizzano» lo spregio aumentando il contrasto fra il titolo e la situazione del prigioniero (vv. 17-20).

cedono in modo caratteristico su sentieri che sono sia diretti che indiretti, ma con una speciale inclinazione verso l'indirezione.¹⁸

In tal modo il titolo «re» descrive la funzione del Figlio di Dio verso il popolo, sottolineandone il contrasto fra *status* e situazione: è detto re quando è appeso a una croce! Ma Gesù affronta la passione leggendola come volontà del Padre (cf. Mc 14,36) e solo con il grido del centurione un personaggio umano giunge al punto di vista fraseologico-ideologico di Dio su Gesù. Non bisogna confondere *performance* e identità, pur nella loro relazione, pertanto il fatto di chiamarlo «re» non indica ancora la rottura del segreto messianico.

Per «Figlio dell'uomo» dobbiamo fare osservazioni analoghe, come abbiamo riconosciuto sopra (cf. sopra, p. 215 nota 6) e come Kingsbury ha affermato in modo chiarissimo: nella storia di Mc si può parlare pubblicamente del Figlio dell'uomo. Noi rileviamo che quando se ne parla in segreto, ciò è palesemente dovuto all'argomento connesso a tale titolo e non al titolo in sé, che pertanto in quanto tale non fa parte del segreto messianico. Nei detti segreti del Figlio dell'uomo (cf. Mc 8,31; 9,9.31; 10,33.45; 13,26; 14,21), ossia quelli che hanno come narratori solo i Dodici o addirittura solo alcuni di essi, il contenuto su cui è imposto il silenzio è il destino di colui che sta parlando di sé come «Figlio dell'uomo» e non la sua identità di «Figlio dell'uomo»; mentre, quando si tratta esplicitamente della sua identità, allora si deve riconoscere che essa è stata svelata come «Figlio di Dio» (cf. Mc 9,9 in riferimento al precedente v. 7).

L'analisi del titolo «Figlio dell'uomo» però ci ha condotti a riconoscere che con il segreto messianico è connesso costitutivamente anche un aspetto centrale della sua *performance*, il destino del protagonista, che si intreccia con la comprensione della sua identità come Figlio di Dio. Dobbiamo così affrontare il problema del segreto messianico.

Wrede pensava al segreto messianico come a una costruzione teologica pre-marciana che permetteva di conciliare il dato della proclamazione postpasquale di Gesù in quanto Cristo (scoperto tale con la risurrezione) con il fatto che prima di Pasqua si fosse pensato a lui in tali termini; nei detti con il silenzio infranto egli vedeva l'espedito redazionale attraverso cui emergeva che Gesù era il Cristo fin dal suo ministero terreno. Molti studiosi si posero preva-

¹⁸ Cf. FOWLER, «The Rhetoric of Direction and Indirection», 131: «reading Mark is less a matter of being informed of certain facts and ideas and more a matter of being given the opportunity to live through certain kinds of experiences. And those experiences typically proceed on paths that are both direct and indirect, but with a special inclination toward indirection». Si potrebbe leggere nelle scene ai piedi della croce un esempio di «ironia drammatica», dove il significato per alcuni attori è diverso da quello intuito dal lettore: qui gli attori pensano di oltraggiare Gesù chiamandolo re (ironia verbale), ma in questo modo essi stessi lo dichiarano tale orientando in tale direzione la comprensione del lettore (ironia drammatica). Sull'ironia nella letteratura cf. BOOTH, *A Rhetoric of Irony, passim*, ad es. 28-29; sull'ironia in Mc e in particolare in queste scene cf. TANNEHILL, «The Gospel of Mark as Narrative Christology», 78-80; JOHNSON, «Is Mark 15,39 the Key of Mark's Christology?», 2-22; VIA, «Irony as Hope in Mark's Gospel», 21-27; FOWLER, «The Rhetoric of Direction and Indirection», 115-133; ID., *Let the Reader Understand*, 156-163; CAMERY-HOGGATT, *Irony in Mark's Gospel*; TELFORD, *Mark*, 105; HESTER, «Dramatic Inclusion», 61-86.

lentamente a livello gesuano per sostenere contro Wrede l'autenticità della richiesta di silenzio (A. Schweitzer, G. Bornkamm); anche recentemente G. Theissen e A. Metz hanno sostenuto che Gesù ebbe una coscienza messianica senza tuttavia manifestarla con il titolo corrispondente. Altri proseguirono piuttosto sulla linea di Wrede, leggendo tale segreto in funzione della redazione (R. Bultmann, M. Dibelius, H.J. Ebeling). Vennero in seguito apportati correttivi, osservando che solo ciò che riguarda l'identità di Gesù ricade sotto il segreto (U. Luz eccettua la diffusione della fama e T.J. Weeden esclude l'aspetto dell'incomprensione dei discepoli). Uno studioso di valore si è spinto fino a negare la coerenza del segreto messianico con il risultato di sminuirne il valore per la teologia dell'opera e per apprezzare l'abilità del narratore (H. Räisänen). Oggi, a giudizio tra gli altri di R. Penna, la teoria formulata da Wrede è ritenuta comunemente insostenibile; egli accetta che Mc presenti la rivelazione di Gesù come Messia attraverso i suoi gesti potenti, ma soprattutto attraverso tutto l'arco del racconto, comprendendo quindi anche la croce e negandone ogni valenza politico-terrena.¹⁹

Noi però affrontiamo la questione del segreto messianico dal punto di vista narrativo, per comprendere meglio il ruolo di «Figlio di Dio». Al contrario degli altri titoli, *solo questo non è mai stato inserito nella diegesi marciana in contesti pubblici*, come abbiamo già più volte rilevato: le rivelazioni divine sono riservate a livello diegetico a Gesù (Mc 1,11) e a tre discepoli (Mc 9,7) a cui è ingiunto di tacere fin dopo la risurrezione. Gesù non ha mai affermato in dichiarazioni pubbliche o al gruppo dei discepoli di essere il Figlio di Dio, né questa identità è rivelata dai demoni, proprio a causa del silenzio loro imposto (cf. Mc 1,34: «e non permetteva ai demoni di parlare, perché lo conoscevano»)²⁰ Dal punto di vista narrativo Kingsbury ha ragione nel riconoscere che il segreto messianico riguarda l'identità di Gesù in quanto Figlio di Dio, perché gli elementi gemelli di «segreto» e «identità» sono connessi solo con tale titolo.²¹

¹⁹ Per comodità citiamo in un'unica nota i riferimenti bibliografici dell'intero paragrafo: WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 9-149, in particolare pp. 81-149; SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede*, 334-347 (coscienza esplicita di messianicità); BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth?*, 193-204 (coscienza implicita di messianicità); BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 370-376; DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 225-232; EBELING, *Das Messiasgeheimnis*; LUZ, «Das Geheimnistmotiv», 9-30 (senza la diffusione della fama); WEEDEN, «The Heresy that necessitated Mark's Gospel», 145-158 e Id., *Mark. Traditions in Conflict* (senza l'incomprensione dei discepoli); RÄISÄNEN, *Das «Messiasgeheimnis»*, 143-168; PENNA, *I ritratti originali*, II, 340-344; THEISSEN - METZ, *Der historische Jesus*, par. 16, 3.3 (Gesù ebbe una coscienza messianica senza tuttavia manifestarla con il titolo corrispondente).

²⁰ Cf. sopra, p. 143 nota 6. L'episodio della trasfigurazione (Mc 9,2-13) e il detto sulla non conoscenza dell'ora da parte del Figlio (Mc 13,32) sono palesemente scene private, senza conseguenze dirette nella diegesi. In effetti esse sono piuttosto satelliti, che non contribuiscono a portare avanti l'intreccio del rapporto fra Gesù e i suoi avversari, ma a chiarire in parte quello fra Gesù e i suoi discepoli; tale chiarimento però non si risolve in una diversità di comportamento fra i discepoli beneficiari di queste rivelazioni particolari e gli altri.

²¹ Cf. KINGSBURY, *Christology*, 14 e *passim*. Sotto questo aspetto si deve concordare con Luz e Weeden, cf. sopra, nota 19.

In molte circostanze Mc presenta il suo protagonista nell'atto di chiedere il silenzio, ma il lettore potrà notare che spesso questo comando è inequivocabilmente violato (cf. Mc 1,44; 5,43; 7,24.36).²² Ciò che è annunciato però riguarda sempre la sua *performance* potente, il racconto dei suoi miracoli. Al contrario, quando l'ingiunzione a tacere concerne l'identità di Gesù o il suo destino (cf. Mc 1,25.34; 3,12; 8,30; 9,9), allora il segreto non è mai rotto a livello diegetico; ricordiamo inoltre che tale identità coincide con quanto è stato rivelato da Dio e riguarda il suo punto di vista ideologico. Tutto ciò ci permette di precisare i criteri euristici del «segreto».

Mentre Wrede e altri autori situano la loro ricerca a livello storico (gesuano o redazionale), noi ci poniamo a livello sincronico per individuare *con un criterio diegetico* il contenuto del segreto. Pertanto, pur acquisendo dalla presentazione del narratore l'atteggiamento schivo e reticente di Gesù, che rappresenta però solo uno dei tratti del protagonista (cf. i suoi comandi di tacere), riteniamo che propriamente facciano parte del segreto messianico *solo quei detti per cui la narrazione non prevede la divulgazione* o la trasgressione dell'ordine, senza stabilire precedentemente l'oggetto o il locutore (Dio, Gesù o altri attori).

In tal modo scopriamo che nel «segreto messianico» sono coinvolte in modo inestricabile *l'identità di Gesù in quanto Figlio di Dio e la sua performance di passione, morte e risurrezione*. Poiché la narrazione inizia informando il lettore sull'identità di Gesù, non è possibile sostenere che il segreto sia attivo a livello extradiegetico, bensì *solo nel livello intradiegetico* potremmo cogliere (proprio a partire dalla differenza di conoscenza rispetto al lettore) che alcuni aspetti dell'identità e della *performance* del protagonista non ricevono recezione da parte degli attori umani, i narratori di queste informazioni private e non comprese.²³

3.1 *L'identità segreta di Gesù: il Figlio di Dio*

Come Kingsbury ha notato (cf. sopra, p. 223 nota 21), *le caratteristiche gemelle di «segreto» e «identità» sono strettamente connesse solo al titolo «Figlio di Dio»*; su ciò non c'è ragione di dubitare. Nei paragrafi precedenti abbiamo mostrato che gli altri titoli non sono «segreti». Si può obiettare che Gesù imponga il segreto anche sulla confessione di Pietro (Mc 8,30), formulata con il termine «Cristo». A ciò rispondiamo dicendo: 1) che tale confessione proviene dall'attore (vedremo dopo quanto ciò possa essere significativo); 2) che l'imposizione del silenzio manifestamente riveste un ambito più ampio della confessione petrina e riguarda anche il primo annuncio della passione-risurrezione; 3) che l'attore mo-

²² Si osservi che il comando di tacere di Mc 5,43 non è violato; lo abbiamo annoverato in questo gruppo più per l'oggetto di cui avrebbero potuto parlare i genitori della bambina «morta» che per la sua trasgressione. La sua eventuale omissione però non comporterebbe variazioni di significato, poiché in Mc 7,36 il narratore a mo' di sommario presenta la sistematica violazione di questo tipo di segreto («ma per quanto comandasse a loro [di non dire a nessuno], quelli ancor di più lo annunciavano»).

²³ Facciamo così valere un principio ulteriore per definire il segreto, quello della *recezione*, per cui non è sufficiente che un'informazione sia enunciata nel testo, è necessario che sia capita dagli attori per essere ascritta al livello intradiegetico. Tale principio era già utilizzato da Fowler per studiare la retorica dell'indirezione fra autore e lettore (cf. FOWLER, *Let the Reader Understand, passim*), noi lo applichiamo a quella particolare retorica dell'indirezione che è la rivelazione di Gesù ai discepoli.

stra di non concordare con il punto di vista ideologico considerato normativo (cf. sopra, pp. 143-145); 4. che il termine «messia» non è affatto preciso quanto a designazione nella storia marciana.²⁴

La nostra tesi è quindi che fra tutti i titoli «Figlio di Dio» sia quello che maggiormente e propriamente identifica il protagonista. Possiamo affermare ciò soprattutto sulla base del fatto che esso è utilizzato da Dio, e poiché la caratterizzazione del protagonista, come abbiamo mostrato sopra, è opera di Dio e non del narratore (cf. c. VIII, par. 2 «Una caratterizzazione dall'alto», pp. 127-135), essa si compie all'insegna di questo appellativo. Deve però essere rimarcato che non solo l'identità di Gesù come Figlio di Dio è nascosta alla maggior parte degli attori, ma che perfino il titolo «Figlio di Dio» non è disponibile finché un'istanza superiore non lo riveli in qualche modo. Ciò è determinante per cogliere il valore narrativo del segreto.

Chi conosce che Gesù è il Figlio di Dio? Il lettore, i demoni, alcuni attori e il sommo sacerdote. Il lettore lo apprende dal titolo (Mc 1,1), se esso è così ricostruibile per critica testuale, ma in ogni caso riceve questo annuncio da Dio mediante la partecipazione privilegiata alla scena del battesimo (Mc 1,11); la sua conoscenza però si mantiene chiaramente a livello extradiegetico senza poter influire sugli attori. I demoni possono sapere chi è Gesù, poiché partecipano della sfera soprannaturale secondo la cosmologia di Mc e perché hanno già avuto a che fare con lui (Mc 1,13), ma la loro conoscenza non si divulga nella storia, giacché non rivelano l'identità di Gesù (ciò è loro impedito dallo stesso protagonista), sebbene si oppongano alla sua missione (cf. pp. 112-113 e nota 19). Il segreto rimane.

Ai discepoli presenti alla scena della trasfigurazione (Mc 9,2: Pietro, Giacomo e Giovanni) l'identità di Gesù in quanto Figlio di Dio è rivelata, come già al lettore, direttamente da Dio, ma tale elemento conoscitivo non ha influsso diegetico a causa della proibizione, imposta loro da Gesù, di parlarne fin dopo la risurrezione. Il narratore ha cura di precisare che il segreto non fu infranto («tennero per sé la cosa [τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς]»), anche perché essi non comprendevano ancora che cosa fosse il risorgere dai morti (Mc 9,9-10). Inoltre occorre rilevare che questa conoscenza privilegiata non li porta ad avere un atteggiamento o un comportamento diverso dagli altri discepoli e neppure a comprendere meglio che cosa sia la risurrezione.²⁵ Si potrebbe affermare che diegeticamente

²⁴ Quest'ultima motivazione è ritenuta valida da KINGSBURY, *Christology*, 14-15, che non nega la presenza in Mc 8,29-30 delle caratteristiche di segreto e identità, ma rileva che esse non costituiscono il «marchio» del termine Messia, in realtà il più generico dei titoli usati per Gesù. Bisogna riconoscere che in effetti del messia si parla altrove pubblicamente, che ci sono - lo abbiamo più volte ricordato - diverse interpretazioni di questa figura nella storia marciana; come rileva argutamente l'autore, il segreto dell'identità di Gesù non è un segreto «messianico»!

²⁵ Bisogna osservare la storia successiva. In Mc 9,38 Giovanni si farà portavoce di un atteggiamento esclusivista sbagliato, rimproverato da Gesù, volendo detenere il monopolio sugli esorcismi (Mc 9,39-41); in Mc 10,35-40 c'è il famoso episodio della raccomandazione dei figli di Zebedeo, in cui sono coinvolti proprio Giacomo e Giovanni; questi discepoli sono insieme anche nel campo detto Getsemani in Mc 14,32-42, ma non sopportano la prova e cedono al sonno; la conoscenza privilegiata non impedisce ai tre di far parte del gruppo dei fuggitivi in Mc 14,50 (Mc sottolinea che *tutti* fuggono) e a Pietro di rinnegare il maestro (Mc 14,66-72). A ciò si possono aggiungere le ricorrenze in cui i discepoli come gruppo sono mostrati mancanti, senza che i tre se ne distacchino: questa osservazione è importante, perché se c'è una differenza fra i discepoli, questa è dovuta alla scelta di Gesù e non alla competenza dei singoli attori!

tale rivelazione non è ancora comprensibile per loro e non diventa fonte di ulteriore competenza. Anche in questo caso quindi il segreto rimane.

Potrebbe sorprendere che il sommo sacerdote adotti tale punto di vista fraseologico nella domanda fatale rivolta a Gesù (Mc 14,61): da chi l'ha saputo? Riteniamo che anch'egli abbia appreso questa espressione da un'istanza superiore e precisamente *dal protagonista*. Infatti nella parabola dei vignaioli Gesù aveva portato a compimento il racconto figurato delle relazioni fra Dio e la sua vigna annunciando l'invio di un personaggio, chiamato «Figlio»: «aveva ancora uno solo, il Figlio prediletto (ἕτι ἓνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν)» (Mc 12,6). Questa parabola riguarda evidentemente lui e la sua competenza, dal momento che è narrata in risposta alla domanda delle autorità (cf. Mc 11,27) e i narratori sono i sommi sacerdoti, scribi e anziani, gli stessi che giudicano Gesù in Mc 14,53! Della recezione del discorso di Gesù ci assicura il narratore, raccontando in Mc 12,12 che le autorità avevano capito che aveva detto «per loro» la parabola, provocando in loro la reazione descritta nella metadiegesi (essi desiderano eliminare Gesù). Ora, se avevano compreso che la parabola era per loro e si erano visti rappresentati nella figura dei vignaioli, allora avevano corrispettivamente colto la pretesa di Gesù di essere quell'ultimo inviato da Dio, pietra scartata destinata a diventare la «pietra d'angolo»: il Figlio.

Al lettore non può sfuggire tale identificazione, provocata dal doppio richiamo alla voce dal Cielo; infatti sia «Figlio amato» che «Figlio mio» (v. 6) presentano lo stesso punto di vista fraseologico, psicologico, temporale e spaziale della scena del battesimo e della trasfigurazione: quello di Dio.²⁶ Gesù si presenta così ai suoi avversari e dà ragione della sua autorità rifacendosi alla sua identità di Figlio, come il lettore ha già conosciuto a livello extradiegetico fin dai primi versetti. Il segreto si sta incrinando, ma c'è qualcosa che lo protegge ancora: il punto di vista ideologico, che per Gesù e il lettore coincide con quello di Dio, ma è radicalmente diverso negli avversari.²⁷ Questi reagiscono alla parabola concretizzando il progetto di eliminare Gesù e nel processo giudaico richiederanno questo punto di vista fraseologico senza allinearsi, anzi riconoscendovi il motivo della condanna a morte.²⁸

²⁶ Su questi diversi punti di vista cf. sopra, il c. VII: «Il punto di vista normativo» (pp. 109-119).

²⁷ Gli avversari mostrano di non allinearsi con il punto di vista ideologico di Dio, anche se ne adotteranno il punto di vista fraseologico mediato da Gesù (cf. Mc 14,61), ma, loro malgrado, porteranno avanti una vicenda che già Gesù ha loro annunciato. Questo fatto nei romanzi antichi parla della libertà e sovranità del protagonista, ma al lettore moderno non può togliere l'impressione che sia in tal modo ridotta la libertà degli altri attori o almeno la loro responsabilità. Nella parabola si vuole esprimere più la conoscenza degli eventi da parte di Gesù che la determinazione delle scelte altrui, aspetto che si potrebbe affrontare studiando la caratterizzazione dei personaggi «contro» Gesù: per Giuda infatti e per gli avversari la caratterizzazione è avviata dal narratore, senza impegnare direttamente l'autorità del protagonista, al quale è però riservata la sanzione.

²⁸ Secondo il sinedrio l'affermazione di Gesù in Mc 14,61-62 è una bestemmia, ovvero a loro avviso quanto Gesù ha detto non può coincidere con il punto di vista ideologico di Dio. Possiamo ricordare anche le altre motivazioni più o meno esplicitate nella narrazione, quali il problema dell'autorità superiore a quella degli scribi sollevato nei primi capitoli e culminante già là nella decisione di eliminarlo (cf. Mc 3,6), oppure l'invidia risaputa da Pilato (cf. Mc 15,10), ma queste non fanno altro che ampliare il fascio di motivazioni che costituisce un personaggio con una certa consistenza a differenza di una comparsa, cf. sopra, il c. II, par. 4 «Il recupero del personaggio» (pp. 27-30).

Riteniamo che questo elemento sia così importante nella vicenda che non sia possibile per il lettore implicito trascurarlo: in questa pericope Gesù lascia emergere, pur in modo parabolico, la propria identità. Per noi era fondamentale mostrare come l'accesso a essa da parte del sinedrio, anche solo dal punto di vista fraseologico, sia mediato dalla rivelazione di Gesù. Il segreto poi non è propriamente infranto, perché l'affermazione di Gesù non è assunta dagli attori e resta non compresa. Altrettanto si deve dire della risposta di Gesù al sommo sacerdote (Mc 14,61-62): come abbiamo visto nulla di più esplicito è stato mai affermato da Gesù («io sono», cioè il Cristo il Figlio del Benedetto!). Il lettore sa che questa è l'opinione di Dio, che è corretta e rappresenta l'identità profonda di Gesù, tuttavia essa non riceve recezione nel personaggio del sommo sacerdote o nel sinedrio, è rifiutata come bestemmia e sarà trascurata negli scherni, che alluderanno ad altri aspetti del protagonista.²⁹ *Per il sinedrio quindi Gesù non è il Figlio di Dio e a livello diegetico il segreto non è ancora svelato!*

Il primo personaggio umano a riconoscere esplicitamente Gesù come Figlio di Dio è un centurione romano (Mc 15,39), ai piedi della croce o meglio «di fronte a lui (ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ)». Il pronome αὐτοῦ è stato interpretato come neutro, riferito al tempio (di fronte a esso), oppure come maschile, riferito a Gesù. Noi pensiamo che tutta l'attenzione del lettore, come quella del centurione, sia qui rivolta al personaggio Gesù, che giunge con ciò al culmine del suo cammino terreno, ciò verso cui egli stesso aveva indirizzato lo sguardo dei discepoli nel suo insegnamento e che esprime il punto di vista di Dio sul destino del protagonista.³⁰

Il lettore trova così un richiamo all'altissima identità del protagonista contestualizzato nella più cruda umiliazione del suo cammino. Secondo noi Gundry è unilaterale quando sottolinea solo gli aspetti di potenza nella morte di Gesù, sottacendo la prospettiva di annientamento, che è invece costitutiva in questa fase di radicale abbandono del Figlio, la cui ultima presenza «visibile» sulla scena del racconto è quella del crocifisso. Tutta la diegesi indirizza alla morte del Figlio, mentre ciò che fa parte dell'ambientazione come i fenomeni atmosferici e il tempio hanno solo funzione esplicativa. Dopo la sua morte un uomo riconosce «davvero» Gesù come Figlio di Dio e, anche se la valenza di questa scena è emi-

²⁹ È addirittura superfluo notare che l'assunzione del titolo «Figlio di Dio» da parte del sinedrio avviene puramente a livello di punto di vista fraseologico, mentre tutta la vicenda del processo mostra la più netta opposizione verso il protagonista a livello di punto di vista ideologico, da cui il lettore è obbligato a prendere le distanze: le autorità intentano un processo contro una persona per la quale non hanno ancora un'accusa (Mc 14,55), procurano falsi testimoni ma invano (vv. 56-59), fino a condannare Gesù che riconosce pubblicamente ciò che secondo il lettore è vero fin dall'inizio.

³⁰ L'espressione greca «ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ» di Mc 15,39 è in sé ambigua. Fra coloro che leggono il pronome riferito a Gesù cf. CRANFIELD, *Mark*, 460; V. TAYLOR, *Mark*, 597; GNILKA, *Markus*, II, 324; PESCH, *Markusevangelium*, 499; MANN, *Mark*, 654; HOOKER, *Mark*, 378; LÉGASSE, *Marc*, II, 979; cf. anche K. STOCK, «Das Bekenntnis des Centurio», 290. Altri, probabilmente a causa dello squarcio del velo del tempio (v. 38), pensano che l'espressione si riferisca alla posizione del centurione rispetto al tempio, per cui egli vedrebbe il prodigio del velo squarciato, cf. JACKSON, «The Death of Jesus in Mark», 16-37; GUNDRY, *Mark*, 950.973 (visione piena del velo del tempio squarciato dal vento dello spirito esalato da Gesù).

nentemente extradiegetica, il lettore percepisce che in tale momento si può allineare con il punto di vista divino e coglie che *per la prima volta a livello diegetico il segreto messianico è rotto* (almeno in parte).³¹ Come ha potuto il centurione penetrare nell'identità di Gesù? Chi glielo ha rivelato?

3.2 *La via segreta di Gesù: passione e risurrezione*

A questo proposito dobbiamo introdurre il secondo aspetto del «segreto messianico», la parte che riguarda non l'identità di Gesù, bensì la sua *performance*, o meglio quella componente della vicenda terrena del protagonista rappresentata dal *suo destino di passione, morte e risurrezione*. Per rispondere alle domande di cui sopra è necessario ricorrere anche a questo elemento diegetico.

Abbiamo riscontrato che tutti gli annunci del destino di sofferenza del Figlio dell'uomo sono presentati *in scene strettamente private*, riservate ai discepoli o solo ad alcuni di essi (cf. sopra, p. 143 nota 8); inoltre, analogamente ai detti che rivelano l'identità di Gesù, anche tali predizioni *non mostrano di avere una ricezione adeguata* da parte dei narratori.³² Queste due caratteristiche ci permettono di percepire che il destino di sofferenza e risurrezione di Gesù è inestricabilmente connesso alla sua identità e che a livello diegetico anche la «via» di Gesù è segreta;³³ il lettore sa fin dall'inizio chi sia Gesù e quale sia il suo destino, ma gli attori sono introdotti in esso dall'istanza superiore costituita dal protagonista. Ci pare inoltre sintomatico che il destino di passione e risurrezione sia reso noto ai discepoli per la prima volta (cf. Mc 8,31) in connessione a una domanda riguardante l'identità del protagonista (vv. 27-30), e che entrambi gli elementi siano coinvolti in una richiesta di silenzio (cf. sopra, pp. 143-144).

Con ciò il cammino verso Gerusalemme è ulteriormente presentato in accordo con il punto di vista ideologico normativo (cf. Mc 8,33 e sopra, pp. 111-112), di cui costituisce una parte essenziale: in questo modo la narrazione indica che per allinearsi al punto di vista ideologico divino, normativo, occorre *sia riconoscere Gesù come Figlio di Dio, sia accogliere il suo necessario cammino di cro-*

³¹ Della valenza extradiegetica della scena della confessione da parte del centurione abbiamo già parlato sopra, p. 190 e pp. 218-219.

³² Dopo il primo annuncio di passione, morte e risurrezione (Mc 8,31) Pietro rifiuta il destino di sofferenza del maestro ed è pertanto ripreso da Gesù. Dopo la seconda predizione (Mc 9,31) il narratore afferma che i discepoli non compresero (v. 32) e che reagirono all'annuncio della morte del loro maestro pensando alla sua successione (chi fosse il più grande fra di loro, Mc 9,33-37). Il cinismo giunge al culmine quando, avendo in qualche modo compreso che il destino di Gesù avrebbe avuto un esito glorioso, dopo un nuovo annuncio della morte e risurrezione (Mc 10,32-34) due di loro raccomandano la loro posizione suscitando l'ira degli altri (Mc 10,32-45). Le cose non cambiano nell'ultima sera, quando diventa evidente che nella cattura di Gesù è coinvolto uno dei Dodici (Mc 14,19-21) e Gesù predice la fuga di tutti (Mc 14,27), a cui seguono vane attestazioni di fedeltà da parte dei discepoli.

³³ Assumiamo il termine «via» a indicare il destino di Gesù, come già Manicardi aveva messo in evidenza parlando del valore teologico del suo cammino, cf. MANICARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, 110-112.139-143; cf. anche VAN IERSEL, *Leggere Marco*, 189-216; VAN IERSEL, *Mark*, 77-79.84-85.

ce e risurrezione. Solo dopo la morte di Gesù e proprio «vedendolo morire» un attore lo può riconoscere come Figlio di Dio, perché solo in quel momento è possibile l'assunzione simultanea del punto di vista fraseologico e ideologico su Gesù, attinente sia all'identità, sia alla via attraverso cui doveva manifestarsi. Vogliamo riservare alle conclusioni alcune riflessioni sul «fare» e «essere» di Gesù a livello extradiegetico, ma possiamo fin d'ora cogliere che la rivelazione dell'essere di Gesù è attuata a vantaggio del lettore già all'inizio del cammino, segue la rivelazione della sua necessaria sofferenza. A livello diegetico questi aspetti sono assunti insieme solo dal centurione, che così mostra al livello extradiegetico quando è possibile essere allineati al punto di vista ideologico divino, quando l'essere e il fare di Gesù sono contemplati dalla giusta prospettiva, rivelata per il centurione dalla croce.

Il mistero dell'identità di Gesù *si svela* così pienamente solo quando il *velo* (del tempio) di squarcia, effetto del compimento del piano divino e non della possibilità di percezione umana. Persino l'assunzione del destino di passione e morte di Gesù non è frutto delle forze umane: un discepolo tradisce, un altro rinnega, in generale tutti fuggono davanti alla passione imminente, l'uomo resta nudo e il suo Signore procede solo.³⁴ Ma «solo» significa anche «unico»: ecco così che al vertice della rivelazione dell'identità di Gesù possiamo riprendere il discorso delle tipologie sviluppato sopra.

In questo contesto dobbiamo cogliere il segreto messianico come un espediente narrativo che, lungi dal nascondere, *presenta Gesù come il Figlio di Dio*, unico titolo appropriato a lui, corrispondente in pieno a ciò che di lui ha rivelato Dio stesso. Sotto questo aspetto prendiamo le distanze da ogni ipotesi di cristologia correttiva che tenda a porre in secondo piano tale titolo per valorizzarne altri: mostrerebbe di non fare i conti con la dinamica narrativa del Vangelo, che con chiarezza indica il punto di vista di Dio come normativo per il lettore.³⁵

Inoltre il segreto messianico permette di evidenziare che *la rivelazione dell'identità di Gesù deve essere fatta da un'istanza superiore* (anche in ciò la narrazione è coerente con la caratterizzazione dall'alto) *e deve comprendere assolutamente il suo destino di passione e risurrezione*. Per capire che cosa significhi «Figlio di Dio» dobbiamo tenere in considerazione che non è sufficiente ricorrere unicamente alle tipologie messianiche, come abbiamo visto sopra.³⁶ Abbiamo inoltre appurato che le altre tipologie svolgono un ruolo marginale, che hanno una funzione nella descrizione del «fare» di Gesù più che del suo «essere», e che

³⁴ Giustamente MAZZUCCO, *Lettura del Vangelo di Marco*, 162-163 insiste molto sullo scacco dell'umanità di fronte alla passione, riconoscendo nella scena del giovanetto che fugge nudo un'allusione ad Am 2,16, qui indicante la fuga di tutta l'umanità di fronte alla croce; su ciò cf. anche PEREGO, *La nudità necessaria*.

³⁵ Per la presentazione di tali cristologie rimandiamo alle pagine precedenti; qui sottolineiamo il nostro accordo con la valutazione di KINGSBURY, *Christology*, 47-155, che a più riprese insiste sulla peculiarità del titolo «Figlio di Dio».

³⁶ Cf. sopra, il c. IX: «Gesù, il Messia-Cristo?». Con ciò anticipiamo che prenderemo le distanze dal modo con cui KINGSBURY, *Christology*, 47-155 sviluppa la relazione fra i titoli (si tratta del c. 3, «The Christology of Mark: The Davidic Messiah-King, the Son of God»).

propriamente è l'intera storia di Gesù, narrata in Mc, a costituire lo strumento di sofisticazione semantica delle categorie di cui sopra, capace di adattare al personaggio in modo nuovo e unico, categorie messianiche ivi comprese.³⁷

Tuttavia nessun «fare» è così centrale come quello *passivo* della passione e risurrezione: questo è affermato non solo come consapevolezza della decisività della Pasqua a livello della storia di Gesù, ma proprio a partire dalla constatazione narrativa della sua connessione all'identità di Gesù attraverso il segreto messianico. Così Dio stesso, che ha previsto la «via» di Gesù fin dall'inizio (cf. Mc 1,2-3), conduce la rivelazione dell'identità del protagonista proprio *attraverso il suo cammino di derelizione*.

Ci pare quindi che l'ipotesi di un commentario come quello di Gundry, per altri aspetti davvero ottimo, sia «pregiudiziale» rispetto alla dinamica narrativa del testo: egli, dopo aver individuato due blocchi di materiale (teologia della gloria e teologia della croce), afferma che la gloria sarebbe correttiva della sofferenza e indica la volontà di leggere la storia della passione sulla scorta delle precedenti pericopi come una storia di successo.³⁸ Egli ha ragione a soffermarsi sugli elementi che sottolineano la grandezza del protagonista, noti a livello extradiegetico e intradiegetico fin dall'inizio, ma tali elementi a che cosa conducono? Qualcuno crede di più o inizia a conoscere la profondità dell'identità di Gesù a causa di questi aspetti? Al contrario: pare che si progredisca nel rifiuto con l'aumentare dei miracoli eclatanti! Gesù stesso vorrebbe evitare tale fama, e il contenuto del suo insegnamento punta specificamente sulla passione, morte e risurrezione! Proprio questa sofferenza permette di sofisticare le tipologie parziali trionfalistiche e di lasciar emergere l'unicità del protagonista. Ma in che cosa consiste questa unicità? Che cosa significa «Figlio di Dio»?

Non rientra nei limiti e nelle finalità della presente ricerca lo studio del significato del titolo «Figlio di Dio» dal punto di vista storico, di cui peraltro dobbiamo tener conto (cf. sopra, p. 137 nota 65). Anche la difficile ricostruzione dello sfondo analettico della voce dal Cielo (cf. sopra, pp. 136-139, il c. VIII, par. 3: «Una caratterizzazione unica ed esclusiva») suggerisce di partire da un'altra via, che per noi si determina come *attenzione alle valenze narrative del titolo*. Lo affrontiamo nel paragrafo successivo.

4. L'APPORTO DECISIVO DELLA RISURREZIONE

Abbiamo già constatato che la confessione del centurione presenta un elemento di insufficienza o almeno di incompletezza, giacché essa non è espressa al presente bensì al passato: «veramente quest'uomo *era* Figlio di Dio». Certo fornisce al lettore la possibilità di rileggere tutto ciò che Gesù ha vissuto nei termini

³⁷ Cf. sopra i cc. IX-XII, dove abbiamo analizzato le tipologie e i titoli di Messia, profeta, giusto e Figlio dell'uomo.

³⁸ Cf. GUNDRY, *Mark*, 3; cf. anche oltre «The Purpose of Mark», pp. 1022-1026.

suggeriti dalla voce dal cielo, costituisce già un primo riconoscimento, ma così formulata non può corrispondere appieno a una confessione cristiana.

Del resto il centurione non avrebbe potuto esprimersi altrimenti, non solo per ragioni storiche (tra l'altro era un pagano), ma anche per ragione diegetiche: mancava a lui *la realizzazione di un elemento costitutivo e sostanziale del segreto*, la risurrezione! Infatti la parte del segreto messianico che riguarda il destino di Gesù comprende costitutivamente l'annuncio della sua risurrezione, sempre connesso a quello della passione.³⁹

Senza nulla togliere alla positiva funzione svolta a livello extradiegetico dalla confessione del centurione, si deve convenire che il segreto messianico non possa essere pienamente svelato *finché tutto l'aspetto costituito dalla performance non si sia realizzato*. Del resto il grido di Gesù e la sua stessa morte attendono ancora una risposta da parte di Dio, giacché fanno parte del suo piano per il protagonista: il segreto messianico, che concerne direttamente la cristologia, nello stesso tempo investe anche la teologia, l'immagine di Dio che emerge dal racconto. Chiamare Gesù «Figlio di Dio» implica che Dio sia il Padre di Gesù, ma che cosa significa che Dio è Padre dopo la croce? Ne concludiamo che fino a questo punto resta ancora aperta anche la questione teologica, non solo quella cristologica.

A livello diegetico troviamo un altro segnale della correttezza di questo percorso interpretativo. Dopo la trasfigurazione, quando ad alcuni discepoli era stato presentato il mistero dell'identità di Gesù come Figlio di Dio, Gesù impone loro di «non raccontare a nessuno ciò che hanno visto, se non *quando il Figlio dell'uomo sia risorto dai morti*» (Mc 9,9)! Il narratore conferma che essi rispettarono il mandato, perché *solo dopo la risurrezione* di Gesù, in pratica nel tempo del lettore, potrà essere annunciato che egli è il Figlio di Dio (cf. Mc 9,7).⁴⁰

Riassumiamo il nostro percorso. Abbiamo appurato che dal punto di vista diegetico *il «segreto messianico» è costituito dall'identità di Gesù in quanto Figlio di Dio e dal suo cammino di passione, morte e risurrezione*. L'affermazione del

³⁹ Si vede così quanto sia riduttivo, se esaminiamo il testo a livello sincronico, parlare delle «predizioni della passione» senza considerare la risurrezione, che invece dal punto di vista testuale è sempre coordinata alle prime. In effetti non solo le tre predizioni «classiche» (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34) comprendono sempre gli elementi di passione, morte e risurrezione, ma anche tutte le altre volte in cui c'è un accenno alla passione si presenta contestualmente un riferimento alla risurrezione: dopo la trasfigurazione il richiamo alla passione e al disprezzo che dovrà subire il Figlio dell'uomo in Mc 9,12 è preceduto dal riferimento alla sua risurrezione dai morti (v. 9); l'uccisione del Figlio nella parabola dei vignaioli (Mc 12,8) è seguito dalla citazione salmica della pietra che diventa testata d'angolo (vv. 10-11); all'annuncio del tradimento di Giuda e alla rivelazione che Gesù non berrà più del frutto della vite (Mc 14,18-21.25a) fa seguito la profezia della sua partecipazione futura al regno di Dio (v. 25b); infine alla citazione sul pastore percosso e sulle pecore disperse (Mc 14,27) segue la promessa da parte di Gesù di precedere i discepoli dopo la sua risurrezione (v. 28). La coerenza di questo motivo è impressionante: qualcosa a riguardo era appena accennato in MATERA, «Jesus in the Gospel According to Mark», 87-90 e, quando già queste pagine erano scritte, abbiamo trovato un accenno anche in MACDONALD, «Secrecy and Recognitions», 193.

⁴⁰ Successivamente alla nostra analisi abbiamo potuto constatare che anche P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», 141, proprio sulla base di Mc 9,9, richiama il valore della risurrezione per qualsiasi confessione di Gesù; analogamente LÉGASSE, *Marc*, II, 981. Scorgiamo in queste pagine una convergenza interpretativa, a partire da metodi diversi, che conforta la nostra tesi.

protagonista di essere il Figlio di Dio, espressa prima in modo parabolico (Mc 12,6) e successivamente in modo diretto (Mc 14,61-62), rappresenta un'occasione di rivelazione, ma non uno svelamento del segreto, perché non c'è ancora una recezione da parte umana a livello intradiegetico e la sua via non è ancora compiuta. La confessione del centurione di Mc 15,39 è la prima ricorrenza in cui un attore può tenere uniti i due aspetti del segreto (identità e *performance*). A livello extradiegetico tale lettura è rafforzata dalla percezione della possibile coerenza fra punto di vista fraseologico e punto di vista ideologico normativo, che prevedeva tale destino per Gesù. Nondimeno il cammino di Gesù non è ancora terminato e permane una giustificata sensazione di incompletezza: *deve ancora intervenire Dio!* Tentiamo di spiegarci meglio.

Solo dopo la risurrezione Gesù sarà di nuovo davanti ai discepoli (Mc 16,7), nella posizione del maestro, e la via da lui percorsa sarà completamente aperta anche per gli uomini, come la tomba. Solo dopo la risurrezione un uomo potrà confessare veramente che Gesù è il vivente Figlio di Dio. In questa prospettiva si comprende come la confessione vera di Mc 15,39 non sia a livello intradiegetico, bensì extradiegetico, fra autore e lettore (cf. Mc 1,1 e l'intera narrazione).⁴¹ Dobbiamo ricordare che, a causa della distinzione fra livello intradiegetico e livello extradiegetico, ciò che comprendono i personaggi non rappresenta necessariamente ciò che comprende il lettore, che *la corretta interpretazione non appartiene al locutore* (livello diegetico), *ma al lettore* (livello extradiegetico; cf. sopra, pp. 217-220). Così solo nel «tempo» extradiegetico dopo Pasqua, il tempo del lettore, può essere svelato o annunciato tutto il segreto messianico connesso all'identità del Figlio, ovvero quando si può narrare la morte e la risurrezione di Gesù (cf. Mc 9,9!).⁴²

Quindi solo considerando anche la risurrezione di Gesù possiamo «vedere» che Dio porta a compimento il suo piano, risponde al grido di Gesù, in altri termini, *si mostra Padre*, come Gesù lo aveva riconosciuto, proprio *perché dà la vita* e in un modo inaudito, per il quale non erano possibili tipologie. Sarebbe ancora troppo poco, ancorché corretto, dire che la scena della tomba vuota stimola ogni lettore ad annunciare;⁴³ è proprio del Padre dare vita, quindi bisogna apprezzare il contributo di questa porzione di storia, così che anche la questione «teologica» sollevata dalla morte di Gesù (cf. sopra, pp. 179-193, il problema del

⁴¹ Resta fermo il fatto che anche per il lettore reale la possibilità della confessione avviene per rivelazione di un'istanza superiore, con le mediazioni dell'annuncio della fede, tra cui anche il testo di Mc! Mentre in VIGNOLO, «Una finale reticente», 129-189 è ben precisato il ruolo del lettore in rapporto alla finale reticente di Mc, VAN IERSEL, *Leggere Marco*, 315 richiama ad esempio il fatto che il silenzio delle donne permette al narratore di essere colui che annuncia al lettore il messaggio «diegetico» della risurrezione! Cf. anche VIA, «Irony as Hope in Mark's Gospel», 24-27.

⁴² Queste riflessioni sono condivise anche da LÉGASSE, *Marc*, I, 142, il quale si esprime icasticamente dicendo che la carriera di Messia Figlio di Dio non è completa se non quando la luce si leva sulla tomba del crocifisso.

⁴³ Cf. CULPEPPER, «The Passion and the Resurrection in Mark», 596, che peraltro riconosce alla risurrezione il ruolo di risposta divina al grido di derelizione di Gesù, ma senza dedurne le conseguenze per la questione teologica, oppure BEST, *Mark. The Gospel as Story*, 72-78.

giusto sofferente, e c. XI) sia risolta diegeticamente dall'istanza superiore della storia, Colui che la conduce e che ne rappresenta il punto di vista normativo.

Qualcuno argomenta che lo squarcio del velo del tempio in Mc 15,38 rappresenta già un intervento di Dio, azione importante perché è in relazione alla scena della purificazione del tempio (Mc 11,15-18) e all'accusa di voler distruggere il santuario per edificarne un altro (Mc 14,58). Ci pare di poter consentire alle osservazioni sui rapporti fra queste scene, che permettono di intuire anche un'interpretazione della relazione fra corpo di Gesù e tempio, ma dobbiamo comunque constatare una incompleta realizzazione di tale «profezia»: il tempio antico è distrutto come il corpo di Gesù, ma ne è presentato uno nuovo? In effetti mancano ancora «tre giorni» (cf. Mc 14,58)!

Con la risurrezione è portata a termine la caratterizzazione di Gesù connessa al suo cammino, nel senso che una voce (il giovane di Mc 16,1-8) annuncia il compimento da parte di Dio della sanzione espressa dalla voce dal Cielo (Mc 1,11; 9,7): Dio si mostra Padre dando la vita e colui che riceve tale vita può essere confessato Figlio di Dio. Accade nella storia di Mc quanto deve essere avvenuto agli inizi della riflessione dei credenti: proprio l'evento pasquale della morte e risurrezione ha introdotto i primi cristiani nel mistero delle relazioni fra Dio Padre e Gesù, come testimoniano alcune antiche confessioni come quella presente nella tradizione di Rm 1,3-4.⁴⁴

Sempre con la risurrezione giunge alla massima estensione la via del Signore annunciata nella citazione iniziale (Mc 1,2-3). Questa può essere intesa così come la via del Padre, che l'ha prevista ed è all'origine della sua realizzazione; essa è poi la via di Gesù, che l'ha aperta e percorsa fino ad attraversare un luogo di soggiorno definitivo come la tomba e farne luogo di passaggio; infine la via del Signore è, per la risurrezione di Gesù, quella della sequela che i discepoli possono continuare a percorrere dietro di lui.

5. IL SIGNIFICATO NARRATIVO DEL TITOLO «FIGLIO DI DIO»

Ci pare pertanto evidente che, per comprendere il significato del titolo «Figlio di Dio» in Mc, non possiamo tenere in considerazione solo le tradizioni precedenti con tutte le connotazioni messianico-regali di cui tale titolo poteva essere portatore in quella fase. Anche gli altri titoli cristologici testimoniano la fase tradizionale della storia del testo, ma mostrano altresì una trasformazione di significato con il loro inserimento nella narrazione. In essa il titolo «Figlio di Dio» è ulteriormente quali-

⁴⁴ Si trovano pagine splendide sul titolo prepaolino di Rm in PENNA, *I ritratti originali*, I, 201-208. Anche U.B. MÜLLER, «"Sohn Gottes" - ein messianischer Hoheitstitel Jesu», 14-16 giunge con metodologia storico-critica ad asserire che «Figlio di Dio» in Mc ha lo stesso valore dell'uso in Rm, ma è attribuito già al Gesù terreno, mentre la reticenza giudaica verso il titolo è superata dall'intervento della voce celeste, il che rende ragione di come potè essere reputata una bestemmia la confessione di Gesù in Mc 14,61-62: «Jesus ist der einzige Sohn Gottes, nicht typischer Frommer und insofern ein "Sohn Gottes"» (*Ibid.*, p. 16).

ficato dal *riferimento unico ed esclusivo* al personaggio di Gesù, alla sua storia comprendente il *cammino nascosto* in mezzo agli uomini fino al suo rifiuto, passione, morte e risurrezione. Inoltre, a causa dell'operazione di caratterizzazione del protagonista da parte di Dio, il titolo «Figlio di Dio» deve essere compreso innanzitutto a partire dal *riferimento alla relazione unica esistente fra Dio e Gesù*.

Infatti la relazione fra Dio e Gesù è centrale per comprendere la missione del Figlio, ma anche la sua identità, a causa del costante, coerente e qualificante riferimento del protagonista al punto di vista ideologico divino durante il suo ministero (cf. sopra, pp. 127-135, il c. VIII, par. 2 «Una caratterizzazione dall'alto»). Va ancora sottolineato che tale relazione eccede i limiti temporali della storia narrata: già prima dell'ingresso in scena del protagonista la citazione iniziale descrive Dio che pensa alla sua «via», che è in relazione con lui (si rivolge a lui chiamandolo «tu», cf. sopra, pp. 69-79, il c. V, par. 3 «Mc 1,2-3: l'analessi biblica»), mentre per il futuro Gesù prevede non solo la risurrezione, opera divina, ma anche il suo ritorno nella gloria.⁴⁵ Benché non ci siano nella conclusione espliciti riferimenti lessicali al campo semantico della figliolanza divina ma solo a quello della vita, il lettore non può fare a meno di leggere nell'annuncio della risurrezione il compimento «divino» della via del protagonista, come egli stesso aveva predetto, e comprendere che la relazione fra Dio e Gesù non è interrotta, anzi continua.

Va poi notato che il titolo «Figlio di Dio», adottato dal punto di vista normativo (Dio), è utilizzato *sempre per descrivere l'identità di Gesù*, non la sua *performance*. Mentre infatti altri titoli (Figlio dell'uomo, profeta, anche i tratti del giusto sofferente) sono associati al protagonista per delineare il suo «fare» e proprio in questa operazione acquistano una nuova connotazione semantica dal contatto con la *performance* di Gesù, «Figlio di Dio» è riferito sempre al suo «essere» in espressioni descrittive della sua identità. Sull'ambiguità del titolo «Cristo» (e dei connessi «Figlio di Davide» e «Re di Giuda-Israele») per descrivere l'identità di Gesù abbiamo già presentato le nostre opinioni e i rilievi di Kingsbury (cf. sopra, p. 225 nota 24). Qui ricordiamo la sua insufficienza come confessione cristologica sia quanto a identità che quanto a punto di vista ideologico, che richiede una precisazione a partire proprio dalla storia di Gesù; questo titolo è piuttosto atto a descrivere il rapporto fra il suo portatore e il popolo (aspetto soteriologico). Solo «Figlio di Dio» è connesso unicamente all'identità di Gesù, al suo «essere», e al segreto «messianico».⁴⁶

⁴⁵ Cf. nel racconto dell'Ultima Cena i riferimenti alla sessione alla destra di Dio (Mc 14,62) e alla partecipazione al regno (v. 25); sulla risurrezione come opera divina cf. sopra, p. 116 e nota 32). Sulla pre- e postesistenza di Gesù cf. FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie*, II, 198; SCHENKE, «Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?», 45-71.

⁴⁶ Questa riflessione ha il supporto della forma espressiva del testo: «Figlio dell'uomo» è usato sempre *con predicati verbali* per esprimere la competenza o la *performance* del portatore; anche l'unica volta in cui ricorre con un predicato nominale (Mc 2,28: il Figlio dell'uomo è *signore* anche del Sabato) serve a indicare la sua competenza e non l'identità. Lo stesso vale per «profeta», che è usato per suggerire il rifiuto (Mc 6,4), ma è presentato come errato o profondamente insufficiente qualora denoti la sua identità (Mc 6,15; 8,28). Le ricorrenze di «Cristo», almeno quelle diegetiche, mostrano la sua insufficienza e la necessità di precisare il punto di vista ideologico-valutativo, a meno che non siano accostate a «Figlio di Dio» (Mc 1,1; 14,61) oppure usate da Gesù stesso (Mc 9,41).

Riteniamo che l'aspetto relazionale, unito alla forte sottolineatura dei tratti unici ed esclusivi nella caratterizzazione di Gesù in quanto Figlio di Dio, con la corrispettiva esclusione (a livello diegetico) di tipologie in grado di penetrare l'identità di Gesù (livello dell'«essere»), *impedisca di leggere il termine «Figlio di Dio» come semplice alternativa al titolo messianico più diffuso e polisemico «Messia»*. Anzi la narrazione rivela un uso «specializzato» del titolo, connotato dall'unicità della persona di Gesù, il quale è avvicinato, a livello di relazione e competenza salvifica, con Dio, il Padre.

Questa comprensione *alta* del titolo «Figlio di Dio», l'unico usato da Dio per descrivere l'essere di Gesù, emerge dallo studio narrativo della caratterizzazione del protagonista, ma trova riscontro anche in ricerche effettuate con metodi diversi. Alcuni autori infatti sostengono che a livello redazionale il nostro Vangelo mostri già un preciso disaccordo teologico con il mondo «giudaico» non solo a livello di soteriologia (se Cristo sia l'unico in cui si dia salvezza), ma anche di cristologia e teologia. Secondo questi studi le formulazioni di Mc 14,61-62 (Cristo, Figlio del Benedetto) devono essere intese nel senso di partecipazione alla signoria divina e come espressione di uguaglianza con Dio, anche a causa del culto che i primi cristiani organizzarono per celebrare Cristo.⁴⁷

Il problema della relazione con Dio Padre, rilevato energicamente nel grido della croce, richiede una soluzione a livello narrativo. Infatti, se la narrazione prevede come fondamentale, per il proprio funzionamento e per la comprensione del lettore, la presentazione del punto di vista ideologico divino in quanto elemento normativo, e se la caratterizzazione del protagonista proviene «dall'alto», allora Dio stesso nella narrazione deve mostrarsi affidabile, pena l'impossibilità per il lettore di dar credito alla caratterizzazione del Figlio. Ancora una volta la storia di Gesù (qui ampiamente intesa come la storia che Gesù vive in rapporto a Dio) mostra di essere il criterio dell'intera narrazione evangelica, importante per la cristologia e la teologia, non solo per la rilettura di alcune tipologie. Questa storia, in quanto narrata da Marco, dichiara che solo il titolo «Figlio di Dio» permette di scendere a livello dell'identità di Gesù, non solo del suo «fare»; la stessa storia poi dà contenuto al titolo, mostrando che l'«essere» di Gesù non può essere separato dalla relazione con Dio, presentandolo autorevolmente come Figlio suo.

⁴⁷ Cf. ad es. V. TAYLOR, *Mark*, 662, il quale ritiene che già nel racconto premarciano della passione si insista sulla divinità di Gesù; C.P. ANDERSON, «The Trial of Jesus as Jewish-Christian Polarization», 125; MARCUS, «Mark 14:61», 139; HURTADO, «Pre-70 CE Jewish Opposition», 44-49, in particolare a p. 49: «those who expressed the sort of christological claims we find reflected in Mark 14:61-2 really did regard the heavenly Jesus as participating in the divine prerogatives and status», e ancora a p. 58 torna sul «divine-like status of Jesus in the devotional life of many early christians» e parla di «binitarian devotion». Cf. anche U.B. MÜLLER, «"Sohn Gottes" - ein messianischer Hoheitstitel Jesu», 1-32; FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie*, II, 148-224 («Die verborgene Epiphanie im Dienst der Christologie - das Markusevangelium»), che si spinge a riconoscere per Mc «una cristologia della preesistenza in *status nascendi*» (p. 198); BORING, «Markan Christology», 541-471; recentemente COLLINS, «Mark and His Readers. Among the Jews», 393-408 e Id., «Mark and His Readers. Among Greeks and Romans», 85-100.

Quindi per comprendere che cosa significhi «Figlio» il lettore dovrà tenere in considerazione i rimandi veterotestamentari, ma trasfigurati alla luce della storia di Gesù e in questo senso non recuperati come tipologie, a causa dell'*unicità dell'identità di Gesù*.⁴⁸ Inoltre chi legge, accogliendo dalla narrazione l'importanza decisiva di tale titolo per penetrare l'identità di Gesù, sarà rimandato al mistero di una relazione unica, rivelata in modo unico, mistero che non può essere che «dato» (cf. Mc 4,11: non è detto «spiegato»), in cui i discepoli e il credente non possono che essere introdotti per virtù di un'istanza superiore.

La funzione del segreto «svelato» è decisiva a livello extradiegetico per obbligare il lettore a tenere insieme i due aspetti dell'identità e della *performance* di sofferenza del Figlio, per individuare quando il credente può fare la sua professione di fede (solo dopo la morte e risurrezione), quando e come il Figlio sia pienamente rivelato. Lo svelamento del segreto però non può eliminare il mistero teologico e cristologico: non si vede la risurrezione, non ci sono apparizioni, *il segreto è diegeticamente svelato, ma il mistero rimane*.⁴⁹

Accanto ai titoli studiati sinora, vogliamo considerarne anche un altro, tradizionalmente non riferito alla cristologia «alta», ma che presenta alcune analogie con un aspetto della nostra ricerca: «Nazareno». È stato giustamente notato che questo aggettivo è associato alla persona di Gesù in contesti *strategici* (battesimo, primi miracoli, maestro e Figlio di Davide, oppure quando è rinnegato, crocifisso, e infine nell'annuncio della risurrezione). Secondo Broadhead rappresenterebbe un segno vuoto che si riempie di significato, collegato in profondità con la croce, ma senza riferimento referenziale alla città di Gesù.⁵⁰

Riconosciamo l'importanza di questo titolo, anzi suggeriamo che, anche se non ci fosse un interesse specifico alla città della Galilea, certamente ci sia un recupero del dato referenziale, si direbbe «gesuano», conformemente alla scelta narrativa di correggere titoli cristologici *con la storia del protagonista*, particolarmente quella della morte e risurrezione, che contribuisce a specificare il senso di «Figlio di Dio». Il Figlio di Dio era proprio quell'uomo della Galilea che passava in Palestina, non riconosciuto come tale, il cui cammino terreno iniziava da Nazaret di Galilea (Mc 1,9).

⁴⁸ Studiando la storia della redazione anche KEE, «The Function of Scriptural Quotations», 186 riconosce che il ritratto di Gesù non lo presenta conforme ai modelli preesistenti, ma ridefinisce tali modelli (es. il re, il profeta) sulla base di Gesù; cf. anche ID., *Community of the New Age*, 45-49.

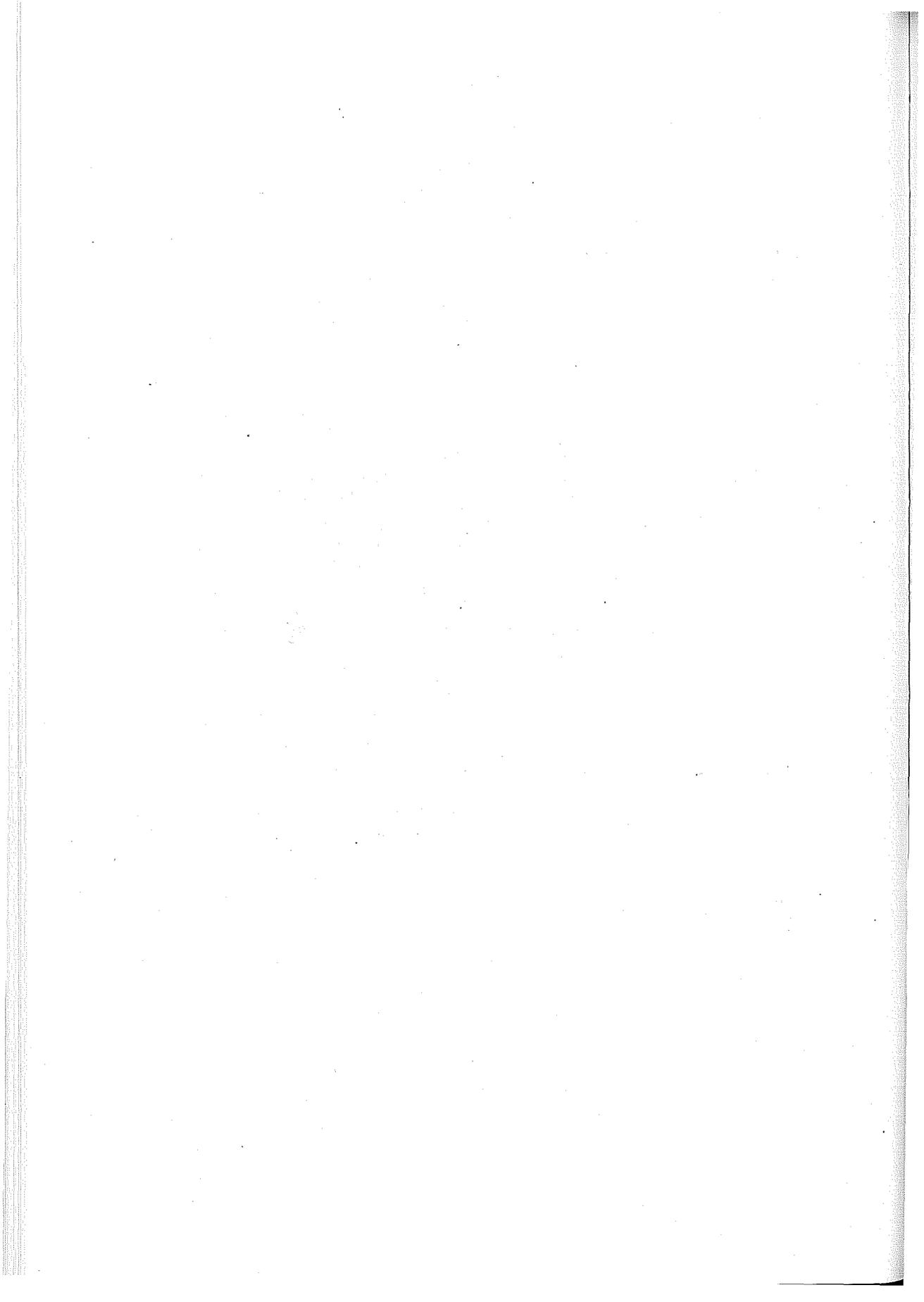
⁴⁹ Cf. KELBER, «Narrative and Disclosure», 2-3 riconosce il valore rivelativo del segreto. Per uno sviluppo con riferimento a una modalità di significazione della letteratura cf. KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, 65-71 sulla finale reticente e pp. 72-73 con le interessanti osservazioni sulla presunzione di chiarezza che induce spesso il lettore a cercare nel testo ciò che non c'è, e ancora le pp. 140-143 sulla paradossale unità di tematiche sulle quali il testo lascia «sempre aperta» l'interpretazione. L'autore distingue fra segreto esoterico e segreto riguardante l'identità, destinato a essere svelato: noi preferiamo parlare di mistero (termine pur presente nella narrazione) e identità. Cf. anche l'opera precedente ID., *The Sense of an Ending*. Abbiamo trovato una formulazione analoga alla nostra in DELORME, «Intertextualities about Mark», 39-40, quando sottolinea che il libro conduce *all'enigma* dell'identità di Gesù.

⁵⁰ Cf. BROADHEAD, «Jesus the Nazarene», 3-18, in particolare pp. 9-13.

Condividiamo le affermazioni di Aletti sull'importanza del cammino storico di Gesù e il rilievo dato alla scena della croce, l'ultima ricorrenza in cui il lettore contempla il protagonista, che rivela di essere Figlio di Dio nel momento in cui muore abbandonato, ma «riconosciuto» per la prima volta da un pagano.⁵¹ Il narratore non presenta scene di apparizione del Risorto, pur facendo arrivare al lettore il messaggio della risurrezione, lasciando così che sia la storia di Gesù (in cui noi però comprendiamo anche la risurrezione) a essere il luogo in cui guardare alla rivelazione dell'identità di Gesù. Questa storia terrena nella diegesi inizia con il Nazareno, che viene dalla sua città nel deserto del Giordano (Mc 1,9), per terminare con il Nazareno che risorge dalla tomba (Mc 16,6). Questo è ciò che gli uomini hanno visto, ciò che si può narrare, ma nel discorso di Mc l'esistenza di Gesù è più ampia della storia di lui raccontata.

Ripetiamo in conclusione che tutto il cammino del riconoscimento di Gesù mira a far emergere come l'identità profonda del protagonista sia nascosta e non esprimibile in maniera sufficiente con i «normali» titoli messianico-cristologici, né con la tipologia, pur di origine biblica. Occorrerà ritornare a Dio che caratterizza il personaggio, per comprendere anche il titolo «Figlio di Dio» a partire da quella prospettiva, che abbiamo chiamato narrativamente «punto di vista ideologico normativo». Questo approccio è richiesto dalla narrazione. Infatti, poiché nel racconto non ci si chiede mai «chi fra gli attori è il Figlio?», ma «chi è Gesù?», siamo portati a interpretare la dichiarazione divina come atto connotativo e non solo designativo, con cui Gesù è dichiarato Figlio, con una missione da compiere, rivelazione della sua identità profonda.

⁵¹ Cf. ALETTI, *Gesù Cristo*, 186-188.



Gesù, caratterizzatore di altri personaggi

Abbiamo appurato che la caratterizzazione di Gesù avviene «dall'alto» e abbiamo potuto percepire il valore ermeneutico di tale dinamica narrativa per la cristologia del testo evangelico. Possiamo mostrare la coerenza della narrazione e ulteriormente confermare la nostra lettura, considerando come una tale costruzione del personaggio non riguardi solo il protagonista, bensì svolga un ruolo significativo anche per altri attori.

Come infatti il lettore riconosce che Gesù riceve la sua sanzione da Dio, viene da lui rivelato e a lui si sottomette, altrettanto deve prendere atto che a sua volta il protagonista, portatore del punto di vista ideologico di Dio, formula la sanzione sugli avversari, sui discepoli, su molti personaggi secondari, realizzando così un effetto di caratterizzazione «a cascata». In questo contesto non intendiamo analizzare dettagliatamente gli altri personaggi di Mc, ma semplicemente mostrare la coerenza narrativa dell'autore, che caratterizza «dall'alto» i suoi attori, analogamente a quanto ha fatto per Gesù, casi in cui voglia formulare un parere significativo su di essi.

1. GLI AVVERSARI

Gli avversari di Gesù sono presentati sin dall'inizio in chiave negativa dal narratore, ma in maniera indiretta: egli esprime il punto di vista della folla che ritiene che Gesù insegni con autorità e «non come gli scribi» (Mc 1,22). Attraverso tecniche di *showing* mostra il pensiero degli scribi, i quali non accettano che Gesù possa perdonare (Mc 2,6-7), e sviluppa ulteriori contrasti fra il Maestro e gli avversari che culminano nel loro proposito di ucciderlo (Mc 3,6). Nel frattempo comunica al lettore il parere di Gesù, che conosce i loro pensieri (Mc 2,8) e più ancora la durezza del loro cuore (cf. Mc 3,5).

Quando essi non riconoscono che Gesù opera esorcismi per mezzo dello Spirito Santo, il giudizio del protagonista diventa esplicito con una delle formulazioni più dure del Vangelo: «chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo non avrà perdono in eterno, sarà reo di colpa eterna» (cf. Mc 3,29). In questo contesto il narratore si assicura che il lettore interpreti tale condanna come rivolta agli

scribi, aggiungendo un suo commento: «poiché dicevano: “è posseduto da uno spirito immondo”» (v. 30).

Il giudizio non è meno severo quando è rivolto contro il formalismo di alcuni farisei e scribi in Mc 7,6-7: lì addirittura Gesù si serve della Scrittura, Parola di Dio (Is 29,13), per rifiutare la loro interpretazione e la tradizione degli antichi (cf. Mc 7,13). Anche in Mc 12,35-37 il protagonista rifiuta l'interpretazione degli scribi circa il Messia figlio di Davide, contribuendo così agli occhi del lettore ad anticipare lo scontro fra diverse comprensioni del Messia, che si manifesterà al processo. In quell'occasione Gesù capovolgerà paradossalmente la situazione annunciando che percepiranno il suo potere di origine divina (Mc 14,62), giudizio che già era stato anticipato in linguaggio parabolico in Mc 12,9.

L'operazione di sanzione sull'operato degli avversari di Gesù è portata avanti quindi non solo dal narratore, bensì anche da Gesù, coerentemente con il suo ruolo di portatore del punto di vista ideologico divino, quello normativo nel racconto.

2. I DISCEPOLI

La ricchezza di questa prospettiva emerge particolarmente quando si studino le relazioni fra Gesù e i discepoli. Il mondo esegetico ha notato unanime la presentazione tutt'altro che esemplare del loro comportamento, ma si è diviso sulla sua interpretazione: mentre alcuni ritengono che i discepoli siano descritti come seguaci «falliti»,¹ altri affermano che la loro descrizione li presenta al lettore semplicemente come «fallibili», lasciando a essi una possibilità di riuscita.² Se pensiamo che essi possano essere un riferimento su cui il lettore debba confrontarsi, emerge l'importanza dello studio del discepolo in Mc. Poiché alcuni studiosi (cf. nota 1) tentano di ricostruire la situazione storica del rapporto fra autore e comunità sulla base della presentazione dei discepoli, si comprenderà quanto sia indispensabile riuscire a precisare quale sia la presentazione del personaggio dei discepoli.

¹ Cf. SCHREIBER, «Die Christologie des Markusevangeliums», 175-183, per il quale Mc sarebbe in polemica contro la famiglia di Gesù; TYSON, «The Blindness of the Disciples», 261-268, che prende di mira invece il gruppo dirigente di Gerusalemme: Pietro, Giacomo e Giovanni; WEEDEN, *Mark. Traditions in Conflict*, secondo cui addirittura Gesù ripudierebbe i discepoli; KELBER, *Mark's Story of Jesus*; MUNRO, «Women Disciples in Mark?», 225-241, anche lei crede che Mc polemizzi con i discepoli e la famiglia di Gesù; HARRINGTON, *Mark: Realistic Theologian*, che legge il conflitto con i discepoli come irrisolto; DANOVE, «The Characterization and Narrative Function», 375-397; ID., «The Narrative Rhetoric», 21-38, che riconosce una funzione extradiegetica al fallimento dei discepoli: obbligare il lettore a risolvere nel suo tempo la mancata comunicazione del messaggio pasquale.

² Cf. TANNEHILL, «The Disciples in Mark», 386-405, per cui i discepoli, solo fallibili, stimolano la riflessione del lettore; MALBON, «Fallible Followers: Women and Men», 29-48 parla di un discepolato complesso, con aspetti positivi e negativi; ROBBINS, *Jesus the Teacher*, con la conclusione che apre a una nuova possibilità; BEST, *Disciples and Discipleship*; VAN IERSEL, *Leggere Marco*, anche per questo autore il conflitto con i discepoli è aperto dalla scena finale; PAINTER, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict*, il conflitto è a livello di valori non integrati subito nel cammino; LÉGASSE, *Marc*, per cui il fallimento dei discepoli rappresenta solo una visione realistica, non un giudizio.

Constatiamo innanzitutto che nel caso dei discepoli il narratore non esprime giudizi diretti, anzi lascia che sia prima il protagonista a chiamarli alla sequela (un esempio chiaro in Mc 1,16-20; 2,14). Anche la scena della costituzione dei Dodici sottolinea la libertà di scelta di Gesù («chiamò a sé quelli che *egli volle*», Mc 3,13), mentre il narratore si limita a constatare l'esecuzione immediata del comando da parte dei discepoli. Sarà ancora Gesù a conferire loro il potere di predicare e di scacciare demoni, rendendoli partecipi della sua competenza (cf. Mc 6,7-11): anche in questo caso il narratore si limiterà a testimoniare il buon esito del loro ministero (cf. v. 12).

L'aspetto più critico emerge quando nella narrazione i discepoli mostrano una profonda incomprensione nei confronti di Gesù e del suo destino: richiamiamo qui alcuni dati. Di fronte al dono del mistero del regno dei cieli (Mc 4,11), essi si rivelano incapaci di comprendere le parabole, ma comunque danno prova di un atteggiamento positivo, perché insistono nel chiedere a Gesù la spiegazione (cf. Mc 4). Durante le due moltiplicazioni dei pani (Mc 6,33-44; 8,1-9) manifestano di non aver capito la provenienza e il significato del dono: non solo si spaventano quando rivedono Gesù che si avvicina a loro per rivelarsi (Mc 6,45-52), ma sono incapaci di collegare la sua potenza con la sua identità. Lo stesso Gesù li invita a ricordare ciò che è accaduto e quindi a comprendere chi sia colui che hanno con sé attraverso una impressionante serie di domande, che non ricevono alcuna risposta (cf. Mc 8,17-21).

Il loro atteggiamento in occasione delle predizioni della passione, morte e risurrezione del Maestro sfiora il cinismo per culminare nella storia della passione, dove Giuda, ripetutamente chiamato dal narratore «uno dei Dodici», lo tradisce, Pietro lo rinnega, nonostante le promesse, e tutti fuggono. In questa prospettiva il colpo di scena finale avviene proprio nel brano conclusivo (Mc 16,1-8): le donne, fatte comparire come un resto «fedele» di discepoli presenti alla crocifissione, gruppo non atteso dal lettore (Mc 15,40-41), fuggono senza portare il messaggio della risurrezione (Mc 16,8).³

Però questa non è l'ultima né la suprema parola sui discepoli! Abbiamo affermato prima che l'inizio della loro storia è tutto sotto l'autorità del protagonista, ma dobbiamo ribadire che anche la vicenda del loro fallimento è prevista da lui (Mc 14,18-21.27.30). In un modo misterioso e misericordioso il fatto che egli proceda nella via preparatagli dal Padre comprende l'abbandono degli uomini, insieme a quello più radicale del Padre. Questa previsione non si identifica però con una condanna, poiché all'annuncio della dispersione segue immediatamente quello della continuazione postpasquale del rapporto: «dopo la mia risurrezione vi precederò in Galilea» (Mc 14,28). Gesù dichiara in altri termini che sarà di nuovo disposto a camminare dinanzi a loro, confermando così la scelta di queste

³ DANOVE, «The Characterization and Narrative Function», 375-397 ha mostrato molto bene come il contesto narrativo favorisca l'emergere delle speranze del lettore nei confronti di questo inatteso gruppo di discepoli, ma ritiene che anche su di esse si stenda come ultima indicazione il velo oscuro del fallimento.

persone come discepoli, lanciando un ulteriore messaggio di riconciliazione e di ricostituzione del suo gruppo, come confermerà il giovane alla tomba (Mc 16,7). La via dei discepoli dietro Gesù continua dopo la sua morte e risurrezione.

Già prima della passione però questo atteggiamento «misericordioso» di Gesù è descritto nella diegesi. Ad ogni annuncio di morte e risurrezione da parte del maestro fa seguito una reazione sbagliata dei discepoli; però tutte le volte il maestro li richiama attorno a sé per istruirli, senza farsi frenare dalla loro incomprendimento (cf. Mc 8,34-9,1; 9,35-37.39-50; 10,42-45). In una parola: *la storia dei discepoli è posta tutta, fallimenti compresi, sotto il volere e il sapere di Gesù* e nulla permette di cogliere da parte sua un accenno di rigetto dei discepoli, anzi, si procede nella direzione opposta.

Durante il suo ministero inoltre il protagonista aveva tratteggiato la storia del tempo fra la Pasqua e la Parusia: essa riguarda tanto i discepoli che fanno parte della storia quanto coloro che leggono il racconto, per i quali, oltre a prevedere persecuzioni, intravede un futuro in cui potranno annunciare che egli è il Figlio (cf. Mc 9,9), rendergli testimonianza davanti al sinedrio, a governatori e a re, un tempo in cui il vangelo sarà predicato a tutte le genti pur nella necessità di vegliare (Mc 13), ma con il ricordo di esempi concreti come quello dell'unzione precedente la sua morte (Mc 14,9). Per riconoscere la vera immagine del discepolo, non basta verificare i contesti narrativi e vedere come sono connotati semanticamente i vari campi semantici, come fa per altro egregiamente Danove (cf. sopra, p. 240 nota 1); occorre notare che è *lo stesso protagonista*, il quale ha mostrato di essere affidabile nelle sue promesse, *ad assicurare il lettore che il vangelo sarà annunziato*, e questo avviene prima ancora dell'avvenuto fallimento dei discepoli!

Nel Vangelo secondo Marco i discepoli sono descritti dal narratore come fallibili, e certamente falliscono nel cercare di seguire Gesù, ma sono altrettanto cercati da Gesù, e anche dopo la Pasqua. Se quindi il lettore può notare il loro incredibile indurimento di cuore, se può rispecchiarsi nel fallimento dei discepoli, può altrettanto gustare di essere come loro sotto la guida competente (in termini teologici si direbbe salvifica) del Risorto.

A causa della normatività del punto di vista ideologico divino, di cui Gesù è il portatore, e considerando che la caratterizzazione dei discepoli è realizzata dal protagonista, riteniamo che nel testo marciano i discepoli non possano essere interpretati solo come esempi negativi a causa del loro operato, ma al contrario debbano essere compresi in quanto sottoposti alla sanzione e all'operato di Gesù, come destinatari della sua salvezza e oggetto della sua misericordia.

3. TRE CASI PARTICOLARI: IL BATTISTA, PIETRO, GIUDA

Anche per il Battista la caratterizzazione non è opera specifica del narratore; gli inizi della sua missione non sono posti neanche da Gesù, perché egli non è ancora apparso sulla scena. La prima istanza che parla di lui è la citazione della

parola di Dio in Mc 1,2-3. Il narratore si limita a lasciare intuire le analessi bibliche di cui abbiamo parlato in Mc 1,4-8, a raccontare la conclusione del suo ministero in Mc 6,17-29, ma sarà lo stesso protagonista ad assicurare il lettore della corrispondenza fra la figura di Giovanni e il piano di Dio in Mc 9,12-13.

Nel caso di Pietro ogni interpretazione che sottolinei solo il ruolo negativo dei discepoli mostra chiaramente di tenere in scarsa considerazione le modalità dell'azione di Gesù e la sua libertà e fedeltà di scelta, che rappresentano i reali strumenti della caratterizzazione. Ad esempio lo studio di Terence Smith sulle tradizioni petrine pare ricercare accuratamente nel racconto marcano ogni indicazione testuale che sottolinei gli aspetti negativi di Pietro:⁴ egli tenta di distrarre Gesù dalla sua via (Mc 8,32), ricevendone un aspro rimprovero.

Dobbiamo però riconoscere che il soprannome attribuito a Pietro («Satanà») non è l'unico elemento del discorso di Gesù rivolto al capo degli apostoli: si trova pure un invito rinnovato alla sequela, e la prosecuzione della discussione non contiene alcun rifiuto del protagonista di annoverare ancora Pietro tra i discepoli.⁵

Riconosciamo con Smith che Pietro è successivamente rimproverato e che mostrerà la sua inadeguatezza di fronte alla prova in un processo per molti aspetti analogo a quello subito da Gesù (Mc 14,66-72). Nello stesso tempo però dobbiamo ammettere che nella voce «divina» del giovane alla tomba si può ascoltare il punto di vista normativo del racconto: in Mc 16,7 Pietro è esplicitamente invitato ad andare in Galilea per sperimentare di nuovo la presenza di Gesù come maestro. Colui che aveva così spesso condiviso momenti di manifestazione della gloria di Gesù (cf. Mc 5,37; 9,2; 13,3; 14,33), da cui il lettore poteva aspettarsi fedeltà, in effetti cade come tutti gli altri, ma a causa del suo ruolo e della sua caduta aveva bisogno di una rinnovata esplicita chiamata.⁶

In sintesi: la caratterizzazione di Pietro non avviene in base alle opere fallimentari del personaggio, né in base alle parole del narratore, ma in base alla volontà e alla scelta del protagonista, Gesù, che continua a chiamare i suoi discepoli, inviando così un messaggio di misericordia anche a livello extradiegetico, a quelli fra i suoi lettori che si riconoscono suoi discepoli fallibili.

L'unico discepolo a ricevere un tratto esplicito di caratterizzazione anche da parte del narratore è Giuda Iscariota, addirittura l'indicazione del tradimen-

⁴ Cf. T. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity*, 164-190.

⁵ La formula «ὕπαγε ὀπίσω μου» di Mc 8,33 non può essere interpretata come un invito ad allontanarsi (come se fosse: «va indietro!» o «allontanati!»), ma piuttosto a tornare nella posizione del discepolo («mettiti dietro a me!»), posizione che spesso nel NT è indicata con l'uso di ὀπίσω (dietro) come preposizione impropria; cf. Mt 4,19; 10,38; 16,24; Mc 1,17.20; 8,34; Lc 7,38 (?); 9,23; 14,27; 21,8; Gv 12,19; At 5,37; 20,30; 1Tm 5,15; 2Pt 2,10; Gd 1,7; Ap 13,3 (?). Anche nella LXX il termine seguito da un pronome personale non indica tanto un moto di arretramento, quanto piuttosto il seguire, il porsi dietro a qualcuno, spesso con significato di discepolato o comunque di relazione; cf. 2Re 9,18-19. Recentemente si sono espressi in questo senso anche GUNDRY, *Mark*, 433; LÉGASSE, *Marc*, II, 507.

⁶ Per approfondire il ruolo di Pietro nel Vangelo secondo Marco cf. BORRELL, *The Good News of Peter's Denial*; sulla sua caratterizzazione che esorbita da quella del semplice «tipo» cf. WIARDA, «Peter as Peter in the Gospel of Mark», 19-37.

to precede l'azione di questo personaggio.⁷ Non si deve negare che Gesù stesso intervenga con una sanzione tremenda su questo discepolo nell'annuncio del tradimento in occasione dell'ultima cena (cf. Mc 14,18-21), quindi che anche in questo caso l'istanza competente per esprimere un giudizio sul discepolo non sia la storia ma il protagonista è evidente. Perché allora quella menzione anticipata del tradimento? Se leggiamo l'indicazione di Mc 3,19 nel contesto, vi troviamo immediatamente il ricordo della libera scelta da parte di Gesù del gruppo dei Dodici; potremmo così interpretare l'indicazione da parte del narratore del futuro tradimento coerentemente con le successive predizioni da parte di Gesù: il protagonista sapeva quello che sarebbe dovuto accadere e liberamente scelse Giuda, colui che lo avrebbe reso concreto.

Ci rendiamo conto che questi sono poco più che assaggi, ma era necessario almeno tratteggiare che la caratterizzazione dall'alto non è un procedimento isolato ed esclusivo del personaggio del protagonista, ma che è adottata anche per altri personaggi. Anzi la caratterizzazione dall'alto è una formidabile modalità di comunicazione: il narratore lascia che sia Gesù, portatore del punto di vista normativo divino, a caratterizzare a sua volta altri personaggi sui quali vuole richiamare l'attenzione del lettore. Il lettore, da parte sua, conoscerà chi fornisce una sanzione affidabile su queste istanze narrative e quindi potrà decidere con quali di esse eventualmente identificarsi e sotto quali aspetti.

⁷ L'elenco dei Dodici, peraltro scelti dal protagonista, termina con la menzione del nome di Giuda, immediatamente seguito dall'inquietante precisazione «il quale anche lo tradi» (Mc 3,19).

Conclusioni: narratologia e cristologia

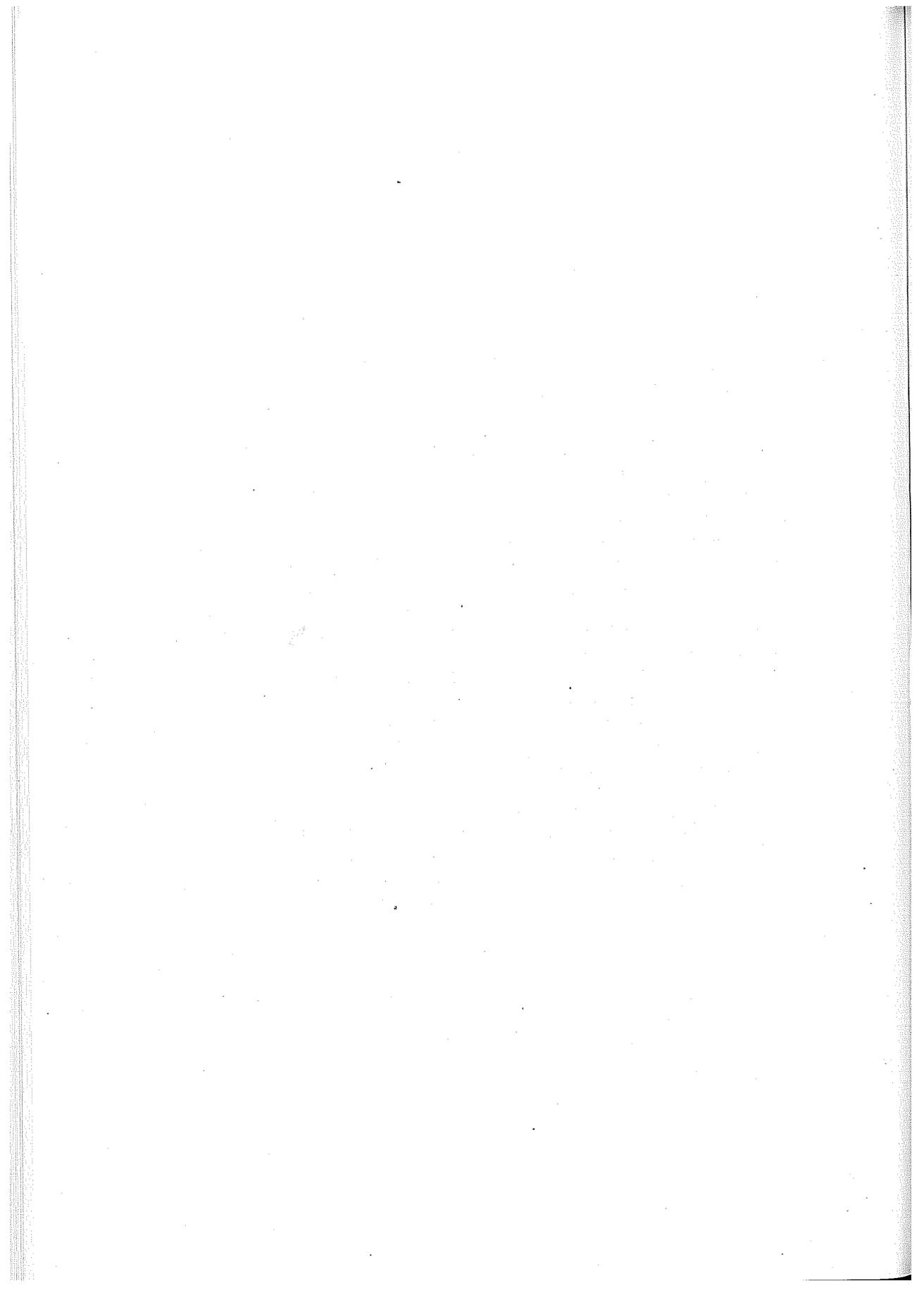
Il lettore del Vangelo secondo Marco può constatare fin dall'inizio l'interesse cristologico della narrazione: i primi versetti, cui abbiamo riconosciuto la funzione di «introduzione» (cf. sopra, il c. V: «La presentazione di Gesù in Mc 1,2-13», pp. 49 ss), gli offrono una posizione privilegiata rispetto agli attori umani per sapere *chi è Gesù e quale inaudita competenza egli possiede*. Nello stesso tempo l'insistenza del narratore sull'identità del protagonista, unitamente alle tecniche narrative spesso «indirette», richiamano il lettore a questa finalità e lo preparano a riconoscere nel proseguimento del racconto ogni accenno a tale questione fondamentale, che resta inaccessibile alla maggior parte dei personaggi.

Il fatto che l'identità di Gesù sia nascosta agli attori umani è paradossalmente un segno rivelatore dell'interesse cristologico del racconto, che verte proprio sulla manifestazione di questa identità soprattutto con l'espedito letterario del «segreto messianico». Se il lettore lo scordasse, ci penserebbero i personaggi a riportare l'attenzione sull'identità di Gesù: ciò si realizza attraverso le loro domande, che tempestivamente risuonano, e le risposte offerte dai demoni (cf. p. 139 nota 68), da Dio (Mc 9,7), da Gesù stesso (Mc 14,61-62) e infine dal centurione (Mc 15,39).¹ Tale riconoscimento però avviene nella dinamica narrativa, si dà quindi come teologia narrativa, non come collezione di domande-risposte. Non sarebbe corretto estrapolare i titoli cristologici dal racconto, prima di averli compresi con il significato del testo o dell'autore implicito, poiché essi sono ormai elementi della narrazione, quindi comprensibili solo all'interno di essa.²

In quest'ultima sezione vogliamo organizzare i risultati della nostra precedente analisi in vista di una presentazione che sia comprensiva sia dell'approccio metodologico utilizzato per il reperimento dei dati, sia del contenuto della cristologia del Vangelo secondo Marco. Di volta in volta prenderemo in considerazione critica anche le cristologie marciane proposte da altri autori per prenderne le distanze oppure per apprezzarne i risultati e proseguire la linea della ricerca.

¹ Le domande sono uno degli elementi testuali che meglio evidenziano la ricerca dell'identità di Gesù da parte degli altri personaggi nel Vangelo secondo Marco e che a livello extradiegetico rimandano il lettore all'identità del protagonista quale è stata rivelata da Dio; cf. sulle domande in Mc VIGNOLO, «Cercare Gesù», 77-114; P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», *passim*.

² Su ciò ha insistito giustamente P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», 148-150.



La cristologia narrativa (il metodo)

1. LA NATURA LETTERARIA DI MC E LA SUA FINALITÀ

Se si ammette o, meglio ancora, si riconosce che il testo di Mc è un'opera di letteratura narrativa, occorre di conseguenza prestare attenzione *alla modalità narrativa* della comunicazione. Senza una valorizzazione adeguata di questa prospettiva si correrebbe il rischio di non percepire l'aspetto unitario del testo e di frantumarlo in una serie di tradizioni attinenti alla storia dell'opera, forse risalenti alla fase pre-redazionale, spesso analizzate più nel loro passato che nella loro attuale funzione, ovvero nella loro sincronia rispetto alla narrazione.

Ci sembra emblematico sotto questo profilo il giudizio di un commentario, peraltro molto interessante, forse uno dei più ricchi di dati: quello di Pesch. Egli sostiene che il testo non presenta una propria cristologia, o che essa sia impossibile da reperire, bensì contiene la testimonianza delle cristologie elaborate a livello di storia della tradizione.¹ Ai suoi occhi Mc diventa così la policroma memoria della tradizione a lui precedente, senza alcun contributo originale, se non quello che deriva dall'accostamento dei diversi materiali.

Questa valutazione della teologia di Mc ci pare *sintomaticamente analoga al giudizio letterario* sulla composizione del testo! Quando presenta il lavoro del redattore, Pesch afferma a più riprese l'assoluta mancanza di pretese letterarie di Marco. Non ci riferiamo qui all'opinione circa l'appartenenza di Mc alla «*Kleinliteratur*»,² ma all'ipotesi secondo cui non vi sia un piano compositivo generale, o all'impossibilità metodologica di scoprirlo, e quindi di valutare la modalità del discorso (narrativa) e di dedurne conseguenze ermeneutiche per la ricerca su un tema complessivo quale la cristologia del Vangelo, che richiede cioè

¹ Cf. ad es. PESCH, *Markusevangelium*, II, 36-47, specialmente p. 41.

² Il collegamento con questi tipi di genere letterario (*Kleinliteratur*) non esclude che Mc rappresenti un caso di letteratura narrativa, come abbiamo mostrato sopra (cf. p. 13), né esclude a priori l'unitarietà dell'opera e l'abilità dell'autore: *quanto a genere letterario* i Vangeli possono essere diversi dalla letteratura d'autore, hanno un'altra forma con altre finalità come ha mostrato fra gli altri ALETTI, «Le Christ raconté», 29-53, ma *quanto a modalità del discorso* rimangono pur sempre opere di narrativa.

di tenere in considerazione l'unità dell'opera.³ Così nel corso del commento egli dedica maggiore attenzione alla cristologia delle singole pericopi, spesso concentrandosi a livello tradizionale, che non alla loro connessione. A nostro parere questo approccio dipende più dall'opinione teologico-letteraria che dal metodo; infatti altri autori, con analoga metodologia ma con altre attenzioni, sono giunti a formulare un giudizio diverso sulla teologia di Mc.⁴

A una valutazione analoga si potrebbe pervenire anche per l'esito della ricerca sul «segreto messianico». Alcuni autori hanno riscontrato delle «incongruenze» nel testo e le hanno giudicate il prodotto della mancanza di abilità dell'evangelista, che non riuscirebbe a gestire le diversità presenti nelle sue fonti.⁵ Crediamo che l'attenzione alla presentazione *narrativa* del protagonista abbia mostrato la differenza tra i tratti di «riservatezza» di Gesù, che possono non avere gli esiti intesi dal personaggio (cf. la proclamazione di molti miracoli), e il segreto vero e proprio, che riguarda la conoscenza che i personaggi hanno di lui e va determinato in base a criteri rigidamente diegetici, senza stabilirne a priori il contenuto.

Una svolta radicale nella storia della ricerca sui Vangeli è avvenuta quando il redattore è stato riconosciuto come vero autore e conseguentemente la sua opera è stata percepita come scritto unitario, di cui si può cogliere il messaggio specifico, nel nostro caso la cristologia. Così si è recentemente espresso un esegeta:

parlando da un punto di vista strettamente metodologico: nella rielaborazione di un testo, quando essa non rappresenta direttamente un commento antitetico, sorge una nuova unità testuale. A questa nuova unità può rendere giustizia solo un'interpretazione orientata a una sintesi. Il messaggio del testo a livello di composizione redazionale non può essere inferito solo dalle aggiunte redazionali.⁶

Noi abbiamo riconosciuto che *la forma comunicativa scelta dall'autore implicito è narrativa* (cf. sopra, pp. 9-18); abbiamo pertanto scelto di lasciarci guidare dalle modalità comunicative proprie di questo tipo di letteratura al fine di

³ Si considerino così le conseguenze ermeneutiche di queste affermazioni: cf. PESCH, *Markus-evangelium*, I, 15: Mc appartiene agli «scritti non letterari (unliterarischer Schriftlichkeit)»; p. 22: «il redattore Marco non è un inventore, bensì un elaboratore di tradizione, egli si comporta in modo non tanto letterariamente produttivo, quanto «illetterariamente» conservativo (der Redaktor Markus ist kein Inventor, sondern Bearbeiter von Tradition, er verhält sich kaum literarisch produktiv, sondern "unliterarisch" konservativ)»; p. 23: «il procedimento redazionale non letterario e conservatore (das unliterarisch-konservative Redaktionsverfahren)».

⁴ Cf. GNILKA, *Markus*, I, 26-60; II, 325-327: questo esegeta riconosce l'importanza centrale assunta nel testo dal titolo «Figlio di Dio», ammettendo così una strutturazione cristologica avvenuta a livello redazionale.

⁵ Cf. ad es. RÄISÄNEN, *Das «Messiasgeheimnis»*, secondo il quale Marco è un raccogliitore di tradizioni.

⁶ Cf. KLÜGER, *Der andere König*, 87: «Streng methodologisch gesprochen: Bei der Überarbeitung eines Textes, wenn sie nicht gerade eine antithetische Kommentierung darstellt, entsteht eine neue textliche Einheit. Dieser neuen Einheit kann nur eine synthetisch orientierte Auslegung gerecht werden. Die Aussage des redaktionell komponierten Textes kann nicht allein aus den redaktionellen Hinzufügungen erhoben werden».

determinare il messaggio del testo. Il modo con cui Mc inizia il suo racconto e la dinamica narrativa hanno manifestato che *l'interesse della narrazione è eminentemente cristologico*. Quest'affermazione quindi non proviene solo da una disposizione confessionale del lettore (nel caso ci fosse, sarebbe comunque bene che fosse esplicitata), ma dalle indicazioni testuali dell'autore implicito, che rappresentano la modalità letteraria con cui l'autore reale «ha confessato» la sua finalità. La narrazione marciiana ha di mira la presentazione del protagonista; il nostro contributo ha voluto dimostrare la rilevanza della caratterizzazione per il racconto e l'utilità dello studio di essa per stabilirne la cristologia.

Quindi lo studio della cristologia di Mc non è motivato solo da una domanda, che necessariamente va rivolta alle fonti quando si voglia elaborare una teologia dogmatica; esso *corrisponde alla finalità dell'opera*. Se poi la ricerca esegetica è riuscita a precisare l'obiettivo principale del testo, allora dobbiamo trarne le necessarie conseguenze: quando infatti si cercherà in Mc che cosa si dica del discepolato, della Chiesa, del rapporto con il mondo o il potere, si dovrà ricordare che questi non sono temi su cui si impegna direttamente la narrazione!

2. GLI STRUMENTI ESPRESSIVI DELLA CRISTOLOGIA «IN NARRAZIONE»

Poiché l'autore comunica per mezzo di una narrazione, la teologia in essa contenuta è *costitutivamente narrativa*. Non si comprenderebbe il testo, se lo si trattasse come un repertorio, quasi una vecchia miniera da cui estrarre i titoli o le tradizioni, concepiti più come gemme in sé complete o da sgrossare, che come elementi di un racconto. Ciò che emergerebbe non sarebbe nemmeno il Gesù raccontato dal Vangelo secondo Marco, bensì la multiforme attestazione della fase precedente, anzi *solo più alcuni elementi* di quell'epoca, giunti fino a noi attraverso la loro riscrittura redazionale. Né bisognerà rivolgere l'attenzione solo ai titoli, bensì più ampiamente all'intera dinamica attraverso cui l'opera costruisce il personaggio (cf. sopra, c. III: «I criteri per la ricostruzione del personaggio», pp. 31-34). Anche in questa riflessione l'esegesi ha mostrato, a volte a fatica, altre volte con più chiarezza, il vantaggio di una lettura globale e di un'interpretazione che riconosca nel testo almeno la presenza di tradizioni in dialogo, non semplicemente giustapposte.⁷

Senza gli apporti degli studi storici non potremmo sapere *di che cosa* narra Mc (ad es. perché non è lecito a Erode tenere in moglie Erodiade? Qual è l'apporto della collocazione spazio-temporale della passione nella festa giudaica di Pasqua a Gerusalemme?), né avremmo coscienza della storia delle tradizioni con cui l'autore si pone in dialogo e da cui attinge. D'altra parte il mancato utilizzo di approcci sincronici nel momento dell'esegesi non permette di valorizzare appieno *l'unità e la forma del contenuto*.

⁷ Cf. KEE, «The Function of Scriptural Quotations», 165-188; TALBERT, *What Is a Gospel*, ad es. p. 27; ID., «The Gospel and the Gospels», 351-362; ma soprattutto PENNA, *I ritratti originali*, II, 335 nota 18; si veda ancora RICOEUR, «Le récit interprétatif», 17-83.

Tutto ciò diventa evidente appena il discorso esegetico passa dall'analisi di una singola pericope al tentativo di leggere l'intera opera e di riconoscere quale percorso debba compiere il lettore seguendo le indicazioni del narratore. Ci pare di aver dimostrato quanto siano preziose le indicazioni narrative della caratterizzazione di Gesù: lo studio delle tecniche con cui è presentato il protagonista ha permesso non solo di ricostruire la cristologia del testo e di capire il contenuto e la funzione del segreto messianico, ma anche di contemplare l'unità di questo Vangelo, data la loro coerente diffusione lungo tutto l'arco del racconto.

È stato quindi metodologicamente necessario e proficuo, per comprendere chi sia Gesù secondo Mc, partire dall'analisi del «personaggio letterario Gesù». Infatti dobbiamo ricordare che il lettore del racconto incontra un «Gesù narrato», la cui ricostruzione non è lasciata solamente alla ricerca situata nella fase del Gesù terreno, ma altrettanto *deve* seguire i suggerimenti offerti dal narratore.

In quest'ottica si è rivelato fondamentale distinguere, all'interno degli enunciati narrativi, il rimando *all'essere o al fare* del protagonista; in particolare il lettore di Mc non può non constatare la permanenza e l'originarietà dell'«essere» di Gesù, rivelata sin dall'inizio e sancita dalla massima autorità del racconto. Questa operazione di sanzione, che spiega quindi «l'essere dell'essere», è messa in atto fin dal principio della narrazione da Dio, colui che indica l'identità di Gesù, e non dal narratore.⁸ Abbiamo definito tale modo di presentare un personaggio come «*caratterizzazione dall'alto*». Ricordiamo che Dio è anche colui che dà il via al cammino del protagonista, colui che genera la storia raccontata in Mc: anche questo aspetto è noto sin dall'inizio al lettore attraverso la citazione della Scrittura in Mc 1,2-3 e l'invio su Gesù dello Spirito che lo sostiene o lo «spinge» nella sua missione (cf. Mc 1,12).

Il lettore di Mc deve tenere in considerazione questo vantaggio conoscitivo rispetto ai personaggi, per percepire ciò che il narratore vuole significargli. L'operazione avviata a livello diegetico conduce il lettore a vedere come si manifesta questa identità segreta di Gesù: *a livello degli attori si dovrà considerare quando e chi arriva a riconoscere che egli è il Figlio di Dio, così che a livello extradiegetico il lettore capisca quando Gesù possa essere confessato Figlio di Dio, quale sbalorditivo suo «fare» (la passione) manifesti appieno il suo «essere», ovvero quando chi legge possa comprendere, arrivando a condividere la sanzione di Dio, il suo punto di vista*. Questo percorso implica altresì che non si possa separare il significato del suo essere dal suo fare, ovvero che, per capire che cosa significhi «Figlio di Dio», bisogna riferirsi *alla narrazione della storia* del Figlio, culminante nella sua Pasqua.

È stato altrettanto determinante rivolgere la nostra attenzione al punto di vista ideologico, reperito però con criteri narrativi (cf. sopra, c. VII: «Il punto di vista normativo», pp. 109-119): non tanto l'autore reale, per quanto sia fonda-

⁸ Sullo schema narrativo che articola manipolazione, competenza, *performance* e sanzione cf. l'utile presentazione di GIROUD - PANIER, *Semiotica*, 47-50.

mentale tenerlo in considerazione, ma il punto di vista a cui tendono gli attori (pur nella diversità di valutazione), il narratore, l'autore implicito. Come vedremo sotto, crediamo che la mancata considerazione di questi aspetti (distinzione fra livello diegetico ed extradiegetico, punto di vista normativo, caratterizzazione dall'alto, contenuto diegetico del segreto, identità e *performance* del protagonista) abbia impedito di percepire l'*organizzazione* delle tradizioni assunte dal redattore, l'articolazione dei titoli e quindi il discorso cristologico narrativo.

Se si vuole davvero rispettare la storicità del testo, occorre quindi accogliere in pieno anche la modalità narrativa con cui il testo è nato: in tal modo si riconoscerà la storia delle singole tradizioni (letture tipologiche di Gesù oppure interpretazioni diverse e parziali del titolo «Figlio di Dio»), ma si potrà allo stesso tempo percepire il significato che esse generano con la loro collocazione all'interno di un nuovo racconto. Solo allora si potrà parlare di «integrazione compositiva» senza prescindere dal ruolo dell'autore e dalla forma del contenuto, in questo caso la peculiare modalità narrativa di Mc.⁹ Il risultato della riscrittura delle fonti precedenti non è quindi un processo antologico, ma una vera opera di interpretazione o di esegesi, rivolta non solo agli scritti del nostro AT, ma anche alle tradizioni della comunità cristiana!

3. L'UNITÀ DELL'OPERA E LA STRUTTURAZIONE DELLA CRISTOLOGIA

Gli esegeti sono ormai d'accordo nel ritenere eccessiva la famosa provocazione di Kähler, secondo cui i Vangeli sarebbero un racconto della passione con una estesa introduzione.¹⁰ In effetti una tale interpretazione relativizza troppo i brani e le tradizioni del ministero pubblico di Gesù. Egli però ha avuto il merito di richiamare l'attenzione a un evento decisivo a livello di storia e di discorso (la passione), che troppo spesso è letto in contrapposizione alla parte precedente del racconto, ma che comunque ridefinisce il significato delle prime pericopi. Alcuni studiosi hanno proceduto su questa linea.

Una separazione a livello di narrazione è rilevata ad esempio da Weeden, che oppone la *theologia gloriae* della prima parte alla *theologia crucis* della seconda.¹¹ In realtà bisogna osservare che entrambe le parti hanno uno stesso protagonista. È vero che la sua identità è rivelata all'inizio a livello unicamente extradiegetico, per essere mostrata solo alla fine a livello intradiegetico, ma aspetti di croce e sofferenza sono presentati già nei primi capitoli, mentre anche gli ul-

⁹ Il termine «integrazione compositiva (*kompositioneller Integration*)» è quello adottato da PESCH, *Markusevangelium*, I, 16, che rimanda a THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, 201.

¹⁰ Cf. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus*, 80 nota 1: «in modo alquanto provocatorio i Vangeli potrebbero essere chiamati racconti della passione con un'estesa introduzione (Etwas herausfordernd könnte man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen)».

¹¹ Cf. WEEDEN, *Mark. Traditions in Conflict*; ID., «The Cross as Power in Weakness», 115-134; su ciò si veda anche DAVIS, «Mark's Christological Paradox», 3-18.

timi contengono indicazioni della gloria del protagonista.¹² Non si può separare la cristologia a livello testuale, individuando blocchi letterari separati contenenti ciascuno una diversa cristologia, senza correre il rischio di dissociare anche il personaggio!

Nella ricerca di una cristologia *dell'intero racconto* le due posizioni precedenti sono state superate, non per opposizione ma per sintesi a un livello superiore, da Broadhead, il quale ritiene che la caratterizzazione di Gesù sia centrata sulla passione. Egli reperisce elementi di sofferenza già nella prima sezione del racconto e rispettivamente scopre elementi di potenza nella sezione della passione, però reputa che in quest'ultima parte giungano al culmine le varie immagini di profeta, Cristo, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo.¹³ A nostro avviso egli argomenta correttamente che la presenza di differenti e contrastanti aspetti di Gesù *in tutta la narrazione* confuti la visione che solo la storia della passione sia portatrice di vera cristologia! Però nella storia della passione i titoli sono da lui trattati per semplice accostamento, senza rilevarne le differenze, le quali affondano nella caratterizzazione di Gesù da parte di Dio: questa dinamica narrativa mette invece in risalto il titolo «Figlio di Dio» rispetto a qualunque altra immagine.

Nonostante il contrasto non sia più individuato in termini di sezioni narrative, non per questo lo si deve negare. Boring sposta quindi l'attenzione sui titoli piuttosto che sulle azioni di Gesù, nel tentativo metodologicamente corretto di cogliere il contenuto di «Cristo» e «Figlio di Dio» a partire dalla narrazione.¹⁴ Possiamo però muovere due rilievi. Innanzitutto egli pone allo stesso livello i due titoli suddetti senza apprezzarne la differenza, a cui invece la narrazione dà molto rilievo.¹⁵ In secondo luogo per Boring il contenuto di questi titoli è offerto essenzialmente da «Figlio dell'uomo»; anche a questo proposito le nostre interpretazioni divergono, tra l'altro a causa della lettura diegetica del segreto messianico.

Infatti è stato metodologicamente fondamentale rilevare l'importanza del *segreto messianico* nella caratterizzazione di Gesù.¹⁶ In base a criteri diegetici abbiamo riconosciuto come «segreto» solo quanto gli attori non conoscono o ancora non comprendono, in altre parole ciò che non è assunto nella loro vicenda. Abbiamo così potuto focalizzare che il contenuto del segreto «messianico» non riguarda

¹² Su quest'ultimo aspetto insiste particolarmente GUNDRY, *Mark*, che vuole rilevare gli aspetti gloriosi di Gesù anche sulla via della croce, come indica il significativo sottotitolo del suo commentario: «*A Commentary on His Apology for the Cross*».

¹³ Cf. BROADHEAD, *Teaching with Authority*; ID., «Christology as Polemic and Apologetic», 21-34; ID., «Jesus the Nazarene», 3-18; ID., *Prophet, Son, Messiah*. L'autore è recentemente tornato sulla cristologia di Mc in ID., *Naming Jesus*: rimane però l'impressione di un elenco di titoli, studiato con dovizia di dati all'interno della narrazione, ma privo di una strutturazione interna.

¹⁴ Cf. BORING, «The Christology of Mark», 125-144; si veda anche ID., «Markan Christology», 451-471.

¹⁵ Abbiamo trattato di questi titoli sopra, nel c. IX: «Gesù, il Messia-Cristo?», e nel c. XIII: «Gesù, il Figlio Unico di Dio»; sulla differenza fra essi si veda in particolare il par. 3.1 «L'identità segreta di Gesù: il Figlio di Dio», a p. 224.

¹⁶ Si vedano sopra, alle pp. 220-233, i paragrafi dove abbiamo analizzato il cosiddetto «segreto messianico» dal punto di vista narrativo e la sua funzione per la caratterizzazione del protagonista.

solo l'identità di Gesù (peraltro espressa nei termini di «Figlio di Dio»), ma è costituito anche da una parte significativa della sua missione (la passione, morte e risurrezione). Dalla considerazione di questa doppia valenza del segreto (identità e azione) è emerso il suo ruolo ermeneutico extradiegetico: il segreto sull'identità di Gesù è pienamente svelato solo quando si può recepirne anche la parte costitutiva di *performance qualificante*, per cui si può comprendere che cosa indica «Figlio di Dio» solo quando si considera la Pasqua (croce e risurrezione) di Gesù.

Torniamo ora alla proposta di Boring e di coloro che sostengono che il titolo «Figlio dell'uomo», con la connessa teologia della croce, corregga o dia contenuto ai titoli trionfalistici «Cristo» e «Figlio di Dio» (cf. sopra, p. 195 nota 1). Se c'è un aspetto correttivo nei detti del Figlio dell'uomo, questo dipende dal destino di Gesù, dalla storia di colui che è chiamato da Dio «Figlio mio prediletto» e che in quanto Figlio andrà a morire per salvare gli uomini. Ci è parso che la scelta di formulare gli annunci della passione con il termine «Figlio dell'uomo» garantisca a livello intradiegetico che sia mantenuto il mistero dell'origine di colui che va a morire, manifestandone al contempo l'altezza e promettendone la vittoria. In altri termini: per non rompere troppo presto il segreto sulla sua identità, Gesù rivela parlando del «Figlio dell'uomo» la parte di *performance* costitutiva non solo del segreto, bensì anche della sua identità.

Nella narrazione marciata, sia a livello di storia che di discorso, ciò che corregge o riempie di significato la cristologia non è quindi un termine, bensì la persona di Gesù e il suo destino, in particolare la relazione personale che egli ha con Dio. Oltre al segreto messianico, elemento indispensabile per rilevare che cosa pensi l'autore implicito su Gesù, la ricerca narrativa ha fornito un ulteriore elemento della caratterizzazione a cui è bene prestare attenzione per cogliere il diverso valore dei titoli: il punto di vista.

Molti esegeti hanno utilizzato questo elemento della dinamica narrativa come criterio rivelatore delle scelte dell'autore (cf. sopra, p. 110 nota 4), ma colui che più di tutti ha presentato una riflessione sistematica sulla cristologia di Mc tenendo in considerazione questo elemento è Kingsbury.¹⁷ Egli ha mostrato come nel racconto di Mc i titoli non siano posti tutti sullo stesso piano, ha messo in risalto il punto di vista ideologico divino come punto di vista normativo nel racconto e ha collegato il titolo «Figlio di Dio» con le caratteristiche gemelle di identità e segreto, contribuendo in modo decisivo alla comprensione dell'identità «narrativa» di Gesù.

Ritenendo fruttuosa la continuazione della ricerca in questa linea e sulla scorta del contributo del critico della letteratura Uspensky abbiamo approfondito l'uso del punto di vista nella narrazione, giungendo a documentarne il valore strutturante e costitutivo per il processo di caratterizzazione.¹⁸

¹⁷ Abbiamo già più volte citato i suoi lavori, particolarmente KINGSBURY, *Christology* e l'altrettanto interessante ID., *Conflict in Mark*.

¹⁸ Cf. USPENSKY, *A Poetics of Composition* e sopra, pp. 109-119, il nostro c. VII: «Il punto di vista normativo».

Abbiamo detto che la caratterizzazione di Gesù avviene «dall'alto», è realizzata da ciò che Dio pensa e afferma su di lui, più che dalle dichiarazioni del narratore o dai riconoscimenti degli altri attori. Occorre poi considerare che la narrazione assume come normativo per il discorso, per l'autore implicito, per il narratore e per il protagonista il punto di vista ideologico-valutativo di Dio. Questi due elementi (caratterizzazione dall'alto e normatività della prospettiva divina) impongono al lettore di mettere al centro dell'identità di Gesù ciò che Dio dice di lui. Pur avendo un ampio ventaglio di criteri euristici per la ricostruzione del personaggio (cf. sopra, pp. 27-30, il par. 4: «Il recupero del personaggio»), bisogna lasciare che il punto di vista normativo svolga la sua funzione anche nella caratterizzazione; ciò permetterà di riconoscere la centralità e la correttezza del titolo «Figlio di Dio», rispetto agli altri titoli, che restano espressivi non tanto dell'identità di Gesù quanto di diversi aspetti della sua missione. Ne risulta una immagine della cristologia del Vangelo secondo Marco molto ben strutturata e non un semplice accostamento di titoli o tradizioni.

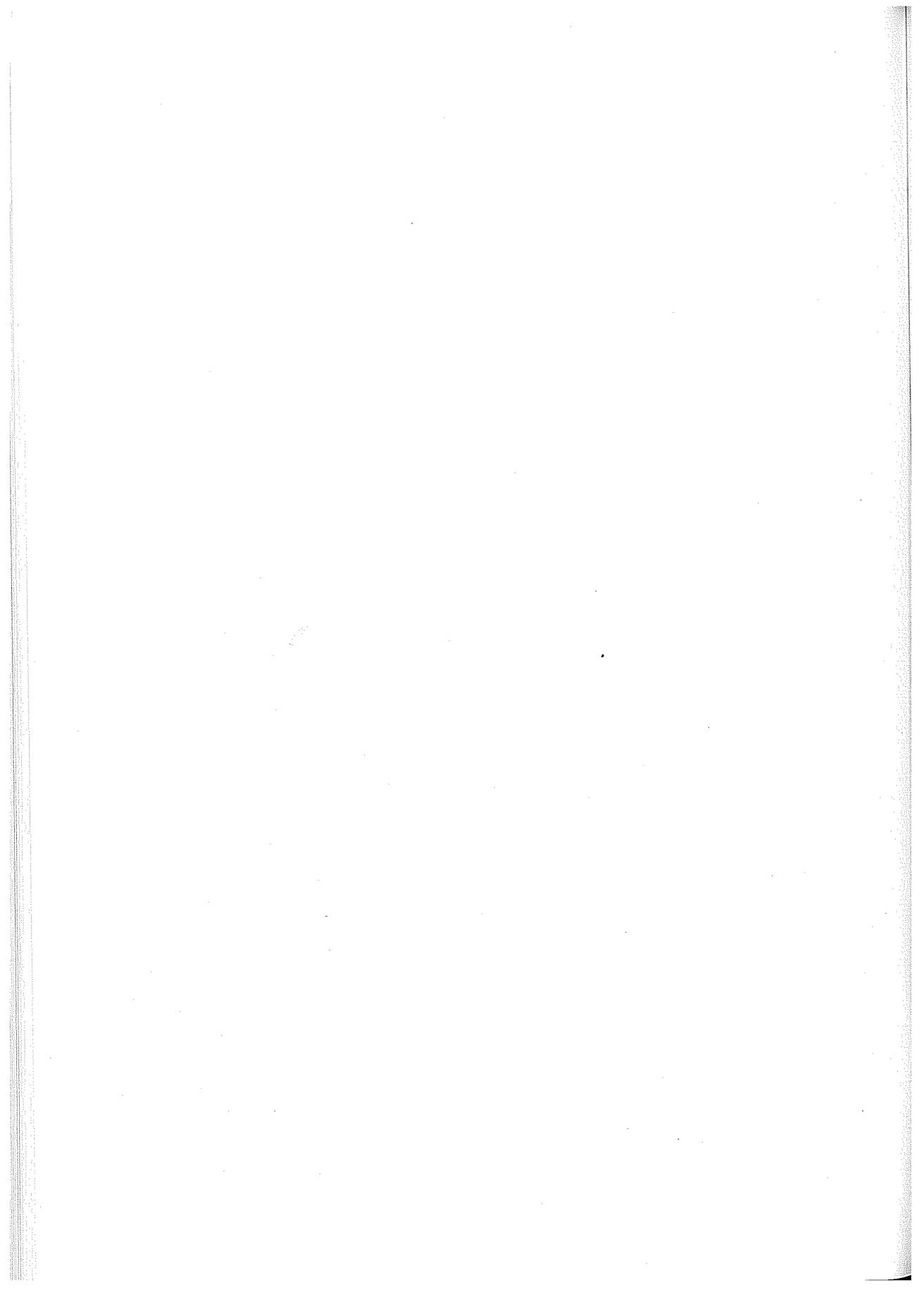
Si potrebbe proseguire lo studio della caratterizzazione degli altri personaggi per mostrare come il punto di vista ideologico di Dio sia importante persino per le autorità del popolo, gli avversari di Gesù (in termini attanziali gli antagonisti). Il narratore ha cura di mettere in luce alcune motivazioni psicologiche del loro agire che non sono certo positive (ad es. cf. Mc 15,10: «per invidia»); bisogna però ammettere che anch'essi prestano attenzione alla prospettiva divina, pur definendola secondo la loro interpretazione. Se non altro, essi ritengono che solo Dio possa perdonare (Mc 2,7), si richiamano all'autorità della parola di Dio (cf. Mc 10,4; 12,19), vogliono rispettare tradizioni percepite come concernenti Dio e il suo onore (cf. Mc 7), fanno parte di istituzioni (sinedrio) il cui potere era anche religioso, e infine l'accusa stessa con cui giungono a formulare la condanna a morte fa riferimento a Dio (Mc 14,63-64).

Richiamandosi a Dio, confermano indirettamente la correttezza del suo punto di vista ideologico, ma non se ne allineano se non nell'aspetto della fraseologia: il loro problema non è di non credere in Dio, ma di non riconoscerlo là dove egli agisce. Questa osservazione conferma che la prospettiva cristologica del Vangelo è volta a mostrare il modo inaudito in cui il Figlio di Dio si manifesta, come egli si rivela nascondendosi.

Abbiamo così provato che la presentazione narrativa di Gesù costituisce una *caratterizzazione dall'alto*, non operata dal narratore, ma da un'istanza narrativa a cui lo stesso autore implicito fa riferimento. Per questo a nostro parere ciò che Dio dice sul protagonista è determinante e decisivo nel reperimento della cristologia del Vangelo: proprio perché l'autore implicito ha fatto la scelta di lasciar parlare Dio sul protagonista, sarebbe errato non considerare quanto Dio stesso afferma su di lui come normativo, ed è un fatto che, mentre tutti gli uomini usano altri titoli, Dio si rivolge a Gesù chiamandolo «Figlio mio».

Ci sia concesso infine di spezzare un'altra lancia, se ancora ce ne fosse bisogno, a favore del metodo narrativo. Spesso si sostiene che le metodologie sincroniche non tengono in considerazione la storia, decontestualizzano i perso-

naggi e le vicende evangeliche, non offrono alla riflessione la necessaria base storica e diventano quindi insignificanti per la teologia. A prescindere da eccessi, purtroppo sempre possibili, a noi pare che il metodo narrativo sincronico abbia lasciato emergere *dal testo del Vangelo* l'importanza della *storia di Gesù* per il lettore, per il credente e per la cristologia. Ciò di cui la teologia ha oggi bisogno non è un'opzione preferenziale per un metodo, ma una teoria del testo che permetta di utilizzare agevolmente e con verifica i vari metodi esegetici a disposizione.



Chi è Gesù in Mc (il contenuto)

La dinamica della caratterizzazione dall'alto, il ruolo del punto di vista normativo divino, la gestione del segreto messianico con la distinzione fra livello del fare e livello dell'essere, unitamente alle altre informazioni narrative offerte che l'autore offre al lettore, ci hanno condotto a riconoscere una costituzione ben strutturata della cristologia di Mc. Il personaggio di Gesù può essere conosciuto a livello anagrafico dagli attori, può essere riconosciuto come portatore di salvezza e guarigione, ma dal livello della *performance* non si riesce a passare a quello dell'identità, sinché egli non ha percorso tutta la sua via, che comprende anche quell'azione decisiva che è la sua passione e risurrezione. A questo punto si determina una nuova comprensione dei titoli e delle tipologie e la possibilità di confessare che Gesù è il Figlio di Dio. A questa distinzione di livelli corrisponde anche un diverso uso dei titoli da parte della narrazione.

1. I TITOLI FUNZIONALI DI GESÙ (LIVELLO DEL FARE)

È stato ripetuto ancora recentemente che il Gesù di Mc parla frequentemente di sé come del «Figlio dell'uomo» e che tale titolo ricopre tutte le fasi del ministero terreno ed escatologico di Gesù; se ne è dedotto che esso riveli la prospettiva del Gesù di Mc e quindi quella dell'autore.¹ Queste osservazioni sono in massima parte corrette, ma bisogna evitare innanzitutto una valutazione solo quantitativa dei titoli.² In secondo luogo sono rilevanti il punto di vista ideologico e quello fraseologico: la caratterizzazione dall'alto permette di ricordare che colui che parla di sé come «Figlio dell'uomo» è in realtà il «Figlio di Dio».

Kmieciak ha sostenuto che nella dichiarazione di Gesù davanti al sinedrio (Mc 14,61-62) il titolo «Figlio dell'uomo» sostituisce quelli di «Cristo» e «Figlio

¹ Cf. KMIECIK, *Der Menschensohn*, 23-24.

² In questo caso si tratta dell'abbondanza dei riferimenti al «Figlio dell'uomo», che pure ha un ruolo qualificante. Una cautela analoga andrebbe adottata a proposito della cristologia di P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», il quale fa riferimento a un altro titolo molte volte usato per Gesù, «Maestro», sottolineando gli aspetti del ministero della parola svolto dal protagonista (narratore, predicatore e maestro).

di Dio».³ Rivalutando l'espedito narrativo del segreto messianico, ma come inteso da noi sopra, possiamo comprendere che la contiguità fra «Figlio di Dio» e «Figlio dell'uomo» non sia dovuta al rapporto diretto fra questi due titoli, ma al fatto che la *performance* attribuita al Figlio dell'uomo sia attuata in realtà da un personaggio la cui identità è quella del Figlio di Dio. Ricordiamo inoltre che con «Figlio dell'uomo» Gesù ha avuto nella storia precedente la possibilità di annunciare la sua *performance*, ma *senza svelare anticipatamente* la sua identità.

Abbiamo però visto che neanche la terminologia «Figlio dell'uomo» o tantomeno la tipologia a esso connessa possono introdurre il lettore nel mistero dell'identità di Gesù: certamente per la narrazione Gesù è il Figlio dell'uomo, però tale sintagma è utilizzato non tanto per approfondirne l'identità, quanto per descriverne la competenza inaudita e il ruolo decisivo nella storia della salvezza. La ricchezza della riflessione su questa figura, ampiamente dimostrata per quell'epoca, permette al protagonista di assumerne i tratti di potenza, di carattere celeste, per descriverne con un potente ossimoro il destino di passione, ma anche di richiamare la risurrezione come opera vittoriosa di Dio. Il fatto che sia escluso in quanto termine designante l'identità dalla trattazione del segreto messianico ci rende del tutto convinti che tale titolo non ha la pretesa di dire l'identità profonda del protagonista.

C'è poi un altro aspetto sotto la cui prospettiva il titolo «Figlio dell'uomo» tradisce la sua insufficienza: esso non mette in luce la relazione fra il Padre e il Figlio, lasciando che la cristologia (il Figlio dell'uomo deve soffrire e poi sedere alla destra della potenza) non abbia un referente esplicitato a livello teologico. Resta l'immagine di un Dio lontano che preordina un cammino di sofferenza per Gesù: per cogliere appieno la valenza teologica del cammino di Gesù occorre ricordare che egli è il Figlio e che Dio è suo Padre (l'aspetto relazionale).

La folla, abbagliata dalle opere potenti, non riesce ad andare oltre al *modello profetico* e con essa si allinea anche il tetrarca Erode (cf. Mc 6,14-16; 8,28; cf. sopra, pp. 165-178, il c. X; «Gesù, il profeta rifiutato?»). Nei brani appena citati l'insufficienza di questa identificazione è dichiarata dal fatto che i discepoli ne forniscono corrispettivamente una diversa, accettata anche dal narratore, oltre che da Gesù (cf. «Cristo» in Mc 8,29 e 1,1; 9,41). Inoltre abbiamo evidenziato come siano insiti nell'identificazione di Gesù come profeta una minaccia e un rifiuto che lo porteranno di fatto alla morte (cf. gli scherni in Mc 14,65), come aveva predetto il protagonista stesso (cf. Mc 6,4). Con ciò non si vuole negare il valore profetico della vita di Gesù, ma affermare che tale funzione si colloca sul piano del «fare», non su quello dell'«essere» profondo.

Per il lettore non si tratta solo di rifiutare il modello della folla e di non allinearsi con essa, come già Erode, in tale identificazione di Gesù; egli deve anche riconoscere che la tipologia profetica non serve se non a presentare un aspetto

³ Cf. КМІЕЦК, *Der Menschensohn*, 297-298.

della *performance* del protagonista. Infatti, come abbiamo visto, quando tale modello compare, è correlato solo da parte della folla al potere di Gesù circa i miracoli (saper fare e poter fare), ma da parte del protagonista è connesso a un altro elemento decisivo, la passione.⁴ Tuttavia Gesù non muore in quanto profeta, nonostante *chi non lo riconosce* lo schernisca così (Mc 14,65).

Più in profondità il lettore sa che Gesù non è stato investito di potere in quanto profeta, ma in quanto Figlio, da parte di Dio stesso, il caratterizzatore di Gesù (Mc 1,10-11). I personaggi errano nell'identificarlo come profeta, perché *la stessa narrazione* mostra l'insufficienza di tale identificazione, pur potendo descrivere l'attività di Gesù con tratti profetici.

Un discorso in parte diverso va fatto per il titolo «Cristo» e le valenze regali della descrizione del protagonista (cf. sopra, pp. 141-163, il c. IX: «Gesù, il Messia-Cristo?»). Abbiamo rilevato sopra le differenze che si notano fra questo titolo e «Figlio di Dio», qui le richiamiamo in sintesi. Rispetto al segreto messianico si deve notare che, anche se mal compreso, tale titolo è pur sempre utilizzato a livello diegetico dagli attori umani, segno che può essere oggetto di pubblica discussione.⁵ Altra differenza radicale è che in realtà *non è un segreto intradiegetico* il fatto che egli sia il Cristo: così lo confessa Pietro, così egli stesso si definisce in presenza dei suoi (Mc 9,41: «perché siete di Cristo») e questi paiono accoglierlo (qualche tempo dopo due di loro, Giacomo e Giovanni, chiederanno di partecipare al suo potere, cf. Mc 10,37).

Si obietterà che analogamente non si dovrebbe considerare segreto l'annuncio della passione e morte, ma risponderemo che si può mostrare *la mancata recezione di questo specifico contenuto* da parte dei narratori intradiegetici, mentre nessuno negherà che per i discepoli, almeno da Mc 8,29 in poi, egli sia il Cristo, nonostante non lo comprendano correttamente e non possano divulgarlo! Anche il titolo «Figlio di Davide», che è attribuito pubblicamente a Gesù (cf. Mc 10,47.48), è segnale di un'interpretazione messianica della sua persona. Infine egli sarà citato davanti a Pilato con l'accusa di pretesa regalità, su cui si discute nel processo. Possiamo affermare che tale titolo riguarda più il significato di Gesù per il popolo o la sua funzione salvifica per gli uomini, non la sua identità. Anch'esso poi richiede correzioni (allineamento con il punto di vista di Dio) che

⁴ Oltre alla predizione della passione troviamo altre predizioni, ad es. la preparazione dell'ingresso a Gerusalemme (Mc 11,1-3), la lettura dell'unzione di Betania in riferimento alla sua sepoltura (Mc 14,6-9), la preparazione dell'ultima cena (vv. 13-15), l'annuncio del tradimento di Giuda (vv. 18-21), della fuga di tutti (v. 27), del rinnegamento di Pietro (v. 30), della sua risurrezione (v. 28; riportato in modo identico dalle parole del giovane alla tomba, Mc 16,7). Come si noterà, oltre alle modalità del saper fare e del poter fare, che esaltano la competenza di Gesù, il lettore vede sottolineare anche quella del sapere circa il futuro, una caratteristica certo profetica.

⁵ Tale disponibilità *intradiegetica* del titolo agli attori umani è dimostrata non solo dalla confessione di Pietro in Mc 8,29, al quale nessuno aveva dato precedentemente tale informazione, ma anche dal fatto che Gesù stesso lo adopera con i suoi (Mc 9,41) e che gli scribi possono discutere sulla genealogia del Messia (Mc 12,35). In ciò «Cristo» si rivela un titolo accessibile agli uomini a differenza di «Figlio di Dio», ma a somiglianza di «Figlio dell'uomo», che però è adottato solo dal protagonista.

sono possibili solo quando si svelerà anche la parte di *performance* del segreto, la passione e risurrezione.

Come si comprende bene, non c'è da aspettare la morte di Gesù per scoprire che egli sia il Cristo. Kingsbury ha colto un segnale preciso quando ha notato che le caratteristiche di «identità» e «segreto» non fanno parte costitutiva di questo titolo; egli inoltre insiste sul fatto che questa attribuzione è la più generica del racconto e ha quasi sempre bisogno di essere specificata da un'apposizione che ne precisi la semantica.⁶ Noi aggiungiamo una considerazione ulteriore: il lettore viene a conoscere questo aspetto dell'identità di Gesù dagli uomini (il narratore in Mc 1,1; Pietro in Mc 8,29; altri personaggi con titoli regali), istanze non omogenee con la caratterizzazione di Gesù, che proviene, come ormai sappiamo, dall'alto, quindi tale elemento non è così centrale, anzi non fa nemmeno parte del segreto in senso stretto!

Il titolo «Cristo» e la valenza regale dell'opera di Gesù presuppongono, per essere compresi «secondo Dio» (cf. Mc 8,33), l'aspetto centrale e segreto (perché non compreso) della missione del protagonista, che giunge a sofisticare semanticamente il titolo privandolo di ogni connotazione politica, gloriosa e terrena. Proprio quando Gesù sarà prigioniero dei suoi avversari, quando non avrà più alcun potere, comincerà a essere chiamato «re», sebbene per beffa (Mc 15); allora egli manifesterà il suo operato regale, quello per cui era venuto a Gerusalemme, città in cui era stato accolto con forti rimandi regali. In tal modo la narrazione mostra quanto possano divergere il punto di vista ideologico di Dio – Gesù e quello della folla, che pure adotta tale titolo (punto di vista fraseologico). Fraseologia titolare e valutazione sono qui alla loro massima distanza, ma questo effetto narrativo porta il lettore a riconoscere la regalità di Cristo in croce, a *unire in lui i tratti del giusto sofferente, del profeta rifiutato e del re del popolo di Dio*.⁷

Lo ripetiamo ancora una volta: la narrazione marciante ci mostra l'inaudita regalità di Gesù solo nell'atto del suo misterioso esercizio.⁸ Questo discorso riguarda però il fare, non l'essere profondo del protagonista. Ne è una riprova il fatto che siano uomini, e per giunta avversari, ovvero non in linea con il punto di vista normativo, i personaggi che lo chiamano «re». Bisogna inoltre sottolineare che ciò accade prima ancora che egli muoia: una volta morto, questo titolo non sarà più utilizzato per parlare di lui. Neanche il termine «re» fa dunque parte del

⁶ Cf. KINGSBURY, *Christology*, 15.

⁷ Non dimentichiamo che nell'ultima ricorrenza del titolo «re» (Mc 15,32), posta in bocca ai giudei, tale termine è accostato al nome del popolo di Dio («Israele») e al titolo «Cristo», mentre i romani avevano usato una specificazione più politica: «re dei giudei» (Mc 15,2.9.12.18.26). Quindi il titolo «re» è usato dagli schernitori per beffarsi di Gesù, ma con ciò essi aiutano il lettore a riconoscere il suo ruolo regale mentre muore in croce.

⁸ L'ingresso messianico era stato interpretato con valenze regali, ma da parte di attori umani prima della sua morte e quindi non «secondo Dio»; il lettore poteva già riconoscervi il Cristo re che va alla morte – Gerusalemme, ma i titoli regali emergono solo in Mc 15, solo lì Gesù sarà esplicitamente chiamato «re».

segreto messianico e quindi dell'identità, benché sia usato misteriosamente nella sezione in cui emerge la parte *performativa* del segreto, la passione!

Nella narrazione si trova un ambito di conoscenza in cui alcuni attori umani sono dotati di informazioni su Gesù che non sono disponibili al lettore: le informazioni *anagrafiche*. Nella sua patria infatti Gesù è conosciuto dai suoi concittadini (cf. Mc 6,1-6), ma il lettore comprende subito che la sua posizione privilegiata nella conoscenza di Gesù non è diminuita da ciò, giacché la narrazione mostra l'insufficienza o, meglio, l'inutilità di tali indicazioni, non illuminate dalla fede. In effetti essi non riescono a rispondere correttamente alla domanda su di lui e a svelare il segreto.

Il lettore di Mc percepisce così *la decisività del punto di vista ideologico di Dio* per ricostruire il personaggio Gesù (caratterizzazione dall'alto), sia a livello della sua identità (ciò che Dio dice di lui), sia a livello della sua *performance* (la missione assegnatagli da Dio). La sua «via» potrà così autorevolmente contribuire a una rilettura dei titoli cristologici della tradizione precedente o delle attese veterotestamentarie sulla base della persona del protagonista. Si noterà che, mentre il narratore rifiuta di accogliere le tipologie per descrivere l'identità di Gesù, queste e i titoli discussi sopra sono utilizzati per dire che cosa Gesù «fa» e per descrivere la sua funzione nei confronti degli uomini. Così egli esercita davvero la regalità messianica e la profezia, soffre della morte del giusto ed esercita il ministero e il potere del Figlio dell'uomo, ma in modo tutto personale. È stato quindi essenziale per analizzare correttamente i titoli usati per il protagonista distinguere *tra le enunciazioni che riguardano il «fare» e quelle circa l'«essere»*: mentre le varie tipologie raggiungono esclusivamente il livello del fare, solo Dio arriva fino all'essere di Gesù.⁹

2. GESÙ, IL FIGLIO UNICO DEL PADRE (LIVELLO DELL'ESSERE)

Abbiamo potuto constatare che lo svelamento del segreto «messianico» avviene nella Pasqua: solo lì si può confessare che Gesù è il Figlio di Dio, solo lì possiamo avere una percezione più profonda della relazione che egli ha con Dio, e quindi tenere unita la questione cristologica e quella teologica. Nella Pasqua il punto di vista di Dio può essere accolto nella sua dimensione identificativa di Gesù (per cui egli è il Figlio), ma altrettanto nel suo aspetto ideologico («pensare le cose di Dio»), che comporta l'accoglienza del destino di croce e risurrezione del Figlio. Nella Pasqua è possibile l'utilizzo del termine «Figlio» (allineamento con il punto di vista fraseologico oltre che ideologico), ma anche un approfondi-

⁹ ALETTI, «Le Christ raconté», 52-53 afferma che nei racconti evangelici, al contrario delle biografie dell'antichità, il rimando intertestuale (allusioni o citazioni bibliche) può essere anche solo accennato, affinché il lettore, come già l'attore, si metta alla ricerca dell'identità di Gesù. In Mc addirittura la tipologia vede ristretto l'ambito di significazione al «fare» di Gesù, rappresenta una modalità di descrizione di alcuni suoi tratti, non è impiegata coerentemente per il personaggio principale.

mento della sua dimensione relazionale con Dio. Poiché nella preghiera al Getsemani Gesù chiama Dio «Padre», egli potrà essere confessato Figlio dal centurione nel momento della morte e ancor di più dal lettore dopo la sua risurrezione.

Dunque l'elemento caratteristico dell'identità di Gesù è di tipo relazionale (il termine «figlio» presente nel titolo rimanda pur sempre a un «padre»), così che la questione cristologica non possa essere indipendente da quella teologica.¹⁰ Ciò significa da una parte che si riceve la conoscenza dell'identità del Figlio per rivelazione, ma anche che solo nel Figlio si rivela pienamente il Padre. Rischiamiamo però come la narrazione non elimini il mistero: essa si svolge solo fino allo squarcio del velo del segreto.

Questo progetto narrativo, ripetiamolo ancora una volta, non procede per assemblaggio di titoli o per loro progressiva correzione e sostituzione, quasi a costruire una cristologia «per addizione». La sua cristologia procede «dall'alto» come la caratterizzazione: Dio dichiara chi è Gesù, solleva un po' il velo della sua identità e accredita a essa l'incredibile competenza del protagonista, la sua possibilità di caratterizzare alcuni personaggi, la sua capacità di salvare, attuata nella sproporzionata modalità del dare la vita. *Il progetto narrativo pone in gerarchia i titoli*, perché prevede l'uso privilegiato di uno di essi (Figlio di Dio) quanto a disponibilità per gli attori, esclusività di riferimento e intensità di significazione.

L'eventuale effetto di correzione o di sofisticazione semantica di un titolo non avviene per mezzo di altri titoli, ma tramite il confronto con la persona di Gesù, il Figlio di Dio, e con la sua storia. Questa dinamica intradiegetica vale anche a livello extradiegetico, così che quanto Marco racconta (Mc 1,2-16,8) sia il criterio per predicare Gesù come Cristo e Figlio di Dio (Mc 1,1): ci pare quindi ulteriormente comprovata la nostra comprensione del titolo, come vedremo subito sotto.

Il rapporto fra il «vangelo» (l'annuncio che Gesù è il Cristo il Figlio di Dio) e la storia di Gesù è tale per cui questa diventa il criterio specifico e interno dell'annuncio: *criterio specifico*, perché è presentato come l'unico che può permettere di comprendere il significato dei titoli, della persona e della soteriologia connessa al protagonista; *criterio interno*, perché esso non si trova in altro se non nella persona di colui che è portatore e contenuto del vangelo. Infine si tratta di un criterio interno alla narrazione stessa, data l'imprescindibile valenza ermeneutica del segreto messianico (identità e destino di Gesù).

Vogliamo insistere sul valore della dinamica narrativa anche nell'impostazione del rapporto tra teologia e cristologia. Infatti, se si parla di *correzione del messianismo* trionfalistico con le tradizioni del *giusto sofferente*, non è affrontata la questione teologica che si sente risuonare nel grido di Gesù in croce («perché mi hai abbandonato?»): perché Dio prestabilisce un tale cammino di

¹⁰ Un accenno a questa connessione può essere trovato già in DELORME, «Intertextualities about Mark», 40-41. Si dovrebbe poi notare come accanto alla relazione fra Dio e Gesù si ponga sin dall'inizio la presenza dello Spirito: non abbiamo approfondito la questione pneumatologica, ma certamente ci sarebbe spazio per uno studio di essa.

sofferenza per il Messia? Il fatto che tale destino sia contenuto nelle Scritture non risolve il nostro problema: non è rimarcata infatti la lontananza di Dio nella «ingiusta» ineluttabilità della passione?

Il racconto contiene anche il punto di vista fraseologico riguardante il *Figlio dell'uomo*, che connota di un valore escatologico e soteriologico la passione e la risurrezione (Mc 10,45), ma altrettanto presenta Dio come colui che può risorgere e costituire in potenza; tuttavia anche i temi legati al Figlio dell'uomo continuano a veicolare l'immagine di un Dio che pur potente, in grado di ristabilire il Figlio dell'uomo dopo la sofferenza, resta distaccato, quasi un regista occulto che deve far morire un uomo per portare salvezza a tutti.¹¹

Il narratore ha scelto di esprimere l'identità del protagonista e di Dio con i termini caratteristici «Figlio» e «Padre», mostrando come tale relazione sia vissuta in un cammino di fedeltà e nella fatica di una via percorsa fino alla fine. In tal modo l'autore implicito inserisce l'identità e il destino di Gesù proprio nel rapporto con Dio, sia a livello diegetico, poiché il protagonista conosce, vive ed esprime questo rapporto in tali termini, sia a livello extradiegetico, poiché il lettore di Mc non può separare il destino di Gesù dalla sua identità, nota fin dall'inizio. La passione e la risurrezione del protagonista sono così introdotte direttamente in Dio, diventano una questione teologica, perché connesse non solo al destino, ma all'identità stessa di Gesù. È stato notato sopra come l'unica relazione che interessi a Gesù fino alla fine sia quella con Dio, e corrispettivamente, quando il protagonista parla con Dio del proprio destino al Getsemani, si rivolge a lui chiamandolo «Padre», mentre quando parla dello stesso destino agli uomini usa «Figlio dell'uomo»!

Con la risurrezione o, meglio, nel mistero pasquale, quando il lettore può confessare Gesù come Figlio di Dio, riconosce correlativamente la rivelazione di Dio come Padre di Gesù. Solo quando al termine della passione tutti i titoli e le tipologie sono portati con Gesù sulla croce per essere sfigurati e subire la sofisticazione semantica che proviene dal suo agire stravolgente, allora si manifesta a livello intradiegetico l'identità segreta di Gesù: egli è il Figlio di Dio e Dio è il Padre che dà vita. Con ciò si mostra – senza dimostrare! – che *il senso del termine «Figlio» va necessariamente cercato all'interno della relazione con Dio, il Padre*, e qui si apre una prospettiva sullo *status* divino di tale relazione e identità.¹²

¹¹ Si deve concordare con l'opinione di P. MÜLLER, «*Wer ist dieser?*», 144-145, secondo cui per il fatto di essere inserito in una narrazione nessun titolo può essere compreso senza l'altro. Questo è un ottimo principio ermeneutico, ma occorre verificare se la narrazione stessa stabilisca una gerarchia fra i titoli o anche solo fra i tratti di un personaggio: per ricostruire un personaggio così non si considera solo l'accostamento, bensì anche l'organizzazione dei tratti o dei titoli.

¹² Vi sono ormai vari studi che ricercano il significato di «Figlio di Dio» nella linea divina: oltre alle trattazioni citate sopra, p. 115 nota 28, cf. BLIGH, «*A Note on the Huios Theou*», 51-53, che già sottolineava le valenze di unicità; BORING, «*Markan Christology*», 451-471, in particolare a p. 457, dove, pur negando l'utilizzo in senso stretto di un linguaggio divino per Gesù, sostiene che Mc veicola una cristologia che afferma la divinità di Gesù, anticipando in un certo modo Gv e Nicea – Calcedonia, ma all'interno del più rigido quadro espressivo del monoteismo (la narrativa ammette affermazioni contrastanti, a differenza della logica!); SCHENKE, «*Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?*», alle pp. 68-69, dove elabora alcune conclusioni, invero a partire da un tema non precisamente identico, ossia quello della preesistenza.

Mentre l'attore umano percorre un cammino di riconoscimento senza nulla potere con le sue sole forze, il lettore, che ha seguito la *manifestazione oscura* del Figlio di Dio, alla luce del mistero pasquale (morte e risurrezione) può rileggere il titolo «Figlio» usato per Gesù, e altrettanto quello di «Padre», predicato di Dio. Tutto ciò ha una rilevanza anche per il lettore, perché il Padre di Gesù è anche il «Padre vostro» (cf. Mc 11,25): questo titolo poteva già essere usato dagli uomini, ma con la storia di Gesù se ne ha una maggiore comprensione in senso cristologico.¹³ Non dimentichiamolo: la via è aperta anche per i discepoli.

Ci pare così di potere apprezzare meglio la compattezza e la strutturazione della cristologia del Vangelo secondo Marco, che dal punto di vista letterario-narrativo e da quello contenutistico-teologico si presenta come un'opera coesa, ben compaginata pur nell'uso di fonti diverse, con una delineata strutturazione interna e una proposta cristologica molto alta.

3. LA SCRITTURA ALLA LUCE DEL FIGLIO

Con il confronto fra l'unicità singolare del protagonista e le Scritture si apre un'altra stimolante serie di riflessioni. Le fonti del racconto tradiscono l'uso della tipologia biblica e il narratore rivela di sapersene servire con coerenza e abilità.¹⁴ La mancata valorizzazione delle tipologie per la caratterizzazione di Gesù a livello dell'essere manifesta ancora di più l'unicità del protagonista, già indicata nell'introduzione (cf. la giustapposizione fra l'unico Gesù e le folle nella scena del battesimo, Mc 1,9-11).

Anche quando, secondo una delle tecniche spesso adottate dal narratore, si giustappongono due scene per favorirne il confronto, nel caso di Gesù il lettore ha sempre la percezione che si paragonino *due realtà essenzialmente diverse*, che le analogie valgano solo a livello introduttivo e debbano subito esser abbandonate.¹⁵ Coerentemente con la caratterizzazione del protagonista, il narratore non pone in essere delle vere *sygkrisis* nel suo racconto a questo livello.

L'unicità e la statura del protagonista illuminano anche il rapporto fra racconto e le Scritture. Come abbiamo visto, il racconto marcano si presenta in continuità con una serie di testi precedenti, non solo perché inizia con il rimando alla Scrittura, di cui mostra il compimento (cf. Mc 1,2-3), ma anche perché du-

¹³ In questo senso dobbiamo riconoscere che un uso differenziato dei titoli cristologici nelle ricostruzioni esegetiche, come suggerito dal già citato PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia* (cf. *Ench. Bib.*, 970), corrisponde pienamente a quanto abbiamo potuto notare nella narrazione di Mc: un titolo di tipo relazionale (Figlio di Dio), che riguarda la sua relazione con Dio, è trattato in un modo del tutto diverso rispetto ad altri titoli funzionali, che parlano più del suo ruolo salvifico nei confronti degli uomini.

¹⁴ Si deve ammirare il procedimento con cui si passa dalla citazione iniziale, che contiene allusioni all'Elia escatologico (Mt 3,1 in Mc 1,2), alla comparsa di Giovanni, che realizza una parte di tale citazione nei panni di Elia (cf. Mc 1,6), fino alla dichiarazione di Gesù riguardo all'identificazione di Giovanni con Elia (Mc 9,13), preparata per il lettore dal racconto della sua uccisione (Mc 6,17-29).

¹⁵ Si veda ad es. il confronto fra Erode e Gesù, cf. sopra, al c. IX i parr. «3. Gesù è il Re dei Giudei/di Israele?» e «4. Gesù e il Regno di Dio» (pp. 154-162).

rante l'intera narrazione è presente il rinvio autorevole alle Sacre Scritture. Il lettore implicito di Mc deve portare con sé il mondo dei testi sacri di Israele, deve riconoscerne l'autorevolezza, pena la mancata comprensione del valore diegetico delle numerose citazioni e allusioni. La struttura del racconto marciano è correlata così a quella della Scrittura, dichiara in un certo senso la propria insufficienza o almeno rimanda l'origine del proprio racconto ad altri testi.¹⁶

Come abbiamo mostrato sopra, la Scrittura rappresenta un riferimento importante per formulare il punto di vista divino, ammesso dal narratore e dal protagonista, oltre che dagli attori; è la fraseologia di tale prospettiva.¹⁷ Poiché però il narratore riconosce al protagonista una competenza superiore a ogni altra istanza nell'interpretare le Scritture, dobbiamo affermare che la relazione intertestuale è bidirezionale: mentre da una parte si narra il compimento di esse in Cristo, dall'altra si insiste sul valore ermeneutico della sua persona. In altri termini è proposta un'interpretazione cristologica delle Scritture nel senso dell'oggetto (di chi parlano), del soggetto (chi le può interpretare) e del criterio (fondamentalmente ancora una volta la storia di Gesù).¹⁸

Ci parrebbe ancora troppo poco ritenere che la parola di Dio sia citata solo per mostrare che Dio stesso era all'origine dell'evento Cristo.¹⁹ Essa diventa il mondo entro cui il racconto marciano esplicitamente inserisce il proprio mondo narrativo, con la necessità di appoggiarsi alla sua autorità, ma altrettanto con la pretesa di annunciarne il compimento e di indicarne l'interpretazione attraverso la persona e la vicenda del *suo* protagonista.

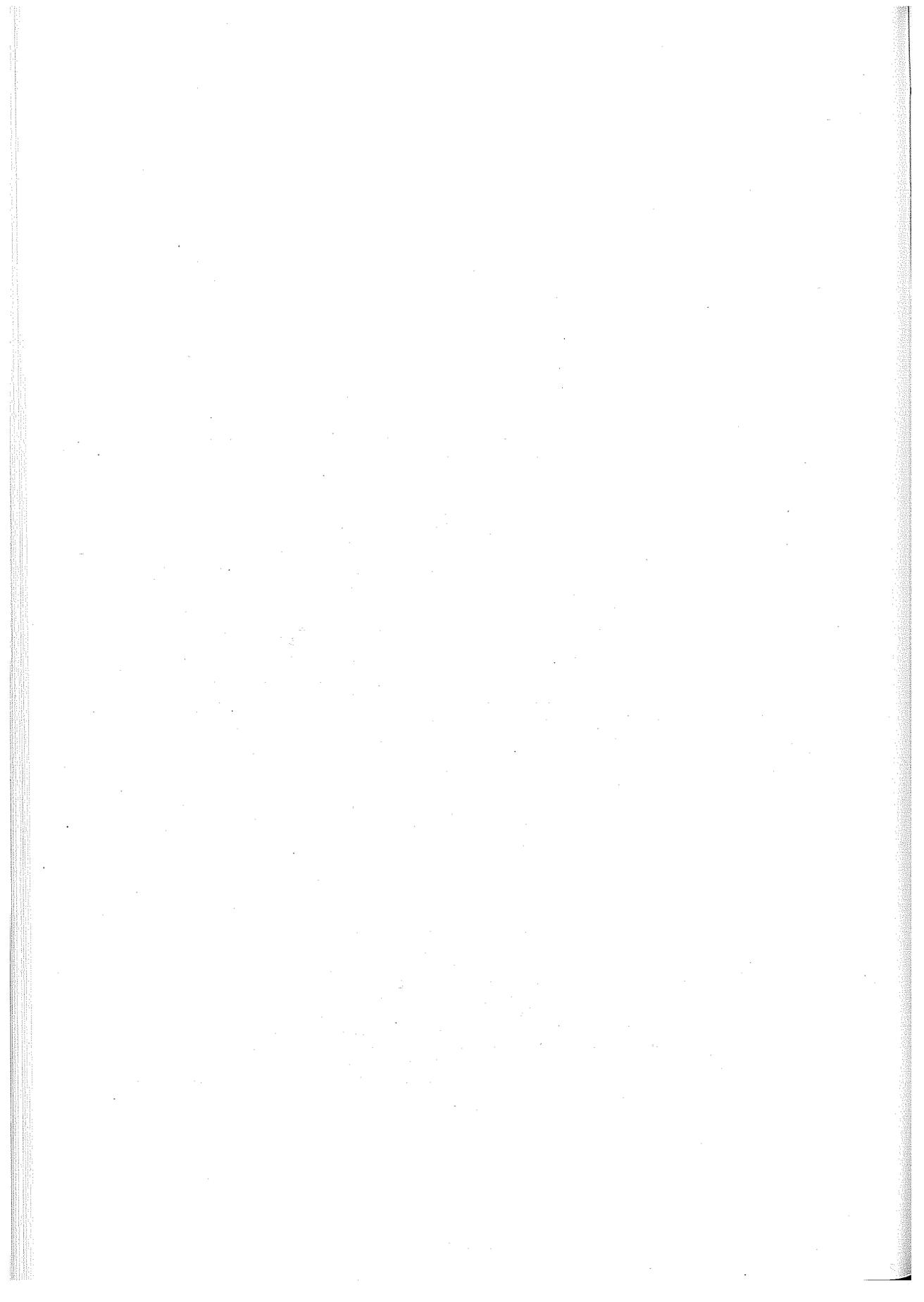
In questo senso possiamo cogliere come il testo di Marco rappresenti la proposta di un nuovo «ἀρχή-principio» autorevole per la vita e la fede del cristiano. Se iniziare in riferimento a un altro racconto significa denunciare la propria dipendenza o non-autosufficienza, come notavamo prima, ora possiamo affermare che con questa correlazione di intertestualità anche le Scritture rivelano la loro insufficienza, perché richiedono la vita e la persona di Gesù come criterio di interpretazione.

¹⁶ Questa è anche la constatazione di COLLINS, «The Appropriation», 223: «literary structure does not simply exist but is generated in relation to another structure».

¹⁷ Abbiamo notato che, tutte le volte in cui il narratore cede la parola a Dio («voce dal Cielo»), in realtà non inventa nuovi discorsi, ma riprende le parole dell'AT.

¹⁸ Anche studi non narrativi contribuiscono a supportare tale conclusione, cf. ad es. KEE, «The Function of Scriptural Quotations», 179: l'appello al compimento della Scrittura non rappresenta solo una finalità apologetica o un contenuto kerygmatico (l'autore rimanda allo schema della predicazione abbassamento – esaltazione), bensì è un'indispensabile base e «un collegamento necessario con la tradizione biblica che Mc ridefinisce e comprende attraverso Gesù». Cf. anche PÉREZ FERNÁNDEZ, «Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento», 449-474; e per l'abbondanza dei riferimenti MARCUS, *The Way of the Lord*.

¹⁹ Così ad es. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate*.



Gesù e il testo (la funzione di Mc 1,1)

Dopo aver letto l'intero racconto ed essere stati guidati dal narratore alla comprensione della sua opera possiamo tornare all'interpretazione del primo versetto, per il quale avevamo ipotizzato una funzione di titolo dell'intera opera. Al termine della lettura possiamo confermare questa scelta? Quali significati riconosciamo ai lessemi di questo singolare titolo?

Con Mc 1,1 e in particolare con la scelta del termine «ἀρχή» l'autore indica un racconto in cui narra gli *inizi* storici della buona novella, inizi che sono il *fondamento* della predicazione cristiana di Gesù Messia e Figlio di Dio e che devono rivelare anche il *criterio* della vera predicazione su Gesù. Questi tre concetti (inizi – fondamento – criterio) rappresentano altrettanti significati del termine greco ἀρχή, traducibile in italiano con *principio*, che l'autore ha posto con estrema abilità e accuratezza all'inizio della sua opera. Ricordiamo ancora l'anfibologia del sintagma εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, in cui il genitivo può essere risolto sia in senso soggettivo, giacché proprio Gesù è il portatore di questa buona novella, sia in senso oggettivo, poiché il racconto e l'annuncio della Chiesa parlano di lui.

Ci pare quindi di poter affermare che l'opera di Marco sia intesa come la rivelazione del criterio che ha guidato Gesù nel manifestare la sua messianicità e figliolanza divina (è la narrazione della sua via), ma altresì e allo stesso tempo come la presentazione del criterio per la vera predicazione di Gesù come Messia e Figlio di Dio.¹

Questo principio-regola, con cui Gesù ha vissuto il suo essere Messia e Figlio di Dio, con cui la Chiesa deve predicare il vangelo, non è stato concretizzato in un trattato teorico o in una *regula fidei*, bensì è stato manifestato attraverso una narrazione.

¹ Alcune pubblicazioni di questi ultimi anni si orientano verso la stessa conclusione: cf. BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 53, che traduce come «norma», «canone»; appena accennato in PESCH, *Markusevangelium*, 76; ADINOLFI, «Ἀρχή, εὐαγγέλιον, Χριστός», 211-224; SCHWANKL, «Auf der Suche nach dem Anfang», 39-60, in particolare p. 49 dove propone la traduzione «norma principale» e riferisce all'intero Vangelo la parola ἀρχή; MILLER, «“In the Beginning”», 587-592.

Il racconto parte dalla Scrittura (cf. la citazione iniziale), ma anche interpreta la Scrittura a partire dalla storia di Gesù (cf. la stessa ri-scrittura nella citazione iniziale, l'uso delle tipologie, il mutamento di significato dei titoli). Facciamo notare che in tale modo i due semi principali di ἀρχή sono pienamente giustificati e realizzati nel racconto: esso narra l'inizio del compimento dell'AT e ne è al contempo il criterio interpretativo.

A differenza di Boring² riteniamo pertanto che «principio» non siano solo i dati raccolti dal narratore riguardanti Gesù e il suo messaggio, cioè una parte della storia, che come abbiamo visto potrebbe essere piuttosto chiamata εὐαγγέλιον, bensì consideriamo «principio» *la storia in quanto raccontata*, ovvero il testo stesso di Mc, che vuole rivelare al suo lettore il criterio, l'inizio e il fondamento di questa buona novella.

È importante notare che il primo versetto parla nel tempo del lettore, essendo un elemento extradiegetico, e che si riferisce al racconto stesso. Costituisce l'annuncio esplicito che sta per iniziare uno scritto in cui si troverà il «criterio per la predicazione del vangelo di/su Gesù, Cristo, Figlio di Dio». Nei versetti successivi il narratore si situa in un altro tempo, perché racconta del tempo degli inizi e della fondazione di questo messaggio: inizia il racconto primario, la diegesi.

Un modo così esplicito di iniziare svolge evidentemente una funzione extradiegetica, cioè nei confronti del lettore. Il termine «principio», dal punto di vista dell'enunciazione, provoca l'inizio del racconto-lettura, con un effetto pragmatico-poetico verso il lettore: lo introduce in un mondo narrativo, in modo che egli stesso ne sia cosciente, perché a livello dell'enunciato è presentato il contenuto di ciò che sarà raccontato.³

Delorme parla degli «inizi», ma noi riteniamo che il primo versetto svolga una funzione analoga, anche quando il codice del lettore colga la prima parola secondo il significato «principio» o «regola». Infatti dopo l'enunciazione «principio della predicazione...» ci si aspetterebbe un predicato, rispondente alla domanda «qual è questo principio?». Poiché il predicato non è dichiarato, ecco che il titolo presenta l'intero racconto successivo come la risposta a tale domanda.

Resta da considerare come la funzione extradiegetica di Mc 1,1 non abbia conseguenze solo per il lettore, ma anche per il testo, suscitando l'inizio dello scritto. A livello testuale quest'apertura rivela che il narratore è cosciente di sé e del fatto di iniziare una narrazione, perché parla di questa non solo in quanto storia (evangelo), ma in quanto storia raccontata (principio). Si potrebbe riassumere così: *il testo di Mc* (ricordiamo che narratore e autore implicito non sono persone reali ma istanze diegetiche) *propone se stesso esplicitamente come «cانونe» per la predicazione di Gesù in quanto Messia e Figlio di Dio.*

² Cf. BORING, «Mark 1:1-15 and the Beginning», 53.

³ Cf. DELORME, «"Commencement de l'Évangile"», 159-168; l'autore però in questo testo decodifica solo il sema «inizio».

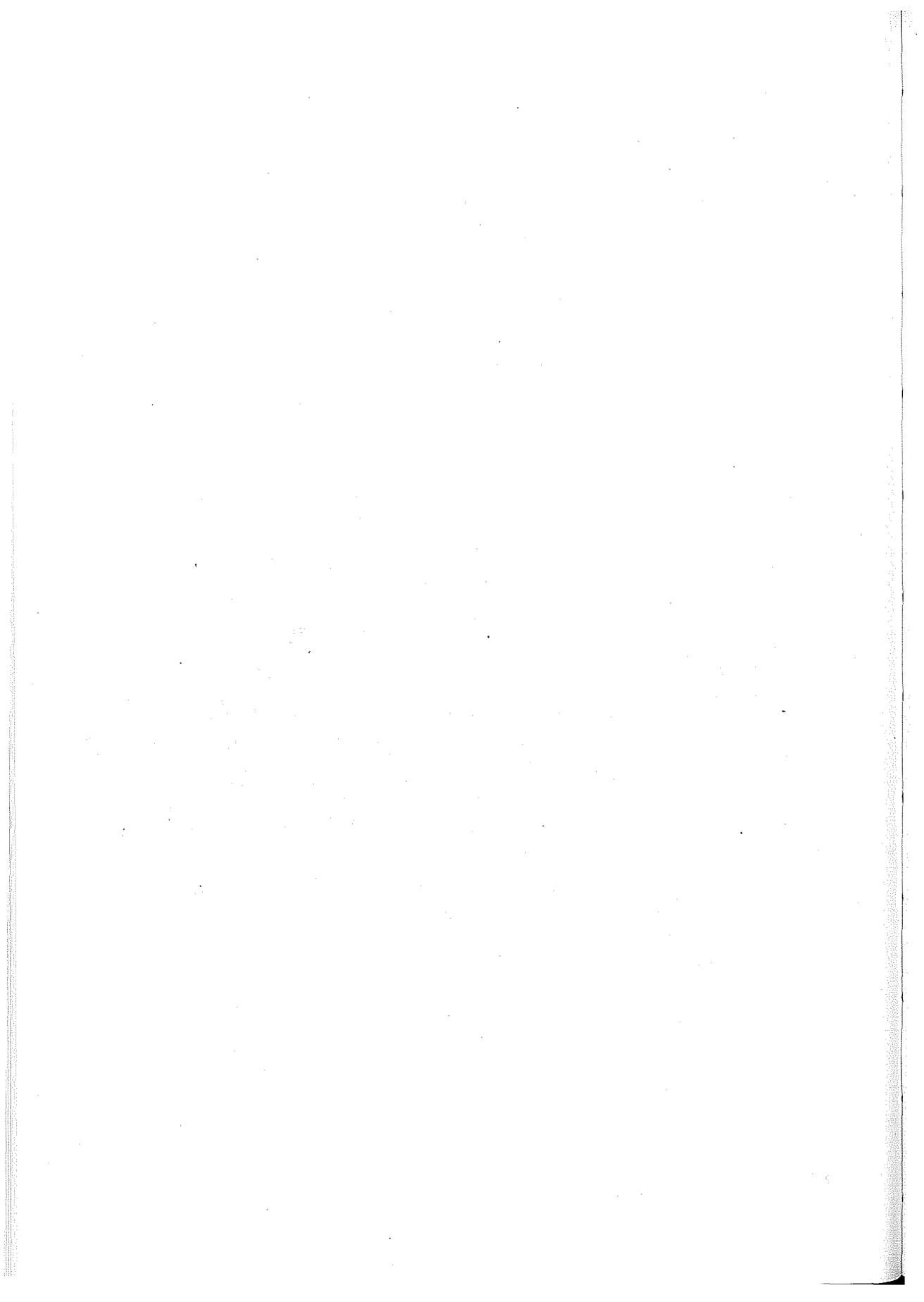
In questo modo il lettore è invitato automaticamente a rendersi conto che ciò che inizia a leggere è un racconto non fine a se stesso, ma concernente «l'evangelo-annuncio di Gesù». Poiché però il testo dice qualcosa anche circa se stesso, il lettore è stimolato fin dall'inizio a riflettere su di esso, a non scorrere le pagine in modo superficiale, bensì a cercare in esse e attraverso esse quale sia il messaggio del narratore.

Questa lettura del primo versetto e della sua funzione è giustificata perché coerente con tutta la narrazione di Mc. Essa infatti tende a proporre intrighi ed enigmi al proprio lettore, domande che restano irrisolte o scene appositamente aperte, non concluse, elementi di espressioni verbali o di scene che devono essere colte come ironiche e quindi devono essere «disambiguate», pericopi che devono essere collegate dal narratore o elementi narrativi che sono destinati solo a questi (come strutture e sommari). In una parola il testo impone al suo lettore la fatica di leggere, di interpretare, di risolvere enigmi, il tutto centrato sulla figura di Gesù, il protagonista, affinché egli ricerchi *come* Gesù si rivela, anche *nella modalità* con cui il testo lo rivela.

Lo stile della narrazione marciiana ci ha portato a scoprire il modo con cui il Figlio di Dio passa non riconosciuto in mezzo ai personaggi a livello diegetico, affinché il lettore possa riconoscere come Egli si manifesta nel tempo attuale e possa seguire il Risorto che continua a passare non visto, ma rimanendo davanti ai suoi discepoli (precede, nella posizione del maestro): nel tempo narrato post-pasquale infatti il racconto è reticente a far apparire Gesù Risorto, di lui resterà come ultima immagine quella del crocifisso (cf. Mc 16,7 e la mancanza dei racconti delle apparizioni).⁴

Si deve quindi constatare una profonda analogia fra la modalità intradiegetica con cui l'identità di Gesù resta segreta e la modalità con cui la sua presenza stessa, nel tempo del lettore, resta non vista. Anzi tale analogia fra la storia narrata e il cammino di fede del discepolo-lettore deve essere estesa anche al modo con cui Mc ha voluto rivelarla, attraverso scelte stilistiche misteriose, attraverso la retorica dell'indirezione nel discorso, *manifestazione oscura di un segreto che, pur essendo svelato, non abolisce il mistero*, anzi lo «consegna» a coloro che ascoltano: «a voi [discepoli e lettori] è dato il mistero del regno di Dio (ὅμῶν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ)» (Mc 4,11).

⁴ È fondamentale in questo senso apprezzare l'uso del verbo «vedere» attraverso la narrazione della «cecità» dei discepoli (cf. Mc 8,17-21), simbolica della loro incapacità di vedere l'identità di Gesù prima di Pasqua, fino alla promessa di «vederlo» dopo Pasqua (cf. Mc 14,28; 16,7).



Sigle e abbreviazioni

Per ragioni di brevità nel seguente elenco si farà riferimento a molti testi in modo incompleto, evitando però in ogni caso l'ambiguità; i riferimenti bibliografici completi potranno essere reperiti nella bibliografia finale.

AB	Anchor Bible
<i>Adv. Haer.</i>	IRÉNÉE DE LYON, <i>Contre les Hérésies</i>
AnBib	Analecta Biblica
ANDERSON, <i>Mark</i>	ANDERSON H., <i>The Gospel of Mark</i>
<i>al.</i>	altri (autori)
<i>Ant. Iud.</i>	JOSÈPHE FLAVIUS, <i>Les Antiquités juives</i>
BAUER	BAUER W., <i>Griechisch-deutsches Wörterbuch</i>
BDB	BROWN F. – DRIVER S.R. – BRIGGS C.A., <i>The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon</i>
<i>Bell. Iud.</i>	FLAVIO GIUSEPPE, <i>La guerra giudaica</i>
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BROOKS, <i>Mark</i>	BROOKS J.A., <i>Mark</i>
VAN BRUGGEN, <i>Marcus</i>	VAN BRUGGEN J., <i>Marcus</i>
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
c./cc.	capitolo/i
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CEI	<i>La Sacra Bibbia. Versione italiana per l'uso liturgico a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Città del Vaticano</i> ² 1974
<i>Contra Ap.</i>	FLAVIO GIUSEPPE, <i>In difesa degli Ebrei (Contro Apione)</i>
CRANFIELD, <i>Mark</i>	CRANFIELD, <i>The Gospel According to Saint Mark</i>
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
-ed./edd.	editore/i

EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>Ench. Bib.</i>	<i>Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura</i> , Bologna 21994
ERNST, <i>Markus</i>	ERNST J., <i>Das Evangelium nach Markus</i>
es.	esempio
EÜ	<i>Die Bibel: Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Altes und Neues Testament</i> , Stuttgart 1979-1980
FS.	Festschrift
FzB	Forschung zur Bibel
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GNB	<i>Good News Bible with Deutocanonical/Apocrypha: The Bible in Today's English Version</i> , Cleveland-New York 1978
GNILKA, <i>Markus</i>	GNILKA J., <i>Das Evangelium nach Markus</i>
GNT ^{4rev}	ALAND B. - al., <i>The Greek New Testament</i> , Stuttgart 4rev1998
GRUNDMANN, <i>Markus</i>	GRUNDMANN W., <i>Das Evangelium nach Markus</i>
GUELICH, <i>Mark</i>	GUELICH R.A., <i>Mark 1-8,26</i>
GUNDRY, <i>Mark</i>	GUNDRY R.H., <i>Mark</i>
HALAT	BAUMGARTNER, <i>Hebräisches und aramäisches Lexicon</i>
HATCH - REDPATH	HATCH - REDPATH (edd.), <i>A Concordance to the Septuagint</i>
HEIL, <i>Mark</i>	HEIL J.P., <i>The Gospel of Mark</i>
HOOKER, <i>Mark</i>	HOOKER M.D., <i>The Gospel According to Saint Mark</i>
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> (cioè «nella stessa opera»)
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
ID.	IDEM (cioè «lo stesso autore»)
IDBS	<i>The Interpreters' Dictionary of the Bible. Supplement</i> , Nashville 1976
VAN IERSEL, <i>Mark</i>	VAN IERSEL B., <i>Mark. A Reader-Response Commentary</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KJV	<i>Authorized or King James Version. The New Testament Parallel Edition</i> , Nelson 1961
LANE, <i>Mark</i>	LANE W.L., <i>The Gospel According to Mark</i>
LD	Lectio Divina
LÉGASSE, <i>Marc</i>	LÉGASSE S., <i>L'évangile de Marc</i>
LIDDELL - SCOTT	LIDDELL H.G. - SCOTT R., <i>A Greek-English Lexicon</i>

LUCIANO, <i>Come scrivere una storia</i>	LUCIANUS, <i>Opera. Lucian VI</i>
MANN, <i>Mark</i>	MANN C.S., <i>Mark</i>
MATEOS - CAMACHO, <i>Marcos Münchener Neues Testament</i>	MATEOS J. - CAMACHO F., <i>El evangelio de Marcos</i> KARRER O., <i>Neues Testament, übersetzt und erklärt</i> , München 1967
N-A ²⁷	NESTLE E. - ALAND B., <i>Novum Testamentum Graece</i>
NAB	<i>The New American Bible: Translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources: With Textual Notes on Old Testament Readings</i> , Paterson NJ 1970
NEBWA	<i>Oxford Study Edition: The New English Bible with the Apocrypha</i> , New York-London 1976
NIV	<i>The Holy Bible: New International Version: Containing the Old Testament and the New Testament</i> , London-Grand Rapids MI ² 1983
NRSV	<i>New Revised Standard Version</i> , New York 1990
NT	<i>Novum Testamentum</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
NTSupp	<i>Novum Testamentum, Supplements</i>
OABWA	<i>The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha: Revised Standard Version: Containing the Second Edition of the New Testament and an Expanded Edition of the Apocrypha</i> , New York 1977
p./pp.	pagina/e
par./parr.	paragrafo/i
PESCH, <i>Markusevangelium</i>	PESCH R., <i>Das Markusevangelium</i>
Poet.	ARISTOTELE, <i>Dell'arte poetica</i>
Rhet.	ARISTOTILE, <i>The «Art» of Rhetoric</i>
RivB	<i>Rivista Biblica</i>
RNT	Regensburger Neues Testament
RSR	<i>Recherches de science religieuse</i>
RSV	<i>Revised Standard Version</i> , New York ² 1971
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBJ	<i>La Bible de Jerusalem. Nouvelle édition revue et corrigée</i> , Paris 1998
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>
SC	Sources Chrétiennes
SCHWEIZER, <i>Markus</i>	SCHWEIZER E., <i>Das Evangelium nach Markus</i>
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
STANDAERT, <i>Marc</i>	STANDAERT B., <i>L'évangile selon Marc: Commentaire</i>
STOCK, <i>Mark</i>	STOCK A., <i>The Method and Message of Mark</i>
V. TAYLOR, <i>Mark</i>	TAYLOR V., <i>The Gospel According to St. Mark</i>

THNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
Tischendorf	TISCHENDORF C., <i>Novum Testamentum graece</i>
TOB	<i>Traduction oecuménique de la Bible</i> , Paris 1975, repr. 1985
TWNT	KITTEL G. – FRIEDRICH G. (edd.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , I-X, Stuttgart 1933-1979
WESTCOTT – HORT	WESTCOTT – HORT, <i>The New Testament</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

Bibliografia

1. FONTI BIBLICHE, ANTICHE E STRUMENTI

- ALAND B. – ALAND K. – KARAVIDOPOULOS J. – MARTINI C.M. – METZGER B., *The Greek New Testament*, Stuttgart ^{4rev}1998.
- ALAND K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, I-III, Berlin-New York 1978, 1983.
- ARISTOTELE, *Dell'arte poetica*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano ⁶1990.
- ARISTOTLE, *Opera*. XXII. *The «Art» of Rhetoric* (Loeb 193), Cambridge MA-London 1926, repr. 1991.
- BAUER W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York ⁶1988.
- BAUMGARTNER W. (ed.), *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, I-V, Leiden 1967, 1974, 1983, 1990, 1996.
- BLASS F. – DEBRUNNER A. – REHKOPF F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁶1984.
- BROWN F. – DRIVER S.R. – BRIGGS C.A., *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Peabody MA 1979.
- ELLIGER K. – RUDOLPH W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1983.
- EVEN-SHOSHAN A., *A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible Hebrew and Aramaic Roots, Words, Proper Names, Phrases and Synonyms*, Jerusalem 1990.
- FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra giudaica*, I-II, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1974.
- , *In difesa degli Ebrei (Contro Apione)*, Il Convivio, Venezia 1993.
- HATCH E. – REDPATH H.A. (edd.), *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Grand Rapids MI ²1998.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III* (SC 211), Paris 1974.
- JOSÈPHE FLAVIUS, *Les Antiquités juives*, I-III, éd. E. Nodet, Paris 1990, 1995.
- LIDDELL H.G. – SCOTT R., *A Greek-English Lexicon. A new edition revised by H. Stuart Jones and R. McKenzie*, Oxford 1953.

- LUCIANUS, *Opera. Lucian VI. With an English Translation by K. Kilburn* (Loeb 430), Cambridge MA-London 1959, repr. 1990.
- MERK A., *Novum Testamentum graece et latine*, Romae ¹⁰1984.
- METZGER B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart ²1998.
- MORGENTHALER R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Frankfurt 1958.
- NESTLE E. – ALAND B. – ALAND K. – KARAVIDOPOULOS J. – MARTINI C.M. – METZGER B., *Novum Testamentum graece*, Stuttgart ²⁷1993.
- NIESE B., *Flavius Iosephi opera*, I-VII, Berlin 1955.
- RAHLFS A., *Septuaginta*, Stuttgart ⁹1979.
- ROCCI L., *Vocabolario greco italiano*, Città di Castello ³¹1983.
- VON SODEN H.F., *Griechisches Neues Testament. Text mit kurzem Apparat*, Göttingen 1913.
- TISCHENDORF C., *Novum Testamentum graece*, Leipzig ⁸1872.
- WESTCOTT B.F. – HORT F.J.A., *The New Testament in the Original Greek*, I-II, Cambridge-London 1890.
- ZERWICK M. – SMITH J., *Biblical Greek*, Rome ⁵1990.

2. STUDI VARI

- ACHTEMEIER P.J., *Mark* (Proclamation Commentaries), Philadelphia PA ²1986.
- ADINOLFI M., «'Αρχή, εὐαγγέλιον, Χριστός. Note filologiche a Mc 1,1», in *RivB* 43(1995), 211-224.
- DEL AGUA PÉREZ A., *El método midrásico y la exégesi del Nuevo Testamento*, Valencia 1985.
- , «El procedimiento derásico que configura el relato del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11); estudio de crítica literaria», in *Salvación en la palabra; targum-derash-berith*, FS. A. Díez Macho, Madrid 1986, 593-609.
- , «The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9.2-8 Par.)», in *NTS* 39(1993), 340-354.
- ALETTI J.-N., «Mort de Jésus et théorie du récit», in *RSR* 73(1985), 147-160.
- , *L'art de raconter Jésus Christ. L'écriture narrative de l'Évangile de Luc*, Paris 1989; trad. it. *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, Brescia 1991.
- , «L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: stato della questione e proposte», in *RivB* 39(1991), 257-276.
- , «Exégèse biblique et sémiotique», in *RSR* 80(1992), 9-28.
- , *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, Roma 1995.
- , *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*, Roma 1996.
- , «Le Christ raconté. Les Évangiles comme littérature?», in F. MIES (ed.), *Bible et Littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Bruxelles 1999, 29-53.

- ALEXANDER L., «Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing», in *NT* 28(1986), 48-74.
- ALONSO SCHÖKEL L. – CARNITI C., *I Salmi*, I-II, Roma 1992.
- ALTER R., *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981; trad. it. *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990.
- , *I piaceri della lettura. Il testo liberato*, Milano 1990.
- AMBROSZIC A.M., *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (CBQMS), Worcester MA 1972.
- AMPHOUX C.-B., «Le texte grec de Marc», in *Mélanges de Science Religieuse* 56(1999), 5-25.
- ANDERSON C.P., «The Trial of Jesus as Jewish-Christian Polarization: Blasphemy and Polemic in Mark's Gospel», in P. RICHARDSON (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol. I. *Paul and the Gospels*, Waterloo 1986, 107-125.
- ANDERSON G., *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World*, London 1984.
- ANDERSON H., *The Gospel of Mark*, London 1976.
- ANDERSON J.C. – MOORE S.D., «Introduction: The Lives of Mark», in J.C. ANDERSON – S.D. MOORE (edd.), *Mark & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis MN 1992, 1-22.
- ARNOLD G., «Mk 1,1 und Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften», in *ZNW* 68(1977), 123-127.
- AUERBACH E., *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946.
- AUNE D.E., *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia PA 1987.
- , «Greco-Roman Biography», in D.E. AUNE (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta GA 1988, 107-126.
- BAARLINK H., *Anfängliches Evangelium: Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium*, Kampen 1977.
- BACHTIN M., *Estetica e romanzo*, Torino 1979.
- BALTZER K., *Die Biographie der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1975.
- BALZ H.R., *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (WMANT 25), Neukirchen-Vluyn 1967.
- BAR-EFRAT S., *Narrative Art in the Bible* (JSOTSS 70), Sheffield 1989.
- BARR J., «'Abbâ Isn't Daddy», in *Journal of Theological Studies* 39(1988), 28-47.
- BARTHES R., «Introduction à l'analyse structurale du récit», in *Communications* 8(1966), 1-27.
- , «L'analyse structurale du récit; à propos d'Actes X-XI», in *RSR* 58(1970), 17-37.
- , *S/Z*, Tel Quel, Paris 1970.
- BARTNICKI R., «Il carattere messianico delle pericopi di Marco e Matteo sull'ingresso di Gesù in Gerusalemme (Mc 11,1-10; Mt 21,1-9)», in *RivB* 25(1977), 5-27.

- BEAUCHAMP P., «Parabole de Jésus, vie de Jésus; l'encadrement évangélique et scripturaire des paraboles (Mc 4,1-34)», in J. DELORME (ed.), *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles. XII^e Congrès de l'ACFEB Lyon (1987)*, LD 135, Paris 1989, 151-170.
- BELFIORE E., «Aristotle's *Muthos* and Narratological Plots», in *Classical Bulletin* 73(1997), 141-147.
- BERGER K., «Die königlichen Messiasstraditionen des Neuen Testaments», in *NTS* 20(1973), 1-44.
- BERLIN A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield 1983.
- , «Characterization in Biblical Narrative: David's Wives», in P.R. HOUSE (ed.), *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism*, Winona Lake IN 1992, 219-233.
- BEST E., *Mark. The Gospel as Story*, Edimburgh 1983.
- , *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel According to Mark*, Edimburgh 1986.
- , «Mark's Narrative Technique», in *JSNT* 37(1989), 43-58.
- , *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology (SNTSMS 2)*, Cambridge UK-New York 1990.
- BETZ D., «Jesus as Divine Man», in *Jesus and the Historian, FS. E. Cadman Colwell*, Philadelphia PA 1968, 114-133.
- BIELER L., *Theios Anêr*, I-II, Wien 1935, 1936.
- BIETENHARD H., «ὄνομα, ὀνομάζω, ἐπονομάζω, ψευδώνυμος», in *TWNT* V, 242-283.
- BIGUZZI G., «Io distruggerò questo tempio». *Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Roma 1987.
- BILEZIKIAN C.G., *The Liberated Gospel. A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Grand Rapids MI 1977.
- BLIGH P.H., «A Note on the *Huios Theou* in Mark 15:39», in *Expository Times* 80(1968-1969), 51-53.
- BLOCH R., «Midrash», in *DBS* V, 1263-1281.
- BOCK D.L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61-64 (WUNT 2. R. 106)*, Tübingen 1998.
- BOERS H., «Reflections on the Gospel of Mark: A Structural Investigation», in K.H. RICHARDS (ed.), *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers*, Atlanta GA 1987, 255-267.
- BOOMERSHINE T.E., *Mark, The Story-Teller. A Rhetorical-Critical Investigation of Mark's Passion and Resurrection Narrative*, PhD diss., New York 1974.
- BOOMERSHINE T.E. — BARTHOLOMEW G.L., «The Narrative Technique of Mark 16:8», in *JBL* 100(1981), 213-223.
- BOOTH W.C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago 1974.
- , *The Rhetoric of Fiction. Second Edition*, Chicago 1983.
- BORING M.E., «The Christology of Mark. Hermeneutical Issues for Systematic Theology», in *Semeia* 30(1985), 125-144.
- , «The Kingdom of God in Mark», in W. WILLIS (ed.), *The Kingdom of God in Twentieth-Century Interpretation*, Peabody MA 1987, 131-146.

- , «Mark 1:1-15 and the Beginning of the Gospel», in *Semeia* 52(1990), 43-81.
- , «Markan Christology: God-Language for Jesus?», in *NTS* 45(1999), 451-471.
- BORNKAMM G., *Qui est Jésus de Nazareth?*, Paris 1973.
- BORRELL A., *The Good News of Peter's Denial. A Narrative and Rhetorical Reading of Mark 14:54.66-72* (International Studies in Formative Christianity and Judaism 7), Atlanta GA 1998.
- BREDIN H., «The Displacement of Character in Narrative Theory», in *British Journal of Aesthetics* (1982), 291-300.
- BREMOND C., «La logique des possibles narratifs», in *Communications* 8(1966), 60-76.
- BROADHEAD E.K., «Christology as Polemic and Apologetic. The Priestly Portrait of Jesus in the Gospel of Mark», in *JSNT* 47(1992), 21-34.
- , *Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark* (JSNTSS 74), Sheffield 1992.
- , «Jesus the Nazarene: Narrative Strategy and Christological Imagery in the Gospel of Mark», in *JSNT* 52(1993), 3-18.
- , *Prophet, Son, Messiah: Narrative Form and Function in Mark 14-16* (JSNTSS 97), Sheffield 1994.
- , *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark* (JSNTSS 175), Sheffield 1999.
- BROOKS J.A., *Mark* (The New American Commentary 23), Nashville TN 1991.
- BROWN R.E., *The Gospel According to John, I-II* (AB 29/29A), New York 1966, 1970; tr. it. *Giovanni, Commento al Vangelo spirituale, I-II*, Assisi 1979.
- VAN BRUGGEN J., *Marcus. Het Evangelie volgens Petrus*, Kampen 1988.
- BRYAN C., *A Preface to Mark. Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings*, Oxford 1993.
- BULTMANN R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1967.
- , *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984.
- BURKETT D., «The Nontitular Son of Man: A History and Critique», in *NTS* 40(1994), 504-521.
- BURNETT F.W., «Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels», in *Semeia* 63(1993), 13-28.
- BURRIDGE R.A., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTSMS 70), Cambridge UK-New York 1992.
- CAMERY-HOGGATT J., *Irony in Mark's Gospel. Text and subtext* (SNTSMS 72), Cambridge UK-New York 1992.
- CANOBBIO G., «La fede di Gesù», in *La Rivista del Clero Italiano* 83(2002), 255-268.
- CARAGOUNIS C.C., *The Son of Man: Vision and Interpretation* (WUNT 38), Tübingen 1986.
- CASEY M., «Idiom and Translation: Some Aspects of the Son of Man Problem», in *NTS* 41(1995), 164-182.

- CHARLESWORTH J.H. (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, Minneapolis MN 1992.
- CHATMAN S., *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca NY-London 1980; tr. it. *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Milano ²1998.
- CHIALÀ S., *Libro delle parabole di Enoc. Testo e commento* (Studi Biblici 117), Brescia 1997.
- CHILTON B.D., «The Son of Man: Human and Heavenly», in F. VAN SEGBROECK (ed.), *The Four Gospels, FS. F. Neiryneck* (BETL 100), Leuven 1992, 203-218.
- COLLINS A.Y., *Is Mark's Gospel a Life of Jesus? The Question of the Genre*, Milwaukee WI 1990.
- , «The Appropriation of the Psalms of Individual Lament by Mark», in C.M. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BETL 131), Leuven 1997, 223-241.
- , «Mark and His Readers: The Son of God Among the Jews», in *Harvard Theological Review* 92(1999), 393-408.
- , «Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks and Romans», *Harvard Theological Review* 93(2000), 85-100.
- COMPAGNON A., *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979.
- CRANFIELD C.E.B., *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge ²1963.
- CULPEPPER A., «The Passion and the Resurrection in Mark», in *Review and Expositor* 75(1978), 583-600.
- DANOVE P.L., *The End of Mark's Story. A Methodological Study*, Leiden-New York-Köln 1993.
- , «The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15,40-41.47; 16,1-8)», in *Bib* 77(1996), 375-397.
- , «The Narrative Rhetoric of Mark's Ambiguous Characterization of the Disciples», in *JSNT* 70(1998), 21-38.
- DAUBE D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956.
- DAUTZENBERG G., «Die Zeit des Evangeliums. Mk 1,1-15 und die Konzeption des Markusevangeliums», in *Biblische Zeitschrift* 21(1977), 219-234.
- DAVIS P.G., «Mark's Christological Paradox», in *JSNT* 35(1989), 3-18.
- DELORME J., «"Commencement de l'Évangile" et commencement de Marc (Marc 1,1)», in «*Gelukkig de mens*»; *Opstellen over Psalmen, exegese en semiotiek*, FS. N. Tromp, Kampen 1990, 159-168.
- , «Intertextualities about Mark», in *Intertextuality in Biblical Writings*, FS. B. van Iersel, Kampen 1989, 35-42.
- , «Évangile et récit. La narration évangélique en Marc», in *NTS* 43(1997), 367-384.
- DERRETT J.D.M., *The Making of Mark: The Scriptural Bases of the Earliest Gospel*, I-II, Shipston-on-Stour 1983.

- DEWEY J., *Markan Public Debate. Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6* (SBLDS 48), Chico CA 1980.
- , «Point of View and the Disciples in Mark», in K.H. RICHARDS (ed.), *Society of Biblical Literature 1982 Seminar Papers*, Atlanta GA 1982, 97-106.
- DIANICH S., *Il Messia sconfitto. L'enigma della morte di Gesù*, Casale Monferrato (AL) 1997.
- DIBELIUS M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971.
- DONAHUE J.R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBLDS 10), Missoula MT 1973.
- , «Introduction: From Passion Traditions to Passion Narrative», in W.H. KELBER (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia PA 1976, 1-20.
- , «Temple, Trial, and Royal Christology (Mark 14:53-65)», in W.H. KELBER (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia PA 1976, 61-79.
- , «A Neglected Factor in the Theology of Mark», in *JBL* 101(1982), 563-594.
- , «Windows and Mirror: The Setting of Mark's Gospel», in *CBQ* 57(1995), 1-26.
- DORMEYER D., «Die Kompositionsmetapher "Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes" Mk 1.1. Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus», in *NTS* 33(1987), 452-468.
- , *Das Neue Testament im Rahmen der Antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993.
- , *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (SBB 43), Stuttgart 1999.
- DORMEYER D. – FRANKEMÖLLE H., «Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.25.2, 1543-1704.
- DUNN J.D.G., *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London 1975.
- EBELING H.J., *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten* (BZNW 19), Berlin 1939.
- ECKSTEIN H.-J., «Markus 10,46-52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums», *ZNW* 87(1996), 33-50.
- ECO U., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano 1983.
- , *I limiti dell'interpretazione*, Milano 1990.
- EDWARDS J.R., «Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives», in *NT* 31(1989), 193-216.
- ERNST J., *Das Evangelium nach Markus. Übersetzt und erklärt* (RNT), Regensburg 1981; tr. it. *Il Vangelo secondo Marco*, I-II, Brescia 1991.

- FABRIS R., «Gesù di Nazaret e il modello profetico», in *Ricerche Storico Bibliche* 5(1993)1, 43-65.
- FARRER A., *A Study in St. Mark*, London 1951.
- FEIGEL F.K., *Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte. Ein Beitrag zur Evangelienskritik*, Tübingen 1910.
- FENEBERG W., *Der Markusprolog. Studien zur Forbestimmung des Evangeliums* (SANT 36), München 1974.
- FEUILLET A., «Le Baptême de Jésus d'après l'Évangile selon Saint Marc (1,9-11)», in *CBQ* 21(1959), 468-490.
- FITZMYER J.A., «4Q246: The "Son of God" Document from Qumran», in *Bib* 74(1993), 153-174.
- FORSTER E.M., *Aspects of the Novel*, New York 1954.
- FOWLER R.M., *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (SBLDS 54), Chico CA 1981.
- , «The Rhetoric of Direction and Indirection in the Gospel of Mark», in *Semeia* 48(1989), 115-133.
- , *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis MN 1991.
- FRANCE R.T., *Divine Government. God's Kingship in the Gospel of Mark*, London 1990.
- FREI H.W., *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven-London 1974.
- FRENSCHKOWSKI M., *Offenbarung und Epiphanie. Band 1. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens. Band 2. Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum* (WUNT 2. R. 79-80), Tübingen 1995, 1997.
- FRIEDRICH G., «εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον, προεὐαγγελίζομαι, εὐαγγελιστής», in *TWNT* II, 705-735.
- FUNK R.W., «The Wilderness», in *JBL* 78(1959), 205-214.
- , *The Poetics of Biblical Narrative*, Sonoma 1988.
- FUSCO V., *Parola e Regno. La sezione delle parabole (Mc. 4,1-34) nella prospettiva marciana* (Aloisiana 13), Brescia 1980.
- , *Poverta e sequela. La pericope sinottica della chiamata del ricco (Mc 10,17-31 e parr.)* (Studi Biblici 94), Brescia 1991.
- , «Le titre "évangiles" comme phénomène de réception», in L. PANIER (ed.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme* (LD 155), Paris 1993, 325-336.
- GARRETT S.R., *The Temptations of Jesus in Mark's Gospel*, Grand Rapids MI-Cambridge UK 1998.
- GENETTE G., *Figures III*, Paris 1972; tr. it. *Figure III. Discorso del racconto*, Torino 1976.
- , *Nouveau discours du récit*, Paris 1983; tr. it. *Nuovo discorso del racconto*, Torino 1987.
- GEORGI D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief* (WMANT 11), Neukirchen-Vluyn 1964.

- GERSTENBERGER E.S., *Psalms: Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (The Forms of the Old Testament Literature 14), Grand Rapids MI 1988.
- GIBBS J.M., «Mark 1,1-15, Matthew 1,1-4,16, Luke 1,1-4,30, John 1,1-51. The Gospel Prologues and Their Function», in E.A. LIVINGSTON (ed.), *Studia Evangelica VI* (Texte und Untersuchungen 112), Berlin 1973, 154-188.
- GIROUD J.-C. – PANIER L., *Semiotica*, Roma 1991.
- GLOBE A., «The Cesarean Omission of the Phrase “Son of God” in Mark 1:1», in *Harvard Theological Review* 75(1982), 209-218.
- GNILKA J., *Das Evangelium nach Markus*, I-II, EKK II/1-2, Neukirchen-Vluyn 1978, 1979; tr. it. *Marco*, Assisi 1987.
- GOPPELT L., *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939.
- GREEVEN H., «προσκυνέω, προσκυνητής», in *TWNT VI*, 759-767.
- GREIMAS A.J., *Sémantique structurale*, Paris 1966; tr. it. *Semantica strutturale*, in *Ricerca di un metodo*, Milano 1968.
- , «Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mytique», in *Communications* 8(1966), 28-59.
- GROSSER H., *Narrativa. Manuale/Antologia* (Leggere Narrativa), Milano 1985.
- GROSSFELD B., *The Targum Onqelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible 6), Edimburgh 1988.
- GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Markus* (THNT 2), Berlin 1965.
- , (ed.), «χρίω, χριστός, αντίχριστος, χρίσμα, χριστιανός», in *TWNT IX*, 482-576.
- GUELICH R.A., «“The Beginning of the Gospel”. Mark 1,1-15», in *Biblical Research* 27(1982), 5-15.
- , «The Gospel Genre», in P. STUHLMACHER (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (WUNT 28), Tübingen 1983, 183-219.
- , *Mark 1-8,26* (Word Biblical Commentary 34a), Dallas TX 1989.
- GUNDRY R.H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With a Special Reference to the Messianic Hope* (NTSupp 18), Leiden 1967.
- , *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids MI 1993.
- HAHN F., *The Titles of Jesus in Christology*, London 1969.
- HAMON P., *Semiologia, lessico, leggibilità del testo narrativo*, Parma-Lucca 1977.
- HARNER P.B., «Qualitative Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1», in *JBL* 92(1973), 75-87.
- HARRINGTON W.J., *Mark: Realistic Theologian. The Jesus of Mark*, Dublin 1996.
- HEAD P.M., «A Text-Critical Study of Mark 1,1 “The Beginning of the Gospel of Jesus Christ”», in *NTS* 37(1991), 621-629.
- HEIL J.P., *The Gospel of Mark as a Model of Action. A Reader- Response Commentary*, New York-Mahwah NJ 1992.
- , «The Progressive Narrative Pattern of Mark 14,53-16,8», in *Bib* 73(1992), 331-358.

- , «The Narrative Strategy and Pragmatics of the Temple Theme in Mark», in *CBQ* 59(1997), 76-100.
- HENGEL M., *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen ²1977.
- , *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphia PA 1979.
- , *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia PA 1985.
- , *Judentum und Hellenismus*, Tübingen ³1988; tr. it. *Giudaismo ed ellenismo*, Brescia 2002.
- , «Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit», in *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109, Tübingen 1999, 72-114.
- VAN HENTEN J.W., «The First Testing of Jesus: A Rereading of Mark 1.12-13», in *NTS* 45(1999), 349-366.
- HESTER J.D., «Dramatic Inclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark», in *JSNT* 57(1995), 61-86.
- HOCK R.F., «The Greek Novel», in D.E. AUNE (ed.), *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta GA 1988, 127-146.
- HOOVER M.D., «Beyond the Things that are Written? St. Paul's Use of the Scripture», in *NTS* 27(1981), 295-309.
- , *The Gospel According to Saint Mark*, Peabody MA 1991.
- HURTADO L.W., «Pre-70 CE Jewish Opposition to Christ-Devotion», in *Journal of Theological Studies* 50(1999), 35-58.
- VAN IERSEL B., «Locality, Structure and Meaning in Mark», in *Linguistica Biblica* 53(1983), 45-54.
- , *Leggere Marco*, Cinisello Balsamo (MI) 1989; orig. olandese, *Markus*, Bostel 1986.
- , «Les récits-paraboles et la fonction du secret pour le destinataire de Marc», in *Sémiotique et Bible* 45(1987), 23-35.
- , *Mark. A Reader-Response Commentary* (JSNTSS 164), Sheffield 1998; tr. it. *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Brescia 2000.
- JACKSON H.M., «The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross», in *NTS* 33(1987), 16-37.
- JAMES H., *L'arte del romanzo*, Milano 1959.
- JEREMIAS J., «ποιμήν, ἀρχιποίμην, ποιμαίνω, ποίμνη, ποίμνιον», in *TWNT* VI, 484-501.
- JOHNSON E.S., «Is Mark 15,39 the Key of Mark's Christology?», in *JSNT* 31(1987), 3-22.
- , «Mark 15,39 and So-Called Confession of the Roman Centurion», in *Bib* 81(2000), 406-413.
- JUEL D.H., *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (SBLDS 31), Missoula MT 1977.
- , *Messianic Exegesis. Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia PA 1988.
- , *A Master of Surprise. Mark Interpreted*, Minneapolis MN 1994.

- KÄHLER M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1896.
- KECK L.E., «Mark 3:7-12 and Mark's Christology», in *JBL* 84(1965), 341-358.
- , «The Introduction to Mark's Gospel», in *NTS* 12(1966), 352-370.
- , «The Spirit and the Dove», in *NTS* 17(1970-1971), 41-67.
- KEE H.C., *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, London 1977.
- , «The Function of Scriptural Quotations and Allusions in Mark 11-16», in E.E. ELLIS – E. GRÄBER (edd.), *Jesus und Paulus, FS. W.G. Kümmel*, Göttingen ²1978, 165-188.
- KELBER W.H., *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time*, Philadelphia PA 1974.
- , *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia PA 1979.
- , «Narrative and Disclosure. Mechanisms of Concealing, Revealing, and Reveiling», in *Semeia* 43(1988), 1-20 = «Récit et révélation; voiler, dévoiler et revoiler», in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 69(1989), 389-410.
- KERMODE F., *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, London-Oxford-New York 1967.
- , *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge MA 1979.
- KIM S., «The "Son of Man"» as the Son of God (WUNT 30), Tübingen 1983.
- KINGSBURY J.D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia PA 1989.
- , *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis MN 1989.
- , «The Significance of the Cross Within Mark's Story», in *Int* 47(1993), 370-379.
- KLAUCK H.-J., *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog* (Biblich-theologische Studien 32), Neukirchen-Vluyn 1997.
- KLÜGER J., *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektive auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999.
- KMIECİK U., *Der Menschensohn im Markusevangelium* (FzB 81), Würzburg 1997.
- KÖSTER H., «σπλάγγνον, σπλαγγνίζομαι, εὐσπλάγγνος, πολὺσπλάγγνος, ἄσπλαγγνος», in *TWNT* VII, 548-559.
- KRAUS W., «Die Bedeutung von Dtn 18,15-18 für das Verständnis Jesu als Prophet», in *ZNW* 90(1999), 153-176.
- LANE W.L., *The Gospel According to Mark. With English Text. With Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids MI 1974.
- LANG F.G., «Kompositionsanalyse des Markusevangeliums», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74(1977), 1-24.
- LANGE H.D., «The Relationship Between Psalm 22 and the Passion Narrative», *Concordia Theological Monthly* 48(1972), 610-621.
- LAUSBERG H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I-II, München ²1973.
- , «Minuscula philologica (III). Die Prooemiale Periode des Evangeliums nach Markus (1,2-4)», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1979), 69-77.

- LE DÉAUT R., «A propos d'une definition du midrash», in *Bib* 50(1968), 395-413.
- LÉGASSE S., *L'évangile de Marc*, I-II (LD Commentaires 5), Paris 1997.
- LENTZEN-DEIS F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1970.
- LIGHTFOOT R.H., *Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1938.
- , *The Gospel Message of St. Mark*, New York 1950.
- LOHSE E., *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (FRLANT 64), Göttingen 1955.
- LÜDERITZ G., «Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium», in E. CANCIK (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübingen 1984, 165-203.
- LÜHRMANN D., «Biographie des Gerecheten als Evangelium», in *Wort und Dienst* 14(1977), 25-50.
- , «Das Markusevangelium als Erzählung», in *Der evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 41(1989), 212-221.
- LUZ U., «Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie», in *ZNW* 56(1956), 9-30.
- MACDONALD D.R., «Secrecy and Recognitions in the *Odyssey* and Mark: Where Wrede Went Wrong», in R.F. HOCK – J.B. CHANCE – J. PERKINS (edd.), *Ancient Fiction and Early Christian Narrative* (Society of Biblical Literature Symposium 6), Atlanta GA 1998, 139-153.
- MACK B.L., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia PA 1988.
- MCNAMARA M., *Targum and New Testament*, Shannon 1972; ed. it. *I Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna 1978.
- , «Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark», in *Semeia* 28(1983), 29-48.
- , *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco CA 1986.
- , «Ending at the Beginning: A Response», in *Semeia* 52(1990), 175-184.
- MALBON E. STRUTHERS, «Narrative Criticism: How Does the Story mean?», in J.C. ANDERSON – S.D. MOORE (edd.), *Mark & Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis MN 1992, 23-49.
- MANICARDI E., *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico* (AnBib 96), Roma 1981.
- MANN C.S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27), Garden City NY 1986.
- MANNS F., *Pour lire la Mishna*, Jerusalem 1984; ed. it. *Leggere la Mišnah*, Brescia 1987.
- MARCHESE A., *L'officina del racconto. Semiotica della narritività*, Milano 1983.
- , *Dizionario di retorica e di stilistica. Arte e artificio nell'uso delle parole. Retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura*, Milano 41991, rist. 1995.
- MARCUS J., «Mark 14:61: "Are You the Messiah-Son-of-God?"», in *NT* 31(1989), 125-141.

- , *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Louisville KY 1992.
- , «Mark – Interpreter of Paul», in *NTS* 46(2000), 473-487.
- MARXSEN W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 67), Göttingen ²1959.
- MATEOS J. – CAMACHO F., *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, I, Madrid 1994; II, Madrid 2000; tr. it. *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, I-II [= Mc 1,1-6,6 e Mc 6,1-10,31], Assisi 1997, 2002.
- , *El Hijo del Hombre. Hacia la plenitud humana*, Córdoba 1995.
- MATERA F.J., *The Kingship of Jesus. Composition and Theology in Mark 15* (SBLDS 66), Chico CA 1983.
- , *What are They Saying About Mark*, Mahwah NJ 1987.
- , «The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel», in *JSNT* 34(1988), 3-20.
- , «Jesus in the Gospel According to Mark. The Crucified Messiah», *Priests & People* 4(1990), 87-90.
- MAUSER U.W., *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition* (SBT 39), London-Naperville IL 1963.
- MAZZUCCO C., *Lettura del Vangelo di Marco*, Torino 1999.
- , «Per una rilettura del “discorso escatologico” di Marco: osservazioni sulla struttura e sui rapporti col contesto», in *Καίρός. Studi di letteratura cristiana antica per l'anno 2000*, in *Rudiae* 12(2000), 105-133.
- MEYE R.P., *Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids MI 1968.
- MEYER M.W., «The Beginning of the Gospel of Thomas», in *Semeia* 52(1990), 161-173.
- MILLER E.L., «“In the Beginning”: A Christological Transparency», in *NTS* 45(1999), 587-592.
- MOLONEY F.J., *Beginning the Good News. A Narrative Approach*, Victoria 1992.
- MOORE S.D., «Are the Gospels Unified Narratives?», in K.H. RICHARDS (ed.), *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers*, Atlanta GA 1987, 443-458.
- MOTYER S., «The Rending of the Veil. A Markan Pentecost?», in *NTS* 33(1987), 155-157.
- MÜLLER P., «Wer ist dieser?». *Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer* (Biblich-theologische Studien 27), Neukirchen-Vluyn 1995.
- MÜLLER U.B., «“Sohn Gottes” - ein messianischer Hoheitstitel Jesu», in *ZNW* 87(1996), 1-32.
- MUNRO W., «Women Disciples in Mark?», in *CBQ* 44(1982), 225-241.
- NEIRYNCK F., *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction (revised edition with supplementary notes)* (BETL 31,1), Leuven ²1988.

- NORDEN E., *Die Antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig-Berlin 1915.
- OEPKE A., «ἐγείρω, ἔγερσις, ἐξεγείρω, γρηγορέω (ἀγρυπνέω)», in *TWNT* II, 332-337.
- ÖHLER M., *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (BZNW 88), Berlin-New York 1997.
- , «The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God», in *JBL* 118(1999), 461-476.
- PAINTER J., *Mark's Gospel: Worlds in Conflict*, London 1997.
- PENNA R., «Introduzione al tema: sfondo e aspetti del profetismo protocristiano», in *Ricerche Storico Bibliche* 5(1993)1, 5-10.
- , *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi. II. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 1999.
- PEREGO G., *La nudità necessaria. Il ruolo del giovane di Mc 14,51-52 nel racconto marciano della passione-morte-resurrezione di Gesù*, Cinisello B.mo MI 2000.
- PÉREZ FERNÁNDEZ M., «Lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo Testamento. Estudio sobre las citas bíblicas atribuidas a Jesús en el Evangelio de Marcos», in *Estudios Bíblicos* 47(1989), 449-474.
- PERINI G., *Le domande di Gesù nel Vangelo di Marco. Approccio pragmatico: ricorrenze, uso e funzioni*, Milano 1998.
- PERRIN N., *What is Redaction Criticism*, Philadelphia PA 1969.
- , «The Use of (παρὰ)διδόναι in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament», in E. LOHSE ET ALII (edd.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, FS. J. Jeremias*, Göttingen 1970, 204-212.
- , «Towards an Interpretation of the Gospel of Mark», in H.D. BETZ (ed.), *Christology and a Modern Pilgrimage. A Discussion with Norman Perrin*, Claremont 1971, 1-78.
- , *A Modern Pilgrimage in the New Testament Christology*, Philadelphia PA 1974.
- , *The New Testament. An Introduction. Proclamation and Parenthesis, Myth and History*, New York 1974.
- , «The High Priest Question and Jesus' Answer (Mark 14:61-62)», in W.H. KELBER (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia PA 1976, 80-95.
- , «The Christology of Mark», in M. SABBE (ed.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (BETL 34), Leuven²1988, 471-485.
- PESCH R., «Anfang des Evangeliums Jesu Christi: Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1-15)», in *Die Zeit Jesu, FS. H. Schlier*, Freiburg 1970, 108-144.
- , *Das Markusevangelium, I-II*, HTKNT 2/1-2, Freiburg³1980, ³1984.
- PETERSEN N., *Literary Criticism for New Testament Critics*, Philadelphia PA 1978.
- , «Point of View in Mark's Narrative», in *Semeia* 12(1978), 97-121.
- , «The Composition of Mark 4:1-8:26», in *Harvard Theological Review* 73(1980), 194-217.

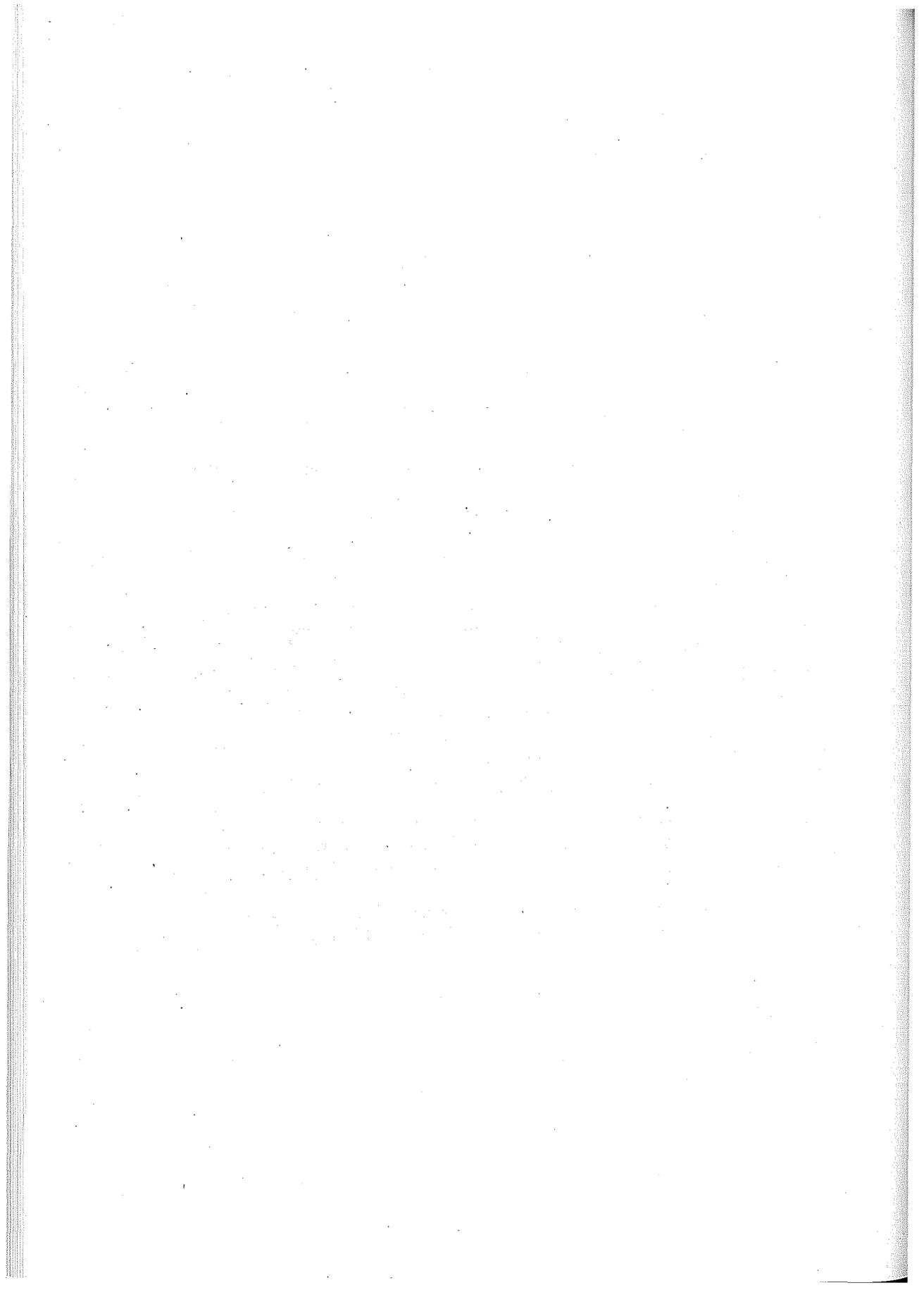
- , «When Is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative», in *Int* 34(1980), 151-166.
- PILCH J.J., «Death with Honour: The Mediterranean Style Death of Jesus in Mark», in *Biblical Theology Bulletin* 25(1995), 65-70.
- POWELL M.A., *What Is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, Minneapolis MN-Cambridge 1993.
- PRINCE G., «Notes Towards a Categorization of Fictional "Narratee"», in *Genre* 4(1971), 100-106.
- , *Narratology. The Form and Function of Narrative*, Janua Linguarum 108, Berlin-New York-Amsterdam 1982.
- PROPP V.J., *Morfologia della fiaba*, Torino 1988; orig. russo, *Morfologija skazki*, Leningrad 1928.
- PUECH E., «Une Apocalypse messianique (4Q251)», in *Revue de Qumran* 15(1992), 475-519.
- PUSKAS C.B., *An Introduction to the New Testament*, Peabody MA 1989.
- RÄISÄNEN H., *Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 28), Helsinki 1976.
- REISER M., *Syntax und Stil des Markusevangeliums in Licht der hellenistischen Volksliteratur* (WUNT 2/11), Tübingen 1984.
- , «Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte», in *ZNW* 90(1999), 1-27.
- RHOADS D., «Narrative Criticism and the Gospel of Mark», in *Journal of the American Academy of Religion* 50(1982), 411-434.
- RHOADS D. – MICHIE D., *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia PA 1982.
- RHOADS D. – DEWEY J. – MICHIE D., *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel. Second Edition*, Minneapolis MN 1999.
- RICOEUR P., *Temps et récit. I. L'histoire et le récit. II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1983, 1985; tr. it. *Tempo e racconto, I. Tempo e racconto, II. La configurazione nel racconto di finzione*, Milano 1986, 1987.
- , «Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion», in *RSR* 73(1985), 17-83.
- ROBBINS V.K., «Mark 1:14-20. An Interpretation at the Intersection of Jewish and Graeco-Roman Traditions», in *NTS* 28(1982), 220-236.
- , *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia PA 1984.
- ROBINSON J.M. – KÖSTER H., *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia PA 1971.
- RODRÍGUEZ CARMONA A., «Evangelio según san Marcos», in R. AGUIRRE MONASTERIO – A. RODRÍGUEZ CARMONA (edd.), *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Estella 1992; tr. it. «Il Vangelo secondo Marco», in IDD. (edd.), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Brescia 1995, 89-164.
- ROSSÉ G., *Il grido di Gesù in croce: una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984.

- ROTH W., *Hebrew Gospel. Cracking the Code of Mark*, Oak Park IL 1988.
- , «Elisha's Mantle and the Gospel of Mark», in *Bible Today* 30(1992), 297-302.
- RUPPERT L., *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs* (SBS 59), Stuttgart 1972.
- , *Der leidende Gerechte: Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum* (FzB 5), Würzburg 1972.
- RUPRECHT L.A., «Mark's Tragic Vision: Gethsemane», in *Religion & Literature* 24(1992), 1-25.
- SANKEY P.J., «Promise and Fulfilment: Reader-Response to Mark 1.1-15», in *JSNT* 58(1995), 3-18.
- SCHENK W., *Das Biographische Ich-Idiom "Menschensohn" in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeption in ihren Kontexten* [FRLANT 177], Göttingen 1997.
- SCHENKE L., *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (SBB 5), Stuttgart 1974.
- , «Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?», in *ZNW* 91(2000), 45-71.
- SCHNACKENBURG R., «"Das Evangelium" im Verständnis des ältesten Evangelisten», in *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, FS. J. Schmid*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 309-324.
- , *Das Johannesevangelium, I-IV* (HTKNT IV,1-4), Freiburg ²1967, 1971, 1975, 1984; tr. it. *Il vangelo di Giovanni, I-IV*, Brescia 1973, 1977, 1981, 1987.
- SCHNIDER F., *Jesus der Prophet* (Orbis Biblicus et Orientalis 2), Fribourg-Göttingen 1973.
- SCHOLES R. – KELLOG R., *The Nature of Narrative*, New York 1966.
- SCHREIBER J., «Die Christologie des Markusevangeliums», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58(1961), 175-183.
- SCHULZ S., *Die Stunde der Botschaft*, Hamburg 1967.
- SCHWANKL O., «Auf der Suche nach dem Anfang des Evangeliums», in *Biblische Zeitschrift* 40(1996), 39-60.
- SCHWEITZER A., *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906.
- SCHWEIZER E., *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1983.
- SEELEY D., *The Noble Death. Graeco-roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation* (JSNTSS 28), Sheffield 1990.
- SEGRE C., *Le strutture e il tempo. Narrazione, poesia, modelli*, Torino 1974.
- SEITZ O.J.F., «Praeparatio Evangelica in the Markan Prologue», in *JBL* 82(1963), 201-206.
- SHEPHERD T., «The Narrative Function of Markan Intercalation», in *NTS* 41(1995), 522-540.
- SHINER W., «Creating Plot in Episodic Narratives: The *Life of Aesop* and the Gospel of Mark», in R.F. HOCK – J.B. CHANCE – J. PERKINS (edd.), *Ancient Fiction and Early Christian Narrative* (Society of Biblical Literature Symposium 6), Atlanta GA 1998, 155-176.

- SKA J.L., «*Our Fathers Have Told Us*»: *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica 13), Rome 1990.
- , «La nouvelle critique et l'exégèse anglo-saxonne», in *RSR* 80(1992), 29-53.
- SLOMP J., «Are the Words "Son of God" in Mark 1.1 Original?», in *The Bible Translator* 28(1977), 143-150.
- SMITH D.E., «Narrative Beginnings in Ancient Literature and Theory», in *Semeia* 52(1990), 1-9.
- SMITH S.H., «The Function of the Son of David Tradition in Mark's Gospel», *NTS* 42(1996), 523-539.
- SMITH T., *Petrine Controversies in Early Christianity*, Tübingen 1985.
- SNODGRASS K.R., «Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants: An Assessment», in *Bulletin of Biblical Research* 8(1998), 187-215.
- SPICQ C., «εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον, εὐαγγελιστής», in *Notes de lexicographie néotestamentaire. Supplément* (Orbis Biblicus et Orientalis 22/3), Fribourg-Göttingen 1982; tr. it. *Note di lessicografia neotestamentaria*, I-II, Brescia 1988, 1994, I, 649-662.
- STÄHLIN G., «σκάνδαλον, σκανδαλίζω», in *TWNT* VII, 338-358.
- STANDAERT B.H.M., *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Brugge 1978.
- , *L'évangile selon Marc: Commentaire* (Lire la Bible 61), Paris 21997.
- STECK O.H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.
- STEICHELE H.-J., *Der leidende Sohn Gottes: Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Erhellung des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament* (Biblische Untersuchungen 14), Regensburg 1980.
- STEMBERGER G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 81992; tr. it. *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995.
- STERNBERG M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985.
- STOCK A., *The Method and Message of Mark*, Wilmington DE 1989.
- STOCK K., «Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangeliums», in *Zeitschrift für katholische Theologie* 100(1978), 289-301.
- , *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus* (AnBib 70), Rome 1975.
- , *Il racconto della passione nei vangeli sinottici (parte prima)*, Roma 1991.
- , *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme, Marco 8,27-10,52*, Roma 21993.
- STRACK H.L. - BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI, München 51969, 41965, 41965, 41965, 41965, 31969.
- STRECKER G., «The Passion and Resurrection Predictions in Mark's Gospel», in *Int* 22(1968), 421-442.

- SUGGIT J.N., «Bartimaeus and Christian Discipleship (Mark 10:46-52)», in *Journal of Theology for Southern Africa* 74(1991), 57-63.
- SUHL A., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965.
- SWARTLEY W.M., *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels. Story Shaping Story*, Peabody MA 1994.
- TAE HUN KIM, «The Anarthrous $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult», in *Bib* 79(1998), 222-241.
- TALBERT C.H., *What Is a Gospel. The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia PA 1977.
- , «The Gospel and the Gospels», in *Int* 33(1979), 351-362.
- TALMON S., «The "Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature», in A. ALTMANN (ed.), *Biblical Motifs: Origins and Transformations. Studies and Texts* III, Cambridge MA 1966, 31-63.
- , «Wilderness», in *IDBS*, 946-949.
- TANNEHILL R.C., «The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role», in *Journal of Religion* 57(1977), 386-405.
- , «The Gospel of Mark as Narrative Christology», in *Semeia* 16(1979), 57-95.
- TAYLOR D.B., *Mark's Gospel as Literature and History*, London 1992.
- TAYLOR V., *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indexes*, London ²1966.
- TELFORD W.R., *Mark (New Testament Guides)*, Melksham 1995.
- THEISSEN G., *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (Studien zum Neuen Testament 8)*, Gütersloh 1974.
- , *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1977; tr. it. *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Torino 1979.
- THEISSEN G. – METZ A., *Der historische Jesus: ein Lehrbuch*, Göttingen ²1999; tr. it. *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999 (su or. ted. ¹1996).
- THOMPSON M.R., *The Role of Disbelief in Mark*, New York 1989.
- TODOROV T., «Les catégories du récit littéraire», in *Communications* 8(1966), 125-151.
- , «Les hommes-récits», in *Poétique de la prose*, Paris 1971, 78-91.
- , «Personnage», in O. DUCROT – T. TODOROV (edd.), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris 1972, 286-292.
- TÖDT H.E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh ⁴1978; trad. inglese, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, Philadelphia PA 1965.
- TOLBERT M.A., *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis MN 1989.
- TYSON J.B., «The Blindness of the Disciples in Mark», in *JBL* 80(1961), 261-268.
- ULANSEY D., «The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic *Inclusio*», in *JBL* 110(1991), 123-125.

- USPENSKY B., *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, Berkeley-Los Angeles CA 1973.
- VIA D.O., *Kerygma and Comedy in the New Testament. A Structuralist Approach to Hermeneutics*, Philadelphia PA 1975.
- , «Irony as Hope in Mark's Gospel. A Reply to Werner Kelber», in *Semeia* 43(1988), 21-27.
- VIGNOLO R., «Una finale reticente. Interpretazione narrativa di Mc 16,8», in *RivB* 38(1990), 129-189.
- , *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano 1994.
- , «Carcere Gesù: tema e forma del Vangelo di Marco», in L. CILIA (ed.), *Marco e il suo vangelo. Atti del convegno internazionale di studi «Il vangelo di Marco» Venezia, 30-31 maggio 1995*, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 77-114.
- VOTAW C.W., *The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World*, Philadelphia PA 1970.
- WEEDEN T.J., «The Heresy that necessitated Mark's Gospel», in *ZNW* 59(1968), 145-158.
- , *Mark. Traditions in Conflict*, Philadelphia PA 1971.
- , «The Cross as Power in Weakness (Mark 15:20b-41)», in W.H. KELBER (ed.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia PA 1976, 115-134.
- WENGST K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Bonn 1967.
- WEREN W.J.C., «The Use of Isaiah 5,1-7 in the Parable of the Tenants (Mark 12,1-12; Matthew 21,33-46)», in *Bib* 79(1998), 1-26.
- WIARDA T., «Peter as Peter in the Gospel of Mark», in *NTS* 45(1999), 19-37.
- WILLIAMS S.K., *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept* (Harvard Dissertations in Religion 2), Missoula MT 1975.
- WILLS L.M., *The Quest of the Historical Gospel. Mark, John, and the Origins of the Gospel Genre*, London-New York 1997.
- WISCHMEYER O., «Herrschen als Dienen – Mk 10,41-45», in *ZNW* 90(1999), 28-44.
- WREDE W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1969; tr. it. *Il segreto messianico nei Vangeli. Contributo alla comprensione del Vangelo di Marco*, Napoli 1996.
- ZENGER E., «Der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus: Eine Bibelarbeit über Markus 1,1-8», in *Kirche und Israel* 8(1993), 174-182.



Indice dei nomi

- Achtemeier 11, 195
Adinolfi 42, 267
Agua Pérez, del 69, 84, 85
Aland 51
Aletti 13, 14, 15, 16, 17, 18, 28, 32, 58,
128, 143, 181, 182, 185, 189, 237,
247, 261
Alexander 66
Alonso Schökel 135, 182, 186
Alter 22, 33, 34, 121, 165
Ambroszic 157
Amphoux 7
Anderson, C.P. 235
Anderson, G. 24, 110
Anderson, H. 56
Anderson, J.C. 14
Aristotele 14, 15, 20, 28, 45, 54, 66, 67
Arnold 38, 41, 42, 51
Auerbach 15, 25, 26, 27
Aune 13
- Baarlink 45, 51
Bachtin 24, 25
Baltzer 77, 87, 173
Balz 197
Bar-Efrat 24, 33, 55, 68, 93, 143
Barr 112
Barthes 21, 23, 118
Bartholomew 88
Bartnicki 150, 151
Bauer 42, 112, 137
Baumgartner 137
- Beauchamp 187
Belfiore 20
Berger 149
Berlin 30, 121
Best 88, 89, 91, 147, 232, 240
Betz 215
Bieler 10
Bietenhard 145
Biguzzi 189
Bilezikian 67
Billerbeck 85
Blass 45
Bligh 263
Bloch, R. 69
Bock, D.L. 216
Boers 42
Boomershine 88, 110
Booth 33, 54, 110, 222
Boring 11, 12, 16, 18, 42, 44, 46, 50, 51,
52, 53, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 157,
195, 235, 252, 253, 263, 267, 268
- Bornkamm 223
Borrell 243
Bredin 21
Bremond 21, 22, 23, 31
Broadhead 12, 14, 18, 105, 172, 178,
182, 236, 252
Brooks 38, 41, 43, 52
Brown 67
Bruggen, van 38, 42, 52, 56
Bryan 38, 41, 52, 55, 64
Bultmann 10, 13, 180, 196, 223

- Burkett 198
 Burnett 20, 22, 23, 24, 30
 Burrige 13, 43

 Camacho 38, 42, 43, 53, 167, 170, 200
 Camery-Hoggatt 222
 Canobbio 123, 132
 Caragounis 12, 195, 196, 197, 198, 201
 Carniti 135, 182, 186
 Casey 198
 Charlesworth 161
 Chatman 15, 21, 27, 28, 29, 31, 34, 43,
 54, 61, 76, 93, 95, 110
 Chialà 197, 198, 201, 209
 Chilton 18
 Collins 11, 13, 115, 138, 182, 186, 188,
 218, 235, 265
 Compagnon 74
 Cranfield 38, 42, 43, 53, 56, 89, 102, 227
 Culpepper 232

 Danove 40, 56, 240, 241, 242
 Daube 84
 Dautzenberg 56, 68
 Davis 86, 251
 Debrunner 45
 Delorme 13, 16, 117, 218, 236, 262, 268
 Derrett 84, 180
 Dewey 14, 15, 16, 33, 61, 76, 88, 96,
 109, 110, 111, 121, 125, 129, 166
 Dianich 191
 Dibelius 180, 223
 Donahue 14, 16, 18, 72, 109, 113, 157,
 182, 216
 Dormeyer 13, 18, 38, 43, 45
 Dunn 175

 Ebeling 223
 Eckstein 45, 149
 Eco 15, 17, 40, 128
 Edwards 159
 Ernst 53, 56, 89, 102
 Even-Shoshan 159

 Fabris 171, 175
 Farrer 88
 Feigel 180
 Feneberg 56
 Feuillet 84
 Fitzmyer 115
 Flavio Giuseppe 112, 154, 176, 177, 179
 Forster 28
 Fowler 14, 15, 52, 56, 60, 74, 88, 89,
 100, 110, 222, 224
 France 157
 Frankemölle 43
 Frei 16
 Frenschkowski 234, 235
 Friedrich 43
 Funk 59, 61
 Fusco 40, 42, 43, 47, 159, 187

 Garrett 124
 Genette 93, 110
 Georgi 11
 Gerstenberger 186
 Gibbs 56
 Giroud 128, 134, 249
 Giustino 43, 76
 Globe 37, 38
 Gnilka 38, 41, 42, 43, 53, 56, 69, 89, 93,
 102, 115, 122, 128, 131, 132, 134,
 137, 144, 145, 146, 150, 151, 153,
 154, 156, 157, 160, 161, 167, 188,
 202, 218, 227, 248
 Goppelt 192
 Greeven 159
 Greimas 21, 29
 Grosser 14, 32, 33, 34, 93, 110, 128
 Grossfeld 72, 114
 Grundmann 56, 142, 145
 Guelich 41, 43, 51, 52, 56, 67, 89, 102
 Gundry 12, 38, 39, 41, 52, 55, 56, 69, 73,
 89, 93, 102, 112, 113, 123, 126,
 128, 129, 130, 131, 132, 135, 137,
 144, 145, 146, 150, 154, 156, 157,
 159, 160, 167, 170, 173, 176, 188,
 202, 218, 227, 230, 243, 252

- Hahn 196
 Hamon 32
 Harner 134
 Harrington 240
 Hatch 159
 Head 37, 38
 Heil 53, 56, 77, 80, 81, 84, 88, 89, 97,
 100, 102, 113, 135, 144, 145, 146,
 150, 155, 156, 159, 167, 188, 189,
 202
 Hengel 13, 40, 43, 137, 176, 197
 Henten, van 89
 Hester 222
 Hock 13
 Hooker 38, 42, 43, 53, 67, 69, 102, 227
 Hurtado 155, 156, 235

 Iersel, van 56, 59, 64, 125, 128, 148,
 157, 187, 218, 228, 232, 240
 Ireneo 37, 38, 43, 193

 Jackson 227
 James 28
 Jeremias 161
 Johnson 218, 219, 222
 Juel 157, 182, 214, 215

 Kähler 251
 Keck 11, 56, 57, 61, 83, 98, 195
 Kee 182, 236, 249, 265
 Kelber 16, 157, 236, 240
 Kellog 14, 15, 23, 25, 26, 27, 30, 33, 110
 Kermode 16, 236
 Kim 196, 198, 210
 Kingsbury 9, 11, 16, 53, 56, 93, 96, 100,
 110, 111, 115, 116, 117, 118, 121,
 124, 125, 127, 139, 142, 148, 166,
 193, 195, 199, 200, 206, 209, 211,
 215, 220, 222, 223, 224, 225, 229,
 234, 253, 260
 Klauck 88
 Klüger 161, 248
 Kmiecik 12, 14, 16, 195, 196, 202, 206,
 207, 257, 258

 Köster 13, 161
 Kraus 175, 176, 177

 Lane 38, 39, 42, 43, 53, 56, 67, 89, 93,
 102, 141
 Lang 56, 67
 Lange 182
 Lausberg 14, 53, 54
 Le Déaut 69
 Légasse 156, 218, 227, 231, 232, 240, 243
 Lentzen-Deis 84, 85, 137
 Liddell – Scott 41
 Lightfoot 56, 63, 67, 156
 Lohse 180
 Luciano 64, 66, 67
 Lüderitz 88
 Lührmann 16, 201
 Luz 11, 223

 MacDonald 13, 231
 Mack 55
 Malbon 14, 16, 56, 59, 63, 82, 97, 104,
 240
 Manicardi 73, 102, 105, 112, 122, 228
 Mann 38, 41, 52, 56, 57, 115, 122, 123,
 128, 131, 132, 134, 137, 144, 145,
 146, 150, 151, 153, 154, 155, 156,
 167, 202, 218, 227
 Manns 69
 Marchese 6, 13, 31, 32, 33, 93, 107, 122,
 125, 128
 Marcus 43, 51, 52, 69, 70, 73, 77, 82, 84,
 85, 142, 146, 214, 235, 269
 Marxen 10
 Mateos 38, 42, 43, 53, 167, 170, 200
 Materà 38, 53, 56, 57, 63, 67, 88, 99,
 123, 147, 231
 Mauser 56, 59, 67, 80, 82, 83
 Mazzucco 152, 159, 193, 211, 229
 McNamara 114
 Merk 38
 Metz 142, 223
 Metzger 38, 40
 Meye 170

- Meyer 67
 Michie 14, 15, 16, 33, 34, 57, 61, 76, 88,
 99, 110, 111, 117, 121, 125, 166
 Miller 42, 271
 Moloney 15, 56, 61, 89, 90
 Moore 14
 Morgenthaler 148
 Motyer 103
 Müller P. 17, 18, 46, 129, 148, 231, 245,
 257, 263
 Müller U.B. 85, 87, 148, 233, 235
 Munro 240
 N
 Neiryneck 112, 159, 208
 Norden 14

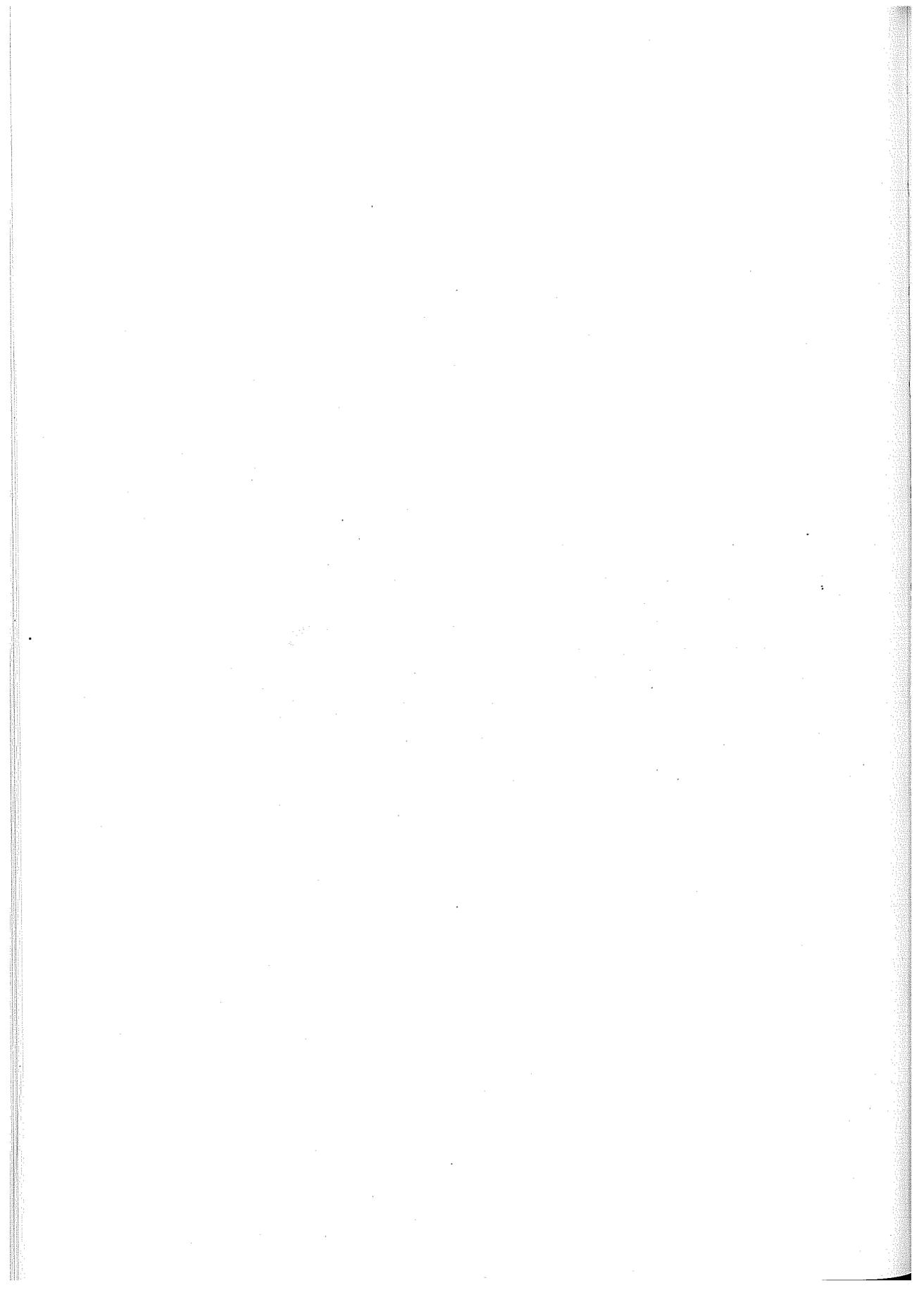
 Oepke 116
 Öhler 144, 167

 Painter 240
 Panier 128, 134, 250
 Penna 115, 134, 137, 139, 142, 148, 149,
 174, 175, 182, 188, 191, 215, 220,
 223, 233, 249
 Perego 229
 Pérez Fernández 265
 Perini 125
 Perrin 12, 56, 109, 156, 195, 196, 205,
 216
 Pesch 38, 39, 41, 42, 43, 53, 56, 67, 69,
 84, 89, 93, 102, 112, 115, 122, 127,
 128, 131, 132, 134, 137, 144, 145,
 146, 150, 151, 153, 154, 155, 156,
 157, 160, 161, 167, 170, 171, 175,
 180, 182, 183, 202, 218, 227, 247,
 248, 251, 267
 Petersen 11, 14, 16, 96, 110, 112, 127,
 195
 Pilch 218
 Powell 14, 15, 16, 17, 93, 114
 Prince 14, 16, 33
 Propp 20, 21
 Puech 149
 Puskas 67

 Rahlfs 51
 Räisänen 223, 248
 Redpath 159
 Rehkopf 45
 Reiser 13, 64
 Rhoads 14, 15, 16, 33, 34, 57, 61, 76, 88,
 99, 110, 111, 117, 121, 125, 166
 Ricoeur 14, 16, 253
 Robbins 56, 240
 Robinson 13
 Rocci 112
 Rodríguez Carmona 141
 Rossé 182, 185, 188
 Roth 173
 Ruppert 181, 182, 188, 197, 201
 Ruprecht 193

 Sankey 88, 172
 Schenk 12, 18, 195, 196, 198, 199, 202
 Schenke 76, 77, 148, 234, 263
 Schnackenburg 38, 42, 43, 67
 Schnider 176
 Scholes 14, 15, 23, 25, 26, 27, 30, 33,
 110
 Schreiber 11, 240
 Schultz 11
 Schwankl 42, 267
 Schweitzer 223
 Schweizer 38, 42, 52, 56
 Seeley 180
 Segre 14, 31
 Seitz 56
 Shepherd 159
 Shiner 13
 Ska 15, 16, 29, 32, 33, 54, 55, 62, 68, 93,
 110, 126, 143
 Slomp 38
 Smith, D.E. 65, 66, 67
 Smith, J. 45
 Smith, S.H. 149, 151, 153
 Smith, T. 148, 243
 Snodgrass 123
 Söden, von 38
 Spicq 43

- Stählin 170
Standaert 53, 56, 63, 64, 66, 67, 148
Steck 176, 177, 178
Steichele 181
Stemberger 69, 138
Sternberg 33, 68
Stock A. 53, 56, 66, 89
Stock K. 93, 109, 116, 124, 129, 156,
227
Strack 85
Strecker 196
Suggit 150
Suhl 180, 265
Swartley 180
- Tae Hun Kim 134, 218
Talbert 12, 13, 148, 249
Talmon 82
Tannehill 14, 87, 110, 222, 240
Taylor, D.B. 38, 42
Taylor, V. 38, 42, 43, 46, 51, 52, 53, 56,
64, 69, 77, 80, 81, 89, 93, 102, 112,
113, 115, 122, 128, 131, 132, 134,
137, 144, 145, 146, 150, 151, 154,
155, 156, 157, 167, 170, 202, 218,
227, 235
Telford 88, 222
Theissen 132, 142, 175, 223, 255
- Thompson 14
Tischendorf 38, 50
Tommaso 205
Todorov 21, 22, 28
Tödt 196
Tolbert 51, 56, 139
Tyson 240
- Ulansey 103
Uspensky 30, 31, 75, 85, 109, 110, 253
- Via 67, 222, 232
Vignolo 14, 15, 17, 21, 23, 27, 28, 30, 31,
32, 33, 34, 88, 105, 232, 245
Votaw 13
- Weeden 11, 112, 195, 223, 240, 255
Wengst 180
Weren 123
Westcott – Hort 38, 55
Wiarda 243
Williams 179
Wills 13
Wischmeyer 202
Wrede 10, 222, 223, 224
- Zenger 42, 52, 55
Zerwick 45



Indice generale

INTRODUZIONE	pag. 5
<i>Capitolo primo</i>	
L'OGGETTO DELLA RICERCA E IL METODO	» 9
1. ESISTE UNA CRISTOLOGIA NEL VANGELO SECONDO MARCO?	» 9
2. LA NOSTRA SCELTA METODOLOGICA	» 13
<i>Capitolo secondo</i>	
LA TEORIA CRITICA SUL PERSONAGGIO	» 19
1. IL PERSONAGGIO COME LINGUAGGIO	» 20
2. IL PERSONAGGIO «OLTRE LE PAROLE»	» 22
3. IL PERSONAGGIO NELLA LETTERATURA BIBLICA	» 24
4. IL RECUPERO DEL PERSONAGGIO	» 27
<i>Capitolo terzo</i>	
I CRITERI PER LA RICOSTRUZIONE DEL PERSONAGGIO	» 31
PARTE PRIMA	
L'INIZIO DELLA CARATTERIZZAZIONE	» 35
<i>Capitolo quarto</i>	
MC 1,1: IL PERSONAGGIO DI GESÙ E IL TESTO	» 37
1. LA CRITICA TESTUALE DI MC 1,1	» 37
2. IL SIGNIFICATO DEL PRIMO VERSETTO	» 40
2.1. Ἀρχή	» 41
2.2. Εὐαγγέλιον	» 42
2.3. Εὐαγγέλιον Ἰησοῦ, Χριστοῦ, υἱοῦ θεοῦ	» 45
2.4. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ, Χριστοῦ, υἱοῦ θεοῦ	» 46

Capitolo quinto

LA PRESENTAZIONE DI GESÙ IN MC 1,2-13	»	49
1. LA DELIMITAZIONE DEGLI INIZI	»	49
1.1. Il terminus a quo <i>dell'introduzione</i>	»	49
1.2. Il terminus ad quem <i>dell'introduzione</i>	»	55
2. L'INIZIO LETTERARIO DI MC: UN'INTRODUZIONE	»	65
3. MC 1,2-3: L'ANALESSI BIBLICA	»	69
4. MC 1,4-8: LA FIGURA DI GIOVANNI	»	79
5. MC 1,9-11: IL BATTESIMO DI GESÙ	»	83
6. MC 1,12-13: IL SOGGIORNO NEL DESERTO	»	89

Capitolo sesto

LA FUNZIONE DELL'INTRODUZIONE	»	95
1. IL RAPPORTO DELL'INTRODUZIONE CON L'INTERA NARRAZIONE	»	98
2. L'INTRODUZIONE COME PREPARAZIONE DEL LETTORE	»	104

PARTE SECONDA

LA CARATTERIZZAZIONE DEL VANGELO	»	107
--	---	-----

Capitolo settimo

IL PUNTO DI VISTA NORMATIVO	»	109
1. IL PUNTO DI VISTA DI DIO	»	111
2. DIO ALL'ORIGINE DELLA NARRAZIONE (STORIA E DISCORSO)	»	116

Capitolo ottavo

LA CARATTERIZZAZIONE DI GESÙ	»	121
1. I NUMEROSI TRATTI DEL PERSONAGGIO LETTERARIO DI GESÙ	»	121
2. UNA CARATTERIZZAZIONE DALL'ALTO	»	127
3. UNA CARATTERIZZAZIONE UNICA ED ESCLUSIVA	»	136

Capitolo nono

GESÙ, IL MESSIA-CRISTO?	»	141
1. IL TITOLO «CRISTO»	»	141
1.1. «Cristo» senza apposizioni	»	143
1.2. «Cristo» con apposizioni	»	146
2. IL FIGLIO DI DAVIDE E GERUSALEMME	»	149
3. GESÙ È IL RE DEI GIUDEI/DI ISRAELE?	»	154
4. GESÙ E IL REGNO DI DIO	»	157
5. UN MESSIA UNICO E ATIPICO	»	162

Capitolo decimo

GESÙ, IL PROFETA RIFIUTATO?	» 165
1. L'OPINIONE DELLA FOLLA	» 166
2. IL PARERE DI GESÙ	» 168
3. ALCUNI COMPORTAMENTI PROFETICI DI GESÙ IN Mc	» 172
4. UNA VERIFICA STORICA	» 174
5. GESÙ PROFETA, OSSIA GESÙ RIFIUTATO	» 177

Capitolo undicesimo

GESÙ, IL GIUSTO SOFFERENTE?	» 179
1. IL MOTIVO LETTERARIO E LA SUA STORIA	» 179
2. LE ALLUSIONI AL GIUSTO SOFFERENTE IN Mc	» 182
3. LA SINGOLARE «SOFFERENZA DEL GIUSTO» DI GESÙ	» 186
4. LA MORTE DEL FIGLIO	» 190
5. LA FUNZIONE TEOLOGICA DEL GIUSTO SOFFERENTE	» 192

Capitolo dodicesimo

GESÙ, IL FIGLIO DELL'UOMO?	» 195
1. SIGNIFICATO GLORIOSO E VALENZA TITOLARE DI «FIGLIO DELL'UOMO»	» 197
2. I DETTI SUL FIGLIO DELL'UOMO IN Mc	» 200
3. LA CORREZIONE DELLA CRISTOLOGIA	» 205
4. LA FUNZIONE DEL TITOLO «FIGLIO DELL'UOMO»	» 207

Capitolo tredicesimo

GESÙ, IL FIGLIO UNICO DI DIO	» 213
1. GESÙ È CONDANNATO IN QUANTO FIGLIO DI DIO	» 214
2. DUE LIVELLI DI LETTURA: LETTORE E ATTORE DI FRONTE AI TITOLI	» 217
3. LA DEFINIZIONE DI «SEGRETO MESSIANICO»	» 220
3.1. <i>L'identità segreta di Gesù: il Figlio di Dio</i>	» 224
3.2. <i>La via segreta di Gesù: passione e risurrezione</i>	» 228
4. L'APPORTO DECISIVO DELLA RISURREZIONE	» 230
5. IL SIGNIFICATO NARRATIVO DEL TITOLO «FIGLIO DI DIO»	» 233

Capitolo quattordicesimo

GESÙ, CARATTERIZZATORE DI ALTRI PERSONAGGI	» 239
1. GLI AVVERSARI	» 239
2. I DISCEPOLI	» 240
3. TRE CASI PARTICOLARI: IL BATTISTA, PIETRO, GIUDA	» 242

CONCLUSIONI:	
NARRATOLOGIA E CRISTOLOGIA.....	» 245
<i>Capitolo quindicesimo</i>	
LA CRISTOLOGIA NARRATIVA (IL METODO)	» 247
1. LA NATURA LETTERARIA DI MC E LA SUA FINALITÀ	» 247
2. GLI STRUMENTI ESPRESSIVI DELLA CRISTOLOGIA «IN NARRAZIONE»	» 249
3. L'UNITÀ DELL'OPERA E LA STRUTTURAZIONE DELLA CRISTOLOGIA	» 251
<i>Capitolo sedicesimo</i>	
CHI È GESÙ IN MC (IL CONTENUTO)	» 257
1. I TITOLI FUNZIONALI DI GESÙ (LIVELLO DEL FARE)	» 257
2. GESÙ, IL FIGLIO UNICO DEL PADRE (LIVELLO DELL'ESSERE)	» 261
3. LA SCRITTURA ALLA LUCE DEL FIGLIO	» 264
<i>Capitolo diciassettesimo</i>	
GESÙ E IL TESTO (LA FUNZIONE DI MC 1,1)	» 267
SIGLE E ABBREVIAZIONI	» 271
BIBLIOGRAFIA	» 275
1. FONTI BIBLICHE, ANTICHE E STRUMENTI	» 275
2. STUDI VARI	» 276
INDICE DEI NOMI	» 295
INDICE GENERALE	» 301

◆ GESÙ NEL VANGELO DI MARCO ◆



Questo studio intende lasciarsi guidare dalle tecniche narrative presenti nel Vangelo secondo Marco, confidando che esse possano orientare l'interpretazione del lettore in modo conforme alla natura letteraria del Vangelo. Fra le tecniche narrative presenti nel testo straordinariamente ricca risulta la *caratterizzazione* dei personaggi; in particolare quella del protagonista, il «personaggio-Gesù». Attraverso lo studio di essa si ricostruisce la *crisologia* del Vangelo con la possibilità di una verifica testuale.

Il *progetto narrativo* di Marco non procede per assemblaggio di titoli, quasi a costruire una crisologia «per addizione». La sua crisologia procede «dall'alto». Dio, attore sempre presente nel racconto evangelico, anche se raramente «sulla scena», dichiara chi è Gesù, solleva il velo della sua identità. La costruzione narrativa di Marco pone *in gerarchia i titoli* (Figlio di Dio, figlio dell'uomo...), perché prevede l'uso privilegiato del primo di essi. Dunque l'elemento caratteristico dell'identità di Gesù è di tipo relazionale (il termine «Figlio» presente nel titolo rimanda pur sempre a un «Padre»), così che la questione crisologica non possa essere indipendente da quella teologica.

La presente ricerca è nata come lavoro di dottorato in teologia biblica presso la Pontificia università gregoriana, con il titolo *La presentazione del personaggio di Gesù nel Vangelo secondo Marco. Narratologia e crisologia*. A conclusione dell'indagine emerge la compattezza e la strutturazione della crisologia del Vangelo di Marco. Esso si presenta come un'opera coesa, ben compaginata, sia dal punto di vista letterario-narrativo sia dal punto di vista contenutistico-teologico.



MARCO VIRONDA, è un sacerdote della diocesi di Torino. Dopo aver conseguito la licenza in sacra Scrittura presso il Pontificio istituto biblico, ha discusso la presente tesi per il dottorato in Teologia biblica presso la Pontificia università gregoriana. Ha pubblicato alcuni articoli e ha curato, insieme ad altri, l'edizione italiana del *Nuovo Grande Commentario Biblico*. Attualmente esercita il ministero in diocesi, insegna presso la sezione di Torino della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale e l'Istituto superiore di scienze religiose.



ISBN 88-10-30230-3



9 788810 302309 >

€ 25,00 (IVA compresa)