

## Gesù apocalittico nel Vangelo di Marco

Il tentativo di indagare il contributo della letteratura neotestamentaria al più ampio fenomeno dell'apocalittica giudaica si scontra con la difficoltà preliminare di definire che cosa l'apocalittica sia. Mentre dalla seconda metà degli anni '70 si è discusso molto sul genere letterario «apocalisse», pervenendo alla celebre e ancora autorevole definizione offerta nel 1979 dal gruppo di ricerca della *Society of Biblical Literature* guidato da John J. Collins,<sup>1</sup> la questione di cosa si debba intendere per «apocalittica» o «apocalitticismo», secondo il termine più diffuso in ambito anglofono, non ha ricevuto la stessa attenzione, rimanendo pertanto alquanto elusiva.

Si conviene per lo più che con il concetto di apocalittica/apocalitticismo ci si riferisce a una visione del mondo, a un particolare insieme di concezioni che si riscontrano frequentemente nei testi ascrivibili al genere «apocalisse» – che pertanto rimane un riferimento primario per il concetto di apocalittica –, pur essendo diffuse anche in testi di genere letterario differente, com'è il caso di numerosi testi qumranici, ad es. la *Regola della comunità* o il *Rotolo della guerra*.<sup>2</sup> Secondo Collins, gli aspetti distintivi della visione del mondo apocalittica sono la maggiore importanza (rispetto alla letteratura biblica) attribuita ad agenti

<sup>1</sup> «An apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world» (J.J. COLLINS, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», in *Semeia* 14[1979], 2). Vedi inoltre la recente discussione in J.J. COLLINS, «Introduction: The Genre Apocalypse Reconsidered», in ID., *Apocalypse, Prophecy, and Pseudepigraphy: On Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI 2015, 1-20.

<sup>2</sup> Vedi inoltre G. BOCCACCINI, *Il medio giudaismo*, Genova 1993, 87-121, per l'ulteriore accezione di «apocalittica» come tradizione ideologica unitaria a partire da una medesima idea generativa, ovvero l'origine superumana del male, che porta a differenziare la tradizione enochica da testi ideologicamente differenti come il libro di Daniele o le apocalissi proto-rabbiniche di *4Esdra* e *2Baruc*. In questo contributo mi limiterò a esaminare il Vangelo di Marco (e il messaggio di Gesù) dal punto di vista della congruenza con l'apocalittica nel senso di visione del mondo, senza affrontare il ben più complesso problema della sua eventuale appartenenza a una tradizione ideologica specifica.

soprannaturali e a un mondo che trascende quello attuale, l'idea che la corruzione del mondo presente sia l'effetto dell'azione di potenze angeliche ribelli e, insieme, l'assicurazione che tale stato di cose non è destinato a durare, in quanto al veggente sono stati rivelati il futuro giudizio divino sugli angeli ribelli e sui peccatori, e la reintegrazione *post mortem* degli eletti.<sup>3</sup>

La voce «Apocalypticism» nella recentissima *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, cita come caratteristici i seguenti aspetti: la credenza che Dio riveli i propri piani e segreti attraverso sogni, visioni e visite angeliche; la consapevolezza circa l'esistenza di realtà e forze spirituali che hanno il potere di influenzare e modificare le realtà terrene; la periodizzazione della storia e la collocazione del veggente al varco tra l'ordine presente e quello futuro in cui gli è concesso di scrutare; le profezie *ex eventu*; l'affermazione della piena sovranità di Dio sulle potenze che sembrano sfidarlo e la visione deterministica della storia che talvolta ne deriva; la prospettiva dualista che vede il cosmo come campo di battaglia tra forze del bene e forze del male, sotto il controllo divino; l'impotenza degli esseri umani a redimere il presente stato di cose e la conseguente speranza in un prossimo e definitivo intervento di Dio.<sup>4</sup>

In questo contributo, intendo illustrare come il Vangelo di Marco sia profondamente permeato da una visione del mondo apocalittica, e nel fare ciò cercherò di valutare in che misura essa sia radicata nell'apocalitticismo del Gesù storico. Per svolgere questa indagine, prenderò come punti di riferimento quattro macro-temi ricorrenti (anche se non sempre compresenti) nella letteratura giudaica di stampo apocalittico: rivelazioni celesti, dualismo cosmico, escatologia, messianismo.

## Rivelazioni celesti

Cominciamo il nostro sondaggio da quella che, per definizione, è la componente essenziale della *Weltanschauung* apocalittica: la rivelazione dei misteri celesti. Tale aspetto, la cui centralità è stata da tempo riconosciuta rispetto alle apocalissi letterarie, ancora fatica a ricevere

<sup>3</sup> Cf. J.J. COLLINS, «Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility», in ID., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden 1997, 385-404 e 390-391.

<sup>4</sup> L.L. JOHNS, «Apocalypticism», in D.M. GURTNER – L.T. STUCKENBRUCK (edd.), *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, London-New York 2020, vol. 2, 40-42.

la stessa attenzione dei temi di carattere escatologico allorché si tratta di valutare l'incidenza dell'apocalittica sui vangeli o sul Gesù storico.<sup>5</sup> Benché il Vangelo di Marco non possa evidentemente essere considerato un'apocalisse quanto al genere letterario (nemmeno rispetto al c. 13) e non si riscontrino in esso le forme letterarie classiche con cui nella letteratura apocalittica vengono veicolate le rivelazioni celesti (sogni, visioni estese e dettagliate, il cui significato viene decifrato da un *angelus interpres*), le esperienze di rivelazione e l'accesso speciale alla conoscenza dei misteri celesti rivestono nondimeno grande importanza nel racconto marciano.

In primo luogo, è l'intera vicenda terrena di Gesù ad apparire come rivelazione nella misura in cui si dispiega lungo un arco narrativo-cristologico che va dalla teofania del battesimo nel Giordano con lo squarciarsi dei cieli (Mc 1,10-11) alla teofania ironica e *per absentiam* del battesimo nella morte (cf. 10,38-39) con lo squarciarsi della volta celeste rappresentata sul velo (esterno) del santuario (15,33-39),<sup>6</sup> passando per lo squarcio prolettico che la trasfigurazione apre sull'identità di Gesù quale Figlio di Dio, sulla sua futura venuta gloriosa quale Figlio dell'uomo e sulla venuta del regno di Dio in potenza (Mc 8,38-9,9). In tutti e tre i casi l'evangelista rappresenta una scena di rivelazione volta a disvelare l'identità di Gesù a vari personaggi (Gesù, tre discepoli, il centurione) e al lettore/uditore del racconto. Ma sono soprattutto i primi due episodi, battesimo e trasfigurazione, a esibire la presenza di tipici motivi apocalittici.

L'immagine dell'apertura dei cieli è un *topos* ricorrente nelle visioni apocalittiche: nel libro di Ezechiele essa introduce la celebre visione del trono-carro celeste (Ez 1,1: «i cieli si aprirono ed ebbi visioni divine»), fondamentale per la successiva letteratura mistica giudaica; nel

<sup>5</sup> B.E. REYNOLDS – L.T. STUCKENBRUCK (edd.), *The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of the New Testament*, Minneapolis, MN 2017, 5.

<sup>6</sup> Cf. A. YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco* (Commentario Paideia), 2 voll., Torino 2018-2019, II, 1191-1198. Come rileva la studiosa, il parallelismo tra lo squarciarsi dei cieli in Mc 1,10 e lo squarciarsi del velo in Mc 15,38 (e la lettura teofanica priva di connotazioni anti-templari che ne consegue) potrebbe reggersi anche qualora l'evangelista avesse inteso riferirsi al velo interno che proteggeva il santo dei santi, dal momento che secondo Flavio Giuseppe anche il tabernacolo costruito nel deserto era un'imitazione del cielo (*Ant.* 3,123). Nondimeno, ritengo più plausibile, alla luce della chiarissima inclusione letteraria formata dai due passi, che la cortina di 15,38 fosse quella esterna, sulla quale «era rappresentata tutta la volta celeste a eccezione dei segni dello zodiaco» (*Bell.* 5,214); cf. D. ULANSEY, «The Heavenly Veil Torn: Mark's Cosmic "Inclusio"», in *JBL* 110(1991), 23-25. Su Mc 15,33-39 come teofania negativa, vedi *infra*, nota 22.

*Testamento di Levi* un angelo invita a Levi ad entrare nei cieli (cf. la visione della porta aperta nel cielo in Ap 4,1) così da rivelare i misteri divini agli uomini (cf. *T. Levi* 2,6.10), mentre nell'*Apocalisse siriana di Baruc* l'apertura dei cieli viene associata – dopo un rapidissimo accenno a un'esperienza visionaria – a un potenziamento soprannaturale di Baruc e all'udirsi di una voce celeste (2*Bar* 22,1: «si aprirono i cieli e vidi e mi fu data potenza e si udì una voce dalle altezze»). Proprio questi ultimi due passi presentano interessanti punti di contatto con il racconto di Marco, dal momento che per il Gesù marciano è con l'apertura dei cieli e la concomitante dichiarazione della voce celeste che avviene la rivelazione della sua identità di Figlio di Dio messianico e, soprattutto, la sua abilitazione ad agire nella potenza dello Spirito Santo (cf. 1,12; 3,29; 5,30) e a rivelare ai discepoli il «mistero del regno di Dio» (4,11).

Quanto alla trasfigurazione, lo splendore soprannaturale delle vesti di Gesù (Mc 9,3) richiama da vicino «l'abito di gloria» dei giusti e degli eletti in 1*En* 62,15 (cf. le «vesti candide» in Ap 4,4; 6,11; 7,9), le «vesti di gloria» con cui viene rivestito Enoc in 2*En* 22,8 e la metamorfosi gloriosa sperimentata dai giusti in 2*Bar* 51,3 («il loro splendore sarà glorificato con mutamenti e la somiglianza del loro volto si convertirà nella luce della loro bellezza, perché possano e prendere e ricevere il mondo che non muore»), e più in generale il motivo della luminosità simile a quella del sole e delle stelle che si riverbera sui santi, gli eletti e i giusti in vari testi apocalittici (cf. Dn 12,3; 1*En* 38,4; 58,3; 104,2; 108,12-15; 4*Esd* 7,97; 7,125; Mt 13,43), come anche il candore simile alla neve che caratterizza l'aspetto sfolgorante di Dio e degli angeli (cf. Dn 7,9; 10,6; 1*En* 14,20-21; 71,1; Mc 16,5; Mt 28,3).

Se a ciò si somma la presenza in scena di due personaggi che si credeva fossero stati esaltati al cielo senza «gustare la morte» (cf. Mc 9,1; 4*Esd* 6,25-26), quali Elia (2*Re* 2,11)<sup>7</sup> e Mosè (*Ant.* 4,326, nonostante Dt 34,5), è chiaro che il brano marciano intende rivelare la (futura) trasformazione di Gesù nella condizione gloriosa propria degli esseri

---

<sup>7</sup> Va tuttavia osservato che nel caso dell'apparizione di Elia l'evangelista gioca su un doppio registro, avendo egli stabilito all'inizio del racconto, come pure nel seguito immediato del nostro brano (Mc 9,9-13), l'identità di Giovanni il Battista quale *Elia redi-vivus*, sicché la presenza di Elia in Mc 9,4 può effettivamente essere letta in filigrana come un'apparizione del Battista (cf. C.K. ROTHSCCHILD, *Baptist Traditions and Q* (WUNT 2.190), Tübingen 2005, 136-137), il quale, diversamente da Elia, è pervenuto al mondo celeste *gustando* la morte (Mc 6,14-29), preparando in tal modo quella via verso la gloria attraverso la sofferenza che dovrà battere anche il Figlio dell'uomo (Mc 9,12-13).

celesti (risorti, esaltati o angelici che siano), e in special modo – alla luce di Mc 8,38 e 9,9 – in quella del Figlio dell'uomo angelico della tradizione danielico-enochica, analogamente alla trasformazione angelica subita da Enoc in *1En* 71,11-14 («tutto il mio corpo si sciolse, il mio spirito si trasformò [...]. Quell'angelo venne presso di me e con la sua voce mi salutò e mi disse: "Tu sei il Figlio dell'uomo, che sei stato generato per la giustizia [...]"») e *2En* 22,9-10 («Michele mi spogliò delle mie vesti e mi unse di olio benedetto [...]. Guardai me stesso e fui come uno dei Gloriosi e non c'era differenza d'aspetto»).

Tanto in occasione del battesimo quanto della trasfigurazione, Gesù è rappresentato come destinatario e al tempo stesso oggetto della rivelazione divina. Naturalmente in Mc 9,2-8 i beneficiari della rivelazione sono Pietro, Giacomo e Giovanni, ma è chiaro che lo stesso Gesù, oltre a dialogare con Elia e Mosè, sperimenta nel proprio corpo la temporanea trasformazione nella sua futura condizione celeste gloriosa – trasformazione che egli avrebbe potuto benissimo descrivere in prima persona con parole analoghe a quelle pronunciate da Enoc nel passo appena citato. Vi sono tuttavia nel racconto di Marco alcuni brani in cui è Gesù a rivelare ai discepoli determinate conoscenze di origine soprannaturale. È il caso dei due principali discorsi presenti nel vangelo: il discorso in parabole (Mc 4) e il discorso escatologico (Mc 13). Riguardo a quest'ultimo, si può considerare implicito, a livello narrativo, che tutti gli eventi del dramma escatologico predetti da Gesù (cf. Mc 13,23) siano stati da lui appresi attraverso una rivelazione celeste (come fa intendere anche la precisazione in Mc 13,32 circa i limiti di tale conoscenza rivelata, limiti che Gesù condivide con gli angeli). Che Gesù godesse di tali esperienze rivelatorie è infatti qualcosa di cui il lettore/uditore di Marco è a conoscenza fin dal racconto del battesimo e che pertanto non necessita d'essere esplicitato.

Particolarmente rilevante, da questo punto di vista, è il discorso in parabole. Qui, infatti, vi sono tracce chiarissime dell'impiego di un linguaggio di rivelazione da parte di Gesù, segnatamente in Mc 4,11 (ὅμιν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ: ἐκείνοις δὲ τοῖς ἕξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται) e 4,22 (οὐ γὰρ ἐστὶν κρυπτὸν ἐὰν μὴ ἴνα φανερωθῆ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν). Come ha osservato Joel Marcus, il «mistero del regno di Dio»<sup>8</sup> rivelato ai disce-

<sup>8</sup> Cf. l'espressione *raz nihyeh*, «il mistero che sarà» in 1QS 11,3-4: «Poiché dalla sua conoscenza ha aperto la sua luce, e i miei occhi hanno contemplato le sue meraviglie, e la luce del mio cuore il mistero futuro e quello presente»; cf. 1Q27 fr. 1 col. I 3-4; 4Q416 fr. 2 col. I 5-6. Vedi la discussione in YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, I, 420-421.

poli riguarda «the strange coexistence of the new and old ages»<sup>9</sup> comunicata nella parabola del seme e dei terreni (4,3-9) e nella sua interpretazione (4,13-20), per cui il nuovo mondo del regno di Dio ha già iniziato a farsi strada, seppur nascostamente, nel mezzo del vecchio mondo con tutte le sue infruttuose preoccupazioni materiali, tribolazioni e, soprattutto, l'azione disturbatrice di Satana.

La certa manifestazione del regno, già segretamente presente, di cui trattano le due parabole del seme che cresce da sé e del granello di senape (4,26-32), rappresenta la speciale conoscenza rivelata riservata ai discepoli e (temporaneamente) preclusa invece agli ἐκείνοι δὲ οἱ ἔξω (cf. in *1En* 48,6-7 e 62,7 il tema del nascondimento del Figlio dell'uomo, la cui conoscenza salvifica è stata rivelata dalla sapienza divina solo agli eletti), ma alla quale gli stessi discepoli devono prestare la massima attenzione e cura (4,24) per non rischiare di vanificarla, finendo essi stessi tra «quelli di fuori» a cui sarà tolto anche quello che hanno (4,25). Anche in questo caso, come in *Mc* 13, non si dice che la conoscenza speciale data ai discepoli sia stata prima rivelata a Gesù. Piuttosto, come ha osservato Leslie Baynes, in *Mc* 4 è Gesù stesso ad agire «as the supernatural revealer, functioning much like an *angelus interpretis*»,<sup>10</sup> utilizzando il genere della parabola (*mashal*) in senso apocalittico (cf. *4Esd* 8,1-3; 8,41 e le tre «parabole» del *Libro delle parabole di Enoc: 1En* 38-44; 45-57; 58-69), di cui egli stesso fornisce l'interpretazione allegorica.

Ora, in che misura possiamo ritenere che questo aspetto apocalittico del Gesù marciano rifletta un tratto caratteristico dell'apocalitticismo del Gesù storico? A mio parere è molto difficile valutare la storicità della teofania battesimale e della trasfigurazione. Entrambi gli episodi costituiscono degli snodi essenziali all'interno della cristologia narrativa marcana. Salvo rare eccezioni,<sup>11</sup> il parere degli studiosi cir-

<sup>9</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB), New York 2000, 297.

<sup>10</sup> L.A. BAYNES, «Jesus the Revealer and the Revealed», in REYNOLDS – STUCKENBRUCK, *The Jewish Apocalyptic Tradition*, 15-30, qui 17. Un altro passo che potrebbe riflettere una concezione di Gesù quale rivelatore angelico è *Mc* 13,32. Se poi avesse ragione Rudolf Pesch a ipotizzare che la forma originaria del *logion* parlasse del Figlio dell'uomo anziché del Figlio (cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco. Parte seconda*, Brescia 1982, 463), il detto affermerebbe che neppure il più elevato degli angeli, il Figlio dell'uomo (con cui il Gesù storico non si identificava – vedi infra, «Messianismo» –, ma con cui è concepibile che fosse in un rapporto di comunicazione celeste, cf. *Q* 12,8), è in grado di rivelare il giorno e l'ora del compimento escatologico.

<sup>11</sup> A. DESTRO – M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano 2008, 184-186; P.F. CRAFFERT, *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Eugene, IN 2008, 222-225.

ca la storicità della trasfigurazione è di norma negativo. Naturalmente sarebbe possibile considerare racconti come quello della trasfigurazione (o della tempesta placata o del cammino sul mare) come residui letterari di processi culturali attivati da un certo tipo di figura sociale per la quale i contatti con il mondo sovrumano costituivano un aspetto ordinario e caratteristico della propria attività, come potrebbe appunto essere il caso di un visionario apocalittico. Ma tale prospettiva, pur potendo spiegare come abbiano avuto origine racconti di questo genere, non può però costituire un argomento per concludere che il Gesù storico ebbe delle eccezionali esperienze trasformative che lo videro trascendere in modo clamoroso i limiti della realtà ordinaria *al di fuori* delle sue esperienze di stati alterati di coscienza o di quelle dei suoi discepoli. Al massimo si potrebbe sostenere che i discepoli – praticando essi stessi le forme di contatto con il mondo sovrumano praticate di Gesù – vissero in varie occasioni delle esperienze di stati alterati di coscienza in cui videro Gesù assumere un aspetto glorioso o agire in modo sovrano sulle potenze cosmiche che governano i fenomeni naturali. Ritengo tuttavia che la soluzione più semplice sia considerare tali racconti come prodotti teologici secondari, quand’anche in continuità con effettive esperienze visionarie vissute da Gesù e dai suoi discepoli.

Quanto invece alla teofania battesimale, credo abbia ragione Dunn a reputare poco probabile che dietro al racconto attuale vi sia una tradizione risalente all’insegnamento di Gesù, poiché in tal caso l’esperienza teofanica sarebbe stata narrata in prima persona, come la visione di Lc 10,18.<sup>12</sup> Soprattutto, però, è difficile accogliere come storica la caratterizzazione palesemente messianica della teofania così com’è descritta in Mc 1,10-11 (con le chiare allusioni a Sal 2,7<sup>LXX</sup>; Is 42,1 e 61,1<sup>LXX</sup>) o anche nella diversa ma altrettanto messianica versione del *Vangelo degli Ebrei* (*tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum*; Girolamo, *Comm. Isa.* II,1-3), che Mauro Pesce, seguendo Enrico Norelli, considera perfino più antica di quella marcana.<sup>13</sup>

Ciò non esclude, tuttavia, che al termine del processo di pentimento ideato da Giovanni, di cui l’immersione rappresentava il momento climattico (senz’altro segnato da profonda tensione emotiva e psicologica), Gesù abbia effettivamente potuto vivere un’esperienza della be-

<sup>12</sup> Cf. J.D.G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo, 1: La memoria di Gesù, 2: La missione di Gesù*, 3 voll., Brescia 2006-2007, 415-416.

<sup>13</sup> Cf. M. PESCE, «Gesù alla ricerca di certezza e le forme di mediazione della divinità nel giudaismo di età ellenistico-romana», in ID., *Gesù e i suoi seguaci. Identità e differenze*, Brescia 2020, 63-111, qui 102-103.

nevolenza divina per il ritorno alla giustizia appena conseguito, e forse anche un'esperienza più forte di tipo estatico attraverso cui sperimentò una vocazione profetica che lo portò a mettersi alla scuola del Battista, anziché tornare alla sua vita di tutti i giorni come la maggior parte dei peccatori battezzati da Giovanni.<sup>14</sup> Del resto, il motivo dello Spirito come forza animatrice dell'azione di Gesù appare sufficientemente radicato nella tradizione evangelica, come attestano – oltre a Mc 1,10-12 – il detto sugli esorcismi nella fonte dei *logia* (Q 11,20), il detto di duplice tradizione sulla bestemmia contro lo Spirito Santo (Mc 3,28-29; Q 12,10) e il detto del *Vangelo degli Ebrei* sullo Spirito Santo che prende Gesù per uno dei capelli trascinandolo sul Tabor (Origene, *Comm. Jo.* I, 12,87). Con tutta la prudenza del caso, si può dunque vedere in Mc 1,10-11 una testimonianza autentica – seppur non più ricostruibile nel suo contenuto originario – di un'esperienza di rivelazione vissuta dal Gesù storico.

Altrettanto complesso è valutare la presenza di un fondamento storico dietro all'affermazione di Mc 4,11-12 sul «mistero del regno» che Dio ha rivelato ai discepoli, celandolo invece agli *outsiders* affinché non si convertano. Marcus ritiene che l'evangelista abbia qui ripreso e adattato un detto tradizionale, il cui contenuto sarebbe affine al detto di Q 10,21.<sup>15</sup> Difficilmente la teologia deterministica del v. 12 può essere attribuita al Gesù storico, mentre la prima parte del detto (specialmente il v. 11a) non appare affatto implausibile sulla bocca di Gesù (sebbene da nessun'altra parte egli impieghi il termine *μυστήριον*) alla luce del detto di Q 10,21 sulla rivelazione ai piccoli (*ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*) delle cose nascoste ai sapienti, nonché del detto di duplice tradizione sulla futura manifestazione di ciò che è attualmente nascosto (Mc 4,22; Q 12,2).

La testimonianza più chiara e affidabile del fatto che Gesù avesse esperienze visionarie è però il breve detto di tradizione lucana «Io vedevo Satana cadere come la folgore» (Lc 10,18),<sup>16</sup> che si accorda in modo eccellente tanto con l'attività esorcistica di Gesù (e dei discepo-

<sup>14</sup> Vedi, più ampiamente, F. ADINOLFI, *Giovanni Battista. Un profilo storico del maestro di Gesù*, Roma 2021, 143-146.

<sup>15</sup> MARCUS, *Mark 1-8*, 301.

<sup>16</sup> Cf. D.E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996, 303-304. Anche la presenza del tradizionale motivo apocalittico del «libro celeste» nel contesto immediato (Lc 10,20) rafforza, a mio parere, l'impressione che il detto sia da intendere non come mero linguaggio figurato per esprimere la fine del potere di Satana, ma come riferito a un'autentica esperienza visionaria vissuta da Gesù.



li: cf. Mc 6,7.13; Lc 10,17-20) quanto con la sua predicazione sul regno di Dio imminente e misteriosamente già in via di realizzazione. Com'è noto, il detto ha un importante parallelo in un passo del *Testamento di Mosè*: «Allora il suo regno si manifesterà in tutta la creazione. E allora il diavolo giungerà alla fine e la tristezza sarà portata via» (*T. Mos* 10,1; cf. 1QM I,5; XVII,5-8; *T. Dan* 5,10-13). L'avvento del regno di Dio comporta la fine del regno di Satana.

Troppo spesso, tuttavia, Lc 10,18 viene letto come testimonianza di un'escatologia già sostanzialmente realizzata. Come scrivono Theissen e Merz: «Gesù è sicuro che tale vittoria sia già avvenuta [...] la potenza del male è fundamentalmente sconfitta».<sup>17</sup> A mio parere si tratta di un'interpretazione eccessiva. Letto nel contesto lucano dell'entusiasmo dei settantadue apostoli per il successo dei loro esorcismi, il detto esprime tutt'al più un'escatologia *in via di realizzazione*. Come osserva John Nolland, «Jesus' exorcisms are impressive enough, but it is not automatically evident that we have in them the exercise of that authority over the demonic world that means the downfall of Satan».<sup>18</sup> Poiché, anzi, Gesù riteneva che il presente fosse il tempo in cui «il regno di Dio soffre violenza» (Q 16,16), è evidente che ai suoi occhi il dominio di Satana non era ancora stato spezzato. Se poi Lc 10,18 viene considerato come un detto originariamente indipendente, allora è perfettamente possibile intenderlo anche in ottica di escatologia futura, ovvero come una visione che Gesù ebbe in qualche momento del passato circa la futura caduta di Satana.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> G. THEISSEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, Brescia 1999, 320-321.

<sup>18</sup> J. NOLLAND, *Luke 9:21–18,34* (WBC 35B), Dallas, TX 1993, 564. Per Nolland, Gesù avrebbe visto in visione la prossima venuta del regno di Dio, identificandovi lo scopo della sua missione: tale visione stava ora iniziando a realizzarsi attraverso i suoi esorcismi, guarigioni, e il suo annuncio. Alla luce del perdurare dell'azione di Satana nel racconto di Luca-Atti, altri esegeti preferiscono vedere tale caduta come un evento puramente futuro, che si sarebbe verificato al tempo del giudizio finale (J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* [NICNT], Grand Rapids, MI 1997, 419) oppure che, con il precipitare di Satana sulla terra, avrebbe innescato la tribolazione finale, analogamente ad Ap 12,7-18 (S. GATHERCOLE, «Jesus' Eschatological Vision of the Fall of Satan: Luke 10,18 Reconsidered», in *ZNW* 94[2003], 143-63).

<sup>19</sup> Una possibilità alternativa, suggeritami da Gabriele Boccaccini e Daniele Minisini, sarebbe di interpretare la visione come riferita a un evento protologico (vedi la caduta di Azazel in *1En* 86,1: «[...] e vidi il cielo, in alto, ed una stella cadde dal cielo [...]»); cf. l'espulsione primordiale di Satana in *Vita Ad. et Ev.* 12-16; *2En* 29,4-5 rec. lunga). In quest'ottica, Gesù avrebbe avuto una visione della caduta di Satana verificatasi nel tempo primordiale, e ne avrebbe tratto ispirazione e rassicurazione per la sua attività presente. In favore di questa interpretazione vi è il fatto che la tradizione giudaica considerava l'espulsione di Satana già avvenuta. Ma potevano esistere anche attese di una sua

Comunque sia, la testimonianza di Lc 10,18 chiude il cerchio delle altre tradizioni precedentemente citate, permettendo di concludere con relativa sicurezza che visioni e rivelazioni celesti giocavano un ruolo importante nell'attività profetica di Gesù e non vi è dubbio che le sue predizioni escatologiche (cf. Mc 9,1; Mt 10,23; Mc 13,2; 13,26-27.28-29; Q 17,24.26-30) avessero origine – oltre che nelle profezie che Gesù ereditò dal Battista – in esperienze personali di contatto con il mondo celeste, verosimilmente in occasione dei suoi ricorrenti momenti di preghiera solitaria.<sup>20</sup>

## Dualismo cosmico

Tutto il Vangelo di Marco appare profondamente informato da quella prospettiva tipica dell'apocalittica giudaica abitualmente denominata «dualismo cosmico», secondo cui il mondo è un campo di battaglia tra forze superumane buone e cattive, con i loro corrispettivi

---

caduta escatologica: è il caso di Ap 12,7-12, dove Satana viene fatto precipitare da Michele (benché ciò non coincida ancora con la sua fine) in risposta all'assalto del drago nei confronti del Messia e dopo l'esaltazione di questi presso il trono divino, e come tale mal si presta a essere interpretata in ottica protologica (cf. C. KOESTER, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncBY 38), New Haven 2014, 550-551), nonostante l'opinione di alcuni interpreti secondo cui avremmo a che fare con un orizzonte atemporale dove tutto è avvenuto da sempre, sicché la caduta primordiale di Satana sarebbe contemporanea al suo assalto al Messia e al sacrificio dell'Agnello. Oltretutto, «Revelation does not assume that defeat in heaven sends the devil to earth for the first time» (*ibid.*, 564). Non si presuppone cioè che fino all'espulsione riferita in 12,9 Satana fosse stato normalmente al proprio posto nella corte celeste. Piuttosto, l'accesso di Satana al cielo – per attaccare il Messia d'Israele e accusare i fedeli – ha l'aria di un tracotante tentativo di usurpazione di potere nella sfera divina, che viene respinto da Michele, e in seguito al quale egli non sarà più in grado di interferire nel mondo celeste e nei piani divini. Questa è anche la fondamentale differenza tra l'espulsione di Satana in Ap 12,7-12 e il mito della discesa dei Vigilanti a cui allude la caduta della stella in 1En 86,1: «Revelation assumes that Satan made an attempt to seize power and therefore was forced out of heaven, while in the Book of Watchers, the angels made a deliberate choice to leave heaven, only to learn that there is no chance of return» (L.T. STUCKENBRUCK, *The Myth of Rebellious Angels Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*, Tübingen 2014, 304). In ultima analisi, ritengo che ad essere decisiva sia la concezione danielica dei regni terreni con i loro patroni celesti e la «guerra in cielo» che ne consegue (Ap 12,7): tanto per il Gesù storico quanto per l'autore dell'Apocalisse, il dominio imperiale di Roma sulla terra implicava necessariamente che nei cieli le cose non stessero ancora come avrebbero dovuto. La caduta *escatologica* di Satana in Lc 10,18 è la soluzione a questa anomalia.

<sup>20</sup> Su questo vedi PESCE, «Gesù alla ricerca di certezza», 90-99.

umani: giusti e peccatori, figli della luce e figli delle tenebre.<sup>21</sup> L'intero racconto marcano si sviluppa come un prolungato conflitto che vede opporsi, da un lato, Gesù-Figlio dell'uomo, lo Spirito Santo che lo inabita, gli angeli e i discepoli (seppur con cadute e defezioni), e, dall'altro, Satana, gli spiriti impuri e i loro vari strumenti umani: scribi, farisei, autorità gerosolimitane e romane (seppur con eccezioni).<sup>22</sup>

Il livello superumano del conflitto è particolarmente evidente nella prima parte del racconto, a partire dall'impossessamento di Gesù da parte dello Spirito, che lo «scaccia» (ἐκβάλλει) nel deserto a ingaggiare la lotta contro Satana, assistito dagli angeli (Mc 1,12-13), per poi proseguire con numerosi scontri esorcistici con demoni e spiriti impuri (1,21-28; 1,32-34.39; 3,11-12; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; cf. 3,14-15; 6,7.13), i quali riconoscono all'istante il potere divino di cui Gesù è investito (cf. 1,24: «So chi sei: il santo di Dio»; 5,7: «figlio del Dio altissimo»; cf. 1,34).

Come sottolinea Elizabeth Shively, «Mark interprets Jesus' exorcisms as the enactment of a dualistic cosmic battle in which the Spirit-empowered Jesus wages war against Satan to rescue those held captive in Satan's household».<sup>23</sup> Al posto di una battaglia apocalittica tra gli eserciti dei figli della luce e quelli dei figli delle tenebre, come nel *Rotolo della guerra*, «in Mark the kingship of Jesus and the victory of the kingdom of God manifest themselves in the deliverance of the bodies, minds, and souls of individual human beings from the bond-

<sup>21</sup> Cf. Dn 10,20-21; 12,1; *1En* 10; 15-16; 19-20; 41,8; 54; 69,1-12.26-29; 86-88; 90,20-27; 12,1; *Giub* 10,1-15; 11,5; *T. Levi* 3,3; 19,1; *T. Dan* 6,1-5; *T. Nef* 2,6-7; *T. Aser* 6,4-6; *T. Ben* 6,1; 4Q'Amram<sup>b</sup>; 4Q'Amram<sup>f</sup>; 1QM; 1QS I,16-III,12; III,13-IV,26; 4QBer<sup>f</sup>; 4QBer<sup>a</sup>; 11QMelch; CD V,17-19.

<sup>22</sup> Vedi «uno degli scribi» in Mc 12,28-34, Giairo «uno dei capi della sinagoga» in 5,22-23.35-43; Giuseppe d'Arimatea «membro distinto del consiglio» in 15,42-46; eventualmente anche il centurione in 15,39, se il suo riconoscimento di Gesù quale Figlio di Dio viene inteso come sincero, anziché – come sarei più incline a ritenere – di tono sarcastico (così D.H. JUEL, *The Gospel of Mark* [IBT], Nashville, TN 1999, 146-147; S. DOWD, *Reading Mark*, Macon 2000, 162), in accordo con gli scherni nei versi precedenti e, soprattutto, con il carattere ironico complessivo della teofania negativa in 15,33-39, dove gli elementi chiave della teofania battesimale e della trasfigurazione si riaffacciano *sub contrario*: presenza di Giovanni/Elia → equivoco su Elia; cieli squarciati → velo squarciato; lo Spirito entra in Gesù → Gesù «spira» (ἐξέπνευσεν); e per l'appunto la voce celeste che dichiara la figliolanza divina di Gesù, sostituita ora dalla dichiarazione sarcastica di un centurione romano.

<sup>23</sup> E.E. SHIVELY, *Apocalyptic Imagination in the Gospel of Mark: The Literary and Theological Role of Mark 3:22-30* (BZNTW 189), Berlin 2012, 81.

age of Satan».<sup>24</sup> Nel compiere questa missione, Gesù porta a realizzazione la profezia escatologica del Battista circa l'avvento di un battezzatore in Spirito Santo:

What exactly did John mean by predicting one who would 'immerse' in Holy Spirit? [...] this would mean an action of cleansing. In Mark, the Spirit clearly becomes a player in the drama, from the moment it has descended into Jesus as he comes up out of the water. This is what makes him the hero. The Spirit impels him to go into the wilderness (1.12). One senses then that the Spirit impels Jesus to do everything else that is recounted here. The Spirit of Jesus discerns murmurings (2.8), and it is by the Holy Spirit that Jesus casts out demons, an action which is indeed classified as 'purifying' or 'cleansing' (1.42): anyone who considers Jesus to be casting out demons by means of Beelzebub (Mk 3.30), an unclean spirit, is guilty of blaspheming the pure Holy Spirit, guilty of eternal sin (Mk 3.29). Thus, Jesus is construed as fulfilling the prophecy of John the Baptist, in the Markan narrative, by means of his purifying healings, through which the Holy Spirit removes the uncleanness of demons.<sup>25</sup>

Seppur in modo più discreto, la dimensione superumana del conflitto è presente anche nella seconda parte del racconto. Opponendosi all'idea che il Figlio dell'uomo intraprenda la via della sofferenza, Pietro sembra essere temporaneamente passato al versante satanico del conflitto cosmico (Mc 8,31-33), defezione che invece appare definitiva nel caso di Giuda, il cui tradimento viene apostrofato da Gesù con parole gravi (14,21), che ne profilano la condanna escatologica.<sup>26</sup> Anche il combattimento interiore di Gesù nel Getsemani, con la sua esitazione ad accettare il piano divino – in cui riecheggia il pensare non secondo τὰ τοῦ θεοῦ di Pietro –, lascia intendere la presenza di un'attività satanica (analogamente all'azione tentatrice degli spiriti cattivi da cui mettono ripetutamente in guardia i *Testamenti dei Dodici Patriarchi*). Sul versante positivo, il coinvolgimento superumano si manifesta nella promessa che lo Spirito Santo soccorrerà i discepoli perseguitati (13,11), nella teofania negativa con cui Dio si rivela al momento della

<sup>24</sup> A. YARBRO COLLINS, *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*, Minneapolis, MN 1992, 35.

<sup>25</sup> J.E. TAYLOR – F. ADINOLFI, «John the Baptist and Jesus the Baptist: A Narrative Critical Approach», in *JSHJ* 10(2012), 247-284.

<sup>26</sup> Cf. *IEv* 38,1-2: «Quando [...] i peccatori saranno giudicati, nei loro peccati, e saranno scacciati dalla faccia della terra [...] dove sarà l'abitazione dei peccatori e dove il luogo di riposo di coloro che hanno rinnegato il Signore degli spiriti? Sarebbe meglio per loro se non fossero stati mai generati!».

morte di Gesù (15,38), nell'angelifania al sepolcro (16,5-8) e naturalmente nel grande *denouement* del conflitto in occasione della venuta gloriosa del Figlio dell'uomo insieme agli angeli (8,38; 13,26-27; 14,62).

Il punto più significativo della battaglia cosmica tra Gesù e Satana delineata da Marco è tuttavia un altro: la controversia sugli esorcismi in Mc 3,22-30. È qui, infatti, che mediante l'accostamento tra la doppia parabola della casa e del regno divisi (vv. 23-26) e la parabola dell'uomo forte (v. 27), viene rappresentato nel modo più limpido lo scontro tra un regno di Satana che è ancora forte e saldo (è infatti la palese evidenza, sottesa all'affermazione del v. 26, che Satana in realtà non è affatto «finito» a dimostrare l'assurdità dell'accusa degli scribi secondo cui Gesù scaccerebbe Satana per mezzo di Satana)<sup>27</sup> e l'azione di uno più forte ancora (Gesù), che, agendo nella potenza dello Spirito (vv. 28-29), è in grado di «legare» (un verbo dalle forti risonanze apocalittiche)<sup>28</sup> Satana e di saccheggiarne la casa, liberando quanti erano in suo potere.

Come ha dimostrato Shively, la pericope non intende affermare che il dominio di Satana sia già stato spezzato, bensì giustificare *in che modo* Gesù lo stia attualmente sopraffacendo: non certo perché sia egli stesso in combutta con Satana, bensì in virtù dello Spirito Santo che lo inhabita. La battaglia cosmica tra Gesù e Satana non è affatto una parata trionfale o un'avanzata inesorabile che non incontra resistenza, ma un conflitto reale che perdura per tutto il racconto di Marco e oltre ancora, fin nel presente della comunità marciiana.<sup>29</sup>

Assodata la centralità della prospettiva cosmico-dualista nella rilettura apocalittica che Marco ha fatto della vicenda gesuana, dobbiamo a questo punto interrogarci sul suo fondamento storico. Gesù credeva di essere coinvolto in una grande battaglia tra forze celesti e potenze demoniache? Era convinto di essere il veicolo (o forse meglio: *un* vei-

---

<sup>27</sup> La replica di Gesù adotta una logica argomentativa corrispondente all'inferenza di tipo *modus tollens*, che stabilisce la falsità della proposizione antecedente attraverso la negazione di quella conseguente sulla base di un'evidenza empirica («se è giorno, c'è luce; ma non c'è luce; dunque non è giorno»): se Satana si è sollevato contro se stesso (ovvero se negli esorcismi di Gesù è Satana a scacciare Satana, come affermano i suoi critici), allora il suo dominio non può reggersi ed è giunto alla fine; ma essendo chiaro a tutti che il suo dominio è invece ancora forte, ne segue che egli non si è affatto ribellato contro se stesso e non è pertanto grazie al potere di Satana che Gesù esorcizza (ma a quello dello Spirito Santo). Cf. SHIVELY, *Apocalyptic Imagination*, 66-67

<sup>28</sup> Cf. *1En* 10,4-5.11-12; 13,1; 21,1-6; 54,3-5; 69,28; *Giub* 10,7; 48,15; *T. Levi* 18,12; *Ap* 20,1-3.

<sup>29</sup> Vedi SHIVELY, *Apocalyptic Imagination*, 59-83.

colo<sup>30</sup>) dell'invasione apocalittica del mondo da parte dello Spirito divino che avrebbe spazzato via ogni forma di male e di impurità? Penso che a queste domande sia possibile rispondere in modo positivo alla luce del sostegno reciproco tra i già citati detti di Lc 10,18 (ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα) e Q 11,20 (εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ [Mt] // ἐν δακτύλῳ θεοῦ [Lc] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἃρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), a maggior ragione se, come credo, la *Vorlage* di quest'ultimo leggeva ἐν πνεύματι θεοῦ.<sup>31</sup>

Anche il Padrenostro, potrebbe costituire una testimonianza preziosa della visione cosmica dualista di Gesù, qualora si potesse considerare originaria – in quanto possibile variante orale conservatasi nella tradizione della comunità matteana, accanto alla versione breve presente nel testo scritto di Q – la petizione finale apotropaica che domanda la liberazione dal potere del Maligno (ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ).<sup>32</sup> In tal caso, così come la prima petizione dimostra che l'avvento del regno di Dio rimaneva per Gesù un evento principalmente futuro, allo

<sup>30</sup> Wolfgang Stegemann ha ragione a contestare la tendenza teologica degli esegeti a enfatizzare l'unicità di Gesù presuntamente attestata da Q 11,20, per cui solo i *suo*i esorcismi manifesterebbero la presenza del regno di Dio, osservando che «se sul piano del Gesù storico Mt 12,28 e Mt 12,27 (con i paralleli in Luca) stavano insieme, si dovrebbe supporre che il Gesù storico giudicasse segni della presenza del regno di Dio anche gli esorcismi degli «allievi» di scribi e farisei» (W. STEGEMANN, *Gesù e il suo tempo*, Brescia 2010, 358-359) e che la ragione per cui il v. 28 viene regolarmente considerato indipendente dal v. 27 è per l'appunto che tale conclusione non *deve*, e quindi non *può*, essere vera. Ritengo invece anch'io che la possibilità di una connessione originaria tra i detti di Q 11,19 e 11,20 non debba essere scartata. Se Gesù era convinto di agire nella potenza dello Spirito perché credeva che avesse già avuto inizio l'effusione escatologica dello Spirito (cf. Ez 36,25-27; Gl 3,1; 1QS IV,20-21), allora nulla vieta di pensare che potesse vedere anche negli esorcismi altrui il segno che il regno di Dio stava facendo irruzione nel mondo. Ed ecco perché egli può rivolgere ai suoi critici (che in Q non sono né scribi né farisei) il rimprovero che i loro «figli» saranno i loro giudici: perché, a differenza di quelli, essi, osservando il successo degli esorcismi di Gesù, hanno saputo cogliere «i segni dei tempi» (cf. Q 12,54-56; 10,13-15; 11,31-32), mettendosi a esorcizzare a loro volta, forse anche nel nome di Gesù stesso (cf. Mc 9,38-39). Gli esorcismi di Gesù, in altre parole, avrebbero scatenato un contagio di entusiasmo esorcistico-escatologico.

<sup>31</sup> Vedi NOLLAND, *Luke 9:21–18:34*, 639-640; H.T. FLEDDERMANN, *Q: A Reconstruction and Commentary*, Leuven 2005, 483-484.

<sup>32</sup> Per l'interpretazione apotropaica di Mt 6,13b, nonché per la maggiore plausibilità della lettura di τὸν πονηροῦ come maschile (il Maligno) anziché neutro (il male), in accordo con il carattere escatologico anziché etico del πειρασμός al v. 13a, vedi M.J. MORRIS, *Warding Off Evil: Apotropaic Tradition in the Dead Sea Scrolls and the Synoptic Gospels* (WUNT 2.451), Tübingen 2017, 215-235. Vedi inoltre M. PHILONENKO, *Il Padre nostro. Dalla preghiera di Gesù alla preghiera dei discepoli*, Torino 2004, 96-108, che considera Mt 6,13 una petizione unica in forma di parallelismo antitetico, attribuendola interamente a Gesù.

stesso modo l'ultima petizione attesterebbe che il potere di Satana era ancora forte abbastanza da richiedere una speciale protezione divina. E se a queste testimonianze aggiungiamo la parabola esorcistica dell'uomo forte legato (Mc 3,27), ecco che si delinea il seguente quadro esorcistico-apocalittico: Gesù credeva che gli esorcismi che andava compiendo in forza dello Spirito di Dio, legando gli spiriti impuri e liberando i loro ostaggi, rientrassero in un più ampio evento cosmico-escatologico di cui aveva avuto rivelazione e che ai suoi occhi stava già iniziando a realizzarsi: la fine del dominio di Satana, l'avvento del regno di Dio.

Riguardo a Mc 3,27, tuttavia, devo precisare di non condividere l'opinione comune secondo cui questo detto, a livello del Gesù storico, esprimerebbe la medesima prospettiva escatologica dei detti di Q 11,20 e Lc 10,18,<sup>33</sup> né che rifletterebe l'autocoscienza di Gesù di aver egli stesso già sopraffatto e legato Satana in un evento passato, solitamente identificato nell'episodio delle tentazioni nel deserto.<sup>34</sup> Perché mai, infatti, Gesù avrebbe dovuto riferirsi a un evento di portata escatologica quale la sconfitta di Satana, di cui sarebbe stato diretto protagonista (vuoi nel deserto all'inizio della sua attività, vuoi negli esorcismi che andava compiendo ora), esprimendosi con una formula proverbiale come quella di Mc 3,27 (οὐ δύναται οὐδεὶς...)? Le due parabole sapienziali affini in Mc 2,21-22 hanno una valenza generale e nel contesto attuale – quand'anche secondario – servono a giustificare la prassi dei discepoli. Mi pare perciò più verosimile ipotizzare che il detto, per quanto figurato, avesse in origine a che fare con qualche concreto metodo di «legatura» che assicurava il successo dell'esorcismo (cf. Mc 9,29: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ [καὶ νηστείᾳ]), verosimilmente il «mettere la museruola» al demone (cf. Mc 1,25: φιμώθητι).<sup>35</sup>

Da questo punto di vista, il *logion* ha un carattere più esorcistico che escatologico, sebbene la rilettura da parte di Marco in ottica di legatura escatologica (in corso) di Satana sia perfettamente comprensibile all'inter-

<sup>33</sup> Cf. J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia 1993, 173-176; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2: *Messaggio, mentore e miracoli*, 5 voll., Brescia 2001-2017, 516.

<sup>34</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1967, 146-7; W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 2: *A Commentary on Matthew VIII-XVIII*, Edinburgh 1988-1997, 342-343.

<sup>35</sup> Cf. YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, I, 309-310: «l'ordine di tacere da parte di Gesù è innanzitutto un "mettere la museruola", affine al "legare" di molti rituali esorcistici. Di solito un essere umano fa uso di una formula magica per "legare" e ridurre al silenzio un altro essere umano [...] Marco trasferisce questo motivo all'intervento su un essere soprannaturale».

no della prospettiva apocalittica che domina il suo racconto, peraltro in continuità con quella di Gesù. Se questa ipotesi è corretta, allora Mc 3,27, in quanto insegnamento ai discepoli sulla necessità di realizzare gli esorcismi in un certo modo, non presenta alcuna implicazione cristologica e non vi è ragione di associarlo (a livello del Gesù storico, non del racconto marciano) con l'annuncio di Giovanni sulla venuta del «più forte».<sup>36</sup>

## Escatologia

Passiamo ora a quegli aspetti di carattere squisitamente escatologico che tradizionalmente sono stati considerati, in modo troppo unilaterale, l'essenza stessa dell'apocalittica: dualismo temporale, attesa imminente, periodizzazione della storia, tribolazione escatologica e giudizio finale. Il Vangelo di Marco condivide la concezione dualista che distingue e contrappone il mondo presente segnato dal male (*'olam hazzeh*, secondo la terminologia rabbinica) e la gloria del nuovo mondo a venire (*'olam habba*), quale si riscontra in due apocalissi giudaiche composte al termine del I sec. d.C., il *Quarto libro di Esdra* e l'*Apocalisse siriana di Baruc*,<sup>37</sup> ma che doveva essere corrente già da diversi decenni.<sup>38</sup> Secondo la celebre formula di *4Esdra*: «l'Altissimo ha fatto non una sola età, ma due» (*4Esd* 7,50), con il giorno del giudizio a fare da spartiacque (*4Esd* 7,113).

La distinzione in Mc 10,30 tra «questo tempo» (νῦν ἐν τῷ καιρῷ τοῦτω) e l'«età a venire» (ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ) è perfettamente corrispondente a questa divisione, ma il concetto è presente anche nel riferimento alle «preoccupazioni del mondo presente» (αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος) in Mc 4,19, le quali, insieme alla seduzione della ricchezza e altre bramosie, entrano in una persona (εἰσπορευόμενα) alla stregua di un demone,<sup>39</sup> soffocando la parola e rendendo così impossibile l'ingresso nel regno di Dio, ovvero nella vita eterna (10,17.22-25). Per Marco, «questo tempo» è dunque un tempo segnato da seduzioni ingannevoli (4,19),

<sup>36</sup> Vedi F. ADINOLFI, *Giovanni Battista*, 122-127, 129-134, 161, dove argomento l'origine secondaria, ad opera del redattore di Q, dell'espressione ὁ ἰσχυρότερός μου (poi passata nella tradizione giunta a Marco) e l'improbabilità che Gesù potesse identificarsi con il Veniente annunciato da Giovanni (cioè YHWH).

<sup>37</sup> Cf. *4Esd* 4,2.26-29; 6,9.55; 7,12-13.47.50.112-113; 8,1; *2Bar* 15,7-8; 40,3; 44,8-15; 48,50; 51,3.8.14; 83,8; 85,10.

<sup>38</sup> Cf. *1En* 48,7 («questo mondo di ingiustizia») e 71,15 («il mondo che viene»); Ef 1,21; Mc 10,30 // Lc 18,30; Mt 12,32 e i vari passi paolini che, nel parlare di «questa età» o «questo mondo», implicano chiaramente l'idea di un'età o mondo a venire: 1Cor 1,20; 2,6.8; 3,18-19; 5,10; 7,31; 2Cor 4,4; Gal 1,4; Rm 12,2.

<sup>39</sup> Cf. MARCUS, *Mark* 1-8, 312.



persecuzioni (4,17; 10,30) e in ultima analisi dall'azione di Satana (4,15), laddove l'età a venire è la gloriosa ζωὴ αἰώνιος rivelata sul monte della trasfigurazione. Tuttavia, non vi è discontinuità assoluta tra le due età: contrariamente alla pur affine metafora dei due campi in *4Esd* 4,26-29,<sup>40</sup> il regno di Dio è già stato seminato (Mc 4,3-9.26-29.30-32) e addirittura ha iniziato a fruttificare il centuplo già nel presente (4,8.20; 10,30) in mezzo a coloro che, avendo accolto la parola e compiuto la volontà di Dio, formano la famiglia di Gesù (3,33-35; 10,30).

Se dietro alla forma attuale di Mc 10,30 vi era in origine un detto di Gesù che assicurava che quanti avevano lasciato famiglia e beni a causa del regno di Dio (cf. Lc 18,29) avrebbero ricevuto il centuplo (implicito: nel regno),<sup>41</sup> allora l'adattamento redazionale marciano ha de-eschatologizzato l'orizzonte temporale della ricompensa, trasferendola dalla βασιλεία futura al presente (prospettiva rifiutata da Matteo, che la ricolloca nella futura παλιγγενεσία: cf. Mt 19,28-29) in modo da applicare il detto alla situazione della sua comunità, «dove dev'essere accaduto a volte che i nuovi convertiti fossero estraniati dai membri non convertiti della loro casa»;<sup>42</sup> al tempo stesso, però, attraverso i vari collegamenti intratestuali sopra citati, l'evangelista ha proiettato sopra tale situazione comunitaria la luce confortante del regno di Dio con i suoi frutti sovrabbondanti.

All'interno dello schema delle due età, quindi, si riscontra nel Vangelo di Marco una dimensione di escatologia inaugurata che vede il regno di Dio già presente e operante nella comunità di coloro a cui è stato dato «il mistero del regno di Dio» (4,11). Qui vi è senz'altro un collegamento con l'annuncio del Gesù storico, che se da un lato, in numerosi detti, parlava del regno a venire in termini perfettamente sovrapponibili ai detti rabbinici sul «mondo a venire» – come ha dimostrato Dale Allison<sup>43</sup> –, dall'altro era convinto che il regno fosse misteriosamente presente, in una modalità nascosta (Mc 4,26-29.30-32; Q 13,18-19) e osteggiata, fin dai giorni di Giovanni il Battista (Mt 11,13.12 ≈ Q 16,16), e che i suoi

<sup>40</sup> «[...] questa età sta trascorrendo via davvero alla svelta. È infatti incapace di portare quel che a suo tempo è stato promesso ai giusti, perché questa età è piena di tristezza e di malanni. Infatti quel male di cui mi chiedi è stato seminato, ma non è ancora venuto il tempo di mieterlo. Se dunque non sarà mietuto ciò che è stato seminato, e se non scomparirà il luogo dove è stato seminato il male, non verrà il campo dove è stato seminato il bene!» (*4Esd.* 4,26-29).

<sup>41</sup> Così, con alcune differenze, R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford 1968, 110-111; J. GNILKA, *Marco*, Assisi 1987, 557-560.

<sup>42</sup> YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, II, 777.

<sup>43</sup> D.C. ALLISON, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids, MI 2010, 164-204.

esorcismi e le sue guarigioni (Q 11,20; 7,22) fossero un segno eloquente che questa maturazione escatologica in corso fosse ormai sul punto di manifestarsi (Mc 1,15; 9,1; 13,28-29; Mt 10,23; Q 6,20-21; cf. Lc 19,11).<sup>44</sup>

L'esistenza di questa escatologia inaugurata nella predicazione di Gesù e nel Vangelo di Marco non deve tuttavia essere fraintesa come se rappresentasse una deviazione o un *unicum* nel quadro delle concezioni escatologico-apocalittiche dell'epoca. Nella letteratura del Secondo Tempio, infatti, si possono riscontrare diverse forme di escatologia inaugurata. In particolare, George Nickelsburg ha puntato l'attenzione sul carattere salvifico della sapienza rivelata in *1Enoc*:

The salvific function of revelation is explicit in several key texts in 1 Enoch. In the Animal Vision the opening of the eyes of the blind lambs is a first step toward salvation (90:6). Both 5:8 and 93:10 foresee that «wisdom will be given to the chosen» of the end time, and 104:12-13 identify this with the Enochic Books. In each case the reception of wisdom is constitutive of salvation or life [...] His cosmological revelations in chaps. 17-19 and 21-32 present evidence that judgment is already being exacted and that the places of future judgment are ready for their tasks. His viewing of the heavenly tablets (81:1-4), his witnessing of angelic advocacy (89:59-90:19), and his visions of events in the heavenly courtroom (chaps. 37-71) assure the reader that the apparatus for the future judgment is already in operation. [...] Thus the books of Enoch are a corpus of texts that guarantee future salvation on the basis of a present reality to which the seer has been privy and which he then revealed.<sup>45</sup>

Nei Rotoli del Mar Morto troviamo diverse testimonianze di un'escatologia realizzata che si esprime nella convinzione che la sapien-

<sup>44</sup> Mc 9,1 va interpretato alla luce della convinzione di Gesù di trovarsi nel mezzo della tribolazione escatologica, dunque come rassicurazione ai discepoli che non tutti sarebbero stati travolti dal *peirasmos*, e non certo come bizzarra promessa che almeno alcuni tra loro avrebbero vissuto abbastanza a lungo da vedere l'avvento del regno in potenza trent'anni dopo! L'attesa apocalittica di patimenti e rifiuto sta alla base anche di Mt 10,23, che forse era in origine un detto sulla venuta del regno di Dio, anziché del Figlio dell'uomo (cf. Mc 9,1 → Mt 16,28).

<sup>45</sup> G.W.E. NICKELSBURG, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1-36, 81-108* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2001, 41-42. Vedi anche G. MACASKILL, *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden-Boston, MA 2007. Loren Stuckenbruck sottolinea invece il ruolo delle rivelazioni apocalittiche sul passato, ossia sul modo in cui Dio è già intervenuto, nel passato mitico, ad arginare il male dilagante o a rivelare rimedi e protezioni contro l'azione degli spiriti malvagi: «those events have implications for life in the present. [...] The texts leave audiences confident that this defeat will manifest itself, time and again, in anticipation of and proleptic to eschatological reality» (L.T. STUCKENBRUCK, «Some Reflections on Apocalyptic Thought and Time in Literature from the Second Temple Period», in B.C. BLACKWELL - J.K. GOODRICH - J. MASTON (edd.), *Paul and the Apocalyptic Imagination*, Minneapolis, MN 2016, 137-155, qui 152).

za rivelata alla comunità eletta, e nascosta a tutti gli altri, liberi i suoi membri dal potere del peccato, permettendo loro di unirsi al culto degli angeli nel tempio del regno celeste: «ti ha giustificato ... ti ha scelto [...] Tu sarai come un Angelo del Viso nella dimora santa [...] Tu sarai intorno a servire nel palazzo del regno [*bekhal malkhut*] e a gettare la sorte con gli Angeli del Viso [...]» (1QSb IV,22-26);<sup>46</sup> «Ti rendo grazie, Signore, perché mi hai salvato dalla fossa e dallo Sceol Abaddon mi hai sollevato a eterne altezze [...] Hai purificato lo spirito perverso dal grande peccato, perché possa far parte della schiera dei santi e possa unirsi alla congregazione dei figli del cielo» (1QH<sup>a</sup> XI,20-23; cf. 1QS XI,5-8). Come nota Peter Schäfer, «the Thanksgiving Scroll is imbued with the certainty that salvation has already taken place or, to be more precise, that the decisive prerequisite for salvation – to be chosen by God – has been fulfilled: the members of the Community are redeemed from the Netherworld [...] They are free of sin and therefore able to stand with the “holy ones”».<sup>47</sup>

Un altro caso ancora è quello dell'*Apocalisse delle settimane* (1En 93,1-10 + 91,11-17) dove gli eventi escatologici occupano ben quattro delle dieci settimane in cui è suddivisa la storia. Nella settima settimana si verifica il primo evento decisivo: l'elezione di una «pianta di giustizia eterna» in mezzo a una generazione perversa; nell'ottava avviene il giudizio di distruzione sui peccatori (in Israele) e viene edificato il nuovo tempio escatologico; nella nona settimana è il mondo intero ad andare incontro al giudizio; infine, nella decima, si compie il giudizio sugli angeli, a cui segue l'apparizione di un nuovo cielo e il succedersi di settimane innumerevoli in cui il peccato non esisterà più. Il compimento escatologico non è dunque un evento puntuale, bensì processuale, che si dispiega nel tempo.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Cf. i numerosi riferimenti al «regno» nei *Canti dell'olocausto del sabato*, ad es. 4QShirShabb<sup>f</sup> fr. 23 col. II 11-12a: «i capi del regno dei santi del re santo in tutte le altezze del tempio del regno della sua gloria».

<sup>47</sup> PETER SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton-Oxford 2009, 124. Cf. D.E. AUNE, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Leiden 1972, 42-44: «With respect to the Qumran community, then, it is impossible to speak of a strict and rigid division between the present age and the age to come [...] The dominion of God and the dominion of Beliar are viewed as juxtaposed (1QS 3 :20-21; cf. 1:18,24) and both are factors in the present experience of the community. [...] members of the Qumran community experienced the age to come within their community as they yielded themselves to the Spirit of Truth».

<sup>48</sup> Cf. ALLISON, *Constructing Jesus*, 108-13; J. BECKER, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1996, 128-129.

Né rispetto a Marco né rispetto a Gesù è possibile individuare una periodizzazione della storia e degli eventi escatologici così articolata e definita. Tutt'al più, nel caso di Marco, si può riconoscere l'influenza della tradizione apocalittica nella sua «concezione complessiva della storia [...] con l'idea di un piano divino stabilito (8,31; 13,7.20; 14,36.49) e la sua periodizzazione embrionale»,<sup>49</sup> che si estende dal compimento delle Scritture con la venuta di Giovanni il Battista a preparare la via di Gesù (1,2-3) fino al ritorno di questi quale Figlio dell'uomo glorificato (8,38; 13,26-27), passando per una serie di eventi catastrofici culminanti nella profanazione e distruzione del tempio (13,1-23). Meno che mai si può riscontrare una periodizzazione della storia nel messaggio di Gesù, cosa che del resto difficilmente può sorprendere, non essendo egli uno scriba che scriveva apocalissi.

Alcuni studiosi hanno puntato l'attenzione sul detto di Q 16,16; ad esempio, secondo Meier «Gesù, il profeta escatologico dai tratti apocalittici, può rispecchiare in questo detto qualcosa della tendenza a periodizzare la storia d'Israele, anche se, diversamente dalle architetture barocche dell'apocalittica, la sua periodizzazione è abbastanza semplice».<sup>50</sup> Si tratta, a mio parere, di una lettura errata. L'espressione «la Legge e i Profeti», infatti, non designa un'era o un eone che sarebbe giunto a termine con il Battista, bensì è una formula standard per riferirsi alle Scritture ebraiche.<sup>51</sup> Giovanni, pertanto, non è il punto terminale di un'epoca regolata dalla Legge e dai Profeti (che dopo di lui decadrebbero), come erroneamente s'interpreta supplendo alla frase nominale ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου il verbo «essere» o «durare». Bisognerebbe piuttosto lasciarsi guidare dal οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν di Mt 11,13, nonché dall'affine πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι/βασίλεις ἐπεθύμησαν/ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ [ὑμεῖς] βλέπετε di Q 10,23-24, e intendere di conseguenza «La Legge e i Profeti hanno atteso realizzazione fino a Giovanni», ovvero, parafrasando un po': Giovanni è il coronamento, la realizzazione della volontà e delle promesse di Dio inscritte nella Legge e nei Profeti, ed è con lui che ha avuto inizio il regno di Dio, seppur in una forma «violenta».<sup>52</sup>

<sup>49</sup> YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, I, 125.

<sup>50</sup> MEIER, *Un ebreo marginale*, 239.

<sup>51</sup> Cf. Prologo al Siracide; 2Mac 15,9; 4Mac 18,10; 1QS I,3; 8,15-16; Rm 3,21; Mt 5,17; 7,12; 22,40; At 13,15; 24,14; 28,23; Gv 1,45.

<sup>52</sup> Così anche R.A. HORSLEY – J.A. DRAPER, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance and Tradition in Q*, Harrisburg, PA 1999, 115-116: «If 'the law and the prophets' in 16:16a was a standard phrase for the authoritative Israelite tradi-

Pur implicando evidentemente l'idea di un compimento storico-salvifico, il detto non esprime una forma di periodizzazione della storia – dove Giovanni apparirebbe semplicemente quale discriminante temporale («il cardine o il perno sul quale giravano gli eoni»),<sup>53</sup> senza alcun significato autonomo –, bensì intende concentrarsi precisamente su Giovanni quale compimento della Legge e dei Profeti, punto d'irruzione del regno di Dio e, attraverso l'implicito riferimento alla sua sorte violenta, chiave interpretativa per intendere la modalità in cui il regno è attualmente presente. Il detto sul Battista di Q 16,16, in effetti, ci offre una sintesi della duplice prospettiva in cui Gesù vedeva sia il presente sia il futuro immediato: quella del regno di Dio, ma anche di quella tribolazione escatologica che secondo molti testi apocalittici avrebbe *preceduto* il giudizio e l'avvento del regno o del mondo a venire.<sup>54</sup> Per Gesù, invece, i due eventi si sovrapponevano: così come egli vedeva il regno farsi già strada nel presente e in procinto di manifestarsi «in potenza» da un momento all'altro, allo stesso modo egli vedeva le afflizioni e la grande prova del tempo finale (annunciata dal Battista con l'immagine dell'immersione in uno spirito infuocato) sia dietro di sé (Q 16,16), sia intorno a sé (Q 10,3; Q 12,51-53), sia davanti a sé (Mc 9,49; Mc 10,38-39; Lc 12,49-50 [Q?]; Q 11,4c).

Quanto invece al motivo del giudizio finale – notoriamente di assoluta importanza per l'apocalittica –, esso è naturalmente presente in Marco, per quanto in modo un po' meno tematizzato rispetto al Vangelo di Matteo o anche alla Fonte Q. In particolare, nel discorso escatologico in Mc 13 il giudizio finale è semplicemente implicato in Mc 13,26-27 (di per sé incentrato sul raduno degli eletti) alla luce del precedente detto sulla venuta gloriosa del Figlio dell'uomo che si vergognerà di quanti si sono vergognati di lui (8,38), a fronte del notevole spazio occupato dalla descrizione della tribolazione finale: dalla menzione di guerre, terremoti e carestie quali ἀρχὴ ὀδίνων in 13,8 fino alla θλίψις senza precedenti in 13,19-24.

Nondimeno, il giudizio escatologico si affaccia varie volte nei moniti di Gesù sulla possibilità di perdere la vita (8,35), essere gettato nel mare (9,42), andare/essere gettato nel fuoco della Geenna (9,43.45.47-49), oltre

---

tion [...] then Q 16:16 suggests simply that beginning with John the kingdom as the fulfilment of that tradition is suffering violence, not that the kingdom has superseded "the law and the prophets"».

<sup>53</sup> MEIER, *Un ebreo marginale*, 243.

<sup>54</sup> Cf. Dn 12,1-3; *Giub* 23,11-30; *T. Mos.* 8-9; *1En* 91,5-7; 93,9-10; *1QM* I,9-12; *XV*,1; *Mc* 13,19; *Ap* 7,14; *4Esd* 5,1-13; 6,20-28; 9,1-4; *2Bar* 25-30; *m. Sot.* 9,15.

che nei riferimenti al peccato che non sarà mai perdonato (Mc 3,28-29), alla mietitura che avverrà al culmine della crescita del regno (4,29), alla condanna degli scribi che divorano le case delle vedove (12,40), e nel gesto simbolico di scuotere la polvere dai propri sandali che i discepoli sono istruiti a compiere là dove non saranno accolti (6,11). Si tratta di tradizioni che contano diversi paralleli nella Fonte Q e per le quali è in ogni caso probabile un'origine nel messaggio di Gesù,<sup>55</sup> la cui predicazione escatologica era in perfetta continuità con quella di Giovanni il Battista.

## Messianismo

La cristologia marciana è complessa e sfaccettata. La questione dell'identità messianica di Gesù si dispiega lungo l'intero arco narrativo del vangelo, coinvolgendo una varietà di titoli cristologici correnti nel giudaismo dell'epoca (Messia, Figlio di Dio, Figlio di Davide, Figlio dell'uomo), ma il cui contenuto effettivo è ridefinito dal racconto stesso. Non essendo qui possibile affrontare la questione in modo esaustivo, mi limiterò a verificare quale ruolo giochino nella cristologia marciana i due filoni principali del messianismo giudaico dell'epoca: l'attesa di un Messia regale e quella di un Messia celeste.

Non c'è dubbio che Marco intenda presentare Gesù quale Messia regale. L'*incipit* del vangelo è eloquente: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. «Figlio di Dio» (se originale in Mc 1,1) era un appellativo messianico regale fondato su 2Sam 7,14 e Sal 2,7, come confermano alcuni passi dei Rotoli del Mar Morto (cf. 4QMidrashEschat<sup>a</sup> III,10-12 e soprattutto 4QPsDan<sup>d</sup> II,1: «Sarà chiamato Figlio di Dio e lo chiameranno Figlio dell'Altissimo»; cf. Lc 1,32). Ma quand'anche la lezione «Figlio di Dio» fosse secondaria, è verosimile che già la sola qualifica di Gesù quale χριστός,<sup>56</sup> pur nella sua ambiguità a fronte delle varie concezioni messianiche giudaiche esistenti, avrebbe evocato in molti l'attesa del Messia regale davidico.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Cf. Q 10,2; 10,10-12; 12,8-9; 12,10; 17,1-2; 17,33. Vedi inoltre altre tradizioni, sia in Q che negli altri vangeli, plausibilmente risalenti a Gesù: Q 6,47-49; 17,26-30.34-35; Lc 13,1-5.6-9; Mt 13,24-30; 13,47-50; Gv 4,35.

<sup>56</sup> Anche in apposizione al nome Gesù, il termine χριστός manteneva la sua accezione messianica, e, specialmente alla luce del resto del racconto (cf. Mc 8,29;14,61), non può essere inteso come mero nome proprio. Cf. sull'uso di χριστός in Paolo, M.V. NOVENSON, *Christ Among the Messiahs: Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism*, Oxford-New York 2012.

<sup>57</sup> Cf. J. MARCUS, *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), New Haven, CT 2009, 1104-1105.

Il seguito del racconto avrebbe confermato tale precomprensione iniziale (cf. Figlio di Dio in Mc 1,11; 9,7; 14,61-62; 15,39; Figlio di Davide in 10,47-48; cf. 2,25-26; 11,9-10; Messia in 8,29; 14,61-62; 15,32; re d'Israele/dei Giudei in 15,2.18.26.32), ma al tempo stesso l'avrebbe corretta e reindirizzata verso una prospettiva più adeguata ancora. La messa in questione della figliolanza davidica del Messia in 12,35-37<sup>58</sup> e la tiepida accoglienza del titolo «Messia» in 8,29-31 e 14,61-62, che Gesù subito reindirizza verso quello di «Figlio dell'uomo», mostrano infatti come per l'evangelista la messianità regale-davidica necessiti d'essere ricompresa nella prospettiva più ampia dell'identità di Gesù quale Figlio dell'uomo, la sola capace di abbracciare il significato della vicenda di Gesù nella sua interezza: dall'autorità trascendente esercitata nel presente (2,10.28), alla sofferenza, morte e risurrezione (8,31; 9,9.12.31; 10,33-34; 14,21.41), fino al ritorno nella gloria (8,38; 13,26; 14,62).

Ora, la rappresentazione di Gesù quale Figlio dell'uomo nel Vangelo di Marco è, nel suo complesso, di carattere chiaramente apocalittico. Specialmente nei detti che si riferiscono al compimento della «parabola» del Figlio dell'uomo (8,38; 13,26-27; 14,62), essa attinge chiaramente al libro di Daniele, dove la figura del «simile a un figlio d'uomo» (Dn 7,13) è probabilmente da identificarsi come un essere angelico; per la precisione: Michele,<sup>59</sup> l'angelo protettore d'Israele che combatte contro i principi di Persia e di Grecia (10,13.20-21), e il cui trionfo in cielo comporta l'avvento del regno di Dio sulla terra (7,14.27; 12,1).

Ma per quanto centrale sia la matrice danielica, si deve tenere in conto anche la possibilità dell'influenza del Figlio dell'uomo nel *Libro delle parabole di Enoc*. Non tanto rispetto al tema (assolutamente centrale nel LP) del giudizio finale e del ruolo del Figlio dell'uomo come giudice, dal momento che in Marco, diversamente che in Matteo (cf. Mt 13,41-42; 16,27; 19,28; 25,31-46), Gesù non viene chiaramente rappresentato nel ruolo di giudice escatologico: piuttosto, sembra rivestire la funzione di testimone (decisivo) in occasione del giudizio (Mc 8,38).<sup>60</sup> In assenza di questa nota determinante, non è possibile

<sup>58</sup> Trovo plausibile l'ipotesi di Marcus secondo cui l'atteggiamento ambivalente di Marco verso la comprensione davidica della messianità «may reflect the usurpation of the Davidic image by the leaders of the Jewish revolts against the Romans» (MARCUS, *Mark 8-16*, 1119).

<sup>59</sup> J.J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1993, 304-310.

<sup>60</sup> Commentando Mc 8,38 alla luce dei paralleli in Matteo e Luca, Leslie Walck osserva: «Matthew has reworked these verses significantly. The idea of being ashamed has

scorgere nei detti marciiani escatologici sul Figlio dell'uomo una chiara influenza del *Libro delle parabole*, dal momento che elementi quali la gloria (8,38; 13,26), la presenza degli angeli (8,38; 13,27) e il raduno salvifico degli eletti scampati alla grande tribolazione (13,20.27) sono perfettamente spiegabili sulla base del solo c. 7 di Daniele,<sup>61</sup> dove il «simile a un essere umano» giunge presso la corte celeste *dopo* che il giudizio ha avuto luogo, per ricevere potere, gloria e un regno eterno che è il fondamento celeste del regno che sulla terra, terminata la persecuzione, viene dato al «popolo dei santi dell'Altissimo».

Vi sono, tuttavia, altri elementi che suggeriscono che la concezione complessiva che Marco ha del Figlio dell'uomo, anziché i singoli detti, presupponga lo sviluppo che la figura danielica ricevette nella tradizione enochica. Anzitutto, il fatto che in Marco «Figlio dell'uomo» appaia un'identificazione equivalente a quella di «Messia» (8,29-31; 14,61-62), il che non vale certo per il «simile a un essere umano» del libro di Daniele, opera da cui è assente qualsiasi concezione messianica.<sup>62</sup> In secondo luogo, la visione di un Gesù dalle sembianze angeliche nell'episodio della trasfigurazione – che abbiamo detto essere un'anticipazione della sua parusia gloriosa come Figlio dell'uomo – sembrerebbe riflettere la trasformazione di Enoc nel Figlio dell'uomo in *1En* 71,11-14 e la sua angelificazione in *2En* 22,9-10.

Particolarmente interessante è poi l'affinità tra il tema del nascondimento del Figlio dell'uomo nel *Libro delle parabole* e il segreto messianico marciano, nel quale rientra naturalmente anche l'identità di Gesù quale Figlio dell'uomo (cf. Mc 9,9):

---

been dropped. In Mark and Luke this reciprocal shame gives the Son of Man the role of a witness. Matthew, however, removing the idea of being ashamed, adds a clear reference to the coming judgment, warning that the Son of Man will repay everyone for what they have done. In Matthew the Son of Man is not a witness, but a judge imposing repayment» (L.W. WALCK, «The Son of Man in the Parables of Enoch and the Gospels», in G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids, MI 2007, 324).

<sup>61</sup> Anche rispetto al «vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza» in Mc 14,62, non si può parlare di dipendenza dai riferimenti all'intronizzazione dell'Eletto/Figlio dell'uomo nel *Libro delle parabole*, dal momento che la *sessio ad dexteram* è una ripresa di Sal 110 [109], benché nel quadro del brano marciano il detto corrisponda bene alla scena di *1En* 62,3-5 in cui i re, i potenti e coloro che possiedono la terra vedono, atterriti, il Figlio dell'uomo seduto sul suo trono di gloria.

<sup>62</sup> I due personaggi menzionati come «unti» in Dn 9,25-26 (da identificarsi, rispettivamente, nel sommo sacerdote Giosia, o forse in Zorobabele, e nel sommo sacerdote ucciso Onia) non rivestono alcun ruolo messianico.



Una certa analogia tra Marco e le *Similitudini di Enoc* spinge a riconoscere nel tema dell'identità segreta di Gesù l'adattamento letterario di un motivo apocalittico. Nelle *Similitudini di Enoc* [...] fin dal principio il figlio dell'uomo è nascosto e l'Altissimo lo rivela solo ai prescelti (62,7s.). Egli sarà rivelato pubblicamente solo nel giorno del giudizio. [...] Invece di rimanere nascosto nei cieli alla presenza del Signore, Gesù il figlio dell'uomo segreto, cammina sulla terra e rivela la propria identità a pochi eletti.<sup>63</sup>

Al tempo stesso, però, vi sono ragioni per ritenere che la ricezione del Figlio dell'uomo enochico da parte di Marco sia avvenuta con un certo atteggiamento critico. Il fatto stesso che sul monte della trasfigurazione<sup>64</sup> siano presenti, in qualità di coloro che non hanno «gustato la morte», Elia e Mosè, e non invece Enoc (che sarebbe stato il candidato più naturale), potrebbe implicare una polemica anti-enochica, ancorché su basi enochiche: Gesù, non Enoc, è il vero Figlio dell'uomo.<sup>65</sup>

Similmente, è possibile interpretare come sviluppo anti-enochico su basi enochiche l'affermazione cristologica messa in bocca a Gesù, secondo cui «il Figlio dell'uomo ha autorità di perdonare i peccati sulla terra» (2,10): si tratta di una prerogativa che, da un lato, può apparire

---

<sup>63</sup> YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, I, 165-166. L'analogia zoppica un po' rispetto a Mc 2,10.28, dove Gesù, già all'inizio del racconto, si presenta pubblicamente – anziché solo ai discepoli – quale Figlio dell'uomo dotato di una speciale autorità. Yarbrow Collins ritiene che anche in questi casi il segreto non venga in realtà infranto, adducendo l'ambiguità creata dall'originaria natura idiomatica dell'espressione «Figlio dell'uomo» in aramaico, il cui normale significato era «un essere umano»; per cui: «l'epiteto in questi casi funziona come le parabole del cap. 4: è comprensibile per chi è all'interno, ma non per chi è all'esterno» (*ibid.*, 166). Questo può essere vero per i personaggi del racconto, i quali – in assenza di allusioni alla visione di Dn 7 – difficilmente avrebbero potuto intendere l'espressione in un orizzonte escatologico-messianico. Ma il lettore/uditore del vangelo marciano – a meno che non fosse bilingue – avrebbe potuto cogliere l'ambiguità legata alla soggiacente espressione idiomatica aramaica?

<sup>64</sup> Alla luce del contesto narrativo marciano, che vede Gesù e i discepoli muoversi nella regione di Cesarea di Filippo (Mc 8,27), è probabile che il monte della trasfigurazione fosse l'Hermon, ossia il monte sacro nelle vicinanze del quale Enoc ricevette in sogno una visione (1En 13,7-9). Cf. YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, II, 658 e 689; NICKELSBURG, *1 Enoch 1*, 238-247.

<sup>65</sup> Ciò sarebbe ancora più significativo se si accogliesse l'ipotesi che l'identificazione tra Enoc e il Figlio dell'uomo al c. 71 – considerato da numerosi specialisti un'aggiunta successiva – costituisca una risposta all'appropriazione cristiana dell'espressione «Figlio dell'uomo» come titolo per Gesù (cf. J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI 2016, 236). In tale ottica, quella che vediamo in Marco sarebbe la *contro-risposta* cristiana. Cf. S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc. Testo e commento*, Brescia 2017, 336, che parla di una polemica in corso nella seconda metà del I sec. d.C., con varie correnti che attribuiscono la funzione di giudice escatologico propria del Figlio dell'uomo a personaggi differenti.

coerente con la comprensione del Figlio dell'uomo propria del *Libro delle parabole* (chi meglio del giudice escatologico può rimettere i peccati?), ma, dall'altro lato, se ne discosta in modo netto, quasi fino a ribaltarla: laddove il Figlio dell'uomo enochico è unicamente un inflessibile giudice distruttore del male, il Figlio dell'uomo marciano non solo non è mai chiaramente rappresentato nell'esercizio della funzione giudiziale, ma viene introdotto nel racconto precisamente come colui che perdona i peccati, anziché distruggere i peccatori.<sup>66</sup>

Non è possibile in questa sede trattare in modo esaustivo la problematica messianica rispetto al Gesù storico. Nei limiti del presente contributo, posso solo presentare sinteticamente le mie convinzioni, a cui premetto due osservazioni fondamentali: in primo luogo, Gesù era discepolo e continuatore di Giovanni il Battista, un profeta sacerdotale che annunciava la venuta non di un Messia (umano o superumano che fosse), ma di YHWH (cf. Is 40,3.10; *1En* 1,4-9; *T. Mos.* 10,3.7),<sup>67</sup> e nel quale Gesù stesso riconosceva l'avvenuto ritorno escatologico di Elia in preparazione del «giorno grande e terribile del Signore» (Mal 3,23-24; Sir 48,10) ovvero del regno di Dio (Mc 9,1.11-13).<sup>68</sup> In secondo luogo, il libro di Daniele, che influenzò profondamente la visione escatologica di Gesù, non attende alcuna figura messianica (il che vale anche per l'altrettanto influente Deutero-Isaia) bensì l'avvento del «quinto regno», il regno del popolo dei santi dell'Altissimo, in corrispondenza del conferimento del dominio *in cielo* al rappresentante angelico d'Israele «simile a un essere umano». Il collegamento tra regno e Figlio dell'uomo in Daniele 7 è strettissimo: sono i due lati della stessa medaglia. Non così nel *Libro delle parabole*, dove il termine «regno»

<sup>66</sup> Su questo vedi G. BOCCACCINI, «Forgiveness of Sins: An Enochic Problem, A Synoptic Answer», in L.T. STUCKENBRUCK – G. BOCCACCINI (edd.), *Enoch and the Synoptic Gospels: reminiscences, allusions, intertextuality*, Atlanta, GA 2016, 154-167, il quale, senza arrivare a parlare di sviluppi anti-enochici, riconosce però «the significant and scandalous variations that the Synoptics introduced into the Enochic model [...] The Synoptics add some new elements, which indeed differentiate the Jesus movement from the Enochic model, and yet do not separate it from the world of Second Temple Judaism at large» (*ibid.*, 164 e 167).

<sup>67</sup> Vedi la discussione in ADINOLFI, *Giovanni Battista*, 129-137.

<sup>68</sup> A mio parere l'annuncio del regno imminente (cf. Mc 9,1) costituiva l'orizzonte di riferimento originario del dialogo tra i discepoli e Gesù in Mc 9,11.12a.13ab, prima che fosse riletto in rapporto alla passione e risurrezione del Figlio dell'uomo: «Perché gli scribi dicono che prima [del regno di Dio] deve venire Elia?...». Vedi inoltre M. ÖHLER, «The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God», in *JBL* 118(1999), 461-476, qui 476: «since Elijah, the eschatological forerunner of God, had come, the next phase of the apocalyptic schedule had commenced: the coming of the βασιλεία τοῦ θεοῦ».

conta pochissime occorrenze e tutte di segno negativo, ossia relative al regno dei «re e potenti» (cf. 1En 41,1; 46,5; 63,7).

Alla luce di queste premesse, la mia opinione è che Gesù – pur nutrendo certamente un'elevata considerazione del proprio ruolo negli eventi escatologici che credeva essere in corso – non avesse un'autocoscienza messianica chiaramente definita.<sup>69</sup> Se Gesù avesse avuto una pretesa messianica regale, ci si aspetterebbe di trovarne tracce più numerose e solide nella tradizione evangelica, mentre nella fonte Q il termine *χριστός* non compare affatto e i due passi marcani in cui egli sembra accettare la qualifica messianica (8,29; 14,61-62) sono molto probabilmente redazionali o comunque secondari.<sup>70</sup> Né vi è necessità di assumere un'autocoscienza messianica per rendere ragione della morte di Gesù quale pretendente regale o del clima di fervore messianico in occasione del suo ingresso in Gerusalemme tra grida inneggianti al regno di Davide:<sup>71</sup> sia l'una che l'altro si spiegano adeguatamente come effet-

<sup>69</sup> La concezione messianica a cui Gesù sembra corrispondere maggiormente è quella del cosiddetto «Messia profetico» autore di prodigi, la cui attestazione più notevole è il testo frammentario rinvenuto a Qumran 4Q521, con i suoi impressionanti paralleli alla risposta di Gesù a Giovanni in Q 7,22, detto che riflette bene l'attività storica di Gesù. Poiché, tuttavia, la domanda messianica di Giovanni che incornicia il detto è una creazione redazionale di Q (cf. ADINOLFI, *Giovanni Battista*, 130-134), non è possibile concludere che Gesù rivendicò d'essere questo genere di Messia profetico – concezione di cui è del resto molto difficile valutare l'effettiva diffusione nel mondo giudaico dell'epoca.

<sup>70</sup> Cf. BECKER, *Jesus von Nazareth*, 246-249; M.E. BORING, *Mark: A Commentary* (New Testament Library), Louisville, KY 2006, 236-238; YARBRO COLLINS, *Vangelo di Marco*, II, 654-5.

<sup>71</sup> Un gioioso ingresso in città del gruppo, pieno di entusiasmo escatologico per l'avvento imminente del regno, costituiva verosimilmente il nucleo storico dell'episodio, successivamente riletto in senso messianico alla luce di Zc 9,9 (così BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, 262), in quanto testimonianza scritturistica ideale per chiarire apologeticamente il carattere pacifico della pretesa messianica di Gesù. Ma anche nell'ipotesi di un'intenzionale messa in scena della profezia di Zc 9,9 da parte di Gesù, si dovrebbe tenere conto del possibile valore collettivo del re umile ivi rappresentato: «The author of Isaiah 40–55 used the technique of personification in subtle ways, namely in the figures of Jacob, Zion, the servant, all of which signify the fate and identity of groups of people. The same tactic seems to be at work in Zech. 9:9-10, both with Daughter Zion referring to those in Jerusalem and with the king as a cipher referring to those who exercise rule in the community. [...] This is no standard royal or messianic expectation, namely the return of a real or ideal Davidide. [...] Instead the poet focuses on collectivities, addressed through the technique of personification» (D.L. PETERSEN, *Zechariah 1–14 and Malachi* [Old Testament Library], Louisville, KY 1995, 58-59). Se Petersen ha ragione, anche un'ipotetica entrata messianica storica di Gesù in Gerusalemme esprimerebbe una pretesa regale focalizzata *non* sulla sua persona, ma sul gruppo dei Dodici quali rappresentanti popolari della nazione, in accordo con la promessa in Q 22,28.30, secondo cui essi avrebbero governato sopra le dodici tribù riunite. Mc 11,7-10

ti incontrollabili dell'entusiasmo popolare generato dall'annuncio di Gesù secondo cui il *regno di Dio* avrebbe fatto irruzione in occasione di quella festa di Pesach.<sup>72</sup> Dato il radicamento dell'attesa del Messia davidico nella popolazione giudaica, lo slittamento dall'eccitazione per l'avvento del regno a quella per l'arrivo del re era naturale e ingovernabile.

Quanto all'intricata questione del Figlio dell'uomo, ritengo che – a parte alcuni detti in cui l'espressione *bar enasha* era originariamente impiegata in senso generico o indefinito (l'uomo, un uomo, un uomo come me; ad es. Q 9,58) – Gesù parlò della visione di Daniele 7 come parte del suo insegnamento escatologico riservato ai discepoli, senza identificarsi con la figura del «simile a un essere umano», ma anche senza attenderne la discesa sulla terra (un'inversione di rotta post-pasquale che ha lasciato il segno sui detti altrimenti antichi di Mc 8,38 e 13,26). Piuttosto, Gesù parlava del Figlio dell'uomo in un'ottica coerentemente danielica, ossia come dell'angelo patrono d'Israele che avrebbe assicurato l'avvento del regno di Dio sulla terra, sancendo l'inclusione di quanti ne fossero degni (Q 12,8-9) e, di riflesso, l'esclusione degli impenitenti votati alla rovina (Q 17,26-30). Il giorno in cui il (regno del) Figlio dell'uomo si sarebbe rivelato *in cielo* (Q 17,24), avrebbe trovato compimento quella caduta di Satana di cui Gesù aveva avuto visione, e il regno di Dio sarebbe venuto con potenza *sulla terra*.<sup>73</sup>

## Conclusione

Come spero di aver mostrato, la visione del mondo apocalittica è assolutamente fondamentale per comprendere tanto il Gesù storico quanto la sua rilettura marciana. Marco presenta un Gesù che riceve rivelazioni celesti (di cui è anche l'oggetto), ma che agisce anche nel ruolo apocalittico di rivelatore dei misteri divini, decifrando a beneficio dei discepoli il significato delle sue parabole, da Marco rilette in ottica enigma/*meshalim* apocalittici. L'intera vicenda viene presentata dualisticamente come il conflitto cosmico che un Gesù posseduto dallo Spirito divino e nella veste messianica di Figlio dell'uomo sofferente ingaggia contro il dominio ancora saldo di Satana, per instaurare sulla

---

sarebbe dunque testimonianza di una sorta di *Gruppenmessianismus* (G. Theissen) perfettamente coerente con il cuore dell'attesa escatologica di Gesù: l'avvento del regno di Dio, il «regno del popolo dei santi dell'Altissimo» di Daniele.

<sup>72</sup> Cf. P. FREDRIKSEN, *Jesus of Nazareth – King of the Jews*, New York 1999, 241-259.

<sup>73</sup> Vedi ADINOLFI, *Giovanni Battista*, 161-162, per un'esposizione un po' più ampia di questa ipotesi.

terra il regno di Dio a partire dalla nuova famiglia di quanti accolgono la parola del vangelo e compiono la volontà di Dio. Tale conflitto è visto dall'evangelista come tutt'ora in corso nel presente della propria comunità, e destinato a trovare soluzione definitiva solo con la venuta gloriosa del Figlio dell'uomo.

La storia apocalittica di Gesù composta dall'evangelista evidenzia aspetti di forte continuità con la figura e il messaggio del Gesù storico a livello di esperienze di rivelazione, di visione della realtà come scontro cosmico tra regno di Dio e regno di Satana, e di vari motivi escatologici. Solo rispetto all'interpretazione messianica, Marco sembra riflettere la successiva fede cristologica in Gesù quale Messia regale e celeste, più che l'autocoscienza del Gesù storico.

In ogni caso, un testo come il Vangelo di Marco (o il Vangelo di Matteo) dev'essere considerato *integralmente* (non solo rispetto al discorso escatologico di Mc 13 e Mt 24) espressione dell'apocalittica giudaica al pari di altri testi non formalmente apocalittici come il *Libro dei Giubilei* e i Rotoli di Qumran, oltre che delle varie apocalissi letterarie apparse tra il III sec. a.C. e la fine del I sec. d.C. Se c'è qualcosa nella visione marciana (e di altri testi protocristiani) in cui si può riconoscere un apporto caratteristico al più ampio fenomeno dell'apocalittica giudaica, non è tanto la presenza di una dimensione di «escatologia realizzata» o «inaugurata», quanto piuttosto l'enfasi sul servizio, la sofferenza, la sconfitta e la morte in chiave di rivelazione della potenza paradossale con cui Dio consegue la vittoria finale sulle forze demoniache che opprimono il mondo presente (cf. Ap 12,11; 1Cor 1,18).<sup>74</sup> All'origine di questa particolare variazione vi fu un profeta millenarista<sup>75</sup> crocifisso, che vide nell'assassinio del suo maestro l'inaugurazione del regno di Dio.

FEDERICO ADINOLFI  
 ISSR «San Francesco»  
 Via Cairolì, 20  
 46100 Mantova  
 federicoadinolfi@yahoo.it

<sup>74</sup> Cf. SHIVELY, *Apocalyptic Imagination*, 253-235: «Unlike the presentations of divine liberators in the Jewish apocalyptic compositions I looked at, Mark's divine liberator overcomes Satan by yielding worldly power and succumbing to death, and calls the followers to imitate him [...] Mark thereby communicates an apocalyptic worldview: appearance deceive, because what appears to be weakness is really divine power».

<sup>75</sup> Cf. D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Minneapolis, MN 1998; F. BERMEJO RUBIO, *L'invenzione di Gesù di Nazareth. Storia e finzione*, Torino 2021, 242-244.

## **Parole chiave**

Apocalittica – Vangelo di Marco – Gesù storico – Esperienze di rivelazione – Messianismo

## **Keywords**

Apocalypticism – Gospel of Mark – Historical Jesus – Revelatory Experiences – Messianism

## **Sommario**

La rilevanza dell'apocalittica rispetto ai vangeli e al Gesù storico è stata tradizionalmente presa in considerazione limitatamente a temi di ordine escatologico, con particolare riferimento al cosiddetto «discorso apocalittico» (Mc 13 par.). Focalizzandosi sul Vangelo di Marco, il presente contributo intende allargare lo sguardo anche ad altri aspetti che mostrano come il racconto marciano sia interamente permeato da una visione del mondo apocalittica: non solo a livello di escatologia e messianismo, ma anzitutto di esperienze di rivelazione e di concezione dualista della realtà quale campo di battaglia tra Dio e Satana. Al tempo stesso, viene messo in evidenza il profondo radicamento della storia apocalittica composta da Marco nella figura e nel messaggio del Gesù storico.

## **Summary**

The relevance of apocalypticism with respect to the Gospels and to the historical Jesus has traditionally been considered only in relation to eschatological themes, with particular reference to the so-called «apocalyptic discourse» (Mk 13 par.). Focusing on Mark's Gospel, the present contribution intends to broaden the analysis to other aspects that show how Mark's story of Jesus is totally permeated by an apocalyptic worldview: not only in terms of eschatology and messianism, but first and foremost in terms of revelatory experiences and a dualistic conception of reality as a battlefield between God and Satan. At the same time, the deep rooting of Mark's apocalyptic story in the historical figure and message of Jesus is highlighted.