

COMMENTARIO PAIDEIA

NUOVO TESTAMENTO

2

Adela Yarbro Collins

Vangelo di Marco

I

Introduzione
e commento ai capp. 1-8,26

PAIDEIA EDITRICE

VANGELO DI MARCO

Adela Yarbro Collins

Edizione italiana a cura di
Donatella Zoroddu

Volume I

Introduzione
e commento ai capp. 1-8,26

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Yarbro Collins, Adela

Vangelo di Marco / Adela Yarbro Collins ; a cura di Donatella Zoroddu

Volume 1: Introduzione e commento ai capp. 1-8,26

Torino : Paideia, 2018-

2 volumi ; 22 cm - (Commentario Paideia. Nuovo Testamento ; 2.1)

1. - 634 p. - 22 cm

ISBN 978-88-394-0920-1

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo secondo Marco - Commenti

226.307 (ed. 22) - Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo secondo Marco.
Commenti

ISBN 978 88 394 0910 2

Titolo originale dell'opera:

Adela Yarbro Collins

Mark

A Commentary

(Hermeneia)

Traduzione italiana di Franco Bassani, Maria Luisa De Seta, Lorenzo Miletta

Revisione di Donatella Zoroddu

© Augsburg Fortress Press, Minneapolis, Minn. 2007

© Claudiana srl, Torino 2018

esplicite sul carattere e la personalità di Cesare, una digressione in cui ne riassume i successi militari, nonché osservazioni di carattere generale sulla salute, le abitudini personali, l'austerità e l'ambizione.¹ Marco non propone niente del genere su Gesù.

Infine, la presentazione di Gesù come maestro e interprete della legge e il ricorso frequente ad aneddoti chiarificatori creano un'affinità tra il vangelo di Marco e alcune vite di filosofi, come il *Demonatte* di Luciano.² Come nella *Vita di Cesare* di Plutarco tuttavia, anche qui l'interesse biografico è più forte rispetto a quello presente in Marco e traspare dal riepilogo di carattere generale della vita di Demonatte con notazioni esplicite sul suo stile di vita e le sue relazioni (*Demon.* 1-11). L'interesse biografico appare chiaramente anche nel breve epilogo dell'opera (67), nel quale l'autore afferma che i pochi elementi riportati bastano a far capire ai lettori «che tipo d'uomo fosse» (*ὅποῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐγένετο*). L'interesse di Marco non verte su che tipo d'uomo fosse Gesù in generale, ma su che tipo di messia, di profeta o di mediatore divino egli fosse. Come Luciano, però, è interessato anche alla corrispondenza tra lo stile di vita e l'insegnamento di Gesù e il modo in cui i suoi seguaci avrebbero dovuto metterlo in pratica.

5. INTERPRETAZIONE DI GESÙ

È preferibile parlare dell'«interpretazione di Gesù» in Marco piuttosto che della «cristologia» di Marco, perché nel movimento sviluppato dai seguaci di Gesù non era ancora cominciata una riflessione filosofica sistematica sulla natura di Cristo. Nel comporre il suo racconto l'autore di Marco ha fatto uso di tradizioni che già contenevano un'interpretazione implicita della persona e dell'attività di Gesù. Egli ha dato voce a tutte queste tradizioni incorporandole nella sua narrazione, anche se a un lettore moderno sembra vi siano incongruenze fra di esse. Ad alcune tradizioni Marco dà risalto inserendo un gran numero di esempi – come nel caso di storie di miracoli e aneddoti didattici –, ad altre collocandole in punti salienti del racconto, come accade per gli epiteti *χριστός* («messia» o «cristo») in 1,1 e «figlio dell'uomo» (*υἱὸς θεοῦ*) in 15,39. Il risultato è un ritratto di Gesù complesso, sfaccettato e in qualche misura ambiguo. Alcuni epiteti e alcuni resoconti narrativi richiamavano un insie-

¹ Plut. *Caes.* 5,5; 15,1-5; 17,2-11; 58,4-10.

² Sulle somiglianze e le differenze tra il *Demonatte* di Luciano e il vangelo di Marco v. H. Cancik, *Bios und Logos. Formengeschichtliche Untersuchungen zu Lukians «Demonax»*, in Id., *Markus-Philologie*, 115-130; v. anche Id., *Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, in *op. cit.*, 85-113.

me di associazioni e di reazioni sul piano della scrittura e della tradizione giudaica, e un insieme diverso sul piano della letteratura e della tradizione greca. Nelle sezioni che seguono questo complesso ritratto sarà affrontato da varie angolature.

a) *Gesù profeta*

La profezia israelita cadde in declino per poi cessare definitivamente poco dopo l'esilio babilonese.¹ Ma nel periodo del secondo tempio e in seguito, all'idea che la profezia fosse una cosa del passato si combinò l'aspettativa che la fine dei giorni e l'arrivo della redenzione sarebbero stati accompagnati dal ritorno della profezia. Il racconto della nuova dedicazione del tempio avvenuta sotto Giuda Maccabeo riferisce che le pietre dell'altare contaminato vennero conservate in attesa che arrivasse un profeta a dire che cosa bisognasse farne. Questa enunciazione rispecchia il convincimento che la profezia appartenesse al passato e al futuro, ma non al presente.² Alcune tradizioni rabbiniche associarono l'auspicata ricostruzione del (terzo) tempio al ritorno dello Spirito santo, ovvero della profezia.³ Questi passi indicano che le testimonianze di fenomeni profetici fornite dai rotoli del Mar Morto, da Giuseppe e dal N.T. non possono essere utilizzate per avallare l'ipotesi che la profezia non fosse scomparsa, ma provano piuttosto il rinnovato interesse per la profezia nell'ultimo scorcio del periodo del secondo tempio fra quanti credevano che la fine dei giorni fosse vicina.

La comunità associata ai rotoli del Mar Morto attendeva un profeta escatologico, nonché un messia di Aronne e un messia di Israele. Essi aspettavano cioè la comparsa di un messia profetico, sacerdotale e regale.⁴ L'attesa di un profeta escatologico era presumibilmente basata su *Deut.* 18,18 s.⁵ Un testo poetico frammentario scoperto nella grotta 4, che incorpora elementi del *Sal.* 146 e di *Is.* 61,1, getta nuova luce su questo tipo di attesa.⁶ Nel fr. 2 col. 2 di 4Q521, si legge:

¹ Questa opinione generale è stata difesa in tempi recenti in modo persuasivo da Sommer, *Prophecy*, contro le critiche emerse ultimamente.

² *1 Macc.* 4,46; v. anche 14,41 e Sommer, *Prophecy*, 37 e n. 25.

³ *Tanḥuma Bēha'ālōteka* 6 (citato da Sommer, *Prophecy*, 36) e *Num. r.* 15,10 sul ritorno dello Spirito santo. In virtù dell'associazione tra lo Spirito santo e la profezia, *bSanh.* 93a-b implica che il messia avrà il dono della profezia (così Sommer).

⁴ 1QS 9,10 s.; Collins, *Scepter*, 74-95. 116-122.

⁵ 4QTest 1-8. Potrebbe aver giocato un ruolo anche *Mal.* 3,1.23 s. T.M. (3,1; 4,5 RSV).

⁶ Ne sono uscite pubblicazioni preliminari a cura di É. Puech, *Une apocalypse messianique* (4Q521): *RevQ* 15 (1992) 475-522, e G. Vermes, *Qumran Forum Miscellanea: JJS*

[i cie]li e la terra ascolteranno il suo messia,
 [e tutto ci]ò che è in essi non devierà dai precetti dei santi.
 Rinforzatevi, voi che cercate il Signore, nel suo servizio!
 Forse che non troverete in ciò il Signore,
 (voi) tutti che aspettate nel (vostro) cuore?
 Perché il Signore osserverà i pii (*ḥasidim*) e chiamerà per nome i giusti,
 e poserà il suo spirito sugli umili, e con la sua forza rinnoverà i fedeli,
 perché onorerà i pii su un trono di regalità eterna,
 liberando i prigionieri, rendendo la vista ai ciechi,
 raddrizzando i piegati (*Sal.* 146,7 s.).
 Per [sem]pre mi attaccherò a quelli che aspettano
 e nella sua misericordia [...]
 e il frutto di un'[ope]ra buona non sarà procrastinato a nessuno
 e il Signore farà azioni gloriose che non ci sono mai state,
 come ha det[to],
 perché curerà i feriti e farà rivivere i morti
 e darà l'annuncio agli umili (*Is.* 61,1),
 colmerà i [pove]ri, guiderà gli espulsi e arriccherà gli affamati...¹

In *Is.* 61,1 a parlare è un profeta inviato da Dio per portare la buona notizia. Il cenno a un messia o a un unto al principio di questo frammento, accostato all'allusione al profeta in *Is.* 61,1, che si presenta anch'egli come unto, lascia intendere che gli atti escatologici narrati nel testo poetico saranno compiuti da Dio attraverso il profeta escatologico o il messia profetico.² Offre conferma a questa ipotesi il riecheggiamento, nell'affermazione iniziale «[i cie]li e la terra ascolteranno il suo messia», del controllo di Elia sui cieli, che si manifesta nel suo potere di impedire o causare la pioggia (*1 Re* 17 s.; cf. *Sir.* 48,3). Così nel controllo sui cieli e sulla terra il profeta escatologico ricapitola l'opera e i poteri di Mosè e di Elia (cf. *Apoc.* 11,6).

Giuseppe unisce i movimenti profetici della sua epoca in questo quadro d'insieme:

Imbroglioni e impostori che, col pretesto dell'ispirazione divina, fomentando sovvertimenti rivoluzionari convincevano la moltitudine ad agire in mo-

43 (1992) 303 s. V. Collins, *Scepter*, 117-122. Si veda ora la pubblicazione ufficiale curata da É. Puech, *Qumrân Grotte 4*, XVIII. *Textes Hébreux* (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579) (DJD 25), Oxford 1998, 1-38.

¹ Tr. di F. García Martínez - C. Martone, *Testi di Qumran*, Brescia 1996, 609 (con lievi modifiche); cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 412 s.

² I profeti sono chiamati «gli unti» in CD 2,12; 6,1 e 1QM 11,7; v. Collins, *Scepter*, 118. Secondo Frans Neiryck dal testo si desume che gli atti escatologici sono opere del Signore, senza alcun mediatore (*Q* 6,20b-21; 7,22 and *Isaiah* 61, in Tuckett, *Scriptures*, 27-64, spec. 56-58).

do folle e li conducevano nel deserto con l'idea che Dio avrebbe dato loro segni di libertà.¹

Se si legge tra le righe, fatta la tara dell'intento polemico di Giuseppe, questo passo fornisce una testimonianza della convinzione diffusa nel I sec. d.C. che stesse per esserci un intervento divino, analogo all'esodo e al dono della terra narrati nella storia sacra di fondazione. Una delle figure presentate da Giuseppe è Teuda, che intorno al 45 d.C. sostenne di essere un profeta e fu riconosciuto come tale da molti giudei. Secondo Giuseppe, costui guidò i suoi seguaci al fiume Giordano e disse che al suo comando il fiume si sarebbe aperto, consentendo loro un passaggio agevole (*Ant.* 20,5,1 [97-99]).² Questa affermazione richiama la memoria e gli atti potenti di Mosè, grazie al quale il Mar Rosso si aprì (*Es.* 14), e soprattutto quelli di Giosuè, sotto la cui guida il Giordano si aprì in modo da far passare il popolo di Israele (*Gios.* 3). Anche di Elia ed Eliseo si diceva che avessero separato le acque del Giordano.³ Nel I sec. d.C. tutti questi capi potevano essere annoverati fra i profeti.⁴ Il capo che Giuseppe chiama «il falso profeta egiziano» si presentava evidentemente come novello Giosuè quando proclamò che a un suo comando le mura di Gerusalemme sarebbero cadute (*Ant.* 20,8, 6 [170]).⁵

Il racconto di Giuseppe su Giovanni Battista è favorevole. Non lo considera un falso profeta né lo accredita come vero (*Ant.* 18,5,2 [116-119]), ma il suo abbigliamento, la sua attività e il suo annuncio indicano chiaramente un ruolo profetico.⁶ I vangeli mostrano che Giovanni venne comunemente riconosciuto come profeta (*Mc.* 11,3,2; *Mt.* 14,5). Alla maniera dei tipici profeti di Israele egli accusava il popolo per i suoi peccati e invitava al pentimento con la minaccia del castigo divino. Qui però il carattere escatologico del giudizio imminente è più accentuato che nei libri profetici canonici.⁷

1 *Ios. Bell.* 2,13,4 (259): πλάνοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶνες, (ὑπὸ) προσχήματι θειασμοῦ νεωτερισμοῦ καὶ μεταβολᾶς πραγματευόμενοι, δαιμονῶν τὸ πλῆθος ἔπειθον καὶ προηγῶν εἰς τὴν ἐρημίαν, ὡς ἐκεῖ τοῦ θεοῦ δείξοντος αὐτοῖς σημεῖα ἐλευθερίας; testo e tr. secondo H.S.J. Thackeray, *Josephus* II, 424 s. Per uno studio recente su queste figure v. R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Judaism. The Evidence from Josephus*, New York - Oxford 1993, 112-144.

2 V. Horsley-Hanson, *Bandits*, 164-167. 3 Elia in *2 Re* 2,6-8 ed Eliseo in 2,13 s.

4 Giosuè è presentato come il «successore di Mosè nel ruolo di profeta» (διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις) in *Sir.* 46,1 LXX.

5 Cf. *Gios.* 6. Dell'affermazione non si parla nel passo parallelo *Bell.* 2,13,5 (261-263). Il profeta egiziano fu attivo intorno al 56 d.C.; v. Horsley-Hanson, *Bandits*, 167-170.

6 Ne trattano Horsley-Hanson, *Bandits*, 175-181, che classificano Giovanni Battista come profeta oracolare.

7 L'assenza di questa caratteristica nel resoconto di Giuseppe è dovuto alle sue preven-

Anche un'altra figura menzionata da Giuseppe si attaglia al ruolo sociale di profeta, sebbene il termine non ricorra. Come con Giovanni Battista, Giuseppe non inserisce questo personaggio nel novero dei falsi profeti, ma fa capire che era ispirato da Dio, perché i suoi asserti oracolari ebbero in effetti compimento. L'uomo in questione è tale Gesù, figlio di Anania (*Bell.* 6,5,3 [300-309]). Quattro anni prima dello scoppio della prima guerra giudaica contro Roma costui venne a Gerusalemme per la festa dei tabernacoli e in piedi nel tempio cominciò a gridare: «Una voce dall'est, una voce dall'ovest, una voce dai quattro venti, una voce contro Gerusalemme e il tempio, una voce contro gli sposi e le spose, una voce contro tutto il popolo» (301).¹ Che Giuseppe ritenga che quest'uomo fosse guidato da Dio emerge non solo dal racconto del compimento di questa profezia ma anche dal suo commento:

Riflettendo su questi fatti si capirà che Dio ha a cuore gli esseri umani e che attraverso segni premonitori di ogni sorta indica al suo popolo la via della salvezza, mentre essi devono la loro distruzione alla follia e alle disgrazie derivanti dalle loro scelte.²

Sebbene il vangelo di Marco presenti Gesù come più che un profeta, il suo ritratto contiene una serie di caratteristiche chiaramente profetiche. In *Mc.* 1,10 il conferimento dello spirito ha connotazioni sia messianiche sia profetiche.³ Nel racconto sulla successione di Eliseo a Elia ricevere lo spirito è segno dell'assunzione del ruolo profetico (*2 Re* 2,9. 15; cf. *1 Re* 19,16). Un'idea simile è espressa in *Is.* 42,1, passo cui allude la voce divina in *Mc.* 1,11. In Isaia Dio definisce il servo suo eletto, nel quale egli si compiace. Dio allora dice: «Ho messo il mio spirito su di lui (ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν)».⁴ È verisimile che in origine il servo fosse concepito come una figura profetica anonima.⁵ L'autore di Marco era probabilmente consapevole delle connotazioni profetiche del

zioni. Si conserva invece in modo particolarmente chiaro e senza alcun evidente adattamento cristiano in *Mt.* 3,7-10.

¹ Tr. secondo Thackeray, *Josephus* III, 463. 465.

² *Ios. Bell.* 6,5,3 (309): ταῦτά τις ἐννοῶν εὐρήσει τὸν μὲν θεὸν ἀνθρώπων κηρδόμενον καὶ παντοίως προσημαίνοντα τῷ σφετέρῳ γένει τὰ σωτήρια, τοὺς δ' ὑπ' ἀνοίας καὶ κακῶν ἀσθαιρέτων ἀπολλυμένους; testo e tr. secondo Thackeray, *Josephus* III, 466 s. (con lievi modifiche).

³ Sulle connotazioni messianiche v. sotto, § 5b.

⁴ Nei LXX il servo è identificato con Giacobbe e Israele in 42,1; non è certo che l'autore di Marco fosse a conoscenza di questa lettura né, in tal caso, come la interpretasse.

⁵ Trattazione e bibliografia in Ch.R. Seitz, *How Is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Chapters 40-66 within the Book of Isaiah*: JBL 115 (1996) 219-240, spec. 238 s.

passo, ma potrebbe averle interpretate in chiave messianica.¹ In ogni caso questo aspetto dell'affermazione divina comporta che la discesa dello spirito caratterizzi Gesù come profeta che ha ricevuto un mandato.

L'avvenimento successivo nella narrazione di Marco è quello di Gesù condotto nel deserto dallo spirito (1,12). Questo episodio ricorda i racconti biblici in cui lo spirito divino trasporta i profeti da un luogo a un altro.² La permanenza di Gesù nel deserto per quaranta giorni, tempo nel quale è assistito da angeli, ricorda la fuga di Elia nel deserto, dove appare un angelo che gli dà cibo e acqua, consentendogli così di viaggiare per quaranta giorni e quaranta notti fino al Monte Horeb.³

In Mc. 1,14 l'attività di Gesù è così riepilogata: «proclamando la buona novella di Dio» (κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ). Come si è detto, la comunità associata ai rotoli del Mar Morto si aspettava che il messia di Dio, probabilmente il profeta escatologico, desse «l'annuncio agli umili», in analogia con – o più probabilmente a compimento di – Is. 61,1, inteso come profezia escatologica. Nella versione greca di questo passo si legge: «portare la buona novella agli umili» (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς). È significativo che il verbo usato nei LXX sia corradicale del sostantivo di Mc. 1,14.⁴

In un passo affine, Is. 52,7, si dice secondo i LXX: «come una stagione sui monti, come i piedi di uno che porta la buona novella di pace, come colui che porta buone notizie, perché renderò nota la tua salvezza dicendo: Sion, regnerà il tuo Dio!» (ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὄρεων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοῆν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιων Βασιλεύσει σου ὁ θεός). Questo passo è citato in ebraico in un testo di Qumran:

Questo è il giorno della pa[ce/salvezza, di cui] parlò [Dio tramite Isai] il profeta, che disse: «[Come] sono belli sui monti i piedi del messaggero che proclama la pace, che reca la buona novella, che dice a Sion: '[Regna] il

¹ Vale a dire pensando a un messia regale. Le interpretazioni messianiche (nel senso generale di relative all'unto) e quelle profetiche non si escludono a vicenda: si veda quanto si è osservato sopra sull'attesa di un messia profetico nei rotoli del Mar Morto. Secondo Michael Stone il messia è chiamato servo di Dio in 4 *Esd.* 7,29 e 13,32 (*Fourth Ezra*, 202. 207-213. 392. 402).

² 1 *Re* 18,12; 2 *Re* 2,16; *Ec.* 3,12-15; 8,3; 11,1.24; 37,1; 43,5.

³ Cf. Mc. 1,13 con 1 *Re* 19,4-8.

⁴ Secondo Hubert Frankemölle l'uso al singolare del termine εὐαγγέλιον («buona novella») è un'innovazione cristiana, in parte ispirata tuttavia dall'uso del verbo corradicale in Is. 61,1 e in altri passi del Deutero-Isaia (*Zweiter Teil. Evangelium als theologischer Begriff und sein Bezug zur literarischen Gattung «Evangelium»*, in D. Dormeyer - H. Frankemölle, *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff*, in ANRW II, 25.2, 1984, 1676; v. anche Frankemölle, *Evangelium*, 253).

tuo Elohim (*Is.* 52,7)». Sua interpretazione: i monti sono i profeti... e il messaggero è l'unto dello spirito di cui parlò Dan[iele] ...¹

La citazione da Daniele manca. Si ritiene perlopiù che si rinvii a *Dan.* 9,25, ove si parla di un *mšjh ngjd* («principe unto» o «capo unto»).² Ma si potrebbe anche rimandare a *Dan.* 9,26, che menziona un unto che sarà ucciso.³ Poiché il messaggero di *Is.* 52,7 è una figura profetica, come il servo di 42,1 e la voce parlante anonima di 61,1, il messaggero del testo di Qumran è anch'egli probabilmente una figura profetica.⁴ Siccome il contesto riguarda il futuro escatologico,⁵ questa figura è presumibilmente il profeta escatologico. La buona novella che Gesù proclama in *Mc.* 1,14 è esplicitata in 1,15 con le parole: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio si è avvicinato» (*πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*). *Mc.* 1,14 s. ha dunque due elementi in comune con *Is.* 52,7: un messaggero o araldo che proclama la buona novella e il contenuto della buona novella, che ha al centro il regno di Dio. Per un uditorio giudaico o per chiunque avesse familiarità con la tradizione escatologica e l'esegesi scritturistica della comunità di Qumran, Gesù dunque è qui presentato come profeta escatologico.

Le scene in cui Gesù chiama i discepoli (1,16-20; 2,14) possono essere lette come indicative di un ruolo sociale di maestro o di profeta.⁶ In rapporto alla tradizione profetica i racconti di Marco sono simili a quello della chiamata di Eliseo da parte di Elia (1 *Re* 19,19-21). In tutti e tre i passi coloro che sono chiamati sono impegnati in un lavoro per il loro sostentamento, che abbandonano per rispondere alla chiamata. Sia Gesù sia Elia prendono l'iniziativa, Gesù con un discorso, Elia dapprima con un gesto simbolico. Giacomo e Giovanni abbandonano il pa-

1 11QMelch (11Q13) 2,15 s.; tr. secondo Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 533 (con lievi modifiche). Per il testo ebraico e una traduzione inglese v. P.J. Kobelski, *Melchizedek*, 6. 8; García Martínez et al., *Qumran Cave 11* II, 225. 229.

2 Nel contesto originario del libro di Daniele il versetto 9,25 si riferiva probabilmente al sommo sacerdote Giosuè, il quale, secondo *Zacc.* 4,14, era uno dei due unti (alla lettera «figli dell'olio») che erano presso il Signore. Nella storia dell'interpretazione tuttavia questo *mšjh ngjd* («principe unto» o «capo unto») fu considerato il messia. V. Collins, *Daniel*, 355.

3 In origine il referente era probabilmente il sommo sacerdote Onia III, che fu assassinato; v. 2 *Macc.* 4,33-38. I commentatori cristiani la intesero come profezia della morte di Cristo. Il commentatore ebreo medievale Rashi vi riconobbe sottesa la morte di Agrippa, l'ultimo re giudeo, mentre un commento attribuito a un autore precedente, Saadia Gaon, la riferiva alla fine della linea sacerdotale. V. Collins, *Daniel*, 356; cf. 86.

4 V. Collins, *Scepter*, 119.

5 V. Kobelski, *Melchizedek*, spec. 64.

6 Per un esame di queste scene come esempi di chiamata dei discepoli da parte di un maestro v. sotto, § 5c.

dre, Zebedeo, così come Eliseo si lascia alle spalle il padre e la madre. Tutti e tre i racconti ricorrono al linguaggio della «sequela». Le parole di Eliseo a Elia in *1 Re* 19,20, «ti seguirò» (ἀκολουθήσω ὀπίσω σου), corrispondono al commento del narratore in *Mc.* 1,20: «lo seguirono» (ἀπ᾿ ἡλθον ὀπίσω αὐτοῦ).¹

Secondo il vangelo di Marco il primo atto che Gesù compie dopo aver chiamato i primi quattro discepoli è entrare nella sinagoga di Cafarnaò e insegnare.² Merita osservare al riguardo che la comunità dei rotoli del Mar Morto attendeva un maestro escatologico, nonché un profeta, sacerdote e re escatologico. Il *Documento di Damasco* contiene questa interpretazione profetica:

E la stella è l'interprete della legge che verrà a Damasco, come è scritto: «Una stella avanza da Giacobbe e si alza uno scettro da Israele (*Num.* 24,17)». Lo scettro è il principe di tutta la congregazione e quando sorge «colpirà tutti i figli di Set (*Num.* 24,17)».³

Questo interprete della legge che arriverà nel futuro è probabilmente la stessa figura cui si accenna prima nello stesso documento con le parole: «fino a che sorga colui che insegna la giustizia alla fine dei tempi».⁴ Una serie di interpretazioni escatologiche di passi biblici propone una profezia interpretativa analoga:

«Jhwh ti ha annunciato che ti costruirà una casa (*2 Sam.* 7,11c)». E: «Farò sorgere il tuo seme dopo di te (*2 Sam.* 7,12) e consoliderò il trono del suo regno [per sem]pre (*2 Sam.* 7,13). Io gli sarò padre e lui mi sarà figlio (*2 Sam.* 7,14)». Questo è il germoglio di David che sta con colui che indaga la legge che [sorgerà a Si]on alla fine dei giorni.⁵

L'interprete della legge è dunque un maestro di cui si attendeva la comparsa alla fine dei giorni perché insegnasse la giustizia ai membri del nuovo patto. Diversi indizi fanno supporre che questo maestro escatologico sia da identificare col profeta escatologico atteso dalla comunità.⁶

¹ Si pensi anche alla versione di Giuseppe della chiamata di Eliseo in *Ant.* 8,13,7 (353 s.) con le considerazioni in proposito di Hengel, *Charismatic Leader*, 16-18.

² V. anche sotto, § 5c.

³ CD 7,18-21 (ms. A); tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 122; cf. García Martínez - Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls* 1, 561.

⁴ CD 6,10 s., ms. A; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 120; cf. García Martínez - Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls* 1, 559. Il linguaggio è mutuato da *Os.* 10,12.

⁵ 4QFlor [4Q174 (4QMidrEschat^a)] 1,10-12; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 351; cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 526.

⁶ Collins, *Scepter*, 113 s. Un'altra possibilità è che il profeta escatologico sia identificato con il messia di Aronne (*op. cit.*, 114 s.).

Questa attesa era basata su *Deut.* 18,18 s., citato nell'*Antologia messianica* o *Testimonia* di Qumran:

Susciterò loro, d'in mezzo ai loro fratelli, un profeta come te e darò le mie parole nella sua bocca e dirà loro tutto quello che io ordino: se ci sarà qualcuno che non ascolterà le parole che dirà il profeta in mio nome, gliene chiederò conto (*Deut.* 18,18 s.).¹

Secondo questa esposizione il ruolo del profeta escatologico equivale a quello di «insegnare la giustizia». Ulteriore sostegno a questa identificazione è dato dal fatto che il testo associato al profeta escatologico in CD 6,11 (*Os.* 10,12)² è associato a Elia nella tradizione giudaica successiva.³ Il rilievo dato in Marco al ruolo di Gesù come maestro è perciò compatibile con la sua presentazione come profeta.⁴

Gli esorcismi sono tra gli atti potenti compiuti da Gesù quelli che in Marco hanno maggiore spicco. Il suo primo miracolo è un esorcismo (1, 23-28). Le testimonianze sulla pratica dell'esorcismo tra i giudei risalgono soprattutto alla seconda parte del periodo del secondo tempio, anche se David e Salomone furono successivamente considerati esorcisti.⁵ Non si ricordano esorcismi fra gli atti potenti compiuti da Elia ed Eliseo nei libri dei Re, ma nell'*Apocrifo della Genesi*, opera scoperta a Qumran, si trova il racconto di un esorcismo eseguito da Abramo. Questo racconto fa parte di una riscrittura della storia narrata in *Gen.* 12, nella quale Abramo, durante il soggiorno in Egitto, dice che Sara è sua sorella.⁶ Quando il Faraone sente parlare della sua bellezza la fa portare nel palazzo, ma a motivo di Sara il Signore punisce il Faraone e la sua casa con gravi piaghe. Il Faraone allora, quando scopre che si tratta della moglie di Abramo, gliela restituisce e li manda via. La versione presente nell'*Apocrifo della Genesi* fonde questa storia con quella parallela raccontata in *Gen.* 20,1-18. In questa Abramo e Sara si trovano a Gerar e il re del luogo, Abimelec, fa portare Sara nella sua casa, ma Dio lo avverte in sogno di non toccarla, perché è sposata. Dio dice anche ad Abimelec che Abramo è un profeta (20,7) e gli dà istruzioni perché chieda ad Abramo di pregare per lui, affinché viva e non muoia. Quantunque non sia stata menzionata alcuna malattia (ma cf. 12,17), il racconto si chiude con l'affermazione che Abimelec, dopo che Abramo eb-

¹ 4QTest [4Q175] 5-8; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 249 (con lievi modifiche); cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 527. ² V. sopra. ³ V. Collins, *Scepter*, 113.

⁴ Per il messia regale considerato come maestro cf. sotto, §§ 5b e c. ⁵ V. sotto, § 5b.

⁶ *Gen.* 12,10-20; cf. *Gen.* 20,1-18 e 26,6-11. Sugli esorcismi nei rotoli del Mar Morto v. Kollmann, *Wundertäter*, 131-137.

be pregato per lui, venne guarito, come sua moglie e le sue schiave, delle quali Dio aveva chiuso l'utero (20,17 s.).

Secondo l'*Apocrifo della Genesi* Dio aveva mandato uno spirito maligno a tormentare il Faraone e tutti gli uomini della sua casa prima che il Faraone potesse avere contatti con Sara e in risposta a una preghiera di Abramo.¹ Una volta che tutti i sapienti, i maghi e i medici d'Egitto non riescono a curare il Faraone, si chiede ad Abramo di venire a pregare affinché «sia scacciato da noi questo spirito maligno» (1QapGen 20,28).² Quando Sara fu restituita ad Abramo, questi si recò dal Faraone, pregò per lui e impose le mani sulla sua testa: «La piaga fu rimossa da lui; fu scacciato [da lui lo spirito] maligno e visse» (20,28 s.).³ Questo racconto ha tutte le caratteristiche di un esorcismo. Anche se Abramo non è chiamato profeta nell'*Apocrifo della Genesi*, è designato come tale in *Gen.* 20,7. Anche Filone considerava Abramo un profeta.⁴

Altri atti potenti di Gesù ricordano anche più chiaramente i miracoli compiuti dai profeti del passato o quelli che ci si aspettava dal profeta escatologico. La guarigione del lebbroso da parte di Gesù in *Mc.* 1,40-45 ha un precedente in quella del siriano Naaman da parte di Eliseo (2 *Re* 5). Come Gesù risuscita dalla morte la figlia di Giairo (*Mc.* 5,22-43), così Elia risuscita il figlio della vedova di Sarepta (1 *Re* 17,17-24) ed Eliseo il figlio della sunamita (2 *Re* 4,8-37). La moltiplicazione dei pani compiuta da Eliseo (2 *Re* 4,42-44) può essere vista come il prototipo dei racconti che riferiscono i miracoli analoghi di Gesù (*Mc.* 6,35-44; 8, 1-10). Di tipo simile sono anche i racconti della creazione di una quantità inesauribile di cibo e di olio da parte di Elia (1 *Re* 17,8-16) e la moltiplicazione dell'olio (da vendere per pagare i debiti) da parte di Eliseo (2 *Re* 4,1-7). La maledizione di Gesù sull'albero di fico è un esempio di maledizione di efficacia miracolosa ed è simile alla maledizione di Eliseo contro i giovani di Betel e al suo effetto (2 *Re* 2,23-25).

In *Is.* 35,1-10 è conservato un testo poetico gioioso in cui si prevede la restaurazione di Sion. La voce anonima esorta: «siate forti, deboli braccia e inabili ginocchia» (ἰσχύσατε, χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα, v. 3), e predice: «allora gli occhi dei ciechi saranno aperti e le orecchie dei sordi sentiranno; allora lo zoppo salterà come un cervo e

¹ Lo spirito è chiamato *rwḥ mkrš* («spirito vendicatore») in 1QapGen 20,16, *rwḥ b'š'* («spirito maligno») alle ll. 16 s., e *rwḥ šḥlnj'* («spirito dei mali purulenti») alla l. 26; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 390 s.; testo e tr. ingl. in Fitzmyer-Harrington, *Manual*, 100-127. 114 s. Per un commento v. J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. A Commentary* (BibOr 18a), Roma ²1971, spec. 131. 136.

² Tr. García Martínez - Martone, *Qumran*, 391; cf. Fitzmyer-Harrington, *Manual*, 117.

³ *Loc. cit.* ⁴ Philo *Her.* 52 s. (258.263-266) (con rinvio a *Gen.* 20,7); *Virt.* 39 (218).

sarà comprensibile la lingua di chi è impedito nel parlare» (τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν, καὶ ὅσα κωφῶν ἀκούσονται. τότε ἀλείται ὡς ἑλαφος ὁ χωλός, καὶ τρανή ἔσται γλῶσσα μογιλάλων, vv. 5 s.). L'acclamazione dei testimoni presenti a una guarigione di Gesù allude a questo passo: «fa sentire i sordi e parlare quelli senza parole» (καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ τοὺς ἀλάλους λαλεῖν, Mc. 7,37). L'uso del termine μογιλάλος («che è impedito nel parlare») in Mc. 7,32 conferma l'idea che l'allusione sia intenzionale. Il contesto di Marco lascia pensare che l'iperbole poetica del testo di Isaia sia stata intesa letteralmente e profeticamente nel I sec. d.C., almeno in alcuni ambienti. In questo passo (Mc. 7,31-37) Gesù è rappresentato mentre compie parte della profezia di Isaia: ha fatto sentire un sordo e parlare uno che parla a stento. Gesù mette in atto altre parti della profezia in altre occasioni: apre gli occhi a un cieco (8, 22-26 e 10,46-52), fa camminare uno zoppo (2,1-12)¹ e dà forza a una mano paralizzata (3,1-6). Inoltre il servo profetico del Signore ha il compito di aprire gli occhi che sono ciechi (Is. 42,7).²

Come si è rilevato in precedenza, 4Q521 cita *Sal.* 146,8: «il Signore apre gli occhi ai ciechi», e lascia intendere che questa profezia sarà compiuta attraverso l'attività del profeta escatologico. Lo stesso testo amplia *Is.* 61,1, sicché questo profeta non solo proclama la buona novella ai poveri ma risuscita anche i morti. La guarigione dei due ciechi e la risurrezione della figlia di Giairo da parte di Gesù, per quanti nell'uditorio di Marco avevano familiarità con queste tradizioni, indicavano perciò che egli era il profeta escatologico.

Quando a Nazaret il Gesù di Marco suscita diffidenza, osserva: «Un profeta non è senza onore se non nel suo paese natale e tra i suoi parenti e nella sua casa» (οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, Mc. 6,4). Anche se queste parole non implicano necessariamente che Gesù sia un profeta, stabiliscono quantomeno un'analogia tra il suo ruolo e quello di un profeta. Stando a Mc. 6,15, alcune delle persone che incontravano o sentivano parlare di Gesù credevano che egli fosse Elia o «un profeta come uno dei profeti (di un tempo)» (προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν).³

¹ Si noti la somiglianza tra παραλελυμένα («inabile», «paralizzato» o «zoppo») in *Is.* 35, 3 LXX e παραλυτικός («zoppo» o «paralitico») in Mc. 2,3-5.9 s.

² Il contesto di *Is.* 42,7 lascia pensare che la cecità di cui si parla possa essere simbolica; cf. *Is.* 42,16 s.18-20; 43,8; 59,9 s. Ma in Marco la guarigione del cieco è tanto simbolica quanto letterale; v. sotto, a 8,22-26 e 10,46-52.

³ I discepoli riferiscono opinioni simili in Mc. 8,28, fra l'altro la convinzione che Gesù sia Giovanni Battista; questa identificazione va spiegata alla luce di Mc. 6,14-16, in cui si dice che Erode credeva che Gesù fosse Giovanni Battista risuscitato dai morti.

Per quanto Gesù, secondo i vangeli, non utilizzi la formula del messaggero tipica dei profeti di Israele,¹ una parte considerevole dei detti a lui attribuiti può essere classificata fra i detti profetici o apocalittici. Rudolf Bultmann descrisse quattro tipi di detti in questa categoria: le predicazioni di salvezza, i detti di minaccia, gli ammonimenti e le predizioni apocalittiche.² Inoltre la struttura del racconto di Marco è articolata in parte sulla base delle tecniche di predizione e compimento: testi della Scrittura più antichi predicono o profetizzano la comparsa di Giovanni Battista (1,2 s.), predizione il cui compimento è narrato subito dopo (1,4-6); Giovanni predice l'arrivo di uno più forte di lui (1,7 s.), profezia che poi si compie con l'entrata in scena di Gesù (1,9-13); Gesù profetizza il suo arresto, la sua esecuzione e la sua risurrezione (8,31; 9,31; 10,32-34), eventi narrati più avanti nei particolari (14,43-16,18); in 14,27 Gesù predice che i suoi discepoli lo abbandoneranno quando sarà «colpito», evento riportato in 14,50-52; in 14,30 egli predice che Pietro lo rinnegherà, episodio narrato in 14,66-72.³ Anche se si tratta solo di un artificio letterario, sortisce l'effetto di presentare Giovanni e Gesù come profeti o almeno come dotati dei poteri di predizione dei profeti.⁴

Va osservato infine che Gesù è dipinto come un chiaroveggente e che la chiaroveggenza è un altro dono profetico. In 11,1-7 Gesù manda due dei suoi discepoli a prendere un giovane asino. Dice loro dove lo troveranno, prevede la reazione dei presenti e dà loro istruzioni su come rispondere. Gli eventi si svolgeranno esattamente come egli ha previsto e predetto. Analogamente in 14,12-16 Gesù invia due discepoli in città perché preparino il pasto pasquale per lui e i discepoli; prevede che incontreranno un uomo con una brocca d'acqua, indica loro di seguirlo e spiega che cosa dire al padrone della casa in cui l'uomo entrerà. Questi aneddoti richiamano le imprese di Samuele, giudice e profeta, che fu in grado di informare Saul che erano state ritrovate le asine di suo padre (1 Sam. 9,20),⁵ e gli disse inoltre che, dopo essersi congedato da lui,

1 V. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Philadelphia 1967, 98-128.

2 Bultmann, *History*, 108-125. Nel sottotipo della «predicazione di salvezza» Bultmann inserisce i detti attribuiti a Gesù in Mc. 10,29 s.; 8,35 e la predicazione messianica di Giovanni Battista in Mc. 1,7 s. Fra i detti di minaccia in Marco vi sono 8,38 e 12,38-40, nonché i *logia* in 10,23.25; 8,12. Fra gli ammonimenti annovera Mc. 1,15 e 13,33-37. Le predizioni apocalittiche sono Mc. 13,2; 14,58; cf. 15,29; 9,1; 13,5-27.28 s.30.31; 9,12 s. V. anche Aune, *Prophecy*, 164-169; D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt 1993, 103-108 (tr. *The New Testament among the Writings of Antiquity*, Sheffield 1998, 119-123).

3 Cf. Petersen, *Literary Criticism*, 49-80; Vorster, *Function*, 69.

4 Sulle profezie attribuite a Gesù v. anche Aune, *Prophecy*, 171-188.

5 Secondo Sir. 46,13 s., Samuele era un «profeta del Signore» (προφήτης κυρίου), che «giu-

avrebbe incontrato due uomini presso la tomba di Rachele; predisse che cosa gli avrebbero detto e un'ulteriore serie di eventi. Il compimento di queste predizioni vale alla stregua di segni per Saul, che riceve istruzioni su che cosa fare in seguito (10,2-8).

Come si è detto, Marco riferisce che molti fra quanti incontravano Gesù si convincevano che fosse un profeta (6,15; 8,28). Anche se l'affermazione di Pietro *σὺ εἶ ὁ χριστός* («tu sei il messia» o «tu sei il Cristo») necessita di interpretazione,¹ essa è confermata indirettamente nella notazione «e li rimproverò perché non parlassero a nessuno di lui» (*καὶ ἐπέτιμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ*, 8,30). Secondo Marco dunque «messia» è per Gesù una designazione più appropriata di «profeta». Ciononostante egli riferisce l'opinione popolare che vede in Gesù un profeta, e il suo ritratto di Gesù ha molti elementi propri del profeta, come già si è rilevato. Questo paradosso ha due corollari. Il primo è che c'è stata a lungo una certa sovrapposizione fra i ruoli di sovrano e messia regale da un lato e di profeta dall'altro. Come la regalità è rappresentata alle sue origini quale incarico carismatico, così il re escatologico può essere visto come un capo carismatico. In 1 Samuele, ad esempio, lo spirito del Signore scende potentemente su Saul e questi inizia a fare profezie (10,6. 10-13; 19,18-24). Il messia o re escatologico descritto in *Ps. Sal.* 17 s. è in primo luogo un capo militare, che caccerà i signori stranieri e ristabilirà un regno autonomo di Israele,² ma compirà anche atti più tipici di un maestro, di un sacerdote o di un profeta:

Egli non lascerà che l'ingiustizia indugi ancora tra loro,
e ogni persona che conosce la malvagità non vivrà con loro,
perché egli saprà che sono tutti figli del loro Dio.

Ed egli purificherà Gerusalemme (e la renderà) santa
come era anche alle origini.

Ed egli stesso (sarà) libero dal peccato
per governare un grande popolo,
smascherare i governanti e scacciare i peccatori
con la forza della sua parola.

E non sarà debole nei suoi giorni (confidando) nel suo Dio,

dicò la comunità» (*ἔκρινεν συναγωγὴν*), ossia il popolo di Israele. Filone chiamava Samuele «il più grande dei re e dei profeti» (*βασιλέων καὶ προφητῶν μέγιστος*, *Ebr.* 36 [143]).

¹ L'affermazione di Pietro compare in 8,29 ed è interpretata in 8,31; v. sotto, *ad loc.*

² Così soprattutto *Ps. Sal.* 17,21-25. I *Salmi di Salomone* sono comunemente datati al I sec. a.C., non molto dopo la conquista romana della Palestina a opera di Pompeo nel 63 a.C. Secondo Kenneth Atkinson *Ps. Sal.* 17 andrebbe datato fra il 37 e il 30 a.C.: *Herod the Great, Sosius, and the Siege of Jerusalem (37 B.C.E.) in Psalm of Solomon 17: NovT* 38 (1996) 313-322.

perché Dio lo ha reso potente nello Spirito santo
e saggio nel consiglio di comprensione con forza e giustizia.
Le sue parole saranno più pure dell'oro più fino, il migliore.
Giudicherà nelle assemblee le tribù del popolo santificato.
Le sue parole (saranno) come parole di santi (sc. angeli)
in mezzo ai popoli santificati.¹

Il rifiuto di tollerare l'ingiustizia, le parole di condanna per i potenti e l'esser dotato dello Spirito santo sono qualità tipicamente profetiche. In 4 *Esdra*, un'apocalisse giudaica scritta intorno al 95 d.C., il messia davidico redarguirà in stile profetico i capi del quarto regno prima di abatterli (11,36-46; 12,31-33).² Il messia inoltre, secondo questa stessa opera, compirà miracoli (13,50; cf. 7,27). Poiché questi ritratti giudaici del messia atteso, risalenti al I sec. a.C. e al I d.C., riflettono in qualche misura una combinazione dei ruoli attribuiti alla guida carismatica, non sorprende che i seguaci di Gesù lo rappresentassero con tratti che fondono analogamente questi ruoli.

b) Gesù messia

Come l'istituzione della profezia, il regno israelita finì con la distruzione di Gerusalemme nel 586 a.C. e con l'esilio. Un discendente di David, Zorobabele, fu nominato governatore dai persiani nel 538 a.C. ma ben presto la guida politica e religiosa in Giuda si concentrò nelle mani del sommo sacerdote. I profeti Aggeo e Zaccaria probabilmente considerarono Zorobabele un messia regale, nel senso che egli era al centro delle loro speranze di una restaurazione imminente della monarchia di David,³ ma nonostante queste aspettative e la promessa in 2 *Sam.* 7, la stirpe davidica si estinse durante il periodo persiano.

Il sistema teocratico sotto la guida del sommo sacerdote funzionò be-

¹ Ps. Sal. 17,27: καὶ οὐκ ἀφήσει ἀδικίαν ἐν μέσῳ αὐτῶν ἀλλισθῆναι ἔτι, | καὶ οὐ κατοικήσει πᾶς ἄνθρωπος μετ' αὐτῶν εἰδὼς κακίαν· | γνώσεται γὰρ αὐτοὺς ὅτι πάντες υἱοὶ θεοῦ εἰσιν αὐτῶν; 17,30: καὶ καθαριεῖ Ἱερουσαλὴμ ἐν ἁγιασμῷ ὡς καὶ τὸ ἀπ' ἀρχῆς; 17,36 s.: καὶ αὐτὸς καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας τοῦ ἄρχεῖν λαοῦ μεγάλου, | ἐλέγξει ἄρχοντας καὶ ἐξῆραι ἁμαρτωλοὺς ἐν ἰσχύι λόγου. | καὶ οὐκ ἀσθενήσει ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐπὶ θεῷ αὐτοῦ· | ὅτι ὁ θεὸς κατεργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ | καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης; 17,43: τὰ ῥήματα αὐτοῦ πεπωρωμένα ὑπὲρ χρυσίον τὸ πρῶτον τίμιον, | ἐν συναγωγαῖς διακρινεῖ λαοῦ φυλάς ἡγιασμένου, | οἱ λόγοι αὐτοῦ ὡς λόγοι ἁγίων ἐν μέσῳ λαῶν ἡγιασμένων; testo di Rahlfs, *Septuaginta*; tr. secondo R.B. Wright, *Psalms of Solomon*, in OTP II, 667 s. (con lievi modifiche).

² Sulla datazione dell'opera v. Stone, *Fourth Ezra*, 9 s. Per ulteriori considerazioni sulla figura del messia in 4 *Esdra* v. sotto, § 5b.

³ Agg. 2,21-23; *Zacc.* 3,8; 4,11-14. Al riguardo v. Collins, *Scepter*, 31 s.

ne, prima sotto i persiani poi sotto i successori di Alessandro, fino alla crisi dell'inizio del II sec. a.C., che portò alla rivolta dei Maccabei. Questa famiglia instaurò quindi la dinastia asmonea, la prima monarchia autonoma locale dai tempi dell'esilio. Questa dinastia di sovrani, con tutti i suoi successi e le sue manchevolezze, creò un contesto che rianimò la speranza nella restaurazione della monarchia davidica. La testimonianza più antica di questa rinnovata speranza è offerta dai rotoli del Mar Morto e dai *Salmi di Salomone*.

Come si è rilevato nella sezione «Gesù profeta», un passo della *Regola della comunità* esprime l'attesa di un profeta escatologico e dei messia di Aronne e Israele (1QS 9,10 s.). La seconda figura è probabilmente il re davidico escatologico il cui arrivo è predetto in altri testi di Qumran. Un commento al libro di Isaia (4QpIsa^a) contiene ad esempio una descrizione del virgulto di Iesse, il messia della stirpe davidica, fondata su *Is.* 11,1-5. Anche se il testo è frammentario, è chiaro che l'autore interpreta questo passo in chiave escatologica e in relazione alla comunità di Qumran. C'è un cenno ai «giorni ultimi» e a una battaglia contro i kittim, il nemico escatologico della comunità.¹ Il nome kittim qui probabilmente si riferisce ai romani.² L'associazione tra il messia regale e una battaglia contro i romani indica che la conquista di Giuda da parte del generale romano Pompeo nel 63 a.C. aveva riaperto la speranza nella restaurazione della monarchia di David.

Il messia davidico ha un ruolo anche nella *Regola della guerra*. Una sezione di quest'opera intitolata «Regola degli stendardi di tutta la congregazione» contiene queste istruzioni:

E sullo scu[do] del principe della congregazione scriveranno il suo nome, il nome d'Israele, Levi e Aronne e i nomi delle dodici tribù d'Israele secondo le loro generazioni, e i nomi dei dodici comandanti delle loro tribù.³

L'epiteto «principe della congregazione» deriva probabilmente dall'uso del termine *nsj'* («principe») nel libro di Ezechiele.⁴ Era un antico tito-

¹ 4QpIsa^a fr. 2-6 col. II e 8-10 col. III; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 311 s. Testo, tr. ingl. e note in M.P. Horgan, *Isaiah Pesher 4*, in Charlesworth, *Dead Sea Scrolls*, 6B, 83-97; v. anche M.P. Horgan, *Pesbarim. Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington, DC 1979, 70-86. ² Collins, *Scepter*, 57 s.

³ 1QM 5,1 s.; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 201; cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 170.

⁴ In Ezechiele il titolo *nsj'* («principe») è attribuito a sovrani di secondo piano, mentre *mlk* («re») è di solito riservato agli imperatori di Mesopotamia ed Egitto; si vedano traduzione e note testuali a *Ez.* 7,27 in Zimmerli, *Ezekiel* 1, 200; v. anche il commento a 7, 27a (*op. cit.*, 209). In Ezechiele l'uso di *nsj'* («principe») per i re davidici ha un carattere teologico e riflesso (*op. cit.*, 273. 364), ed è il titolo preferito per il re di Gerusalemme, ma il titolo *mlk* («re») non è evitato; v. Zimmerli, *Ezekiel* 11, 277 s.

lo israelita che Ezechiele applicava sia al re di Giuda, che era stato esiliato dai babilonesi, sia al futuro re, che avrebbe restaurato la monarchia di David.¹ Mentre il futuro re poteva essere chiamato sia *mlk* («re») sia *nsj'* («principe»), nelle sezioni seriori di Ezechiele è preferito il secondo termine.² Che nella *Regola della guerra* il «principe della congregazione» rinvii al messia di Israele è indicato dalla citazione nella col. 11,6 dell'oracolo di Balaam di *Num.* 24,15-19. Anche se in questo passo resta privo di spiegazione, lo «scettro» che «si alza» da Israele è interpretato come «il principe di tutta la congregazione» nel *Documento di Damasco* (7,20), opera anch'essa rinvenuta a Qumran.³

Un testo che è stato identificato come frammento della *Regola della guerra* mostra che il principe della congregazione prenderà parte attiva alla guerra contro i kittim:

[...] la malvagità sarà colpita [...] il prin]cipe della congregazione e tutto Isra[ele... Questo è il tempo di cui] è scritto [nel libro del profeta Ezechiele]: «Sui monti di [Israele cadrai tu e tutte le tue schiere». L'interpretazione di questo passo riguarda i] kittim [...] il prin]cipe della congregazione fino al [Gran] mare [...] di fronte a Israele in quel tempo [...] si schiererà contro di loro ed essi si sistemeranno contro di loro [...] e torneranno alla terra asciutta in quel tempo [...] e lo condurranno di fronte al principe della [congregazione...].⁴

Lo stesso testo annuncia: «e uscirà un germoglio dal tronco di Iesse» (fr. 5,2),⁵ una predizione dell'arrivo del messia davidico basata su *Is.* 11,1. Il passo procede identificando questa figura con il «germoglio di David», altro epiteto messianico mutuato da *Ger.* 23,5 s. Poiché questi due epiteti sono attribuiti qui al principe della congregazione, sembra evidente che questi è inteso come il messia davidico o messia di Israele. Secondo questo testo il messia davidico «lo ucciderà...».⁶ Vi è chi ha sostenuto una resa in base alla quale a essere ucciso sia il messia, ma è più proba-

¹ Che *nsj'* («principe») sia un titolo antico è attestato da *Es.* 22,27 T.M. (22,28 RSV); v. Zimmerli, *Ezekiel* 1, 209. Il termine è applicato al re di Gerusalemme in *Ez.* 7,27; 12,10, e al futuro re davidico in 34,24 e 37,25; sugli ultimi due passi si vedano le pagine di Zimmerli, *Ezekiel* 1, citate nella nota precedente. Su 34,24 v. Zimmerli, *Ezekiel* 11, 218.

² Zimmerli, *Ezekiel* 11, 277 s.

³ Tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 122; cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 135.

⁴ 4Q285 fr. 4 + 6; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 232; cf. García Martínez - Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls* 11, 641. 643.

⁵ Tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 233; cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 189.

⁶ Tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 233; cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 189; così anche García Martínez - Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls* 11, 643 (nella loro traduzione del fr. 5 = 11Q14 1,1).

bile che il frammento predica la sconfitta del re dei kittim da parte del messia di Israele. Questa interpretazione è avvalorata da un passo della *Regola della guerra*:

Tutti quelli che [sono pronti] per la guerra andranno ad accamparsi di fronte al re dei kittim e di fronte a tutto l'esercito di Belial riunito con lui per il giorno dello [sterminio] per mezzo della spada di Dio.¹

L'identificazione del principe della congregazione col messia davidico trova sostegno anche nella *Regola delle benedizioni*, una raccolta di benedizioni in appendice alla *Regola della comunità*. Il passo che qui interessa recita:

Dell'istruttore (*maskil*). Per benedire il principe della congregazione che [...] e rinnoverà il patto comunitario per lui, per stabilire il regno del suo popolo per sempre, [per giudicare con giustizia i poveri], per riprendere ret[tamente l'umi]le della terra, per procedere perfettamente ai suoi occhi in tutte le sue vie [...], per stabilire il patto [santo, durante] l'afflizione di quelli che lo cercano.

Il Signore ti elevi a eterna altezza,
 come torre fortificata sulle mura alte.
 Tu [colpisca i popoli] con la forza della tua mano.²
 Possa tu devastare col tuo scettro la terra.
 Con l'alito delle tue labbra possa tu uccidere gli empì!
 [Invii su di te uno spirito di] consiglio e di forza eterna,
 uno spirito di conoscenza e di timore di Dio.
 Sia la giustizia la cintura [dei tuoi fianchi, e la fede]
 la cintura delle tue anche.
 Ti metta corni di ferro e zoccoli di bronzo. Incornerai come un toro,
 [... schiaccerai i popo]li come il fango delle strade:
 Dio, infatti, ti ha stabilito come scettro.
 Quelli che dominano [... tutte le na]zioni ti serviranno.
 Ti renderà forte col suo santo nome.
 Sarà come un leo[ne...] bottino e nessuno lo recupera...³

Dalla testimonianza dei rotoli di Qumran emerge chiaramente che la comunità a essi associata attendeva un capo escatologico che avrebbe guidato i fedeli nella battaglia contro i nemici, soprattutto i romani, avreb-

¹ 1QM 15,2 s.; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 215; cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 181; v. Collins, *Scepter*, 58 s.

² Al r. 24 García Martínez e Tigchelaar restituiscono «bocca» al posto di «mano» (*Dead Sea Scrolls* 1, 109); si veda più avanti l'esame di 4 *Esd.* 13. Anche E. Lohse (ed.), *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1971, 59, restituì *Mund* («bocca») al posto di «mano».

³ 1QSb [1Q28b] 5,20-29; tr. di García Martínez - Martone, *Qumran*, 665 (con lievi modifiche); cf. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 389 s.

be ristabilito un regno autonomo di Israele e avrebbe regnato come sovrano con sapienza e giustizia. Sebbene, come si è visto, l'immagine del messia nei *Salmi di Salomone* mostri tratti profetici, essa esalta anche il ruolo del messia davidico nello sconfiggere le nazioni e nello scacciarle dalla terra di Israele:

Guarda, Signore, e innalza per loro il loro re, il figlio di David,
per regnare su Israele tuo servo nel tempo che hai scelto, o Dio.
Cingilo con la forza per distruggere i governanti ingiusti,
purgare Gerusalemme dai gentili che la calpestano
fino a distruggerla;
in sapienza di giustizia scacciare i peccatori dall'eredità;
frantumare l'arroganza del peccatore come vasi di terracotta;
spezzare tutta la loro sostanza con una verga di ferro;
distruggere le nazioni senza legge con la parola della sua bocca;
far fuggire al suo avvertimento le nazioni dalla sua presenza
e accusare i peccatori con la parola dei loro cuori.¹

In seguito egli governerà il popolo come un sovrano ideale: «ed egli sarà un re giusto su di loro, istruito da Dio».²

In aggiunta a queste testimonianze sull'attesa di un messia davidico nei rotoli del Mar Morto e nei *Salmi di Salomone*, Giuseppe documenta la comparsa di pretendenti messianici verso la fine del periodo del secondo tempio. Se ne fece avanti un gruppo dopo la morte di Erode I (il Grande) nell'ultimo scorcio del I sec. a.C. Come la conquista romana, anche la morte di Erode fu una svolta significativa nella storia politica del popolo giudaico, che quindi suscitò speranze di restaurazione della monarchia davidica. La morte di Erode produsse inoltre un vuoto di potere.³ Un'altra occasione per la comparsa di tali pretendenti messianici fu la rivolta che condusse alla prima guerra giudaica contro Roma, a partire dal 66 d.C.

Giuseppe osserva che il disordine che seguì alla morte di Erode indusse molti ad aspirare al regno (*βασιλεία*, *Bell.* 2,4,1 [55]). Poiché Giuseppe evita il linguaggio messianico giudaico tradizionale, le sue pagine su quanti aspiravano al regno o alla tirannide possono essere considerate

¹ *Ps. Sal.* 17,21-25; tr. secondo R.B. Wright, *Psalms of Solomon*, in OTP II, 667 (con modifiche).

² *Ps. Sal.* 17,32: καὶ αὐτὸς βασιλεὺς δίκαιος διδρακτὸς ὑπὸ θεοῦ ἐπ' αὐτοῦ; tr. secondo *op. cit.* V. anche 4QpGen^a (4Q252) 5,1-7; questo testo, che commenta *Gen.* 49,10, menziona un messia di giustizia (o rettitudine), germoglio di David (rr. 3 s.).

³ Nel 4 a.C. la dura risposta di Archelao, figlio di Erode, alle richieste popolari di riforme e clemenza esacerbò la situazione; v. *Bell.* 2,1,1-3 (1-13); v. anche Horsley-Hanson, *Bandits*, 110 s.

resoconti ostili nei confronti dei movimenti messianici. Uno di questi (4 a.C.) fu guidato da Giuda, figlio di Ezechia, che pose il quartier generale a Sepphoris (*Bell.* 2,4,1 [56]). Ezechia era stato un potente capo di briganti quando Erode era giovane ed era appena divenuto governatore della Galilea per volere di suo padre Antipatro. Erode lo catturò e lo uccise (47 a.C. ca.) insieme a molti suoi seguaci, facendosi così un buon nome presso i siriani e presso il governatore romano della Siria.¹ Le aspirazioni regali del figlio di Ezechia, Giuda, sono dichiarate esplicitamente nel resoconto delle *Antichità*.² In entrambi i passi si dice che ricorse alle armi. Questo Giuda potrebbe essere lo stesso personaggio definito da Giuseppe «un gaulanite di una città chiamata Gamala», che capitano, insieme a un fariseo di nome Saddok, una ribellione contro il censimento istituito da Quirinio (6 d.C.).³ Nel passo parallelo della *Guerra giudaica* Giuda il gaulanite è identificato con «un galileo di nome Giuda» (*Bell.* 2,8,1 [118]),⁴ che Giuseppe indica come il fondatore della «quarta filosofia».⁵

Altri due capi messianici entrati in scena dopo la morte di Erode furono Simone e Atronge. Giuseppe descrive così il movimento legato a Simone:

C'era anche tale Simone, schiavo del re Erode, ma bello, che si segnalava per statura e forza fisica e su cui si faceva affidamento. Incoraggiato dall'instabilità della situazione politica, fu tanto audace da porsi il diadema sulla testa e, radunata una schiera di uomini, fu proclamato re da costoro nella loro follia, reputandosene degno più di qualsiasi altro. Mise a fuoco il palazzo reale di Gerico portandosi via ciò che si era preso nel saccheggio e distrusse dando alle fiamme anche molte altre residenze reali in diversi luoghi del paese, dopo aver permesso ai suoi seguaci di prendere come bottino quanto vi era stato lasciato. E avrebbe compiuto azioni ancora più gravi se non ci fosse stata una rapida reazione, perché Grato, comandante delle truppe reali unitosi ai romani, mosse contro Simone con le forze che aveva. Si accese una lunga e violenta battaglia fra loro e gran parte dei pereani, che erano disorganizzati e combattevano con più avventatezza che disciplina,

1 *Ios. Ant.* 14,9,2 (158-160); cf. *Bell.* 1,10,5 (204 s.).

2 Giuseppe, *Ant.* 17,10,5 (272), parla della sua «ambizione a un rango regale» (ζήλωσις βασιλείου τιμῆς); testo e tr. secondo Marcus-Wikgren, in Thackeray, *Josephus* VIII, 498 s.

3 *Ios. Ant.* 18,1,1 (4-10), citazione dal § 4.

4 Tr. secondo Thackeray, *Josephus* II, 367.

5 In *Bell.* 2,8,1 (118) Giuseppe dice che Giuda era «un sofista che fondò una setta (αἵρεσις) propria». In *Ant.* 18,1,6 (23) parla di questa setta come della «quarta filosofia (τετάρτη φιλοσοφία)». Hengel spiegò l'assenza di un'identificazione esplicita fra Giuda figlio di Ezechia e Giuda il Gaulanite o il Galileo ipotizzando un uso di fonti differenti nei vari resoconti; v. *Zealots*, 331.