

# COMMENTARIO PAIDEIA

NUOVO TESTAMENTO

2

Adela Yarbro Collins  
*Vangelo di Marco*

2

Commento ai capp. 8,27-16,20

PAIDEIA EDITRICE



# VANGELO DI MARCO

Adela Yarbro Collins

Edizione italiana a cura di  
Donatella Zoroddu

Volume 2  
Commento ai capp. 8,27-16,20

PAIDEIA EDITRICE

CODICI CCE: HRCF2 (Nuovo Testamento) ; HRCGI (Commentari biblici)

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Yarbro Collins, Adela

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

Volume 2: Commento ai capp. 8,27-16,20

Torino : Paideia, 2019

2 volumi ; 22 cm – (Commentario Paideia. Nuovo Testamento ; 2.2)

2. – 641-1350 p. – 22 cm

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0940-9

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

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

ISBN 978 88 394 0940 9

Titolo originale dell'opera:

Adela Yarbro Collins

*Mark*

*A Commentary*

(Hermeneia)

Traduzione italiana di Franco Bassani

Revisione di Donatella Zoroddu

© Augsburg Fortress Press, Minneapolis, Minn. 2007

© Claudiana srl, Torino 2019

## IL MISTERO DEL REGNO (8,27-10,45)

### IL MISTERO RIVELATO (8,27-9,1)

27 E se ne andò Gesù e i suoi discepoli verso i villaggi di Cesarea di Filippo. E lungo la via interrogava i suoi discepoli dicendo loro: «Chi dice la gente che io sia?». 28 Essi allora gli dissero:<sup>a</sup> «Giovanni il Battista e altri Elia, e altri (dicono) che (sei) uno dei profeti». 29 Ed egli li interrogava: «Voi dunque chi dite che io sia?». Pietro gli rispose: «Tu sei il messia».<sup>b</sup> 30 E li rimproverò perché non parlassero a nessuno di lui. 31 E cominciò a insegnare loro che era necessario che il figlio dell'uomo sofferisse molto e fosse riprovato dagli anziani e dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, e fosse ucciso e dopo tre giorni risorgesse.<sup>c</sup> 32 E diceva la parola apertamente. E Pietro lo prese da parte e cominciò a rimproverarlo. 33 Ma egli si voltò, vide i suoi discepoli e rimproverò Pietro e disse: «Vattene via da me, satana, perché non hai per la mente le cose di Dio, ma le cose degli uomini».

34 E chiamò a sé la folla con i suoi discepoli e disse loro: «Se uno vuole venire<sup>d</sup> dietro di me, rinneghi se stesso e prenda la propria croce e mi segua. 35 Perché chiunque voglia salvare la propria vita la perderà; ma chiunque perderà la propria vita per causa mia e<sup>e</sup> della buona novella la salverà. 36 Come infatti giova a un uomo guadagnare il mondo intero e subire la perdita della propria vita?<sup>f</sup> 37 Che cosa può dare<sup>g</sup> infatti un uomo in cambio della propria vita? 38 Perché chiunque si vergogni di me e delle mie parole<sup>h</sup> in questa generazione adultera e peccatrice, anche il figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria di suo Padre con<sup>i</sup> gli angeli santi».

9,1 E diceva loro: «In verità vi dico, alcuni di coloro che stanno qui di certo non sperimenteranno la morte finché non vedranno che il regno di Dio è venuto in potenza».

a. La lezione più antica cui si possa risalire è εἶπαν αὐτῷ λέγοντες («gli dissero», lett. «gli dissero dicendo»), attestata da  $\aleph$  B C<sup>(2)</sup> L et al. Dato che questa formulazione è sciatta e ridondante, in alcuni manoscritti (A f<sup>1</sup>  $\aleph$  et al.) è stata sostituita con ἀπεκρίθησαν («risposero») e in altri (D [W]  $\Theta$  et al.) con ἀπεκρίθησαν αὐτῷ λέγοντες («gli risposero dicendo»). Gli autori di Matteo e Luca hanno apportato modifiche analoghe: le parole αὐτῷ λέγοντες («a lui dicendo») sono omesse dal parallelo in Mt. 16,14 e sostituite con ἀποκριθέντες («rispondendo») in Lc. 9,19. Cf. Turner, *Marcian Usage*: 28 (1926) 12, poi in Elliott, *Language*, 71. Sulla costruzione marciana v. Zerwick, *Untersuchungen*, 33 s.

b. La lezione più breve, ὁ χριστός («il messia»), è senza dubbio la più antica. È stata ampliata dall'aggiunta delle parole ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ («il figlio di Dio») in una lezione atte-

stata da  $\aleph L pc r^1$ . Questo ampliamento è analogo a quello di 1,1; v. *ad loc.*, n. a. Un altro ampliamento,  $\acute{o} \upsilon\acute{i}\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon\acute{\theta} \theta\epsilon\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon\acute{\theta} \zeta\acute{\omega}\nu\tau\omicron\varsigma$  («il figlio del Dio vivente»), trådito in  $W f^{13}$  et al., è stato evidentemente ispirato dal parallelo in *Mt.* 16,16.

c. La traduzione si basa sulla lezione della maggioranza dei manoscritti,  $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  («dopo tre giorni»).  $W f^{1,13}$  et al. attestano la lezione  $\tau\eta\ \tau\rho\acute{\iota}\tau\eta\ \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$  («il terzo giorno»), che compare come variante anche nei testimoni di 9,31 (v. sotto). In entrambi i casi costituisce un'assimilazione del testo di Marco alla formulazione piú comune, che ricorre per esempio in varianti dei due paralleli sinottici, *Mt.* 16,21 e *Lc.* 9,22. La forma  $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  («dopo tre giorni») si trova nel N.T. a proposito della risurrezione di Gesù soltanto in *Mc.* 8,31; 9,31; 10,34 e *Mt.* 27,63. Le due espressioni non indicano necessariamente due diversi periodi di tempo (v. Taylor, a 8,31).

d. La lezione  $\acute{\epsilon}\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  («venire»), trådita da  $\aleph A B C^2$  et al., è probabilmente piú antica della lezione  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  («seguire»), trådita da  $\mathfrak{P}^{45} C^* D W$  et al. I paralleli diretti in *Mt.* 16,24 ( $\acute{\epsilon}\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$  «venire») e in *Lc.* 9,23 ( $\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  «giungere») lasciano pensare che gli autori leggessero in Marco  $\acute{\epsilon}\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , che è anche un po' meglio attestata. Si noti inoltre che un detto simile in Q compare in *Mt.* 10,38 con  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}$  («segue») e in *Lc.* 14,27 con  $\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$  («viene»).

e. Le parole  $\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}$ , «(per causa) mia e», non compaiono in  $\mathfrak{P}^{45} D$  28 700 it (sy<sup>8</sup>), ma appartengono probabilmente al testo piú antico, perché ricorrono nei passi paralleli in *Mt.* 16,25 e *Lc.* 9,24 e la locuzione bimembre è tipica dello stile di Marco. Cf. Taylor, *ad loc.*; Neiryck, *Duality*, 103.

f.  $\mathfrak{P}^{45} A (C) D$  et al. recano  $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu \kappa\epsilon\rho\delta\acute{\eta}\sigma\eta\ \tau\omicron\nu\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu \acute{o}\lambda\omicron\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \zeta\eta\mu\iota\omega\theta\eta$  («se guadagna il mondo intero e subisce la perdita»). A quel che sembra Matteo e Luca hanno riscritto Marco in modo diverso e in questi testimoni emerge l'assimilazione del testo di Marco a quello di Matteo.

g. La lezione piú antica cui sia dato risalire è  $\delta\omicron\acute{\iota}$  («può dare»), di  $\aleph^* B$  2427<sup>vid</sup>. È una forma del congiuntivo aoristo secondo propria della koinè; v. BDF, § 95.2. Nel contesto è un congiuntivo deliberativo o dubitativo, che nel greco classico è usato raramente alla terza persona; v. BDF, § 366.1. Perciò Matteo passò all'indicativo futuro  $\delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$  («darà», 16,26; Luca omette il detto). Analogamente un certo numero di manoscritti di Marco mostra questa correzione:  $\mathfrak{P}^{45} A C D W$  et al. Altri manoscritti ( $\aleph^2 L$ ) recano una lezione che propone una correzione nella forma piú usuale del congiuntivo aoristo secondo,  $\delta\acute{\omega}$ .

h. In  $\mathfrak{P}^{45}$ <sup>vid</sup>  $W k$  sa si legge  $\kappa\alpha\acute{\iota} \tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma$  («e dei miei» o «e dei miei [discipoli]») anziché  $\kappa\alpha\acute{\iota} \tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  («delle mie parole»), la lezione dei manoscritti restanti. Secondo Turner la lezione piú breve è la piú antica (*Western Readings*, 2 s.), ma è piú probabile che sia l'esito di un'omissione accidentale; v. Metzger, *Textual Commentary*, 84.

i.  $\mathfrak{P}^{45} W$  2542 sy<sup>8</sup> recano  $\kappa\alpha\acute{\iota}$  («e») invece di  $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$  («con»). La variante nasce o da un tentativo indipendente di attenuare l'indole apocalittica mitico-realistica del detto o dall'influenza del parallelo in *Lc.* 9,26.

#### *Unità narrativa di 8,27-10,45*

La guarigione del cieco di Betsaida, come si è rilevato nel commento, è un racconto di raccordo: conclude la sezione 6,6b-8,26 e introduce la sezione 8,27-10,45,<sup>1</sup> ma appartiene fondamentalmente alla prima sezione, in quanto è l'ultima di una serie di storie di miracoli ed è una chio-

<sup>1</sup> V. a 8,22-26, «Funzione letteraria di 8,22-26».

sa sul tema della «cecità» dei discepoli, introdotto in 8,18. La sezione 8,27-10,45 è tenuta insieme dalla ripetizione di uno schema ternario: 1. predizione della sofferenza, morte e risurrezione del figlio dell'uomo (8,31; 9,31; 10,32-34); 2. incomprendimento da parte dei discepoli (8,32 s.; 9,32; 10,35-41), e 3. insegnamento sul discepolato (8,34-37; 9,33-37; 10,42-45).<sup>1</sup> Questa sezione è seguita da un altro racconto della guarigione di un cieco, in 10,46-52. Le due storie di guarigione incorniciano la sezione 8,27-10,45 e sono probabilmente entrambe correlate al motivo della «cecità» dei discepoli. La guarigione di Bartimeo in 10,46-52 tuttavia appartiene fondamentalmente alla sezione successiva, «La proclamazione a Gerusalemme» (10,46-13,37), per due ragioni: 1. il cambiamento topografico in 10,46, allorché Gesù e i discepoli arrivano in Giudea (Gerico);<sup>2</sup> 2. l'introduzione dell'epiteto «figlio di David», che connette il racconto a 11,10 e 12,35. Come la guarigione del cieco di Betsaida, anche quello su Bartimeo è un racconto di raccordo.<sup>3</sup> Una volta che Bartimeo è guarito, segue Gesù lungo la via (10,52). Questa informazione da un parte conclude il motivo della sequela di Gesù lungo la via, che caratterizza 8,27-10,45; dall'altra, sul piano letterale significa che Bartimeo segue Gesù a Gerusalemme; sul piano simbolico Bartimeo è presentato come un discepolo disposto a seguire Gesù anche nella sofferenza e nella morte.

È in questa sezione centrale di Marco, 8,27-10,45, che Gesù insegna ai discepoli che il figlio dell'uomo deve soffrire e che il discepolato comporta una sofferenza fedele. La sezione è strutturata come un viaggio, prima in direzione nord, verso i villaggi di Cesarea di Filippo (8,27) e il Monte Ermone (9,2), e poi in direzione sud, verso Gerusalemme.<sup>4</sup> Il termine «via» o «viaggio» (ὁδός) ricorre spesso in questa sezione:<sup>5</sup> la maggior

<sup>1</sup> Su queste «unità di predizione della passione» v. Perrin, *Towards an Interpretation*, 7 s.; Id., *What Is Redaction Criticism?*, 45. Per Bultmann «il dogma cristiano ha raggiunto il punto di massima influenza sulla rappresentazione» in 8,27-10,52 (*History*, 351).

<sup>2</sup> V. sotto, a 10,1, n. a. Secondo Pesch, II, 1-28, il racconto premarciano della passione ha inizio con la scena conservata in 8,27-30.

<sup>3</sup> Per una rassegna degli studi precedenti v. Robbins, *Healing*, 237 s. Le divergenze di opinione sull'appartenenza della storia alla sezione precedente o successiva è un indizio della sua funzione di raccordo. Robbins dal canto suo la colloca nella sezione 10,46-12,44 (*art. cit.*, 241).

<sup>4</sup> Dai paraggi di un «alto monte» (9,2) essi viaggiano attraverso la Galilea (9,30), fermandosi a Cafarnao (9,33), quindi procedendo verso la Perea (Transgiordania); v. sotto, a 10,1, n. a. Da qui muovono alla volta di Gerusalemme (10,32) e arrivano a Gerico (10,46), città della Giudea.

<sup>5</sup> Sette delle sedici occorrenze del termine si trovano in questa sezione e in 10,46-52, e precisamente in 8,27; 9,33-34; 10,17-32.46-52.

parte delle occorrenze indica una strada o viaggio in senso letterale, ma l'uso in 10,32 è peculiare:

Erano lungo la via mentre salivano a Gerusalemme, e Gesù li precedeva, ed erano attoniti, e quelli che seguivano avevano paura. E di nuovo prese i dodici e cominciò a dire loro le cose che stavano per accadergli.

La rappresentazione di Gesù che precede i discepoli e di loro che lo seguono lascia trasparire che il viaggio concreto verso la Giudea simboleggia il discepolato.<sup>1</sup> Quando i discepoli sono detti attoniti e impauriti, non è fornita alcuna motivazione se non il rilievo che «erano lungo la via mentre salivano a Gerusalemme». Il loro stato emotivo prefigura quanto il Gesù di Marco esplicita ai vv. 33 s., che la sofferenza e morte del figlio dell'uomo avranno luogo a Gerusalemme. In quanto suoi discepoli anch'essi sono in pericolo. Il viaggio dal Monte Ermone verso la Giudea è dunque un cammino verso la sofferenza e la morte – di fatto per Gesù e potenzialmente per i suoi discepoli.<sup>2</sup>

#### *Genere di 8,27-30*

Bultmann intitola questa pericope «confessione di Pietro» e la definisce una leggenda, segnatamente una leggenda di fede sulla messianicità di Gesù. Egli conclude che il racconto è frammentario «perché doveva originariamente contenere un resoconto dell'atteggiamento che Gesù aveva assunto rispetto alla confessione che aveva suscitato».<sup>3</sup> Secondo Bultmann Marco ha omesso la conclusione originaria sostituendola con le proprie formulazioni, mentre essa è stata conservata in *Mt.* 16,17-19. Secondo la sua ipotesi, in questa conclusione originaria era il Signore risorto a benedire Pietro, sicché l'intera narrazione è un racconto pasquale che viene ricondotto alla vita di Gesù per la prima volta da Marco.<sup>4</sup> Dibelius per contro esclude questo passo dal novero delle forme tradizionali perché non è «concluso». Egli postula che la storia sia premarciana, ma che l'evangelista l'abbia manipolata così profondamente da oscurarne il significato e lo scopo originari.<sup>5</sup>

Anche a giudizio di Bultmann rappresentare Gesù che prende l'inizia-

<sup>1</sup> Cf. *Atti* 9,2; 18,25; 19,9.23; 22,4; 24,14.22. Si pensi all'uso di «via» (*ὁδός*) come immagine della conversione nel *Nigrino* di Luciano; Cancik, *Lucian on Conversion*, 39.

<sup>2</sup> Marcus mette in relazione la «via» di 10,32-34 con 1,3 e «l'immagine deuterisaiana della marcia processionale trionfale di Jahvé» (*Way of the Lord*, 35).

<sup>3</sup> Bultmann, *History*, 257 s.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 258 s. 288 s.      <sup>5</sup> Dibelius, *From Tradition*, 44. 230.

tiva facendo una domanda prova che la narrazione è secondaria, ossia non corrisponde allo schema usuale secondo cui un discepolo, un rivale o un avversario pone una domanda a Gesù. Anche il contenuto della domanda è anomalo: «Perché Gesù chiede qualcosa su cui è necessariamente informato esattamente quanto i discepoli?». La domanda è formulata solo per sollecitare una risposta, in altre parole si tratta di un espediente letterario.<sup>1</sup>

Secondo Robert C. Tannehill questo passo è «una domanda di prova invertita, cioè una domanda di prova in cui non è sottoposta alla prova la persona rappresentata nel testo (Gesù), ma è lei a porre il quesito di prova».<sup>2</sup> Egli osserva che Matteo ha trasformato la narrazione in un racconto di lode.<sup>3</sup> Tannehill nota anche che Gesù pone una domanda preliminare («Chi dice la gente che io sia?»), prima di porre quella primaria («Voi dunque chi dite che io sia?»), ottenendo così una risposta preliminare in contrasto con quella finale.<sup>4</sup>

La difficoltà di classificare questo passo secondo i termini utilizzati di norma dalla critica delle forme, i suoi tratti peculiari, la forma drammatica e il ruolo di svolta effettiva nel complesso del racconto,<sup>5</sup> tutto fa pensare che sia una composizione marciana. Non è necessario postulare, come fa Bultmann, una storia pasquale premarciana quale fonte impiegata dall'evangelista: la presentazione di Pietro lungo tutto il racconto come il discepolo più importante basta a spiegare perché gli venga attribuita l'intuizione della messianicità di Gesù, anche se questo ritratto potrebbe trovare una sua ragione nella tradizione secondo cui il Gesù risorto apparve a Pietro (1 Cor. 15,4).

#### *Storia della tradizione di 8,27-30*

Secondo Bultmann il v. 27a, che dichiara che Gesù e i discepoli se ne andarono verso i villaggi di Cesarea di Filippo, è la conclusione della storia del miracolo che guarì il cieco di Betsaida.<sup>6</sup> A suo giudizio entrambe le indicazioni topografiche sono aggiunte redazionali marciane.<sup>7</sup> Egli conclude che sia la guarigione del cieco sia la confessione di Pietro fossero unità tradizionali premarciane, ma che «si deve considerare il viaggio di Gesù verso nord come un elemento di fantasia ed eliminarlo dalla ricostruzione storica».<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Bultmann, *History*, 257 s.      <sup>2</sup> Tannehill, *Varieties*, 115 (5.21).

<sup>3</sup> *Art. cit.*, 118 n. 18.      <sup>4</sup> *Art. cit.*, 116 (5.22), 118 n. 20.      <sup>5</sup> V. per es. Hooker, 200.

<sup>6</sup> Bultmann, *History*, 64 s.      <sup>7</sup> *Loc. cit.*; cf. a 8,22-26, «Storia della tradizione».

<sup>8</sup> Bultmann, *History*, 65; cf. 213 e 257-259 sul carattere tradizionale dei due racconti.

Karl Ludwig Schmidt dal canto suo considera il v. 27a l'introduzione alla confessione di Pietro (vv. 27-30) e ritiene inoltre che, malgrado la connessione topografica plausibile tra Betsaida nel passo precedente e i villaggi di Cesarea di Filippo in questo, c'è una «cucitura» fra i due racconti. Concorda peraltro con Bultmann che il racconto della confessione di Pietro proviene dalla tradizione premarciana, ma reputa che la menzione di Cesarea di Filippo fosse parte di questa tradizione fin dall'inizio. Afferma per finire che l'indicazione appartiene alla tradizione più antica e che qui si ha «un fatto ricordato in modo attendibile».<sup>1</sup> La conclusione è avallata da questi argomenti: 1. la regione di Cesarea di Filippo non è menzionata altrove nella tradizione evangelica; 2. non compare qui a motivo di un itinerario presupposto da Marco; 3. l'indicazione non è stata inventata dalla (o da tradenti della) tradizione premarciana, perché non ha valenza didattica o simbolica; 4. che Gesù non sia entrato a Cesarea di Filippo, residenza storica di Filippo, è storicamente credibile, visto che non si afferma mai che entri a Tiberiade, residenza di Erode Antipa.<sup>2</sup> Il secondo e terzo argomento verranno discussi nel seguito.

27a. La guarigione precedente del cieco è avvenuta a Betsaida, città del distretto della Gaulanitide, oggi Golan, a est del Mare di Galilea, che faceva parte della tetrarchia di Filippo.<sup>3</sup> Secondo questo versetto Gesù e i discepoli partirono da qui e si diressero verso i villaggi di Cesarea di Filippo, il che significa che si sarebbero spostati a nord verso il distretto di Panias, anch'esso parte della tetrarchia di Filippo, dove si trovavano le sorgenti del fiume Giordano.<sup>4</sup>

Dal III sec. a.C. in poi è attestata una località nota come «l'antro (o grotta) di Pan» (τὸ Πάνειον [ἄντρον]) presso la «montagna di Pan» (τὸ Πάνειον [ὄρος]). La grotta era dedicata al dio Pan,<sup>5</sup> divinità che aveva rivestito un ruolo importante nel culto regale tolemaico, e forse anche in quello seleucidico.<sup>6</sup> Il distretto di Panias era stato assegnato a Erode (il Grande) da Augusto nel 20 a.C.<sup>7</sup> Erode fece erigere un tempio di marmo

1 Schmidt, *Rahmen*, 215-7. 2 *Op. cit.*, 216 s. 3 Schürer, *History* I, 223 n. 17. 336 s.

4 *Op. cit.* I, 336 s. Questa regione era in gran parte non giudaica (II, 169) in quanto era la città fondata da Filippo (II, 170).

5 *Op. cit.* II, 169 e n. 454. Sulla storia del sito v. Z.U. Ma'oz, *Banias*: NEAEHL I, 136-143, spec. 137-139. Per V. Tzaferis la grotta era divenuta un santuario di Pan almeno dall'inizio del II sec. a.C., *Cults and Deities Worshipped at Caesarea Philippi-Banias*, in E. Ulrich - J.W. Wright - R.P. Carroll - Ph.R. Davies (ed.), *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (JSNTSup 149), Sheffield 1992, 190-201, spec. 191.

6 Lichtenberger, *Baupolitik*, 150.

7 Schürer, *History* II, 169.

bianco dedicato ad Augusto connesso alla grotta.<sup>1</sup> È chiaro che Giuseppe collegava la grotta e il tempio al Monte Ermone.<sup>2</sup> Filippo, figlio di Erode il Grande, ereditò il distretto di Panias (insieme alla Gaulanitide e a distretti limitrofi), costruì una città vicino alla grotta e la chiamò Cesarea (Καίσαρεια) in onore di Augusto.<sup>3</sup> La città, che coincide con la Cesarea di Filippo neotestamentaria e la moderna Banias, fu fondata nel 2 o 1 a.C.<sup>4</sup> Agrippa II ingrandì la città e la rinominò Neronia (Νερωνία) nel 53 d.C. in onore dell'imperatore Nerone, ma il nuovo nome non si impose.<sup>5</sup> I «villaggi di Cesarea di Filippo» citati qui appartenevano al territorio della città.<sup>6</sup>

La conclusione di Bultmann, secondo cui il v. 27a appartiene alla storia della guarigione del cieco, deve essere respinta.<sup>7</sup> L'espressione «lungo la via» (ἐν τῇ ὁδῷ) del v. 27b collega strettamente le due frasi. Il verbo «se ne andò» (ἔξῆλθεν) al v. 27a riporta a Betsaida del v. 22, ma questo nesso non basta a giustificare la deduzione che il v. 27a sia la conclusione della storia di guarigione.<sup>8</sup> Schmidt è nel giusto quando afferma che l'ambientazione dei vv. 27-30 a Cesarea di Filippo non si deve a un itinerario ripreso o presupposto da Marco,<sup>9</sup> ma è senz'altro possibile che sia parte di un itinerario creato volutamente dall'evangelista. Marco potrebbe aver avuto le sue motivazioni, forse simboliche, per collocare nella regione di Cesarea di Filippo la confessione di Pietro, l'insegnamento sul discepolato e la trasfigurazione.

Una ragione potrebbe essere che era un'ambientazione appropriata

<sup>1</sup> Tzaferis, *Cults and Deities*, 196 s.; Lichtenberger, *Baupolitik*, 150-153. Certo Giuseppe dà l'impressione che uno dei tre templi dedicati da Erode ad Augusto si trovasse nella località detta Panias (*Ant.* 15,10,3 [363 s.], spec. alla fine del passo; *Bell.* 1,21,3 [404-406]). Ma J.A. Overman - J. Olive - M. Nelson, *Discovering Herod's Shrine to Augustus. Mystery Temple Found at Omrit*: BAR 29/2 [2003] 40-49. 67 s., asseriscono di aver rinvenuto il tempio in questione a Omrit, a circa tre chilometri da Panias. L'identificazione è stata tuttavia contestata da A.M. Berlin, *Debate. Where Was Herod's Temple to Augustus? Banias Is Still the Best Candidate*: BAR 29/5 (2003) 22-24, ed E. Netzer, *A Third Candidate. Another Building at Banias*: BAR 29/5 (2003) 25.

<sup>2</sup> *Ios. Bell.* 1,21,3 (404 s.); *Ant.* 15,10,3 (360-364). La grotta e il tempio sono «collocati ai piedi delle estreme propaggini sud-occidentali del Monte Ermone (Jebel esh-Sheikh)» (Ma'oz, *Banias*, 136). Sullo scavo del santuario di Pan e del tempio di Augusto v. *art. cit.*, 140. <sup>3</sup> *Ios. Ant.* 18,2,1 (28); *Bell.* 2,9,1 (168).

<sup>4</sup> Ma'oz, *Banias*, 138; opp. nel 3 o 2 a.C. (Schürer, *History II*, 170). Sugli scavi della città v. Ma'oz, *Banias*, 141 s. Tzaferis data la fondazione al 3 a.C. (*Cults and Deities*, 190).

<sup>5</sup> Schürer, *History II*, 170; *Ios. Bell.* 3,10,7 (514); *Ant.* 20,9,4 (211); Tzaferis, *Cults and Deities*, 197 s.

<sup>6</sup> Schürer, *History II*, 171. <sup>7</sup> V. sopra, «Storia della tradizione di 8,27-30».

<sup>8</sup> Schmidt osserva giustamente che in un racconto orale non era necessario si ponesse il problema del luogo di provenienza di Gesù (*Rahmen*, 216). <sup>9</sup> *Loc. cit.*

per la rivelazione. Secondo 9,2 la trasfigurazione avviene su un alto monte (ὄρος ὑψηλόν) e i membri dell'uditorio che avevano familiarità con la topografia di Cesarea di Filippo e Panias arguivano probabilmente che si trattava del Monte Ermone. Secondo George W.E. Nickelsburg «la regione intorno al Monte Ermone era sacra per cananei, israeliti, non israeliti del periodo greco-romano, e cristiani».<sup>1</sup> Nickelsburg, sulle orme di Bultmann, ipotizza che sia la confessione di Pietro sia la trasfigurazione siano basate su tradizioni dell'apparizione a Pietro del Gesù risorto. Questi racconti sono dunque prova di «una più estesa tradizione relativa a una rivelazione successiva alla risurrezione collegata alla regione dell'Ermone».<sup>2</sup>

In particolare nel periodo greco-romano il dio del Monte Ermone (Baal, identificato con Zeus) era considerato una divinità oracolare.<sup>3</sup> Per coloro a cui era noto il carattere oracolare della regione, l'intuizione non spiegata di Pietro che Gesù sia il messia e la rivelazione di Gesù della necessità che il figlio dell'uomo soffra assumono le connotazioni delle comunicazioni oracolari.

Un'altra motivazione potrebbe essere la contrapposizione di Gesù messia ad altri sovrani.<sup>4</sup> Come si è detto, Erode fece erigere un tempio dedicato ad Augusto a Panias o nelle vicinanze, ed esso fu perlomeno mantenuto, se non ampliato, da Filippo e Agrippa II.<sup>5</sup> Collocare la confessione di Pietro a Cesarea di Filippo chiarisce a quanti sono a conoscenza del culto imperiale praticato lì che è Gesù il rappresentante della divinità suprema, non l'imperatore. La confessione del centurione in 15,39 esprime lo stesso concetto.<sup>6</sup>

Potrebbero aver indotto a tracciare una contrapposizione di tal fatta avvenimenti connessi alla guerra giudaica contro Roma al tempo dell'evangelista. Modio, il viceré di Agrippa II, fece imprigionare i giudei di Cesarea di Filippo, a quanto pare per reazione alla sconfitta a Gerusalemme nel 66 a.C. di Cestio Gallo, governatore della Siria.<sup>7</sup> Fatto più ri-

<sup>1</sup> Nickelsburg, *1 Enoch*, 1. *A Commentary*, 238-247; cf. la mappa a p. 240; le foto del Monte Ermone a p. 241 e quelle del santuario di Pan a p. 243.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, 246; G.W.E. Nickelsburg, *Enoch, Levi and Peter. Recipients of Revelation in Upper Galilee*: JBL 100 (1981) 575-600: 599 n. 106; cf. Bultmann, *History*, 257-259.

<sup>3</sup> Y. Hajjar, *Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine*, in ANRW II, 18.4, 1990, 2236-2320. 2783-2797, spec. 2252 s.

<sup>4</sup> Van Iersel prende in considerazione la possibilità che il narratore collochi qui la dichiarazione di Pietro per «prospettare l'idea di un altro re di Israele» in questa «città di imperatori e re» (*Reading Mark*, 125 s.).

<sup>5</sup> Ma'oz, *Banias*, 140.      <sup>6</sup> V. sotto, a 15,39.

<sup>7</sup> Ios. *Vita* 13 (74); cf. 6 (24 s.). L'evangelista tuttavia probabilmente non scelse come ambientazione Cesarea di Filippo per mettere in relazione la sofferenza di Gesù con quella

levante per Marco, Vespasiano fu in visita a Cesarea di Filippo per venti giorni, in una data compresa tra giugno e settembre del 67 d.C. Agrippa II lo aveva invitato per ospitare il generale e le sue truppe e farsi aiutare da loro a porre fine ai disordini nel suo regno. Secondo Giuseppe, Vespasiano mentre era lì aveva fatto offerte di ringraziamento a un dio (o ad alcune divinità pagane) per i successi che aveva conseguito fino a quel momento. L'offerta ebbe luogo presumibilmente nel tempio di Augusto.<sup>1</sup> Vespasiano si trovava in Palestina come rappresentante dell'imperatore Nerone, che era probabilmente venerato nel tempio locale di Augusto insieme ai suoi predecessori. Agrippa II, come si è rilevato, aveva rinominato la città Neronia (Νερωνία) nel 53 d.C. in onore di Nerone.

Con la confessione di Pietro e la trasfigurazione Marco presenta la rivelazione ai discepoli della missione di sofferenza di Gesù come figlio dell'uomo e della sua condizione gloriosa di figlio di Dio in un contesto numinoso caratterizzato principalmente da una pratica religiosa non giudaica, non cristiana, siriana ed ellenistica.<sup>2</sup> In tal modo si pone la venerazione cristiana nei riguardi di Gesù in competizione con la fede e la pratica religiosa pagana e ci si appropria della sacralità del luogo.

**27b-28.** La domanda preliminare di Gesù<sup>3</sup> riprende in termini espliciti il tema della sua identità nel vangelo.<sup>4</sup> Esso era stato introdotto dalla dichiarazione dello spirito impuro in 1,24 – «So chi sei: il santo di Dio» – e specialmente dalla notazione del narratore in 1,34 – «non permetteva ai demoni di parlare perché lo conoscevano».<sup>5</sup> Anche se i demoni sanno

dei giudei nella guerra (dipingendo così Gesù come rappresentante di Israele), perché le sofferenze dei giudei furono maggiori, e più note, in altre città del nord. Sull'ipotesi che la storia di Gesù in Marco rifletta avvenimenti della guerra giudaica v. A. Bedenbender (sulle orme di T. Veerkamp), *Römer, Christen und Dämonen. Beobachtungen zur Komposition des Markusevangeliums: Texte und Kontexte 67* (1995) 3-52, spec. 3 s.

<sup>1</sup> Ios. Bell. 3,9,7 (443 s.). Cf. Ma'oz, *Banias*, 138; Bedenbender, *Römer, Christen*, 4. Dopo la distruzione del tempio e della città di Gerusalemme e dopo che Tito ebbe depositato gran parte del suo bottino nella città di Cesarea sul mare, lui e le sue truppe andarono a Cesarea di Filippo e festeggiarono il compleanno del fratello Domiziano. Durante questi festeggiamenti molti prigionieri giudei morirono in lotte con belve o tra di loro (Ios. Bell. 7,2,1 [23 s.]; 7,3,1 [37 s.]). Questi fatti però accaddero probabilmente dopo la composizione di Marco; v. sotto, al cap. 13.

<sup>2</sup> H.-W. Kuhn considera questa possibilità (*Jesu Hinwendung zu den Heiden im Markusevangelium im Verhältnis zu Jesu historischem Wirken in Betsaida mit einem Zwischenbericht zur Ausgrabung eines vermuteten heidnischen Tempels auf et-Tell (Betsaida)*, in K. Krämer - A. Paus (ed.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog für Horst Bürkle*, Freiburg 2000, 204-240, spec. 211).

<sup>3</sup> V. sopra, «Genere di 8,27-30».

<sup>4</sup> V. a 1,21-28, excursus «Il segreto messianico».

<sup>5</sup> V. anche 3,11 s., e *ad loc.*

chi è Gesù, non è così per gli esseri umani, almeno non prima di questo punto del racconto. Dopo che Gesù ha sedato la tempesta, i discepoli chiedono: «Chi è mai costui che gli ubbidiscono sia il vento sia il mare?», attestando la sua potenza straordinaria, ma senza comprenderne la fonte o lo scopo (4,41).<sup>1</sup> L'identità di Gesù è definita in termini denigratori dagli abitanti di Nazaret, che indicano in lui «il carpentiere, il figlio di Maria e fratello di Giacomo e Iose e Giuda e Simone» (6,3).<sup>2</sup> Essi si sentono offesi da lui a causa della disparità fra la loro presunta conoscenza di chi egli sia e il suo insegnamento (autoritativo) nella loro sinagoga. Gesù replica col detto «un profeta non è senza onore se non nel suo paese natale e tra i suoi parenti e nella sua casa», insinuando l'idea, ma senza affermarlo, che egli sia una sorta di profeta.

Il tema dell'identità di Gesù ha uno sviluppo significativo in 6,14-16. Il v. 14 dice che alcuni identificavano Gesù con Giovanni il battezzatore, risvegliato dai morti e perciò in possesso di poteri straordinari. Dal v. 15 si ricava che altri dicevano che Gesù era Elia, tornato sulla terra dal cielo, e altri ancora che era un profeta come uno dei profeti (di un tempo). Secondo il v. 16 Erode condivideva la prima opinione, che Gesù fosse Giovanni risvegliato dai morti.<sup>3</sup> Nel cap. 6 non si formula nessuna valutazione di queste opinioni, né esplicitamente né lasciandola trasparire in modo chiaro.

La richiesta di un segno da parte dei farisei è in effetti, come si è osservato, una domanda sull'identità di Gesù o un rifiuto indiretto della sua rivendicazione implicita di essere un profeta o il messia.<sup>4</sup> La scena didattica in cui Gesù pone ai discepoli domande incalzanti sulle due distribuzioni di cibo è anche, indirettamente, un dialogo sull'identità di Gesù. I discepoli non comprendono riguardo ai pani perché non comprendono l'identità e la missione di Gesù.<sup>5</sup> Da ultimo, la guarigione del cieco vicino a Betsaida simboleggia la rimozione della «cecità» dei discepoli cui si allude in 8,18.<sup>6</sup>

La risposta preliminare dei discepoli alla domanda preliminare di Gesù ricapitola le opinioni di persone diverse, fra cui Erode (Antipa), riferite in 6,14-16. Queste opinioni allora non erano state valutate dall'evangelista, perché è necessario farlo in questo contesto.

29. Gesù pone quindi la domanda più importante: «Voi dunque chi dite che io sia?». Diversamente da Erode (Antipa), che ha semplicemente scelto una delle ipotesi correnti sull'identità di Gesù,<sup>7</sup> Pietro dà una ri-

1 V. *ad loc.* 2 V. *ad loc.* 3 V. a 6,14-16. 4 V. a 8,11-13. 5 V. a 8,14-21 e 6,51 s.

6 V. a 8,22-26. 7 Cf. 6,16 con 6,14; v. a 6,14, n. b, e a 6,14-16.

sposta diversa: «Tu sei il messia». Questa risposta è manifestamente superiore a quelle menzionate al v. 28 dal punto di vista dell'autore implicito, giacché si dichiara che Gesù è il messia nella frase in funzione di titolo che introduce il vangelo.<sup>1</sup> Lo svolgersi successivo del racconto (e la valenza simbolica di 8,22-26) indica tuttavia che la risposta di Pietro, benché vera, è ambigua e necessita pertanto di chiarificazione.

30 s. La prima reazione del Gesù marciano alla risposta di Pietro – il rimprovero ai discepoli perché non parlino a nessuno di lui – è uguale a quella alle rivelazioni della sua identità da parte dei demoni, detti anche spiriti impuri (1,34; 3,11 s.). Questo rimprovero non significa che la risposta sia sbagliata, ma anzitutto che l'identità di Gesù quale messia deve essere tenuta per il momento segreta.<sup>2</sup>

Perché debba essere tenuta segreta lo chiarisce l'uso dell'epiteto «figlio dell'uomo» nella seconda risposta di Gesù, l'insegnamento esposto al v. 31. L'uso di questo epiteto come sinonimo di «messia» indica che l'autore e l'uditorio condividono la concezione del messia davidico o regale e l'idea che «messia» in questo senso e «figlio dell'uomo» siano equivalenti.<sup>3</sup> L'ordine di mantenere il silenzio sull'identità di Gesù come figlio dell'uomo è perlomeno analogo, se pure non ne dipende, alla rappresentazione di «questo figlio dell'uomo» nelle *Similitudini di Enoc* (1 Hen. 31-71), che si basa su «uno come un figlio d'uomo» in *Dan.* 7,13.

Una delle caratteristiche più peculiari del figlio dell'uomo nelle *Similitudini* è il suo essere nascosto: viene rivelato alla comunità che sarà redenta, ma questa rivelazione nel giorno del giudizio sorprenderà i re e i potenti. Il figlio dell'uomo è rivelato segretamente ai giusti e poi pubblicamente al resto dell'umanità, in particolare nel giorno del giudizio.<sup>4</sup> Una differenza fra le *Similitudini* e Marco è che nelle prime il figlio dell'uomo è un essere divino, mentre in Marco Gesù cammina sulla terra come figlio dell'uomo. Una componente della segretezza della messianicità di Gesù potrebbe tuttavia essere l'idea che il figlio dell'uomo è rivelato agli eletti segretamente e in anticipo.<sup>5</sup>

Questa interpretazione del segreto dell'identità di Gesù spiega perché

1 V. a 1,1. 2 V. a 1,21-28, excursus «Il segreto messianico».

3 V. introduzione, § 5b. Che la risposta di Pietro rinvii al messia davidico o regale è implicito nel rifiuto dell'ipotesi che Gesù sia un profeta (unto o messianico) contenuto nella prima risposta. 4 V. introduzione, § 5b.

5 L'epiteto «figlio dell'uomo» in 2,10.28 era forse già presente nella fonte dell'evangelista; v. a 2,1-3,6, «Unità narrativa e storia letteraria». Grazie alla loro ambiguità inoltre queste occorrenze dell'epiteto non tradiscono il «segreto messianico»; esse nascondono tanto quanto rivelano riguardo all'identità di Gesù; v. a 2,10; 2,28.

esso sia apparentemente tradito in 14,62. Per William Wrede la chiave del segreto era il detto in 9,9, secondo il quale i tre discepoli che erano stati testimoni della trasfigurazione non dovevano parlarne se non quando «il figlio dell'uomo fosse risorto dai morti». I critici di Wrede osservano che le parole soggiunte da Gesù al sommo sacerdote, «vedrete il figlio dell'uomo sedere alla destra della potenza e venire con le nuvole del cielo», rivelano il segreto *prima* che egli sia risorto dai morti. Il detto di 9,9 tuttavia dovrebbe essere interpretato come segnale che la trasfigurazione funge da anteprima della condizione di risorto di Gesù. Marco propone questo resoconto al posto della descrizione di un'apparizione del Gesù risorto in un momento successivo. Analogamente il detto di 14,62 è un'anteprima della parusia, il giorno del ritorno di Gesù, in cui la sua identità di figlio dell'uomo sarà rivelata a tutta l'umanità. Che Gesù sia il figlio dell'uomo sarà una sorpresa per il sommo sacerdote e i suoi, che hanno respinto l'asserzione di Gesù di essere il messia (espressa nella prima parte di 14,62). Il detto lascia intravedere uno scenario come quello descritto in *1 Hen.* 62,3-12.

I rotoli del Mar Morto, i *Salmi di Salomone* e gli avvenimenti della prima guerra giudaica contro Roma nella narrazione di Giuseppe provano che un numero significativo di giudei nel I sec. d.C. si aspettavano un messia davidico che avrebbe sconfitto i romani e i loro collaboratori giudei e avrebbe ristabilito un regno di Israele autonomo.<sup>1</sup> Le *Similitudini di Enoc* (*1 Hen.* 31-71) e *4 Esd.* 13 dimostrano che in alcuni ambienti, nello stesso periodo, quello «come un figlio d'uomo» di *Dan.* 7,13 era stato interpretato come un messia celeste che sarebbe stato un rappresentante di Dio nel giudizio escatologico.<sup>2</sup> In questo contesto culturale l'insegnamento del v. 31 costituisce un rovesciamento sconvolgente dell'attesa del messia e delle sue gesta nelle sue forme abituali.

Se il Gesù storico predicava la propria morte, è probabile che si attendesse di morire insieme ad altri nel contesto delle tribolazioni messianiche.<sup>3</sup> I particolari di questo detto sono stati certamente influenzati dalla conoscenza degli avvenimenti successivi.<sup>4</sup> Ci sono opinioni differenti sulla natura del detto del v. 31, se esso sia tradizionale e lievemente modificato da Marco o sia una composizione marciana.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> V. introduzione, § 5b.      <sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> D.C. Allison, Jr., *The End of the Ages Has Come. An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*, Philadelphia 1985, 117 s.      <sup>4</sup> Cf. Hooker, 205.

<sup>5</sup> Räisänen, *Messianic Secret*, 177. È probabile tuttavia che il v. 31 e le altre predizioni della passione siano di composizione marciana; v. sotto. A giudizio di E.J. Pryke le prime due predizioni della passione sono composte da Marco, la terza potrebbe essere premarciana o marciana (*Redactional Style*, 163 s. 166).

L'uso del termine *dei* («è necessario») implica un'interpretazione teologica degli eventi menzionati al v. 31. La sua presenza qui richiama il discorso di Daniele a Nabucodonosor (*Dan.* 2,28 OG):

ma c'è un dio in cielo che rivela misteri, che ha reso noto al re Nabucodonosor ciò che deve accadere negli ultimi giorni.

ἀλλ' ἔστι θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀνακαλύπτων μυστήρια, ὃς ἐδήλωσε τῷ βασιλεῖ Nabouchodonosor ὅτι θεὸς γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.

Nei rotoli del Mar Morto l'espressione ebraica *'hryt hjmj*, corrispondente a quella aramaica di Daniele (*b'hryt jwmjm*) tradotta dai LXX con ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν («negli ultimi giorni»), indica l'età messianica.<sup>1</sup> In *Dan.* 2,28 il termine aramaico *rzjn*, tradotto dai LXX con μυστήρια («misteri»), si riferisce al sogno del re e a fenomeni correlati. Nei rotoli del Mar Morto il termine ebraico corrispondente è usato per le parole dei profeti, considerate misteri che necessitano di interpretazione.<sup>2</sup>

Entrambi i tipi di misteri sono connessi alla visione apocalittica ed esclusivista dei periodi predeterminati della storia (*qsjm*). Dato che la sequenza di questi periodi secondo il piano divino è nascosta, essi vengono chiamati «misteri di Dio» (*rzj 'l*) negli scritti del gruppo dissidente.<sup>3</sup> La *Regola della comunità* collega questi «misteri» al piano divino per il compimento escatologico.<sup>4</sup> 4Q416 (4QInstruction, ora comunemente noto come *Composizione Sapienziale A*) potrebbe provenire da una fase prequmranica della storia del gruppo o potrebbe essere stato scritto per esseni che si erano sposati e vivevano in luoghi diversi da Qumran. In punti cruciali ricorre l'espressione *rāz nihjeh*,<sup>5</sup> la cui traduzione migliore è «mistero a venire», ed è un termine generale che indica tutto il piano di Dio per la creazione e la storia, specialmente per il periodo escatologico in cui gli eletti saranno redenti.<sup>6</sup> L'affermazione del Gesù di Marco che il figlio dell'uomo *deve* soffrire si comprende al meglio in questo contesto o in uno analogo a questo. In altre parole la necessità della sofferenza, riprovazione, morte e risurrezione di Gesù figlio dell'uomo è parte del piano divino per il tempo del compimento escatologico. Questo piano è rivelato nella scrittura per coloro che sono in possesso dei principi interpretativi adeguati, e viene ora rivelato ai discepoli dal Gesù di Marco.

<sup>1</sup> Collins, *Daniel*, 161.      <sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> D. Dimant, *Qumran Sectarian Literature*, in Stone, *Jewish Writings*, 483-550, spec. 536. Per T. Elgvin, 4QInstruction condivide questa visione dei periodi predestinati della storia (*An Analysis of 4QInstruction*, diss., Hebrew University of Jerusalem 1997, 79).

<sup>4</sup> 1QS 4,16-19; v. anche 1QM 3,7-9; 1QpHab 7,4-8.10-14; 2 Bar. 81,4; 4 Esd. 14,5; Elgvin, 4QInstruction, 79.      <sup>5</sup> D.J. Harrington, *Sapiential Work*, in EDSS II, 825 s.

<sup>6</sup> Elgvin, 4QInstruction, 80 s. V. anche a 4,11 s.

La profezia che il figlio dell'uomo deve «soffrire molto» (πολλὰ παθεῖν) ricorda il racconto della morte di Eleazaro (2 Macc. 6,30 s. LXX):

Allora quando stava per morire a causa delle ferite, gemette e disse: «È evidente al Signore, il quale ha la conoscenza santa, che, sebbene potessi essere prosciolto dalla condanna a morte, flagellato mi sottometto nel corpo ad aspre sofferenze, ma nell'animo patisco ciò volentieri per il timore di lui». E dunque quest'uomo trapassò così, lasciando la sua morte come esempio di nobiltà di carattere e memoriale di virtù, non solo per i giovani, ma anche per la maggioranza della nazione.

μέλλων δὲ ταῖς πληγαῖς τελευτᾶν ἀναστενάξας εἶπεν Τῷ κυρίῳ τῷ τὴν ἀγίαν γνώσιν ἔχοντι φανερόν ἐστιν ὅτι δυνάμενος ἀπολυθῆναι τοῦ θανάτου σκληρὰς ὑποφέρω κατὰ τὸ σῶμα ἀλγηδόνας μαστιγούμενος, κατὰ ψυχὴν δὲ ἠδέως διὰ τὸν αὐτοῦ φόβον ταῦτα πάσχω. καὶ οὗτος οὖν τοῦτον τὸν τρόπον μετέλλαξεν οὐ μόνον τοῖς νέοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς πλείστοις τοῦ ἔθνους τὸν ἑαυτοῦ θάνατον ὑπόδειγμα γενναϊότητος καὶ μνημόσυνον ἀρετῆς καταλιπών.

Questo passo e Mc. 8,31 condividono l'idea della sofferenza ingiusta di un individuo, ma 2 Maccabei interpreta la sofferenza di Eleazaro nell'ottica del timore del Signore, della nobiltà di carattere e della virtù, mentre il v. 31 interpreta la morte di Gesù alla luce del piano divino per gli ultimi giorni.<sup>1</sup>

L'idea che il figlio dell'uomo debba essere «riprovato» (ἀποδοκιμασθῆναι) è probabilmente mutuata dal Sal. 118:

una pietra che i costruttori avevano riprovato,  
questa divenne testata d'angolo.

λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες,  
οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας (Sal. 117,22 LXX).

Nella versione ebraica del salmo (118) questo proverbio è usato per proclamare come uno che era stato disprezzato sia stato poi onorato.<sup>2</sup> Questo salmo è citato in Mc. 12,10 s. a commento della parabola dei fittavoli malvagi. Non viene interpretato esplicitamente in relazione a Gesù, ma se il figlio diletto di 12,6, almeno nel contesto marciano, rappresenta Gesù, allora il testo del salmo deve essere letto nella prospettiva della morte ed esaltazione di Gesù. Così la profezia della riprovazione di Gesù in 8,31, per quanti colgono l'allusione al Sal. 118, contiene già un indizio della sua reintegrazione.

«Gli anziani, i capi dei sacerdoti e gli scribi» menzionati al v. 31 equivalgono in Marco al consiglio o sinedrio (giudaica).<sup>3</sup> La «tradizione de-

<sup>1</sup> Pesch, II, 49, come già L. Ruppert, interpreta la sofferenza di Gesù alla luce della tradizione del giusto sofferente. <sup>2</sup> Kraus, *Psalms* 60-150, 399 s.

<sup>3</sup> Si confronti 14,53 con 55; v. anche 15,1; A.J. Saldarini, *Sanhedrin*, in ABD v, 975-980. Il termine «scribi» potrebbe in questo caso indicare solo burocrati, giudici, o fun-

gli anziani» menzionata in 7,3.5 non ha probabilmente niente a che vedere col consiglio o sinedrio (giudaita),<sup>1</sup> tuttavia è possibile che fosse associata a un'organizzazione farisea.<sup>2</sup> In ogni caso alcuni nell'uditorio possono aver associato gli «anziani» del cap. 7 a quelli di 8,31. Costoro, perlomeno in retrospettiva, avrebbero scorto nella disputa con i farisei non tanto un dialogo di scuola, quanto invece un dialogo di controversia che esprime (o suscita) un conflitto.

Dal punto di vista sociale gli anziani erano i capi tradizionali del popolo in quanto membri più anziani di famiglie eminenti.<sup>3</sup> I capi dei sacerdoti erano probabilmente i maschi delle quattro o cinque famiglie dalle quali erano selezionati i sommi sacerdoti.<sup>4</sup> Gli «scribi» erano figure autorevoli colte, ma verisimilmente non costituivano un gruppo unitario. Erano legati al governo di Gerusalemme in quanto collaboravano con i sacerdoti, ed erano impegnati nell'attuazione delle norme che regolavano la vita dei giudei. Al di fuori di Gerusalemme svolgevano le mansioni di funzionari locali.<sup>5</sup>

Matteo e Luca concordano contro Marco nella lezione «il terzo giorno essere risvegliato» (τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι) contro «dopo tre giorni risorgere» (μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι).<sup>6</sup> Nella seconda predizione della passione, in *Mt.* 17,23 c'è la stessa differenza rispetto a *Mc.* 9,31, ma non c'è un parallelo in Luca. Nella terza predizione, in *Mt.* 20,19 c'è la stessa differenza rispetto a *Mc.* 10,34, mentre *Lc.* 18,33 è in accordo con Matteo nella lezione «il terzo giorno» ma concorda con Marco per «risorgerà». Secondo Andreas Ennulat le convergenze di Matteo e Luca contro Marco nelle predizioni della passione sono prova di una revisione post-marciana, prematteana e prelucaica di Marco.<sup>7</sup> La formulazione marciana può essere spiegata come adattamento parafrastico di *Os.* 6,2 LXX: Ci guarirà dopo due giorni, nel terzo giorno risorgeremo e vivremo dinanzi a lui.

zionari di Gerusalemme più che esperti della legge collegati alla fazione o associazione volontaria dei farisei; v. Saldarini, *Scribes*, in ABD V, 1015, e a 1,22.

<sup>1</sup> V. a 7,3 s., e C.J. Setzer, *Tradition of the Elders*, in ABD VI, 638 s.

<sup>2</sup> Sulla probabile esistenza di assemblee e organismi esecutivi, legislativi e disciplinari di farisei, sadducei e altri gruppi v. Saldarini, *Sanhedrin*, 979.

<sup>3</sup> Saldarini, *Pharisees*, 154 s.

<sup>4</sup> E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, London-Philadelphia 1992, 328. Cook tuttavia ritiene che il termine «capi dei sacerdoti» designi semplicemente i sacerdoti «più importanti» e non abbia «valenza tecnica» (*Mark's Treatment*, 17).

<sup>5</sup> Saldarini, *Pharisees*, 148. 153; Id., *Scribes*, 1012-1016, spec. 1015.

<sup>6</sup> Neiryneck, *Minor Agreements*, 121. Sulle «convergenze minori» v. a 4,11 s.

<sup>7</sup> Ennulat, *Minor Agreements*, 188-195.

ὕγιασει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα καὶ ζήσόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ.

Le forme di Luca e Matteo possono essere spiegate con la preferenza per la formulazione, nota anche a Paolo, ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς («è stato risvegliato il terzo giorno secondo le scritture», *1 Cor.* 15,4).<sup>1</sup> È plausibile l'ipotesi di Norman Perrin, secondo il quale Marco usa il verbo ἀνίστημι («risorgere») con valore intransitivo (può essere sia transitivo sia intransitivo) per esprimere la potenza del figlio dell'uomo, insieme alla sua sofferenza, nelle predizioni della passione.<sup>2</sup>

Sorprende che sofferenza, riprovazione, morte e risurrezione del figlio dell'uomo trovino un'interpretazione esplicita relativamente scarna nel detto.<sup>3</sup> Questa caratteristica rende improbabile che una sua forma abbia mai circolato indipendentemente ed è quindi verisimile che il detto sia una composizione marciiana. Esso ha una funzione narrativa nel portare alla luce e affermare con chiarezza sconvolgente ciò che era stato solo accennato fin qui nella narrazione (cf. 2,20; 3,6.19).<sup>4</sup> Predice inoltre specificandolo sommariamente quanto sarà narrato nei capitoli 14-16 e unifica così l'intero racconto. Infine, anticipando gli eventi del racconto della passione, crea suspense e prepara l'uditorio a quella narrazione. La predizione dimostra anche la preconsocenza e l'accettazione da parte di Gesù della sofferenza, della riprovazione e della morte.

**32a.** L'enunciato del narratore «e diceva la parola apertamente» (καὶ παρηρσία τὸν λόγον ἐλάλει) ha una parte rilevante nel racconto di Marco, ma non per gli autori di Matteo e Luca, che omettono la notazione. Questa rappresentazione di Gesù che parla apertamente contrasta con la conclusione del discorso in parabole in cui il narratore commenta che «per mezzo di molte parabole simili diceva loro la parola (τοιούταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον) e «non parlava loro senza una parabola» (χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς) (4,33 s.).

Questo parallelo antitetico è strettamente correlato al detto di Gesù in 4,11, secondo cui il mistero del regno di Dio è dato a «voi», ma nascosto a «quelli che sono fuori», i quali ascoltano solo parabole senza afferrare il significato pieno, mentre Gesù «spiegava tutto in privato ai propri discepoli» (κατ'ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα, 4,34). Come si è

<sup>1</sup> Si noti però che Paolo usa il verbo «risorgere» (ἀνίστημι) in *1 Tess.* 4,14.16.

<sup>2</sup> Perrin, *Towards an Interpretation*, 27.

<sup>3</sup> Non c'è per esempio alcuna allusione a *Is.* 53 e nessun cenno alla sofferenza vicaria (Hooker, 205).

<sup>4</sup> Anche la morte di Giovanni Battista prospetta l'idea che Gesù possa andare incontro alla stessa sorte (6,14-29).

osservato, nel v. 31 è implicito che ciò che *deve* accadere al figlio dell'uomo appartiene al piano misterioso di Dio. Questi due elementi militano a favore dell'ipotesi che la profezia della passione nel v. 31 sia un aspetto importante del «mistero del regno di Dio» menzionato in 4,11.<sup>1</sup>

La contrapposizione tra discorso velato e discorso aperto nel contesto della rivelazione ricorre anche nell'opera antica sull'interpretazione dei sogni di Artemidoro:

Ti ho aggiunto questa sezione per dimostrare che gli dèi e tutte le persone degne di fiducia dicono la verità in ogni circostanza, ma talvolta parlano apertamente, talaltra parlano per enigmi.<sup>2</sup>

Il vangelo di Giovanni contiene una contrapposizione simile a quella di Marco nel discorso di congedo, indipendente da Marco o parte di una sua estesa riscrittura:

Vi ho detto queste cose per discorsi figurati. Giunge l'ora in cui non vi parlerò più per discorsi figurati, ma vi annuncerò apertamente riguardo al Padre.<sup>3</sup>

L'«ora» evidentemente giunse subito, perché dopo qualche altra osservazione di Gesù i discepoli dicono: «Ecco, ora parli apertamente (ἐν παρρησίᾳ) e non dici nessuna figura (παροιμία οὐδεμία)» (Gv. 16,29).

Nell'*Epistola a Diogneto* questo parlare aperto è associato ai «misteri del Padre», forse sulle orme di Marco o Matteo. L'autore anonimo pone una domanda retorica:

Chi, istruito in modo appropriato e ben disposto verso la (o favorevole alla) parola, non cerca di imparare chiaramente le cose che sono state mostrate manifestamente ai discepoli attraverso la parola? La parola apparve loro e le manifestò parlando apertamente. Anche se non fu compresa dagli increduli, spiegò (queste cose) ai discepoli, i quali, da essa considerati fedeli, vennero a conoscenza dei misteri del Padre.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> V. sopra, al v. 31, e a 4,11 s.

<sup>2</sup> Artemid. *Onirocr.* 4,71: παρακείσθω σοι καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἄρα οἱ θεοὶ καὶ πάντες οἱ ἀξιόπιστοι πάντως μὲν ἀληθῆ λέγουσιν, ἀλλὰ ποτὲ μὲν ἀπλῶς λέγουσι, ποτὲ δὲ αἰνίσσονται; testo di R.A. Pack (ed.): Artemidori Daldiani *Onirocriticon Libri V* (ASGB; BSGRT), Leipzig 1963, 292; tr. secondo R.J. White (ed. e tr.), *The Interpretation of Dreams. Oneirocritica by Artemidorus* (Noyes Classical Studies), Park Ridge, N.J. 1975, 214 (con lievi modifiche).

<sup>3</sup> Gv. 16,25: ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελώ ὑμῖν. Sulla relazione tra Marco e Giovanni v. sotto, a 14,1-11, excursus «Il racconto della passione».

<sup>4</sup> *Diogn.* 11,2: τίς γὰρ ὀρθῶς διδαχθεὶς καὶ λόγῳ προσφιλεῖς γεννηθεὶς οὐκ ἐπιζητεῖ σαφῶς μαθεῖν τὰ διὰ λόγου δειχθέντα φανερῶς μαθηταῖς, οἷς ἐφανερώσεν ὁ λόγος φανείς, παρρησίᾳ λαλῶν, ὑπὸ ἀπίστων μὴ νοούμενος, μαθηταῖς δὲ διηγούμενος, οἱ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ' αὐ-

32b-33. Dalla notazione del narratore secondo la quale Pietro prese Gesù da parte si evince che la scena è privata e che gli altri discepoli non ascoltarono il loro dialogo.<sup>1</sup> Come Gesù aveva rimproverato i discepoli perché non rivelassero agli esterni che era il messia (v. 30), così qui Pietro rimprovera Gesù. La risposta di Gesù al v. 33, che Pietro non ha per la mente le cose di Dio, vuol dire che Pietro si è opposto al piano divino respingendo l'idea che il figlio dell'uomo messianico debba soffrire. L'affermazione di Gesù, che Pietro ha per la mente le cose degli uomini, lascia pensare che il motivo per cui Pietro respinge la profezia della passione sia la sua adesione all'attesa di un messia davidico che sconfigga i romani e i loro collaboratori giudei e ristabilisca un regno autonomo di Israele.<sup>2</sup>

La reazione di Gesù implica anzitutto che Pietro non si sta comportando da discepolo. Gesù si volta e vede gli altri discepoli dietro di sé, mentre Pietro ha trattato Gesù come proprio discepolo. Quindi lo rimprovera, chiarendo così che è *lui* ad avere l'autorità di rimproverare Pietro, non l'inverso. La prima parte della risposta verbale di Gesù, «vattene via da me» (ὕπαγε ὀπίσω μου), si potrebbe tradurre anche «va' dietro di me». Il duplice significato è effettivo: da una parte Gesù mostra chiaramente di rifiutare il tentativo di Pietro di convincerlo a evitare che la profezia della sofferenza si compia; dall'altra fa sapere a Pietro che deve tornare a «seguire» Gesù, come dovrebbe fare un discepolo.<sup>3</sup>

È assai improbabile che l'allocutivo «satana» con cui Gesù si rivolge a Pietro indichi che questi sia un tutt'uno col capo degli spiriti maligni o che Satana lo abbia posseduto. Il senso è piuttosto che Pietro ha assunto un ruolo simile a quello svolto di solito da Satana. Il testo di Marco fornisce elementi che consentono di ricostruire questo ruolo. Per prima cosa Satana mette alla prova Gesù nel deserto subito dopo il battesimo; non viene rivelato esattamente come lo faccia, ma la scena esprime il concetto che Gesù incontrerà resistenza nella propria missione.<sup>4</sup> Il nesso tra i due passi, creato dal termine/nome satana/Satana induce a credere che in entrambi i casi l'espressione indichi il ruolo di avversario o oppositore, che è il significato di base del corrispondente ebraico (*štn*).<sup>5</sup> Il tema dell'opposizione è ripreso nella controversia su Beelzebul con l'immagine di un

τοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια; testo e tr. secondo Ehrman, *Apostolic Fathers* II, 154 s. (con lievi modifiche).

<sup>1</sup> Questa interpretazione corrobora l'argomentazione di T. Wiarda, secondo cui in questo passo Pietro è presentato come «opinion leader più che come portavoce o discepolo tipico» (*Peter*, spec. 28 s.). <sup>2</sup> V. sopra, ai vv. 30 s.

<sup>3</sup> Cf. Grundmann, 170 s.; Gundry, 432 s. Hooker, 206 s., propone come traduzione secondaria: «ritorna al tuo posto, Pietro». V. anche Evans, 19.

<sup>4</sup> V. a 1,12 s. <sup>5</sup> V. a 3,23.

regno di Satana contrapposto a quello di Dio.<sup>1</sup> Satana viene presentato come avversario anche nella parabola del seminatore: giunge e porta via la parola che era stata seminata in coloro che si trovano «lungo la strada». Si potrebbe intendere che questa attività si avvale dell'influenza esercitata da altre persone (per esempio Pietro che cerca di indurre Gesù ad annullare il piano di Dio).<sup>2</sup>

34. A tenere insieme la sezione costituita da 8,27-9,1 è la sequenza 1. predizione della sofferenza, morte e risurrezione del figlio dell'uomo al v. 31; 2. incomprendimento da parte dei discepoli ai vv. 32 s., e 3. insegnamento sul discepolato ai vv. 34-37.<sup>3</sup>

Al v. 34 non è segnalato alcuno stacco temporale o spaziale, ma cambiano i personaggi del racconto. Con una certa artificiosità Gesù qui chiama a sé «la folla» e la ammaestra insieme ai discepoli. In 7,14 «la folla» compare in modo altrettanto immotivato, introdotta da un'espressione quasi identica: «e chiamò di nuovo a sé la folla». Secondo la spiegazione di Bultmann, il procedimento seguito dall'evangelista in entrambi i passi consiste nella creazione di una situazione atta all'inserimento di materiale discorsivo.<sup>4</sup> Il confronto con 7,14 induce a pensare che 8,27-9,1 sia una sorta di scena didattica prodotta da Marco,<sup>5</sup> ma a differenza di altre scene in cui l'insegnamento pubblico precede l'istruzione privata dei discepoli, qui questa viene prima. L'introduzione della folla potrebbe essere un espediente per mettere in chiaro che l'insegnamento sul discepolato riguarda un gruppo più esteso della piccola cerchia dei discepoli intorno a Gesù.

Bultmann sostiene altresì che in 8,34-37 sono cuciti insieme almeno tre detti originariamente indipendenti.<sup>6</sup> I due detti ai vv. 34 s. ricorrono in Matteo e Luca due volte: una prima volta compaiono insieme in contesti paralleli a quello marciano (*Mt.* 16,24 s.; *Lc.* 9,23 s.); una seconda volta compaiono insieme in Matteo (10,38 s.) e separatamente in Luca (14,27 e 17,33). Questa duplice attestazione ha indotto molti a concludere che i detti si trovassero sia in Q sia in Marco, forse insieme come in Matteo.<sup>7</sup> Per Harry Fleddermann essi formavano un complesso unitario

1 V. a 3,23-26. 2 V. a 4,15.

3 V. sopra, «Unità narrativa di 8,27-10,45». 4 Bultmann, *History*, 329 s.

5 V. Sellew, *Composition*, 613-634; egli non prende in esame 8,27-9,1. Su 8,27-30 come composizione marciiana v. sopra, «Genere di 8,27-30», e al v. 31.

6 Bultmann, *History*, 82 s.

7 J.S. Kloppenborg, *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes & Concordance* (Foundations and Facets), Sonoma, Cal. 1988, 170; Robinson, *Critical Edition of Q*, 454-457. Ma v. Neiryneck, *Assessment*, 283 s.

in Q, la forma di Q è più antica di quella marciana, e Marco dipende da Q. Le prime due conclusioni sono plausibili, ma la terza è incerta.<sup>1</sup>

Nel detto del v. 34 l'espressione «se uno vuole (venire) dietro di me» (εἴ τις θέλει ὀπίσω μου) ricorda l'ordine di Gesù a Simone e Andrea, «venite dietro di me» (δεῦτε ὀπίσω μου) in 1,17 e la notazione del narratore in 1,20 che i figli di Zebedeo «se ne andarono dietro a lui» (ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ). La formulazione conclusiva «e mi segua» (καὶ ἀκολουθείτω μοι) richiama le parole del narratore in 1,18 secondo cui Simone e Andrea «immediatamente lasciarono le reti e lo seguirono» (εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ), nonché l'ordine di Gesù a Levi e la sua reazione in 2,14. La vocazione, che in quei passi viene messa in scena, qui è esposta in termini espliciti. Nel contesto c'è senz'altro una critica implicita a Pietro, cui si rende necessario intimare: «Vattene via da me» (ὑπάγε ὀπίσω μου, lett. «va' dietro di me».<sup>2</sup>

Chi vuole seguire Gesù deve «rinnegare se stesso» (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν): questa prescrizione significa che la persona in questione deve rifiutare di riconoscere o deve ignorare se stesso.<sup>3</sup> Tale comportamento è il contrario del rinnegare Gesù, come fa Pietro in 14,68-70. In 8,32 s. e 14,66-72 Pietro è dunque un esempio negativo per l'uditorio.

Il seguace di Gesù deve anche «prendere la propria croce» (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ). Prendere la propria croce significa, alla lettera, portare la croce che sarà usata nella propria crocifissione.<sup>4</sup> L'autore di Luca ha trasformato questa prescrizione aggiungendo la locuzione «ogni giorno» (καθ' ἡμέραν), e chiarendo così all'uditorio che è da intendersi in senso metaforico (Lc. 9,23). In Marco l'espressione può avere un versante metaforico, ma il suo valore è precipuamente letterale.<sup>5</sup> Al v. 31 il Gesù marciano aveva semplicemente predetto che il figlio dell'uomo sarebbe «stato ucciso» (ἀποκτανθήναι). Il v. 34 sconcerata perché rivela contemporaneamente (ai discepoli e all'uditorio, se non alla folla) come il figlio dell'uomo sarà ucciso, menzionando la parola «croce» (σταυρός) per la prima volta nel vangelo e richiedendo che il seguace di Gesù sia pronto a seguire la stessa sorte (cf. 15,21.30.32). La forza d'urto letterale del linguaggio utilizzato qui sarà stata violenta, perché l'esecuzione mediante crocifissione era ben nota nella storia della Giudea ed era un metodo

<sup>1</sup> Fleddermann, *Mark and Q*, 135-145; cf. Neiryck, *Assessment*, 282-284.

<sup>2</sup> V. sopra, al v. 33.

<sup>3</sup> Swete, 182; cf. H. Schlier, ἀρνέομαι, in TDNT 1, 1964, 469-471, spec. 471.

<sup>4</sup> Cf. 15,21 e sotto, *ad loc.*

<sup>5</sup> Cf. Swete, 182. Dewey, *Let Them Renounce Themselves*, riflette su come questo passo potrebbe essere letto oggi.