

INTRODUZIONE

TITOLO E POSIZIONE NEL CANONE

Dopo essere stato a lungo trascurato e considerato un «valletto e compendiatore di Matteo» (Agostino, *De consensu evangelistarum* 1,2,4)¹, il racconto di Marco agli inizi del XIX secolo comincia a occupare una posizione di primo piano, grazie alla spinta dell'esegesi liberale che ritiene di poter ricostruire, grazie a Marco, la vita di Gesù. J. Gnilka parla, in merito, di una «rivoluzione copernicana nella considerazione del vangelo di Marco», influenzata anche dalla formulazione della teoria delle due fonti da parte del filologo K. Lachmann e del pastore protestante C. G. Wilke. Da allora il secondo vangelo ha assunto un ruolo chiave, divenendo una sorta di ponte imprescindibile tra le tradizioni orali su Gesù — trasmesse nelle prime comunità cristiane attraverso la predicazione, la catechesi e la liturgia — e le prime narrazioni scritte che, pur nascendo prima e contestualmente al racconto di Marco, trovano espressione soprattutto nei vangeli di Matteo, Luca, Giovanni e nella variegata tradizione apocrifia.

Storico e teologo della prima ora, Marco si impone come primo autore che sa coniugare la testimonianza di fede alla narrazione della storia di Gesù, dal battesimo al Giordano fino a quel «primo giorno dopo il sabato» custode del kerygma pasquale.

Si verifica così un paradosso: da un lato abbiamo il vangelo di Marco, fonte essenziale alla redazione degli altri vangeli, testo che

¹ Tale espressione probabilmente suscitò anche il titolo non casuale di «secondo vangelo».

ci permette di risalire alla sorgente nella storia delle prime comunità cristiane, dall'altro ci dobbiamo confrontare con il disinteresse dei primi secoli nei suoi confronti, fino al punto di dover attendere il V secolo per avere un commento integrale al suo racconto ad opera di Vittore di Antiochia², seguito da un secondo commento del VII secolo³, e da un terzo a firma di Beda il Venerabile nell'VIII secolo⁴. Nulla rispetto alla ricca disponibilità di commenti che caratterizzano gli altri vangeli.

La stessa posizione nel canone è significativa: nelle liste in nostro possesso, il vangelo di Marco non è mai collocato al primo posto; anzi, in alcune liste, viene addirittura situato all'ultimo, dopo il vangelo di Giovanni⁵. La sua posizione di "secondo" potrebbe essere condizionata sia dall'infelice definizione di Agostino menzionata in apertura, sia dal fatto che, diversamente da Matteo che apre la narrazione con la genealogia e i racconti dell'infanzia, Marco apre il sipario sul battesimo amministrato al Giordano da Giovanni Battista.

Tra le questioni inerenti la «canonicità» del testo, merita di essere trattata quella riguardante la cosiddetta "finale lunga" di 16,9-20: anche se oggi gli studiosi sono d'accordo nel considerare tale finale un'aggiunta posteriore, va ricordato che il Concilio di Trento nel *Decretum de canonicis Scripturis* (8 aprile 1546) ha dichiarato questi versetti «canonici», contro la posizione di Erasmo da Rotterdam e altri. Senza entrare nel merito delle questioni relative all'autenticità letteraria dei vv. 9-20, il Concilio riconosceva in tal modo che il brano in oggetto conservava tradizioni apostoliche preziose per la comunità dei credenti. Una questione che avremo modo di riprendere nel nostro commento al testo.

Un ultimo cenno merita la designazione di «vangelo secondo Marco»: essa risale al II secolo e, da allora, la tradizione non ha

² Cf. W.R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 214.

³ Si tratta del *Commentarius in Evangelium secundum Marcum* di cui tratta M. Cahill nel suo articolo «The Identification of the First Markan Commentary», *Revue biblique* 101 (1994), 256-268.

⁴ *In Marci evangelium expositio*, PL 92, 131-302.

⁵ Cf. R.P. Martin, *Mark, Evangelist and Theologian*, Paternoster, Exeter 1979, 30.

cessato di attribuirne a Marco la paternità, anche se questi non viene mai menzionato all'interno della narrazione: le testimonianze più antiche in merito risalgono al *Prologo antimarcionita*⁶ e ad autori come Giustino (100-168 ca.), Ireneo (140-202 ca.), Clemente d'Alessandria (150-215 ca.), Origene (185-254 ca.) e Girolamo (347-420 ca.).

ASPETTI LETTERARI

Genere letterario e accorgimenti stilistici

Marco può essere considerato come l'inventore del genere letterario «vangelo»: con questo sostantivo non si intende una biografia nel senso stretto del termine, in quanto il racconto non si limita a passare in rassegna il concatenarsi di fatti o eventi, né si presenta come un'aretologia, cioè una sorta di elogio che insiste sui miracoli e sui prodigi compiuti da Gesù. Al contrario, il «vangelo», concentrandosi sulla persona e sull'annuncio, fa di Gesù la chiave di volta della storia.

Il racconto appare ben articolato e caratterizzato dal ricorso ad alcune strategie narrative che lo rendono particolarmente efficace. Tra queste ne vogliamo menzionare alcune. La prima è la disposizione degli episodi «a incastro» (la cosiddetta «costruzione a sandwich»): è il caso di 3,20-35; 5,21-43 oppure di 11,12-25 dove il racconto di un episodio ne contiene, al suo interno, un altro. Oltre che da motivi narrativi (quali la sottolineatura di un concetto, la provocazione del lettore ecc.), questo tipo di composizione potrebbe avere alla radice il desiderio di distinguere con precisione le diverse unità in un mondo in cui la scrittura non aveva punteggiatura né righe bianche per scandire il passaggio da un episodio all'altro. Un'altra strategia narrativa è quella del ricorso continuo all'elemento ternario (tre sono le traversate del mare di Tiberiade, tre le

⁶ Il termine «antimarcionita» venne coniato a partire da un'ipotesi formulata all'inizio del XX sec., che spiegava la presenza di un prologo al vangelo in 38 codici latini quale espressione di una contrapposizione al vangelo di Marcione. Studi successivi mostrarono che il testo del prologo era del IV sec., quindi successivo al diffondersi dell'eresia marcionita.

scene dedicate a Giovanni Battista, tre i discepoli prediletti, tre i momenti in cui Gesù cerca solidarietà al Ghetsemani...). Anche l'incalzare dalla formula «subito» conferisce ritmo al periodare caratterizzando il racconto marciano.

B. van Iersel, riferendosi al secondo vangelo, parla di una composizione dove gli aspetti lineari e quelli circolari si intrecciano: se la costruzione lineare spinge il lettore continuamente in avanti invitandolo a chiedersi che cosa succederà dopo, la costruzione circolare induce chi ascolta a stabilire una serie di nessi con quanto è già stato narrato, mettendo lentamente a fuoco un fulcro che diventa il centro non solo letterario ma anche teologico del brano. Ciò vale sia per singoli episodi (cfr. p. es., 1,21-28) sia per intere sezioni (molto significativa è la sezione dedicata al mistero pasquale in 14,51-16,8).

Articolazione del racconto

Per quanto concerne la disposizione globale del racconto, diverse sono le ipotesi proposte per seguire il filo narrativo dell'evangelista: un consenso tra i diversi esegeti è praticamente impossibile. La struttura che riceve i maggiori consensi tra i commentatori distingue tre parti: un prologo (la cui estensione copre i primi tredici versetti di Mc 1), una parte dominata dal tema dell'identità di Gesù (1,14-8,30) e una dedicata alla sequela dei discepoli (8,31-16,8) che culmina nel mistero pasquale. All'interno di questa macrostruttura di base, le proposte di articolazione interna si diversificano ulteriormente. Prendendo le distanze dall'opinione di Papi di Gerapoli che, nel II secolo, parlava di una narrazione «senz'ordine», gli studiosi sono d'accordo nel ribadire che l'agiografo ha curato con attenzione la composizione del testo, ricorrendo a figure retoriche come chiasmi e ripetizioni, impiegando termini particolari in momenti chiave del racconto, inseguendo sommari che fungono da elementi di passaggio da una sezione all'altra, intervenendo con commenti indiretti volti a suscitare riflessioni e a guidare il lettore, coinvolgendo quest'ultimo nel racconto per suscitare l'adesione di fede e la risposta responsabile (si pensi anche solo al finale di 16,8).

A una analisi attenta, dopo il prologo (1,1-13), il racconto sembra scandito in sei atti che culminano nel settimo dedicato al mistero pasquale di passione, morte e risurrezione, vertice e cuore della fede cristiana. Anche in questo caso i numeri non ci sembrano casuali.

1,14-3,6 Il primo atto: la proposta di una nuova logica

I primi tre atti del vangelo mettono a fuoco non solo l'identità di Gesù, come viene comunemente riconosciuto, ma anche quella dei discepoli. La struttura segue uno schema comune: si parte da una definizione dell'orizzonte geografico, segue un racconto di vocazione/invio che delinea la comunità che si forma attorno a Gesù, per poi presentare nei dettagli il confronto con il mondo circostante: le folle, i malati, le autorità religiose.

Nel primo atto, sull'orizzonte della Galilea e, nello specifico, di Cafarnaò, l'evangelista guida il lettore nei diversi spazi dell'azione salvifica di Dio: dalla sinagoga alla casa, dalla casa alla soglia, da questa alla strada. Il sabato torna ad essere il tempo in cui l'uomo è chiamato a sperimentare l'ordine originario della creazione, mentre la grazia divina infrange ogni barriera imposta dalle norme di purità rituale che escludono quanti sono afflitti da ogni sorta di malattie e infermità. Gli spazi vengono aperti, la gente accorre, i lontani vengono raggiunti mentre le autorità religiose si rivelano sempre più in difficoltà nell'accettare una «movità» che sembra adattarsi male agli «otri vecchi» della tradizione ebraica così come essi la interpretano e trasmettono. Quattro sono i gesti di guarigione, quattro i «perché?» sollevati dalle autorità religiose: entrambi confluiscono nel racconto conclusivo che sancisce il «sì» di Gesù al bene dell'uomo e il «no» delle autorità religiose alla logica del Maestro.

Preludio In Galilea (1,14-15)

La chiamata dei primi quattro (1,16-20)

I movimenti I quattro atti di guarigione (1,21-45)

- | | |
|------------|---------------------------------|
| a. 1,21-28 | nella sinagoga (spirito impuro) |
| b. 1,29-31 | nella casa (suocera di Pietro) |
| c. 1,32-39 | sulla soglia (malati vari) |
| d. 1,40-45 | sulla strada (lebbroso) |

Il movimento I quattro «perché» (2,1-28)

- a. 2,1-13 perché parla così?
- b. 2,14-17 perché mangia con loro?
- c. 2,18-22 perché non digiunano?
- d. 2,23-28 perché non osservano il sabato?

Un punto di non ritorno Il rifiuto delle autorità (3,1-6)

3,7-6,6a *Il secondo atto: la proposta di una nuova famiglia*

Da Cafarnao l'orizzonte si allarga all'intera Galilea con al centro il lago di Tiberiade, punto da cui l'annuncio del Regno è destinato a espandersi su ogni "tipologia di terreno", sia questo abitato da comunità radicate nell'ebraismo o da città e villaggi di estrazione pagana. I Dodici, la cui prima identità è quella di «essere con lui», si distinguono da tutti coloro che seguono a distanza o stanno volutamente «fuori» dal cerchio, tra i quali ricevono una menzione particolare «la madre e i suoi fratelli». La famiglia che Gesù costruisce si regge su principi totalmente diversi da quelli tradizionali e la sequela si propone come la transizione da una riva all'altra del lago, evocazione indiretta di un passaggio simbolico e teologico significativo. Un ulteriore elemento di rifiuto scandisce il finale del secondo atto: se nel primo atto i soggetti erano le autorità religiose, nel secondo sono i familiari e i compaesani di Gesù a costruire uno spazio ostile ai prodigi del Maestro.

Orizzonte Oltre la Galilea (3,7-12)

L'istituzione dei Dodici (3,13-19)

Una nuova famiglia Tra accoglienza e rifiuto (3,20-35)

I movimenti Il discorso in parabole (4,1-34)

- a. 4,1-2 cornice narrativa
- b. 4,3-9 la parabola del seme
- c. 4,10-12 dentro o fuori: la responsabilità
- d. 4,13-20 dal seme al terreno
- e. 4,21-25 dentro o fuori: la responsabilità
- f. 4,26-32 le due parabole sul seme
- g. 4,33-34 cornice narrativa

Intermezzo La prima traversata da una riva all'altra (4,35-41)

Il movimento I tre atti di liberazione (5,1-43)

- a. 5,1-20 l'indemoniato di Gerasa
- b. 5,21-24 la figlia di Gairo
- c. 5,25-34 la donna affetta da flusso di sangue
- d. 5,35-43 la figlia di Gairo

Un punto di non ritorno Il rifiuto dei suoi (6,1-6a)

6,6b-8,26 *Il terzo atto: la proposta di un nuovo orizzonte*

Dopo aver chiarito l'identità dei discepoli e la missione che li attende, il terzo atto si sofferma sugli orizzonti di quest'ultima. L'apertura riprende lo schema che abbiamo già avuto modo di rilevare per il primo e il secondo atto: dopo aver delineato lo spazio geografico della missione, l'autore propone un «racconto a incastro» concernente l'invio dei Dodici. Nel primo atto, il ministero pubblico di Gesù si era aperto dopo che Giovanni Battista era stato arrestato; allo stesso modo la missione dei Dodici inizia mentre Giovanni Battista viene messo a morte. Da qui la narrazione si snoda in tre movimenti: nel primo (6,35-56) lo sfondo narrativo è quello del contesto giudaico, nel terzo (8,1-26) l'orizzonte si apre al mondo pagano. Entrambi i movimenti narrativi sono caratterizzati dal racconto della moltiplicazione dei pani, da una successiva traversata, a cui seguono scene di guarigione. Il secondo movimento (7,1-37) segna il passaggio dal contesto giudaico a quello pagano attraverso una lunga polemica con i farisei sulle norme di purità e l'incontro con una donna e un uomo pagani.

Orizzonte Città e villaggi (6,6b)

L'invio dei Dodici (6,7-34)

I movimenti Il pane dei «figli» (6,35-56)

- a. 6,35-44 la prima moltiplicazione dei pani
- b. 6,45-52 la seconda traversata
- c. 6,53-56 le guarigioni

Il movimento Dai «figli» ai «cagnolini» (7,1-37)

- 7,1-23 la controversia con i farisei
- 7,24-30 l'incontro con la donna siro-feniccia
- 7,31-37 la guarigione del sordomuto

III movimento Le briciole dei «cagnolini» (8,1-26)

- a. 8,1-9 seconda moltiplicazione dei pani
- b. 8,10-21 la terza traversata
- c. 8,22-26 la guarigione del cieco di Betsaida

8,27-10,52 *Il quarto atto: la sequela e la logica pasquale*

All'inizio del quarto atto, il ministero pubblico di Gesù raggiunge uno dei suoi punti cruciali. La domanda relativa alla sua identità trova una prima risposta nell'intervento di Pietro e ad essa viene strettamente associato il destino di passione, morte e risurrezione che attende il Maestro, un destino evocato dagli insegnamenti sul mistero pasquale. Fa da sfondo il viaggio che conduce Gesù e i discepoli dalla Galilea a Gerusalemme: il quarto atto si apre, non a caso, in terra pagana e si chiude alle porte di Gerusalemme, città santa per eccellenza, quasi a raccogliere attorno al Cristo i due popoli che abitano la regione, giudei e pagani.

La narrazione si snoda attorno ai tre insegnamenti di cui sopra, strettamente associati al titolo cristologico di «Figlio dell'uomo»: il primo insegnamento (8,31) precisa l'identità di Gesù e l'importanza per i discepoli di farsi carico della sua logica (8,27-9,29); il secondo (9,31) ribadisce la logica di accoglienza e servizio che deve guidare l'azione dei discepoli (9,30-10,16), giocando in modo particolare sull'immagine dell'accoglienza dei piccoli (9,33-37; 10,13-16); il terzo (10,32-33) sottolinea la dimensione di spogliazione e totale dedizione che caratterizza la sequela (10,17-52). Due incontri svolgono un ruolo significativo all'interno della narrazione, portando in scena due volti che caratterizzano il cammino verso Gerusalemme: quello dell'uomo ricco e quello del povero Bartimeo, la cui guarigione rappresenterà l'ultimo miracolo narrato dal secondo vangelo.

I insegnamento (8,27-9,29) 8,27-33 *Il mistero pasquale*(8,32-33 *Reazione*)

- 8,34-9,1 Esigenze della sequela
- 9,2-13 La trasfigurazione
- 9,14-29 L'indemoniato

II insegnamento (9,30-10,16) 9,30-32 *Il mistero pasquale*(9,32 *Reazione*)

- 9,33-37 L'accoglienza dei bambini
- 9,38-50 Lo scandalo dei piccoli
- 10,1-12 L'unione uomo-donna
- 10,13-16 L'accoglienza dei bambini

III insegnamento (10,17-52)

- 10,17-22 L'uomo ricco
- 10,23-27 L'insegnamento ai discepoli
- 10,28-31 *Reazione di Pietro*
- 10,32-34 *Il mistero pasquale*
- 10,35-40 *Reazione di Giacomo e Giovanni*
- 10,41-45 L'insegnamento ai discepoli
- *10,46-52 Il mendicante Bartimeo

11,1-13,37 *Il quinto atto: la sequela come adesione al nuovo tempio*

Gerusalemme e il tempio fanno da cornice al quinto atto.

La narrazione procede illustrando tre diverse visite di Gesù a Gerusalemme, caratterizzate da una tensione progressiva, a cui segue il grande discorso escatologico: nella prima Gesù si limita a uno sguardo generale, nella seconda il Maestro prende posizione con azioni e parole ben precise, nella terza si apre il confronto con le autorità religiose, che sfocia in una serie di controversie. Il tutto culmina nella domanda rivolta da Gesù ai presenti e nell'immagine della vedova che espone totalmente la propria esistenza pur di contribuire ai bisogni del tempio. Segue il grande discorso escatologico tenuto sul monte degli Ulivi, di fronte all'imponente area sacra del tempio. Se l'apertura e la chiusura del quinto atto sono caratterizzate dal dialogo tra Gesù e i discepoli, al centro c'è il confronto con le autorità religiose, la cui ostilità sembra andare progressivamente scemando fino a essere messa totalmente a tacere. Il tema del tempio fa da "filo rosso", accompagnando una riflessione concreta, e allo stesso tempo simbolica, che unisce in modo inedito il destino dell'edificio sacro a quello del Maestro.

*Prima visita al tempio (11,1-11)**Seconda visita al tempio (11,12-25)*

- vv. 12-14 Il fico senza frutti
- vv. 15-19 La purificazione del tempio
- vv. 20-25 Il fico seccato

Terza visita al tempio (11,27-12,44)

- vv. 11,27-33 Le autorità e Gesù
- vv. 12,1-12 La parabola della vigna
- vv. 12,13-17 I controvversia: il tributo
- vv. 12,18-27 Il controvversia: la risurrezione
- vv. 12,28-34 III controvversia: l'assenza della Legge
- vv. 12,35-40 Gli scribi e Gesù
- vv. 12,41-44 La vedova al tempio

Il discorso di fronte al tempio (13,1-37)

- vv. 1-4 Introduzione
- vv. 5-23 Prima parte
 - I dolori della storia e dei discepoli (vv. 5-13)
 - L'abominio della devastazione (vv. 14-23)
- vv. 24-27 Centro: la venuta del Figlio dell'uomo
- vv. 28-37 Seconda parte
 - La parabola del fico (vv. 28-32)
 - La parabola dei servi (vv. 33-37)

14,1-50 Il sesto atto: la sequela come consegna totale

Il sesto atto viene articolato in tre momenti che scandiscono la narrazione dal punto di vista temporale enfatizzando il progressivo avvicinamento dell'ora che inaugura il mistero pasquale del Maestro: il primo si apre a due giorni di distanza dalla Pasqua e dagli Azzimi (14,1-11), il secondo nel primo giorno degli Azzimi (14,12-31), il terzo scandisce il compimento dell'ora (14,32-50). Ogni momento è accompagnato da un gesto dalla forte carica simbolica: l'unzione della donna di Betania nel primo momento, il pane spezzato e il vino versato nel secondo, il bacio di Giuda

nel terzo. Il sopraggiungere dell'ora, il compimento delle Scritture e la fuga generale dei discepoli chiudono non solo il sesto atto ma l'intero ministero pubblico del Maestro (vedi commento). Gesù entra solo nel mistero della sua passione, morte e risurrezione: il Figlio dell'uomo è totalmente consegnato nelle mani degli uomini.

Il banchetto di Betania (14,1-11)

- vv. 1-2 Verso la Pasqua e gli Azzimi
- vv. 3-9 Il segno: l'unzione con nardo genuino
- vv. 10-11 Il trattamento: Giuda

Il banchetto pasquale (14,12-31)

- vv. 12-16 La Pasqua e gli Azzimi
- vv. 17-25 Il segno: il pane e il calice
- vv. 26-31 La fuga e il rinnegamento: Pietro e gli altri

Il compimento (14,32-50)

- vv. 32-42 La consegna nelle mani del Padre
- vv. 43-50 La consegna nelle mani dei peccatori

14,51-16,8 Il settimo atto: il mistero pasquale

L'ultimo atto è attentamente composto dall'evangelista che lo colloca nella dinamica del racconto come il vertice dell'intera narrazione. Il centro della sezione è dominato dalla croce (15,25-37), luogo fisico e teologico; ad essa converge il lungo processo di spoliazione a cui la persona di Gesù è esposta dal momento della consegna nelle mani delle autorità religiose. La scansione nei tre archi temporali (le nove, mezzogiorno e le tre del pomeriggio) enfatizza ancora di più tale processo, durante il quale il Maestro viene abbandonato prima dagli uomini, poi dalla creazione, quindi da Dio stesso. L'evangelista, descrivendo la spoliazione del giovane in 14,51-52 in apertura di sezione, sembra anticipare da un lato l'esperienza dei discepoli che davanti alla croce abbandonano il palcoscenico dandosi alla fuga, e dall'altro l'esperienza del Cristo, il quale, una volta consegnato nelle mani degli uomini, si lascerà spogliare di tutto in piena obbedienza alla volontà del Padre.

Il racconto che accompagna il lettore al brano centrale di 15,25-37 è caratterizzato dall'uscita di scena di tutte le figure che rappresentano una relazione positiva con il Maestro mentre il procedimento è inverso all'indomani della morte in croce. Non appena Gesù muore, entrano in scena, una dopo l'altra, le figure che si fanno portavoce di un suo riconoscimento, mettendo in rilievo come il ministero del Maestro non sia caduto nel vuoto. Il lettore è posto di fronte a una sorta di rinascita che coinvolge proprio i gruppi umani che sono stati i protagonisti della fuga, della condanna a morte del Maestro e della sua attuazione. Il centurione entra in scena come il rappresentante del mondo pagano, Giuseppe d'Arimatea come il rappresentante delle autorità religiose giudaiche, le donne come le rappresentanti dei discepoli. Anche in questo caso la fuga del giovane in 14,52 sembra anticipare l'uscita di scena di tutti i gruppi umani che hanno incarnato una relazione positiva con il Maestro, proprio come la presenza dello stesso al sepolcro in 16,5-7 porta a compimento quella rinascita attestata dall'evangelista immediatamente dopo la morte di Gesù.

A. Nel cuore del racconto della passione e morte di Gesù (14,51-52)

B. La condanna (14,53-15,24)

14,53-65 La condanna del Sinedrio
14,66-72 Il rinnegamento di Pietro
15,1-24 Pilato e i soldati

C. La morte (15,25-37)

15,25-32 L'ora terza
15,33 L'ora sesta
15,34-37 L'ora nona

B'. Il riscatto (15,38-47)

15,38-41 Il centurione
15,42-45 Giuseppe d'Arimatea
15,46-47 Le donne

A'. Nel cuore del racconto della risurrezione di Gesù (16,1-8)

LINEE TEOLOGICHE FONDAMENTALI

Il fulcro teologico del secondo vangelo è stato oggetto di numerosi studi che hanno cercato di individuare il tema portante che anima il racconto dell'agiografo. Pur tenendo presente l'opinione di E. Best che invita a non «cercare nel vangelo una teologia coerente e consistente», ma piuttosto a predisporre a «trovare disuguaglianze, dal momento che egli basò la sua teologia su una o più teologie esistenti nella tradizione da lui ricevuta», siamo convinti che, dietro l'intreccio dei diversi temi teologici, l'evangelista abbia un suo fulcro da condividere con la propria comunità: W. Wrede fa del cosiddetto «segreto messianico» la chiave teologica di Marco, mentre altri identificano il cuore del vangelo nella sua insistenza sull'escatologia, evidente nelle pagine dedicate ai temi del regno di Dio, della lotta con satana, del Figlio dell'uomo (cfr. M.D. Hooker; H.C. Kee). C'è chi fa notare l'importanza della Galilea, regione simbolo della missione verso i pagani (cfr. J.M. van Cangh) e chi coglie una ricorrente polemica dell'evangelista contro i Dodici o contro le guide della comunità di Gerusalemme, rappresentate nella narrazione dai fratelli di Gesù (cfr. E. Trocmé; W. Kelber). Alcuni evidenziano l'indiscutibile centralità della croce (cfr. R.H. Gundry; J. Schreiber; E. Schweizer), altri sottolineano la questione cristologica soffermandosi sui titoli di Gesù (cfr. K. Stock; M. Vironda). Non manca chi dà risalto ai temi del disepolatio e della sequela (cfr. E. Best; E.S. Malbon; J. Roloff), chi coglie nel secondo vangelo una *haggadà* pasquale cristiana⁷ (cfr. B. Standaert) o chi ne sottolinea la forte impronta apocalittica (cfr. N. Perrin; A.Y. Collins). Basta anche solo questo sguardo d'insieme per percepire la ricchezza di una narrazione che si traduce in una forte provocazione alla sequela, intesa come adesione radicale ed esigente a Gesù, Messia che muore nudo sulla croce e che fa di questo momento di spoliatazione estrema il *kairós* della rinascita dell'umanità.

A nostro avviso, il fulcro va cercato nell'intrigo narrativo evidenziato sopra, scandito in scenari ben definiti che convergono at-

⁷ Il termine *haggadà* significa «racconto». In genere viene utilizzato per indicare il racconto che accompagna la celebrazione memoriale del pio ebreo nella notte di Pasqua.

torno al mistero pasquale. Da questo centro si diramano tutti i temi portanti della narrazione. Ovviamente non è possibile, nel breve spazio a nostra disposizione, approfondirli tutti; ci accontenteremo di riprenderne tre che, anche nella storia dell'interpretazione, hanno svolto un ruolo significativo: il tema dell'identità di Gesù, quello del discepolato e quello del segreto messianico. Per gli altri aspetti rimandiamo al commento esegetico-teologico o agli studi specifici⁸.

La centralità del mistero pasquale

Il modo in cui è pensato l'intrigo narrativo ci porta al cuore dell'intero racconto: il mistero pasquale. La passione, morte e risurrezione di Gesù, così come vengono narrate in 14,51-16,8, raccolgono in sé tutti i temi chiave del secondo vangelo: le fatiche del discepolato, il mistero dell'identità di Gesù, la portata universale del *keyrgma* pasquale, il gioco tra silenzio e proclamazione tipico del cosiddetto «segreto messianico». Insieme ad essi, ritroviamo gli elementi stilistici propriamente marcani: la costruzione concentrica, il procedere per triadi, le ripetizioni, il coinvolgimento del lettore nel racconto, i paradossi, le inclusioni... Il nesso con il prologo del vangelo (soprattutto con la scena del battesimo al Giordano [1,9-11]), il richiamo del triplice annuncio del mistero pasquale (8,31; 9,31; 10,33-34), il ruolo chiave della Galilea che domina i primi dieci capitoli del racconto, come pure la descrizione dei discepoli che oscilla continuamente tra una promessa di fedeltà a oltranza e la vergogna di un fallimento che delude totalmente il lettore, con una particolare accentuazione sulla figura di Pietro, sono tutti elementi che fanno del mistero pasquale il punto prospettico alla luce del quale leggere e comprendere l'intero vangelo. Perfino i grandi discorsi di Gesù, come quello in parabole al c. 4 e quello escatologico al c. 13, ne sono pervasi, e insieme ad essi gli incontri con figure tipo che anticipano quello che sta succedendo al Maestro e, di riflesso, ai discepoli: si pensi anche solo, tra gli altri, al cieco Bartimeo in 10,46-52, alla vedova povera in 12,41-44, alla donna

⁸ Cfr. W.R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, cit.

di Betania in 14,3-9, al giovane che fugge via nudo in 14,51-52... tutte figure che anticipano il mistero pasquale obbligando i discepoli e il lettore a confrontarsi con un evento che li supera e che non può essere compreso fino al momento in cui tutto viene vissuto da Gesù in persona. Ma è soprattutto la cosiddetta «sezione dei pani» (6,6b-8,26) a contenere le allusioni più provocatorie, spingendo a riconoscere un nesso sempre più stretto tra il pane e Gesù (non solo tra il pane e la Parola) fino al punto in cui tale identificazione si fa evidente in 8,14-21.

In quest'ottica ci sembra particolarmente interessante l'ipotesi di chi, come B. Standaert, individua nel vangelo di Marco una serie di indizi che evocano uno sfondo battesimale e che sembrano fare del racconto una *haggadà* cristiana rivolta soprattutto ai catecumeni per introdurre al mistero pasquale e alla vita della comunità. Del resto, l'esplicita trattazione del tema del battesimo all'interno del vangelo di Marco torna in più punti: il sipario in 1,2 si apre con questo tema; il battesimo fa da protagonista nella pericope centrale del prologo in 1,9-11; il battesimo è l'immagine che lega strettamente il destino del discepolo che vuole mettersi alla sequela di Gesù e quello del Maestro in 10,38-39; la promessa di Giovanni Battista circa il battesimo nello Spirito Santo (1,8) suppone un compimento strettamente connesso all'ascolto o alla lettura del vangelo. Questi indizi sono a loro volta sostenuti da una serie di immagini sparse lungo la narrazione: più volte Marco insiste sull'importanza di lasciare il mantello; a più riprese viene messa in evidenza la fatica dei discepoli nel comprendere l'identità di Gesù; una certa insistenza accompagna la descrizione circa le esigenze della sequela. L'enfasi stessa sulle vesti, presente nelle due pericopi di 14,51-52 e 16,5-7, si colloca sullo sfondo di tutta una letteratura biblica ed extrabiblica nella quale la presentazione del battesimo o dell'atto iniziatico in connessione con il gesto della spoliazione e del rivestimento è tutt'altro che sconosciuto. Passaggi paolini come Rm 6,1-11; 1Cor 1,10-17; 10,1-6; 12,13; 15,29; Gal 3,26-28; Ef 4,4-6; Col 2,11-12 ci costringono a risalire lungo la sorgente della storia fino all'epoca che ha accompagnato la stesura delle lettere ai Galati e ai Romani, sufficientemente antica per

poter fare da sfondo alla redazione del testo oltre che epoca in cui il mistero pasquale costituiva, da tutti i punti di vista, il Vangelo che i credenti trasmettevano e approfondivano?

L'identità velata del Messia Gesù

Solo grazie all'accoglienza del mistero pasquale è possibile penetrare il mistero dell'identità di Gesù che caratterizza in modo peculiare i primi otto capitoli del vangelo. La domanda implicita o esplicita, che suscita stupore, disagio o rifiuto, è sempre la stessa: «Chi è Gesù?». In questo «Marco sembra un maestro di "destabilizzazione" perché, man mano che il racconto progredisce, il mistero s'infittisce: i nemici vogliono togliere di mezzo Gesù; i vicini prendono le distanze e i discepoli sono sconvolti chiudendosi alla comprensione del suo mistero»¹⁰.

Al centro della narrazione, l'episodio della trasfigurazione (9,2-13) anticipa una risposta: Vi assistono i tre discepoli più vicini al Maestro ma la loro comprensione è, di fatto, ancora incerta e si trasforma immediatamente in un divieto di annunciare tutto quello che hanno visto e udito¹¹. L'opinione della gente che riconosce in Gesù «Giovanni Battista, Elia o uno dei profeti» (8,28) si distingue nettamente da quella di Pietro che riconosce nel Maestro «il Messia» (8,29), vedendo in lui i tratti che la folla non sembra cogliere. Ma anche l'identificazione di Pietro si rivela presto inadeguata quando, ai tratti del Messia, viene esortato ad associare gli elementi del mistero pasquale e le tappe di un percorso che deve necessariamente passare per la passione e la morte. Pur annunciata chiaramente nel titolo (1,1) e, quindi, ben nota al lettore, l'identità

⁹ Il tema è stato ampiamente trattato lungo la storia dell'interpretazione: si pensi a studi classici come quelli di G. Dambriocourt, *L'initiation chrétienne selon saint Marc*, Apostolat des éditions, Paris 1970, 31-53, e di A. Feuillet, «Le Baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1,9-11)», *Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959), 458-490; Id., «Le Baptême de Jésus», *Revue Biblique* 71 (1964), 321-352 fino alla tesi e al recente commento al secondo vangelo di B. Standaert citato in bibliografia.

¹⁰ M. Grilli, *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8,27-10,52. Lettura in chiave comunicativa*, Dehoniane, Bologna 2009, 34.

¹¹ Cf. P.-Y. Brandt, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme chef de lecture de l'Évangile de Marc*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.

di Gesù non viene riconosciuta da nessuna delle persone presenti nella narrazione, se non all'indomani della morte in croce (15,39). Si assiste in tal modo a una inversione curiosa: se nei primi otto capitoli la vicinanza al Maestro corrisponde di fatto a un diverso livello di riconoscimento della sua identità, nella seconda metà più si è vicini a lui, più si patisce lo scandalo di una identità che fa del Golgota e dei suoi anfratti il luogo della rivelazione. Alla fine è un "lontano" a riconoscere Gesù (il centurione romano), a mettere in discussione la reazione scandalizzata del sommo sacerdote di 14,63 e a confermare la continua insinuazione degli spiriti immondi che già in 1,24.34; 3,11 e 5,7 si gettavano ai piedi di Gesù gridando quanto solo il mistero pasquale poteva rendere manifesto.

Mentre vengono proposti i diversi tentativi di risposta alla domanda: «Chi è Gesù?», Gesù sceglie di presentarsi come «Figlio dell'uomo», un titolo che rimanda a ciò che i protagonisti del racconto possono cogliere: essi incontrano un vero uomo, completamente sottomesso alle circostanze della condizione umana, ma, allo stesso tempo, sono rinviiati a una figura della tradizione anticotestamentaria (soprattutto di Ezechiele e Daniele) che dice qualcosa di più: quest'uomo, vero membro del genere umano, vive in completa unione con Dio, conosce alla perfezione la volontà di Dio e ne interpreta la Legge, riconcilia i peccatori con lui e libera da ogni prigionia (spiriti impuri, peccati, infermità, morte stessa). Marco ricorre a tale titolo quattordici volte: Gesù lo usa per precisare la sua missione (2,10.28; 10,45), predire la sua sorte (8,31; 9,9.12.31; 10,33-34; 14,21.41), annunciare la sua futura venuta (8,38; 13,26; 14,62). Un uomo debole e mortale, che può essere maltrattato e rifiutato, che chiama e interPELLA, è in realtà il salvatore e il giudice del genere umano. In questo orizzonte, ogni affermazione sul Figlio dell'uomo si configura come una sfida per la fede e come un invito a rimanere aperti a un mistero che supera ogni identificazione e che solo alla fine verrà pienamente svelato.

La sequela esigente

Se la questione dell'identità, pur costellando l'intera narrazione, caratterizza soprattutto la prima metà del ministero pubblico del

Maestro (1,14-8,26) e il racconto del mistero pasquale (14,51-16,8), la questione della sequela e delle sue esigenze caratterizza in modo evidente la seconda metà del ministero pubblico (8,27-14,50). Il verbo che domina l'identità del discepolo è il verbo «essere»: la sequela, in tal senso, affiora come qualcosa di più rispetto a un semplice «stare» fisico con il Maestro e implica quell'adesione interiore, profonda e integrale della persona, che coinvolge a livello esistenziale. Attorno a Gesù si formano diversi gruppi di discepoli che vanno dal cerchio più ristretto dei Dodici, i quali condividono con lui ogni aspetto della quotidianità e sono chiamati a essere manifestazione del loro Maestro nelle parole e nei gesti, a quanti tra la folla ne ascoltano la Parola, lasciandosi formare da essa. Caratterizzata dal confronto continuo con un Maestro che genera interrogativi e disorientamento, basata su principi paradossali che emergono dai tre insegnamenti sul mistero pasquale e che esigono il passaggio attraverso la via dello scandalo e del dolore, segnata da una sempre più disarmante incomprendimento, dominata da una costante spinta verso l'altra riva, la sequela di Gesù si delinea come un progressivo processo di spogliazione che troverà la sua icona emblematica nella figura del giovane, che fugge spoglio alle porte del passione (14,51-52) per ritornare sulla scena rivestito di bianco nel primo giorno dopo il sabato (16,5-7).

Significativi gli spazi che, lungo il percorso della sequela, offrono momenti di sosta o di particolare intimità tra il Maestro e i discepoli: la casa, la barca e la mensa. Qui viene consolidata la comunione di vita tra Gesù e i suoi, viene allestito lo spazio dell'insegnamento e della rivelazione dei misteri del Regno, viene messa alla prova la verità del discepolato, smascherandone i compromessi e facendone affiorare i falsi ragionamenti. In altre parole, qui la sequela viene strutturata e consolidata. Sarà soprattutto la mensa a metterne a fuoco le condizioni autentiche, sintetizzandole in quei quattro verbi che accompagnano le due moltiplicazioni dei pani (6,35-44; 8,1-9) e il delicato momento dell'ultima cena (14,17-25): consegnare, benedire, spezzare, distribuire. La sequela autentica è un atto di consegna radicale perché il poco di ciascuno possa essere benedetto, spezzato e quindi divenire dono per l'altro.

Tipica del secondo vangelo nella trattazione del tema è la pre-

senza di significative figure femminili che non permettono al lettore di imitare l'esperienza della sequela ai Dodici o ai soli personaggi maschili che percorrono con il Maestro le strade della Galilea. L'evangelista raccoglie le figure femminili presenti nel suo racconto in tre gruppi distinti: il primo (la suocera di Simone, la donna affetta da emorragia, la figlia di Giairo e la donna strofencica) presenta immagini di donne che passano da una situazione di malattia, impurità o morte alla ritrovata vitalità e integrità; il secondo gruppo (la vedova al tempio e la donna di Betania) presenta due figure esemplari nelle quali il Maestro sembra identificarsi, facendone una parabola del proprio dono di sé; il terzo presenta donne che sanno abitare gli spazi lasciati vuoti dai Dodici nel momento più delicato dell'esistenza di Gesù. I tre gruppi si succedono uno dopo l'altro nella narrazione, trasformando le protagoniste femminili in maestre di un discepolato che passa attraverso la triplice tappa dell'esperienza personale (primo gruppo), del dono totale di sé (secondo gruppo) e della partecipazione al mistero pasquale di Cristo (terzo gruppo).

Il segreto messianico

Dopo aver accennato ai temi dell'identità di Gesù e della sequela dei discepoli, non possiamo tralasciare la questione del «segreto messianico». L'espressione è generalmente associata al vangelo di Marco, anche se non mancano studi che approfondiscono tale motivo in tutti i Sinottici (N. Elliott) o affrontano, in senso più ampio, il concetto di segretezza nella cultura del mondo mediterraneo del I secolo d.C., fortemente segnata dai principi dell'onore e della vergogna (J. Plich). Il tema richiama tutti quei passaggi in cui Gesù mantiene un certo riserbo circa la sua reale identità, invitando anche coloro che lo circondano a fare altrettanto.

Dal punto di vista narrativo, il secondo vangelo è quello che lascia maggiormente emergere tale sfumatura: da un lato, fin dall'inizio, l'identità di Gesù viene chiaramente espressa (cfr. 1,1: «Inizio del vangelo di Gesù, il Messia, il Figlio di Dio»), ribadita dalla voce del Padre (cfr. 1,11; 9,7) e ripresa dalle grida degli indemoniati (cfr. 1,24; 3,11; 5,7); dall'altro, nella maggioranza dei casi, Gesù

interviene con severità imponendo il silenzio, sigillando nel segreto la verità legata alla sua persona: ciò si verifica sia nei confronti dei demoni (cfr. 1,25-34; 3,11-12), sia nei confronti delle persone miracolate (cfr. 1,43-45; 5,43; 7,36; 8,26). In due momenti il tema è al centro del dialogo tra Gesù e i discepoli: dopo la confessione di Pietro (cfr. 8,30) e dopo l'episodio della trasfigurazione (cfr. 9,9). Non manca chi aggiunge a questi brani anche gli episodi in cui Gesù esprime il desiderio di restare in disparte, lontano dalle folle (cfr. 7,24; 9,30-31), o quelli in cui si ritira con i discepoli per riservare a loro soli alcuni insegnamenti (cfr. 4,10-13; 4,34; 7,17-23; 9,28-29; 8,31; 9,31; 10,32-34; 13,3). Altri, infine, prendono in esame i passaggi in cui i Dodici faticano a comprendere il Maestro (cfr. 4,41; 6,52; 8,17-21), manifestando una certa resistenza di fronte al tema della sua passione e morte (cfr. 8,32; 9,32; 10,35-40). Il fenomeno si registra soprattutto nella sezione che affronta il ministero pubblico di Gesù (cfr. 1,14-14,50) e torna in modo forte nella conclusione a sorpresa di 16,8 con una constatazione sorprendente: se lungo tutto il vangelo l'invito al silenzio è stato puntualmente disatteso con la conseguenza di comunicare un annuncio difettoso o solo parzialmente compreso, nella battuta finale è l'invito a portare l'annuncio della risurrezione che viene disatteso, lasciando il lettore a tu per tu con il giovane vestito di bianco il cui invito è rimasto come sospeso.

Fu lo studio di W. Wrede ad attirare l'attenzione sull'argomento del «segreto messianico» nel 1901, accendendo un dibattito tuttora aperto. Replicando a coloro che ritenevano che il secondo vangelo, con il suo stile sobrio e semplice, metteva a disposizione una testimonianza che risentiva poco dalla rilettura postpasquale, permettendo così di entrare in contatto con il Gesù storico, Wrede si oppose mostrando attraverso i brani caratterizzati dall'invito al silenzio una vera e propria teologia, maturata all'indomani della Pasqua, con l'obiettivo di sottolineare l'identità messianica del Maestro. Così facendo, Marco riusciva ad attribuire al Gesù storico quanto, di fatto, sarebbe stato divulgato solo all'indomani del mistero pasquale di passione, morte e risurrezione. Secondo lo studioso, il Gesù della storia non era stato pensato né percepito come Messia, ma semplicemente come un maestro autorevole e un riformatore religioso. Sarebbe stata piuttosto la comunità cristiana,

alla luce della risurrezione, a ripercorrere l'intera vicenda, inserendo tra i dati del racconto una serie di elementi al fine di favorire una certa continuità tra la propria visione del Cristo e l'identità di Gesù lungo il suo ministero: l'invito al silenzio era uno di questi.

Tale lettura suscitò reazioni di ogni tipo, aprendo un dibattito tutt'ora in corso: si passa da chi coglie nel «segreto messianico» una nota tipica del ministero del Gesù storico, a chi vi individua solo una serie di obiettivi apologetici della prima comunità; da chi vi vede un indice puntato all'identità di Gesù a chi vi intende il riflesso di una ecclesiologia complessa, con gruppi in tensione tra loro... Colto dal punto di vista narrativo, il «segreto messianico», oltre a favorire il dialogo tra l'evangelista e i suoi destinatari, trasforma l'invito al silenzio in una sorta di pausa di riflessione che interpella e vaglia la fede dei destinatari del Vangelo, ribadendo da un lato i tratti dell'identità di Gesù e dall'altro le esigenze della sequela (Y. Bourquin, C. Focant, R. Vignolo)¹².

DESTINATARI, AUTORE E DATAZIONE

L'autore

Il vangelo non attribuisce un nome al suo autore, segno che questi vuole passare in secondo piano rispetto al racconto e al suo messaggio. In passato si riteneva che il secondo vangelo risentisse dell'impulso petrino e, in qualche modo, esprimesse la teologia del «principe degli apostoli». Tale convinzione era influenzata da un passaggio della *Storia della Chiesa* di Eusebio di Cesarea (263-339) dove si riportano le affermazioni riguardo a Marco di Papa, vescovo di Gerapoli (120-130 ca. d.C.): «Divenuto interprete di Pietro, egli mise per iscritto, senz'ordine, tutto ciò di cui, si ricordava, sia le parole sia le opere del Signore. Egli infatti non aveva visto il Signore, né era stato suo discepolo, ma solo più tardi, come

¹² Oltre allo studio di W. Wrede, *Il segreto messianico nei vangeli. Contributo alla comprensione di Marco*, D'Avria, Napoli 1996 (ed. it. 1901), un'ottima sintesi sulla questione è individuabile negli studi di J.M. Perry, *Exploring the Messianic Secret in Mark's Gospel*, Sheed & Ward, Kansas City 1997; H. Räisänen, *The «Messianic Secret» in Mark's Gospel*, T&T Clark, Edinburgh 1990.

ho già detto, fu discepolo di Pietro. Questi teneva i suoi ammaestramenti a seconda delle necessità degli ascoltatori, comunque non in modo da voler offrire un compendio continuo e ordinato delle parole del Signore. Marco dunque non mancò di mettere per iscritto alcune cose così come le ricordava. La sua intenzione, infatti, era di non tralasciare nulla di ciò che aveva udito o di non tramandarlo erroneamente»¹³. Per quanto autorevole, tale testimonianza ha diversi punti deboli: in primo luogo, il vangelo di cui parla Papia, scritto «senz'ordine», mal corrisponde al secondo vangelo che presenta, come abbiamo già avuto modo di notare, un filo narrativo ben costruito; inoltre, se Pietro ne fosse davvero la fonte, sarebbero inspiegabili i dettagli poco accurati circa la geografia della Galilea; infine, il profilo di Pietro, figura senza dubbio di primo piano nel racconto, non sempre è così lineare da sostenere la trascrizione di una sua testimonianza. Quanto riportato da Eusebio va quindi assunto con beneficio d'inventario, tanto più se teniamo presente che il contesto in cui visse il vescovo di Gerapoli è quello in cui le giovani comunità, per difendersi dalle correnti eterodosse, cercavano di dare autorevolezza ai propri scritti mettendoli sotto la protezione autorevole di un apostolo.

L'ipotesi ricompare in un testo del IV secolo, noto come *Prologo antimarcionita* dove, in opposizione all'eretico Marcione che rifiutava l'Antico Testamento e i vangeli di Matteo, Marco e Giovanni, si antepone al racconto marciano la seguente presentazione: «Ecco le asserzioni di Marco, soprannominato l'uomo dalle dita spezzate, perché in contrasto con la prestanza della sua statura, aveva le dita troppo corte; fu il traduttore di Pietro. Dopo la morte di Pietro mise per iscritto questo vangelo in Italia». Anche Giustino (100-168 ca.) parla del vangelo come la raccolta delle «memorie di Pietro», mentre Clemente di Alessandria (150-215 ca.) fa di Marco il segretario o l'interprete del primo apostolo, la cui lingua materna era l'aramaico, da cui le difficoltà e asperità nell'uso del greco.

L'ipotesi avanzata per la prima volta da Ireneo di Lione (140-202 ca.) resta, a nostro avviso, la più verosimile. Egli identifica Marco

con il Giovanni-Marco menzionato dagli Atti degli Apostoli (cfr. At 12,12-25; 13,13; 15,37-39), citato in alcune lettere di Paolo (cfr. Col 4,10-11; 2Tm 4,9-11; Fm 23-24) e nei saluti finali della prima lettera di Pietro (cfr. 1Pt 5,13). Nativo di Gerusalemme, egli sarebbe emigrato a Roma, dove avrebbe composto il suo vangelo, rivolgendosi non solo ai giudei ma anche (e soprattutto) a persone poco avvezze agli usi giudaici, puntualmente spiegati dall'evangelista.

La data e il luogo di composizione

Per quanto concerne il tempo di composizione, si ipotizza una data anteriore alla distruzione del tempio (70 d.C.), di cui Marco, diversamente da Matteo e Luca, non riporta l'eco. La tesi di J. O'Callaghan che, partendo dall'identificazione di un manoscritto rinvenuto a Qumran (7Q5) con Mc 6,52-53, anticipa la datazione a prima del 50¹⁴, è alquanto lacunosa e lascia sul campo più interrogativi che risposte, sia per quanto concerne la datazione del frammento, sia per la sua identificazione con Mc 6,52-53. Stando alla testimonianza di Eusebio di Cesarea, per Clemente d'Alessandria il vangelo sarebbe stato composto mentre Pietro era ancora in vita¹⁵; per Ireneo di Lione, invece, sarebbe stato redatto dopo la morte dei due grandi apostoli Pietro e Paolo¹⁶. Di fatto la datazione dipende dall'interpretazione del c. 13: chi coglie in esso i segni della distruzione del tempio colloca il racconto dopo il 70; chi, come noi, non ritiene sufficienti gli argomenti che stabiliscono il nesso con tale evento storico, ma vi coglie dei rimandi alla persecuzione contro i primi cristiani scatenata da Nerone poco dopo l'incendio di Roma del 64 d.C., ritiene il testo precedente al 70.

Stando alle testimonianze dei Padri, il luogo di composizione dovrebbe essere la Roma neroniana o l'Egitto. Al primo contesto rimandano non solo la concorde testimonianza della tradizione (fatta propria anche da Papia di Gerapoli e da Origene), ma anche, secondo B. van Iersel, la particolare menzione di Simone di Cirene quale «padre di Alessandro e Rufo» (15,21): lo studioso, infatti, si

¹⁴ «Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán», *Biblica* 53 (1972), 91-100.

¹⁵ *Storia della Chiesa* 2, 15,2; 6,14,7.

¹⁶ *Contro le eresie* 3,1.

spinge fino a identificare quest'ultimo con il destinatario dei saluti di Paolo in Rm 16,13. All'Egitto rimandano, invece, Girolamo e Giovanni Crisostomo che fanno di Marco il primo vescovo di Alessandria. Non manca chi propone quale sfondo alla redazione del vangelo la provincia imperiale di Siria: W. Marxsen propone la Galilea e le sue vicinanze, J. Schreiber Tiro e Sidone, H.C. Kee, G. Kummel e G. Theissen la Siria (soprattutto Antiochia di Siria per il suo legame con Pietro). Una cosa è certa: dalla narrazione emerge un senso di distacco da Gerusalemme e dal tempio in favore di un ambiente dove ebrei e pagani possono condividere l'esperienza di fede.

I possibili destinatari

L'agiografo sembra rivolgersi a destinatari che hanno aderito alla fede provenendo da un contesto pagano, o, perlomeno, da una comunità dove credenti provenienti dal giudaismo e credenti provenienti dal paganesimo vivono insieme, non senza difficoltà: il riferimento alle Scritture è infatti sobrio, gli usi ebraici sono spesso spiegati e gli stessi termini aramaici sono tradotti in lingua greca (3,17; 5,41; 7,11,34; 14,36; 15,34). Lo stile narrativo è carico di trascrizioni in greco di parole correnti latine come *caesar*, *centurio*, *denarius*, *grabatus*, *modus*, *praetorium*, *speculator* ecc., a cui si aggiungono le trasposizioni in greco di espressioni idiomatiche latine come *viam facere* («passare attraverso»: 2,23), *ultimum habere* («stare per morire»: 5,23), *capite damnare* («condannare a morte»: 10,33), *genua ponere* («gingnocchiarsi»: 15,19) ecc. In due casi l'autore si premura di illustrare alcuni concetti greci con espressioni latine grecizzate come in 12,42 e in 15,16 e spesso fa sintassi risente di un ambiente "latino".

La stessa impronta «petrina» da molti enfatizzata non esclude un influsso «paolino» che affiora dalla particolare sensibilità a temi quali l'universalismo, la centralità della croce, l'insistenza sul tema dello smacco (che tuttavia non costituisce l'ultima parola nella storia dell'uomo), l'enfasi sull'identità di Gesù e sui tratti esigenti della sequela... tutti elementi che Marco avrebbe potuto attingere dallo stesso Paolo, lasciandone traccia nella sua narrazione. Anche se tale aspetto è ancora lungi dall'essere dimostrato, esso è oggetto di un certo dibattito che ha visto intervenire grandi esperti del secondo vangelo (come B.W. Bacon, J.C. Fenton, J. Marcus)¹⁷.