

RIVELAZIONE DI GESU' - RIVELAZIONE DI DIO IL PROBLEMA DEL "DIO DI GESU' CRISTO" NELLA PROSPETTIVA MARCIANA

SOMMARIO: 1. Problemi e interpretazioni; 2. I pagani; 3. I giudei: a. il nascondimento di Dio nel mondo presente e l'attesa della rivelazione futura; b. il mistero del Regno di Dio; c. i segni; 4. I discepoli; 5. La morte e la risurrezione di Gesù come evento di rivelazione.

1. PROBLEMI E INTERPRETAZIONI

Nell'avvicinarsi al vangelo marciano con un problema di tale complessità, la prima sensazione potrebbe essere quella di una sostanziale incapacità del testo a fornire elementi, sia pure frammentari, di risposta. L'interrogativo infatti non consente una risposta semplice, univoca. L'*identità* tra il Dio di Gesù Cristo e il Dio di Israele è un dato fondamentale della fede cristiana, e la Chiesa non potrà non respingere il dualismo di Marcione; altrettanto essenziale però è la *novità* della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, e perciò dovette essere respinta anche la soluzione opposta, "ebionitica", la riduzione di Gesù ad uno dei tanti profeti e giusti di Israele.

Come tenere insieme entrambi i dati, che quella veterotestamentaria è già rivelazione di Dio, l'unico vero Dio, e al tempo stesso che la rivelazione di Dio è Gesù Cristo?

Ma una "dialettica" analoga, pur con le debite differenze, s'impone anche nei confronti del Dio dei pagani: per un verso essi ne sperimentano già la vicinanza, lo cercano, oscuramente già lo adorano (At 14,15-17; 17,22-31), per un altro verso essi sono coloro che ignorano Dio (1 Ts 4,5; Rm 1,18-32; Ef 4,18) e vivono «*senza speranza e senza Dio (θεοῦ) in questo mondo*» (Ef 2,12). Anche per loro il Dio del vangelo è *nuovo* ed *antico* al tempo stesso; è superamento di ogni precedente immagine ed esperienza, ma al tempo stesso in qualche modo anche "adempimento".

Dove individuare, allora, la novità del Dio rivelato da Gesù, in termini tali da non sminuire la continuità? Certo anche la comunità di Marco si trovava in situazione missionaria, tra giudei e pagani, a con-

fronto con le rispettive immagini di Dio. Ma in che misura è stata sensibile a questa sfida?

Per gli altri due Sinottici si può attingere largamente soprattutto agli *insegnamenti* di Gesù⁽¹⁾, in Mc invece quei pochi insegnamenti che vengono riportati non toccano questo tema se non di passaggio. Mancano testi come le parabole lucane della misericordia o quelle sulla preghiera (cfr. Lc 1,1-32; 11,1-13), manca il continuo riferimento, caro a Mt, al *Padre che è nei cieli*, la cui immagine diventa anche modello etico (cfr. Mt 5,4-43): manca persino il *Padre nostro*; e il termine stesso *Padre* in riferimento a Dio è usato solo di sfuggita: soltanto quattro volte (8,38; 11,25; 13,32; 14,36) contro 45 in Mt, 17 in Lc, 118 in Gv. Prevale decisamente la dizione veterotestamentaria *Dio*: il rapporto fra i due termini ("Dio" / "Padre") è infatti di circa dieci a uno (49 o 50 contro 4), mentre in Lc scende a 6/1 (122/17), in Mt raggiunge quasi il pareggio (51/45) e in Gv addirittura si capovolge (83/118)⁽²⁾.

Si possono raccogliere certo alcune asserzioni più significative, come: «Nessuno è buono se non Dio solo» (10,18), «A Dio tutto è possibile» (10,27)⁽³⁾, oppure la risposta ai negatori della risurrezione: «Voi non capite né le Scritture né la potenza di Dio» (12,24). In se stesse tuttavia non vanno oltre gli attributi del Dio di Israele; e non a caso si rifanno a espressioni veterotestamentarie (Gn 18,14 in Mc 10,27; Es 3,6 in Mc 12,26). Non c'è bisogno dunque di molto spazio per riassumere i dati marcani su Dio, anche nei pochi esegeti più sensibili a questo aspetto⁽⁴⁾. A uno sguardo più attento però ci si accorge che esso è presente in maniera più profonda. Se non ha grande rilievo nell'*insegnamento* di Gesù — e in tal senso non apre molte possibilità ad una ricerca del "Dio di Gesù" nel senso della contrapposizione liberale tra "religione cristiana" e "religione di Gesù" (Herder) — in compenso, come vedremo, è presente nella *struttura narrativa e teologica dell'opera* intrecciandosi ai suoi problemi più cruciali.

Possiamo partire da quello del rapporto con Israele e con i pagani.

(1) Cfr. F. BOVON, *Le Dieu de Luc*, in J. DELORME - J. DUPLACY (edd.), *La parole de grâce. Études lucaniennes à la mémoire d'Agustin Geroge*, Paris, 1981 — RSR, 69 (1981) 279-300; ripubblicato in F. BOVON, *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (=LD 130), Paris, Cfr., 1987, pp. 221-242. Prevalentemente a Mt ed a Lc ci si rifà anche per risalire a Gesù: cfr. J. DUPONT, *Le Dieu de Jésus*, NRT, 109 (1987) 321-344; J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique* (=LD 129), Paris, Cfr., 1987.

(2) Le cifre sono desunte da F. NEIRYNCK - F. VAN SEGBROECK, *New Testament Vocabulary. A Companion Volume to the Concordance* (=BETHL 65), Leuven, 1984, pp. 113 e 154 (eliminando i casi in cui "padre" non si riferisce a Dio).

(3) Alla luce del contesto (*E chi mai potrà salvarsi?*), alcuni vorrebbero attribuire loro una portata teologica assai forte — ma forse eccessiva — nel senso della gratuità della salvezza. Per questa discussione rinvio a V. FUSCO, *Povertà e sequela. L'incontro fra Gesù e il giovane ricco* (Mc 10,17-31 par.), in corso di pubblicazione negli Atti dell'XI Corso biblico-teologico aquilano.

(4) Per esempio P. LAMARCHE, che per una raccolta di suoi studi marcani ha scelto il titolo *Révélation de Dieu chez Marc*, Paris, 1976; cfr. Id., art. "Marc (saint)", DSp X (1980) 243-255, alle pp. 249s ("la révélation de Dieu").

Mc dà per scontata la identità tra il Dio di Gesù e il "Dio di Abram●, di Isacco e di Giacobbe" (esplicitamente designato in questi termini sulle labbra di Gesù stesso: 12,26), il Dio che si è rivelato attraverso la storia della salvezza⁽⁵⁾. Basta vedere come si apre il racconto (1,1-15): l'accettazione dell'A.T. e una certa conoscenza di esso è data per presupposta, l'inizio dell'evangelo sta sotto il segno● dell'adempimento («... come sta scritto»). Non c'è da stupirsi se Marcione, fra gli scritti che a suo avviso proponevano ancora il Dio veterotestamentario anziché il Dio di Gesù Cristo, dovette escludere dal Canone anche Mc⁽⁶⁾.

Tuttavia le aperture di Mc nei confronti dei pagani e gli spunti polemici nei confronti del giudaismo●, specialmente nelle controversie sulla legge, hanno potuto dar luogo a un'interpretazione opposta. Soprattutto l'esegesi liberale, ma non essa soltanto, credette di poter attribuire anche al Gesù marciano una immagine di Dio "nuova" in quanto svincolata dalle barriere nazionalistiche, legalistiche e ritualistiche del Giudaismo: un'immagine più pura e spirituale, e proprio per questo liberante e veramente universale. In effetti alcuni testi, almeno a prima vista, potrebbero far pensare che l'accesso ai pagani è aperto da Gesù attraverso la critica delle norme mosaiche. Nella controversia sulla purità (7,1-23) trapela una punta di ironia sulle usanze ebraiche viste come potevano vederle dall'esterno i gentili (v. 3), ed un accento quasi "illuministico", nel demolire la norma antica con argomentazioni di tipo razionale (vv. 14-23: ciò che è esteriore non può rendere impuro l'uomo); ma soprattutto è interessante notare che essa è immediatamente seguita dal dialogo con la donna siro-fenicia, che implora il pane anche per i pagani (7,24-30), e poi dalla seconda moltiplicazione dei pani, che sembrerebbe ambientata in territorio pagano (8,1-10); questa strutturazione narrativa sembrerebbe sottolineare che Gesù abbattendo le antiche barriere ha accolto anche i pagani al banchetto messianico.

Altri però — riaccostandosi in qualche modo alla valutazione di Marcione — proprio in questo ravvisano un residuo di legalismo: il superamento della legge, anziché essere fondato● come in Paolo sul valore salvifico della croce, sarebbe fondato su una reinterpretazione che lasciando cadere solo la normativa rituale inadatta ai pagani, concentrando nel comandamento dell'amore (12,28-34), ribadisce la legge in quanto tale come via di salvezza; in tal modo verrebbe sminuita la novità evangelica del Dio che salva i peccatori⁽⁷⁾.

In effetti, episodi come quello già ricordato della donna siro-fenicia o dell'indemoniato guarito che evangelizza la Decapoli (5,1-20) hanno fatto supporre che la predicazione ai pagani, anziché all'evento della morte e resurrezione, venga ricondotta direttamente al Gesù prepa-

(5) Al riguardo non condividiamo le riserve di A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh, 1965.

(6) TERTULLIANO, *Marc. 4,2*: CChrSL 1, 547-548.

(7) Così S. SCHULZ, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im NT als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart-Berlin, 1976, pp. 199-226.

squale⁽⁸⁾. Osservando poi che questi incontri con i pagani avvengono attraverso i miracoli, e più in generale constatando il grande spazio riservato ad essi dall'evangelista, come pure la ricchezza del vocabolario che descrive le reazioni dell'uomo di fronte all'epifania del divino (stupore, timore, sbigottimento ecc.)⁽⁹⁾, ci si è chiesti se l'immagine stessa di Gesù — in una tradizione premarciana secondo alcuni combattuta dall'evangelista ma secondo altri recepita anche da lui — sia stata assimilata a quella di un θεῖος ἀνὴρ, un uomo nel quale qualcosa di divino si rende visibile attraverso manifestazioni di sovrumana potenza⁽¹⁰⁾. Sarebbe in gioco allora anche un'immagine di Dio, con un certo influsso di quella dei pagani?

Tutti questi interrogativi più particolari (i pagani, la legge mosaica, i miracoli...) sfociano però in un interrogativo più generale: dove colloca Marco la salvezza e la rivelazione? La risposta è legata alla struttura complessiva della narrazione marciana, la cui dinamica coincide appunto con la dinamica della rivelazione. In primo piano sta indubbiamente la rivelazione dell'identità di Gesù, e la discussione finora si è incentrata sul problema del ruolo che assumono in essa, rispettivamente, la vita terrena (in particolare i miracoli e l'insegnamento ai discepoli), la morte, la risurrezione⁽¹¹⁾: problematica assai complessa e controversa che qui purtroppo non è possibile riprendere ma soltanto presupporre⁽¹²⁾; il punto che ci sforzeremo di approfondire in questa sede è in che misura si tratti anche di una rivelazione di Dio stesso.

Uno dei pochi contributi diretti a questa problematica è quello di J.R. Donahue⁽¹³⁾, secondo il quale l'intera vicenda di Gesù, com'è narrata da Mc, va considerata un'unica grande "parabola" attraverso cui Dio stesso, senza consegnarsi al linguaggio concettuale, può rivelarsi agli uomini. Per "parabola" l'A., con altri esegeti americani, intende un racconto che, in termini indiretti e allusivi, può suggerire vari significa-

(8) Cfr. G. SCHILLE, *Offen für alle Menschen. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Theologie des Markus-Evangeliums* (=AzTh 55), Stuttgart, 1974.

(9) Cfr. K. TAGAWA, *Miracles et Évangile: la pensée personnelle de l'évangéliste Marc* (=EHPhR 62), Paris, 1966, pp. 89-122.

(10) Cfr. V. FUSCO, *Avversari di Paolo - avversari di Marco: un contatto attraverso la cristologia del theios anēr?* Appunti sulla discussione, in: AA.VV., *Antipaulinismo: reazioni a Paolo tra il I e il II secolo* (=Ricerche storico bibliche, 2), Bologna 1989 [in corso di pubblicazione].

(11) Ma anche il rapporto tra questi due momenti, morte e risurrezione, non è esente da problemi, visto che la cessazione del nascondimento viene collegata a volte all'una (15,39), a volte all'altra (9,9): Cfr. H. RÄISÄNEN, *Das "Messiasgeheimnis" im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch*, Helsinki, 1976, pp. 113-117. 163-165.

(12) Per il confronto critico con altre interpretazioni, rinvio al capitolo "L'economia della rivelazione nel vangelo marciano" del mio lavoro, *Parola e Regno. La sezione della parabole (Mc 4,34) nella prospettiva marciana* (=Aloisiana, 13), Brescia, 1980, pp. 113-150; breve compendio nell'art. "Marco", in P. ROSSANO ed altri, *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Torino, 1988, pp. 887-895.

(13) J. R. DONAHUE, *Jesus as the parable of God in the Gospel of Mark*, Interp, 32 (1978) 369-386.

ti, tra i quali l'ascoltatore stesso deve prendere posizione⁽¹⁴⁾. A nostro avviso però il carattere "aperto" (*open-ended*) del racconto marciano, su cui insistono anche altri facendo leva soprattutto sulla conclusione originaria (16,1-8) che non narrava l'apparizione ai Dodici, non può essere inteso nel senso che esso rimanga ambiguo, autorizzando interpretazioni opposte; certo esso rimane ancora in attesa di una conclusione nella vita dei lettori, ma appunto perché in Gesù morto e risorto, non è rimasto "in-concludente", ha trovato il suo pieno compimento.

In tal senso, qualche spunto più prezioso anche se meno diretto ci pare che possa trovarsi in E. Schweizer, allorché egli collega il grande tema marciano della cecità degli uomini nei confronti di Gesù al dato teologico della *radicale cecità umana nei confronti di Dio stesso*, cecità che è conseguenza del peccato, e che non potrà essere intaccata né dal prolungato insegnamento, né dai tanti miracoli, né dall'incessante premura per i Dodici, ma unicamente dalla croce⁽¹⁵⁾. Questo rinvio alla croce, appassionatamente sottolineato da Schweizer, va considerato senz'altro un punto fermo nell'interpretazione di Mc, sottolineando però maggiormente la circolarità ermeneutica in entrambe le direzioni, tra la rivelazione pasquale e quella prepasquale, che per Mc era già epifania del Figlio di Dio, anche se resa inefficace dalla cecità umana. L'interrogativo nostro (se per Mc il rivelarsi di Gesù sia anche un rivelarsi di Dio stesso) viene allora a precisarsi ulteriormente: come entra nella dinamica di questa rivelazione la morte di Gesù? è essa stessa momento di rivelazione, e rivelazione *di Dio*?

È chiaro già in partenza che a un tale interrogativo Marco non offre risposte esplicite, sul tipo di quelle di Paolo o di Giovanni; la ricerca dunque dovrà puntare piuttosto sull'*implicito*, facendo attenzione al pericolo di attribuire a Marco una sintesi teologica nostra, rispettandone tutta l'incompiutezza, la frammentarietà, le tensioni irrisolte; sforzandosi però di cogliere gli spunti, le traiettorie, anche se non pienamente delineate.

Per una risposta a questi interrogativi, converrà ripercorrere la narrazione marcana con l'occhio attento ai tre gruppi essenziali: i pagani, i giudei, ed i discepoli, che sotto certi aspetti possono prefigurare i lettori, i cristiani.

(14) Per un'esposizione critica cfr. V. FUSCO, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma, 1983; ID., *Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles*, in J. DELORME (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (=LD 135), Paris, 1989, pp. 19-60.

(15) E. SCHWEIZER, *Die theologische Leistung des Markus*, EvTh, 24 (1964) 337-355; ripubblicato in ID., *Beiträge zur Theologie des N.T.*, Zurich, 1970, pp. 21-42; ID., *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia, 1971.

2. I PAGANI

Lasciando impregiudicate le varie ipotesi geografiche, Mc va collocato in un ambiente di cristiani grecofoni, senza influssi specificamente paolini, decisamente favorevole all'evangelizzazione dei pagani, legato però all'eredità ebraica da un complesso rapporto di continuità e al tempo stesso di superamento. Va notato tuttavia che mancano riferimenti specifici alle credenze pagane; sia nelle forme popolari che nelle forme più elevate, esse non sembrano costituire per la comunità marciiana una seria preoccupazione. La cosa potrebbe spiegarsi, se ricordiamo che gran parte dei "pagani" accolti nella Chiesa nascente provenivano dai "timorati di Dio": quei gentili cioè che, pur rimanendo incircoscisi, avevano aderito alla fede di Israele. Mentre altri scritti neotestamentari (cfr. 1 Ts 1,9s; At 14,15-17; 17,22-31) documentano come di fronte al politeismo e all'idolatria l'evangelizzazione cristiana dovesse farsi carico anche di un annuncio dell'unico Dio vivo e vero, in Mc non si notano spunti in tal senso: sembrerebbe dato già per presupposto. Nell'espressione *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* (1,14s) Dio non è l'oggetto ma il soggetto dell'annuncio, il cui contenuto invece è formulato in termini prettamente ebraici: l'approssimarsi del Regno.

Certamente in Mc il problema dei pagani è di fondamentale importanza. Essi però, a differenza dai giudei — come mostrano proprio gli episodi che li vedono protagonisti — entrano nel racconto non come interlocutori già attuali della predicazione, ma solo come suoi destinatari potenziali. In tutti i loro incontri con Gesù rimane sempre una riserva, un rinvio al futuro: il gesto di accoglierne alcuni, di guarirli, prefigura la loro futura evangelizzazione e in qualche modo la giustifica con l'autorità di Gesù; la predicazione però resta rigorosamente riservata ai giudei. La loro priorità, col caratteristico *πρῶτον* storico-salvifico (cfr. Rm 1,16; 2,9s), è ribadita proprio in risposta ai pagani che vorrebbero anticipare i tempi: *«lascia che prima si sazino i figli!»* (7,27). Il mondo pagano è a portata di mano, appena oltre il confine, e attende ansiosamente la salvezza, la sua disponibilità anzi appare più promettente di quella dei giudei; vediamo Gesù, quasi paradigmaticamente, attraversare più volte quel confine, però ogni volta puntualmente riattraversarlo per riportarsi in territorio ebraico.

Proprio l'episodio dell'indemoniato gadareno (5,1-20) ci conferma che i miracoli stessi, benché provochino le caratteristiche reazioni umane di fronte al divino, non suscitano nei pagani la fede ma solo un senso di timore, un oscuro malessere, che li spinge subito ad allontanare il taumaturgo dal loro territorio (vv. 15-17). Una visione pessimistica della loro situazione spirituale traspare anche dalla ripetuta insistenza sul paesaggio sepolcrale (vv. 2.3.5.), infestato da un'intera "legione" demoniaca che fa di tutto per non essere scacciata da quel territorio che considera suo.

Con questo non vogliamo escludere che quelle reazioni di stupore e

timore possano essere lette anche in luce più positiva, fino a suggerire forse che in Gesù anche i pagani potranno trovare l'adempimento del loro senso del divino, delle loro aspirazioni religiose. Tuttavia per Marco non potrà essere il miracolo come tale a rivelare Gesù e il Dio di Gesù al mondo dei pagani. Il grido del centurione che riconosce in Gesù il Figlio di Dio, simultaneo allo scindersi del velo del tempio (15,38s), sottolineerà in termini simbolici che la fine dell'economia antica e l'accesso dei pagani alla fede si compiranno soltanto con la morte di Gesù (16).

3. I GIUDEI

In primo piano rimane dunque il confronto con Israele. Esso a prima vista non sembrerebbe coinvolgere *Dio*, al quale entrambi si appellano, ma soltanto *Gesù*, intorno al quale i due gruppi si dividono. Di Dio — il Dio di Israele — si parla all'inizio come alla fine, senza evoluzioni, come di un punto di riferimento già noto e incontrovertibile; il problema sembra essere soltanto se egli prenda posizione o meno a favore di quest'uomo, Gesù di Nazaret, che invece si presenta enigmatico e controverso. Ad uno sguardo più attento però ci si rende conto che anche l'identità di Dio, in qualche modo, è ancora nascosta ed attende un suo disvelamento.

a. Il nascondimento di Dio nel mondo presente e l'attesa della rivelazione futura

Era già patrimonio della fede ebraica — soprattutto nell'*Apocalittica*, con la quale anche Mc presenta contatti significativi — il tema del nascondimento di Dio, della sua "assenza" nel mondo presente, in cui regna non Dio ma il peccato, la morte; in cui trionfano non i giusti ma gli empi, i quali possono chiedere con tono di sfida: «Dov'è il tuo Dio?» (Sal 9,25; 13,1; 93,7 ecc.). La sofferenza, la presenza del male nel mondo, smentisce finora, più che la "esistenza" di Dio nei termini astratti di noi moderni, quello che per la fede d'Israele è ancor più essenziale: la sua "giustizia", cioè la sua fedeltà alle promesse salvifiche. Il credente non mette in dubbio che la legge ed i profeti siano, già da secoli, la rivelazione di Dio al suo popolo; e tuttavia non può ammettere che siano la rivelazione piena e definitiva; la loro luce non dirada del tutto l'oscurità, la loro voce attenua, ma non elimina, l'esperienza dolorosa del silenzio. La rivelazione di Dio diventa oggetto di speranza.

(16) Cfr. K. STOCK, *Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markus-evangeliums*, ZkTh, 100 (1978) 289-301; G. BIGUZZI, *Io distruggerò questo tempio. Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Roma, 1987, pp. 146-164.

Alla base di questa attesa c'è l'incompatibilità radicale tra la regalità di Dio e la sofferenza degli uomini, il male, il dolore, la morte: incompatibilità insita nell'immagine stessa di Dio come salvatore e liberatore del suo popolo, quale Israele lo ha conosciuto a partire dall'esperienza dell'esodo; ed espressa poi potentemente nel racconto della creazione e del peccato (Gn 1-11).

Sulle ragioni del ritardo● indagava la riflessione apocalittica, cercando di comprenderne non tanto la durata — come troppo spesso le si è rimproverato — quanto innanzitutto la necessità, il senso; si trasformava così non solo in una teologia della storia ma in una specie di *teodicea*⁽¹⁷⁾; voleva far luce anche sul *presente*: ferma restando però l'irriducibile antitesi tra il "mondo presente" ed il "mondo futuro".

Quanto siano irrinunciabili questi presupposti per la fede cristiana non meno che per la fede di Israele, risulta ben chiaro anche in Mc. Neppure la luce della risurrezione impedisce ai cristiani di condividere con gli ebrei l'esperienza del perdurante nascondimento di Dio; in un certo senso anzi la rende ancora più acuta. La "manifestazione" promessa in 4,21s sembra doversi identificare non con quella già avvenuta nella risurrezione, ma con quella tuttora attesa⁽¹⁸⁾. Nella parabola del contadino che attende (Mc 4,26-29)⁽¹⁹⁾, il problema del ritardo di Dio trova una risposta nel tema apocalittico della "misura" che deve compiersi⁽²⁰⁾; e tanto il problema quanto la risposta dovrebbero riferirsi non solo al ministero di Gesù ma anche all'esperienza postpasquale.

Anche Marco dunque si è reso conto che nella speranza ebraica, fondata sull'immagine del Dio di Israele, il Dio dell'esodo, dell'alleanza e della promessa, la cui regalità può coincidere solo con la piena salvezza dell'uomo, c'è qualcosa di irrinunciabile anche per la speranza cristiana. Quest'ultima tuttavia mantiene la sua inaudita novità e la sua irriducibile diversità perché proclama che la rivelazione escatologica di Dio, nel presente e nel futuro, s'identifica ormai con Gesù Cristo (8,38-9,1; 13,1-37).

b. Il mistero del Regno di Dio

La predicazione escatologica di Gesù, così com'è vista da Mc, per un verso si inquadra nell'orizzonte della speranza ebraica, per un altro verso subito se ne distacca. Annunziando l'approssimarsi del Regno di

(17) Cfr. W. HARNISCH, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der Syr. Baruchapokalypse* (=FRLANT 97), Göttingen, 1969.

(18) Cfr. FUSCO, *Parola e Regno*, cit., pp. 280-295.

(19) *Ivi*, pp. 341-364; aggiungere ora SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, cit., pp. 91-101.

(20) cfr. FUSCO, *Parola e Regno*, cit., pp. 356-361; alla bibliografia ivi citata aggiungere ora R. STUHLMANN, *Das eschatologische Mass im NT* (=FRLANT 132), Göttingen, 1983.

Dio (1,15), Gesù presuppone l'interpretazione ebraica del mondo presente come un mondo in cui Dio ancora non regna, e l'attesa della vera rivelazione di Dio che sarà quella futura. E tuttavia appare subito chiaro che c'è qualcosa che va oltre queste attese.

A prima vista Gesù si presenta come un profeta, chiede la fede non nella sua persona ma solo nel suo messaggio sulla prossimità del Regno. Di fatto però tutto il racconto comincia a svilupparsi come se l'opzione riguardasse la persona di Gesù, la sua identità. Un profeta non suscitava l'interrogativo che invece suscita sistematicamente Gesù: "chi è costui?" (1,27; 4,41; 6,2s; 8,27-29; 11,27-33; 14,61). Di fronte a un profeta, l'unico interrogativo poteva essere se fosse un vero profeta, ma la risposta restava sospesa all'adempersi o meno delle sue parole (Dt 18,21s); nei confronti di Gesù invece si impone subito un'opzione radicale.

L'oggetto della proclamazione rimane pur sempre il Regno di Dio, però si intravede un misterioso legame tra il Regno e Gesù, come se in lui la rivelazione escatologica di Dio sia già passata dal futuro al presente. E in effetti l'εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ diventa il μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, incomprendibile a "quelli fuori" ma donato già da Dio a quelli che stanno intorno a Gesù (4,11s). Il mistero di Gesù e il mistero del Regno vengono a formare un tutt'uno; l'occultamento e il disvelamento, per l'uno e per l'altro, vanno ormai di pari passo: Gesù attende da Dio la sua legittimazione definitiva, il disvelamento dell'enigma che ancora lo avvolge; ma in un certo senso possiamo dire che anche Dio — che già nella prospettiva ebraica attendeva dal futuro il suo disvelamento — nella prospettiva evangelica ormai lo attende da Gesù, dalla vicenda di Gesù in corso nella storia umana.

Una conferma è data anche dall'accusa di "bestemmia", che compare già nella prima delle cinque controversie galilaiche (2,7), e fa già decidere la morte di Gesù (3,6). Le parole al paralitico: «*I tuoi peccati sono perdonati*», vengono considerate blasfeme: ma in che senso? Certo Gesù non intende negare tale prerogativa a Dio per rivendicarla a se stesso; si tratta infatti di un passivo "teologico" (21): equivale a dire che Dio in quel momento, attraverso Gesù, perdona i peccati di quell'uomo. Né la bestemmia può consistere nel sottrarre la remissione dei peccati al sistema cultuale previsto dalla legge mosaica (22), dal momento che né il Giudaismo limitava ad esso la possibilità del perdono divino, né il Gesù marciano da parte sua contesta la legge o le istituzioni culturali in quanto tali (23). Per Marco la vera ragione della contrapposizione non è la violazione della legge, anche se i conflitti spesso na-

(21) Cfr. J. JEREMAIS, *Teologia del Nuovo Testamento, I. La predicazione di Gesù*, Brescia, 1972, pp. 17-22.

(22) Così per esempio E. LOHMEYER, *Kultus und Evangelium*, Göttingen, 1942, pp. 34-36.

(23) Sul problema della legge in Mc rinvio ad un altro studio in corso di completamento.

scono dal modo in cui Gesù interpreta la legge, bensì il rapporto con Dio rivendicato da Gesù: la connessione presupposta è talmente stretta da apparire lesiva della sovrana autorità di Dio, della sua trascendenza.

L'accusa ritornerà nell'interrogatorio davanti al Sinedrio. Risultata indimostrabile l'imputazione iniziale di ostilità al tempio (14,55-59), il sommo sacerdote per sbloccare la situazione interroga direttamente Gesù: significativamente però non sul suo atteggiamento nei confronti del tempio, ma sulla sua identità di Messia; la risposta affermativa viene immediatamente percepita come una bestemmia, e tale da sanzionare seduta stante con la condanna a morte (14,61-64). Ma come mai viene considerata non semplicemente falsa ma addirittura blasfema? Il messia atteso da Israele era un uomo e dunque non può essere blasfemo il solo fatto di attribuire la messianicità *ad un uomo*; semmai, forse, l'idea era che l'uomo "designato" al compito messianico non avrebbe rivendicato *egli stesso* questa dignità ma avrebbe atteso che fosse Dio a conferirgliela, una volta realizzata l'opera salvifica, in tal caso, quello che si rimprovera a Gesù è, ancora una volta, questo voler anticipare sin d'ora, legandola alla sua persona, l'azione escatologica di Dio.

La bestemmia, in ogni caso, non è vista nella rivendicazione della messianicità ad un uomo in generale, ma nella sua rivendicazione *a quest'uomo, a Gesù*: o perché innalza troppo quest'uomo o perché abbassa troppo Iddio, o per le due cose insieme. Per un verso infatti si potrebbe pensare che l'autorità messianica che essi rifiutano di riconoscere a Gesù non è più quella connessa alla nozione di messia in astratto, ma quella concretamente rivendicata da lui, che a loro appare tale da oltrepassare i confini di quanto è lecito attribuire a un uomo, fosse pure il messia. Per un altro verso, si può pensare che ai loro occhi l'attribuzione della messianicità a uno come Gesù porterebbe nella figura *del* messia dei tratti indegni non solo del messia ma per riflesso anche *di Dio stesso*, di cui il messia è il rappresentante: non solo l'assenza completa del trionfo escatologico e di qualsiasi elemento che possa farlo almeno intravedere; ma addirittura il contrario: l'importanza, l'umiliazione e la sofferenza che egli già sta cominciando a subire e alle quali seguirà ben presto, come conclusione già segnata, la morte. Sono dei tratti tali da suonare scherno e atroce irrisione alle sofferenze e alle speranze di coloro che attendono il Regno gemendo sotto il peso del mondo presente, e quindi al Dio dell'alleanza, dalla cui rivelazione finale si attende la salvezza. Attribuirli al messia, equivale ad una sonora bestemmia che ferisce le orecchie dei credenti ed è smisurata per rimanere impunita.

Nel contrasto su Gesù sono in gioco dunque due diverse immagini non solo del messia ma *di Dio stesso*.

c. I segni

Nella rivelazione veterotestamentaria Dio faceva riconoscere il suo intervento, e accreditava i suoi inviati, come Mosé, «*con mano potente e con braccio teso... operando segni e prodigi*» (Dt 26,8), attraverso teofanie, visioni, l'adempimento delle cose predette, e via dicendo. La rivelazione escatologica a sua volta non avrebbe potuto essere da meno di quella antica, anzi sarebbe stata accompagnata da segni ancora più mirabili. Nel momento dunque in cui Gesù si presenta con rivendicazioni di tale portata, si esigerebbe un'adequata legittimazione da parte di Dio.

Questo presupposto, anch'esso legato all'immagine di Dio quale si era rivelato nell'esperienza veterotestamentaria, non possiamo dire che venga semplicemente respinto da Marco, come dal nuovo Testamento in genere. Marco non è ostile al miracolo come tale né alla sua funzione di segno rivelativo, altrimenti non ne raccoglierebbe tanti, senza alcun indizio di quell'imbarazzo che mostrano a volte i moderni, e non li narrerebbe con tanta abbondanza di dettagli, in contrasto con la consueta parsimonia. Egli però ci mette subito di fronte ad una situazione strana, paradossale: i miracoli ci sono, ma è come se non ci fossero. Avrebbero dovuto essere già a suo tempo una rivelazione di Gesù e del suo rapporto con Dio; di fatto però non fu così. Il tema del *segreto* sottolinea che alcuni miracoli più fortemente messianici *non dovevano* essere conosciuti⁽²⁴⁾. Ma ancor più generale e più radicale è l'altro grande tema marciano, quello della *inintelligenza*: *non potevano* essere compresi. L'inintelligenza infatti si riscontra non solo negli avversari (3,5; 4,11s), ma nei discepoli stessi, nonostante tutti gli sforzi di Gesù affinché essi comprendano (6,52; 8,14-21). È il tema dell'"accecamen-to" o "indurimento", di derivazione veterotestamentaria, che assume enorme importanza in Mc⁽²⁵⁾. Esso descrive quella situazione spirituale, conseguenza del peccato, per cui l'uomo — in concreto anzi: il popolo eletto stesso! — non solo *non vuole* accogliere la rivelazione di Dio, ma addirittura *non può*, non è in grado neppure di percepirla, anche se messo di fronte ad essa: *Pur guardando tutt'occhi non vedono, pur ascoltando tutt'orecchi, non sentono...* (Mc 4,12, cfr. Is 6,9s). È il cuore "pietrificato", "incirconciso", cioè radicalmente infedele e idolatrico, che né la Legge né i Profeti riescono a guarire: solo un nuovo intervento creativo di Dio potrà trasformarlo in cuore di carne (Ez 11,19).

Marco non esita ad applicare questo teologumeno anche alla predicazione di Gesù. Essa neppure riesce a portare l'uomo alla salvezza. La

(24) Cfr. V. FUSCO, *Il segreto messianico nell'episodio del lebbroso* (Mc 1,40-45), RivBib, 29 (1981) 273-313; Ib., *Dall'esegesi all'ermeneutica: i miracoli in Marco*, «Rassegna di teologia», 25 (1984) 481-491.

(25) Cfr. FUSCO, *Parola e Regno*, cit., 250-260.

rivelazione di Dio è già lì, anche prima della Pasqua, nella persona di Gesù, nelle sue parole e nelle sue opere, ma l'uomo non è capace di intenderla; anzi, l'intensificarsi della rivelazione non sortisce altro effetto se non mettere maggiormente in risalto quanto sia inguaribile la sua cecità.

4. I DISCEPOLI

Lo stesso presupposto che abbiamo notato negli avversari, l'incapacità di dissociare l'immagine del messia, e di Dio stesso, da connotazioni di potenza e di gloria, si ritrova anche nei discepoli.

Pietro se ne fa portavoce subito dopo il primo annuncio della passione (8,31-33). Proprio lui che in quel momento aveva riconosciuto in Gesù il messia (8,27-30), ora si sente in dovere di "rimproverarlo", "redarguirlo" (ἐπιτιμᾶν), come se Gesù abbia detto qualcosa non solo di doloroso ma di sconveniente. Evidentemente anche Pietro reagisce così, d'istinto, in base ad una sua immagine del messia, del Regno, e in ultima analisi di Dio stesso, che esclude la sofferenza, l'umiliazione e la morte. Analoghe reazioni si ripeteranno sistematicamente dopo il secondo e il terzo annuncio: incomprendimento (9,32), stridente contrasto fra Gesù che va verso la passione, e i discepoli che ancora pensano al Regno in termini di gloria e di potere (9,33-37; 10,35-45).

Certo si tratta anche di paura per la propria sorte (10,32), riluttanza alla sofferenza, come confermerà la loro fuga al momento dell'arresto di Gesù (14,50), e poi il rinnegamento di Pietro (14,66-72). Sotto questo aspetto i discepoli, "in trasparenza", possono raffigurare anche i cristiani, la comunità postpasquale con le sue debolezze e le sue difficoltà a seguire Gesù nella via della croce (8,34; 9,1). Sarebbe riduttivo però fermarsi solo a questo aspetto parenetico: la difficoltà dei discepoli non è solo ad *accettare esistenzialmente*, ma, ancor più in radice, a *comprendere* che la salvezza messianica dovrà realizzarsi proprio attraverso la croce; in questo senso non è trasferibile totalmente ai lettori cristiani: è la cecità *prepasquale* ancora non illuminata dalla resurrezione. Dopo il secondo annuncio della passione viene segnalato che «essi non *comprendevano questa parola, ed avevano timore di interrogarlo*» (9,32): si sottolinea così l'analogia, e al tempo stesso la diversità, con tutti gli altri numerosi casi nei quali non avevano compreso qualcosa, ma avevano subito chiesto ed ottenuto ulteriori spiegazioni (4,10.13-20.33s; 7,14-23; 9,28s; 10,10-12); questa volta non osano chiedere: o piuttosto, questa volta non c'è spiegazione puramente teorica che possa essere d'aiuto, fino a quando l'evento misterioso annunziato non si sarà interamente compiuto.

Significativa anche la risposta di Gesù a Pietro (8,33): οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων: la tua "logica", il tuo modo di

ragionare riguardo al messia, non è (come tu forse pensi!) quella di Dio, ma quella degli uomini.

Indubbiamente, la loro situazione non può essere completamente assimilata a quella degli increduli. Avendo seguito Gesù (1,14-20), stanno sempre con lui (3,14), "intorno a lui" (4,10) e ricevono tutte le sue istruzioni, anche quella da cui è esclusa la folla. E tuttavia essi per primi non comprendono (4,13; 6,52; 7,18; 8,14-21; 9,32): tutto si deposita in loro, a suo tempo saranno proprio loro a trasmetterlo alla comunità postpasquale, ma per il momento tutto rimane come ancora chiuso, sigillato, in attesa di una luce non ancora raggiunta. Anche per gli uomini meglio disposti e messi nelle condizioni ottimali, la rivelazione prepasquale rimane inefficace: la cecità — non semplicemente dei giudei di fronte all'imprevista associazione fra messianicità e sofferenza, ma *dell'uomo* (8,33: φρονεῖς... τὰ τῶν ἀνθρώπων) nei confronti di Dio — si rivela un dato universale.

5. LA MORTE E LA RISURREZIONE DI GESÙ COME EVENTO DI RIVELAZIONE

I veli della cecità cadranno solo nell'istante della morte di Gesù, come mostra emblematicamente il grido del centurione: «*Veramente quest'uomo era figlio di Dio!*» (15,39). La sua importanza, nella struttura generale di Mc, è sottolineata dal fatto che finora nessuna creatura umana aveva mai riconosciuto l'identità di Gesù come Figlio di Dio; l'avevano gridata i demoni, immediatamente messi a tacere (1,34; 3,11s); all'inizio del racconto, nel battesimo, era stata proclamata dalla voce stessa del Padre, però indirizzata solo a Gesù (1,9-11); a metà del racconto poi, nella trasfigurazione, era stata proclamata di nuovo, questa volta davanti ai tre discepoli, ma con l'ordine di tenerla ancora segreta (9,1-9). Ora invece, nell'istante della morte, viene proclamata pubblicamente, senza più alcuna riserva, al cospetto del mondo. La rivelazione, verso cui era proteso tutto il racconto sin dall'inizio, è finalmente raggiunta. Ma il nostro problema è se sia solo il mistero di Gesù a svelarsi, in quel momento, o anche il mistero di Dio.

È importante notare che, mentre Gesù agonizza, le derisioni degli avversari (15,29-32) mettono in questione proprio il suo rapporto con Dio. Essi constatano sarcasticamente la sua impotenza, in contrasto con i miracoli precedenti («*Ha salvato altri, non può salvare se stesso*»); si dichiarano addirittura disposti a credere, a patto di vederlo scendere dalla croce. Pur senza nominare Dio, è a lui che si fa riferimento: il mancato miracolo, il mancato intervento *di Dio* a liberare Gesù, conferma che Dio non è con lui, non è mai stato con lui.

La derisione, così formulata, ha come presupposto indispensabile il *particolare* rapporto con Dio rivendicato da Gesù. Nei confronti di un semplice profeta non avrebbe senso, nell'ottica della fede ebraica, so-

stenere che le sue sofferenze o la sua uccisione dimostrano che non era un vero profeta: i temi della persecuzione dei giusti e anche dell'uccisione dei profeti erano tradizionali già nel giudaismo prima ancora di diventarlo anche nel cristianesimo. Le derisioni sono quelle che si addicono ad un sedicente messia, anzi ad uno che annunziando il Regno lo ha posto in stretta connessione con la sua persona e la sua azione storica (significativo l'accento ironico alla *fede* richiesta da Gesù!), ed ora sta morendo senza che il Regno sia arrivato. È in gioco, ancora una volta, una certa immagine non solo del messia ma di Dio stesso.

Le derisioni hanno il tono trionfale della sfida, dell'evidenza inopugnabile: l'agonia si va prolungando, e Dio effettivamente non interviene. Solo le *tenebre* che tra l'ora sesta e l'ora nona avvolgono la terra potrebbero essere viste come un segno della presa di posizione di Dio a favore del morente⁽²⁶⁾: un segno però «*adeguato a descrivere contemporaneamente l'intervento di Dio e la sua distanza*»⁽²⁷⁾, e comunque un segno leggibile in tal senso non tanto dai presenti sul Golgota quanto dai lettori credenti, alla luce della resurrezione.

Indubbiamente, tante e tali sono le indicazioni positive sul rapporto fra Gesù e Dio disseminate attraverso tutta la narrazione, che questi sarcasmi non possono scuotere la fede del narratore e dei suoi lettori. Sin dall'inizio gli avversari sono descritti come accecati (3,5; 4,11s), interiormente lontani da Dio e dalla sua Legge anche quando agiscono in suo nome (7,6s; 12,1-12. 38-40 ecc.); i veri bestemmiatori sono loro (cfr. 15,29: ἐβλασφήμουν αὐτόν). L'intimo rapporto di Gesù col Padre, testimoniato sin dall'inizio dalla voce celeste nel battesimo (1,11) e poi di nuovo nella trasfigurazione (9,7), è stato continuamente ribadito dai miracoli, dalle reazioni degli indemoniati (1,24-34; 3,11s; 5,7), dalla stessa vita di preghiera di Gesù (1,35; 6,41-46; 11,24s; 14,32-42). Soprattutto, il lettore sa bene che la sofferenza e la morte sono state già in anticipo interpretate soteriologicamente e come tali accettate da Gesù: basta ricordare il triplice annunzio della passione (8,31; 9,31; 10,32-34), le parole sul calice da bere e il "battesimo" da subire (10,35-40) e sulla vita donata in riscatto per la moltitudine (10,45), e infine i preludi immediati al racconto della passione: l'unzione di Betania, l'ultima cena e il Getsemani (14,1-50).

Quando però Gesù stesso improvvisamente prorompe nel grido: «*Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?*» (15,34), d'un colpo solo tutte queste precedenti indicazioni sembrano annullate. Certo, quel grido è pur sempre indirizzato a Dio, rimane preghiera, è ripreso proprio da un salmo, dalle parole della fede di Israele in nome della quale lo hanno condannato come bestemmiatore; quel possessivo (*Mio Dio...*) esprime un perdurante vincolo di reciproca appartenenza; in

(26) Cfr. E. MANICARDI, *Gesù e la sua morte secondo Marco 15,33-37*, in *Gesù e la sua morte*. Atti della XXVII settimana biblica A.B.I., Brescia, 1984, pp. 9-28.

(27) *Ivi*, p. 27.

questo senso potremmo dire che con queste parole Gesù ribadisce quel suo rapporto con Dio che gli avversari contestavano. Tutto questo però nulla toglie all'amara constatazione dell'"abbandono" (28). Ma sconcertante risuona soprattutto il tono di doloroso stupore della costruzione interrogativa: «*perché?*». Agli avversari potrebbe sembrare un argomento a loro favore, insperato e risolutivo: con quel grido Gesù stesso sembra riconoscere non solo il dato di fatto dell'abbandono, ma anche il presupposto teologico, l'aspettativa che Dio dovesse intervenire: in un certo senso dunque addirittura la loro stessa immagine di Dio?

Ben si comprende come Luca, per evitare ai lettori un più che probabile turbamento, abbia preferito sostituirlo col versetto di un altro salmo di tono più sereno: «*Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito*» (Lc 23,46); Mc invece non elimina lo scandalo, dà addirittura l'impressione di volerlo rendere ancor più insostenibile (29). Evidentemente c'è qualcosa che gli permette di far fronte allo scandalo, di sopportarlo fino in fondo. Qui però si aprono varie possibilità di interpretazione. La prima è che il punto di vista degli avversari, questa pretesa di vedere l'intervento di Dio a favore di Gesù, venga completamente rigettata: la fede è appunto accettare il non-vedere; quella pretesa di vedere sarebbe la massima espressione dell'incredulità (30). Questa interpretazione va di pari passo con la tesi, che abbiamo già incontrata, di una ostilità marciana al miracolo; a volte viene spiegata nello stesso modo anche la conclusione originaria (16,1-8) che preferiva non narrare l'apparizione del Risorto. L'evangelista dunque opterebbe per una fede totalmente nuda, che esclude ogni visibilità.

A noi sembra però, come già notato, che non si possa attribuire a Marco un rifiuto del miracolo come tale. Nella sua prospettiva, i miracoli in se stessi sono — ed erano già in partenza — una rivelazione dell'identità di Gesù, anche se prima della Pasqua l'ostacolo della cecità impediva di comprenderne il senso. E persino qui nel momento della morte, proprio quel rinvio ai miracoli («*ha salvato altri, non può salvare se stesso*»), non è totalmente negativo ma ne presuppone anche una funzione positiva: mentre ribadisce ancora una volta che la salvez-

(28) Senza escludere nel caso di Gesù quegli aspetti più interiori approfonditi dalla riflessione teologica successiva, nel linguaggio biblico l'essere abbandonati da Dio consiste molto concretamente nel prevalere dei nemici, il perdurare della sofferenza, il mancato intervento salvifico.

(29) H. CONZELMANN, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, in F. VIERING (ed.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh, 1967, pp. 35-43, alle pp. 42s.

(30) Ci si può chiedere se, con intenzionale paradossalità, Marco faccia scaturire l'atto di fede del centurione, in opposizione al *vedere* preteso dagli avversari (v. 32: ἴνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν), proprio dal *vedere* non Gesù che si stacca dalla croce ma Gesù che vi resta inchiodato fino alla fine (v. 39: ἰδὼν... ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν). Resta possibile però anche un'altra spiegazione, secondo cui quell'οὕτως si riferirebbe al forte grido con cui Gesù spira: non nel senso di una spiegazione storico-psicologica legata al carattere inconsueto e quasi prodigioso di quel grido; piuttosto, come rinvio simbolico alla vittoria della resurrezione.

za non si realizza attraverso il miracolo come tale, sottolinea anche che quel non scendere dalla croce non è un *non-potere*, come in tutte le altre croci della storia umana, ma un *non-volere*, un atto di amore.

Registrando poi addirittura il grido di Gesù: «*Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?*», l'evangelista ci fa capire che il punto di vista degli oppositori non viene semplicemente rigettato, ma viene preso sul serio; riconosce che in esso si racchiude un'esigenza di cui anche la fede cristiana deve farsi carico, pur sapendo che essa la renderà ben più difficile.

Questa esigenza irrinunciabile — anche se Marco non lo formula esplicitamente, però sembra questo il suo presupposto — dovrebbe essere appunto quella di *non rinnegare l'esperienza veterotestamentaria*, la fede nel Dio di Israele, il Dio che rivela se stesso precisamente realizzando la liberazione dell'uomo; rinnegamento nel quale si cadrebbe riducendo l'attesa escatologica di nuovi cieli e nuova terra ad una salvezza tutta spirituale e invisibile, e sfociando, al limite, nel dualismo di Marcione, con il suo Dio completamente "straniero" al mondo ed alla storia.

In che senso, allora, la fede cristiana si fa carico di quest'esigenza di "visibilità" dell'intervento escatologico di Dio? Su che cosa si fonda, per il narratore ed i lettori, la certezza che Dio era con Gesù e non con gli avversari benché al momento della morte di Gesù questa visibilità sia mancata? È in questo interrogativo che si concentra il problema della rivelazione in Mc, del ruolo che svolgono in essa, rispettivamente, la vita terrena di Gesù, la morte, la risurrezione.

Per Marco, come già ricordato, la vita terrena di Gesù, in particolare i miracoli, è vera rivelazione, ma di fatto rimasta inefficace prima della Pasqua a causa della cecità degli uomini. Non c'è dubbio che, nella sua prospettiva, da questa cecità collegata al peccato l'uomo viene liberato — come fa capire il grido del centurione (15,39) — precisamente attraverso la morte di Gesù; e almeno in questo senso la croce entra senz'altro nell'economia non solo della salvezza ma anche della rivelazione: indubbiamente è significativo che l'atto di fede del centurione abbia luogo non nel momento della risurrezione ma nel momento della morte. Con questo, però, resta ancora impregiudicato se la croce, oltre che evento di salvezza che elimina l'ostacolo che impediva di percepire la rivelazione, sia *essa stessa* evento di rivelazione; o se per essere compresa abbia avuto bisogno della Pasqua (cfr. 9,9): potrebbe darsi infatti che anche qui la risurrezione, come momento decisivo di rivelazione, sia data per presupposta, visto che il centurione impersona simbolicamente l'atto di fede della comunità cristiana.

Indubbiamente, Marco non offre una riflessione esplicita e tanto meno una sintesi; è significativo però il suo sforzo di tenere insieme i diversi elementi. Se è fondato quanto già osservato circa il grido di Gesù, Marco non intende negare l'oscurità e la scandalosità della croce come essa non sia tale, né far consistere la fede semplicemente nel-

l'accettazione di questa oscurità e di questo scandalo imponendo la completa rinuncia ad ogni visibilità, collocando cioè tutta la rivelazione nella croce isolatamente considerata, col rischio di collocarla nel negativo come tale, rinnegando completamente il Dio di Israele, il Dio dell'esodo, dell'alleanza e della promessa. Tutto questo ci induce a supporre che anche Marco, sulla linea della tradizione, collochi appunto nell'evento della risurrezione questo intervento, col quale il Dio di Israele ha manifestato la sua presa di posizione a favore di quel Gesù che era stato crocifisso. È la luce della Pasqua a illuminare, pur senza dissiparla del tutto, l'oscurità della croce; a far sì che quello che per gli altri rimane solo «*scandalo e stoltezza*» si riveli al credente «*potenza di Dio e sapienza di Dio*» (cfr. 1 Cor 1,18-25).

Questa potenza e questa sapienza però non si rivelano nella maniera pretesa dagli avversari. Dal loro punto di vista, ormai è troppo tardi: Gesù è morto senza che Dio sia intervenuto. Proclamare che è intervenuto dopo, risuscitandolo dai morti, non può equivalere ad accettare tardivamente il loro punto di vista; al contrario, chi accoglie tale proclamazione dovrà superare quel punto di vista, dovrà spogliarsi di tutte le sue immagini del messia, e di Dio, che escludevano l'umiliazione, la sofferenza e la morte; dovrà aprirsi ad una novità inaudita, che certo non rinnega l'esperienza veterotestamentaria, ma non si lascia ridurre ad essa, la trascende radicalmente.

La risurrezione infatti, a sua volta, non può essere concepita come ribaltamento o negazione della croce, che verrebbe ridotta ad una parentesi, un intervallo oscuro, un momento di non rivelazione. Soprattutto se teniamo presente che il "lettore implicito" di Mc è un lettore cristiano⁽³¹⁾, dobbiamo dire che il movimento che anima il racconto non è solo quello che dalla croce va verso la risurrezione, ma ancor più quello in senso inverso: la comunità che già vive nella luce pasquale viene ricondotta dall'evangelista ai piedi della croce, alla contemplazione di Gesù che muore; come se in quel momento il tempo si sia fermato: lo sguardo del credente non può distaccarsene più. Un aspetto positivo di rivelazione — e, lo ripetiamo, rivelazione *di Dio* — va colto dunque nella morte stessa di Gesù, *non separabile* certo da ciò che viene prima e da ciò che viene dopo, da una parte l'insieme della vita terrena, dall'altra la risurrezione, ma *non riducibile* ad esso. Tra i vari momenti dell'economia della rivelazione, Marco suppone un rapporto ermeneutico inscindibile che corre in entrambe le direzioni.

C'è dunque qualcosa di Dio che ha potuto essere detto soltanto attraverso quella morte? Pur nella sua frammentarietà, qualche elemento anche Marco, almeno implicitamente, ce lo offre. Nell'ultima cena e poi nella preghiera del Getsemani (14,22-42), l'"abbandono" da parte di Dio, la sofferenza e la morte, vengono accettate in anticipo, volonta-

(31) Cfr. V. Fusco, *La Chiesa in Marco. Piste di lettura*, «Parole di vita», 27 (1982) 92-100.

riamente, da Gesù. E non a caso è proprio a questo punto che il rapporto tra Gesù e il Padre, fin qui accennato solo sporadicamente (8,38; 11,25; 13,32), viene espresso nella maniera più forte attraverso l'appellativo *Abbà* (14,36), finora mai usato. Proprio quando la volontà di Dio non risparmia a Gesù la sofferenza (14,36) ma lo "consegna" nella mani dei nemici (παράδιδόναι come passivo "teologico": 9,31; 10,33; 14,41), Gesù si rivolge a lui come l'*Abbà*, il padre suo carissimo, cui lo unisce un vincolo di amore di inaudita profondità⁽³²⁾.

Rivolgendosi a Dio così, Gesù non designa solo Dio come Padre, ma in pari tempo anche se stesso come il Figlio (cfr. 13,32); non esprime solo il suo amore per il Padre, ma anche la consapevolezza dell'amore del Padre per lui, né va dimenticato che questo amore del Padre per Gesù suo Figlio era stato espresso sin dall'inizio con l'appellativo ἀγαπητός al battesimo e alla trasfigurazione (1,11; 9,7). L'atto del Padre che "consegna" il Figlio alla morte, e del Figlio che aderisce alla volontà del Padre, sono dunque anche per Mc un atto di amore, sebbene a differenza da Paolo e da Giovanni, questo termine non venga usato: amore dell'uno per l'altro e di entrambi per l'umanità che attende la salvezza (10,45; 14,24).

Potremmo dire allora — con un'interpretazione nostra che va oltre quanto detto esplicitamente dal testo, ma si sforza di cogliere quanto è detto più implicitamente — che la luce della risurrezione, e anche della vita terrena nella misura in cui già rivelava l'unione tra Gesù e il Padre, è necessaria ma solo per comprendere *il soggetto* che agisce, per comprendere cioè che *nell'evento della croce era coinvolto Dio stesso* e non semplicemente uno dei tanti uomini crocifissi da altri uomini. Il *predicato* però, l'*atto di amore* (da parte del Figlio il morire volontariamente, il donare se stesso, da parte del Padre il "consegnare" alla morte quanto di più prezioso possiede, il Figlio carissimo) non possono essere forniti da ciò che veniva prima o da ciò che verrà dopo, dai miracoli come tali o dalla risurrezione come tale, ma solo dall'evento concreto del subire la morte. A questo punto però *il predicato a sua volta si riverbera sul soggetto*, ci rivela *chi veramente sia questo Dio*, fino a qual punto gli appartenga il donarsi con amore gratuito e inesauribile.

VITTORIO FUSCO

Facoltà teologica dell'Italia meridionale - Napoli

29 aprile 1989

(32) Su *Abbà* oltre ai classici studi di J. JEREMIAS, si veda l'ottima messa a punto recente di SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, cit., 179-209.