

**La simbolica delle vesti**  
**– una cifra sintetica del vangelo di Marco**  
**Roberto Vignolo\***

*«Le immagini di abiti e vesti sono della massima importanza nella Bibbia. Il loro valore può essere fisico, economico, sociale, morale o spirituale. Le immagini di vestire o svestire una persona sono di solito un simbolo per temi più vasti. La funzione degli abiti, inoltre, è molteplice: la veste può proteggere, nascondere, manifestare o rappresentare la situazione presente di una persona e può essere simbolo di qualità morali o spirituali. Anche il fatto che gli abiti si logorino è importante. Dio, come gli uomini, è ritratto mentre indossa degli abiti. L'immagine dell'abbigliamento può ricorrere nell'ambiente di tutti i giorni o in un contesto religioso. I riferimenti ai vestiti vanno dall'affettuoso riferimento su come la madre di Samuele "gli faceva un piccolo manto e glielo portava ogni anno quando saliva con suo marito ad offrire il sacrificio annuale" (1Sam 2,19), ai magnifici abiti nuziali di un matrimonio regale (Sal 45,14-15), dalla tela di sacco grezza indossata nel lutto alle abbaglianti vesti ultramondane degli angeli e del Cristo trasfigurato. Significati letterali e figurati si intrecciano particolarmente in ogni categoria d'uso. Non è esagerato dire che, attraverso il motivo ricorrente dell'abbigliamento, si può ripercorrere l'intero profilo della teologia biblica e della storia della salvezza»<sup>1</sup>.*

Quanto sostenuto da questo recente dizionario biblico, lungi dall'esagerare, corrisponde al vero in termini ben ponderati. A dirla tutta, perfino niente di nuovo per chi – alla fine degli anni '70 frequentando al Pontificio Istituto Biblico di Roma i corsi di Luis Alonso Schoekel sulla simbolica matrimoniale dell'Antico e del Nuovo Testamento – si era letto l'importante studio tematico del compianto Edgard Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Théologie 65), Aubier Paris 1966.

Una semplice *lectio continua* portata lungo l'intero vangelo di Marco su questo tema delle vesti – umane e divine, indossate ed esibite, come pure toccate, trasformate, abbandonate, sottratte, distrutte, contemplate nella loro portata narrativa e simbolica, speriamo possa darne conferma, mostrando la profonda inerenza di questa «seconda pelle»<sup>2</sup> della nostra carne alla rivelazione, alla salvezza, alla cristologia, alla fede e al discepolato<sup>3</sup>. In effetti, se in buona sostanza il vangelo di Marco altro non è che un felice impasto di cristologia, fede e discepolato in salsa narrativa, ecco che la simbolica del vestire funziona come uno dei codici principali di narrazione – che nel suo progressivo sviluppo contribuisce ad illustrare efficacemente la figura di Gesù e del suo discepolo/credente, e – naturalmente – quella di Dio stesso.

---

\* Apparso in «Parola, Spirito, e Vita» 60 (2009) 85-126 – monografico su *Vestito/Nudità*.

<sup>1</sup> *Abiti*, in: L. RYKEN – J.C. WILHOIT – TREMPER LONGMAN III, *Le Immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 11-16 (ivi 11).

<sup>2</sup> C. WULF, *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Bruno Mondadori Editore Milano, 2002, 228-240 (ivi 228).

<sup>3</sup> Ci lascerà guidare anzitutto dalla *terminologia del vestiario* adottata da Mc, dove il vocabolo prevalente, di più generale applicazione e diffuso lungo l'intero vangelo è *himation* (per lo più il mantello, le vesti in generale: Mc 2,21; 5,27.28.30; 6,56, 9,3; 10,50; 11,7-8; 13,16; 15,20.24; il vocabolo semanticamente affine *himas*, indica il legaccio dei sandali: 1,7); dal mantello pendono le frange (*kraspedon*: 6,56); Inoltre *chiton* (in senso più generale: 6,9; applicato alle vesti del sommo sacerdote: 14,63); *stolè* (una veste vistosa e ondeggiante: 12,38; bianca: 16,5); *porphyra* (una veste, una mantellina color porpora: 15,17.20); *sindwn* (una camicia di lino, che avvolge il giovane fuggitivo *ghymnòs* – nudo: 14,51-52; ma anche il lenzuolo funebre di Gesù: 15,46a.46b). il velo del tempio (*katapétasma tou naou*: 15,38). Da non dimenticare ovviamente il mantello di peli di cammello (*trichai kamélou*) e la cintura di pelle (*zwnè dermatine*) del Battista (1,6). Analoga attenzione sarà da prestare ai verbi, come *indossare* (1,6; 6,9; 15,20), *scalzare/calzare* (1,7; 6,9); *squarciare* (1,10; 15,38); *cucire, strappare, rompere* (2,21-22); *rivestire* (5,15; cf 14,51; 16,6; cf 15,17.20); *toccare* (5,27-28.30-31; 6,56); *diventar bianchissimo, splendente* (9,3); *gettare via, non tornare a prendere, abbandonare* (10,50; 13,16; 14,51); *gettare sopra/ stendere* (11,7-8); *stracciare* (14,63); *mettere sul capo una corona di spine* (15,17); *spogliare* (15,20); *dividere e tirare a sorte le vesti* (15,24); *comprare un lenzuolo di lino e avvolgere* (15,46a.46b).

La prospettiva qui assunta risulterà comunque parziale, soprattutto rispetto al più complessivo pertinente orizzonte antropologico entro cui il tema andrebbe ricollocato, che, insieme al vestire, esigerebbe d'explorare i *corpi* e i *luoghi*, tutte e tre dimensioni intrinseche dell'*abitare* F. REMOTTI, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri Torino, soprattutto pp. 30 ss.). Sul vestire, vedasi i *Quaderni di simbologia del vestire*, in particolare: A. SAGGIORO, *Simbologia del vestire (Quaderni di simbologia del vestire - 0)*, Edizioni Nuova Cultura Roma 2007, nonché: G. LETTIERI – C. NOCE – I. RAMELLI, *Prospettive cristiane/ 1 (Quaderni di simbologia del vestire - 3)*, Edizioni Nuova Cultura Roma 2007. Al nostro tema dedica attenzione il bel saggio di G. PEREGO, *La nudità necessaria. Il ruolo del giovane di Mc 14,51-52 nel racconto marciano della passione-morte-risurrezione di Gesù*, San Paolo Cinisello Balsamo 2000, largamente condivisibile nel suo approccio e nelle sue conclusioni.

## 1. Il look del Battista (l'abito fa il monaco)

Giovanni il Battezzatore – che appartiene allo «inizio del vangelo» (Mc 1,1) come precursore di Gesù tanto nella sua predicazione escatologica penitenziale, quanto nel suo analogo esito «battesimale» rispetto a Gesù (10,38-39), anche lui vittima di una morte violenta, perpetrata per «consegna» (1,14; 6,14-29; cf 9,31; 10,33; 14,10-11.17.21.41.44 ; 15,15) – è presentato da Marco in uno stile che per certi tratti (cf 1,6) richiama quello di un'icona bizantina.

[1.1] Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio, [1.2] come è scritto nel profeta Isaia: *Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te, ti preparerò la strada.* [1.3] *Voce di uno che grida nel deserto: preparate la strada del Signore, raddrizzate i suoi sentieri,* [1.4] si presentò Giovanni a battezzare nel deserto, predicando un battesimo di conversione per il perdono dei peccati. [1.5] Accorrevano a lui tutta la regione della Giudea e tutti gli abitanti di Gerusalemme. E si facevano battezzare da lui nel fiume Giordano, confessando i loro peccati. [1.6] Giovanni era vestito di peli di cammello, con una cintura di pelle attorno ai fianchi, si cibava di locuste e miele selvatico [1.7] e predicava: «Dopo di me viene uno che è più forte di me e al quale io non ho il diritto di chinarmi per sciogliere i legacci dei suoi sandali. [1.8] Io vi ho battezzati con acqua, ma egli vi battezzerà con lo Spirito Santo».

A dare questa percezione sono quei particolari evidentemente accentuati del suo vestiario e vitto (1,6) – inquadrati nella cornice ambientale che lo situa, per ben due volte, «nel deserto» (1,3.4) e presso il Giordano (1,5). Quanto alla sua dieta particolare, oltre che a miele selvatico, Giovanni mangia solo «locuste», che però non sarebbero tanto i noti terribili insetti devastatori – come per lo più si pensa – bensì piuttosto meglio identificabili in una leguminosa, la *ceratonia siliqua* –<sup>4</sup> sicché la sua dieta sarebbe rigorosamente vegetariana. In ogni caso, il cibo da lui assunto è completamente naturale, così da escludere qualunque contatto umano previo con chiunque dovrebbe preparglielo o venderlo, creando situazioni a rischio per la rigorosa purità rituale che ne caratterizza la figura, una scelta analoga a quella della comunità qumranica<sup>5</sup>. Ambiente, dieta e pratica lustrale suggeriscono uno stile di vita ascetico rigoroso, tipico di un consacrato perfino ossessionato dalla purità rituale, con tratti nazirei, con esclusione della carne animale e di ogni bevanda fermentata (cf Lc 1,15). Coerente con le sue scelte risulta l'abbigliamento di Giovanni: il mantello di peli di cammello potrebbe alludere a quello dei profeti in genere (Zc 13,4; cf 11,32), e la cintura di pelle ai fianchi a quella di Elia in specie – l'Elia che deve venire alla fine dei tempi, nel quale Gesù stesso riconoscerà proprio il suo precursore (2Re 1,7-8 ; Sir 48,9-10 ; Mt 3,1.23 ; cf Mc 9,11-13)<sup>6</sup>. Per la serie: «Dimmi che fai, dove stai, che cosa mangi, come ti vesti – e ti dirò chi sei!», scenario desertico, predicazione profetica di stampo penitenziale escatologico, rimarcato dal «segno» battesimale – un rito di purificazione dall'impurità contratta con il peccato perfezionante la confessione dei peccati (Mc 1,4) –, come pure la dieta, nonché questi due stessi capi d'abbigliamento funzionano sinergicamente a fornire un tratto identitario singolare, coerente, e di enorme spessore caratterizzante la missione giovannea. Con la formula tipicamente profetica («...la parola di Dio su su Giovanni nel deserto...») introdotta dalla sua solenne cronologia relativa, Lc 3,1

<sup>4</sup> Così in greco patristico, che intende in tal senso le *akrides* di cui si nutre il Battista in Mt 3,4 (la sua dieta sarebbe allora tutta perfettamente vegetariana). W.T. MCLEOD (Man. Ed.), *The Collins Dictionary and Thesaurus*, London and Glasgow 1988, 589: «locust tree, a North American leguminous tree having prickly branches, hanging clusters of white fragrant flowers, and reddishbrown seed pods». Cfr. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 65, che rimanda al *Vangelo degli Ebioniti*, oltre che a Atanasio, Crisostomo, ecc.

<sup>5</sup> In merito cf P. SACCHI, *Gesù e la sua gente* 61-78 (soprattutto 77). Con Qumran, il Battista condivide un rito lustrale nel deserto, l'impegno di conversione, la speranza escatologica. Tuttavia c'è una differenza abissale rispetto a Qumran, dal momento che il battesimo di Giovanni non è un reiterabile, ma una volta per tutte, è amministrato personalmente da lui (non è l'interessato ad autoamministrarselo, immergendosi da sé, come avveniva con le abluzioni rituali), accessibile ad ogni israelita desideroso di conversione. Inoltre non introduce a far parte di una comunità selezionata [cf J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 2. Mentore, messaggio e miracoli* (BTC 120), Queriniana Brescia 2003, 101-103].

<sup>6</sup> Il cammello di per sé sarebbe un animale impuro (Lv 11,4), ma la Torà lo vieta solo come cibo, non come vestito, dal momento che i suoi peli, quanto a purità rituale, potrebbero garantire qualcosa di meglio della stessa lana [così G. IBBA, *John the Baptist and the Purity Laws of Leviticus 11-16*, in «Henoch» 2 (2006) 79-89, cit. da P. SACCHI, *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana Brescia 2007, 203 n. 5]. J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 2.* cit. 95, ravvisa nel mantello un semplice abbigliamento nomadico, adatto al deserto, senza riferimento ai profeti, restando possibilista per il riferimento della cintura ad Elia (tuttavia l'identificazione successiva per bocca di Gesù in Mc 9,11-13 spinge in questa direzione).

ss. rimarcherà esplicitamente trattarsi di una riedizione del carisma profetico in Israele dopo un silenzio di ben quattro secoli, con una proposta escatologica in qualche modo trasversale rispetto al molto sfaccettato e pluralista giudaismo precedente il 70 a.C. A differenza dei qumraniti, il deserto per il Battezzatore non è semplicemente luogo di segregazione, ma al tempo stesso di riconvocazione e risantificazione dell'intero Israele in linea di principio senza esclusioni di sorta, men che mai di tipo predestinazionistico (altra differenza capitale rispetto a Qumran).

## **2. «...uno cui io non ho il diritto di chinarmi a sciogliere la stringa del sandalo» (Mc 1,7)**

Non meno interessante per il nostro tema suona la parola di Giovanni, con cui egli dichiara la propria dipendenza e sottomissione rispetto a «il più forte» venturo imminente: «dopo/dietro di me viene il più forte di me, uno cui io non sono in grado – *non ho il diritto* – di chinarmi a sciogliere la stringa del sandalo» (Mc 1,7). Quest'espressione che, con qualche variante, ricorre ben salda nella tradizione narrativa di vangeli e Atti (Mt 3,11; Mc 1,7; Lc 3,16; Gv 1,27; At 13,25), vien perlopiù intesa nel senso di una generica professione di umile inferiorità del precursore rispetto al Messia. Ma risulterà più appropriatamente comprensibile – come già intuito da alcuni Padri – nella più specifica chiave di diritto matrimoniale, in riferimento cioè al rito giuridico cosiddetto dello *scalzamento* (*halitzà*) riconducibile nel più ampio quadro della ben nota legge del levirato (Dt 25,5-10; Rt 4,1-17, soprattutto vv. 7-8; cf Is 54). Com'è noto questa istituzione mosaica cercava di risolvere la penosa situazione di un giovane sposo morto prematuro senza figli e di una vedova precoce, che poteva essere presa in moglie dal «fratello» del morto, il parente suo più prossimo in ordine a suscitare una figliolanza che ne avrebbe portato il nome<sup>7</sup>. Qualora poi il più prossimo avesse rinunciato al proprio diritto, poteva allora subentrarne un altro, sempre il più vicino in grado di parentela, a prendersi lui la donna in moglie con pieno diritto, alle stesse condizioni e con gli stessi obiettivi. Il passaggio del diritto di levirato da un soggetto all'altro avveniva tramite questo rito dello «scalzamento» (*halitzà*)<sup>8</sup>, un'azione simbolico-giuridica che comportava appunto lo scioglimento (e la sottrazione/ alienazione) del/dei sandalo/i, individuabili quale simbolo di diritto e di proprietà – come suggerisce la felice restituzione alla propria originaria dignità al figliol prodigo ritornato a casa, quando viene nuovamente dotato del vestito, dell'anello e dei calzari ai piedi (Lc 15,22; ma cf p. es Sl 60,10). Così Giovanni Battista in Mc 1,7 riconosce di non essere lui il Messia, nel senso di non poter vantare alcun diritto di acquisizione «sponsale» nei confronti del popolo, nonostante il proprio carisma profetico, riconosciutogli da Gesù in persona (1,9-11; 11,27-33). Notevole che il severo linguaggio simbolico del Battista, all'insegna di un'autorità profetica e di un'ascetica austerità (cf anche Mt 3,7-12; Lc 3,15-17), si stempera qui in una tonalità sponsale (invero perfettamente contestuale a Is 40), in qualche modo preludio a quella che sarà esplicitata dal Quarto Vangelo. Proclamando: «E' lo sposo che ha la sposa!», potrà lui stesso qualificarsi solo come «l'amico dello sposo» – di nuovo invocando un'altra figura tradizionale del diritto matrimoniale israelitico, il cosiddetto *shoshbin*, colui che, nell'imminenza e nei preparativi delle nozze, era deputato dallo sposo a custodirne la sposa con ogni cura, qualcuno che – mentre si rallegra per la voce dello sposo – deve «diminuire» difronte all'altro, che invece deve «aumentare» (Gv 3,29-30), proprio come avviene già a partire da Mc 1,14, quando cioè Giovanni cade in mano ad Erode Antipa (cf Mc 6,14-29), evento che fa suonare alla coscienza di Gesù lo squillo di avvio della propria predicazione.

## **3. Digiuno e nozze – tessuti vecchi e nuovi**

Secondo Mc 1,7 così interpretato, è quindi Giovanni Battista – sia pur di sfuggita – a introdurre un linguaggio e un immaginario sponsale applicato al Messia sposo del popolo, secondo uno schema

<sup>7</sup> In merito cfr. L. ALONSO SCHÖKEL – P. PROULX *Las Sandalias del Mesias Esposo*, «Biblica» 59 (1978) 1-37, che riprendono letture patristiche. In forma brevior L. ALONSO SCHÖKEL, *La lettura simbolica del Nuovo Testamento*, in: W. EGGER (a cura di), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, EDB Bologna, 1981 47-71.

<sup>8</sup> Secondo Dt 25,5-10 lo scalzamento aveva qualcosa di infamante, venendo effettuato dalla stessa donna in questione, dopo avere sputato in faccia al cognato che aveva osato rifiutarla (probabile uso più antico). Nulla di raccapricciante invece in Rut 4,7-8 dove invece era l'interessato a scalzarsi, consegnando lui stesso il proprio sandalo al nuovo pretendente.

inedito per il giudaismo, ma secondo Mc 2,18-22 (cf Mt 9,14-17; Lc 5,33-39) prontamente ripreso e amplificato da Gesù, che su questa scia coglie la palla al balzo. E se ne appropria con grande energia, restando nel quadro di un confronto tutto interno al giudaismo tra gli atteggiamenti più emancipati e inediti dei propri discepoli con le pratiche religiose più consuete e rigoriste dei farisei e dei battisti (anche insinuando polemicamente di esser lui, con la propria novità, più verace e fedele interprete del Battista rispetto a quanti se ne volevano più pedissequi seguaci):

[2.18] Ora i discepoli di Giovanni e i farisei stavano facendo un digiuno. Si recarono allora da Gesù e gli dissero: «Perché i discepoli di Giovanni e i discepoli dei farisei digiunano, mentre i tuoi discepoli non digiunano?». [2.19] Gesù disse loro: «Possono forse digiunare gli invitati a nozze quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. [2.20] Ma verranno i giorni in cui sarà loro tolto lo sposo, e allora digiuneranno. [2.21] Nessuno cuce una toppa di panno grezzo su un vestito vecchio; altrimenti il rattoppo nuovo squarcia il vecchio e si forma uno strappo peggiore [2.22] E nessuno versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti il vino spaccherà gli otri e si perdono vino e otri, ma vino nuovo in otri nuovi» (cf Mt 9,14-17; Lc 5,33-35)<sup>9</sup>.

Eccoci così al cuore dell'immaginario sponsale e conviviale – una combinazione simbolica notoriamente prediletta dalla predicazione di Gesù, che ha buon gioco ad accoppiare questi due elementi. Dove infatti risuonano le voci dello sposo e della sposa – secondo il ritornello che attraversa il libro di Geremia (Ger 7,34;16,9;25,10; 33,10-11) prima di diventare l'anima del Cantico dei Cantici (Ct 2,8.12.14; 5,2; 8,13), là c'è festa. Anzi: il prototipo di un banchetto come si deve non può che essere proprio quello nuziale – applicandoli al compimento messianico da lui inaugurato. Da Os 2 in poi, infatti, passando attraverso il libro di Isaia, Geremia, Ezechiele fino a Baruch, la simbolica nuziale si è imposta come una chiave decisiva e irrinunciabile per dire l'alleanza/promessa tra il Signore e Israele, sicché diventa perfettamente tradizionale l'idea del Signore Dio, sposo del suo popolo (e quella di Israele sua sposa per lo più infedele), non altrettanto potrà dirsi per quella del Messia. È infatti solo nella prospettiva di Gesù e dei cristiani (Ef 5; Ap 21,9-11) intendere il Messia come lo sposo del popolo – tuttavia a rigore, già la parola di Giovanni Battezzatore, interpretata in chiave di *scalzamento*, sollecita in questa direzione.

Nella successiva duplice parola circa le vesti e gli otri per il vino (Mc 2,21-22) Gesù non rifugge dal tratto tipicamente sapienziale e parabolico. Un'importante rivelazione è insinuata a proposito dello scenario sponsale inopinatamente messo in gioco, quando il mancato digiuno rimproverato contro Gesù e i suoi, viene completamente ridefinito a partire di un nuovo e festoso orizzonte attuale del tempo compiuto e del regno di Dio avvicinato (1,14-15), dove Gesù e discepoli sono svincolati dall'accusa di riprovevole inadempienza in quanto assunti al ruolo lui di sposo e loro di invitati a nozze. Un'ombra enigmatica e drammatica va profilandosi nella previsione di uno sposo, che, se con la propria attuale presenza autorizza gli invitati alla festa più gioiosa e quindi alla sospensione del digiuno, tuttavia è destinato ad essere loro «tolto» (2,20) – nel contesto marciano una chiara allusione alla futura morte di Gesù, cui i tratti molto generici depongono piuttosto a favore della sua sostanziale autenticità storica). Per gli invitati alle nozze messianiche ora esultanti, arriveranno in ogni caso giorni in cui il digiuno diverrà atteggiamento in qualche modo consono e appropriato (quale che sia in concreto, non si tratterà propriamente di una fotocopia di quello dei battisti e dei farisei: cf Mt 6,16-18).

Ma cosa potrà effettivamente significare la successiva parola di Mc 2,21-22? In un paio di detti di paragone combinati in parallelismo sinonimico, Gesù appaia con molta naturalezza abiti e otri, stoffa e vino, dal momento che il loro ordinario trattamento, arcinoto alla vita quotidiana, obbedisce ad un medesimo principio sapienziale, che illustra al meglio il messaggio teologale ed escatologico legato al regno di Dio avvicinato e sponsalmente rappresentato. Tra il rattoppo della nuova stoffa sul vecchio abito (*himation palaion*) già liso, e il travaso del vino nuovo in otri vecchi, vige una chiara analogia, dal momento che entrambe sono operazioni del tutto sconvenienti perché intente a carico di tessuti logorati, che nessun soggetto di buon senso metterebbe in atto, perché

---

<sup>9</sup> Limpida e intensa analisi del testo parallelo di Mt 9,14-17 offre M. MERUZZI, *Il banchetto nuziale del Figlio. Cristo sposo nei vangeli sinottici*, in: M. MERUZZI – L. PEDROLI, *Venite alle nozze. Un percorso biblico sulle orme di Cristo-Sposo* (Cantiere Coppia) Cittadella ed. Assisi 2009, 17-33.

sicuramente fallimentari. Una stoffa nuova non può rattoppare un tessuto logoro e perciostesso incapace a sostenerne l'impatto. Gli otri per il vino – al tempo di Gesù ancora in pelle animale –, risultavano recipienti morbidi e plastici alla prima infusione del liquido custodito, ma appunto solo come recipienti rigorosamente monouso, perché subito rinsecchiti e inservibili ad un loro riciclaggio per il vino nuovo, che li avrebbe fatti scoppiare. Si suggerisce così che alla morale esplicitamente ricavata dal secondo *mashal* – il solo dei due siglato dalla conclusione: «vino nuovo in otri nuovi» – corrisponda, pur implicitamente, nel primo più breve *mashal*, l'idea perfettamente analoga per cui un panno grezzo e nuovo, inadatto al rattoppo di una veste vecchia, potrà/dovrà essere utilizzato solo per foggiane una nuova. L'immaginario qui latente della veste nuova come simbolo di salvezza, già acquisito dalla tradizione salmica (Sl 30,12) e profetica (Is 60,1; 61,10), viene ricalcato da Gesù, a rincalzo del «vino nuovo, otri nuovi», della novità escatologica da lui apportata. E viene altresì coerentemente rimarcata dal contesto narrativo marciano della prima sezione del vangelo (Mc 1,14-3,6), ben omogenea circa il senso della guarigione polemica del lebbroso (1,40-45), nonché delle serrate controversie sul regno di Dio (2,1-3,6). Il potere del Figlio dell'uomo di rimettere i peccati sulla terra (Mc 2,1-12), la chiamata di Levi il pubblicano, la mensa condivisa da Gesù con i pubblicani e i peccatori (2,13-17), la discussione sul digiuno (2,18-22), la disputa sul sabato a difesa dei discepoli (2,23), nonché la contestata guarigione dell'idropico (3,1-6), occasione del primo complotto per uccidere Gesù (3,6): tutto l'intreccio gira attorno all'impatto spiazzante con la straordinaria novità intrinseca a dottrina e pratica di Gesù (1,22.27), espressione del tempo compiuto e del regno di Dio avvicinato (1,14-15). È la maggior portata di questo evento a rimettere in gioco una religiosità e una ritualità interpellate a farsi non solo ridimensionare, ma effettivamente rinnovare appunto dall'evento escatologico, rivendicante il primato di promozione della vita (il regno è la vita eterna: Mc 10,17.23-25), per cui a prevalere su qualunque forma di religiosità preconstituita dev'essere la relazione genuina diretta del regno avvicinato in Gesù. Ecco allora il simbolismo del vestito e degli otri nuovi di Mc 2,21-22 (non diversamente, e anche più complessivamente rispetto ad altre conclusioni di controversie, come p. es. Mc 2,17.27-28), funzionare da ottimo *slogan* programmatico dell'intera storia di Gesù, del credente e del discepolo. In ultima analisi tutta la loro successiva storia altro non farà che attuare e rivelare la verità di questo duplice detto di Gesù, davvero «categorico nell'esigere una novità assoluta»<sup>10</sup>. Con questo primo suo uso di *himation* – il vocabolo preferito da Mc per il vestito comune – l'evangelista indica in effetti «tutta quella realtà vecchia di cui bisogna essere disposti a spogliarsi per poter accogliere in pienezza la buona novella portata da Cristo»<sup>11</sup>.

#### **4. Non ogni squarcio vien per nuocere**

Tuttavia c'è squarcio e squarcio. E nel linguaggio biblico non proprio tutti intervengono per provocare danni. C'è infatti lo squarcio lesivo e distruttivo, che appunto rende per sempre inservibile un tessuto. Ma nel robusto immaginario profetico di un Ezechiele (1,1) e poi del terzo Isaia (Is 63,7-64,11, soprattutto 63,19), che non temono parole energiche, in certo qual modo già colorate in senso apocalittico, si narra e si invoca addirittura lo squarciarsi della volta dei cieli, tradizionalmente riconosciuti come dimora di Dio e perfino suo sinonimo (Sal 115,16; Qo 5,1), intendendo con questa espressione enfatica e dirompente l'evento di una sovrabbondante rivelazione della gloria e della misericordia divine. È quanto appunto avviene nella teofania battesimale concentrata su Gesù (Mc 1,10-11), che risalendo dalla sua immersione nel Giordano (1,9), vede «i cieli che si squarciano» (1,10), con lo Spirito e la voce divina al suo esclusivo indirizzo (1,11). In effetti il linguaggio biblico è avvezzo ad attribuire a Dio il rivestimento (che funziona da velamento e rivelazione al tempo stesso) di tenebre e nubi (Sl 18,10-16) piuttosto che di un manto di luce (Sl 104,2). Ma qui invece ecco che la calotta celeste è «squarciata» da Dio stesso (*schizomenous tous ouranous*: il verbo è un participio presente passivo, un passivo *divino*) in vista di un suo più personale svelamento, attuato nell'ulteriore nel dono dello Spirito disceso su Gesù e

<sup>10</sup> PEREGO, 148

<sup>11</sup> PEREGO, 149

nell'amore speciale attribuitagli dalla «voce dai cieli: "Tu sei il mio figlio amato, in te mi sono compiaciuto!"»<sup>12</sup>. Tutt'altro che tragico, lo squarcio dei cieli funziona quindi come un precipitoso e gioioso scenario preparatorio della mobilitazione di Dio che risponde alla scelta battesimale di Gesù, e finalmente può riconoscersi nel proprio figlio come nell'amato per eccellenza<sup>13</sup>, e investirlo – «rivestirlo» – del suo Spirito (cf Is 61,1-2; Lc 4,16ss). Sicchè sarà corretto e perfino doveroso riconoscere la teofania battesimale di Gesù in Mc come il compimento dell'invocazione isaiana, sempre elevata a Dio dal popolo peccatore, penitente e indigente della sua grazia:

*«Oh, se tu squarciassi i cieli e scendessi!  
Davanti a te sussulterebbero i monti» (Is 63,19).*

Sempre in un contesto teofanico celeste, dove questa volta ci sarà una «nube» attratta dalla trasfigurazione di Gesù (Mc 9,2-10), anche sul monte torna infatti a risuonare la stessa voce divina del Giordano, che lo designa ancora come il Figlio amato, ma questa volta agli orecchi dei tre discepoli e dei due grandi mediatori dell'alleanza e della profezia (Elia e Mosè). E di nuovo il linguaggio forte dello squarcio tornerà a immediato ridosso della morte di Gesù (Mc 15,37), quasi come primo effetto del suo ultimo respiro, quando appunto – in una specie di parentesi con cui dal Gologota il lettore è trasportato nel luogo più sacro d'Israele, la dimora del Signore presso il proprio popolo – Mc 15,38 registra nientemeno che uno squarcio misteriosamente inflitto al velo del tempio, dall'alto in basso:

*[15.37] Ma Gesù, dando una voce forte, spirò. [15.38] Il velo del tempio fu squarciato in due, dall'alto in basso.*

Effetto ulteriore di quell'ultimo respiro, sarà la fede del centurione suo carnefice:

*[15.39] Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!».*

Opportunamente i commentari osservano che nel vangelo marciano il verbo *schizw* (al passivo, che suppone un agire divino) ricorre solo al battesimo e alla morte di Gesù, le due scene – una iniziale, l'altra finale – eminentemente rivelatrici della sua filialità<sup>14</sup>, sul Gologota però acclamata non più da Dio, bensì proprio dal centurione che ha crocifisso Gesù (Mc 15,39), e che ne attesterà la morte a Pilato (15,44-45). Sempre avendo Dio per protagonista, è stavolta però uno squarcio luttuoso e virulento, del tutto privo dell'irruenza gioiosa dei cieli aperti su Gesù al suo riemergere dal Giordano (1,10). E' come se questa volta Dio non riuscisse nemmeno più a parlare verbalmente, ma solo simbolicamente, stracciandosi le vesti e facendo lutto per la morte del suo Figlio. Un lutto comunque rivelatore, che anticipa un'embrionale distruzione del tempio, luogo della sua presenza, e quindi un adempimento della profezia giudiziale di Gesù contro il tempio, fatto da mano di uomo (11,15-19; 13,1-2.14; 14,57-58; cf 15,29-30), in vista della sua riedificazione, questa volta non per mano di uomo.

---

<sup>12</sup> Con la maggioranza degli unciali, in 1,11a teniamo il plurale «dai cieli», piuttosto che il singolare «dal cielo», che riprende il plurale di 1,10b.

<sup>13</sup> L'ossatura della cristologia narrativa marcana è disegnabile schematicamente ripercorrendo l'itinerario dello *hyios agapetos*, «il figlio amato» due volte proclamato tale dalla voce celeste (gli unici due interventi «ufficiali» di Dio nella storia del figlio (1,11, e trasfigurazione (9,7), e una volta da Gesù stesso (12,6). La locuzione «figlio amato» richiama notoriamente il sacrificio di Isacco (Gen 22,2.11.16), facendo riferimento ad una relazione nient'affatto funzionale, ma puramente affettiva, segnata contestualmente da un colore tragicamente sacrificale (altrove nell'Antico Testamento intende sempre un figlio destinato alla morte: Gdc 11,34; Ger 6,26; Am 8,10; Zc 12,10.) sicché fin dall'inizio del suo ministero pubblico Gesù è investito di una «dedizione incondizionata» (P. SEQUERI), di una «proesistenza» (H. SCHÜRMAN) filiale e fraterna da subito esposta virtualmente alla morte. Questo riferimento alla morte tuttavia non è univoco dell'episodio battesimale: teofania, voce celeste con titolo filiale in risposta a Gesù risalente dall'immersione nel Giordano condivisa con peccatori, alludono al tempo stesso ad una prospettiva di risurrezione (questa chiave consente anche lo stesso titolo «figlio di Dio» nella tradizione prepaolina di Rom 1,3; At 13,33; Eb 1,5; 5,5).

<sup>14</sup> Tanto più che il tendaggio di foggia babilonese che faceva velo al Santo, portava il disegno della volta celeste (cf GIUSEPPE FLAVIO, AJ, V, 213), un particolare che rafforza il parallelo con i cieli squarciati di Mc 1,10.

## 5. Seduto – vestito – sano di mente

Narrando dell'indemoniato geraseno (5,1-20), Marco comincia a investire il simbolo del vestiario sul versante più specificamente soteriologico. Rispetto alla terribile situazione di un posseduto dalla legione demoniaca, ingovernabile e letteralmente scatenato, vittima del proprio autolesionismo ossessivo e compulsivo, a seguito dell'incontro liberatore con Gesù, l'immagine finale del soggetto precedentemente indemoniato diventa un'epifania di condizione salvifica finalmente acquisita.

[5.15] Giunti che furono da Gesù, videro l'indemoniato seduto, vestito e sano di mente, lui che era stato posseduto dalla Legione, ed ebbero paura.

Postura pacata, decoroso vestimento, attitudine nuovamente ragionevole e affabile fanno la differenza dell'uomo risanato rispetto all'indemoniato confinato nei sepolcri a smaniare e percuotersi con pietre, ovviamente lacero e seminudo in ragion della penosissima autodevastazione (5,2-5). Curiosamente, il vangelo terminerà su di un altro soggetto inquadrato in analoga postura, come lui infatti «seduto e rivestito», ma questa volta dotato di ancora più eclatanti segnali salvifici: «un giovane seduto *alla destra* e vestito di una veste bianca» (16,5), provocatoriamente situato all'interno del sepolcro aperto di Gesù, già effettivo – e non solo potenziale – portatore di un annuncio di risurrezione che spinge a lasciarsi definitivamente alle spalle quel luogo funebre (16,6-7) – testimone di ben altra vittoria sulla morte, che invita a trasformare in fede, piuttosto che in scandalo, ogni atterrito timore (dei geraseni e rispettivamente delle donne: 5,15-17.19-20; 16,5-8). In ogni caso, anche questa potente azione sanante di Gesù, come del resto tutti i suoi miracoli nei vangeli, funziona da anticipo della sua risurrezione.

## 6. Toccare il mantello

Ma è con l'emorroissa (5,25-34) che il nostro tema – cristologicamente parlando – subisce un salto di qualità. Appunto in questo episodio – abilmente infilato a *sandwich* entro la cornice della guarigione/risurrezione della figlia di Giairo (5,21-24.35-43) –, per la prima volta proprio le vesti stesse di Gesù balzano in primo piano ad emanare tutto il loro effettivo potere taumaturgico, espressione del regno avvicinato nella sua stessa persona. Toccare le sue vesti nella certezza/speranza di esserne guariti, altro non è se non accedere al fiducioso contatto con il regno avvicinato e personificato in lui.

[5.25] Or una donna, che da dodici anni era affetta da emorragia [5.26] e aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando, [5.27] udito parlare di Gesù, venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello. Diceva infatti: [5.28] «Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita» [5.29] E subito le si fermò il flusso di sangue, e senti nel suo corpo che era stata guarita da quel male. [5.30] Ma subito Gesù, avvertita la potenza che era uscita da lui, si voltò alla folla dicendo: «Chi mi ha toccato il mantello?» [5.31] I discepoli gli dissero: «Tu vedi la folla che ti si stringe attorno e dici: Chi mi ha toccato?». [5.32] Egli intanto guardava intorno, per vedere colei che aveva fatto questo. [5.33] E la donna impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità. [5.34] Gesù rispose: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va in pace e sii guarita dal tuo male».

Non è questo, invero, uno scenario del tutto nuovo, poiché l'evangelista in precedenza già ci presentava un Gesù subissato dall'irruenza degli ammalati, che per esserne guariti a tutti i costi cercano di toccarlo, anche piombandogli addosso (3,7-12). Tuttavia quel contatto tanto agognato veniva descritto prescindendo sia dalla tipologia dei mali da sanare, sia dall'esplicito riferimento alle sue vesti. Lo stesso genere di situazione viene ora invece riproposta da un punto di vista più specifico, quello di una donna da dodici anni affetta da ingovernabile emorragia intima, condizionata quindi nella propria capacità di relazione e generazione non solo dal male, ma anche dal pesante veto legale imposto ad uno stato di impurità permanente (Lv 15). Rispetto a questo disagio molto esattamente diagnosticato, ecco che per converso l'attenzione del personaggio e quella del narratore per la prima volta ci portano dritti sulla veste di Gesù, assunta così al ruolo di un luogo rivelativo e di *medium* salvifico emanatore di una potenza sanante identica al suo stesso portatore, e quindi termine di speranzoso desiderio per un contatto furtivo quanto sperabilmente

salutare. Ben più delicata rispetto alle precedenti irruenze, la donna insinuata alle sue spalle tra la folla, per solo sfiorarne il mantello, spicca come implicitamente ma chiaramente trasgressiva delle norme codificate dalla Torà, che impedivano a qualunque femmina impegnata da perdite di sangue ogni contatto più diretto con chicchessia: ogni suo contatto rende infatti impuro chiunque la tocchi o ne sia toccato «fino a sera» (Lv 15,19). L'idea che la spinge è un sentimento popolare diffuso e perfino non esente da qualche vena magica, superstiziosa: la semplice certezza per cui le vesti di un taumaturgo uomo di Dio, bastano ed avanzano a trasmetterne la sua stessa energia di guarigione per loro contatto diretto. Per guadagnarselo però, l'emorroissa è costretta a passare inosservata dal momento che deve prescindere da quelle regole di purità che la vorrebbero marginalizzata dalle usuali relazioni. Per quanto implicita, resta comunque notevole la libertà del suo immaginario credente, per cui quel contatto furtivo, di per sé proibito, potrà comunque procurarle la salute agognata. Riletta alla luce di tutto quello che Gesù va facendo e dicendo in Galilea, la propria situazione le ispira l'esercizio di questa inusuale libertà, per la quale non esita a rischiare, sia pur mantenendosi nell'anonimato. Rompendo rispetto alle consegne della purità rituale, eccola di fatto assumere proprio quel programma di Gesù, per cui una stoffa nuova non può tappare i buchi di un vecchio vestito, sicché «vino nuovo in otri nuovi», (Mc 2,21-22). L'emorroissa non può saperlo, ma la sua ardita speranza nel contatto salvifico diretto con Gesù a prescindere dai divieti di purità, esprime un punto di vista che finisce per coincidere largamente con quello di Gesù stesso – con quella che è stata felicemente definita come «la santità ospitale Gesù» (C. Théobald) – proprio come lui in persona ha già mostrato – in ogni caso il lettore si ricorderà come quel lebbroso che, pure lui trasgressivo delle leggi (Lv 14,2-32), avvicinosi a Gesù implorandolo: «se tu vuoi, puoi guarirmi!», ne viene non solo guarito, ma addirittura toccato (Mc 1,40-45). Solo congedandola, Gesù dimostra di pensarla come lei: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va in pace, e sii guarita dal tuo male!» (5,34). Comprensibile così il timore e tremore della donna nell'atto di uscire dall'anonimato e di «dire tutta la verità» (5,33: espressione unica in tutto Mc) a Gesù indagante su chi mai gli avesse sottratto tanta salvifica energia. Una tale attitudine significa «riconoscere pubblicamente a che punto ha infranto le regole di purità legale, trovandosi nella folla e toccando Gesù quando invece il suo stato glielo proibiva per evitare di rendere gli altri impuri»<sup>15</sup>. A propria volta, chiamandola «figlia» – un appellativo quantomeno singolare per una sconosciuta –, Gesù assegna alla trasgressione della donna il valore di autentica fede salvifica, reintegrandola all'interno della nuova familiarità del regno di Dio, istituita a partire dall'autentica interpretazione e attuazione della volontà di Dio (Mc 3,4.31-35; 7,8), restituendola alla sua piena integrità finalmente riacquisita, cooptandola nella signoria del Padre.

Ecco allora a partire da quest'episodio del racconto marciano la veste spiccare sempre di più come un *medium* («un attante adiuvante», si direbbe in linguaggio strutturalista) della missione salvifica e identità di Gesù, funzionando così più che mai come sua seconda pelle aderente alla sua stessa persona e missione, come termine effettivo del regno avvicinato. D'ora in poi la veste di Gesù fa sempre più tutt'uno con lui stesso e la sua missione, manifestando tutto il suo essere-con, -da, e – per, la sua virtù salvifica *ad extra et pro nobis*.

## 7. Kit per missionari

La terza sezione di Mc (cosiddetta «sezione dei pani»: 6,6b-8,30) inizia con Gesù che coopta i suoi dodici all'interno della propria attività missionaria (6,6b), impartendo loro ogni necessaria istruzione circa i comportamenti da assumere (6,7-13).

[6.6b] Gesù andava attorno per i villaggi, insegnando. [6.7] Allora chiamò i dodici, ed incominciò a mandarli a due a due e diede loro potere sugli spiriti immondi. [6.8] E ordinò loro che, oltre al bastone, non prendessero nulla per il viaggio: né pane, né bisaccia, né denaro nella borsa; [6.9] ma, calzati solo i sandali, “non indossate due tuniche”<sup>16</sup> [6.10] E diceva loro: “Entrati in una casa, rimanetevi fino a che ve ne andiate da quel luogo. [6.11] Se in qualche luogo non vi riceveranno e non vi ascolteranno, andandovene, scuotete la polvere di sotto ai vostri piedi, a testimonianza per loro”.

<sup>15</sup> FOCANT 210

<sup>16</sup> Con Focant 227 nota b preferibile come *lectio difficilior* quella di B\* 33 pc rispetto a quelle più attestate.

[6.12] E partiti, predicavano che la gente si convertisse, [6.13] scacciavano molti demòni, ungevano di olio molti infermi e li guarivano.

L'annuncio del regno passa non solo attraverso la comunione con Gesù, la predicazione e le guarigioni, ma anche attraverso lo stringato equipaggiamento e vestiario dei dodici, descritto invero più negativamente, per segnalare gli articoli esclusi, che non per quelli effettivamente concessi. Un bastone, i sandali, una sola tunica – contro le due abituali (Giuseppe Flavio, *AJ*, 17,136) – è tutta la dotazione consentita – senza dimenticare che altrove (Mt 10,10; Lc 9,3; 10,4) Gesù ancor più severamente proibisce perfino bastone e sandali, accentuando la condizione perfettamente inerme dei mandati, essi stessi completamente affidati al regno di Dio da loro annunciato. Pane, bisaccia, denaro, come pure una seconda tunica di ricambio, restano comunque in ogni caso tassativamente esclusi. Interessanti le analogie e altrettanto interessanti le differenze di costumanza in ambito giudaico nonché ellenistico. La prassi degli esseni era di girare anche loro assai sobri nell'equipaggiamento da viaggio, epperò armati, per difendersi dal brigantaggio (cf Giuseppe Flavio, *BJ*, 2,214). Dal canto loro i filosofi itineranti cinici, insieme all'ampolla per l'olio, tenevano nel loro *kit* di prammatica, una bisaccia, che fungeva da piccola dispensa portatile, indispensabile all'autosufficienza provvigionale del filosofo itinerante (cf Epitteto, *Dissertationes*, 1,24,11; 3,22,10.50). Ai suoi ben più sprovveduti dodici apostoli, che per il pane quotidiano restavano interamente esposti all'accoglienza dei loro destinatari e alla paterna provvidenza (Mt 6,11; 10,10), bastone e sandali potrebbero essere concessi da Gesù quale sostegno indispensabile per affrontare la durezza del viaggio. Che veniva comunque intrapreso nel segno di una povertà estrema a servizio del regno di Dio, e quindi con un equipaggiamento ridotto al minimo, per dire che ben altrove rispetto a qualunque ragionevole organizzata sicurezza stava custodita «la credibilità del loro messaggio»<sup>17</sup>. Ma forse si può pensare alla disposizione pasquale di mangiare «con i reni cinti, i sandali ai piedi e il bastone in mano» (Es 12,11), tanto più che la tradizione rabbinica in questo abbigliamento ravvisa una adeguata preparazione alla venuta del messia (*Mishnah, Ket.* IX, 32b, 9). Lo stesso divieto concernente i pani rimanderebbe ad una tipologia esodica, a quando cioè Israele era nutrito di manna nel deserto (Es 16), quindi a quell'Israele radunato per gli ultimi tempi, di cui i Dodici sono appunto il simbolo vivente (Mc 3,13-19 e par).

### 8. *L'emorroissa fa scuola*

Da abile narratore, Mc dipana i propri temi in sapiente progressione, anche attraverso una serrata concatenazione conferendo al loro sviluppo un consistente effetto *in crescendo* – e questa tematica non fa eccezione. Possiamo registrarlo già in Mc 6,53-56, dove l'atteggiamento dell'emorroissa appena raccontato (5,24b-34) dimostra avere incontrato rapida e larga fortuna, nel momento in cui quel suo convincimento intimamente personale, all'insaputa di tutti, di un contatto furtivo risanante con la veste di Gesù diventa invece qui un atteggiamento pubblico, corale, di massa, trasformandosi in invocazione collettiva della folla stessa, anticipatamente ed esplicitamente avanzata come preghiera:

[6.53] Compiuta la traversata, approdarono e presero terra a Genèsaret. [6.54] Appena scesi dalla barca, la gente lo riconobbe, [6.55] e accorrendo da tutta quella regione cominciarono a portargli sui lettucci quelli che stavano male, dovunque udivano che si trovasse. [6.56] E dovunque giungeva, in villaggi o città o campagne, ponevano i malati nelle piazze e lo pregavano di potergli toccare almeno le frange del mantello. E quanti lo toccavano, guarivano.

Da notare come qui, nonostante la ressa, ci sia ben più ordine che in Mc 3,7-12. E da rilevare pure che Gesù veste evidentemente da buon ebreo osservante, indossando un mantello confezionato secondo la normativa della Torà, con le quattro frange o fiocchi aventi funzione simbolica e memoriale, di ricordare cioè visivamente ad ogni israelita l'obbedienza dei comandamenti (Num 15,38; Dt 22,12). Ma qui agli occhi della gente i fiocchi del suo mantello assumono ben altro valore rispetto al loro uso ordinario, riferendosi piuttosto a Gesù in persona, portatore di una salvezza, le

---

<sup>17</sup> S. GRASSO, 180

cui frange pendono non più solo a monito e richiamo dei comandamenti divini, ma a suscitare speranza nella signoria di Dio effettivamente avvicinata (il tutto certamente con maggior ordine e compostezza rispetto a 3,7-12).

### **9. Più bianche non si può**

Sapientemente preparata (Mc 5,25-34; 6,53-56), la concentrazione cristologica sulle vesti di Gesù tocca il suo acme nella trasfigurazione (9,2-8) all'inizio della seconda parte del vangelo (8,31-16,8) e della quarta sezione marciana (8,31-10,52).

[9.2] Dopo sei giorni, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li portò sopra un monte alto, in un luogo appartato, loro soli. Fu trasfigurato davanti a loro [9.3] e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche. [9.4] E apparve loro Elia con Mosè e discorrevano con Gesù. [9.5] Prendendo allora la parola, Pietro disse a Gesù: «Maestro, è bello per noi stare qui; facciamo tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia!». [9.6] Non sapeva infatti che cosa dire, poiché erano stati presi dallo spavento. [9.7] Poi si formò una nube che li avvolse nell'ombra e uscì una voce dalla nube: «Questi è il Figlio mio prediletto; ascoltatelo!». [9.8] E subito guardandosi attorno, non videro più nessuno, se non Gesù solo con loro.

I colori sono in natura, ma sono pure cultura, e se fossimo in Giappone, il bianco funzionerebbe quale simbolico segno di lutto. Ma nel mondo biblico del medio oriente antico, soprattutto secondo la più recente tradizione apocalittica – si pensi al bianco di cui vestono i personaggi dell'Apocalisse giovannea (Ap 7,9.13; 15,6; 19,1ss), come del resto gli stessi qumraniti, che si sentono comunità sacerdotale, partecipe della liturgia celeste – esso è piuttosto eclatante segno del divino. Concerne addirittura Dio in persona (Dn 7,9; 12,3). Come pure il figlio dell'uomo, che arriva al suo cospetto ascendendo dalla terra «con le nubi del cielo» (TM; cf Mc 14,62), piuttosto che discendendo dall'alto «sulle nubi del cielo» (LXX; cf Mt 26,64): infatti, secondo Dn 7,13 (LXX) la figura di uno «come un figlio dell'uomo» porta gli stessi tratti epifanici dell'Antico di giorni – e quindi porta anche lui «una veste bianca come la neve» (Dn 7,9 LXX). Il pittoresco commento narrativo per cui il vestito di Gesù brilla d'un bianco incomparabile a qualunque sbiancatura terrena (cf Mal 3,2), suona come un'elementare e popolare *via eminentiae*, assimilabile agli odierni superlativi *spot pubblicitari* («un bianco, che più bianco non si può») per dire il tratto unico, filiale e divino di Gesù. «La sua veste s'identifica qui con la gloria divina di cui è segno. Rivela la Trascendenza della Persona che l'indossa: la sua profondità personale è immersa nella profondità divina»<sup>18</sup>. Sotto gli occhi dei tre discepoli viene trasfigurato (*metamorphothe*)<sup>19</sup>, trasformato da Dio nella sua più eccellente epifania, in un pronto compimento dell'ultima profezia da lui appena prima pronunciata («In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti, che non morranno senza aver visto il regno di Dio venire con potenza»: Mc 9,1). Nel contesto di una crucialissima teofania, il bianco fulgore delle vesti di Gesù – anticipando quello del giovane araldo della risurrezione (16,5-7), contribuisce a rivelare l'identità e la vitalità escatologica di Gesù figlio dell'uomo e figlio del Padre<sup>20</sup>. A ragione la letteratura più recente sostiene quanto sia difficilmente esagerabile la portata di questo episodio nel vangelo di Marco, come epifania cristologica e teofania eminente perfettamente parallele a quelle del battesimo (1,9-11) e della morte in croce di Gesù (15,33-41), perfino con funzione di compenso rispetto all'omissione delle apparizioni del risorto, che caratterizzava il vangelo marciano nella sua più antica circolazione<sup>21</sup>.

Pietro pensa a tre tende per ospitare Gesù, Elia e Mosè, secondo una logica che – mentre li allineerebbe pariteticamente –, richiama pure i buoni propositi di re Davide, di erigere una casa (un

<sup>18</sup> HAULOTTE, 202

<sup>19</sup> *metamorphothe* sarà da prendere preferibilmente come un passivo divino (la traduzione al riflessivo di questo verbo, effettivamente di stampo ellenistico, con «si trasfigurerà», è comunque meno consigliabile).

<sup>20</sup> S. C. BURTON, *The Transfiguration of Christ according to Mark and Matthew: Christology and Anthropology*, in: F. AVEMARIE – H. LICHTENBERGER (edd.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135) Tuebingen 2001, 231-246 (ivi 245).

<sup>21</sup> «Trasfigurazione di Gesù – l'asse segreto del vangelo»: così K. BERGER, *Gesù* Queriniana Brescia 2006, 65-72. In merito, per una lettura coordinata di queste tre cristo- e teofanie, mi permetto rimandare al mio precedente contributo: *I titoli cristologici nel vangelo di Marco*, «Credere oggi», 131/132 (2002) 67-88.

tempio) a Dio, prontamente accantonati dalla promessa del Signore di erigere una casa (discendenza) per lui e successori (2Sam 7). A spiazzar Pietro, la nube divina ricopre sorprendentemente tutti e sei i personaggi, sicché l'epifania cristologica a questo punto ingloba «anche quelli che ne erano semplici spettatori»<sup>22</sup>. Biblicamente parlando, la nube – luminosa come pure oscura – è il vestito stesso di cui Dio si avvolge per le sue manifestazioni *ad extra*, veicolo eminente della sua teofania, momento sovrastante rispetto alla cristofania di Gesù la cui trasfigurazione erompe dall'interno delle sue vesti che brillano luminose e bianchissime. Con la nube la divina presenza riveste tangibilmente e visivamente tutti i ben selezionati testimoni, e viene rinalzata auditivamente dalla stessa voce celeste relativa a Gesù, ma ora indirizzata a tutti loro («questi è il mio Figlio amato»: Gesù, pur rimanendo l'oggetto unico della parola del Padre, stavolta resta escluso dall'interlocuzione divina appellantesi non a lui, ma ai tre discepoli). E comunque ci pensa la voce celeste a spiccare la singolarità propria e quella cristologica, rivelando ai tre l'identità filiale di Gesù fino a questo momento nota solo a lui e ai demoni abitualmente zittiti (né Elia né Mosè han mai ricevuto né preteso tanto), e intimandone l'audizione discepolare spettante al profeta successore di Mosè («ascoltatelo!»: cf Dt 18,8). Si produce nella trasfigurazione una prima espansione *ad extra* della teofania battesimale che al Giordano aveva investito Gesù solo. All'atto di riaffiorare dall'immersione battesimale, i cieli si erano squarciati su di lui, e solo per lui, il Figlio identificato con il popolo penitente. Gesù è l'unico battezzato rivestito di un Dio che senza riserve si vuole partecipato *ad extra*, all'inizio di una storia che prevede il battesimo in Spirito santo attraverso Gesù (1,10; cf 15,37). Ma per questo appuntamento ci vorrà l'ultima grande teofania del Golgota, consumata durante l'agonia del crocifisso, in particolare dall'ora sesta all'ora nona, in cui le tenebre su tutta la terra segnano una nuova estrema presenza di Dio al Figlio crocifisso, che misteriosamente si ritrae e tace, per lasciargli gridare tutto il proprio abbandono ed esalare quell'ultimo respiro capace di battezzare in Spirito santo.

### **10. Disfarsi del mantello**

Cosa abbia combinato Gesù soggiornando a Gerico – ultima tappa della sua salita a Gerusalemme – o per quanto tempo vi sia rimasto, non interessa affatto Mc, preoccupato invece di proporci subito l'incontro con Bartimeo in occasione della sua uscita dalla città delle palme.

[10.46] E giunsero a Gerico. E mentre partiva da Gerico insieme ai discepoli e a molta folla, il figlio di Timèo, Bartimèo, cieco, sedeva lungo la strada a mendicare. [10.47] Costui, al sentire che c'era Gesù Nazareno, cominciò a gridare e a dire: «Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!». [10.48] Molti lo sgridavano per farlo tacere, ma egli gridava più forte: «Figlio di Davide, abbi pietà di me!». [10.49] Allora Gesù si fermò e disse: «Chiamatelo!». E chiamarono il cieco dicendogli: «Coraggio! Alzati, ti chiama!». [10.50] Egli, gettato via il mantello, balzò in piedi e venne da Gesù. [10.51] Allora Gesù gli disse: «Che vuoi che io ti faccia?». E il cieco a lui: «Rabbunì, che io riabbia la vista!». [10.52] E Gesù gli disse: «Và, la tua fede ti ha salvato». E subito riacquistò la vista e prese a seguirlo per la strada.

Compensando la propria invalidante cecità e contrastando una folla che vorrebbe zittirlo, Bartimeo eleva a Gesù Figlio di Davide una supplica tanto potente da farsene presto convocare. E quella convocazione trova una pronta, singolare disponibilità in Bartimeo che si alza e va speditamente da Gesù. Ma lo fa avendo gettato via il mantello che gli fa da giaciglio diurno e notturno, presentandogli spogliato della sua unica ricchezza e sicurezza, di cui tradizionalmente la legge stessa si faceva garante (il povero assolutamente non poteva esserne privato, sarebbe stato un peccato capitale: Es 22,25-26; Dt 24,10-13.17; Am 2,8). Nella reazione tanto viva di Bartimeo colpisce anche soprattutto il suo gesto di spoliazione, che da parte sua «è quasi il preludio alla sua nuova condizione...il cieco si separa dal suo mantello come si separasse dal suo passato»<sup>23</sup>. Di per sé non dovuto né necessario, bensì del tutto libero, questo gesto appare perfettamente esemplare e

---

<sup>22</sup> HAULOTTE, 202.

<sup>23</sup> S. GRASSO, 267

paradigmatico per il discepolo, in tutto paragonabile a quello dei primi quattro che abbandonarono reti, barche e padre per seguire Gesù (1,16-20) – perfino eminente in forza della sua spontaneità, non corrispondendo a richiesta alcuna. Mc adotta l'immagine del mantello alienabile non solo in caso di circostanza estrema (14,52) e urgenza escatologica (13,16), ma anche «per sottolineare quella spoliazione cui deve essere sottoposto chiunque desideri mettersi alla sequela di Gesù»<sup>24</sup>.

### 11. In onore di Gesù Messia

Ben saldo nella quadruplica tradizione evangelica canonica, l'episodio dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme è tutto costellato da riferimenti intertestuali anticotestamentari ravvisabili nei gesti e nelle parole dei suoi protagonisti, una vera e propria riserva simbolica cui il narratore marciano abbondantemente attinge per illustrare questo *mysterium vitae Christi* – come lo chiamerebbero i Padri e i Medievali – secondo un dinamismo memoriale perfettamente esplicitato dal Quarto Vangelo (Gv 2,16-17.19-22; 12,16; 14,26).

[11.7] Essi condussero l'asinello da Gesù, e vi gettarono sopra i loro mantelli, ed egli vi montò sopra. [11.8] E molti stendevano i propri mantelli sulla strada, e altri delle fronde, che avevano tagliate dai campi. [11.9] Quelli poi che andavano innanzi, e quelli che venivano dietro gridavano: «*Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore!*» [11.10] Benedetto il regno che viene, del nostro padre Davide! *Osanna* nel più alto dei cieli!».

L'asinello che Gesù manda a prendere in 11,1ss per cavalcarlo nel suo ingresso a Gerusalemme, richiama quello di Zc 9,9 («Esulta grandemente figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina»), in ordine a differenziare il messianismo di Gesù dal modello politico-militare più diffuso e conforme alla tradizione davidica (*Ps Sal* 17 e 18). Secondo 1Re 1,33 (LXX) evocato da Mc 11,7 anche a Salomone fu approntata una mula su cui montare per entrare in Gerusalemme. Inoltre l'intronizzazione di Jeu viene onorata con mantelli stesi a terra (2Re 9,13 LXX), proprio come per Gesù (Mc 11,8a). Acclamazioni e gesti della folla in suo onore in Mc 11,8-10 sono ripresi dal Sl 118,26-27, un salmo che sembra essere stato in uso per celebrare l'anniversario dell'intronizzazione regale. «Il gesto della folla ... ha una particolare valenza simbolica»: «stendendo i mantelli ai piedi di Gesù, la folla si ripone spoglia nelle sue mani, per essere da lui rivestita»<sup>25</sup>. «L'accoglienza di Gesù e la sottolineatura della novità di cui è portavoce, nel secondo vangelo, sono strettamente connesse con quell'atto di sottomissione che viene espresso ancora una volta con un gesto di spogliazione»<sup>26</sup>. L'ulteriore acclamazione di Mc 11,10 riprende invece 2Sam 7,16, applicando a Gesù gli schemi messianici della tradizione davidica, che Gesù assume imponendovi, alla fine della sua docenza gerosolimitana, una radicale trasformazione, per cui il Messia, più che figlio di Davide, in realtà è il suo signore (Mc 12,35-37).

Se non ci dimentichiamo troppo rapidamente della spontanea rinuncia di Bartimeo al proprio mantello (10,50-52), e della sua altrettanto spontanea sequela verso Gerusalemme (10,52), osserviamo che a conclusione della sua quarta sezione (8,31-10,52) – impegnata sugli annunci di morte e risurrezione del Figlio dell'uomo e sulla sua correlativa sequela –, come pure all'inizio della quinta (11,1-13,37) – centrata sull'attività di Gesù a Gerusalemme – Mc ci propone un paio di scene perfettamente contigue, con bell'effetto di continuità nella transizione dalla conclusione della salita a Gerusalemme all'ingresso nella città santa proprio anche in forza della simbolica delle vesti. In ambedue i contesti infatti il mantello gioca un ruolo notevole, non solo relativamente alla cristologia, ma anche all'antropologia, in particolare a servizio vuoi di una teologia del discepolato vuoi del riconoscimento del messianismo di Gesù, figlio di Davide che fa udire i sordi e parlare i muti (7,31-37), restituisce la vista ai ciechi (8,22-26), e che in quanto messia regale per i poveri cavalca un semplice asinello, guarnito dalla fede dei discepoli. A questo punto le vesti subiscono

<sup>24</sup> PEREGO, 147. Anche nel discorso escatologico il mantello diventa simbolo di un bene sacrificabile a vantaggio della propria salvezza, che non merita il rischio e il ritardo di tornare indietro a prenderlo (13,14-16).

<sup>25</sup> Così PEREGO, 147 in sintonia con HAULOTTE, 157-161.

<sup>26</sup> PEREGO, *ibidem*

una nuova ulteriore determinazione simbolica: non sono più solo quelle di Gesù, che fanno da tramite di desiderabile guarigione da parte del credente, ma quelle dello stesso discepolo, che se ne priva in segno di sua decisione esistenziale e di onore prestato a Gesù Messia – di nuovo un tema subito ripreso da Mc nell'enigmatico episodio di 14,51-52.

## 12. Sotto il vestito niente

L'adempimento tragico e misterioso delle scritte, culminante nel tradimento, nella consegna, nella cattura di Gesù Messia trattato come un brigante, fa da grande cappello al suo abbandono totale da parte dei discepoli che fuggono (14,50; cf 14,27 con citazione di compimento Zc 13,7), cui segue un curioso quanto enigmatico episodio, unico di Mc – che però ha paralleli con il *Vangelo segreto di Marco* citato da Clemente Alessandrino – molto dibattuta e un poco fantasticata *crux interpretum* del più antico dei vangeli<sup>27</sup>. Cerca di contrastare all'immediata generale fuga di «tutti» i discepoli (14,50) – gli stessi che per voce di Pietro vantavano: «ecco, noi abbiamo abbandonato tutto e ti abbiamo seguito» (10,28) – un anonimo giovinetto che, rivestito di un semplice lenzuolo sul corpo nudo, resta l'unico ad abbozzare una sequela di Gesù catturato dai nemici; ma una volta bloccato da questi, si risolve pure lui alla fuga, sgusciando via nudo dalle loro mani, concedendo loro solo il lenzuolo che l'avvolgeva (un lenzuolo probabilmente prezioso, forse di lino, proprio come quello che Giuseppe avvolgerà il cadavere di Gesù per seppellirlo – cf 15, 46):

[14.50] Tutti allora, abbandonandolo, fuggirono. [14.51] Un giovinetto però cercava di seguirlo, rivestito soltanto di un lenzuolo sul corpo nudo, ma lo prendono. [14.52] Ma lui, lasciato il lenzuolo, fuggì via nudo.

Si è pensato trattarsi di un vivido ricordo storico (magari autobiografico, un piccolo autoritratto riferibile allo stesso evangelista Marco), piuttosto che di una figura simbolica dello stesso destino di Gesù (A. Vanhoye), come pure del discepolo e del catecumeno (B. Standaert)<sup>28</sup>. Più univocamente R. E. Brown ci vede la defezione estrema di un ultimo discepolo, disposto perfino a disfarsi di un pezzo d'abbigliamento perfino prezioso (probabilmente di lino), pur di salvarsi – dove non manca un'allusione al già sarcastico oracolo profetico: «in quel giorno il più coraggioso tra i prodi fuggirà nudo» (Am 2,16). Se ha il merito di stare con i piedi per terra, in ogni caso quest'ultima interpretazione difficilmente risulterà esaustiva di un episodio che comunque spinge il lettore ad una lettura rigorosamente intra- e contestuale all'intero racconto marciano, in particolare della passione, morte e risurrezione (Mc 14,1-16,8), rispettosa dell'indubbia valenza simbolica delle vesti in Marco. Infatti, come alla cattura di Gesù ci imbattiamo in questo «giovane rivestito di un lenzuolo» (*neaniskos – peribebleménos – sindwn*) poi fuggitivo nudo, eccone poco oltre un altro che le donne, entrate nel sepolcro aperto di Gesù, scoprono seduto alla destra, avvolto di una veste bianca (*neaniskon kathéménon en tois dexiois peribeblemenon stolèn leukén*: 16,5). Il parallelismo innegabile tra le due figure suggerisce una lettura simbolica e tipologica – nel gioco tra tipo e antitipo – della «posizione del discepolo», contemplato nelle due tappe del suo cammino di configurazione pasquale: prima, «presente alla spoliazione umana di Gesù» e subito denudato, e quindi anche partecipe della spoliazione di Gesù; e successivamente rivestito della luce e vita pasquale, e quindi partecipe della condizione gloriosa finalmente assegnata al Nazareno crocifisso, invano rintracciabile tra i morti<sup>29</sup>. In effetti spicca singolare l'enfatica, ripetuta nudità del giovinetto: una prima volta per indicare che l'unico suo vestiario, probabilmente di lino (*sindona epi gymnou*), è indossato direttamente sul corpo nudo<sup>30</sup>; la seconda per evidenziare la spoliazione totale che rende ulteriormente ingloriosa la sua fuga – insomma, una nudità che «non è fine a se stessa»<sup>31</sup>, ma che

<sup>27</sup> In merito a Mc 14,51-52, vedi soprattutto G. PEREGO, *La nudità necessaria*, cit. Inoltre R. E. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli* (BTC 108), Queriniana Brescia 1999, 344-355 (bibliografia a pp. 280-281)

<sup>28</sup> SANTI GRASSO, 380-381

<sup>30</sup> Per i problemi testuali e filologici di questo testo, cf PEREGO, 69-81, che ha ragione a sostenere come, probabilmente, qui non si intende un mantello, poiché in tal caso Mc avrebbe spontaneamente usato il vocabolo *himation* a lui ben noto e da lui preferito e usato già nel corso del vangelo prima del racconto della passione (Mc 2,21; 5,27-30; 6,56: 9,3; 10,50; 11,7-8; 13,16; 15,20-24).

<sup>31</sup> PEREGO, 84

sta lì a significare la decostruzione cui la figura del discepolo, di ogni discepolo, deve *necessariamente* sottoporsi nella sequela di Gesù patendo, rifiutando e infine superando lo scandalo della croce. Ultimo dei discepoli fuggitivi alla passione questo giovine impegna il lettore a riflettere intorno alla sequela di Gesù e al suo stesso personale destino, secondo Mc sostanzialmente inseparabili.

### 13. *Stracciarsi le vesti*

La veste abbandonata dal giovinetto fuggitivo nudo non è l'unico episodio in Marco in cui il simbolismo delle vesti si colora di una connotazione di scandalo per il destino di Gesù. Ce n'è un'altro ben più terribile, non di defezione o di debolezza, bensì di vera e propria opposizione, quando nel processo giudaico il sommo sacerdote che interroga Gesù si straccia le vesti alla sua risposta, l'unica volta in cui in tutto il vangelo il simbolismo delle vesti è giocato in totale contrasto contro di lui:

[14.60] Allora il sommo sacerdote, levatosi in mezzo all'assemblea, interrogò Gesù dicendo: «Non rispondi nulla? Che cosa testimoniano costoro contro di te?». [14.61] Ma egli taceva e non rispondeva nulla. Di nuovo il sommo sacerdote lo interrogò dicendogli: «Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto?». [14.62] Gesù rispose: «Io lo sono! E vedrete *il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo*». [14.63] Allora il sommo sacerdote, stracciandosi le vesti (*diarrhexas tous chitwnas*), disse: «Che bisogno abbiamo ancora di testimoni? [14.64] Avete udito la bestemmia; che ve ne pare?». Tutti sentenziarono che era reo di morte.

Il gesto del sommo sacerdote – qui con il verbo *diarrhexsw – diarrheghnumi* (diverso da 1,10; 15,38, dove invece c'è *schizw*) – esprime la sua totale esecrazione contro Gesù. La massima autorità religiosa d'Israele lacera le proprie vesti sacre (*tous chitwnas*)<sup>32</sup>, con un linguaggio gestuale inequivocabile di accusa/condanna della blasfemia imputata a Gesù, che alla domanda del sommo sacerdote («sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?») si è riconosciuto non solo effettivamente come tale ma che – di propria iniziativa – in una cruciale autorivelazione («io sono!»<sup>33</sup>, si è proclamato Messia e Figlio dell'uomo giudice venturo (combinando originalmente assieme Dn 7 e Sal 110). Le sacre vesti stracciate visualizzano il clamoroso rifiuto del messia Gesù consegnato ai romani proprio dalla principale istituzione del proprio popolo. Marco crea così una scena in ironico e terribile contrasto con il festoso ingresso in Gerusalemme, dove la folla acclamava il messia Gesù, onorandolo con l'omaggio dei propri mantelli (11,1-11).

### 14. *Spogliato e mascherato – rispogliato e crocifisso*

[15.16] Allora i soldati lo condussero dentro il cortile, cioè nel pretorio, e convocarono tutta la coorte. [15.17] Lo rivestirono di porpora e, dopo aver intrecciato una corona di spine, gliela misero sul capo [15.18] Cominciarono poi a salutarlo: «Salve, re dei Giudei!». [15.19] E gli percuotevano il capo con una canna, gli sputavano addosso e, piegando le ginocchia, si prostravano a lui. [15.20] Dopo averlo schernito, lo spogliarono della porpora e gli rimisero le sue vesti poi lo condussero fuori per crocifiggerlo. [15.24] Poi lo crocifissero e si divisero le sue vesti, tirando a sorte su di esse quello che ciascuno dovesse prendere. [15.25] Erano le nove del mattino quando lo crocifissero. [15.26] E l'iscrizione con il motivo della condanna diceva: Il re dei Giudei.

L'asciutto quanto macabro racconto dell'irrisione e spoliazione inflitte a Gesù nella cornice di una *parodia regale* chiederebbe ben altro rispetto alle rapide note qui possibili. A ben intendere il racconto (soprattutto nel particolare di 15,20)<sup>34</sup>, vediamo Gesù sottoposto ad una triplice

<sup>32</sup> *chitwn* – traduzione/ trascrizione in greco dell'ebraico *kuttonet* (Gen 37,23.31-33) – indica la sottoveste (cf Mc 6,9 e par), che insieme allo *himation* forma il vestito completo. Tuttavia al plurale qui indica le vesti sacre ufficiali del sommo sacerdote (cf GIUSEPPE FLAVIO, *AJ*, 3,153.156.159-161).

<sup>33</sup> Nell' «io sono!» replicato da Gesù alla domanda cristologica del sommo sacerdote – l'ultima delle numerose sollevate dal vangelo, soprattutto nella prima parte (1,24.27; 2,7; 4,41; 6,2; 8,27-29) – non sarà per nulla improprio cogliere tratti di cristologia alta, in qualche modo già propri dell' «io sono» giovanneo (cf anche Mc 6,50).

<sup>34</sup> Classico caso di *hysteron proteron*: se infatti, dopo averlo spogliato della porpora, gli fanno indossare di nuovo i suoi abiti, significa che glieli avevano tolti per travestirlo da re. Ma al v. 17 questo particolare è stato omissso, preferendo il narratore indugiare piuttosto sulla mascherata e la parodia regale, e solo successivamente invece in 15,20.24 sulla spoliazione e il destino delle vesti di Gesù tirate a sorte, secondo il SI 22,18 (il che fa supporre appunto necessariamente una spoliazione prima della crocifissione). A rigore, tuttavia, già in Mc 15,15cd («Pilato consegnò Gesù avendolo fatto flagellare, perché fosse crocifisso») la ricostruzione degli eventi verbalmente non esplicitati, che tuttavia il testo vuole mentalmente riempiti dal lettore, pena l'incomprensione della storia (i cosiddetti *blanks*) ci fa contare un'ulteriore *terza* spoliazione, nell'ordine cronologico in realtà la prima

spoliazione. Evidentemente gli vengono tolte le sue vesti, per sostituirle con il travestimento regale impostogli dai suoi carnefici, soldati romani probabilmente di origine siriana, come la maggioranza degli arruolati della *Legio X Fretensis* operativa a Gerusalemme, presumibilmente compiaciuti di poter sfogare il proprio tradizionale risentimento antiebraico nei confronti di un pretendente messianico condannato alla *turpissima mors crucis*, lo sottopongono uno di quei noti rituali che riservavano al malcapitato di turno una sadica parodia regale<sup>35</sup>, mai tanto appropriata come nel caso di un preteso *rex judeorum*. Gli strumenti di questa parodia sono individuati in «un mantello/una veste di (color) porpora» (*porphyra*: vv. 17.20; nota il diverso vocabolario di Mt 27,28 e di Gv 19,2) e in una «corona di spine» (*stephanos akanthinos*: v. 17) intrecciata e applicatagli su capo. Entrambe appartengono originariamente al cerimoniale della investiture regale ellenistica – insieme al conferimento dello scettro (riportato solo da Mt 27,28-29), alla acclamazione e alla genuflessione. Quanto alla *corona di spine*, l'iconografia cristiana affermata nei secoli e tuttora vigente, ce la fa pensare come ulteriore tortura, con tanto di spine rivolte verso il basso, conficcate nel cranio. Ma si tratta invece con ogni probabilità solo di uno strumento di scherno, con le spine da piuttosto come semplici punte rivolte verso l'alto, a formare un diadema mimante l'irradiare del sole, una facile evocazione di regalità e divinità<sup>36</sup>. Travestimento regale e correlativi scherni sono dall'evangelista narrati secondo una plausibile sostanziale fedeltà storica e una ancora più sostanziale ironia drammatica: quel travestimento parodistico che vorrebbe irridere e smascherare la falsa pretesa messianica di Gesù, fa parte integrante della verità salvifica, *nostrae salutis causa*, per cui Gesù è messia *nonostante e proprio per* la sua stessa croce.

Terminata la parodia di percosse e di scherni, ecco Gesù per la seconda volta spogliato del travestimento regale, ma nuovamente rivestito delle sue vesti lungo la via della croce fino al Golgota. La procedura sembra qui però scostarsi dalla prassi ordinaria, dal momento che il condannato alla crocifissione di norma veniva condotto al supplizio già denudato<sup>37</sup>. Qui per l'ultima volta e definitivamente – prima d'essere affisso al patibolo – dobbiamo intendere che le vesti gli siano state sottratte, dal momento che esse sono state divise tra i soldati, non solo secondo la macabra prassi prevista da questi eventi (che così compensava lo *stress* dei carnefici), ma soprattutto in conformità e a compimento del Sal 22,18: « si dividono le sue vesti, tirando a sorte su di esse quello che ciascuno dovesse prendere». L'attenzione del narratore tuttavia non cade sulla triplice spoliazione, quanto piuttosto prima sulla feroce parodia regale davanti a tutta la coorte (15,16-20), e poi sulla crocifissione illustrata con le parole del salmo circa la divisione delle vesti di Gesù tirate a sorte tra i loro carnefici, cui segue l'ulteriore scherno da sotto la croce indirizzato al *rex judeorum* (15,26). Il cartello della croce sintetizza perfettamente tutta la parodia inflitta a Gesù, e dall'evangelista narrata nel segno di una duplice ironia drammatica, rappresentando cioè il conflitto di due denegazioni: quella dei soldati, a spese di Gesù sedicente messia («ti pretendi re, ma la tua stessa sorte, che noi contribuiamo ad infliggerti, ti dimostra che non è vero»), cui contrasta la denegazione dell'evangelista per cui vale la pretesa messianica di Gesù proprio nel paradosso della croce (per cui «non era vero che non fosse vera»). E questo anche a dispetto dei soldati, essi stessi coinvolti nel mistero salvifico del crocifisso, che ne danno inconsapevolmente la prova proprio quando si dividono e tirano a sorte le sue vesti, conformemente al Sal 22,8. A questo punto le vesti di Gesù ormai completamente depotenziate diventano l'ulteriore segno della verità del destino di Figlio dell'uomo consegnato nelle mani degli uomini (Mc 9,31 e par). Sulla croce Gesù resta nudo – a parte l'ipotetico perizoma della consueta iconografia – munito del solo cartello con la causa della sua condanna (Mc 15,26 non specifica dove sia effettivamente collocato), nell'estrema spoliazione della consegna.

---

dell'intera serie: quella necessaria al flagello preliminare alla crocifissione del condannato, secondo il crudele protocollo che voleva indebolirlo prima del patibolo per accelerarne il decesso.

<sup>35</sup> BROWN, 986-991 raccoglie materiale documentario in merito.

<sup>36</sup> Cf BROWN, 976-979

<sup>37</sup> BROWN, 982-983

## 15. Il velo squarciato

[15.33] Venuto mezzogiorno, si fece buio su tutta la terra, fino alle tre del pomeriggio. [15.34] Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloi, Eloi, lemà sabactàni?*, che significa: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* [15.35] Alcuni dei presenti, udito ciò, dicevano: «Ecco, chiama Elia!». [15.36] Uno corse a inzuppare di aceto una spugna e, postala su una canna, gli *dava da bere*, dicendo: «Aspettate, vediamo se viene Elia a toglierlo dalla croce». [15.37] Ma Gesù, dando una voce forte, spirò. [15.38] Il velo del tempio fu squarciato in due, dall'alto in basso. [15.39] Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo spirare in quel modo, disse: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!».

Come sul Gesù appena battezzato, inaugurante la sua vita pubblica, Dio aveva squarciato i suoi cieli, effuso il suo Spirito, e fatto risuonare la propria voce per il proprio figlio amato (1,10-11), così anche sul Golgota, alla morte di Gesù interviene un'ultima potente teofania, in contrastante *pendant* del Giordano e del Tabor (9,1ss). Questa volta però in uno scenario molto diverso: è una coltre di tenebra distesa su tutta la terra a incombere su Gesù, re dei giudei crocifisso, solidale non alla folla dei peccatori penitenti, ma assimilato ad un paio di malfattori concrocifissi con lui, che lo insultano (15,27.32), insieme ai passanti e ai sacerdoti (15,29-32). Piuttosto che come segno del giudizio punitivo di Dio (Am 8,9-10; Gl 2,2.10 ecc.), questa nube oscura del Golgota sembra meglio conforme a quella della teofania di alleanza sinaitica (Es 19,9; 20,2.21; Dt 4,11-12; 5,23-24) e della promessa davidica (Sl 18,10-12= 12Sam 22,10ss.), interpretabile quindi come presenza e teofania divina, questa volta davvero universale («*su tutta la terra*»), ma tanto più incomprensibilmente muta.<sup>38</sup> Così per queste ben tre ore (15,33-34) Gesù rimane in attesa non tanto di qualcuno che lo cali dalla croce, graziandolo del suo secondo e più terribile battesimo (10,38-39) e di un calice ormai accettato (14,36), quanto piuttosto della voce divina che dalla nube dovrebbe riconoscerlo e farlo riconoscere ancora una volta come il proprio figlio amato, in questa sua estrema dedizione. terminate quelle tre ore, nel momento in cui le tenebre scompariranno senza che da esse si sia uscita la «parola di autenticazione» (E. Manicardi) da parte di Dio, ecco perché Gesù griderà tutto il proprio abbandono. Con quelle tenebre universalmente estese, al Golgota Dio impone il segno più macroscopico e prolungato della sua presenza. Ma per poi ritrarlo, senza aver rotto il suo silenzio, quel terribile silenzio che, in realtà, serve a lasciar spazio in duplice direzione: prima all'invocazione di Gesù, alla sua voce di figlio, e poi al centurione romano, alla voce del credente («veramente quest'uomo era Figlio di Dio!»: 15,39).

Tocca anzitutto alla «voce potente» di Gesù stesso risuonare due volte (15,34-35.37) con accenti del tutto inediti, formulando una preghiera in qualche modo degradata rispetto a quella del Getsemani (14,36 ss.), dove chiamando Dio ancora «papà mio» (*abbà, ho patér*), poteva ancora interiormente sentirsene ancora il figlio amato<sup>39</sup>. Ma quell'ultimo respiro di Gesù – coincidente con il battesimo dello Spirito per cui era stato mandato –<sup>40</sup> prima ancora che suscitare la fede del suo carnefice, provoca un altro grande squarcio, questa volta non però nei cieli, bensì nel velo del tempio,<sup>41</sup> verosimilmente quel velo che separa il Santo dal «Santo dei Santi», quel luogo del santuario perfettamente impenetrabile al popolo, ma anche allo stesso Sommo Sacerdote, con l'eccezione del giorno dell'espiazione (Yom Kippur). Anche quest'ultimo squarcio è un evento certamente rivelativo (passivo divino!), non più però gioioso come in Mc 1,10-11, bensì semmai un

<sup>38</sup> In merito seguono E. MANICARDI, *Gesù e la sua morte secondo Marco 15,33-37*, in: ABI, *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII settimana biblica*, Paideia Brescia 1984,9-28.

<sup>39</sup> In effetti sulla croce Gesù ricorre una supplica più rarefatta, facente conto solo su di una più generica appartenenza personale, limitata ad un «mio Dio, mio Dio...», lanciato sull'abisso del mancato riconoscimento («...perché mi hai abbandonato»: Sl 22,2 in Mc 15,34). Deprivato nell'affezione filiale (non nell'affetto!), il figlio unico prega stavolta alla stregua di tutti gli altri, quasi confondendosi con la più universale condizione orante alle prese con l'abbandono di Dio.

<sup>40</sup> A Gesù morente resta quella «voce potente» in coincidenza con il suo ultimo respiro (*exépneusen* – «spirò»), interpretabile come adempimento del battesimo nello spirito santo, promesso da Giovanni Battista come opera del Messia da lui preannunciato (1,8-9). Così già R. PESCH, *Il vangelo di Marco II*, Paideia Brescia 1982, 726-727, ormai in folta compagnia (J. SCHREIBER, J. RADERMAKERS, H.-M. JACKSON, B. VAN IERSEL... Insomma, Mc 15,37 anticipa Gv 19,30).

<sup>41</sup> In merito, rispettivamente G. BIGUZZI, «Io distruggerò questo tempio». *Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Roma 1987, e K. STOCK, *Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangeliums*, «ZKTh» 100 (1978) 289-301.

gesto luttuoso di Dio, sovrainpresso alla morte di Gesù<sup>42</sup>. Alla morte del figlio suo, il messia rifiutato dal popolo, Dio interviene ad interpretarne lui stesso il senso, rendendo ormai inservibile la cortina di separazione tra il proprio luogo santo e ogni spettatore esterno. Comincia altresì ad adempiersi la profezia di Gesù contro il tempio per cui fu accusato e schernito (Mc 14,58; 15,29 e par).

### **16. Un lenzuolo per seppellirlo**

Da sotto il patibolo di Gesù, uno dei carnefici, fraintendendone l'invocazione e provando ad abbeverarlo, esclamava –ancora più per burla che non sul serio –: «lasciate, vediamo se viene Elia a tirarlo giù!» (15,36). In realtà – piuttosto che al profeta Elia, in Israele tradizionale soccorritore dei derelitti – a tirare giù Gesù dal suo patibolo per onorarne la sepoltura (15,46), sotto lo sguardo intenso e prossimo di Maria di Magdala e Maria di Ioses (15,47 cf v. 40-41) tocca invece a Giuseppe d'Arimatea, facoltoso e coraggioso membro del sinedrio in attesa del regno di Dio, la cui richiesta è soddisfatta da Pilato dopo la verifica del centurione (15,42-45).

[15.46] Egli [Giuseppe di Arimatea] allora, comprato un lenzuolo di lino, lo tirò giù, e, avvolto nel lenzuolo di lino, lo depose in un sepolcro, cavato dalla roccia. Poi fece rotolare un masso contro l'entrata del sepolcro.

A differenza di Lc 24,12 e di Gv 19,40; 20,16, il lenzuolo funebre non gioca alcun ruolo indiziario in rapporto alla tomba trovata aperta, ma piuttosto evidenzia la premurosa preservazione di Gesù dalla fossa comune da parte di Giuseppe d'Arimatea, che tuttavia in ragion del riposo sabbatico deve ometterne l'unzione, per cui le donne – una volta spirato il sabato – prenderanno la loro iniziativa (16,1ss.). Ben due volte in un breve emistichio (15,46abc) il lenzuolo funebre torna come ridondante parola gancio, per dirne prima l'acquisto, poi la sua destinazione ad avvolgere il corpo di Gesù prima di seppellirlo. Essendo dello stesso tipo (*sindwn*) di quello del giovinetto fuggito nudo in 14,51-52, e curiosamente ritornando in entrambi i contesti due volte, consente di rileggere associate queste due scene, suggerendo la validità di una lettura anche cristologica della fuga del giovinetto nudo.

### **17. Seduto e biancovestito – ancora un giovinetto**

Ancora un giovinetto ritroviamo alla tomba aperta, a proclamare l'avvenuta risurrezione alle donne pellegrine al sepolcro:

[16.5] Entrando nel sepolcro [le donne] videro un giovane, seduto sulla destra, vestito d'una veste bianca, ed ebbero paura. [16.6] Ma egli disse loro: «Non abbiate paura! Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. E' risorto, non è qui. Ecco il luogo dove l'avevano deposto. [16.7] Ora andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro che egli vi precede in Galilea. Là lo vedrete, come vi ha detto». [16.8] Ed esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di timore e di spavento. E non dissero niente a nessuno, perché avevano paura.

«Seduto alla destra» evoca una posizione cristologica, messianica, la stessa rivendicata da Gesù rispetto a Dio prima nel dibattito sul Messia Figlio o Signore di Davide (Sl 110,1 cit in Mc 12,36), e poi nel confronto processuale con il sommo sacerdote, attribuendola al Figlio dell'uomo giudice venturo «seduto alla destra della Potenza» (Sl 110,1 e Dn 7 in Mc 14,62). E anche il bianco della sua veste è lo stesso colore di quella di Gesù trasfigurato (Mc 9,13). Forse che si tratti di un Gesù risorto in incognito, o quantomeno di un suo *alter ego*, di un suo doppio narrativo? La successiva tradizione evangelica parlerà più esplicitamente di un angelo (o più di uno), alla cui apparizione farà seguito quella di Gesù in persona (Mt 28,1ss; Lc 24,23; Gv 20,12). Da non dimenticare nemmeno

---

<sup>42</sup> «L'immagine del tempio è data brutalmente, ed è strettamente inserita in una scena che avviene al Calvario. Tutto avviene come se l'immaginazione del lettore non dovesse lasciare un solo momento il Cristo sulla croce. È come sovrainprimendolo sulla croce che deve apparire un velo che si squarcia. C'è come un' identificazione tra il Cristo e il tempio, in modo che la sua morte è sentita visualizzata, compresa come una lacerazione, con tutto quello che quest'immagine può comportare di senso profondo e diverso quando si tratta del santuario divino» [P. LAMARCHE, *Révélation de Dieu chez Marc* (Le Point Théologique 20), Paris 1976, 126].

che «vestito di una tunica bianca» trova paralleli perfetti in Ap 7,9.13 dove quanti sono così rivestiti vengono associati senza condizione al mistero della morte e risurrezione di Gesù, lavando le loro vesti nel sangue dell'agnello. L'insieme di questi collegamenti fanno guardare al giovane biancovestito simultaneamente al tempo stesso – *et et* piuttosto che *aut aut*, come si conviene alle figure letterarie di alto spessore poetico e narrativo – come un riferimento portato su Gesù (della cui storia complessiva, iniziata da Nazaret e culminante con la risurrezione egli si fa portavoce), e al discepolo come «discepolo redento», che ha superato lo scandalo della croce e risurrezione, e che insegna a cercare Gesù non nel ricordo affettuoso ma nostalgicamente sterile e insufficiente di un Gesù che cominciando dalla Galilea è poi finito sulla croce, ma nell'annuncio della sua risurrezione, conforme alla sua parola.

### 18. Conclusione

Senza dilungarci ulteriormente, basti qui infine richiamare come la simbolica della veste nell'intreccio di Marco funzioni da semplice quanto eccellente riferimento per il lettore, davvero illuminando vuoi i personaggi rivelatori – rispettivamente Giovanni, Gesù, e Dio stesso –, vuoi le figure dei discepoli credenti (nonché degli stessi avversari di Gesù). Di volta in volta evidenziandosi attraverso il racconto come loro «seconda pelle», la simbolica della veste partecipa alla storia della rivelazione e della fede salvifica offrendosi come una sorta di *promemoria* che il lettore appena appena attento non farà troppa fatica a trattenere.

Così, per avere presente lo sviluppo e il senso della storia di Gesù, Marco ci suggerisce che molto giova por mente locale alle sue vesti – come già quelle di Giovanni Battezzatore e precursore (1,6-7) e ancor più – capaci di rivelare la sua missione salvifica, di emanare vita e forza divina (9,2-8), come pure di soggiacere all'estrema umiliazione della croce, nella spoliatura, nella parodia, e nella loro totale alienazione (15,16-25; Sl 22,18). Le vesti di Gesù sono le pietre miliari che ne tracciano la storia unica di Figlio amato e Figlio dell'uomo per il quale e attraverso il quale Dio stesso schiude il proprio mondo agli uomini e rinnova il luogo dell'incontro con loro con il dono dello Spirito (1,9-11; 15,37). Per aver presente la condizione del discepolo, ricordiamoci del Geraseno (5,15), dell'Emorroissa (5,25-34), di Bartimeo (10,46-52), dei malati che cercano di toccarlo per guarire (6,53-56), come pure della folla che lo onora con i propri mantelli all'ingresso in Gerusalemme (11,7-10), e di Giuseppe d'Arimatea che lo seppellisce avvolgendolo in un lenzuolo di lino (15,46).

E per ritrovare tutte e due le storie – di Gesù e del discepolo – simbolicamente intrecciate l'una nell'altra, teniamo bene d'occhio quei due misteriosi giovinetti: quello che fugge via nudo (14,50-52), e quello che nel sepolcro di Gesù siede splendente annunciandolo come il nazareno, crocifisso e risorto, da cercarsi nel kerygma trasmesso, piuttosto che nell'ammirazione e devozione sepolcrale nostalgica e luttuosa (16,5-8). Icona della novità battesimale cui riattingere, capace di riplasmare la vita dal profondo (2,18-22)<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> In merito, cf PEREGO, cit. 233-262 e B. STANDAERT, *L'évangile de Marc. Composition et genre littéraire*, Brugge 1978, 153-168.