

Centro Internazionale di Studi Lombardi

ATTI DEL CONGRESSO CE.I.S.L.O. - 1999

IL PENSIERO FORTE,  
ARMA VINCENTE  
AGLI INIZI DEL NUOVO MILLENNIO

Santa Maria La Vite - Olginate  
25-26-27 Settembre 1999

EDIZIONI CE.I.S.L.O.

Pubblicato con il contributo della Provincia di Lecco

I CIELI APERTI

*Il racconto del Battesimo di Gesù di Marco 1,1-13  
nel quadro della cultura arcaica*

L'intento di questa relazione è quello di mostrare come nell'epoca della modernità sia stato presente un modello autoreferenziale della ragione conseguente ad una frattura epistemologica, che è all'origine della stessa modernità. Un tale modello ha impedito anche nelle ricerche più rigorose di cogliere il significato denotativo dei racconti antichi. Tutto ciò che non era comprensibile secondo quel modello veniva attribuito ad una sfera altra dalla ragione stessa.

Per mostrare questa tesi terremo sullo sfondo un tema del tutto inattuale nell'ambito della comunicazione pubblica d'oggi, che invece ha attraversato il '700, preparando la situazione d'oggi. Ci riferiamo al sorgere nell'epoca della modernità della questione intorno al "Gesù storico". L'indagine iniziata da Reimarus (1774-78) è esemplare per illustrare la nostra tesi. La ragionevole richiesta di separare la storia dal dogma fu in realtà una lotta ideologica al dogma sulla base di quel modello autoreferenziale della ragione che fornì argomenti per elaborare anche la categoria dell'impostura e della falsificazione. Si cercò, come scrisse Albert Schweitzer, «il Gesù della storia come colui che poteva aiutarla nella lotta di liberazione dal dogma»<sup>1</sup>. Così Reimarus e gli altri interpreti razionalisti videro in Gesù il rivelatore della «vera virtù che concorda con la ragione»<sup>2</sup>. L'edizione nel 1972 dell'opera di Reimarus a cura di Gerhard Alexander mostra però che i testi editi da Lessing erano un primo abbozzo, mentre nella stesura finale venne radicalmente distinta la predicazione di Gesù alla conversione, lodata ancora perché conforme alla religione naturale, da quella dell'annuncio del regno dei cieli. Nell'analisi del comportamento conseguente a tale an-

---

<sup>1</sup> ALBERT SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, edizione italiana a cura di Francesco Coppelotti, Paideia Editrice, Brescia, 1986, p. 74.

<sup>2</sup> A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, cit., ivi.

nuncio Reimarus giunge a sospettare moralmente di Gesù presentandolo «come un usurpatore senza scrupoli, il cui fallimento viene trasformato dai suoi discepoli, con un'abile manovra d'inganno, in un evento salvifico per l'umanità»<sup>3</sup>. Emerge da questa stesura finale che Reimarus dipese non solo dal deismo inglese ma anche dalla letteratura clandestina del tardo '600 e dell'Illuminismo. Tra tutti i testi di questa letteratura si può ricordare il *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*. Come scrisse Silvia Berti, «grazie alla forzatura in senso antireligioso di Spinoza, Hobbes e della tradizione libertina, (...) questo libretto si pone all'origine dell'illuminismo radicale, e ne diventa l'emblema»<sup>4</sup>.

Parallelamente sul piano filosofico, qualche anno dopo, Kant dichiarava nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) di aver dovuto «sopprimere» (come traduce G. Gentile) o «sospendere» (delimitare andando oltre come traduce P. Chiodi) il sapere per far posto alla fede<sup>5</sup>, aprendo così all'unica possibile credenza nei limiti della ragione. L'applicazione all'*hermeneutica sacra* di tale dicotomia gli fece sostenere nel 1798 nel *Conflitto delle facoltà* la distinzione di senso autentico e senso dottrinale riferito al testo biblico e solo un'esegesi dottrinale può, a detta di Kant, «istruire il popolo nella vera, intima e universale religione»<sup>6</sup>, ma non può pretendere «di conoscere (empiricamente) il senso che l'autore sacro può aver legato alle sue parole». Per esegesi dottrinale Kant intende «la dottrina che la ragione (*a priori*) può suggerire traendo occasione da un enunciato in quanto testo della Bibbia». È il testo che diviene pretesto per un discorso che qualifica tanta letteratura filosofica.

Secondo la nostra prospettiva invece il testo composto nell'ambito della cultura arcaica è retto da regole che non sono semplicemente stilistiche e per la loro lettura richiedono la conoscenza di un sapere cosmologico arcaico, all'interno del quale si dà il racconto stesso. È necessario pertanto aver individuato quelle regole di composizione e ricostruito quel sapere cosmologico arcaico.

<sup>3</sup> H. SCFIUTZE, citato da WOLFGANG GERICKE, *Hermann Samuei Reimarus e la letteratura underground del suo tempo*, in AA.VV., *Il "Gesù storico" Problema della modernità*, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 114, nota 8.

<sup>4</sup> *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, a cura di SILVIA BERTI, Einaudi, Torino 1994, Introduzione, LXXXVI.

<sup>5</sup> IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di Pietro Chiodi, UTET Torino, 1967, p. 52, nota 6.

<sup>6</sup> Testo citato da JAMES M. ROBINSON nell'*Introduzione* alla edizione italiana di ALBERT SCHWEITZER, *op. cit.*, p. 30.

Il nostro intento non è quello di proporre un'esegesi neo-testamentaria secondo l'attuale metodo di ricerca, intento che sarebbe completamente al di fuori della nostra competenza specifica, né quello teologico, altrettanto temerario, di superare la dicotomia «Gesù storico - Cristo della fede», ma quello di far vedere come in un'unità narrativa arcaica siano presenti *informazioni specificatamente rilevanti solo se si possiede quel sapere dimenticato*, rimosso e forse anche combattuto.

Ciò che sosteniamo riguarda una teoria della composizione narrativa arcaica, che regola la formazione del testo ad un livello ben più profondo ed universale di quello in cui opera la situazione storico-culturale della comunità per la redazione e comunicazione del testo stesso. Presiedendo infatti alla genesi delle metafore che costituiscono il paradigma di una cultura, quelle regole nascondono le *operazioni compiute sul piano del significato nel sistema dei significanti* mediante la scelta del lessico e della struttura narrativa. Il lessico è appropriato agli appartenenti a quella cultura e la scelta della struttura compositiva consente la narrazione dell'evento.

#### *Struttura e genesi di Mc 1,1-13*

Il testo che prendiamo ora in esame è l'inizio del Vangelo secondo Marco che presenta, sotto la luce della citazione di Isaia profeta, la predicazione del battesimo di penitenza di Giovanni Battista, il battesimo di Gesù e la susseguente sua tentazione nel deserto. Esso costituisce un'unità costruita mediante addizione di frasi legate da nessi paratattici. Ci è difficile dire se tale aspetto dipenda dal sostrato linguistico aramaico che si riflette nell'impiego della lingua greca e/o da un intento comunicativo che a tutta prima sfugge. In apertura del Vangelo secondo Marco si legge «inizio dell'evangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio». È scritto: ἀρχή, che si suole tradurre "inizio". Se si confronta l'*incipit* di Marco con quello di Luca, si scorge subito nel secondo lo scrittore che si rivolge al lettore secondo la regola di una prefazione, mentre le regole seguite da Marco rendono il testo stilisticamente più vicino al resoconto di una visione apocalittica che alla narrazione storica o al discorso oratorio.

Non si dice "libro della buona novella". In questo caso l'*incipit* non si distinguerebbe da quello di Matteo, che recita "libro della generazione..." e sarebbe quindi semplicemente conforme all'uso letterario, mentre il testo di Marco induce a pensare proprio al principio, al fondamento della buona novella che Gesù ha annunciato.

Con la citazione di Isaia, 40,3 si introduce la figura di Giovanni Battista. Egli è l'uomo che nel deserto, sulla sponda del Giordano, predica il battesimo di penitenza per la remissione dei peccati. Una moltitudine dalle campagne attorno a Gerusalemme giungeva a lui per essere battezzata confessando i propri peccati. Come uomo del deserto egli ha i costumi del beduino e si ciba di ciò che il deserto permette e produce: cavallette e miele selvatico. Giovanni non solo invita alla conversione, ma preannuncia chi deve venire dopo di lui. La caratterizzazione non potrebbe essere più precisa e dettagliata e ha il sapore dell'autenticità e di una solida costruzione.

Con il v. 8 che enuncia la differenza tra i due battesimi, quello di Giovanni nell'acqua e quello di Gesù nello spirito santo, si ha il passaggio alla seconda sezione.

Il v. 12, che recita: *E subito lo spirito lo spinse nel deserto*, ha la medesima funzione del v. 8, quello di far passare il discorso dal battesimo alla tentazione. L'occorrenza del termine *spirito*, che rimanda allo stesso v. 8, pone tra le due pericopi una stretta corrispondenza.

Il v. 9 inizia con un'indeterminazione temporale ("in quei giorni") che contrasta con la completa determinazione del nome di chi giunge, della città e della regione di provenienza, del nome del Battista e del luogo: *in quei giorni venne Gesù da Nazareth della Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni*. A questo punto si potrebbe sostenere che l'informazione sul piano della storia e dell'evento narrato sarebbe completa se solo il tempo fosse determinato.

Mircea Eliade sostiene, nella sua *Storia delle Religioni*, che il racconto o il mito è caratterizzato da una "atemporalità" o "indeterminazione temporale" che si riscontra soprattutto nei racconti e nei miti delle origini. Noi sosteniamo, invece, che la distinzione di tempo sacro e tempo profano non risiede tanto nel fatto che il primo è ciclico e il secondo lineare, come ritiene Eliade, quanto piuttosto nella diversità delle loro rappresentazioni. Diciamo, in generale, che ogni misura di tempo, cioè di intervalli temporali, fa riferimento a cicli che possono essere diversi dall'anno solare, dal mese lunare e dal giorno, come il ciclo della precessione degli equinozi, ad esempio, e avere come origine o un evento storico, come l'inizio di un regno, o un evento celeste, come la longitudine di una stella. In quest'ultimo caso si ha l'era dei Gemelli, l'era del Toro o quella dei Pesci.

La distinzione è dunque tra il tempo degli uomini e della loro storia e il tempo di Dio, o degli dèi, misurato sul movimento del cielo, governato da Dio assiso simbolicamente sul suo trono in cielo.

Per noi, in base alle ricerche già pubblicate<sup>7</sup>, l'indeterminazione temporale dei racconti antichi è solo apparente, e discende dal sistema di comunicazione culturale dei documenti arcaici, che contengono *indirettamente* l'informazione temporale, incorporata nella struttura stessa del racconto.

Si consideri che ogni indicazione temporale è sempre l'indicazione di un intervallo rispetto ad un'origine anche quando si scrive una data in anni, mesi e giorni secondo un calendario.

Tornando al testo di Marco, quale origine avrebbe egli potuto scegliere e su quale orologio avrebbe potuto scandire la misura del tempo? Quand'anche ci fosse una data essa sarebbe una semplice informazione che non illuminerebbe il racconto stesso, non costituirebbe conoscenza ma notizia. Gli antichi erano però maestri nel comunicare notizie mediante sistemi di conoscenza, mentre noi oggi, immersi nelle informazioni, perdiamo la capacità stessa di conoscere, perdiamo cioè il sistema o i sistemi generali di orientamento, e non solo quelli utili alla lettura e alla comprensione di un testo come quello che stiamo esaminando.

I vv. 10-13 ci trasportano immediatamente in un altro contesto, con un tono e uno stile apocalittico e con metafore e immagini apparentemente distanti ed estranee alla narrazione dei fatti. I cieli si aprono; lo spirito sotto forma di colomba discende e si posa; una voce dai cieli proclama la figliolanza divina di colui al quale si rivolge.

La narrazione si fa concitata nel dire il turbinio del vento (*spirito*) che improvvisamente sospinge e la registrazione quasi cronachistica dei quaranta giorni e quaranta notti della tentazione di Satana in compagnia delle bestie e la diaconia degli angeli.

C'è da rimanere senza fiato e si può comprendere che questi passi siano stati baratro per la ragione incredula, pietra di inciampo per la ragione storico-critica, muro per la ragione filologica e letteraria, tentazione al compromesso per la ragione teologico-esegetica. Se i cultori delle scienze

<sup>7</sup> GIOVANNI FERRERO, *Introduzione alla cosmologia arcaica greca*, in «Rivista rosminiana» anno LXXM Fasc. I (1987); *Il modello aritmetico della cosmologia arcaica*, Appendice a *Il segreto dell'arcangelo Gabriele. Ermetismo e cristianesimo nella genesi di Dante secondo il quadro della Sapienza arcaica*, in DSU, Rivista del Dipartimento di Scienze dei processi conoscitivi, Anno 1, N. 1. Giugno 1996, pp. 172-182; *Il sapere di Apollo. La cosmocronologia arcaica secondo il codice iconico narrativo greco*, in «Quaderni di Storia della Fisica», N. 2, 1997, Giornale di Fisica, S.I.F., pp. 3-24; *L'unità del sapere nel quadro della cultura antica. La comunicazione analogica ed iconica del sapere in Grecia*, in «Quaderni di Storia della Fisica» N. 4, 1999, pp. 3-38.

storico-critiche sorte nel '600 avessero anche solo sospettato e quindi filosoficamente tematizzato il fossato che divide l'antico dal moderno e non fossero stati così persuasi che il sapere era tutto dalla parte dei moderni, sarebbero stati ben più attenti ad elaborare spiegazioni sulla mitologia, sulla cultura, e sugli stili letterari, che sono semplici ponti di carta su quella frattura epistemologica di cui s'è parlato.

Se pensando all'immagine dei cieli che si aprono sostenessimo che una tale espressione testimonia una cosmografia celeste oggi non più valida, diremmo anche qualcosa di apparentemente ragionevole, ma copriremmo semplicemente la nostra ignoranza su quell'espressione.

Se anche raccogliessimo tutti i passi in cui essa occorre potremmo notare che il verbo greco (σχίζω) impiegato da Marco è diverso, ed è ben più forte, di quello (ἀνοίγω, Matteo e Luca; δι-ανοίγω, *Atti*) che si trova impiegato nei testi di Matteo e Luca e negli *Atti*, ma non faremmo un passo in avanti. Solo il parallelo che si trova nel finale del discorso di Stefano protomartire suggerisce che l'espressione *vedere i cieli aperti* sia connessa, ma forse non equivalente, a *vedere la gloria di Dio* (*Atti*, 7,55-56); nel senso che la prima espressione implica la seconda ma non viceversa. Quanto poi a indagare che cosa richieda e comporti l'essere in grado di «vedere la gloria di Dio», dato che i cieli narrano la sua gloria, significa aprire il discorso sulla sapienza nella tradizione ebraica a partire dai *Salmi* e dal libro di *Giobbe*. Ma questo non è più il terreno della filologia e della ricerca linguistica. C'è qui una delle radici più profonde dell'esperienza religiosa ebraica, che si coniuga con la cultura e la scienza, ed è il piano su cui il giudaismo, malgrado il suo esclusivismo, si incontrò con tutte le culture e formò ancora in secoli a noi vicini e nel nostro menti aperte alla scienza. Non basta guardare esteticamente i cieli, è necessario saperli vedere.

Se poi si decretasse che Gesù sarebbe stato soggetto ad allucinazioni visive ed uditive sulla base di quei passi, come fu affermato, scritto e pubblicato, con l'impudenza dell'opinione gratuita pari alla presunzione dotta dell'ignorante che ha studiato, il delirio troppo scoperto si confuterebbe da sé. V'è inoltre tutta una serie pietosa di *Vite di Gesù* del secolo scorso, magistralmente presentate da A. Sweitzer, e altre ancora peggiori, a noi contemporanee.

Certamente l'onestà intellettuale di molti senza ruolo accademico suggerisce di vedere in tali espressioni "metaforiche" un significato tecnico che un tempo era afferrabile e ora non più; mentre sostenere che si tratta di una manifestazione del divino sullo stile delle teofanie della Bibbia si-

gnifica passare da un significante ad un altro, significa passare dall'ignoto all'ignoto e non dire nulla di diverso sotto l'apparenza del dire.

Ricondurre l'ignoto al noto è la regola aurea, che si distingue però dal ridurre l'ignoto al noto secondo la propria modalità conoscitiva. *Ricondurre* è la via della ricerca del soggetto che si dispone ad accogliere e ricevere l'ignoto, andandogli incontro, mentre il metodo della riduzione si avvale di sé come criterio per separare ciò che a sé si accorda da ciò che viene creduto estraneo.

Poiché si dice che Dio si rivela adattandosi alla lingua e alla cultura di coloro ai quali si rivela, si applica la teoria dell'involucro o della scorza, storicamente transeunti, e si cerca con operazioni da laboratorio l'essenza stessa del messaggio, trascurando come scarto l'involucro e la scorza. Nei passi di *Mc* 10,13 allora si giunge a vedere una rivelazione diretta di Dio a Gesù (egli vide e sentì), e si interpreta la tentazione come conseguenza di una sorgiva coscienza messianica. Peccato che Marco non ricorra alla psicologia e che teologicamente Gesù si ponga come *via a Dio* e non come *l'ascoltatore privilegiato*:

*non è Dio che si rivela a Gesù, ma è Dio che Gli rivela il suo essere Figlio.*

Per questa ragione non crediamo che si possa sostenere che «battesimo e trasfigurazione trascendono nettamente l'intrusione di ogni umana ricerca. Sono pura rivelazione, eventi liberi sottratti a qualunque presa antropologica...»<sup>8</sup>. Prima di essere eventi, battesimo e trasfigurazione sono racconti di un testo tramandato che significava qualcosa per chi aveva scritto e per coloro cui era destinato, qualcosa di diverso dal puro appello alla fede, qualcosa che non si riduceva ad essere semplice confessione di fede. Il naufragio del modello autoreferenziale della ragione moderna può capitare non solo all'incredulo ma anche a chi crede: ciò che l'uno dichiara decretando essere favola o mito o altro ancora, collocandolo nell'infrarazionale e prelogico, l'altro dichiara per semplice asserzione essere pura rivelazione al di là della ragione, sovrarazionale. L'errore dell'uno è simmetrico a quello dell'altro. Si tratta di comprendere ciò che il testo dice, e di riproporlo con tutta la mappa delle vie che possono nuovamente essere ripercorse da altri.

Ora, ritornando al nostro testo, al v. 12 viene detto che lo spirito come vento sospinge. Qui si dovrebbe pensare l'azione dello spirito sull'uomo

<sup>8</sup> ROBERTO VIGNOLO, *Cercare Gesù: tema e forma del Vangelo di Marco*, in AA.VV., *Marco e il suo Vangelo*, a cura di Lucio Cilia, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 105.

come movimento della volontà attratta dal bene, non già come impulso esterno alla volontà, poichè tale azione comporta l'adesione alla verità. Che l'azione dello spirito muova gli uomini nella storia, oltre averli vivificati, fa parte del resto di un dato tradizionale del pensiero religioso ebraico.

Ma a questo punto occorre un'attenzione più puntuale al testo, in cui il termine *spirito* compare ben tre volte in pochi versi. E se la terza volta (v. 12), quella su cui ci siamo appena soffermati, può essere ricondotta senza difficoltà alla prima (v. 8) (cioè allo spirito santo del battesimo) il riferimento intermedio sembra invece meno facilmente riconducibile a un ambito soltanto morale. Si legge infatti: «vide i cieli aprirsi e lo spirito discese su di lui come una colomba».

L'immagine dello spirito come colomba è ricorrente in tutta la posteriore iconografia del Battesimo. Ma il riferimento ai cieli che si aprono colloca questa immagine in un ambito chiaramente cosmologico. Il che ci rinvia, e ciò acquista un particolare significato in un testo in cui l'evangelista presenta *il fondamento e l'inizio* della buona novella annunciata da Gesù, a quello spirito che si librava sulle acque il primo giorno della creazione: il cui significato, non essendo ancora stata creata l'umanità, si riferisce indubitabilmente all'universo.

Le domande che qui si impongono – e dalle loro risposte dipende il seguito del discorso – sono dunque le seguenti: lo Spirito di Dio muove solo il mondo della storia oppure l'effetto della sua presenza fa muovere anche i cieli e il cosmo? E se fa muovere i cieli, con quale sapere si può esprimere la misura del movimento nel cosmo? E che cos'è la misura del movimento se non l'espressione di un intervallo temporale? A quale sapere appartiene la competenza di scrivere intervalli temporali in rapporto al movimento del cielo, come espressione della presenza dello Spirito di Dio?

Che lo *Spiritus Dei* (*Ruah Elohim*) non concerna innanzi tutto il mondo dell'uomo, ma il cosmo, si può dimostrare dall'inizio della *Genesi* quando si afferma che lo spirito di Dio si librava sulle acque (*Gen.* I,1).

Un testo di tradizione rabbinica, il *Beresit Rabbâ* (II,4), ci permette di compiere un ulteriore passo. In esso viene messo in relazione il versetto della *Genesi* con un versetto del capitolo 11 di *Isaia* relativo al Messia: “*e lo Spirito di Dio aleggiava: si riferisce allo Spirito del Re Messia, com'è detto: Sopra di lui si poserà lo Spirito del Signore*” (*Is.* 11,2)<sup>9</sup>. Poiché in *Mc* 1,11 si

<sup>9</sup> *Commento alla Genesi (Beresit Rabbâ)*, Introduzione, Versione e Note di ALFREDO RAVENNA, a cura di TOMMASO FEDERICI, UTET, Torino 1978, p. 42.

dice che sotto figura di una colomba lo Spirito discese posandosi su Gesù, noi siamo autorizzati a vedere in questa espressione sia il riferimento all'inizio della *Genesi*, e quindi al significato cosmologico di vento o spirito in rapporto al movimento del cielo, sia al significato del versetto citato di *Isaia* 11,2.

Tenendo conto delle domande e dei passi riferiti, se si vuole togliere al racconto di Marco l'indeterminazione temporale di “in quei giorni” è necessario ricercare se nella struttura stessa del racconto, data ad esempio dalle occorrenze dei termini, vi siano sequenze numeriche che esprimano intervalli temporali secondo quel sapere relativo al movimento del cielo governato da Dio e mosso dal suo spirito<sup>10</sup>.

Da ciò discende allora la necessità di scrivere sequenze numeriche a partire dalla struttura del testo: il numero dei giorni e delle notti, esplicitamente indicati al v. 13, conclusivo, serve appunto per tale scrittura.

La conseguenza di scrivere un intervallo temporale secondo una modalità arcaica si impone a partire dal testo letto all'interno della tradizione giudaica in genere e di quella apocalittica in specie, la cui conoscenza richiediamo al lettore.

I testi profetici si distinguono infatti da quelli apocalittici perché v'è in questi ultimi un'attenzione al calcolo del tempo e alla periodizzazione del tempo della storia finalizzata a “conoscere la data della fine dei tempi”<sup>11</sup>. Tale attenzione caratterizza l'apocalittica giudaica con testi sia anteriori che posteriori al cristianesimo. Dice Delcor: «Le concezioni apocalittiche della periodizzazione della storia secondo uno schema prestabilito divergono radicalmente da quelle dei profeti». S.B. Frost ha ragione di osservare in proposito: «Che un regno possa essere pesato su una bilancia ed essere trovato leggero, è un dato profetico; che possa essere diviso, è un annuncio del giudizio nello stile di un Isaia; che possa essere numerato, invece, dipende solo dal pensiero dell'apocalittico»<sup>12</sup>.

#### a) *La struttura della sapienza cosmologica*

Per la novità della tesi, si rende opportuno sgombrare il campo da alcune obiezioni. Se tutti sono concordi ad ammettere una grande tradizione

<sup>10</sup> La tecnica di trasmettere informazioni numeriche mediante il sistema delle occorrenze è esemplarmente impiegato da Parmenide nel proemio del suo poema. Cfr. G. FERREIRO, *L'unità del sapere nel quadro della cultura antica* cit., pp. 15-16.

<sup>11</sup> MATHIAS DELCOR, *Studi sull'apocalittica*, Paideia Editrice, Brescia 1987, p. 250.

<sup>12</sup> M. DELCOR, *op.cit.*, p. 246.

sapienziale nella storia di Israele, generalmente, però, si pensa che essa non sia continuata nel cristianesimo delle prime comunità e che la sapienza cristiana sia altra dalla tradizione sapienziale; o meglio che i primi cristiani non abbiano anche coltivato questa *sapienza che concerne lo Spirito in rapporto al cosmo per mostrare la centralità di Cristo nel cosmo e nella storia*. Eppure nella prima lettera ai Corinti Paolo espressamente fa riferimento ad una Sapienza (*Sophia*), oggetto di discorso tra i perfetti (*inter perfectos*), nascosta, che Dio predestinò prima dei secoli per la gloria dei cristiani, una sapienza che nessun principe di questo mondo conobbe: *Se infatti l'avesse-ro conosciuta non avrebbero crocifisso il Signore della gloria* (1 Cor. 2,1-9).

Quando Paolo protesta che null'altro giudica di sapere in mezzo alla comunità di Corinto «se non Gesù Cristo e questo crocifisso» (1 Cor. 2,2), non dice affatto che tale sapere si risolva in quell'enunciato. Infatti solo per quella sapienza si può dare a Gesù il titolo di *Signore della gloria*, di rilevanza più cosmologica che soteriologica. Nel nostro secolo solo Teilhard de Chardin si è impegnato a riflettere il rapporto di Cristo al cosmo<sup>13</sup>, ben sapendo che si poneva nell'alveo della tradizione neo-testamentaria. Il riferimento al passo paolino della lettera ai Corinti testimonia che il metodo di lettura, e quindi di scrittura che qui proponiamo, fosse praticato dai cristiani nel I secolo d.C.

Se dobbiamo tracciare uno schema temporale per gli eventi presenti in *Mc* 1,1-13 dobbiamo precedentemente sapere quanti e quali intervalli temporali si devono ricercare.

Il primo e più ovvio intervallo è quello che esprime il *tempo del battesimo di Gesù* rispetto ad una *origine significativa per la storia di Israele*.

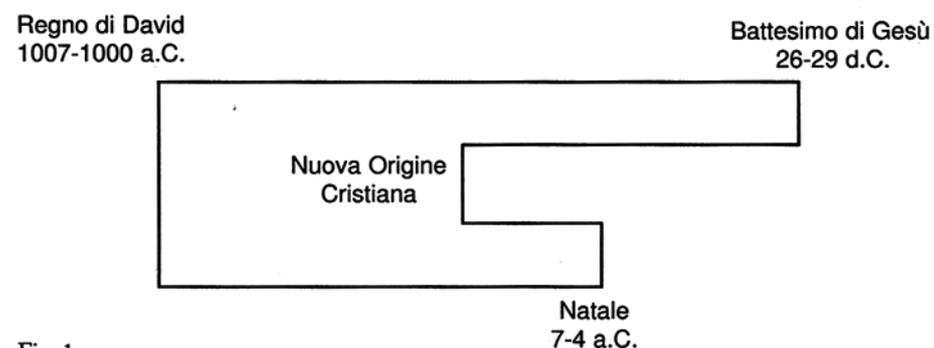


Fig. 1

<sup>13</sup> JEAN-MICHEL MALDAMÉ, *Cristo e il cosmo. Cosmologia e teologia*, San Paolo, Cini-sello Balsamo 1995, pp. 162-166.

Ma poiché al tempo di Marco i cristiani riconoscono una propria identità distinta da quella degli Ebrei, è legittimo pensare che essa si sia configurata nella individuazione di una *nuova origine*, questa volta non più legata alla storia locale bensì al tempo cosmico, universale, rispetto a cui riconoscere il medesimo evento.

Inoltre, si tenga conto che il computo della nuova era a partire dal Natale di Cristo è un uso tardivo, introdotto in Occidente da Beda il Venerabile sulla base del calcolo di Dionigi il Piccolo. Dunque è plausibile pensare che la *nuova origine* dei cristiani al tempo di Marco fosse altra rispetto al Natale di Cristo, e che quest'ultimo vada collocato rispetto ad almeno una delle due origini (Fig. 1) che dovrà essere individuata sulla base dell'analisi del testo.

Dato il contesto e i riferimenti espliciti e impliciti a *Isaia* e ai *Salmi* si può congetturare che l'origine sia quella del regno di David. Ora, sia pure con una certa approssimazione, sappiamo che il regno di David cominciò intorno all'anno mille a.C., che Gesù è nato tra il 7 e il 4 a.C. e che il battesimo può situarsi intorno al 26-29 d.C. (Fig. 1). Queste informazioni sia pure approssimative sono preziose perchè danno l'ordine di grandezza dei primi termini delle sequenze che cerchiamo di scrivere. Con questa ricerca stiamo semplicemente passando dal tempo della storia degli uomini al tempo di Dio, che sul suo trono governa il movimento del cielo. Poiché oggi non è più spontaneo pensare a Dio quando si studia il cielo stiamo in realtà passando da una cronologia storica come quella che si trova nei libri dei *Re* e delle *Cronache* ad una cronologia astronomica, cioè indipendente da riferimenti storici che variano da cultura a cultura.

Dal tempo locale della storia si passa ad un tempo universale il cui accesso varia da cultura a cultura. Se si perde questo accesso si perde la possibilità di riferirsi all'origine e di averne memoria. Per i cristiani la via di accesso al tempo universale passa attraverso la conoscenza del tempo intercorso dal Natale di Cristo e tale accesso è stato simboleggiato nelle numerose iconografie di Cristo assiso sul trono. Senza questa conoscenza si perde la possibilità culturale di percorrere tutte le precedenti culture, anche se non si perde per il singolo la possibilità di aderire a Cristo *secundum id quod pro nobis factus est*<sup>14</sup>, come si esprime S. Agostino indicando l'inizio e l'ambito del cammino della sapienza cristiana incentrata sulla croce.

<sup>14</sup> SANCTI AVRELI AVGVSTINI, *In Iohannis Evangelium*, TRACTATUS CXXIV, Turnholti, Brepols, MCMLIV, 11,3,2-12, pp. 12-13.

b) *Schema temporale e struttura delle occorrenze di Mc. 1,1-13*

Poiché la “voce” dal cielo di v. 11 rimanda alla “voce che grida” del v. 3 non solo abbiamo un possibile termine numerico (dato da 11 e 3), ma anche, come si vedrà, il tipo di grandezza. Il gridare e lo strepito rimandano e suggeriscono quella grandezza che gli antichi attribuivano al *tuono* e non quella relativa al fulmine o al lampo. Il tuono è propriamente una “voce dal cielo”.

Infatti, in ogni racconto antico di teofanie troviamo fulmini, lampi, tuoni e voci. Intendere quei significanti come espressioni di una cultura mitopoietica e immaginifica, che per definizione e decreto tutto moderno non ha alcuna base di conoscenza comparabile alla nostra scienza, significò e significa essersi preclusi l'accesso completo alla lettura e comprensione degli antichi.

Noi, invece, abbiamo trovato che tutti quei termini designano ciascuno *procedure diverse di calcolo del tempo*.

Le regole arcaiche di trasformazione degli intervalli temporali<sup>15</sup>, dato il valore di un *intervallo temporale in anni solari*, sono le seguenti:

- se dividiamo per 72 otteniamo il valore del *vento* o *spirito* per quell'intervallo;
- se moltiplichiamo per 78 e dividiamo per 10000 otteniamo il corrispondente valore del *tuono*;
- moltiplicando per 21 e dividendo per 1488 si ottiene il valore del *fulmine*;
- al *lampo* si giunge sottraendo al valore del fulmine il valore del tuono

Per passare in prima approssimazione dal numero di anni solari al numero di mesi era sufficiente impiegare mediante una proporzione, un ciclo lunisolare (ad esempio: 888 anni = 10983 mesi) o altri più precisi<sup>16</sup>. I tempi

<sup>15</sup> GIOVANNI FERRERO, queste regole vengono presentate nel nostro saggio, *La rappresentazione medioevale dell'eclisse solare del 26 gennaio 1153. Il racconto dei capitelli e il sapere cosmologico nella chiesa romanica di San Secondo di Cortazzone d'Asti*, in «Giornale di Fisica», Vol. XXXIX -N. 4, Ottobre-Dicembre 1998, pp. 238-243.

Esse si basano su queste semplici assunzioni. Se il valore della precessione è di 50" per anno, sono necessari 72 anni tropici per avere uno spostamento di un ° (grado). Poiché l'anno tropico è di giorni 365,242299 e l'anno giuliano di 365,2599, la loro differenza per 10.000 anni risulta di 78 giorni. Poiché la differenza dell'anno sidereo dall'anno tropico per 1488 anni è pari (con buona approssimazione) a 2199, le regole per ottenere il valore del culmine x per N anni, si basa sulla proporzione 21:1488=x:N.

<sup>16</sup> Dato un intervallo di tempo di 1034.66 anni l'indicazione del numero di mesi si ottiene con la seguente proporzione:  $1034.66 \times 10983 / 888 = 12796,92$  che si arrotonda all'in-

Marco 1,1-13

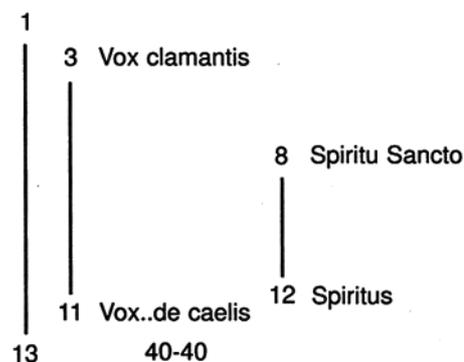


Fig. 2

per *fulmine* intendiamo la differenza in giorni dell'anno sidereo dall'anno tropico presa tante volte quanto è il numero degli anni; per *lampo* l'eccesso dell'anno sidereo sull'anno giuliano e per *tuono* l'eccesso dell'anno giuliano sull'anno tropico.

Nell'esame di un testo di cultura arcaica i termini numerici si rendono disponibili per operazioni di calcolo. Per stabilire di quale tipo di operazione si tratti non può darsi, tuttavia, una regola generale (ciò sarebbe conforme allo stile comunicativo della scienza moderna, ma non a quello dei documenti arcaici). Il tipo di operazione deve allora scaturire dalla comprensione del testo nella sua specificità e da tutte le informazioni storiche che si hanno intorno al testo stesso.

Data la struttura delle occorrenze di *Mc 1,1-13* presente nello schema (Fig. 2) si deve osservare che è più probabile che si debba operare per differenza, che per somma, non solo perché la differenza è più adatta a esprimere un intervallo temporale, ma anche perché preserva meglio la comunicazione da accidentali perdite del testo.

Nel brano in questione dobbiamo tener conto di  $(11-3)=8$  e  $(12-8)=4$ . Dalle due duplici occorrenze di *voce* e *spirito* (Fig. 2) siamo indotti a cercare il valore di *tuono* e *vento* per gli intervalli.

Anche se sono stati correttamente individuati i termini numerici (1-13 versetti, l'occorrenza *voce* ai versetti 3 e 11 e l'occorrenza *spirito* ai versetti

tero superiore, a 12797. Il numero 888 si trova come gematria del nome greco di Gesù sia in Marco il mago sia negli oracoli sibillini.

8 e 12 e, infine, il numero 40 ripetuto nel testo al versetto 13) *sussiste sempre la difficoltà dell'ordine di lettura* e quindi di scrittura delle sequenze numeriche.

A questa difficoltà si può ovviare per tentativi e prove, basandosi sulle informazioni extra-testuali di natura cronologica. Poichè la *voce che grida* del versetto 3 appartiene al testo di Isaia, noi siamo indotti, sulla base delle precedenti osservazioni, a ricercare una sequenza numerica relativa al *tuono* che situa il tempo del Battesimo rispetto al regno di Davide e non una sequenza relativa al fulmine o al lampo.

Allora, assunti 1033 anni (Fig. 1) come intervallo approssimato tra il tempo di David e quello del Battesimo, si vede subito che la prima grandezza della sequenza sessagesimale per il valore del *tuono* è 8, pari alla differenza di 11 e 3; il secondo valore è circa 4, pari alla differenza di 12 e 8; mentre la terza cifra della sequenza sessagesimale è 13, suggerita dal numero dei versetti.

Il valore del *tuono*, dunque, è espresso dalla sequenza sessagesimale 8;4,13,... Rimangono da individuare altre due sequenze numeriche, ora in gradi primi e secondi perchè si riferiscono alla rappresentazione del *vento-spirito* legata alla misura della precessione degli equinozi.

Si vede che il primo termine numerico di queste due sequenze è:

- 1° per il tempo del Battesimo rispetto alla ipotizzata *nuova origine*
- 13° per il tempo del Natale rispetto al regno di David;

il secondo termine è identico in entrambe le sequenze ed è  $(13+40)' = 53'$ ; il terzo termine:

- (12-8)" per la sequenza del Battesimo rispetto alla *nuova origine*
- (13+53-8)" per la sequenza del Natale rispetto al Regno di David.

Per poter operare sui tre intervalli temporali è necessario trasformare la prima espressione 8;4,13,... (*tuono*) in gradi primi e secondi (*vento-spirito*). Facendo i calcoli si trova che essa equivale approssimativamente a  $14^\circ 22' 14''$ .

I tre intervalli sono dunque:

- a)  $14^\circ 22' 14''$
- b)  $1^\circ 53' 4''$
- c)  $13^\circ 53' 58''$

Anche se manca ancora l'informazione fondamentale che permette di trasformare i tempi di questo schema (Fig. 3) in date secondo la nostra

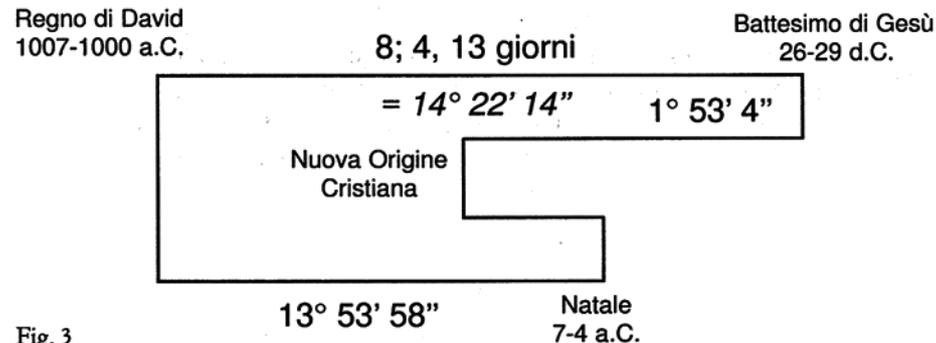


Fig. 3

cronologia, tuttavia possiamo già calcolare il tempo del Natale in rapporto alla nuova origine, per ora a noi sconosciuta, origine assunta dal cristianesimo del I e II e III secolo d.C. e diversa da quella per la storia di Israele. Riferirsi all'antica origine significava vivere il proprio tempo come continuazione simbolica del regno di David, mentre la nuova origine era in rapporto al tempo del "regno di Dio" o del "regno dei cieli", il cui annuncio costituì il tema delle parabole in Marco e nei sinottici

Se a c) sottraiamo la differenza di a) con b) otteniamo come valore  $1^\circ 24' 48''$ , valore che misura l'arco di circonferenza che il polo celeste ha compiuto attorno al trono di Dio a partire dalla nuova origine. In riferimento a questa sequenza numerica pare essere strutturata la visione del trono dell'*Apocalisse* (cap. IV) con la successione di un trono centrale con 24 troni sui quali sono seduti 24 anziani con [24] corone sul capo. Questa sequenza numerica, come l'altra che si troverà in seguito, di  $66^\circ 24' 48''$  riferita all'origine di tutte le grandi culture arcaiche, mostrava, all'interno di quella tradizione, *come l'evento del Natale fosse un evento unico, un evento-struttura nel senso che i termini numerici esprimenti tale intervallo designavano nello stesso tempo la struttura del cosmo*. Questa struttura è data dall'inclinazione del piano dell'eclittica sul piano dell'equatore celeste di  $24^\circ$  con la conseguenza che il polo dell'eclittica (il trono di Jahve) si trova a  $66^\circ$  di declinazione nel sistema di coordinate equatoriali, mentre il polo celeste attorno cui ruota ogni 24 ore tutto il cielo, a sua volta, viene a trovarsi a  $66^\circ$  di latitudine nord nel sistema di coordinate eclitticali. Qui c'è la origine di ciò che si può chiamare *crisologia sapienziale*, cioè il riconoscimento di Gesù come Cristo sulla base della sapienza arcaica. Questa crisologia, presente, secondo noi, già nei Sinottici, sarà precipuamente elaborata da Paolo e sarà la base per la teologia del Logos del primo capitolo

del IV Vangelo. Si può infatti vedere come la divisione tematica del cosiddetto Prologo (1-13) segua una partizione analoga a quella del testo di Marco, presentandosi pertanto come una esplicitazione anche del *principio* della buona novella. La suddivisione tematica del testo di Marco infatti individua, come diremo più avanti, una sequenza numerica altamente significativa nel campo dell'aritmetica antica.

### c) *La nuova origine cristiana*

Un passo di Tertulliano e l'iconografia cristiana del pesce ci aiutano ad individuare la nuova origine in una stella della costellazione dei Pesci. «Ma noi diveniamo pesciolini (*pisciculi*), conforme al nostro *ichthys* Gesù Cristo nato nell'acqua». Gerd Heinz-Mohr, da cui abbiamo tratto la citazione di Tertulliano, nel suo *Lessico di iconografia cristiana* scrive: «Il pesce raffigurato assai presto e, fino alla fine del IV sec., molto spesso, non è affatto chiaro nel suo significato. Gli eruditi del XVII sec., collegarono per la prima volta il nome greco del pesce, ἰχθύς con l'acrostico greco di Gesù Cristo, figlio di Dio, Salvatore»<sup>17</sup>. A questo punto diviene chiaro che il simbolo del pesce applicato a Gesù Cristo e quello dei *pisciculi* ai cristiani deriva dall'aver calcolato il tempo della nascita di Gesù in rapporto ad  $\alpha$  *Piscium*: quando questa stella misurò longitudine di 1° 24' 48" avvenne il Natale di Cristo.

Una decisiva testimonianza si trova in una straordinaria chiesa romanica del XII secolo, con le sue astrali raffigurazioni. La chiesa si trova nelle campagne dell'astigiano ed è quella di San Secondo di Cortazzone d'Asti. La raffigurazione di due pesci assieme al sole che sorge al lunedì della settimana santa del 1140 si trova su di un capitello e quella di un pesce con *calculi*, pietruzze su di un altro. Ma ciò che rende questa chiesa straordinariamente importante è il significato della struttura architettonica dell'absidiola sud. In questa struttura è racchiusa l'informazione che ci manca per trasformare lo schema temporale precedente in uno schema cronologico secondo il nostro calendario. Per l'analisi di questa struttura rimandiamo all'articolo pubblicato sul *Giornale di Fisica*<sup>18</sup>. Le informazioni indicate su quella absidiola e necessarie per il nostro calcolo sono:

<sup>17</sup> GERD HEINZ-MOHR, *Lessico di iconografia cristiana*, I.P.L. Milano 1984, pp. 281-282.

<sup>18</sup> GIOVANNI FERRERO, *La rappresentazione medioevale dell'eclisse solare del 26 gennaio 1153* cit.

a) Quando  $\alpha$  *Piscium* segnò l'equinozio di primavera erano passati 4680 anni dall'origine.

b) Dopo 1320 (= 22,0) mesi, 16 giorni 6 ore arrivò il 31 dicembre ore 24 del 1 a.C.

c) Il primo plenilunio della nostra era capitò 63 mesi dopo il Natale di Cristo.

Lo schema temporale precedente comporta, applicando queste informazioni, le seguenti date: il novilunio del 4 aprile del 1006 a.C. per l'inizio del regno di David, il plenilunio del 25 dicembre 6 a.C. per il Natale di Gesù e il novilunio del 24 novembre 29 d.C. per il battesimo. Il plenilunio di 9 mesi prima del Natale è quello del 4 aprile con il sole a 11° e al novilunio successivo, il 18 aprile il sole si trovava a 25° nella costellazione del Toro, proprio al suo inizio dove era immaginato il piede del Toro.

### d) *L'enigma della colomba*

Un lettore attento e critico potrebbe avanzare seri dubbi su questa lettura perché ad essa siamo giunti con informazioni desunte da fonti diverse dal testo di Marco; non solo diverse ma anche di molto posteriori. È necessario mostrare che un lettore contemporaneo, un cristiano di cultura ellenistica che aveva accesso al testo biblico solo nella traduzione dei LXX, poteva giungere al nostro medesimo risultato, salvo la conversione dei tempi secondo la nostra cronologia.

Che cosa avrebbe cercato con l'indicazione dei quaranta giorni del v. 13 e della forma dello Spirito *tamquam columbam* del v. 11? Si sarebbe ricordato dei quaranta giorni e quaranta notti del racconto del Diluvio e della colomba. Nella *Septuaginta*, a Gen. 8,6-12 avrebbe trovato sia l'occorrenza del termine «quaranta» sia cinque volte l'occorrenza del termine *colomba*, dai vv. 8-12.

Ritornando al testo di Marco si può vedere come i tredici versetti siano così suddivisi: i primi otto sono dedicati all'*incipit* e al Battista e gli ultimi cinque a Gesù. Continuando nella suddivisione i primi otto versetti sono suddivisi in tre e in cinque, e gli ultimi cinque in tre e due. Così la struttura tematica dei tredici versetti si articola in 13[(3,5);(3,2)]. Quel lettore di cultura ellenistica non si sarebbe lasciato fuorviare dall'allettante sequenza di 13,8,5, che si incontra sia nel ciclo del pianeta Venere che nella

successione aritmetica, oggi conosciuta come successione Fibonacci, ma sarebbe rimasto ancorato al rimando e alle corrispondenze strutturali della suddivisione tematica di Marco con *Gen* 8,6-12. C'è infatti una corrispondenza strutturale tra

<i>Gen</i> 8 ( <i>Septuaginta</i> )	<i>Marco</i> 1,1-13
vv. 8-12: <i>colomba</i>	vv. 1-8: La predicazione del Battista 8(3,5)
cinque volte 5(0)	vv. 9-13 Battesimo e tentazione 5(3,2)

Innanzitutto avrebbe cercato di scrivere l'intervallo temporale per il racconto del Diluvio e, potremmo anche dire, quello per l'*età della colomba*, cioè la sua longitudine, sapendo che esiste la costellazione della *Colomba*. I cinque vv. in cui occorre di seguito il termine «colomba» non sono a loro volta suddivisi, sicché abbiamo segnato 5(0).

$$\begin{aligned} \Delta T &= 8, (8-5), 5 \text{ mesi} \\ \alpha \text{ Columbae} &= 5, 0, (5-3) \text{ mesi} \end{aligned}$$

Queste espressioni numeriche possono desumersi sia dalla sezione di *Gen* 8,8-12, sia da *Mc* 1,1-13 suddiviso tematicamente. La sequenza numerica per il racconto del Diluvio per  $\Delta T$  si ritrova esattamente nella prima sezione del testo che stiamo esaminando.

Si può vedere con una semplice differenza che la longitudine di  $\alpha$  *Columbae* al tempo zero è di  $-(3,3,3)$  mesi. Il che significa che quando siano trascorsi 10983 mesi lunari, pari a 888 anni solari, la stella della *Colomba* segna l'equinozio di primavera, ha cioè  $0^\circ$  di longitudine. Sempre quel lettore si sarebbe accorto che la gematria del nome greco di Gesù, cioè la somma dei valori numerici corrispondenti alle lettere dell'alfabeto greco, era precisamente di 888 unità. Gli studiosi della polemica antignostica di Ireneo conoscono questo numero come quello proposto da Marco il mago per la gematria del nome greco di Gesù (*Adv. haebr.* 1,15,2).

A questo punto diviene chiaro che cosa significa l'affermazione che Gesù «vide.. lo Spirito sotto forma di colomba giungere posandosi su di sé» (*Mc* 1,11). Il tempo del battesimo rispetto all'origine è dato dalla longitudine di  $\alpha$  *Columbae*. Si tratta pertanto di scrivere i gradi, i primi e i secondi di questa longitudine:

Per

$$\alpha \text{ Columbae} = (1+13+40)^\circ (1+40-8)' (12-8)''$$

si ha

$$\Delta T^\circ = 54^\circ 33' 4'' + 888/72 = 66^\circ 53' 4''$$

che traduce nel nostro linguaggio scientifico la metafora arcaica tecnicamente coerente del v. 11. Da questa espressione temporale è possibile pertanto calcolare quando, rispetto al tempo zero, inizia il regno di David:

$$\Delta T^\circ = 66^\circ 53' 4'' - 14^\circ - 22' - 14' = 52^\circ 30' 50''$$

quando cioè l'arco della precessione corrisponde al valore angolare trovato.

Per leggere *Mc* 1,1-13 è stato necessario riferirsi alla sezione della *colomba* nel racconto del Diluvio (*Gen.* 8,8-12 *Septuaginta*) trovando, senza averlo cercato, che anche quel testo così lontano per redazione da quello di Marco è stato composto secondo regole di composizione congruenti al sapere cosmologico arcaico. Inoltre il legame nascosto al racconto del Diluvio si palesa non solo per l'occorrenza dei "quaranta giorni" e della "colomba", ma soprattutto per la suddivisione dei primi otto versetti in tre e cinque, indicando in modo diretto il tempo del ritiro delle acque del Diluvio e l'apparizione della colomba. Infine si ha un argomento forte per sostenere che il v. 11 è stato pensato originariamente in greco per l'implicito riferimento alla gematria del nome greco di Gesù.

L'ipotetico lettore di prima ha lasciato una traccia di sé nella prima epistola di Pietro ai vv. 3,20-21. In questa sezione non solo si trova una correlazione tra Noè e le otto anime salvate mediante l'acqua e il battesimo, ma si ritrova nella *divisione redazionale* di questi versetti il rimando al tempo del primo episodio e a quello della differenza tra il tempo del battesimo di Gesù e il tempo del Diluvio:

I Petr. 3,20: *Noè.... otto*  
21: *battesimo*

da cui si ha:

$$\Delta T = 8,3,8-3 \text{ mesi per il Diluvio}$$

$$\Delta T = 8, 8+21,8+20+8 \text{ mesi}$$

la cui somma

$$\Delta T = 16,32,41 \text{ mesi}$$

porta al plenilunio precedente al tempo dei *cieli aperti* dell'episodio del battesimo di Gesù. Si può ancora mostrare come i mesi trascorsi dall'origine del regno di David, precedentemente indicata, sono i seguenti:

$$3, 20+21-8, 20-3 \text{ mesi} = 3,33,17 \text{ mesi}$$

la cui struttura si ritrova stranamente nella *divisione redazionale* di Mt,3, 13-17 relativa al battesimo di Gesù.

#### e) Qumran, Il Battista e la novità di Gesù

Due testi di Qumran paiono essere in relazione a quanto abbiamo trovato nella lettura di Mc. I,1-13. Il primo è un oroscopo: *il tema della nascita sotto il quale è nato è questo: sotto il piede del toro. Sarà umile e il suo animale è questo: il toro*<sup>19</sup>. La coincidenza con il novilunio di Fig. 4, 8,5 mesi prima del Natale, è straordinaria e crediamo che sia una coincidenza perché non sappiamo per quale anno sia stato fatto il calcolo. Potrebbe anche riferirsi al novilunio di primavera del 25 a.C.

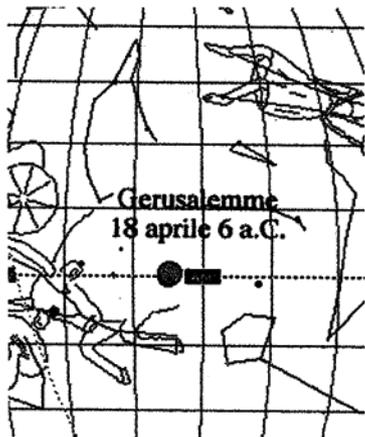


Fig. 4

L'altro testo molto importante, tratto dal *Rotolo dei Salmi*, si riferisce a David figlio di Jesse. Il primo re di Israele è presentato come un grande sapiente, un letterato sottile e perfetto che compose i suoi salmi con "il dono profetico che gli era stato dato dal cospetto dell'Altissimo"<sup>20</sup>. Oltre ai 3600 salmi non destinati ad alcun uso rituale egli compose, così si legge in questo testo, 364 salmi per l'olocausto perpetuo di tutti i giorni, 52 per l'offerta dei sabati e 30 per le altre feste liturgiche dell'anno. Quattro canti al di fuori del ciclo annuale erano destinati alla consolazione degli afflitti. Il totale di questi salmi con destinazione liturgica annuale è 450. In questo testo le caratteristiche del calendario in uso a Qumran sono palesi come è ben chiara la sua funzione in ordine al servizio settimanale delle 24 famiglie sacerdoti<sup>21</sup>. Tutta-

via poiché il numero dei salmi è straordinariamente lontano da quanto risulta nella Bibbia abbiamo qui sotto forma di catalogo una particolare sequenza numerica, che pur riferendosi al ciclo liturgico dell'anno solare in uso a Qumran, viene fatta risalire all'attività letteraria e profetica di David, che contemporaneamente fu il primo re di Israele. Se si conosce il sistema di esprimere gli intervalli temporali in valori angolari risulta immediata la lettura: dato il valore dell'arco, compiuto dall'origine dal polo celeste, di  $(3600 - 450)' = 52^\circ 30'$  l'inizio del regno di David avvenne al novilunio dell'anno seguente, cioè dopo 50" con il sole a longitudine di  $4^\circ$ . Conoscendo la longitudine iniziale del sole e il numero di mesi intercorsi è possibile controllare con un calcolo se la lettura è stata corretta. Secondo i programmi di calcolo attuali il sole si trova poco più di  $4^\circ$ . La funzione del testo è pertanto quella di una memorizzazione criptica dell'inizio del regno di David, che corrisponde a quanto trovato con la ricerca della longitudine di  $\alpha$  *Columbae* per il tempo del battesimo di Gesù. D'altra parte, se al valore di b) dello schema temporale aggiungiamo  $65^\circ$  (corrispondenti ai 4680 anni dall'origine come è indicato nell'absidiola sud di san Secondo di Cortazzone d'Asti) possiamo sottrarre il valore di a) e si ottiene la medesima misura ( $52^\circ 30' 50''$ ). Inoltre se a c) aggiungiamo questa misura ( $13^\circ 53' 58'' + 52^\circ 30' 50'' = 66^\circ 24' 48'' = 65^\circ + 1^\circ 24' 48''$ ) otteniamo il tempo della nascita del Messia riferito all'origine.

Poiché il tempo del regno di David è identico sia nello schema temporale che sottende il testo di Marco che nel testo del *Rotolo dei Salmi*, il cambiamento di origine dello schema temporale, dal riferimento al regno di David al riferimento al "regno dei cieli", esprime, secondo noi, una cosciente e decisa presa di distanza dai membri della comunità di Qumran, la cui conoscenza da parte di Gesù e dei suoi discepoli, benché non vi sia un esplicito e per noi chiaro riferimento nei Vangeli, deve essere ammessa.

L'attività della comunità di Qumran comprendeva sia la produzione di rotoli biblici come un vero e proprio *scriptorium*<sup>22</sup> per la committenza esena nella Giudea, sia ricerche di studiosi della legge come testimoniano i *midrashim* tematici ivi ritrovati. Il riferimento specifico agli scribi divenuti discepoli del regno dei cieli potrebbe essere un'allusione allora chiara e oggi non più a quella comunità e/o agli esseni della Giudea: «Perciò ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile ad un padrone di casa

<sup>19</sup> *I manoscritti di Qumran*, a cura di Luigi Moraldi, TEA 1998, p. 681.

<sup>20</sup> *I manoscritti di Qumran, op.cit.*, pp. 489-490.

<sup>21</sup> HARTMUT STEGEMANN, *Gli Esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1996, p. 241.

<sup>22</sup> H. STEGEMANN, *op. cit.*, p. 123.

che trae dal suo tesoro cose nuove e antiche» (Mt. 13,52). Subito dopo, l'evangelista (Mt. 13,54: *et veniens in patriam suam docebat eos in synagogis eorum*) fa ritornare Gesù in Galilea per il suo insegnamento nelle sinagoghe. Tuttavia con ciò non intendiamo proporre speculazioni sui rapporti di Giovanni Battista e di Gesù con l'ambiente qumranico.

Le argomentazioni di Hartmut Stegemann ci sembrano forti nell'escludere una dipendenza da Qumran e dagli esseni della Giudea sia della predicazione e del battesimo di Giovanni che dell'annuncio del "regno dei cieli" di Gesù. Quanto agli "esseni" la conclusione dello studioso parè imporsi: «gli esseni possono essere considerati ancora una volta, come al tempo di Gesù – si pensi solo al grande elogio che ne fanno Filone e Giuseppe Flavio – il centro del giudaismo del tempo, anche se nel Nuovo Testamento essi non compaiono come "esseni", ma solo come "dottori della legge" ed "erodiani"»<sup>23</sup>.

L'analisi stringente che lo studioso dei testi di Qumran fa della predicazione e del battesimo di Giovanni Battista proprio sulla sponda orientale del Giordano, proprio là «di fronte a Gerico dove un giorno Giosuè aveva introdotto il popolo di Israele nella Terra Santa», non solo fa comprendere come «in una sorta di azione profetica simbolica Giovanni poneva così il popolo di Israele davanti al passaggio nel futuro tempo della salvezza»<sup>24</sup>, ma anche il significato della condivisione profonda da parte di Gesù della prospettiva di salvezza del Battista.

Risulta così decisiva la questione che egli si pone e la ricerca che ne è conseguita. «Rispetto alla situazione in cui si era trovato il Battista deve essere avvenuto qualcosa di assolutamente nuovo, qualcosa che agli occhi di Gesù si configurò come il regno di Dio. Solo questo nuovo ha prodotto quella relativa autonomia di Gesù rispetto a Giovanni che è attestata nei Vangeli»<sup>25</sup>. Egli sottolinea che furono "gli eventi del proprio ambito di esperienza" e "non un'esperienza di vocazione o la presenza di espressioni e immagini del suo ambiente" a provocare l'annuncio del regno di Dio<sup>26</sup>. Così testimone dal momento del battesimo dell'azione di Dio sulla terra, egli "fu anche fin dall'inizio il decisivo interprete di tali avvenimenti quali azioni di Dio, nelle quali il regno di Dio cominciava ad instaurarsi"»<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> H. STEGEMANN, *op. cit.*, p. 381.

<sup>24</sup> H. STEGEMANN, *op. cit.*, p. 308.

<sup>25</sup> H. STEGEMANN, *op. cit.*, p. 330.

<sup>26</sup> H. STEGEMANN, *op. cit.*, p. 341.

<sup>27</sup> H. STEGEMANN, *op. cit.*, p. 342.

## f) I cieli squarciati: il segno del cielo e l'annuncio del regno

In rapporto a questa tesi di Stegemann e alla prospettiva di ricerca in essa implicata ciò che diremo ci pare essere più un rafforzamento che una critica e come tale lo presentiamo, anche se è una ulteriore prova di quella frattura epistemologica che impedisce agli studiosi di afferrare il *significato denotativo* delle enigmatiche metafore dei testi antichi.

L'evento nuovo che sta alla base dell'annuncio del regno dei cieli e che lo studioso trova nell'ambito dell'esperienza di vita di Gesù è *concomitante al battesimo ed è precisamente indicato nel testo*. Si tratta di quella esperienza della visione della gloria di Dio implicata nell'esperienza dell'apertura dei cieli, come abbiamo già indicato sulla base del discorso di Stefano promartire.



Fig. 5

In tutti i modi abbiamo cercato di sottrarci a questa conclusione, cercando di scrivere un altro possibile intervallo temporale. Il 24 novembre del 29 d.C. ci fu un evento nel cielo per il quale si adatta l'espressione enigmatica dei cieli aperti, o meglio squarciati, scissi. La subitanità e la violenza dell'evento è ben espressa nel testo di Marco. La metafora di un cielo che si apre implica un far vedere, un mostrare quello che normalmente non si vede. Il verbo σκίζω corrisponde al latino *scindo*. In quel giorno intorno alle ore 11 a.m., ora locale di Gerusalemme, ci fu un'eclisse solare totale con magnitudine 0,96. La mappa del cielo (Fig. 6), elaborata al computer, mostra quali stelle e quali costellazioni sono alte sul cielo di Gerusalemme poco prima dell'istante della totalità, quando Arturo, la stella di Giobbe, e il piede del Centauro, stanno passando al meridiano di Gerusalemme.

È un vero e proprio segno del cielo, quello che il Vangelo indica e non un evento astronomico, come la cultura scientifica d'oggi ci ha abituato a vedere. È un segno del cielo in cui appare la gloria di Dio, in cui appare la signoria di Dio nei cieli.

La discussione su come si possa rintracciare nei documenti della tradizione cristiana la memoria di questo evento connesso al Battesimo di Gesù è troppo lunga per la presente trattazione. Possiamo solo dire che è necessario rintracciare in tutti i battisteri a forma ottagonale il simbolo del Pavone, come si trova a Ravenna, oppure trovare il medesimo simbolo nei capitelli relativi alla vita di Gesù, come si trova nella chiesa di San Secondo in Cortazzone d'Asti (Fig. 5). Solo dopo questa lettura di *Marco* 1,1-13, essa si dimostra più straordinaria di quanto avessimo pensato nel precedente studio<sup>28</sup>.

#### g) La tentazione

Se si vuole poi approfondire il significato dell'ultimo versetto del testo di Marco, quello sulla tentazione di Satana, sulla presenza delle bestie e sul servizio degli angeli è necessario partire da questa mappa celeste (Fig. 6) in coordinate eclitticali. In essa si vede che  $\gamma$  *Draconis* ha la medesima longitudine del sole. Quella stella è diametralmente opposta alla polare. La longitudine di una stella si ottiene mediante una proiezione del meridiano passante per quella stella sul piano dell'eclittica (il cui nome arcaico era *terra*). Satana cadde come un lampo sulla terra, come si trova detto nel Vangelo di Marco e la battaglia in cielo tra Michele e il Dragone è descritta nel capitolo XIII dell'*Apocalisse*. Nella mappa vediamo le bestie, mentre non vediamo gli angeli, ma solo stelle. Nell'*Apocalisse* è esplicita la connessione delle stelle agli angeli (*Apoc.* 1,20).

<sup>28</sup> Nel nostro studio (*op. cit.*) sui capitelli di San Secondo di Cortazzone d'Asti individuammo il significato cosmologico dei due pavoni contrapposti del primo capitello, ma attribuiamo il significato di eclisse solare ad un evento contemporaneo alla costruzione della chiesa e non alla vita di Gesù, quando esso invece, essendo posto (Fig. 5) tra il riferimento alla profezia messianica della nascita, con l'immagine del fiore (*flos*, virgulto: *Isaia* 11,1-2) e alla morte in croce, comunicava precisamente che l'evento dell'eclisse riguardava la vita pubblica di Gesù. La clessidra in essa rappresentata indica il tempo che intercorre tra l'eclisse rappresentata nel terzo capitello a sinistra del 26 gennaio 1153, oggetto della comunicazione scientifica al *Giornale di Fisica*, e l'eclisse del Battesimo del 24 novembre 29 d.C., trovata con l'analisi del testo di Marco.



Fig. 6

Il sapere che questa mappa richiede è tale da indurre coloro che allora lo possedevano, come proprio esclusivo sapere, ad abusarne fondando su tale sapere l'ordine politico dei regni e degli imperi a danno dell'uomo, sicché il trono che si cerca non è più quello di Dio ma quello, ben diverso, di Satana. La separazione netta del potere temporale da quello spirituale fu una delle risposte alla tentazione. Riflettere su che cosa comportò la separazione dell'autorità spirituale dall'autorità temporale nelle diverse situazioni storiche fu un problema teologico-politico che si diede unicamente nell'occidente cristiano, come anche si ebbe in occidente la consapevolezza dell'ingiustizia quando l'autorità si tramutava in dominio sugli uomini ad esclusivo vantaggio delle élites.

#### h) L'eclisse solare di Flegonte di Tralles

A proposito dell'eclisse del battesimo è possibile osservare quanto segue. Se si calcola il numero delle olimpiadi trascorse, ponendo l'inizio al 1 luglio del 776 a.C. ore 12 (JD = 1438171) fino al 24 novembre 29 d.C. ore 12 (JD = 1731978) il numero intero di anni è 804, sicché quell'eclisse solare capitò al primo anno della olimpiade 202. Flegonte di Tralles, un liberto di Adriano, scrisse una storia delle Olimpiadi fino alla morte dell'imperatore<sup>29</sup>. Egli parla di un oscuramento del sole e di un terremoto avvenuti nel quarto anno della olimpiade 202: il che ci porta al 32 d.C. Il passo è ripor-

<sup>29</sup> I pochi frammenti della cronaca delle Olimpiadi di Flegonte, le cui notizie si trovano in Fozio, sono raccolti tutti in A. WESTERMANN, *Paradoxographi Graeci*, Brunswick 1939.

tato da Eusebio di Cesarea e da Girolamo e altri. Nel passo citato si tratta di una *defectio solis* all'*hora sexta* cioè di un'eclisse solare attorno a mezzogiorno con apparizione di stelle e di un terremoto che interessò la città di Nicea in Bitinia. Ora la linea di centralità dell'eclisse del 29 d.C. passa proprio in Asia minore e sopra Damasco e interessa anche la Giudea (Fig. 7).

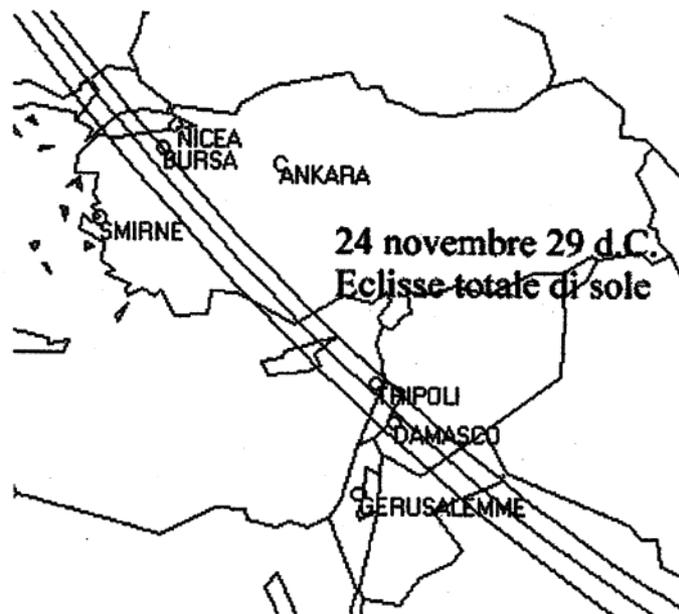


Fig. 7

Non è assolutamente possibile confondere una *defectio solis* con l'oscuramento del Venerdì santo, e Giulio Africano ricorda le *horribiles tenebrae* del Venerdì santo come un *novum Dei opus*, non dipendente dunque da un'impossibile eclisse solare. Si pone allora il problema di rivedere i riferimenti degli autori cristiani (Eusebio, Girolamo, Tertulliano, Origene, Giulio Africano, la Cronaca pasquale, Giovanni Filopono, Giovanni Malala e Giorgio Sincello) a Flegonte come si impone una spiegazione della discrepanza del dato di Flegonte rispetto all'eclisse del 29 d.C. l'unica che ha le caratteristiche per grandezza e per luogo indicati nel testo. Il dilemma a cui bisognerebbe dare una risposta è questo: il dato cronologico (*quarto anno CCII olimpiadis*) porta al 32 d.C., anno in cui non vi fu nell'emisfero nord *defectio solis* con visione di stelle, mentre l'eclisse con oscura-

mento totale del testo citato di Flegonte porta al 29 d.C., al medesimo tempo espresso dallo schema temporale che sottende il racconto di Marco del Battesimo di Gesù.

Pensiamo di aver argomentato con prove e non solo con indizi la frattura epistemologica che si è generata nella tradizione e si è acuita all'epoca della secolarizzazione con il modello autoreferenziale della ragione. Tuttavia ci rendiamo anche conto che la rilettura dei testi cristiani nella chiave che abbiamo proposto, cioè in rapporto alla struttura del sapere arcaico, implica e comporta la collaborazione di diversi studiosi.

La lettura qui proposta con l'individuazione dello schema temporale ha comportato un doppio passaggio. Dalla «lettera» del testo infatti siamo passati dalla storia locale di un evento (con il riferimento al regno di David) alla storia del cielo (con il riferimento ad una stella che segna il nuovo inizio); con la longitudine di una stella ( $\alpha$  Columbae) è stato possibile giungere al tempo universale: mediante la definizione del tempo del Natale, poi, siamo pervenuti sia alla storia universale della salvezza che alla nostra cronologia. Abbiamo distinto ciò che è storico da ciò che è celeste e ricondotto lo storico al celeste, connesso lo storico con il celeste. È questo il movimento proprio dell'*anagogia*, non quello della *allegoria*. Così al termine di questa ricerca possiamo seguire l'invito di Origene: *Si intellexisti quid historiae contineat, adscende nunc ad splendorem mysterii*.

Le fonti utilizzate per l'Antico e il Nuovo Testamento sono le seguenti:

- *Novum Testamentum Graece et Latine*, Apparatu critico instructum edidit Augustinus Merk S.J., editio octava, Roma 1957.
- *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs, Duo volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1979.
- *La Sacra Bibbia*, tradotta dai testi originali e commentata, a cura e sotto la direzione di Mons. Salvatore Garofalo, Voll. 1-2-3, Marietti, 1964.