

RICCARDO MAISANO

## IL PROLOGO DI MARCO NEL CODICE DI BEZA <sup>(\*)</sup>

### 1. Premesse metodologiche

[1745] Possiamo dire, senza paura di cadere nel paradosso, che il prologo del vangelo di Marco presenta problemi quasi ad ogni parola. La letteratura sull'argomento è sterminata e continua ad arricchirsi quotidianamente di titoli nuovi. Ciò rende problematico qualsiasi tentativo non solo di dare un contributo realmente originale, ma perfino di fornire anche solo una rassegna della bibliografia esistente.

Per citare uno solo tra gli esempi che si potrebbero allegare, ricordiamo il v. 1 (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ), un testo fondamentale per la storia della tradizione sinottica, per lo studio della dottrina cristiana e per la conoscenza della personalità e degli scopi dell'autore: ἀρχή significa « principio » o « fondamento », è riferito al titolo del libro o è apposizione del successivo Ἰωάννης εὐαγγελίου è « lieto annuncio » o « (libro del) vangelo », risente dell'uso paolinico del termine o definisce il genere letterario che Marco stesso può avere inaugurato? Ἰησοῦ Χριστοῦ è genitivo soggettivo o oggettivo, allude a Gesù come banditore del messaggio o come argomento di questo? Le parole υἱοῦ θεοῦ, che si leggono in alcuni testimoni ma non in altri, fanno parte del testo originario, di cui rappresentano la prima solenne enunciazione teologica, o sono una pia amplificazione, risultato di uno dei tanti interventi degli scribi dei primi secoli? <sup>1</sup> [1746]

Poiché gli studi recenti hanno permesso nella maggior parte dei casi di circoscrivere i problemi e di porre le diverse questioni su basi definite, spesso non è più necessario né economico riprendere le discussioni *ab imis* ovvero proporre ipotesi nuove, a meno che non vengano messi a disposizione ulteriori dati. Può talvolta essere utile sperimentare invece la via di un approccio rigorosamente unitario, così nel metodo come nel materiale adoperato, per sottoporre a verifica gli elementi noti e approfondire le conoscenze intorno a una determinata fase di storia del testo.

Tra gli approcci che meglio possono rispondere a tali aspettative, uno dei più promettenti rimane quello filologico, che permette di entrare in contatto diretto con alcuni dei meccanismi – almeno quelli tuttora riconoscibili o ricostruibili – che contribuirono alla formazione e alla trasmissione del testo. Credo però che tale metodo sia realmente fruttuoso e praticabile soltanto a due condizioni: *a*) che sia scelta una via di accesso unica e chiaramente identificata, cioè un testimone fisicamente esistito, in grado di rappresentare una reale fase storica della tradizione; *b*) che siano affrontati soltanto quei problemi il cui nucleo è raggiungibile attraverso la strada prescelta.

[<sup>(\*)</sup> Simonetta Graziani, ed., *Studi sul Vicino Oriente antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2000 (Dipartimento di Studi Asiatici – *Series Minor*, LXI), vol. III, pp. 1745-1773.]

<sup>1</sup> Devo qui limitarmi a ricordare soltanto due tra i maggiori commentari di riferimento al secondo vangelo (entrambi riportano la letteratura precedente): *Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Il vangelo di Marco*, a cura di Rudolf Pesch, ed. it. a cura di Omero Soffritti, I-II, Brescia 1980-1982, che dedica al prologo le pp. 135-190 del vol. I; R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, pp. 29-73. Tra i contributi più recenti cito soltanto (in considerazione dell'approccio da essi scelto e dell'aggiornamento bibliografico) J. Delorme, « Évangile et récit. La narration évangélique en Marc », *New Testament Studies*, XLIII (1997), pp. 367-384; M. Adinolfi, « Ἀρχή, εὐαγγέλιον, Χριστός. Note filologiche a Mc. 1, 1 », *Rivista Biblica*, XLIII (1995), pp. 211-224.

Il ricorso ad un solo testimone è importante per ragioni non soltanto storiche, ma anche metodologiche. Noi sappiamo che la moderna edizione critica di un testo è, secondo un'efficace e autorevole definizione, soprattutto una « ipotesi di lavoro »<sup>2</sup>. Ciò è particolarmente evidente nel caso dei testi neotestamentari, tramandati da testimoni non riconducibili a schemi chiusi e soggetti nelle fasi più delicate della tradizione (quelle iniziali) anche a influenze esterne al procedimento meccanico di trasmissione. Perciò chiunque prende in mano una edizione del Nuovo Testamento sa che avrà a disposizione tutti gli elementi per la ricostruzione del testo e la valutazione dei testimoni, insieme con una proposta di ricostruzione effettuata dall'editore, ma nessuno, e meno che mai l'editore, penserà che il testo ricostruito sia esistito precisamente in tale forma [1747] in una delle fasi di stesura o in un successivo momento della tradizione. In tale ottica, l'assunzione strumentale del testo tramandato da un solo codice può avere un suo significato: infatti anche il testo di tale codice rappresenta una ipotesi di lavoro, elaborata da un lettore / copista / editore antico, il quale aveva a disposizione materiali meno distanti dall'epoca di composizione rispetto a quelli giunti fino a noi. A differenza delle nostre moderne edizioni critiche, in una fase della tradizione l'"edizione" che si è materializzata nel manoscritto prescelto è storicamente esistita – il che non implica, beninteso, alcuna valutazione qualitativa, ma soltanto un proposito di utilizzazione strumentale coerente del testimone in questione.

Queste osservazioni sicuramente non sono nuove, anzi negli scorsi decenni sono state oggetto – in modo particolare tra i filologi romanzi, ma con echi significativi tra i filologi classici (molto meno tra i filologi neotestamentari) – di un intenso dibattito<sup>3</sup>. Le richiamiamo qui soltanto per notare come il problema abbia rilievo specialmente al cospetto di una tradizione particolarmente ricca anche nei cosiddetti "piani alti", costituiti in gran parte dalle testimonianze papiracee, e nello stesso tempo difficile da delineare con sicurezza proprio nelle fasi iniziali<sup>4</sup>. Salvo eccezioni, i testimoni papiracei risalenti ai primi secoli del cristianesimo, e dunque cronologicamente anteriori ai grandi onciali posti da Westcott e Hort nel 1881 a fondamento della loro ricostruzione critica del testo, non mostrano sempre una fisionomia testuale definita e non danno sempre alle classificazioni preesistenti l'attesa conferma: tanto è vero che, dopo dodici decenni di scoperte papiracee anche clamorose, e dopo numerose edizioni critiche sempre più perfezionate, il testo costituito da Westcott [1748] e Hort con l'ausilio dei soli manoscritti noti al loro tempo è sostanzialmente quello che, con alcuni ritocchi, leggiamo tuttora.

Molti di coloro che hanno dedicato il proprio tempo a indagare nei propri ambiti di studio tradizioni manoscritte meno ricche e note di quella neotestamentaria potranno a questo punto allegare la propria personale testimonianza a conferma di quanto altri hanno osservato a proposito delle fasi iniziali di trasmissione del Nuovo Testamento. Io mi limiterò a ricordare qui l'esempio offerto dalla tradizione testuale dei contatti di san Romano, il principe dei

<sup>2</sup> Cfr. ad es. G. Contini, *Esercizi di lettura*, Torino 1982, p. 369; Id., *Breviario di ecdotica*, ibid. 1990, p. 45 e *passim*.

<sup>3</sup> Un panorama indicativo tuttora utile è quello presentato nel volume: *La critica del testo*, a cura di A. Stussi, Bologna, rist. 1991 (ved. in particolare le pp. 7-31. 45-64. 199-227 e il corredo bibliografico).

<sup>4</sup> Per rendersi conto delle divergenti valutazioni delle testimonianze papiracee si può mettere a confronto K. Aland – Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, transl. by E. F. Rhodes, Grand Rapids – Leiden, 1987, pp. 83-102 con la sezione: « Papyri and Text-critical Method » del volume: E. J. Epp – G. D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, Grand Rapids 1993, pp. 245-297 e con: *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, ed. B. D. Ehrman – M. W. Holmes, ibid. 1995, pp. 3-21.

melodi bizantini, che fiorì nella prima metà del VI secolo. Egli raggiunse già durante la sua vita, e più ancora dopo la morte, grandissima fama: i suoi componimenti ebbero una notevole diffusione in tutto l'impero, con riedizioni, imitazioni, rielaborazioni e vicissitudini varie. Tramontata la fortuna del genere letterario da lui coltivato, Romano fu tramandato assieme ad altri melodi in antologie di contaci e libri liturgici di varia provenienza (l'isola di Patmos, i monasteri dell'Athos e del Sinai, l'Italia meridionale), giunti in parte fino a noi e databili ai secoli tra il X e il XIII. Secondo gli studiosi, i quattrocento anni che separano i più antichi testimoni conservati dall'epoca della composizione furono sufficienti a determinare la divisione della tradizione in rami, con relativa caratterizzazione delle diverse fisionomie. In anni recenti sono stati scoperti due papiri che contengono frammenti di Romano: il Vindob. 29 430, pressoché coevo all'autore, e l'Amst. I 24, posteriore di pochi decenni. Entrambi tramandano un testo che, se fosse appartenuto a un manoscritto tardivo, nessuno avrebbe esitato a definire « contaminato », ognuno con errori propri, lezioni deteriori e, mescolate assieme, varianti finora considerate caratteristiche o dell'uno o dell'altro ramo della tradizione medievale<sup>5</sup>. Si rileva dunque, anche nel caso di Romano, il fenomeno del vistoso contrasto tra una tendenza « centrifuga » della tradizione testuale nelle sue fasi iniziali e una controtendenza « centripeta » in uno o più rami della stessa tradizione nelle fasi successive. E credo che la medesima osservazione potrà essere fatta anche dai filologi romani e italiani, almeno per alcuni autori<sup>6</sup>. [1749]

È dunque particolarmente importante nel caso del Nuovo Testamento tener conto delle calibrate considerazioni formulate da specialisti di discipline solo apparentemente lontane ed essere pronti a spostare – almeno in via sperimentale – l'attenzione e l'indagine critica dal testo all'apparato, tenendo a mente che prendere un manoscritto a base del proprio lavoro significa confrontarsi con un processo di ristrutturazione del testo effettuato in epoca spesso molto lontana dalla nostra e secondo criteri spesso più vicini dei nostri a quelli dell'autore<sup>7</sup>.

Ciò premesso, cercheremo di utilizzare quale strumento di approccio filologico al testo uno dei manoscritti in maiuscola del Nuovo Testamento più noti e più studiati, non antichissimo di per sé, ma portatore di un testo risalente assai indietro nel tempo e indubbiamente singolare, vale a dire il « Codex Bezae Cantabrigiensis ».

## **2. Il codice di Beza**

Nelle famiglie di manoscritti che costituiscono la tradizione di un testo talvolta accade quello che anche si verifica nelle famiglie degli esseri umani. Uno dei componenti, per il suo carattere eccentrico, per la sua fisionomia alternativa e per la sua resistenza a qualunque tentativo di inquadramento finisce per costituire la pietra di paragone attraverso la quale tutti gli altri sono obbligati a misurarsi. Nella maggior parte dei casi l'elemento eccentrico è destinato infine a soccombere o a ritirarsi in posizione minoritaria: ma conserva il merito di aver suscitato domande, chiarito ruoli, reso gli altri componenti più consapevoli e responsabili.

<sup>5</sup> I due papiri sono descritti rispettivamente da P. Maas in « Byzantion », XIV (1939), p. 381 e da T. F. Brunner in « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik », XCVI (1993), pp. 185-189. La tradizione del testo di Romano è descritta in: Romanos le Mélode, *Hymnes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons, t. I, Paris 1964, pp. 19-44.

<sup>6</sup> Ved. ad esempio le considerazioni di A. Vårvaro in Stussi, *La critica del testo*, cit. pp. 151-163 (con riferimento alle fasi iniziali della tradizione testuale di Dante, di Guinizzelli e di Cavalcanti), dove è opportunamente sottolineata la distinzione preliminare che è necessario stabilire fra tradizione « attiva » e tradizione « quiescente », destinata cioè alla conservazione e alla trasmissione di un testo ormai consacrato.

<sup>7</sup> Mi richiamo qui implicitamente a quanto teorizzato da C. Segre, *Ecdotica e comparatistica romanze*, Milano-Napoli 1998, spec. pp. 42-53. 144 s.

Nella grande famiglia di testimoni che dal II secolo in poi hanno tramandato gli scritti del Nuovo Testamento è conosciuta la particolare fisionomia del codice di Cambridge, Univ. Libr., Nn. 2. 41, siglato negli apparati critici D<sup>ea</sup> (o semplicemente D) ovvero 05, certamente il più studiato tra i manoscritti neotestamentari. In esso è conservato il testo greco e latino dei Vangeli e degli Atti [1750] degli apostoli, un testo in parte diverso da quello degli altri testimoni, impropriamente definito in passato (e spesso, per convenzione, tuttora) « occidentale », un testo che ha suscitato reazioni varie, dall'entusiasmo alla svalutazione, e proprio per questo ha contribuito più di ogni altro alla riconsiderazione critica della tradizione.

In anni recenti sono stati dedicati al codice di Beza una documentata monografia di David C. Parker<sup>8</sup> e un Colloquio internazionale, organizzato nel 1994 in Francia dallo stesso Parker e da Christian-B. Amphoux, fecondo di risultati e di spunti per riflessioni ulteriori<sup>9</sup>. Non è stata ancora raggiunta una vera unità di vedute sui più importanti problemi paleografici e codicologici concernenti il manoscritto, ma sono stati acquisiti molti elementi filologici. Sappiamo ad esempio che la traduzione latina a fronte del greco non fu esemplata direttamente su questo ma su un testo simile; sappiamo che entrambi i testi sono stati copiati dalla stessa mano e poi corretti a più riprese da successivi lettori, le mani dei quali sono tuttora individuabili e collocabili in un ordine cronologico; soprattutto sappiamo che il testo greco del codice di Beza non è tramandato in modo identico da nessun altro testimone e che anche la traduzione a fronte non corrisponde interamente a nessuna tra le antiche versioni latine oggi note.

Il lavoro critico svolto da Parker, da Amphoux e dai molti studiosi che hanno indagato i problemi posti dal codice è stato estremamente fruttuoso, soprattutto se si tiene conto dei progressi conseguiti nell'affinamento metodologico, nell'individuazione di strade nuove e nel chiarimento di molti criteri generali. La monografia di Parker dimostra fino a che punto è utile prendere in considerazione il carattere e la natura essenziale di un singolo testo, tramandato da un singolo testimone, comportandosi come al cospetto di un codice unico: dopo tale esempio, sarà difficile rinunciare a studiare altri manoscritti, non solo neotestamentari, nella [1751] loro fisicità e interezza e continuare a discutere di varianti senza preliminarmente ricollegarle ai loro portatori. Inoltre, alla luce dei recenti studi ai quali abbiamo fatto cenno, è stato definitivamente accertato l'errore metodologico consistente nel cercare in un testo (tramandato da D come da qualunque altro testimone) una particolare vicinanza all'originale: dopo molti tentativi in tal senso, effettuati al prezzo di screditare gli altri testimoni, sembra ora più agevole porre all'oggetto del proprio studio le domande giuste. E infine (ma gli esempi della fecondità degli approcci proposti potrebbero moltiplicarsi) è diventata più evidente la necessità di leggere in modo continuativo il singolo testo tramandato dal singolo testimone, di studiarne in modo unitario e complessivo la lingua (o, nel caso del codice di Beza, le lingue), le tendenze stilistiche, gli orientamenti culturali e teologici<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> D. C. Parker, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge 1992.

<sup>9</sup> Gli atti sono stati pubblicati in *Codex Bezae. Studies from the Lunel Colloquium June 1994*, edited by D. C. Parker and C.-B. Amphoux, Leiden – New York – Köln 1996.

<sup>10</sup> Indipendentemente dalle iniziative sopra citate ricordiamo i recenti contributi di A. Ammassari (*Il Vangelo di Matteo [di Marco, di Luca, di Giovanni] nella colonna latina del Bezae Codex Cantabrigiensis. Note di commento sulla struttura letteraria, la punteggiatura, le lezioni e le citazioni bibliche*, Città del Vaticano, 1996, in 4 voll.), che muovono nella stessa direzione e che si valgono della benemerita ristampa, curata dallo stesso studioso (*Bezae Codex Cantabrigiensis*, a cura di A. Ammassari, Città del Vaticano, 1996) dell'edizione in facsimile di F. M. Scrivener, originariamente pubblicata a Cambridge nel 1864.

In questa prospettiva si collocano alcune recenti proposte di lettura del testo di Cambridge, che certamente non hanno come scopo astratte e preconcepite rivalutazioni (o sopravvalutazioni) di questo nei confronti di altri testimoni, ma che ne pongono in rilievo la coerenza interna, l'antichità, la collocazione nel quadro dei dibattiti teologici della Chiesa primitiva, gli intenti che ne hanno determinato la formazione. L'insieme costituito da tali proposte di lettura e da gran parte dei contributi presentati al Colloquio del 1994 conduce a risultati interessanti, che investono non solo la natura e la fisionomia di D, ma gettano anche luce sulle fasi iniziali della storia dei testi neotestamentari<sup>11</sup>.

È stato rilevato che D tramanda un testo dei vangeli sostanzialmente simile a quello in uso presso la generazione di intellettuali [1752] che visse e operò a Roma tra il 140 e il 170. Marcione intorno al 140 rivede il testo di Luca su una redazione del terzo vangelo vicina a quella di D; Giustino verso il 150 cita i vangeli attingendo a un testo dello stesso tipo; Taziano, allievo di Giustino, fa uso del medesimo testo per compilare il suo *Diatessaron*; e la stessa osservazione si può fare per Eracleona, autore intorno al 160 di un commento a Giovanni ispirato all'eresia valentiniana. Tale testo dové pervenire a Roma dall'Asia Minore, poiché se ne trovano le tracce a Smirne durante la prima metà del II secolo<sup>12</sup>. Nella generazione successiva, cioè tra il 170 e il 200, si trovano esempi dell'uso di un testo simile a quello di D da parte di Ireneo vescovo di Lione, giunto verso il 170 in Gallia da Smirne, dove era stato discepolo del vescovo Policarpo. Contemporaneamente si trovano indizi della presenza dello stesso testo in Africa nella zona di Cartagine, dove servì come modello per una delle prime versioni latine conosciute, giunta in parte fino a noi nel codice Bobiense k. Il pagano Celso intorno al 178 ad Alessandria polemizza contro i cristiani utilizzando (con la probabile mediazione degli scritti di Giustino) un tipo di testo simile a quello di D: egli critica inoltre la pubblicazione di una « nuova edizione » dei vangeli nella sua città, alludendo forse al testo che tuttora chiamiamo alessandrino, conservato dal papiro P<sup>75</sup>, dal Vaticano B e da altri testimoni. La migliore qualità critica del testo nel frattempo riveduto e la progressiva affermazione del latino come lingua ecclesiastica nelle aree occidentali dell'impero probabilmente impedirono al testo precedente, nato in Asia Minore per scopi didattici più che liturgici, di avere ulteriore diffusione. Noi oggi non ne avremmo forse alcuna cognizione, se non fosse servito come modello per una o due fasi ulteriori di copiatura, dettate da esigenze prevalentemente culturali e coronate alla fine del IV secolo dalla confezione del manoscritto D.

Lo stato degli studi sul codice di Beza offre utili indicazioni su alcune linee di ulteriore indagine intorno al testo del manoscritto in quanto testo letterario. Alcune delle coordinate del contesto con [1753] cui tale redazione ebbe a confrontarsi – e che attendono puntuale verifica di tale confronto – sono state individuate nella cosiddetta « fonte Q » dei sinottici, nel vangelo apocrifo di Tommaso, nell'uso delle tecniche retoriche, nel ruolo degli influssi semitici<sup>13</sup>. È stata inoltre rilevata la necessità di uno

<sup>11</sup> Riassumiamo qui di seguito il bilancio proposto da Christian-B. Amphoux in: *Studies from the Lunel Colloquium*, pp. 337-354 (ivi è citata la relativa documentazione). Le conclusioni muovono in direzione opposta a quelle raggiunte in passato dai sostenitori della origine tardiva e secondaria della tradizione D rispetto a quella alessandrina (Aland & Aland, *The Text of the New Testament* cit., pp. 64-71).

<sup>12</sup> P.-F. Beatrice in: *Studies from the Lunel Colloquium*, 317-326.

<sup>13</sup> M. Mees, « Lukas 1-9 in der Textgestalt des *Codex Bezae*. Literarische Formen in Dienste der Schrift », *VC* 5, 1968, 89-110; Id., « Sinn und Bedeutung literarischer Formen für die Textgestalt des *Codex Bezae* in Lukas 10-11 », *VC* 7, 1970, 59-82; « Jesusworte in Lukas 12 und ihre Komposition nach *Codex Bezae Cantabrigiensis* », *ibid.*, 285-303.

studio specifico sul lessico e sulla lingua dei testi greco e latino di D e un commentario testuale alle redazioni di cui il codice è portatore<sup>14</sup>. È evidente che tali mete non possono essere raggiunte che al compimento di un lungo e lento cammino, ma i risultati parziali e i sondaggi finora pubblicati dimostrano che il tempo e l'impegno devono considerarsi bene spesi e che molti elementi nuovi possono essere acquisiti attraverso l'approccio letterario alle singole redazioni tramandate da D e da altri testimoni primari del testo del Nuovo Testamento.

Quella che vorrei proporre qui di seguito è una verifica esemplificativa di quanto finora accennato. Rileggeremo in prospettiva letteraria il prologo del vangelo di Marco<sup>15</sup> prendendo come base il testo greco del codice di Beza e successivamente confrontandolo con i materiali che possono contribuire a chiarificare la lettura, in un approccio al vangelo condotto per una volta non attraverso il testo composito proposto dalle correnti edizioni critiche, ma utilizzando un singolo testimone.

### 3. Mc. 1, 1-15 nel codice di Beza: il testo greco

Riportiamo qui di seguito il testo greco del prologo di Marco così come si presenta nei ff. 285<sup>v</sup>-286<sup>v</sup> del codice di Beza, riproducendone anche la presentazione materiale, che, come vedremo, ha la sua importanza. Indicheremo in apparato le divergenze rispetto agli altri testimoni. [1754]

α Αρχη του ευαγγελιου ιησου χριστου υιου θεου	1
ως γεγραπται εν ησαια τω προφητη	2
ιδου αποστειλω τον αγγελον μου	
προ προσωπου σου ος κατασκευασει	
β :την οδον σου: : φωνη βοωντος εν τη	3
ερημω ετοιμασατε την οδον κυριου	
ευθειας ποιειτε τας τριβους του θεου ημων	
γ : Εγενετο ιωαννης εν τη ερημω βαπτιζων	4
και κηρυσσων βαπτισμα μετανοιας	
εις αφεσιν αμαρτιων	
και εξεπορευετο προς αυτον πασα η ιουδαια	5
χωρα και ιεροσολυμιται παντες	
και εβαπτιζοντο εν ιορδανη υπ αυτου	

<sup>14</sup> Parker, *Codex Bezae*, 193. 250.

<sup>15</sup> Considero prologo dell'opera i vv. 1-15 del cap. 1 perché il procedimento riassuntivo, proprio di un autore che si riferisce ad argomenti noti e ha come scopo un inquadramento preliminare, si estende appunto fino al v. 15.

Nell'apparato delle varianti sono state usate le sigle della XXVII ed. Nestle – Aland (*Novum Testamentum Graece et Latine*, 3. neubearbeitete Auflage, Stuttgart 1994).

v. 1 υιου θεου  $\aleph^1$  B D L W 2427 *pc* (του θεου A  $f^{1,13}$  33  $\square$ ) latt sy co; Ir<sup>lat</sup>: υιου του κυριου 1241 om.  $\aleph^*$   $\Theta$  28 l 2211 *pc* sa<sup>ms</sup> arm; Or Ir Epiph

v. 2 ως D: καθως cett | εν ησαια τω προφητη D  $\Theta f^1$  700 l 844 l 2211 *pc*; Ir Or<sup>pt</sup> Epiph: εν τω ησαια τω προφητη  $\aleph$  B L D 33 565 892 1241 2427 *al* sy<sup>p,hmg</sup> co Or<sup>pt</sup> εν τοις προφηταις A W  $f^{13}$   $\square$  vg<sup>ms</sup> sy<sup>h</sup> (bo<sup>mss</sup>); Ir<sup>lat</sup> | αποστειλω B D  $\Theta$  28\* 565 2427 l 2211 *pc* lat co; Ir<sup>lat</sup>: εγω α.  $\aleph$  A L W  $f^{1,13}$  33  $\square$  vg<sup>cl</sup> sy<sup>h</sup> sa<sup>ms</sup> bo<sup>ms</sup>; Or Eus | την οδον σου  $\aleph$  B D K L P W  $\Theta$  700\* 2427 l 2211 *al* lat sy<sup>p</sup> sa<sup>mss</sup> bo<sup>pt</sup>; Ir<sup>lat</sup>: την οδον σου εμπροσθεν σου A  $f^{1,13}$  33  $\square$  ff<sup>2</sup> vg<sup>cl</sup> sy<sup>h</sup> sa<sup>mss</sup> bo<sup>pt</sup>; Eus

v. 3 του θεου ημων D (υμων) it: αυτου *cett*

v. 4 εν τη ερημω βαπτιζων και D  $\Theta$  28. 700. l 2211 lat sy<sup>p</sup>: ο β. εν τη ε. B 33. (892). 2427 *pc* bo<sup>mss</sup> ο β. εν τη ε. και  $\aleph$  L D *pc* bo β. εν τη ε. και A W  $f^{1,13}$   $\square$  sy<sup>h</sup> sa

*Il prologo di Marco nel codice di Beza*

εξομολογουμενοι τας αμαρτίας αυτων	
ην δε ιωαννης ενδεδυμενος δερριν καμελου	6
και εσθιων ακριδας και μελι αγριον	
και ελεγεν αυτοις εγω μεν υμας	7
βαπτιζω εν υδατι	
<b>[1755]</b> δ : ερχεται δε οπισω μου ο ισχυροτερος μου	
ου ουκ ειμι ικανος λυσαι τον ιμαντα	
των υποδηματων αυτου	
και αυτος υμας βαπτιζει εν πνευματι αγιω	8
ε : και εγενετο εν ταις ημεραις εκειναις	9
ηλθεν ο ιησους απο ναζαρεθ · της γαλιλαιας	
και εβαπτισθη εις την ιορδανην υπο ιωαννου	
και αναβαινων εκ του υδατος	10
ειδεν ηνοιγμενους τους ουρανους	
και το πνευμα ως περιστεραν καταβαινον	
εις αυτον και φωνη εκ των ουρανων	11
συ ει ο υιος μου ο αγαπητος εν σοι ευδοκησα	
ς : και ευθεως το πνευμα το αγιον εκβαλλει αυτον	12
εις την ερημον και ην εν τη ερημω ημερας · μ ·	13
και πειραζομενος υπο του σατανα	
ζ : και ην μετα των θηριων : και οι αγγελοι	
η διηκουνουν αυτω : και μετα το παραδοθηται	14
θ τον ιωαννην · ηλθεν ο ιησους εις την γαλιλαιαν	
<b>[1756]</b> κηρυσσων το ευαγγελιον της βασιλειας του θεου	
λεγων οτι πεπληρωνται οι καιροι	15
και ηγγικεν η βασιλεια του θεου	
μετανοιετε και πιστευετε εν τω ευαγγελιω	

- v. 5** εν ιορδανη υπ' αυτου D W Θ 28. 565. 700. (l 2211) a: εν τω ι. ποταμω υπ' αυ. A f<sup>1.13</sup> □ sy<sup>h</sup> υπ' αυ. εν τω ι. π. **Σ** B L 33. 892. 1241. 2427. l 844 pc fl vg co
- v. 6** ην δε ο (om. A D W D pm) ιωαννης A D W Θ f<sup>1.13</sup> (s 28) □ it sy<sup>h</sup> sa bo<sup>pt</sup>: και ην ο ι. **Σ** B Λ (33. l 2211). 565<sup>c</sup>. 892. 2427 pc lat bo<sup>mss</sup> | δερριν D (-ρρην) a: τριχας cett | post τριχας add. και ζωνην δερματινην περι την οσφυν αυτου cett
- v. 7-8** ελεγεν D: εκηρυσσεν λεγων cett | εγω μεν υμας βαπτιζω εν υδατι post υποδηματων αυτων cett | εν υδατι A D L W (Θ) f<sup>1.13</sup> □ it: υδατι **Σ** B D 33. 892. 2427. l 2211 pc vg; Or | μου<sup>1</sup> om. B (Δ 1424. 2542); Or<sup>pt</sup> | λυσαι D Θ f<sup>13</sup> 28\*. 565. l 844. l 2211 pc it: κυψας λυσαι cett | εν πνευματι **Σ** A D W Θ f<sup>1.13</sup> 33 □ it vg<sup>mss</sup>; Or: πνευματι B L 2427 b t vg
- v. 9** και εγενετο: εγενετο B 2427 pc και Θ l 2211 r<sup>1</sup> εγενετο δε W aur ff<sup>2</sup> sa<sup>mss</sup> bo<sup>pt</sup> | ο ιησους D D 28 f<sup>13</sup>: ιησους cett | ναζαρεθ D K W Θ f<sup>1.13</sup> 1424 pm sa<sup>mss</sup> bo: -ρετ **Σ** B L Γ D 28. 33. 565. 700. 892. 1241. 2427. 2542. l 844. l 2211 pm -ρατ A P pc
- v. 10** ηνοιγμενους D d: σχιζομενους cett | καταβαινον: κ. και μενον (cf. Io. 1, 33) **Σ** (W) 33 pc lat bo<sup>pt</sup> | εις αυτον B D f<sup>13</sup> 2427 pc: επ' αυτον **Σ** A L W Θ f<sup>1</sup> 33 □ sy
- v. 11** φωνη εκ των ουρανων **Σ**<sup>2</sup> D ff<sup>2</sup> t: φ. εκ των ου. ηκουσθη Θ 28. 565. (l 2211) pc φ. εγενετο εκ των ου. **Σ**<sup>2</sup> A B L (W) f<sup>1.13</sup> 33. 2427 □ lat sy co
- v. 12** το πνευμα το αγιον εκβαλλει αυτον D: το πν. αυ. ε. cett
- v. 13** εν τη ερημω **Σ** A B D L Θ 13. 33. 579. 892. 2427 pc lat co; Or Eus: εκει K f<sup>1</sup> 69. 565. 700. 1424. 2542 al sy<sup>s</sup> εκει εν τη ε. W □ sy<sup>ph</sup>
- v. 14** και μετα B D 2427 a ff<sup>2</sup> bo<sup>mss</sup>: μετα δε **Σ** A L W Θ f<sup>1.13</sup> 33 □ lat syh sa<sup>mss</sup> bo<sup>pt</sup>; Or | της βασιλειας του θεου A D W □ lat sy<sup>p</sup> bo<sup>pt</sup>: του θεου **Σ** B L Θ f<sup>1.13</sup> 28\* 33 565 579 892 2427 pc b c ff<sup>2</sup> t sy<sup>s,h</sup> sa bo<sup>pt</sup>; Or
- v. 15** λεγων οτι **Σ**<sup>1</sup> A D Γ pm it sa<sup>mss</sup> bo<sup>mss</sup>: και λεγων οτι B K L W D Θ f<sup>1.13</sup> 28 33 565 579 700 892 1241 1424 2427 2542 pm lat sy<sup>ph</sup> bo | πεπληρωνται οι καιροι D it: πεπληρωται ο καιρος cett

#### 4. Mc. 1, 1-15 nel codice di Beza: il testo latino

La sinossi tra le due colonne del codice conferma quanto accertato dai recenti studi<sup>16</sup> circa la dipendenza dell'arcaica versione latina (= d) non direttamente dal testo greco che attualmente si legge a fronte di essa, bensì da un altro testo, molto simile ma non identico.

Initium evangelii iesu christi filii dei	1
sicut scriptum est in esaiam prophetam	2
ecce mitto angelum meum	
ante faciem tuam	
qui praeparavit	
viam tuam	
vox clamantis in deserto	3
parate viam domini	
rectas facite	
semitas dei nostri	
Fuit iohannes in deserto baptizans	4
et praedicans baptismum paenitentiae	
[1757] in remissione peccatorum	
Et ingrediebatur ad illum	5
omnis iudaea regio	
et hierosolymitae universi	
et baptizabantur in iordanen ab illo	
confitentes peccata sua	
Et erat iohannes vestitus pilos camelli	6
et aedebat lucustas et mel silvestrae	
et dicebat illis	7
ego quidem vos	
baptizo in aqua	
veniet autem post me fortior me	
cuius non sum signus solvere corregiam	
calciamentorum eius	
ipse vos baptizabit in spiritu sancto	8

<sup>16</sup> Ved. Parker, *Codex Bezae*, 194-249 (alcuni tra i luoghi che qui ci interessano sono citati a 216 s.); J.-M. Auwers in: *Studies from the Lunel Colloquium*, pp. 183-216. Gli stessi studi hanno accertato che il vangelo di Marco in particolare presenta segni di trascuratezza nella traduzione e nella grafia.

v. 2 εὐ ησαία τῷ προφητῇ D → *in Esaiam prophetam* d: concorda col codice Vercellensis (= a) della Vetus Latina (Auwers cit., p. 210)

v. 4 εἰς ἀφεσιν D → *in remissione* d

v. 5 πᾶσα ἡ ἰουδαία χώρα καὶ οἱ ἱεροσολυμίται πάντες D → *omnis Iudaea regio et Hierosolymitae universi* d: conserva il chiasmo ma lo arricchisce con una *variatio* assente nel greco (così pure la Vulgata)

v. 6 ἦν δὲ D → *et erat* d: D segue Mt. 3, 4 | δερρῖν D a → *pilos* d: presuppone evidentemente τριχᾶς di tutti gli altri testimoni

v. 7 ἐρχεται D → *veniet* d: rende il valore logico della forma verbale anziché quello grammaticale e risente inoltre del parallelo sinottico di Lc. 3, 16 in alcuni testimoni della Vetus Latina (aur b c q r<sup>1</sup>: non d)

v. 8 καὶ αὐτὸς D → *ipse* d: probabilmente rinuncia a rendere la congiunzione constatando (o conoscendo nel resto della tradizione: cfr. gr. αὐτὸς δὲ → lat. *ille vero*) il valore non copulativo ma avversativo di essa | βαπτίζει D → *baptizabit* d: tiene conto del valore logico della forma verbale e probabilmente denota conoscenza del testo più diffuso (gr. βαπτισεῖ → lat. *baptizabit*)

<b>Et factum est in illis diebus</b>	9
venit iesus a nazaret galileae	
et baptizatus est in iordanen	
ab iohannen	
et ascendens de aqua	10
vidit apertos caelos	
<b>[1758]</b> et spiritum tamquam columbam	
descendentem	
in ipsum	
et vox de caelis	11
tu es filius meus dilectus ·	
in quem complacui	
<b>Et statim spiritus sanctus eiecit eum</b>	12
in deserto	
et erat in deserto quadraginta · diebus	13
et temptabatur a satana	
et erat cum besteis	
et angeli ministrabant ei ·	14
sed postquam traditus est iohannes	
venit iesus in galilaeam	
praedicans evangelium regni dei	
dicens quoniam inpleta sunt tempora	15
et adpropiauit regnum dei	
paenitemini et credite in evangelio	

## 5. Confronto con gli altri testimoni

La tradizione formatasi, come abbiamo già detto, nella prima metà del II secolo probabilmente in Asia Minore e sfociata alla fine del IV secolo nel codice di Beza, presenta nei vv. 1-15 del cap. 1 di Marco alcune differenze importanti sia rispetto alla redazione nota ai più antichi e autorevoli testimoni egiziani, che costituiscono il fondamento delle edizioni attualmente in uso, sia rispetto alla redazione vulgata, nota alla maggioranza dei manoscritti bizantini. **[1759]** Riepiloghiamo le caratteristiche più significative nell'elenco che segue, rinviando alle indicazioni fornite in apparato per una documentazione più dettagliata:

a) v. 3 τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν D it: tutti gli altri τὰς τρίβους αὐτοῦ;

b) v. 4 ἐγένετο Ἰωάννης ἐν τῇ ἐρήμῳ βαπτίζων καὶ κηρύσσων D Θ 28. 700. l 2211 lat sy<sup>p</sup>: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων B 33. (892). 2427 ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων **Σ** L Δ bo ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων A W f<sup>1,13</sup> □ sy<sup>h</sup> sa<sup>17</sup>;

v. 9 ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις D → *in illis diebus* d (cfr. *A Grammar of New Testament Greek*, by J. H. Moulton – W. F. Howard – N. Turner, IV, Edinburgh 1976, pp. 24 s.)

v. 11 ἐν σοὶ D → *in quem* d: armonizzazione con Mt. 3, 17

v. 12 ἐκβαλλεῖ D → *eiecit* d: interpreta il presente storico (cfr. vulg. *expulit*) | εἰς τὴν ἐρημὸν D → *in deserto* d: probabile influsso del v. sg.

v. 13 ἡμερας μ' D → *quadraginta diebus* d: l'ordo *verborum* di D segue i paralleli sinottici di Mt. e Lc. | καὶ πειραζόμενος D → *temptabatur* d: interpreta il valore del participio come modo finito, probabile aramaismo.

v. 14 καὶ μετὰ D → *sed postquam* d, sotto l'influsso della maggior parte dei testimoni (μετὰ δε gr. *postquam autem* lat.)

<sup>17</sup> Cfr. J. K. Elliott, *Ὁ βαπτίζων and Mark 1, 4*, « Theologische Zeitschrift » 31, 1975, 14 s.

## Il prologo di Marco nel codice di Beza

c) v. 5 ἐβαπτίζοντο ἐν Ἰορδάνῃ ὑπ' αὐτοῦ D W θ 28. 565. 700. (l 2211) a: lo stesso ordine, ma con la forma ampliata ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, si trova in A f<sup>1.13</sup> □ sy<sup>h</sup>; in ordine diverso in S B L 33, ecc.<sup>18</sup>;

d) v. 6 δέρριν D a: tutti gli altri τρίχας;

e) v. 6 D it omettono καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ;

f) v. 7 om. κύψας D Θ f<sup>13</sup> 28\* 565 it;

g) v. 8 ἐν ὕδατι... ἐν πνεύματι A D W Θ f<sup>1.13</sup> □ it: ὕδατι... πνεύματι B 2427 vg ὕδατι... ἐν πνεύματι S vgmss Or ἐν ὕδατι... πνεύματι L<sup>19</sup>;

h) v. 8 ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι è spostato dal ms. D [1760] prima di ἔρχεται (v. 7) e reso col tempo presente: interpreta l'aoristo ἐβάπτισα, che si legge negli altri testimoni, come corrispondente del perfetto stativo ebraico, che ha appunto valore di presente;

i) v. 10 ἠνοιγμένους D d (*apertos*: in Mc. 15, 38 l'unica altra ricorrenza marciana di σχίζω è resa con *scindo*): gli altri testimoni leggono σχιζομένους, meno comune con riferimento all'apertura dei cieli;

j) v. 11 καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν S\* D ff<sup>2</sup> t: gli altri testimoni aggiungono ἠκούσθη oppure ἐγένετο, per cui la lezione tramandata dal codice di Beza e dal Sinaitico appare *difficilior* e all'origine delle altre;

k) v. 14 καὶ μετὰ B D 2427 a ff<sup>2</sup> bo<sup>mss</sup>: tutti gli altri μετὰ δέ, che indica l'inizio di una nuova sezione e discorderebbe dalla disposizione grafica del codice;

l) v. 14 κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ A D W □ lat sy<sup>p</sup> bo<sup>pt</sup>: gli altri testimoni omettono τῆς βασιλείας;

m) v. 15 πεπλήρωνται οἱ καιροὶ D it: gli altri testimoni hanno il singolare.

Alcune di queste varianti hanno valenza in primo luogo teologica (*a. d. e. g. l. m*), mentre altre interessano la struttura compositiva del prologo (*b. c. g. h. k*); altre ancora investono l'aspetto linguistico o risentono della tendenza all'armonizzazione. Avendo a disposizione questo materiale, e richiamandoci a quanto anticipato sopra (§ 1) a proposito dell'opportunità di concentrare l'attenzione sui problemi accessibili all'analisi filologica, possiamo isolare, tra le tante che il prologo di Marco pone, alcune questioni intorno alle quali l'approccio critico prescelto, cioè l'esame della testimonianza testuale offerta dal codice di Beza, può dare un contributo, e in particolare: le questioni relative alla struttura ed estensione del prologo marciano, alla funzione delle citazioni veterotestamentarie, alla caratterizzazione delle predicazioni di Giovanni e di Gesù.

<sup>18</sup> La precisazione classicizzante (Moulton – Howard – Turner, *Grammar*, III, 172) ποταμῷ, estranea all'*usus scribendi* del Nuovo Testamento (l'unico altro esempio, Mt. 3, 6, presenta anch'esso una tradizione non univoca) appare secondaria; quanto alla diversa collocazione di ὑπ' αὐτοῦ, sembra venire incontro a un'esigenza di simmetria con l'emistichio seguente (cfr. la posizione del successivo αὐτῶν, messa in ulteriore rilievo dalla disposizione del testo nel codice di Beza).

<sup>19</sup> La ricerca della simmetria accomuna testimoni di diversa provenienza; l'asimmetria invece (ὕδατι... ἐν πνεύματι), che si regge soltanto sulla testimonianza del codice Sinaitico, di alcuni manoscritti della Vulgata e di Origene, è stata preferita dai curatori della XXVII edizione del Nestle – Aland in base al presupposto che i copisti avrebbero avuto la tendenza ad aggiungere la preposizione anche al primo membro sotto l'influsso dei passi paralleli in Mt. 3, 11 e Io. 1, 26 (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Second Edition, Stuttgart 1994, 63). L'influsso più appariscente a me sembra essere piuttosto quello della ricerca della simmetria (ved. ad es. la duplice omissione di ἐν nel codice Vaticano e nel minuscolo 2427).

## 6. Struttura ed estensione del prologo marciano

La numerazione progressiva delle sezioni, presente in margine al codice di Beza, riproduce quella canonica di Eusebio di Cesarea. Si presentano invece come parte integrante della più antica [1761] tradizione, di cui D è portatore, i capoversi sporgenti. È indispensabile quindi rilevare la partizione del prologo che essi presuppongono:

- a) vv. 1-3 (richiamo al Vecchio Testamento);
- b) v. 4 (presentazione di Giovanni);
- c) v. 5 (attività battesimale di Giovanni);
- d) vv. 6-8 (predicazione di Giovanni);
- e) vv. 9-11 (battesimo di Gesù);
- f) vv. 12-15 (esperienza ascetica di Gesù e inizio del suo ministero).

Tale scansione dà una propria risposta a due dei quesiti posti dalla pagina iniziale del vangelo di Marco: il primo relativo all'estensione complessiva del prologo, il secondo relativo all'articolazione dei vv. 1-4.

Per quanto concerne il primo problema, si nota che gli antichi lettori e copisti che hanno contribuito a formare la tradizione testuale a noi giunta attraverso il ms. D consideravano i vv. 14-15 collegati ai vv. 12-13 e dunque parte integrante della sezione. Ciò appare in contrasto con la moderna esegesi, che invece rileva una cesura tra i vv. 13 e 14. Tuttavia l'opinione degli antichi lettori trova riscontro nel rivestimento letterario del testo dei vv. 1-15, che è impostato sulla presenza di alcuni vocaboli-chiave, tutti ricorrenti in 1-15 e non soltanto in 1-13: εὐαγγέλιον (vv. 1. 14. 15); Ἰησοῦς (vv. 1. 9. 14), Ἰωάννης (vv. 4. 6. 9. 14), κηρύσσω (vv. 4. 14), μετάνοια / μετανοεῖν (vv. 4. 15), ἔρχομαι (vv. 7. 9. 14), Γαλιλαία (vv. 9. 14)<sup>20</sup>. Il vocabolo εὐαγγέλιον in particolare mostra di avere una funzione di segnale compositivo, comparando all'inizio e alla fine della *Ringkomposition* e dando così la migliore conferma della strutturazione del prologo e dei suoi limiti (vv. 1-15) indicati dai capoversi del ms. D e dalla scelta al v. 14 della lezione καὶ μετὰ invece di μετὰ δέ, che in Marco segna abitualmente l'inizio di una nuova sezione.

Riguardo all'altro problema, relativo all'articolazione dei versetti iniziali<sup>21</sup>, è evidente che la tradizione di cui D è portatore ha [1762] considerato, almeno in una delle sue fasi, i vv. 1-3 come un blocco unico, staccato dai vv. 4 ss. Di questa stessa interpretazione sono testimoni anche il Sinaitico (S) e il codice di Freer (W), che aggiungono un καί all'inizio del v. 4 per ricreare una formula introduttiva propria di Marco a imitazione di 1, 9 e di altri luoghi. Tale interpretazione leggeva dunque l'esordio di Marco riallacciandolo alla tradizione letteraria giudaica, che spesso faceva iniziare gli scritti profetici, didattici e apocalittici con una frase, ellittica del verbo, che riassume il contenuto del libro eventualmente anche collegandolo a un elemento esterno a questo<sup>22</sup>. Tuttavia la tradizione testuale conservataci da D reca traccia anche di una diversa e probabilmente più antica interpretazione. La lezione ἐν τῇ ἐρήμῳ βαπτίζων, infatti, oltre a testimoniare l'assenza dell'articolo ὁ davanti a βαπτίζων e la

<sup>20</sup> Cfr. Pesch, *Commentario* cit., p. 13.

<sup>21</sup> Tra gli studi più notevoli sull'argomento segnalano soltanto R. Trevijano Etcheverria, *Comienzo del Evangelio*. Estudio sobre el Prólogo de San Marcos, Burgos 1971; W. Feneberg, *Der Markusprolog*. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums, München 1974, 186-189, oltre a Pesch, *Commentario*, 138-141 (con l'indicazione della letteratura precedente).

<sup>22</sup> Esempi del Vecchio Testamento: *Prov.* 1, 1; *Qoh.* 1, 1; *Cant.* 1, 1; *Os.* 1, 1 (LXX); del Nuovo Testamento: *Mt.* 1, 1; *Apoc.* 1, 1; della letteratura apocrifia: *Test. XII patr.*; *Apoc. Abr.*; *Apoc. Bar.*; *Apoc. Esdr.*; *Apoc. Mos.*, ecc.

presenza di καὶ dinanzi a κηρύσσω<sup>23</sup>, esibisce uno spostamento delle parole ἐν τῇ ἐρήμῳ che dà particolare evidenza all'elemento del deserto come luogo dell'attività battesimale e predicatoria di Giovanni. Ciò mette in rilievo l'annuncio profetico e ne sottolinea l'avverarsi nel Precursore e deriva probabilmente da una conoscenza della lezione dell'oracolo di Is. 40, 3 (nota anche alla comunità di Qumrān<sup>24</sup>. Dunque i vv. 2-3 erano stati considerati, almeno dall'autore dello spostamento, come collegati col v. 4: Isaia aveva parlato di una voce *nel deserto*, e Giovanni *proprio nel deserto* battezzava e predicava (il rilievo è anche in funzione di quanto sarà detto nei vv. 12-13 a proposito del luogo in cui ebbe a svolgersi l'esperienza ascetica di Gesù). In tale ottica l'articolazione del passo in un primo tempo doveva risultare parzialmente diversa da quella [1763] configurata poi nei capoversi che abbiamo esaminato, e doveva essere la seguente: v. 1 (titolo) – vv. 2-4 (apparizione di Giovanni secondo la profezia) – vv. 5-6 (descrizione dell'attività e della figura di Giovanni) – vv. 7-8 (messaggio di Giovanni).

### **7. Funzione delle due citazioni veterotestamentarie**

L'oracolo profetico iniziale, come è noto, è formato da due parti: la prima (v. 2b) fonde Ex. 23, 20 e Mal. 3, 1<sup>25</sup>; la seconda (v. 3) riprende Is. 40, 3. Tutti e tre i passi veterotestamentari hanno subito ritocchi testuali e modificazioni di significato nelle fasi successive alla loro stesura, e di uno di tali interventi è testimone proprio il codice di Beza. Poiché l'analisi di questo intervento – e, attraverso questo, di tutti gli altri – è un mezzo per meglio riflettere sulla funzione delle due citazioni scritturistiche nel prologo di Marco, sarà opportuno riassumere brevemente le varie fasi che i tre testi hanno attraversato.

#### *a) Ex. 23, 20:*

testo ebraico: « Ecco io mando un messaggero davanti a te per conservarti nella strada » (Iahveh promette al popolo di Israele in cammino nel deserto l'invio di un angelo che lo proteggerà fino al suo arrivo nella Terra promessa);

Settanta: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ (τὸν ἄγγελόν μου in luogo di « un messaggero » è per influsso del passo di Malachia);

#### *b) Mal. 3, 1:*

testo ebraico: « Ecco mando il mio messaggero ed egli sgombra la via davanti a me » (Iahveh annuncia il suo imminente arrivo nel Tempio, preceduto dall'angelo, per il giudizio finale: pochi versetti più avanti [23 s.] annuncerà il ritorno del profeta Elia);

Settanta: ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου (ἐγὼ ἐξαποστέλλω in luogo di « mando » è [1764] per influsso del passo dell'Esodo: a tale influsso resistono alcuni manoscritti sia dei Settanta, sia del vangelo di Marco, tra i quali D);

Mc. 1, 2b: ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου (ἀποστέλλω in luogo di ἐξαποστέλλω e κατασκευάσει in luogo di ἐπιβλέψεται

<sup>23</sup> Dall'esame delle ricorrenze in Marco, e dal raffronto tra queste ricorrenze e i paralleli in Matteo, risulta che l'uso del participio sostantivato del verbo βαπτίζω in Mc. 6, 14. 24. 25; 8, 28, pur esistente in una parte della tradizione, non è mai attestato in D, che presenta sempre il sostantivo ὁ βαπτιστής, e lo stesso si rileva nei passi paralleli di Matteo. Perciò è improbabile che ὁ βαπτίζων fosse in Mc. 1, 4 la lezione originaria. Il materiale è passato in rassegna dal Fee in: *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, by E. J. Epp and G. D. Fee, Grand Rapids 1993, pp. 178 s., che però non arriva alle stesse nostre conclusioni.

<sup>24</sup> Cfr. IQS 8, 14; 9, 19 s. e ved. *infra*.

<sup>25</sup> La fusione dei due testi, operante già nella traduzione dei Settanta, come vedremo subito, è anche nell'esegesi rabbinica: cfr. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1961<sup>3</sup>, 597.

rivelano l'uso di una traduzione più vicina al testo ebraico a noi noto rispetto a quella dei Settanta)<sup>26</sup>: in Marco la fusione delle due citazioni e il passaggio dei pronomi possessivi dalla prima alla seconda persona trasformano le parole rivolte da Iahveh al suo popolo in un'apostrofe dello stesso Iahveh al Messia, di cui Giovanni-Elia è il precursore;

c) *Is.* 40, 3:

testo ebraico: « Una voce proclama: “ Sgomberate la via del Signore nel deserto, spianate nella steppa la strada per il nostro Dio ” » (il Deuteroisaia annuncia al popolo ebraico in esilio a Babilonia che Dio rimuoverà gli ostacoli che si oppongono al ritorno di Israele nella sua terra)<sup>27</sup>;

Settanta: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν (l'eliminazione del riferimento alla steppa nel secondo membro del distico rompe il parallelismo del testo ebraico e sposta l'ambientazione geografica su colui che parla);

*Mc.* 1, 3: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ: la modificazione della chiusa favorisce l'identificazione del κύριος – originariamente riferito a Iahveh<sup>28</sup> – col Messia, cioè con Gesù stesso. La restaurazione della lezione veterotestamentaria τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν nel codice [1765] di Beza rende tale identificazione più difficile. Se la successiva sostituzione di τρίχας καμήλου con δέριον καμήλου e l'omissione delle parole καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὄσφυν αὐτοῦ sono coordinate all'intervento sulla citazione profetica, è possibile che l'identificazione di Giovanni con Elia sia stata dal redattore del testo di D volutamente sospinta sullo sfondo. Infatti la descrizione di un uomo con una cintura di cuoio intorno ai fianchi è riferita esplicitamente al profeta Elia in *II Regn.* 1, 8 (così come sarà esplicito il riferimento allo stesso personaggio in *Mc.* 9, 13), mentre la pelle di cammello è segno generico di una figura profetica (anzi pseudoprofetica) in *Zach.* 13, 4.

Ricordiamo che, secondo un'attendibile ipotesi<sup>29</sup>, l'adattamento della citazione di Isaia e l'aggiunta dell'altra citazione possono essere il risultato di un intervento della prima comunità cristiana su una tradizione appartenente originariamente ai discepoli del Battista. Tale tradizione è possibile che sia consistita nel testo seguente: vv. 2a. 3 [*Is.* 40, 3 senza variazione]. 4-6, forse proprio secondo la lezione reperibile nel codice di Beza. L'uso di *Is.* 40, 3 in funzione ascetica ed escatologica è già noto alla comunità di Qumran (*Regola della comunità* = 1 QS 8, 12-15: « Quando in Israele si realizzeranno queste cose per la comunità, in base a queste norme saranno separati di mezzo al soggiorno degli uomini dell'ingiustizia per andare nel deserto a prepararvi la via di lui, come sta scritto: “ Nel deserto preparate la via, appianate nella steppa una strada per il nostro Dio ”. Questa via è appunto lo studio della legge »).

Il codice di Beza, insieme ad altri testimoni di diversa origine, legge al v. 15 κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ anziché κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τοῦ

<sup>26</sup> ἐπιβλέπεται (« volgerà lo sguardo ») dei Settanta presuppone in ebraico *ûfânâ*, mentre il testo masoretico giunto fino a noi legge *ûfînnâ* (« sgombra la via »): cfr. F. Blass – A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova ed. di F. Rehkopf, ed. it. a cura di Giordana Pisi, Brescia 1982, § 378<sup>1</sup>.

<sup>27</sup> Il testo ebraico permette anche una lettura traslata del passo, avulsa dal contesto storico che lo dettò e orientata in senso ascetico: « Grida una voce: “ Dal deserto traete una strada per il Signore! Al nostro Dio create un varco nel desolato! » (cfr. *Il libro del profeta Isaia*, a cura di G. Ceronetti, Milano 1981, 221 s. e nota *ad loc.*).

<sup>28</sup> L'assenza dell'articolo dà a κύριος nel passo dei Settanta il valore di nome proprio (Blass – Debrunner, *Grammatica*, § 259<sup>4</sup>).

<sup>29</sup> Cfr. Pesch, *Commentario*, 145.

θεοῦ, che è generalmente considerata lezione primaria<sup>30</sup>. La forma più breve mostra un'impronta paolinica (cfr. *Rom.* 1, 1; 15, 16; *2 Cor.* 11, 7; *1 Thess.* 2, 2. 8), la [1766] più lunga è stata considerata armonizzante, frutto di assimilazione con il v. 15 e con *Mt.* 4, 23; 9, 35<sup>31</sup>. La lettura dell'intero passo secondo il testo tramandato dal codice di Beza rivela una correlazione tra la lezione τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ e la variante πεπλήρωνται οἱ καιροί esibita da D al v. 15: il « compimento dei tempi » espresso in forma plurale<sup>32</sup> sottolinea la valenza apocalittica del messaggio, e in consonanza con questo è specificato il contenuto dell'annuncio, cioè l'annuncio relativo al regno di Dio, così come era stato tratteggiato in uno dei testi apocalittici per eccellenza del Vecchio Testamento, *Dan.* 7, 14. 27. La forma breve sembra attribuire invece un valore soggettivo al genitivo τοῦ θεοῦ, sfumando la tinta apocalittica.

### 9. Interpretazione del passo<sup>33</sup>

Inizio della proclamazione dell'annuncio di Gesù messia figlio di Dio, come è scritto nel libro <sup>34</sup> di Isaia il profeta:	1
ecco, mando il mio angelo dinanzi a te, che ti aprirà la via; voce di un araldo nel deserto:	2
preparate la via per il Signore, spianate le strade per il nostro Dio.	3
[1767] Apparve Giovanni, che nel deserto purificava <sup>35</sup> e predicava un lavacro di purificazione per la cancellazione delle colpe.	4
E si metteva in cammino per andare da lui tutto il paese della Giudea e i Gerosolimitani tutti, ed erano purificati da lui nel Giordano mentre apertamente riconoscevano le loro mancanze.	5
Giovanni indossava una pelle di cammello e mangiava locuste e miele selvatico	6

<sup>30</sup> La lezione trādita da D è sostenuta da testimoni complessivamente tardivi (A D W □ lat sy<sup>p</sup> bo<sup>pl</sup>): il significato di essa non risiede nella sua maggiore o minore possibilità di essere originaria, quanto nel peso teologico della scelta che è all'origine di essa: cfr. C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, ed. it. a cura di F. L. Viero, I, Brescia 1988, 656 s. e note.

<sup>31</sup> Pesch, *Commentario*, 179, nota a.

<sup>32</sup> La lezione di D riproduce l'uso prevalente dei Settanta, l'influsso del quale si estende anche al Nuovo Testamento (ved. *Lc.* 21, 24).

<sup>33</sup> La nostra divisione in linee tiene conto non della disposizione materiale del testo greco nel codice ma dell'insieme delle indicazioni fornite dalla disposizione del testo sia nella colonna greca che in quella latina, nonché dalla collocazione di alcuni segni di interpunzione e di spazi bianchi. In tal modo infatti è possibile ricostruire almeno in parte la sistemazione del testo esibita nell'antigrafo di D contenente i vangeli, che presentava (a differenza dell'antigrafo contenente gli *Atti*) colonne greco-latine più strette rispetto a D e affiancate sulla stessa facciata del foglio: Parker, *Codex Bezae*, 73-96.

<sup>34</sup> Per l'interpretazione qui proposta cfr. W. F. Arndt – F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1957, s. v. ἐν, I. I. d.

<sup>35</sup> Va notato il parallelo sintattico (che, a causa della somiglianza anche tematica, è altresì un parallelo letterario) con due luoghi della pericope della Trasfigurazione (*Mt.* 9, 3. 7).

*Il prologo di Marco nel codice di Beza*

e diceva loro <sup>36</sup> :	7
« Io vi purifico con l'acqua, ma viene dietro di me colui che è più potente di me, al quale io non sono capace di sciogliere il laccio dei sandali: lui vi purificherà con lo spirito santo ».	8
E accadde in quei giorni che venne Gesù da Nazaret di Galilea <sup>37</sup> e fu purificato nel Giordano da Giovanni.	9
E mentre usciva dall'acqua vide che si aprivano i cieli e lo spirito che come una colomba [1768] discendeva in lui <sup>38</sup> .	10
E una voce dai cieli: « Sei tu il figlio mio, l'unico <sup>39</sup> : in te ho riposto il mio amore » <sup>40</sup> .	11
E subito <sup>41</sup> lo spirito santo lo manda nel deserto.	12

<sup>36</sup> ἔλεγεν D: ἐκήρυσσεν λέγων cett. La variante di D permette di capire che anche i più antichi lettori interpretavano la perifrasi col valore durativo proprio, senza riferimento a una determinata occasione, come pure è stato ipotizzato (Moulton – Howard – Turner, *Grammar*, III, 67)

<sup>37</sup> v. 9. ὁ Ἰησοῦς D Δ 28 f <sup>13</sup>: Ἰησοῦς cett. La presenza dell'articolo rispetta l'*usus scribendi* di Marco (ved. Turner in: *The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, by J. K. Elliott, Leiden – New York – Köln 1993, 137; cfr. R. C. Nevius, *The Divine Names in the Gospels*, Salt Lake City 1967). La lezione della maggior parte dei testimoni, invece, obbliga ad ipotizzare il collegamento di Ἰησοῦς non col verbo che precede ma con le parole che seguono (« Gesù di Nazaret di Galilea venne a farsi battezzare »), poiché l'omissione dell'articolo è più normale prima di un'apposizione (Moulton – Howard – Turner, *Grammar*, III, 166 s.).

<sup>38</sup> εἰς αὐτὸν B D f <sup>13</sup> 2427 pc: ἐπ' αὐτὸν ⳨ A L W Θ f <sup>1</sup> 33 □ sy, *facilior* e armonizzante. Il costruito con εἰς come equivalente di ἐπί o di πρὸς, preferito da molti interpreti, è già del greco antico (cfr. Erodoto, IV 200: Πέρσαι ἐπέιτε... ἀπίκατο ἐς τὴν Βάρκην, ἐπολιόρκεον τὴν πόλιν). Se ne trova riscontro in alcuni passi veterotestamentari (cfr. *Is.* 37, 5; 63, 11 ss.; *Ezech.* 37, 5-14) e nell'*usus scribendi* di Marco (4, 15; 5, 12<sup>1</sup>): cfr. Blass – Debrunner, *Grammatica*, § 207, 2. Marco però con i verbi di moto adopera εἰς sempre in senso proprio.

<sup>39</sup> Il valore di « eletto » e di « unico » (cfr. C. H. Turner in « *Journal of Theological Studies* », 27, 1925-26, 113-129) da dare ad ἀγαπητός come equivalente dell'ebraico *jāhîd* si giustifica nel quadro dei molteplici riecheggiamenti veterotestamentari presenti sullo sfondo: *Gen.* 22, 2. 12. 16; *Ex.* 4, 22 s.; *Ps.* 2, 7; *Is.* 42, 1. Il cap. 22 della *Genesi* ha un ruolo determinante nella presentazione letteraria dei due episodi del battesimo e della prova, i quali non a caso sono correlati nel v. 12 mediante la formula καὶ εὐθύς (εὐθέως).

<sup>40</sup> In *Lc.*, 3, 22, parallelo a questo passo, il codice D legge: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, noto anche ad alcuni testimoni della *Vetus Latina* e ad alcuni scrittori ecclesiastici: cfr. in particolare la testimonianza dell'Ambrosiaster (*Quaest. Vet. et Novi Testam.* 54), esaminata da G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani, II. Testi e documenti*, Bologna 1998, p.438. È possibile che γεγέννηκά σε (da *Ps.* 2, 7) fosse qui e altrove la lezione originaria, successivamente modificata di fronte al pericolo di strumentalizzazione da parte dell'eresia adozionistica.

<sup>41</sup> Il codice di Beza tende a sostituire εὐθύς con εὐθέως (al v. 10 è stato invece eliminato): nella sostituzione si è voluto ravvisare un intento puristico, essendo εὐθέως più propriamente

E fu nel deserto per quaranta giorni ed era messo alla prova <sup>42</sup> dal satana ed era tra le bestie selvatiche. E gli angeli lo servivano.	13
E dopo l'arresto di Giovanni venne Gesù in Galilea proclamando l'annuncio del regno di Dio	14
[1769] dicendo: « Poiché <sup>43</sup> sono maturi i tempi ed è arrivato il regno di Dio, ravvedetevi e credete in questo annuncio » <sup>44</sup> .	15

## 10. Conclusione

La riflessione sul prologo di Marco, che abbiamo proposto nelle pagine precedenti, non ha pretesa di compiutezza riguardo allo spettro di problemi da affrontare e neppure riguardo agli esiti raggiunti, o sfiorati, o semplicemente indicati da lontano. Lo scopo è stato quello di fermare l'attenzione su un segmento di storia del testo evangelico e porsi alcune domande sul modo di leggere tale testo nell'ambito di quel segmento. Se queste domande hanno indotto a riproporre problemi aventi una portata più vasta della fisionomia del codice di Beza e del ruolo svolto da questo nella storia del testo neotestamentario, ciò non fa altro che confermare quanto abbiamo detto all'inizio a proposito della fecondità di un approccio filologico al testo: un approccio che tuttavia pone, e deve porre, alle eventuali risposte limiti rigorosi, cioè funzionali all'approccio prescelto. Se è vero che il demonio ha l'abitudine di tendere le proprie insidie nel deserto, dobbiamo dire che la tentazione di riconoscere il testo originario in quello ricostruito nelle edizioni critiche si manifesta appunto nel deserto delle nostre effettive conoscenze intorno all'autore del vangelo, alla lingua in cui [1770] furono messi per iscritto i materiali utilizzati, alle modalità della primitiva circolazione del testo <sup>45</sup>.

temporale ed εὐθύς invece più ampiamente temporale/locativo (cfr. W. Hendriks in: *Studies from the Lunel Colloquium*, 238 e note).

<sup>42</sup> La conservazione del καί, propria di D, fa di πειραζόμενος un participio equivalente a un verbo principale. È un fenomeno raro nel greco dei papiri ma caratteristico dell'aramaico e più volte ricorrente nel testo evangelico tramandato dal codice di Beza: *Mc.* 3, 6; 7, 25; 9, 26; *Mt.* 2, 41 (ved. Turner in Elliott, *The Language*, 217, con ulteriore bibliografia).

<sup>43</sup> Può essere attribuito all'ὅτι valore causale con il conforto della traduzione latina: « *quoniam* inpleta sunt tempora ». Ciò permette di non considerare il precedente λέγω un pleonasma

<sup>44</sup> Oppure, evidenziando il valore continuativo del presente: « perseverate nel ravvedimento e serbate fede in questo annuncio » (cfr. Moulton – Howard – Turner, *Grammar*, II, 75); o ancora, tenuto conto della singolarità del costruito πιστεύω ἐν + dat. e ipotizzando perciò un uso assoluto del verbo πιστεύω: « perseverate nel ravvedimento e nella fede, nello spirito di questo annuncio » (*ibid.*, III, 237. 263 e nota 2, con altri riferimenti neotestamentari). Non ho dato rilievo al prefisso εὐ- del vocabolo εὐαγγέλιον tenendo presente che l'uso del termine in età ellenistica è talvolta sfumato (cfr. *Thesaurus Graecae Linguae*, IV, coll. 2171 s., s. v. εὐαγγελίζω), e che i Settanta se ne servono per rendere l'equivalente ebraico *besorah*, esso pure una *vox media*.

<sup>45</sup> La posizione occupata dal vangelo di Marco nel codice di Beza, ad esempio, e le condizioni in cui si trovano sia il testo greco che la sua traduzione latina rispetto agli altri scritti contenuti in D sembrano dare indiretta conferma all'ipotesi, già formulata anni or sono, della mancanza di una vera e propria « pubblicazione » del vangelo di Marco, destinato invece fin dall'inizio a una circolazione privata come raccolta di materiali per scopi pratici e come strumento per compilazioni successive. Cfr. Parker, *Codex Bezae*, 280, che si richiama a C. H. Roberts – T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, Oxford 1983.

Anche se la fisionomia testuale del codice di Beza non esce modificata da questa nostra indagine sul prologo di Marco, è stato possibile rilevare ancora una volta che dietro molte sue peculiarità vi sono, o possono esservi, processi elaborativi, scelte e orientamenti non solo teologici ma anche letterari. Essi sono accessibili alle nostre conoscenze purché si metta da parte il proposito di confrontare il testo di D con quello di altri codici alla ricerca di problematiche e spesso solo teoriche priorità, concentrandosi invece sulla testimonianza in sé. Per rimanere nei limiti dello *specimen* da noi esaminato, è ad esempio evidente che l'uso di δέριον in luogo di τρίχας al v. 6 interessa non l'economia complessiva del libro di Marco, ma l'atteggiamento speculativo di un determinato lettore, in un determinato momento della storia del testo, sul problema dell'identità di Giovanni/Elia e della raffigurazione di profeti e pseudoprofeti nel Vecchio Testamento. Allo stesso modo i ritocchi stilistici, gli spostamenti e le omissioni rispetto al testo dei vv. 7-8 che leggiamo negli altri testimoni sono indizi non di una ipotetica maggiore o minore vicinanza all'«originale», bensì di un progetto compositivo che risponde a esigenze che si può tentare di individuare. Beninteso, nessuno è in grado di dire se tali esigenze (e quindi gli esiti che ne sono derivati) si possano verosimilmente attribuire al redattore primo del vangelo e siano state poi tenute in minor conto da redattori successivi, responsabili della forma di testo affermatasi nelle altre famiglie di testimoni: una presa di posizione di tal genere sarebbe altrettanto ipotetica quanto quella che, ad esempio, ha indotto i curatori dell'ed. Nestle-Aland a [1771] preferire al v. 8 l'abbinamento ὕδατι... ἐν πνεύματι. I dati oggettivi a nostra disposizione sono quelli che abbiamo indicato, e quindi, per rimanere nella stessa sfera esemplificativa, noi sappiamo soltanto che l'anticipazione delle parole ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι è attestata dal codice di Beza e che l'abbinamento ὕδατι... ἐν πνεύματι è attestato dal codice Sinaitico. Tutto il resto appartiene al campo della teoria, e per essere trasferito nel campo della prassi richiede un attento scrutinio, da esercitarsi caso per caso anche con gli strumenti offerti dall'analisi filologica e letteraria e da mettere compiutamente a disposizione dei lettori nell'apparato, in forma di discussione problematica, resistendo il più possibile alla tentazione di costruire dovunque e comunque un testo originario o di volerlo ad ogni costo riconoscere in un testimone (o in una famiglia di testimoni) a spese degli altri.