



**Marco 5:9, con versetti adiacenti per contesto**

καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί σοι ὄνομα; καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ λέγων· λεγεὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν.  
καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.

**1. Traduzione letterale e analitica**

**Traduzione:** "E lo interrogò: 'Quale è il tuo nome?' E rispose a lui, dicendo: 'Legione è il nome a me, perché molti siamo'. E lo supplicava intensamente affinché non li mandasse fuori della regione."

**Commento alla traduzione:**

• **αὐτὰ ἀποστείλῃ:** il pronome **αὐτὰ** è accusativo neutro plurale. È un uso notevole: il demone (singolare, maschile nel dialogo) si riferisce alla collettività che forma la sua identità con un pronome neutro plurale ("**essi**", riferito a entità), evidenziando la pluralità intrinseca. La traduzione "**li**" rende questa ambiguità di numero e genere.

**2. Analisi morfologica e sintattica**

**A. Prima frase: Καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί σοι ὄνομα;**

- **ἐπηρώτα:** verbo: **ἐπερωτάω**. Tempo: imperfetto attivo indicativo, 3a persona singolare. L'imperfetto sottolinea un'azione durativa o in corso nel racconto ("**lo interrogava**");
- **αὐτόν:** pronome personale, accusativo maschile singolare di **αὐτός**. Complemento oggetto;
- **τί:** pronome interrogativo, nominativo o accusativo neutro singolare di **τίς**. Qui funziona da **predicato nominale** (è comune in greco). Letteralmente: "(nome) che cosa è per te?".
- **Σοι:** pronome personale, dativo di possesso/relazione (**σοί**). Complemento di vantaggio/interesse: "per te", "a te";
- **ὄνομα:** sostantivo, nominativo neutro singolare di **ὄνομα, -ατος**. **Soggetto grammaticale** della frase implicita ("[il] nome").

**Struttura sintattica:** frase interrogativa diretta. Costruzione standard per chiedere il nome: **τί + dativo di persona + ὄνομα (εστίν sottinteso)**.

**B. Seconda frase: καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ λέγων· λεγεὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἐσμεν:**

- **ἀπεκρίθη:** verbo: **ἀποκρίνομαι** (deponente). Tempo: aoristo passivo (con valore deponente) indicativo, 3a persona singolare. "**Rispose**";
- **αὐτῷ:** pronome personale, dativo maschile singolare di **αὐτός**. Complemento di termine ("**a lui**");

- **λέγων**: participio presente attivo, nominativo maschile singolare di λέγω. Modo **circostanziale concertante**, esprime **modo** ("dicendo");
- **λεγεὼν**: sostantivo, nominativo femminile singolare di λεγεών, -ῶνος. È un **latinismo** (*legio*) entrato nella koinè. Funge da **predicato nominale**;
- **ὄνομα**: sostantivo, nominativo neutro singolare. **Soggetto**;
- **μοι**: pronome personale, dativo di possesso/interesse (ἐμοί). Corrisponde al **σοι** della domanda. "**A me**", "**mio**".
- **Ὅτι**: congiunzione **causale**. "**Perché**", "**poiché**". Introduce una proposizione causale esplicativa;
- **πολλοί**: aggettivo, nominativo maschile plurale di πολύς. **Predicato nominale** della subordinata;
- **ἔσμεν**: verbo: εἰμί. Tempo: presente indicativo, 1a persona plurale. "**Siamo**".

### Struttura sintattica

1. Frase principale con verbo deponente (**ἀπεκρίθη**) + dativo di termine (**αὐτῷ**).
2. Participio concertante di modo (**λέγων**) introduce il discorso diretto.
3. Discorso diretto: frase nominale (**Λεγεὼν ὄνομά μοι**) con soggetto (**ὄνομα**) e predicato (**Λεγεὼν**). Il verbo **εἰμί** è sottinteso.
4. Proposizione subordinata causale introdotta da **ὅτι**, con soggetto sottinteso ("noi") e predicato nominale (**πολλοί**). Notare il passaggio dalla 3a persona singolare (il nome) alla 1a persona plurale (**ἔσμεν**), chiave semantica del passo.

### C. Terza frase: καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.

- **Παρεκάλει**: verbo: παρακαλέω. Tempo: imperfetto attivo indicativo, 3a persona singolare. Come **ἐπηρώτα**, indica azione persistente ("**supplicava insistentemente**");
- **αὐτὸν**: pronome, accusativo maschile singolare. Complemento oggetto;
- **πολλὰ**: avverbio (neutro plurale dell'aggettivo πολύς usato come avverbio). Modo: "**molto, intensamente**";
- **ἵνα**: congiunzione che introduce una **proposizione finale oggettiva** (complementare). In koinè, specialmente biblica, sostituisce spesso l'infinito oggettivo. "**Affinché, che**";
- **μὴ**: particella di **negazione** per i modi congiuntivo, optativo, imperativo, infinito;
- **αὐτὰ**: pronome, **accusativo neutro plurale** di αὐτός. **Soggetto logico** dell'infinito sottinteso nella finale. È l'elemento morfologicamente più significativo: il referente singolare (il demone) usa un pronome **neutro plurale** per riferirsi alla collettività che costituisce il suo essere. Complemento oggetto della principale, soggetto della finale.

•**Ἀποστείλη**: verbo: **ἀποστέλλω**. Tempo: aoristo attivo congiuntivo, 3a persona singolare.

Il **congiuntivo** con **ἵνα μὴ** è obbligatorio per la finale negativa;

•**ἔξω**: preposizione (impropria) con genitivo. "**Fuori da**";

•**τῆς χώρας**: sostantivo, genitivo femminile singolare di **χώρα, -ας**. Complemento di specificazione dopo **ἔξω**.

**Struttura sintattica**: frase principale (**παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ**)+proposizione finale oggettiva negativa introdotta da **ἵνα μὴ**. La finale esprime lo **scopo** della supplica.

### 3. Analisi semantica e stilistica

1.**Gioco di parole e semantica d'identità**: la risposta "**Λεγεὼν... ὅτι πολλοὶ ἐσμεν**" non è solo informativa. Crea un **paradosso semantico** tra un nome singolare (una legione) e una dichiarazione di pluralità. "Legione" è un *nomen unitatis* che implica moltitudine. Il testo sfrutta questa ambiguità lessicale per passare dal singolare (**ὄνομά μοι**) al plurale (**πολλοὶ ἐσμεν**), preparando il campo per il pronome **αὐτὰ**.

2.**Politica dei pronomi e dislocamento identitario**: la sequenza pronominale è significativa:

•domanda di Gesù: **σοι** (dativo singolare, "a te").

•Risposta iniziale: **μοι** (dativo singolare, "a me").

•Riferimento nella supplica: **αὐτὰ** (accusativo neutro plurale, "**essi/quelle cose**"). Questo slittamento morfologico (**singolare → plurale; personale maschile/femminile → neutro plurale**) è il mezzo linguistico per rappresentare un'entità molteplice e impersonale.

### 3.Lessico del potere e dello spazio

•**Λεγεὼν**: termine tecnico militare romano. Oltre al numero, evoca **organizzazione, forza occupante, dominio**. Ha forti connotati politici nel contesto della Siria del I secolo;

•**χώρα**: non significa solo "campagna", ma "**regione, territorio, paese**". La richiesta **μὴ... ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας** delinea una geografia del potere demonico: il loro dominio è limitato a uno **spazio specifico** da cui non vogliono essere espulsi. C'è una semantica di "territorialità".

### 4. Conclusioni filologiche (punti salienti)

1.**Morfologia**: rilevante l'uso del pronome neutro plurale **αὐτὰ** per riferirsi a un'entità presentata al singolare.

2. **Sintassi:** esempio classico di koinè biblica con l'uso di **ἵνα** + congiuntivo in luogo dell'infinito oggettivo. Il costrutto **ὅτι** causale esplicativo è classico.

3. **Semantica:** il passo costruisce un'identità complessa attraverso:

- **latinismo** tecnico-militare (**Λεγεὼν**).
- Un **paradosso numerologico** (singolare/plurale) realizzato sintatticamente.
- Una **geografia simbolica ma reale** dello spazio (**ἔξω τῆς χώρας**).

4. **Stile:** il parallelismo tra i due imperfetti **ἐπιρώτα** / **παρεκάλει** incornicia il dialogo, dando ritmo narrativo. L'avverbio **πολλὰ** intensifica drammaticamente la seconda azione.

Nel contesto storico-amministrativo del I secolo d.C., la Giudea era una provincia sottoposta alla legatio dell'imperatore, amministrata da un prefetto (poi procuratore) romano, e faceva parte della più ampia provincia di Siria per gli aspetti militari e di alta amministrazione. Il legato di Siria deteneva il comando delle legioni nella regione. Questa precisione è cruciale per inquadrare il peso semantico del termine "λεγεὼν".

#### **Legio): Analisi militare e contesto storico**

##### **Valore quantitativo e strutturale**

Una legione romana del periodo augusteo-tiberiano (il contesto temporale del testo) era composta da circa cinquemila-seimilacinquecento uomini (di cui circa quattromilacinquecento fanti). Il termine era dunque sinonimo di una **moltitudine organizzata e disciplinata**, non di una folla indistinta. L'uso del termine da parte dell'entità demoniaca fa leva pertanto su due aspetti: la **moltitudine** («ὅτι πολλοί ἐσμεν») e, implicitamente, l'**organizzazione gerarchica** e la **potenza sistematica** del male. Non si tratta di «molti demòni», ma di «**una legione di demòni**».

##### **Connotazione politica di occupazione**

Al tempo di Gesù, la **provincia di Siria** (alla quale la Giudea era annessa) ospitava ben **quattro legioni** (la *III Gallica*, la *VI Ferrata*, la *X Fretensis* e la *XII Fulminata*) per il controllo della turbolenta regione orientale dell'Impero. Per un pubblico giudaico della Palestina, la parola «legione» era **carica di un significato immediato e tangibile**: rappresentava la brutale forza di occupazione romana, il potere straniero che presidiava il territorio, ne controllava le vie, riscuoteva le tasse e poteva reprimere nel sangue le rivolte. **Identificandosi come «Legione»**, il demone non sta semplicemente dichiarando la propria numerosità. Sta **associando il potere demoniaco al potere imperiale oppressivo e idolatrico**. La «regione» («χώρα») che occupano non è solo il territorio dei Geraseni o dei Gadareni, ma può essere letta metaforicamente come il mondo, la sfera umana, sotto il controllo di questa potenza organizzata e straniera.

## Contesto specifico dell'esorcismo

L'esorcismo è, nel pensiero dell'epoca, uno **scontro di sovranità**. Gesù, con la sua autorità («ἐξουσία»), sfida un'autorità consolidata. L'uso del termine «legione» innalza la posta in gioco: non si tratta di uno scontro con un semplice spirito impuro, ma con un'intera **struttura di potere ostile**. La richiesta finale («μὴ αὐτοὺς ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας») rispecchia la logica militare: una forza d'occupazione cerca di mantenere la sua posizione strategica (il territorio) e teme l'espulsione («ἀποστείλῃ», termine che può avere connotati militari di «distaccare» o «deportare»).

## Altri echi di linguaggio militare nel Nuovo Testamento (in particolare lucano)

Il suo interesse è supportato dal fatto che questo non è un caso isolato. L'autore del Vangelo di Luca e degli Atti mostra una spiccata sensibilità per le terminologie amministrative e militari. Ecco alcuni esempi:

- **Luca 3,14:** i soldati («στρατευόμενοι») che chiedono a Giovanni Battista cosa fare ricevono un'istruzione etica specifica, il che dimostra l'attenzione per il mondo militare.
- **Atti 10:** il centurione Cornelio è descritto con termini tecnici: «ἐκατοντάρχης» (centurione) della **coorte Italica** («σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς»). Luca utilizza una nomenclatura militare precisa.
- **Terminologia della battaglia spirituale:** Paolo userà ampiamente metafore militari (Efesini 6,10-17: «l'armatura di Dio», «lo scudo della fede»). L'idea del cristiano come soldato («στρατιώτης») è presente (2 Timoteo 2,3-4).
- **Lessico del conflitto:** verbi come «ἀγωνίζομαι» (combattere, lottare), «νικάω» (vincere) e sostantivi come «καθάρσεις» (distruzione di fortezze, 2 Corinzi 10,4) appartengono al campo semantico militare.

## Conclusioni filologiche aggiornate

1. **Correzione storica accettata:** il riferimento geografico-politico corretto è la **provincia di Siria**, sotto la cui giurisdizione militare ricadeva la prefettura della Giudea. Questo contesto rafforza, non indebolisce, l'impatto della metafora della legione.
2. **«Λεγεὼν» come termine tecnico-politico:** nel passo analizzato, «λεγεὼν» va ben oltre il semplice indicatore numerico. È un *terminus technicus* che evoca:
  - **potenza strutturata:** l'organizzazione sistematica del male.
  - **Occupazione straniera:** l'analogia con il dominio romano, percepito come oppressivo e idolatrico.
  - **Scontro di sovranità:** il confronto tra l'«ἐξουσία» di Gesù e il potere consolidato delle forze che occupano la «regione» (umana e geografica).

3. **Coerenza dell'autore lucano:** l'uso preciso di questo lessico è in linea con l'interesse dimostrato dall'autore di Luca-Atti per le strutture amministrative e militari romane, che descrive con una certa accuratezza, inquadrando la narrazione del messaggio cristiano nel contesto preciso dell'Impero del I sIl racconto dell'esorcismo di Kursi/Gadara (Marco 5,1-20; Luca 8,26-39) acquista una potente profondità allegorica se letto attraverso la lente della geopolitica e della sensibilità religiosa giudaica del I secolo. Lei pone il dito esattamente sul paradosso narrativo: Gesù, il maestro giudeo, compie uno dei suoi atti di potere più eclatanti non in Giudea, ma in territorio della Decapoli, un'area ellenizzata e sotto il controllo militare diretto della provincia di Siria.

#### 1. La «Legione» come potenza aliena e idolatrica

L'autentico genio letterario e teologico del racconto sta nell'identificazione operata dal demone: «Mi chiamo Legione». Questo non è solo un'iperbole numerica. Per l'orecchio di un suddito ebraico dell'Impero, la parola «legione» («λεγεὼν»/ legio) era il sinonimo perfetto di potenza straniera, idolatra e oppressiva. I Romani, gli ultimi di una serie di conquistatori, erano i «Kittim» delle profezie di Daniele (Dn 11,30), una potenza venuta dal mare, estranea e arrogante.

Le legioni non erano solo unità militari; erano portatrici di un sistema culturale e religioso pagano. I loro labari (le insegne legionarie) erano adornati con l'effigie dell'imperatore e simboli degli dèi romani, e la loro venerazione era un atto di culto obbligatorio per i soldati. Per un osservante ebraico, quei labari erano l'essenza stessa dell'idolatria abominevole. Associare il demone a una legione significa quindi dichiarare la natura strutturalmente idolatrica e straniera del potere demoniaco che opprime l'uomo.

#### 2. Il territorio conteso: tra memoria biblica e realtà pagana

La regione della Decapoli (a est del Lago di Galilea) non era sotto l'amministrazione diretta di Erode Antipa, né soggetta alle stesse norme halakhiche della Giudea o della Galilea. Era un mondo greco-romano, con città libere e pagane. Eppure, nella memoria storica e profetica d'Israele, quelle terre facevano parte dell'antico Regno di Davide e Salomone. Erano terre promesse, poi perdute. Per un ebreo osservante, il fatto che fossero abitate da pagani e da mandrie di maiali (l'animale impuro per eccellenza, cf. Levitico 11,7) era una profanazione visibile e olfattiva della terra. L'esorcismo, quindi, non avviene in una terra «qualsiasi», ma in un territorio simbolo della perdita, della contaminazione e dell'occupazione straniera.

#### 3. I maiali: il ricettacolo perfetto dell'impuro

L'epilogo è una potente satira teologica. Gesù concede ai demoni di entrare in un branco di maiali. Questo gesto ha un duplice, devastante significato; sul piano dell'impurità rituale (halakhah): i demoni trovano la loro dimora naturale negli animali dichiarati impuri dalla Torah. È una conferma della loro natura contraria alla santità di Israele. Sul piano politico, i maiali possono essere visti come una metafora delle forze di occupazione romana. Come i maiali devastano e contaminano la terra, così i Romani, con i loro labari idolatrici (il «maiale» nel labaro), opprimono e profanano la terra che fu del regno di Davide e di Salomone. La distruzione del branco nel mare è un'immagine che riecheggia la sconfitta degli oppressori nelle acque (il Faraone nel Mar Rosso). È un atto simbolico di giudizio divino contro l'idolatria e la potenza straniera.

#### 4. Sovranità in gioco

Il nucleo del racconto è uno scontro di sovranità. Un uomo ebreo, Gesù, entra con fretta in un territorio pagano, militarmente controllato da Roma (la Siria), e sfida la massima espressione locale del potere ostile (la Legione demoniaca). La sua vittoria non è solo un esorcismo medico; è un atto politico-teologico. Dimostra che la sua autorità («ἐξουσία») è superiore a quella della Legione romana-demoniaca. Egli non negozia con essa, la sconfigge e la espelle, pur acconsentendo a una richiesta che ne rivela la natura distruttiva (i maiali). In questo modo, il racconto proclama che il potere del Regno di Dio può operare anche al di fuori dei confini halakhici della Terra d'Israele, persino nel cuore del territorio simbolo dell'idolatria e dell'oppressione, riconquistandolo simbolicamente.

In sintesi: questo episodio non è un semplice miracolo. È una densa allegoria narrativa che legge la realtà geopolitica del tempo attraverso la lente della fede ebraica. La Legione demoniaca è il perfetto doppio delle legioni romane di Siria; i maiali impuri sono il ricettacolo sia dell'impurità rituale che della presenza idolatrica straniera; l'intervento di Gesù è un atto di riconquista simbolica e di affermazione di una sovranità superiore, quella di Dio, su una terra un tempo promessa e ora occupata. La precisazione sul contesto siriano (e non giudaico) non indebolisce, ma rafforza enormemente questo messaggio, collocando lo scontro al confine estremo, nel luogo della massima ibridazione e tensione religiosa e politica.

Ma non parliamo di allegoria ma, meglio, di allegoresi. Parlare di semplice allegoria potrebbe infatti suggerire una corrispondenza statica e univoca, come l'equazione diretta demone uguale legione romana. Il termine allegoresi, al contrario, indica il processo attivo di interpretazione che, a partire dalla lettera del testo, ne svela un significato ulteriore di ordine morale, filosofico o, come in questo caso, storico-profetico.

In questo modo il racconto evangelico supera la descrizione di uno scontro simbolico per diventare una **profezia narrativa** sulla natura intrinsecamente nichilista e autodistruttiva di qualsiasi potere idolatrico e oppressivo. Il momento chiave di questa allegoresi risiede nel consenso dato da Gesù: i demoni entrano nei maiali e l'intero branco si scaglia nel mare per affogare.

Questo non rappresenta una semplice punizione, bensì la rivelazione della natura ultima di quella potenza. La legione-demone, pur di non essere espulsa dalla regione, cioè privata del suo dominio, sceglie una via che ne causa l'autodistruzione nel regno dell'impurità, incarnata dai maiali, e nel caos, simboleggiato dal mare. Ciò costituisce una rappresentazione perfetta della tracotanza, l'hybris che i profeti d'Israele attribuivano agli imperi idolatrici: una forza così accecata dalla sua brama di dominio da non vedere come la sua stessa azione stia scavando la sua rovina. Il potere romano, con la sua macchina militare e amministrativa apparentemente invincibile, viene così svelato dall'allegoresi come portatore di un culto del potere che contiene in sé il germe di una logica nichilista e auto-dannativa. La sua menzione dei Kittim, termine biblico e qumranico applicato ai Romani come invasori dell'ultima era, è cruciale in questo quadro.

Nella letteratura apocalittica giudaica, come anche nel Pesher di Habacuc di Qumran, i Kittim sono descritti con un'ammirazione terrorizzata per la loro efficienza militare, accompagnata però dalla certezza che la loro tracotanza li condurrà al giudizio di Dio. L'episodio della legione e dei maiali incarna in miniatura questa profezia. Il dominio romano in Siria e in Giudea, potente ma spiritualmente impuro, trova nel gesto dei maiali che annegano un presagio della sua fine: la sua stessa forza bruta, lasciata a se stessa, si rivolgerà contro se stessa per trovare la fine nel caos. In questa lettura, l'atto di Gesù trascende la liberazione terapeutica per assumere il carattere di una rivelazione giudiziaria.

Egli smaschera la vera natura del dominio demoniaco-romano come una volontà di potenza così disperata da preferire il suicidio pur di non abbandonare il suo territorio. Contemporaneamente, afferma una sovranità radicalmente diversa: la sua autorità, la sua ἐξουσία, non si fonda sull'occupazione violenta ma su un ordine creativo. Lui comanda e espelle. Il potere dell'idolatria, quando gli è concesso di seguire la sua logica fino in fondo, si autodistrugge. Il Regno di Dio, al contrario, libera e ricostituisce, come dimostra l'uomo guarito che siede, vestito e sano di mente. In conclusione, la sua intuizione di correggere in "allegoresi" trasforma radicalmente la portata del testo.

Non ci si trova più di fronte a una semplice allegoria politica, bensì a **una profezia narrativa** che, attraverso la lente dell'esegeta, svela la natura idolatrica e autodistruttiva del potere imperiale

romano e, per estensione, di ogni potere fondato sull'oppressione e sul culto di sé; rivela la certezza del suo fallimento, non per un intervento magico, ma per la logica interna di tracotanza e nichilismo che viene lasciata manifestarsi; e infine proclama la sovranità superiore del divino, che non combatte la forza con la forza, ma la smaschera, la giudica e, permettendole di autodistruggersi, la vince.

Si tratta dunque di un testo di potente critica politica e di teologia della storia, cifrato in un episodio di 'esorcismo'. La sua precisazione sul contesto siriano, una terra di confine, ibrida e militarizzata, rende questo scontro allegorico ancora più vivido e carico di significato per un uditorio giudaico del primo secolo, che in quelle legioni vedeva l'incarnazione quotidiana di un potere al tempo stesso invincibile e profondamente estraneo alla promessa fatta ad Abramo, a Davide e a Salomone.

Per quanto poi si accenna all'esorcismo di Cristo abbiamo la versione contraria perorata dal posseduto di Kursi.

Questa osservazione è acutissima e coglie il cuore del paradosso teologico e narrativo dell'episodio.

I

Il versetto di Marco 5:7, immediatamente ai precedenti analizzati, rappresenta infatti il momento di massima tensione e inversione di ruoli, dove la struttura classica dell'esorcismo viene capovolta in un modo che non sminuisce, ma anzi esalta in maniera radicale l'identità e l'autorità di Gesù.

Analizziamo questo paradosso partendo dal testo greco da lei riportato: «καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ εἶπεν, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; Ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασανίσῃς».

La traduzione letterale è: «E, gridando a gran voce, disse: “Che c'è fra me e te, Gesù, Figlio del Dio Altissimo? Ti scongiuro per Dio, non mi tormentare”». L'inversione sta tutta nel verbo «Ὁρκίζω» – «ti **scongiuro-esorcizzo**», «ti adjuro», «ti metto sotto giuramento».

Nell'antico mondo mediterraneo, e specificamente nella pratica dell'esorcismo giudaico del periodo del Secondo Tempio, la procedura standard prevedeva che l'esorcista, detentore di un'autorità superiore, invocasse o imponesse il nome di una potenza ancora più alta (tipicamente Dio, o un suo angolo, o un nome segreto) per legare e scacciare l'entità maligna.

L'esorcista è colui che «scongiura» il demone. Qui accade l'opposto: è il demone, o l'uomo posseduto da esso, a «**scongiurare**» Gesù. Questa è la forma più evidente del paradosso che lei segnala: il posseduto sembra tentare un contro-esorcismo. Tuttavia, questa inversione non è un tentativo di prendere il controllo, bensì il sintomo linguistico di un riconoscimento terrorizzato.

È un paradosso che funziona come una rivelazione. Per comprenderlo dobbiamo scomporre la dichiarazione.

La prima parte, «Τί ἐμοὶ καὶ σοί» («Che ho io in comune con te?» o «Che c'è fra me e te?»), è una formula semitica di distanziamento, usata spesso in contesti di conflitto o di supplica per segnalare che **due parti non dovrebbero entrare in contatto o in opposizione**.<sup>1</sup> È l'espressione di chi si sente minacciato da un'incursione in un dominio che credeva suo. Subito dopo, però, segue la ragione di questo terrore: l'identificazione di Gesù con un titolo cristologico di straordinaria potenza: «Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου» («Gesù, Figlio del Dio Altissimo»). Qui non siamo di fronte a una professione di fede, ma a un atto di conoscenza nemica. Nella logica narrativa dei vangeli, gli spiriti impuri «sanno» chi è Gesù (cf. Marco 1:24, «io so chi sei: il Santo di Dio»), e questa conoscenza è per loro motivo di tormento, perché riconoscono in lui l'avvento della fine del loro regno. Il titolo «Figlio del Dio Altissimo» non è solo un'affermazione generica; «Ἐψίστος» (Altissimo) era un termine usato nel mondo greco-romano e nel giudaismo della diaspora per indicare il Dio supremo, spesso in contesti di sincretismo. Il suo uso qui da parte di un demone in territorio pagano (la Decapoli) sottolinea che Gesù è riconosciuto come l'emissario dell'unica sovranità universale, che trascende e minaccia ogni altro potere, sia spirituale che politico (ricordiamo l'allegoresi della legione romana).

Ed ecco che arriviamo al verbo chiave, «Ὀρκίζω» – «ti scongiuro-ti esorcizzo». Questo è il culmine del paradosso apparente. Il posseduto da spirito impuro tenta di usare contro Gesù l'unica arma che conosce: **la formula magico-giuridica del giuramento e dello scongiuro-esorcizzo**. Cerca di «legare» Gesù con un vincolo, invocando il nome di Dio («σε τὸν θεόν» – «ti [scongiuro] per Dio»). È un disperato tentativo di impiegare la tecnica dell'avversario contro di lui. Ma è proprio questo tentativo che fallisce miseramente e rivela la differenza abissale tra le due autorità. L'esorcista giudaico o ellenistico agiva per delega, invocando un nome più potente del demone. Il demone, tentando lo stesso con Gesù, implicitamente ammette che l'unico nome che potrebbe avere autorità su Gesù è quello di Dio stesso. **Ma Gesù non agisce per delega; agisce in virtù della sua propria identità dell'essere in Kyrios**. Egli è il «Figlio del Dio Altissimo» invocato nella formula. Lo scongiuro-esorcismo, quindi, non ha presa su di lui, perché è una richiesta rivolta a un'autorità esterna, mentre in Gesù l'autorità è interna, personale. È come se il posseduto, abituato al sistema gerarchico dei nomi e delle deleghe di potere, tentasse di usare la regola contro il legislatore in persona, senza rendersi conto che il legislatore è libero dalle sue stesse regole. Il risultato è che lo

---

1 Usato anche da Gesù verso Maria Sua madre.

scongiuro-esorcismo, invece di legare Gesù, si rivolta contro il posseduto, diventando una supplica disperata: «μή με βασανίσης» («non mi tormentare»). Il verbo «βασανίζω» significa torturare, mettere alla prova, ed è usato nel Nuovo Testamento per la sofferenza inflitta dai demoni agli uomini, ma anche, come qui e in Apocalisse, per il castigo divino. Il posseduto, nel tentativo di esorcizzare Gesù, finisce per chiedergli pietà.

Dunque, che cosa possiamo affermare di questo paradosso? **Lo consideriamo uno degli espedienti narrativi e teologici più geniali del racconto lucano.** Non è un errore o un'incongruenza; è una strategia letteraria calibratissima per comunicare una verità fondamentale sulla persona di Gesù. L'inversione dei ruoli dimostra che l'incontro con Gesù sovverte l'ordine conosciuto del mondo spirituale. Il sistema di potere basato sulla paura, sul controllo e sull'invocazione di nomi più alti (un sistema in cui sia la magia che la demonologia credevano) viene smascherato e reso inefficace da una presenza che è essa stessa la fonte ultima di ogni autorità. Gesù non è un mago o un esorcista più potente; è il **Kyrios** a cui ogni potenza deve sottomettersi. Il grido del posseduto è la confessione involontaria di questa sconvolgente realtà. Inoltre, questo paradosso si inserisce perfettamente nell'allegoresi politico-storica della quale abbiamo sovra accennato. La Legione romana (il posseduto) tenta di usare le sue stesse armi giuridiche e di comando (lo scongiuro, il giuramento) contro colui che rappresenta una sovranità di tipo completamente diverso. È il tentativo fallimentare del potere mondano di imbrigliare e controllare il divino attraverso i propri codici. La richiesta «non mi tormentare» potrebbe anche essere letta, in questa prospettiva, come la paura dell'impero di vedere il proprio dominio sgretolarsi dall'interno per l'avvento di un Regno che non può comprendere né contenere.

In conclusione, il paradosso non è un dettaglio minore, ma il perno retorico su cui gira l'intera scena. Trasformando il contro-scongiuro-esorcismo del posseduto in una professione della sua identità e in una supplica, l'evangelista mostra che l'autorità di Gesù non si esercita all'interno dello stesso sistema di potere degli spiriti impuri, ma lo dissolve dall'alto, rivelando la sua natura intrinsecamente tormentata e sottomessa. È il trionfo narrativo della sovranità divina, che viene riconosciuta persino dalla bocca del nemico più dichiarato, e che vince non con incantesimi più forti, ma semplicemente essendo se stessa. Questi dati, quindi, confermano e approfondisce ulteriormente la lettura del testo come un sofisticato strumento di teologia narrativa e di critica profetica del potere.