

# **Dio Rivelò suo Figlio**

**Testo base del corso:**

**Origine storica della fede nella divinità del Cristo**

**ATTENZIONE: QUESTO TESTO È IN FASE DI PUBBLICAZIONE.**

**Perciò:**

- 1. Non è consentita la riproduzione/condivisione totale o parziale del documento a persone aliene al corso.**
- 2. È aperto alle segnalazioni o suggerimenti che possano contribuire a migliorarlo.**

Gonzalo de la Morena

ROMA 2023



<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>9</b>
---------------------------	----------

<b>CAPITOLO I. ORIGINI STORICHE DEL CULTO A CRISTO .....</b>	<b>17</b>
--	-----------

A. INTRODUZIONE AL CONTESTO CULTURALE E RELIGIOSO .....	18
A.1. La religione greco-romana .....	18
A.2. Il giudaismo del secondo tempio .....	19
B. CRISTOLOGIA NELLA PRATICA CRISTIANA INCIPIENTE .....	21
B.1. Le prime tracce di preghiera cristiana.....	22
B.2. I primi raduni cultuali cristiani.....	28
C. L'INNO DI FIL 2 .....	35
C.1. Contenuto dell'inno .....	35
C.2. Cristologia soggiacente.....	43
C.3. Carattere pre-paolino.....	47
D. LA FORMULA IN 1COR 8,6.....	49
D.1. Novità nel vissuto del monoteismo .....	50
D.2. Attribuzioni al Signore Gesù Cristo .....	53
D.3. Origine della formula .....	56
E. QUANDO? PRIMA CONCLUSIONE .....	57

<b>CAPITOLO II. LA DIVINITÀ DI UN MEDIATORE GIUDAICO: CONTINUITÀ O ROTTURA?.....</b>	<b>67</b>
--	-----------

A. IL GIUDAISMO DELL'EPOCA NELLA SUA DIVERSITÀ .....	70
A.1. Alcune coordinate storiche contestuali .....	70
A.2. Aspettative messianiche.....	73
A.3. La letteratura e la mentalità apocalittica.....	79
B. LA QUESTIONE SUL MEDIATORE DIVINO.....	84
B.1. Angelologia giudaica.....	85
B.2. Angelologia giudaica e cristologia del NT .....	94
B.3. Status del messia davidico atteso .....	103
B.4. Il Figlio dell'uomo come messia escatologico.....	109
B.5. Rapporto fra il figlio dell'uomo enochico e il NT.....	120
C. POTENZE DIVINE PERSONIFICATE .....	124
C.1. Lo Spirito del Signore.....	124

C.2. La Sapienza.....	127
C.3. La Sapienza nella cristologia del NT .....	131
C.4. La Parola di Dio .....	134
C.5. Tradizioni giudaiche sulla parola nella cristologia del NT .....	141
D. CONCLUSIONI.....	143
D.1. Sul monoteismo giudaico e la sua espressione .....	143
D.2. Sulla continuità e la novità della fede cristologica .....	145

### **CAPITOLO III. FONDAMENTO PRE-PASQUALE DELLA FEDE NELLA DIVINITÀ DI GESÙ.....153**

A. GESÙ SI È PRESENTATO COME IL MESSIA .....	154
A.1. Il portatore del regno promesso .....	154
A.2. Pretese messianiche.....	159
A.3. Si presentò come il Figlio dell'uomo .....	167
B. L'ATTIVITÀ DI GESÙ SUPERA OGNI ALTRA MEDIAZIONE.....	175
B.1. L'autorità degli atti e delle parole di Gesù.....	175
B.2. Potestà di perdonare i peccati e altre mediazioni immediate.....	177
B.3. Autorità di Gesù sulla legge e il sabato .....	180
B.4. Gesù, il tempio e il culto d'Israele .....	182
C. GESÙ SI È PRESENTATO COME IL FIGLIO .....	187
C.1. La risposta dei sinottici.....	188
C.2. Storicità: la tesi di J. Jeremias e la sua critica .....	191
D. CONCLUSIONE.....	198

### **CAPITOLO IV. COMPrensIONE POST-PASQUALE DELLA DIVINITÀ DI GESÙ.....203**

A. IMPATTO CRISTOLOGICO DEGLI EVENTI PASQUALI .....	203
A.1. Punto di partenza: la fede pre-pasquale .....	205
A.2. Le esperienze pasquali.....	207
A.3. Interpretazione cristologica della Risurrezione: Dio ha parlato.....	213
B. PROCESSO DI ASSIMILAZIONE DELLA NOVITÀ CRISTOLOGICA .....	221
B.1. Sviluppo cristologico in direzione sempre ascendente .....	222
B.2. Coesistenza di un duplice movimento .....	224
B.3. Un processo complesso: dubbi e certezze .....	226
C. LA COMPrensIONE DI GESÙ DIVINO, NEL VANGELO DI GIOVANNI.....	230
C.1. Il prologo: una novità ha modificato il terreno precedente.....	230

C.2. La testimonianza di Gesù su se stesso nell'ermeneutica giovannea .....	233
C.3. La testimonianza del Paraclito su Gesù.....	239
<b>SINTESI CONCLUSIVA .....</b>	<b>243</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>251</b>







## INTRODUZIONE

Come mai un gruppo di ebrei poteva cantare le lodi di un uomo, anzi, di un crocifisso, come se fosse *divino*? Ogni studioso di cristologia – o piuttosto chiunque sia interessato a Cristo –, prima o poi, si interroga sulla storia. Questo perché studiando la fede cristiana nell'identità e la missione di Gesù di Nazaret<sup>1</sup>, si ritrova a fare i conti con un personaggio storico vissuto nel primo secolo, e del quale un gruppo di giudei diceva che fosse il Messia e il Figlio di Dio. Da qui l'inevitabile domanda: come si passa dall'ascolto di un profeta in Galilea alla confessione della sua preesistenza come Figlio di Dio? Quando, di preciso, Gesù è stato professato divino apertamente per la prima volta? In altre parole, qual è l'origine storica della fede nella divinità di Gesù?

Agli inizi del secolo II le fonti romane attestano il consolidamento di un nuovo culto nell'Impero: un gruppo di origine giudaica si riunisce e rende culto a un uomo, come se fosse un dio<sup>2</sup>. Paradossalmente, questi soggetti cantano lodi a un crocifisso e, al contempo, si rifiutano caparbiamente di adorare l'imperatore. La stranezza del fenomeno è notevole: alcuni di loro provengono dal giudaismo e, benché monoteisti, si sentono legittimati a dare culto a un uomo; altri abbandonano le proprie divinità per praticare il culto del Messia d'Israele, un uomo crocifisso sotto il potere romano. Anche dal punto di vista storico, il fenomeno richiede una spiegazione.

Negli ultimi decenni, la ricerca storica sulla questione ha visto un progresso notevole che ci vede debitori riconoscenti. Possiamo declinarlo in tre battute.

---

<sup>1</sup> Come spiega il teologo René Latourelle: «la storicità è il tratto fondamentale e decisivo della rivelazione cristiana: al contrario della filosofia orientale, del pensiero greco e dei misteri ellenici che non accordano nessun posto alla storia o lo fanno solo in qualche caso, la fede cristiana è essenzialmente confrontata con “eventi” che sono “successi” [...]. In Gesù Cristo questo principio di storicità diventa ancora più profondo: Dio, infatti, non solo entra nella storia, ma vi entra assumendo la corporeità dell'uomo. In conseguenza di ciò, tutta l'esistenza umana di Cristo è sottoposta alla ricerca della storia e non può esserne liberata», R. LATOURELLE, *Rivelazione*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1043. La rivelazione non consiste solo né principalmente in un contenuto intellettuale; è essenzialmente «l'automanifestazione e autodonazione personale di Dio all'uomo», *Ibidem*, 1063. Questa comunicazione personale si realizza nella relazione fra Dio e il suo popolo, e ciò implica una storia. Perciò, il messaggio cristiano comporta un evento storico nel suo nucleo essenziale.

<sup>2</sup> «Affermavano poi che la loro colpa o il loro errore consisteva nella consuetudine di adunarsi in un giorno stabilito prima del levarsi del sole, e *cantare tra loro a cori alternati un canto in onore di Cristo, come a un dio*», PLINIO IL GIOVANE, *Epistola* 10, 96. Plinio, nella sua *Lettera a Traiano* risalente all'incirca all'anno 112, raccoglie questa denuncia nei riguardi dei cristiani, un gruppo numeroso «in ogni età, in ogni classe» che professava una «stramba e smisurata superstizione» attestando così la diffusione del nuovo fenomeno. Prendiamo la traduzione da R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane: Una Documentazione Ragionata*, EDB, Bologna 1984, 272–273.

In primo luogo, studiosi come Martin Hengel<sup>3</sup> o Larry Hurtado<sup>4</sup> sono stati testimoni attivi di una svolta nelle indagini sulla comparsa della fede nella divinità di Gesù. Nello scenario precedente, la divinizzazione di Gesù appariva come il frutto di una progressiva ellenizzazione del movimento protocristiano che si esaurisce alla fine del primo secolo<sup>5</sup>. Attualmente, invece, trova sempre più consensi la tesi che la fede nella divinità di Gesù sorga agli stessi inizi del fenomeno cristiano e si vada consolidando in ambito giudaico. Un nostro primo obiettivo è quello di indagare sui motivi a sostegno di questa posizione, per cercare di stabilire una datazione approssimativa della nascita della fede nella divinità di Gesù: il *quando*.

In secondo luogo, negli ultimi tempi si riscontra un interesse crescente per gli studi sul giudaismo antico, per via del suo rapporto con il sorgere del cristianesimo. Troviamo così numerose ricerche che potrebbero arricchire sensibilmente ricostruzioni come, ad esempio, quella di Hurtado. Ai suoi studi, si possono aggiungere, sempre a titolo di esempio, i risultati dell'*Enoc Seminar*, particolarmente significativi per quanto riguarda la figura enochica del *Figlio dell'uomo*<sup>6</sup>. Inoltre, nuovi studi sul giudaismo apocalittico hanno ampliato la nostra conoscenza dell'ambiente giudaico in generale e delle aspettative messianiche in particolare<sup>7</sup>. Ancora, troviamo persino studi sull'angelologia giudaica e il suo influsso sull'origine della cristologia<sup>8</sup>. A questo bisogna aggiungere il lavoro di importanti studiosi come Daniel Boyarin<sup>9</sup>, che ha analizzato alcune figure chiave come il Logos di Filone o il Memra (Parola) di

---

<sup>3</sup> Le sue principali opere al riguardo sono M. HENGEL, *Il Figlio di Dio: l'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Paideia, Brescia 1984; M. HENGEL, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, XPress Reprints, London 1983; M. HENGEL, A. M. SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, Baylor - Mohr Siebeck, Waco, Texas 2019.

<sup>4</sup> Il suo grande contributo si può apprezzare in opere come L. W. HURTADO, *Come Gesù divenne Dio: la problematica storica della venerazione più antica di Gesù*, Paideia, Brescia 2010; L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2003; L. W. HURTADO, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, T&T Clark, Edinburgh 1998; L. W. HURTADO, *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Sígueme, Salamanca 2017.

<sup>5</sup> Studiosi di grande prestigio come ADOLF VON HARNACK (1851-1930) con *L'essenza del cristianesimo* (1903) o WILHEM BOUSSET (1865-1920) con il suo libro *Kyrios Christos* (1913) contribuirono non poco a rendere comune questa opinione, specialmente in ambiti secolari e protestanti liberali.

<sup>6</sup> Cf. ad esempio G. BOCCACCINI (ed.), *Il Messia, tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia 2005; G. BOCCACCINI, P. STEFANI, *Dallo stesso grembo: le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012; G. BOCCACCINI, *Jesus the Messiah: Man, Angel or God? The Jewish Roots of Early Christology*, «Annali di Scienze Religiose» 4 (2011) 193-220; J. H. CHARLESWORTH, *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (eds.), *Parables of enoch: A paradigm shift*, T&T Clark, London 2013, 37-57; J. H. CHARLESWORTH, *Il Figlio dell'uomo, il primo giudaismo, Gesù e la cristologia*, in G. BOCCACCINI, *Il messia, tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia 2005.

<sup>7</sup> Cf. ad esempio P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, Claudiana, Torino 2019; W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, SCM Press, London 1998; R. A. BÜHNER, *Messianic High Christology: New Testament Variants of Second Temple Judaism*, Baylor University Press, Waco 2021.

<sup>8</sup> Cf. D. D. HANNAH, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999; S. R. GARRETT, *No Ordinary Angel: Celestial Spirits and Christian Claims about Jesus*, Yale University Press, New York 2008.

<sup>9</sup> Cf. ad esempio, D. BOYARIN, *The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John*, «Harvard Theological Review» 94 (2001) 243-284.

Dio nei *Targumim* aramaici, i quali costituiscono i precedenti immediati della cristologia del Nuovo Testamento. Tali numerosi e preziosi contributi sono in attesa di una sintesi che li integri insieme in una narrativa sulla genesi della cristologia. Un tentativo in questo senso è quello realizzato dal famoso professore americano Bart Ehrman<sup>10</sup>, la cui posizione è palesemente incompatibile con la fede cristiana<sup>11</sup>. Per lui, all'origine della cristologia non c'è una vera novità, ma piuttosto un fortuito scorrere di avvenimenti in continuità con il giudaismo precedente. Studieremo la sua proposta e tenteremo di valutare quale sia la novità e quale la continuità del cristianesimo rispetto alla sua matrice giudaica.

Infine, va evidenziato anche un contributo recente molto significativo in ambito teologico: la proposta metodologica di Ratzinger, esplicitata e applicata nella sua trilogia su Gesù di Nazaret<sup>12</sup>. Ratzinger mostra che la scelta del metodo di studio è già, di per sé, un'opzione filosofica o teologica che, dal di fuori, dà un orientamento significativo alla ricerca storica<sup>13</sup>. Il Primo Pontefice Emerito criticava così la generale e indiscussa accettazione di una cornice positivista come l'unica validamente scientifica per gli studi storici<sup>14</sup>. Ciò costituisce per lo storico una sfida a esplicitare i presupposti filosofici che sottostanno in modo latente nel suo metodo storico. Egli stesso lo fa proponendo un'ermeneutica teologica e credente che possa avere diritto di cittadinanza in una comunità scientifica caratterizzata dalla razionalità storica. Nella pratica, ciò implica l'ingresso di assunzioni propriamente teologiche nello svolgimento del lavoro storico. Questa proposta metodologica è stata già accolta da alcuni studiosi; Gerhard

---

<sup>10</sup> Cf. B. D. EHRMAN, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, HarperOne, New York 2014.

<sup>11</sup> Altre ricostruzioni importanti delle quali siamo debitori sono quelle di R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, 2 voll. San Paolo, Milano 2010 o di J. D. G. DUNN, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London 1992, che però non accogliamo completamente per ragioni che appariranno più avanti.

<sup>12</sup> J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, BUR Rizzoli, Milano 2007. Il nucleo dei suoi principi metodologici fu formulato anni fa, nel suo J. RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in I. DE LA POTTERIE, R. GUARDINI, J. RATZINGER, G. COLOMBO, E. BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93-125; ma è stata la pubblicazione della sua trilogia, grazie senza dubbio alla visibilità che gli conferiva la sua posizione di Romano Pontefice, a provocare una riflessione sul metodo di studio storico del Nuovo Testamento e sui suoi presupposti filosofici. La sua proposta ha generato numerose reazioni di ogni genere e la bibliografia su questo tema potrebbe essere sconfinata; una buona sintesi delle diverse posizioni al riguardo si trova nell'articolo di R. DEINES, *Can the 'Real' Jesus Be Identified with the Historical Jesus? A Review of the Pope's Challenge to Biblical Scholarship and the Various Reactions It Provoked*, «Didaskalia» 39 (2009) 11-46. Per altri titoli sul dibattito metodologico, cf. G. URIBARRI BILBAO, *El Hijo se hizo carne: Cristología Fundamental*, Sígueme, Salamanca 2021, 40-42. Per questo autore, entro il panorama cristologico recente, la pubblicazione da parte di Benedetto XVI di una trilogia su Gesù di Nazaret è stato «il fatto più significativo in ambito teologico» (cf. p. 40).

<sup>13</sup> Il prof. Urizarri sviluppa queste idee in *Ibidem*, 41-42.

<sup>14</sup> Ratzinger non è né il primo né l'unico ad impostare il lavoro storico in confronto polemico col positivismo. Lo si può anche osservare in alcuni studi di metodologia storica come quello di H.-I. MARROU, A. DÍEZ, *El conocimiento histórico*, Idea Books, Barcelona 1999; che approfondiremo poco più avanti

Lohfink, ad esempio, dichiara apertamente di seguirla per elaborare il suo *Gesù di Nazaret*<sup>15</sup>. La nostra ricerca è anche debitrice di queste riflessioni metodologiche.

Questi tre sviluppi della questione negli ultimi decenni circoscrivono bene l'obiettivo della nostra indagine. Guidati da un'ermeneutica credente, vogliamo offrire una sintesi storicamente ragionevole che, integrando i migliori risultati degli ultimi studi, spieghi l'origine della fede nella divinità di Gesù.

### *Metodo e interesse, tra storia e fede*

L'interesse per la genesi della fede nella divinità di Gesù può sorgere sia in ambito teologico che in quello prettamente storico. Noi ci muoviamo nell'ambito di una fede che cerca di comprendere. In termini teologici, vogliamo raccontare la storia della rivelazione della divinità di Cristo. Si tratta in ogni caso di una questione di natura storica che, pertanto, deve essere studiata con il metodo e la razionalità propri di tale disciplina. Allo stesso tempo, la domanda nasce e si muove all'interno della cristologia<sup>16</sup>. Perciò, il nostro punto di partenza non è neutrale né lo vuole essere: nella motivazione, nei presupposti e nel metodo, questo lavoro parte apertamente da una posizione di *fides quaerens intellectum* applicata, in questo caso, all'*intellectum* proprio dalla razionalità storica.

La *fede che cerca di comprendere* muoverà anche l'indagine storica alla ricerca di un fondamento e di un approfondimento di ciò che crede. La ricerca storica sulle origini del cristianesimo, come la ricerca sullo stesso Gesù storico, non può essere "asettica" e oggettiva come lo è la dimostrazione del teorema di Pitagora. Come spiega la Pontificia Commissione Biblica, questa ricerca

*non è mai «neutra»*. In realtà, la persona di Gesù riguarda tutti gli uomini e, quindi, lo storico stesso [...] nessuno, infatti, è in grado di studiare e proporre in modo totalmente obiettivo l'umanità di Gesù [...]. Nondimeno, questa ricerca storica è assolutamente necessaria, al fine di evitare due pericoli: che Gesù venga considerato come un eroe mitologico, oppure che il fatto di riconoscerlo come Messia e Figlio di Dio sia fondato esclusivamente su di una specie di fideismo irrazionale<sup>17</sup>.

Sarebbe ingenuo, per qualsiasi storico, pretendere di svolgere un'indagine di questo tipo in modo libero da ogni precomprensione. Ogni storico parte dai propri presupposti, il suo lavoro è condizionato dalle sue convinzioni e dalla sua visione filosofica, che egli ne sia consapevole

---

<sup>15</sup> Cf. G. LOHFINK, *Gesù di Nazaret: Cosa Volle - Chi Fu*, Queriniana, Brescia 2014, 34. Anche qui si potrebbe annoverare il lavoro di K. BERGER, *Gesù*, Queriniana, Brescia 2006, tra alti autori, cf. DEINES, *Can the 'Real' Jesus Be Identified with the Historical Jesus? A Review of the Pope's Challenge to Biblical Scholarship and the Various Reactions It Provoked*, 32. Il ruolo dei presupposti metodologici nel lavoro storico è stato esemplificato di modo illuminante nell'opera di M. J. RAMAGE, *Jesus, Interpreted: Benedict XVI, Bart Ehrman, and the Historical Truth of the Gospels*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2017.

<sup>16</sup> Come spiega il professor G. Urbarri, «capire la dinamica interna che la ha forgiato è un compito proprio della cristologia in giustificazione della fede cristologica», URIBARRI BILBAO, *El Hijo se hizo carne*, 31 (traduzione nostra).

<sup>17</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, Edizioni Paoline, Milano 1987, 21-23, l'enfasi nell'originale.

o meno. Questo condizionamento non è dato soltanto dalle ricadute esistenziali della questione: influisce specificamente sulla scelta della metodologia. Nello studio su Gesù di Nazaret non può esserci una metodologia storica neutra, perché il giudizio previo sull'oggetto di studio condiziona la scelta del metodo. È logico ed evidente che la natura dell'oggetto determini il modo adeguato di studiarlo<sup>18</sup>. Nel nostro caso, se si accetta la possibilità dell'azione divina in Gesù, si procederà in modo radicalmente diverso che escludendo tale ipotesi di lavoro. La scelta del metodo dipende, quindi, dalla precomprensione su Gesù e su Dio: tale scelta è già una scelta cristologica o filosofica.

Nella linea della proposta metodologica di Ratzinger, ci si deve interrogare circa la presunzione che l'unica cornice filosofica legittima per uno studio storico sia quella positivista. Questo, in realtà, non vale soltanto nel caso della ricerca su Gesù, ma può estendersi a tutta la ricerca storica, come spiegava lo storico Henri Marrou. Secondo questo autore, la pretesa di oggettività e certezza del metodo storico, considerato come una scienza esatta, è un'ingenua illusione. Certamente, la storia è una disciplina scientifica che cerca di conoscere il passato attraverso una metodologia sistematica e rigorosa<sup>19</sup>: ciò implica la selezione e lo studio delle fonti al fine di elaborare una comprensione del passato, cosa che avviene spesso attraverso una ricostruzione narrativa. Dunque, la storia non ha come obiettivo presentare "fatti senza interpretazione", ammesso che sia possibile farlo; al contrario, vuole avvicinarsi alla vera interpretazione degli eventi realmente accaduti. Non si può rinunciare al lavoro interpretativo che va oltre il *dato di fatto*. Marrou fa un esempio illuminante: «Sia il fatto storico: "Cesare attraversò il Rubicone". Ciò che interessa allo storico non è che il mobile costituito dal corpo del cosiddetto Giulio Cesare, a un certo istante *t* del giorno 17 dicembre del 50 a.C. (secondo il nostro calendario) è passato dalla riva sinistra alla riva destra del ruscello in causa, ma che questo "gesto" abbia avuto il significato politico di scatenare la guerra civile»<sup>20</sup>. Lo storico cerca il senso degli eventi, le relazioni fra essi, le cause e gli effetti, le traiettorie che spiegano i processi nel quadro di una comprensione narrativa: l'illusione di offrire il fatto "oggettivo e secco" è una pre-comprensione molto limitata del lavoro storico. In ogni ricerca storica, la scelta della domanda nasce da un interesse soggettivo, la selezione delle fonti è prudentiale, lo studio richiede la comprensione della natura delle fonti e un giudizio di fiducia su di essi; poi, la comprensione è narrativa e limitata da circostanze di interesse, tempo e spazio; infine, la certezza dei suoi asserti è probabilistica o di plausibilità, sottoposta al giudizio della comunità di ricercatori. Insomma, la storia non è una scienza esatta, deve cercare di comprendere sempre meglio la verità sul passato e abbandonare alcune pretese di una certezza oggettiva irraggiungibile.

Di conseguenza, ogni storico deve essere consapevole dei presupposti connaturati al proprio lavoro. Poi, nel corso della ricerca, lo storico dovrà verificare con onestà la validità dei presupposti e, spesso, correggerli. Ma questo è più facile e lineare quando si dichiarano consapevolmente i propri presupposti e si lavora "a carte scoperte". Le nostre sono chiare: noi

---

<sup>18</sup> Il teologo Gabino Uríbarri lo spiega così: «come succede in un piano epistemologico generale, è la natura dell'oggetto a determinare le linee di orientamento metodologico per la sua vera conoscenza», G. URÍBARRI BILBAO, *La singular humanidad de Jesucristo: el tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo, Madrid 2008, 167 (la traduzione è nostra).

<sup>19</sup> Cf. MARROU, *El conocimiento histórico*, 27-34.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 98.

affrontiamo la ricerca storica sulle origini del cristianesimo partendo dalla fede cattolica, aperti alla verità storica e consapevoli dei limiti del metodo.

Si potrebbe obiettare che questa impostazione preclude la possibilità di un dialogo a livello storico fra credenti e non credenti. Questo perché la scelta del metodo si realizza in base alle precomprensioni filosofiche o teologiche, ma questa scelta orienta in modo determinante il lavoro verso un risultato pre-contenuto nei presupposti. In altre parole, chi parte dalla fede arriva a una spiegazione da credente; chi la esclude per metodo arriva a una ricostruzione naturalistica. Questi due circoli ermeneutici sarebbero potenzialmente destinati a non toccarsi mai. Perciò, Ratzinger affermava anni fa che «il dibattito attorno all'esegesi moderna non è nel suo nucleo centrale un dibattito tra storici, ma un dibattito filosofico»<sup>21</sup>. Malgrado ciò sia vero, vorremmo aggiungere qualcos'altro, e cioè che, a livello dei risultati, un dialogo storico è possibile: il paragone del prodotto delle diverse interpretazioni storiche mette alla prova anche le precomprensioni alternative. In breve, la plausibilità del risultato mostra la ragionevolezza di ogni scelta metodologica.

In questa sede, vogliamo rintracciare la genesi storica della fede nella divinità di Gesù da una prospettiva credente. Ciò non significa, ovviamente, che da tutto ciò ci prefiggiamo di trarre una dimostrazione della divinità di Cristo: «nessuno può dire Gesù è Signore se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3). Sappiamo bene che la storia da sola non può produrre la fede. Tuttavia, ha molto da offrirle: può depurarla da elementi accidentali, arricchirla e nutrirla, mostrandone la ragionevolezza. Come sottolineavamo poc'anzi, ogni studioso parte necessariamente dai propri presupposti e, nel corso dell'indagine, deve essere aperto alle correzioni, approfondimenti o cambiamenti di prospettiva che i suoi studi possono apportare alle sue prese di posizione. In questo senso, «nella sua ricerca della verità, l'indagine storica può stimolare, rafforzare ed equilibrare la fede; può anche correggerla (quando, nel dichiarare i fatti, la fede oltrepassa le proprie competenze). Una fede che consideri ogni scrutinio critico delle proprie radici come contrario a essa non può mantenere alta la testa né alzare la voce in nessun foro pubblico»<sup>22</sup>. La scienza storica quindi può purificare la fede e così far brillare di modo nuovo il suo nucleo essenziale; inoltre, pur non essendone causa sufficiente, può segnalarla come una scelta non assurda, ragionevole e credibile: in questi sensi, può farla maturare. Insomma, «i dati storici non producono la fede, ma la sostengono, aiutano a rimuovere ostacoli, mostrano la sua ragionevolezza e, dunque, invitano a credere»<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, 113. Si tratta di un asserto così importante per lui, che lo ritroviamo nelle poche parole del suo breve Testamento Spirituale: «ho vissuto le trasformazioni delle scienze naturali sin da tempi lontani e ho potuto constatare come, al contrario, siano svanite apparenti certezze contro la fede, dimostrandosi essere non scienza, ma interpretazioni filosofiche solo apparentemente spettanti alla scienza», *Testamento Spirituale del Papa Emerito Benedetto XVI*, Bollettino Sala Stampa della Santa Sede (31 dicembre 2022), B0966.

<sup>22</sup> J. D. G. DUNN, *Jesús recordado: el cristianismo en sus comienzos*, Verbo Divino, Estella 2009, 135.

<sup>23</sup> S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, *Jesús: los orígenes históricos del cristianismo, desde el año 28 al 48 d.C.*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 2007, 25.

## *Il percorso da fare*

Il primo passo della nostra indagine vuole stabilire il *quando*. Su questo, gli studi di Hengel, Hurtado, ecc., hanno provocato un cambiamento dell'opinione maggioritaria degli storici. Esamineremo le loro tesi. Indagheremo dunque sulle tracce documentali che attestano l'inizio del culto a Cristo *come a un dio*. Vogliamo individuare ed esaminare i più antichi testi che documentano la nascente fede nella divinità di Gesù. Nel corso della nostra indagine, oltre a ottenere un arco di coordinate cronologiche per la genesi di questa fede, situeremo il fenomeno nelle sue coordinate culturali: quelle del giudaismo antico.

A questo punto, avremo identificato il giudaismo come la cornice culturale entro cui indagare sul *come*. Il NT esprime infatti la sua fede cristologica con categorie giudaiche. Sarà perciò opportuno, nella seconda sezione, studiare la radice giudaica del fenomeno. La ricerca recente sul giudaismo antico potrebbe fornire preziose informazioni sulla genesi cristologica: ci avvarremo degli ultimi risultati disponibili. In questo modo, potremo valutare se e in quale misura vi sia continuità o rottura del fenomeno cristologico rispetto alla sua radice giudaica: c'è qualche elemento di autentica novità? In caso positivo, quale sarebbe?

Più concretamente, sarà necessario esaminare le principali figure di mediazione giudaica e la loro relazione con la divinità. In questo senso, studieremo i messianismi dell'epoca per osservare se, in qualche modo, si potesse prospettare un messia venturo *di condizione divina*. Parallelamente, dovremo valutare in quale senso le figure di mediazione angelica siano un antecedente della fede cristologica. Esamineremo anche lo statuto di potenze di Dio come la sua Parola, la sua Sapienza, eccetera. Tali figure diventano misteriose o, almeno ambigue, giacché a volte compaiono come forze o attributi dello stesso Dio, e a volte come entità diverse da Dio. In questa sede, ci interessa esaminarle come possibili segni di una molteplicità — o quanto meno, di una dualità — all'interno del mondo divino giudaico. Questa presunta dualità in Dio potrebbe essere un fattore decisivo rispetto alla genesi della cristologia. Tutto ciò costituirà l'oggetto della seconda sezione, dedicata alla radice giudaica dell'origine della fede nella divinità di Gesù.

Nel terzo capitolo affronteremo una domanda di importanza capitale: fino a quale punto Gesù stesso è all'origine della cristologia nascente? La quantità degli studi e la diversità delle posizioni riguardo a questa domanda è così grande che un trattamento storico approfondito di tutte andrebbe al di là della portata di questa indagine. In questa sede ci limiteremo a esporre gli elementi centrali e imprescindibili per la comprensione del nostro tema: una volta preso conoscenza del contesto giudaico, esamineremo come la vita di Gesù abbia potuto originare una tale fede. A tal fine, nell'applicare la razionalità propriamente storica torneremo ad assumere un atteggiamento generale di fiducia nelle fonti. L'obiettivo che perseguiamo in questa sezione è arrivare a una ricostruzione plausibile di ciò che Gesù disse e fece per dare luogo alla fede che osserviamo nei suoi discepoli; in altre parole, si tratta di individuare il fondamento pre-pasquale della fede nella divinità di Gesù.

La quarta sezione chiuderà l'indagine studiando la comprensione post-pasquale della divinità di Gesù. Sulla base dei risultati delle altre sezioni e di altri studi, tenteremo di capire lo sviluppo e l'approfondimento della fede nella divinità di Gesù che si osserva nel NT. Ci prefiggiamo di indagare su cosa sia accaduto dagli eventi pasquali fino alla comprensione compiuta della fede nella divinità di Gesù. Esamineremo perché gli eventi pasquali sono così decisivi nella genesi della cristologia, come e per quale ragione vengono interpretati in questo

modo. Questa sezione presenterà una sintesi del passaggio dalla morte del profeta galileo alla dichiarazione esplicita della sua divinità, come esposta in *Giovanni*. Vaglieremo criticamente altre proposte, per poi prendere posizione e presentare finalmente una nostra sintesi del processo che ha portato alla formazione della fede nella divinità di Gesù. In altre parole, ci proponiamo di individuare i principali fattori ed eventi che hanno forgiato questa fede.

Una volta compiuti questi quattro passaggi, avremo offerto una spiegazione storicamente ragionata dell'origine della fede nella divinità di Gesù entro un'ermeneutica credente. Questo ci consentirà di esporre il fenomeno tenendo conto della possibilità dell'azione divina. Sul piano storico, niente si oppone al tentativo di spiegare tale fenomeno in termini di *rivelazione*, cioè come un processo nel quale Dio si rende conoscibile. Viceversa, sul piano teologico, niente si oppone al fatto che *rivelazione* sia presentata come accaduta con parole ed eventi autenticamente umani, ovvero, che essa si sia realizzata nella storia e attraverso la storia. La nostra ricostruzione vorrebbe umilmente proporre la credibilità storica della rivelazione. Tale è il nostro scopo e i presupposti dai quali partiremo. Faremo del nostro meglio per riuscire nel nostro intento, e sarà il giudizio del benevolo lettore a valutare se abbiamo raggiunto o meno l'obiettivo che ci siamo prefissi.

## CAPITOLO I. ORIGINI STORICHE DEL CULTO A CRISTO

Il primo passo del nostro studio mira a documentare le coordinate cronologiche e culturali che hanno caratterizzato la nascita della fede nella divinità di Gesù. Individueremo le prime tracce di questa fede nelle fonti storiche.

Dalla prospettiva della storia delle religioni, il fenomeno potrebbe presentarsi come il risultato di un prolungato processo sincretico di assimilazione dei culti e delle categorie greche nel cristianesimo nascente. La graduale diffusione dell'ellenismo sarebbe così culminata nella divinizzazione di Gesù e nella conseguente pratica culturale. Questa era la posizione che autori come Adolf von Harnack avevano reso comune negli ambienti della critica storica. Ebbene, negli ultimi decenni, questo paradigma non è più condiviso dagli studiosi. In questa sezione, studieremo i motivi che hanno portato a mettere in discussione l'ipotesi precedente. Alcuni studiosi come Martin Hengel e Larry Hurtado, hanno documentato la fede e il culto cristologico pre-paolino in modo convincente. Ovviamente, ogni eventuale processo sincretico può collocarsi solo posteriormente all'azione dell'Apostolo dei gentili. Perciò, le testimonianze di alta cristologia pre-paolina o, al meno, quelle di paternità non paolina<sup>1</sup>, andrebbero a confutare direttamente l'ipotesi precedente<sup>2</sup>. Con l'aiuto dei succitati autori, in questa sezione studieremo i principali testi che documentano la più antica fede nella divinità di Gesù.

Ma, prima di procedere, è necessario immergerci nel contesto dell'epoca: faremo una breve introduzione sulla situazione culturale e religiosa, fornendo i dati imprescindibili per comprendere i testi da studiare.

---

<sup>1</sup> Secondo Martin Hengel, il termine "pre-paolino" è spesso usato in due sensi diversi nella letteratura specializzata. *Stricto sensu*, un contenuto di fede si definisce pre-paolino se databile a prima della conversione di Paolo (32-34); *lato sensu*, invece, l'espressione può essere adoperata per indicare una dottrina previa al Concilio Apostolico (48), e, nella pratica, precedente alle lettere. Altri contenuti possono definirsi "non-paolini" se sorgono indipendentemente dall'Apostolo delle genti, ma non per questo sono necessariamente pre-paolini, cf. HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 30-32.

<sup>2</sup> Nel passato, la paternità paolina della nascita dell'alta cristologia appariva, non di rado, pacificamente accettata. Ciononostante, rispetto a questa opinione generalizzata possiamo trovare qualche riserva in opere di sintesi di grande prestigio come quella di Grillmeier, quando dice: «Si attribuisce volentieri all'Apostolo la svolta nella concezione neotestamentaria di Cristo, da una "cristologia dal basso" a una "cristologia dall'alto"», ma poi aggiunge: «Di fatto le sue idee principali sono la consapevolezza della preesistenza e l'adorazione di Cristo come *kyrios*. Ma le trovava entrambe già pronte per l'uso. Egli si limitò ad approfondirle e le adattò per la predicazione in comunità ellenistiche», A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa: dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia* (451), 1.1, Paideia, Brescia 1982, 115. Purtroppo, Grillmeier, il quale afferma l'ebraicità delle radici di queste idee, non specifica meglio da dove Paolo le abbia ricevute, cioè, non esplora la possibilità che si trovassero già in ambito cristiano pre-paolino. È questo che noi cercheremo di argomentare in questa sezione.

## A. INTRODUZIONE AL CONTESTO CULTURALE E RELIGIOSO

Il contesto culturale del primo cristianesimo è duplice: da una parte, nasce e si svolge all'interno del giudaismo e, dall'altra, cresce attorno al mondo greco-romano. Evidentemente, questi due contesti non sono completamente separati, ma si trovano in contatto già dagli inizi dell'epoca ellenistica. Tuttavia, nel primo secolo essi conservavano ciascuno la propria specifica e ben distinta identità. Cominciamo con alcuni dati sulla religione greco-romana, per poi presentare i concetti essenziali del giudaismo del secondo tempio.

### A.1. La religione greco-romana

La comprensione della religione nel mondo greco-romano era molto diversa dalla nostra. Se vogliamo evitare anacronismi e malintesi, non possiamo semplicemente proiettare la religiosità attuale sul mondo antico. Dobbiamo tenere presenti almeno tre caratteristiche rilevanti che contraddistinguono la religiosità antica:

In primo luogo, la sua pervasività<sup>3</sup>: la religione non era uno dei tanti ambiti della società, ma era un fattore che permeava ogni circostanza della vita. Più in particolare, la religione si presentava come strettamente legata alla vita sociale, civica e familiare; si fondeva con altri aspetti culturali che noi oggi non chiameremmo *religiosi*. Tanto è vero che *religione* e *cultura* non erano due elementi separabili: riprendendo le parole di Romano Penna, «questa distinzione riflette più la nostra odierna mentalità cartesiana che non quella dell'uomo antico»<sup>4</sup>.

In secondo luogo, il primato della pratica sulle credenze: Larry Hurtado sottolinea che «per la gente di epoca romana, ciò che noi chiamiamo *pratica* religiosa-vale a dire, i riti sacri o tradizionali- giocava un ruolo più centrale e definitorio, più ovvio ed esplicito, di quello giocato dalle credenze religiose»<sup>5</sup>.

In terzo luogo, la pluralità e flessibilità dell'offerta religiosa: come spiega Guijarro, «una persona poteva partecipare lo stesso giorno nelle libazioni offerte sull'altare domestico, poi assistere ai sacrifici in un tempio della città, e anche persino essere iniziato ai culti misterici provenienti dall'oriente. Non c'era alcun bisogno di rinunciare a nessuna di queste pratiche per partecipare alle altre. Tutti gli dèi meritavano rispetto e venerazione, anche se non fosse possibile dare culto a tutti quanti»<sup>6</sup>.

All'interno di questa religiosità, ci interessa notare una particolare pratica culturale di quest'epoca: il culto del sovrano. Diamo la parola a Romano Penna:

---

<sup>3</sup> L. W. HURTADO, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2000, 8-10.

<sup>4</sup> R. PENNA (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2018, 51.

<sup>5</sup> HURTADO, *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, 69 (traduzione nostra).

<sup>6</sup> S. GUIJARRO OPORTO, *Las creencias de los primeros cristianos*, in R. AGUIRRE (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 312.

Iniziato con Alessandro Magno in Babilonia (cfr. Plutarco, Aless. 74,2.-3), il fenomeno contrassegnò profondamente la spiritualità dell'uomo ellenistico. Il titolo di "dio" fu conferito sia agli Antigonidi di Macedonia che ai Seleucidi di Siria come ai Tolomei d'Egitto. Dopo la conquista romana del Mediterraneo orientale, il fenomeno si trasferì gradualmente all'*imperator* di Roma già a partire da Giulio Cesare, che nel 48 a.C. a Efeso venne salutato come "dio manifesto e comune salvatore dell'umana esistenza". Si instaurò così un culto vero e proprio, che nei confronti del sorgente cristianesimo esercitò un doppio, contrastante effetto. Da una parte, questo ne derivò un intero settore del proprio linguaggio, riguardante soprattutto una serie di titoli cristologici (figlio di Dio, signore, re, salvatore; e anche i termini connessi di vangelo, epifania, adorazione, parusia), favorendo un significativo processo di inculturazione. Dall'altra, ne scaturì alla lunga un inevitabile scontro ideale, che da parte dell'impero romano giunse fino a una sistematica persecuzione e da parte della chiesa all'immolazione di non pochi martiri. Il cristiano, infatti, a differenza dell'uomo ellenistico pagano, non poteva accettare che un altro uomo all'infuori di Cristo venisse salutato come "il Signore di tutto il mondo" (così Nerone in SIG 814,31) e addirittura *Dominus ac Deus noster* (così Domiziano in Svetonio, Dom. 13). Il suddito di Roma invece giunge a riconoscere che ormai Giove si è liberato dall'incombenza di occuparsi dei destini dell'uomo, «dopo che ha posto te, perché tu faccia le sue veci nei confronti di tutto il genere umano» (Plinio il Giovane, *Panegirico di Traiano* 80,4)<sup>7</sup>.

## A.2. Il giudaismo del secondo tempio

Il contesto immediato della nascita del cristianesimo è il giudaismo. È ovvio che non si può comprendere il fenomeno cristiano nascente prescindendo dalle sue radici ebraiche. Infatti, la predicazione cristiana proclama che Gesù è morto «secondo le Scritture», che Egli era «colui che doveva venire», colui di cui avevano parlato i profeti, e che adempiva le speranze d'Israele, ecc. I testi dell'Antico Testamento sono così frequentemente riferiti nel Nuovo che ne danno la cornice di comprensione imprescindibile. Per questa ragione, il riferimento al contesto, alla cultura e alle credenze ebraiche manifestate nelle loro Scritture sarà costante in questo studio. Per ora, ci limiteremo a presentare tre elementi rilevanti della cultura giudaica dell'epoca<sup>8</sup>: l'elezione, la legge e il monoteismo. Questi elementi sono patrimonio comune del giudaismo di allora; altri, invece, come ad esempio le aspettative messianiche o l'esistenza di un aldilà, variano da un gruppo giudaico all'altro. Questi ultimi saranno studiati nel secondo capitolo.

### A.2.a. Elezione, Legge e Tempio

L'elezione ha un ruolo importante nella costituzione dell'identità del popolo: dalla sua fondazione, Israele è il popolo eletto, depositario delle promesse di Dio. Egli ha stabilito un'Alleanza con il popolo alla quale Yhwh resterà sempre fedele; ma anche il popolo deve compiere quanto accordato. Ne è testimonianza la solenne conclusione del Patto celebrata da Mosè:

<sup>7</sup> PENNA (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, 62-63.

<sup>8</sup> Cf. E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Books, London 1995, 33-34.

Mosè scrisse tutte le parole del Signore. Si alzò di buon mattino ed eresse un altare ai piedi del monte, con dodici stele per le dodici tribù d'Israele. Incaricò alcuni giovani tra gli Israeliti di offrire olocausti e di sacrificare giovenchi come sacrifici di comunione, per il Signore. Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini e ne versò l'altra metà sull'altare. Quindi prese il libro dell'alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: «Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto». Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!» (Es 24,4-8).

La clausola «sulla base di queste parole» indica il vincolo, stabilito dal Patto, al compimento di quanto stipulato nella Legge<sup>9</sup>. Così, per la Legge di Dio, Israele si costituisce in popolo dell'Alleanza. Il compimento delle sue norme morali e rituali delimita l'appartenenza al popolo e pervade tutta la vita del pio giudeo: «La religione governa tutte le nostre azioni e occupazioni e discorsi; il nostro legislatore non ha lasciato nessuna di queste cose senza determinare»<sup>10</sup>. La Torah ha per Israele un importante ruolo di conferimento dell'identità sociale. Di conseguenza, la sua trasgressione (il peccato) non è semplicemente una questione morale, ma anche sociale: il peccatore rompe il patto e, così facendo, resta fuori dalla compagine del popolo destinatario dalle promesse. Per essere reintegrato nell'Alleanza, deve fare quanto stipulato dalla Torah: offrire all'unico Dio il sacrificio prescritto, da compiersi nell'unico Tempio e sotto l'autorità dei suoi sacerdoti.

Non per caso il giudaismo di quell'epoca è denominato dagli storici «giudaismo del Secondo Tempio»: il Tempio aveva un posto centrale nella vita dei giudei. Infatti, non era soltanto il luogo della presenza di Dio e del compimento dei sacrifici, ma era anche mèta obbligatoria di pellegrinaggio per tutti gli ebrei (probabilmente, molti dei quali lo compivano una volta all'anno). Il Tempio era motivo di orgoglio nazionale, e gli ebrei pagavano volentieri – secondo Giuseppe Flavio – la tassa annuale di mezzo siclo per mantenere questo sistema: «i giudei darebbero la vita piuttosto di abbandonare il culto che sono soliti rendere a Dio»<sup>11</sup>. D'altra parte, chi comandava sul Tempio aveva un potere sociale non piccolo. Il Sommo Sacerdote col suo consiglio avevano il potere immediato sulla città e sul Tempio e, perciò, benché sottomessi a Roma, avevano sostanzialmente il dominio sul popolo<sup>12</sup>.

### ***A.2.b. Monoteismo***

In forte contrasto con il panorama religioso plurale e flessibile dell'ambiente, il giudaismo costituiva un fenomeno particolare per l'esclusività nell'adesione al Dio unico. «Se un pagano voleva essere riconosciuto nella comunità giudaica, doveva rinunciare ai suoi dèi familiari e ai riti e le credenze degli altri culti in cui lui avesse partecipato prima. Nel giudaismo, la credenza nell'unico Dio aveva un ruolo decisivo: non solo definiva l'identità del gruppo, ma anche

---

<sup>9</sup> Cf. P. SACCHI, *Le origini cristiane e il giudaismo del secondo Tempio*, in R. PENNA, *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2018, 16.

<sup>10</sup> GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apion* 2, 171.

<sup>11</sup> GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche* 15, 248.

<sup>12</sup> Cf. un esempio del potere di chi domina il Tempio in GIUSEPPE FLAVIO, *La guerra giudaica*, 7, 420-436.

serviva a distinguere i suoi membri da coloro che sono fuori»<sup>13</sup>. Larry Hurtado spiega così questo fenomeno:

La caratteristica principale della religione ebraica in questo periodo era la sua posizione provocatoriamente (*defiantly*) monoteistica [...].

Questa posizione religiosa esclusivista è tanto più sorprendente se si considera come, in molte altre questioni, molti (forse la maggior parte) degli ebrei hanno mostrato una disponibilità ad adattarsi (anche se in modi e gradi diversi) ad altre caratteristiche della cultura ellenistica. Hanno adottato pacificamente il linguaggio, l'abbigliamento, le pratiche culinarie, le categorie e i temi intellettuali, lo sport e molti altre consuetudini elleniche, ma il monoteismo della religione ebraica non era negoziabile [...] Il monoteismo esclusivista si identificò così pienamente con la pietà ebraica che, nel periodo romano, il mancato mantenimento di tale posizione fu forse il più grande peccato possibile per un ebreo [...].

Gli antichi ebrei vedevano certamente il cielo pieno di angeli e lasciavano ampio spazio al coinvolgimento di varie figure del *consiglio di Dio* nell'opera di governo di Dio sul mondo e nelle sue azioni redentrici. Ma nell'espressione del loro credo religioso, essi mostrarono la preoccupazione di preservare l'unicità di Dio, e, ancor più significativamente, nella loro adorazione culturale mantennero una stretta esclusività.

La resistenza ebraica all'adorazione di qualsiasi figura fuori dell'unico Dio d'Israele, si è manifestata non solo contro le divinità di altri popoli e tradizioni, ma anche con riferimento a figure che potremmo definire "agenti celesti" del Dio d'Israele. Né le figure angeliche che facevano parte del *consiglio divino* e che sono così prominenti in alcuni scritti ebraici del periodo greco e romano, e neanche i grandi eroi umani della Bibbia (ad esempio, Mosè) o della storia postbiblica (ad esempio, gli eroi maccabei), nessuno di questi sono stati trattati come legittimi destinatari di adorazione culturale in nessun circolo ebraico conosciuto in quel tempo [...] Abbiamo una buona quantità di evidenze che gli ebrei devoti erano molto scrupolosi nel limitare l'adorazione al solo Dio d'Israele<sup>14</sup>.

## B. CRISTOLOGIA NELLA PRATICA CRISTIANA INCIPIENTE

Dopo aver considerato la grande differenza esistente tra il giudaismo e la religiosità dei popoli che lo circondano, esaminiamo ora la pratica religiosa del nascente cristianesimo, per quanto ce lo permettano le fonti. La celebre *Lettera a Traiano* di Plinio il giovane (lettera 96 del libro X) testimonia, all'inizio del secolo II, la diffusione della pratica cristiana, caratterizzata da due tratti: da una parte, come i giudei, i cristiani rifiutano categoricamente il culto all'imperatore e, dall'altra, tributano questo culto a Cristo. Ecco le parole del rapporto di Plinio in merito:

Quelli che negavano di essere cristiani, dopo che sulla formula da me pronunciata *invocarono gli dèi e tributarono incenso e vino alla tua immagine* che per tal prova avevo fatto recare coi simulacri dei nomi, ed inoltre maledissero Cristo, a

<sup>13</sup> GUIJARRO OPORTO, *Las creencias de los primeros cristianos*, 314.

<sup>14</sup> HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 29-36, traduzione nostra.

nessuno dei quali atti si dice possano essere costretti quelli che sono veramente cristiani [...] [i cristiani affermavano che] la loro colpa o il loro errore consisteva nella consuetudine di adunarsi in un giorno stabilito prima del levarsi del sole, e *cantare tra loro a cori alternati un canto in onore di Cristo, come a un dio*<sup>15</sup>.

Questa lettera di Plinio, datata 110-113 d.C., è dunque una testimonianza relativamente tardiva, almeno ai fini del nostro studio. Dobbiamo indagare oltre: ci sono evidenze più antiche di questo stesso schema di culto? Risponderemo a questa domanda seguendo da vicino il lavoro di Larry W. Hurtado. A suo parere, il proto-cristianesimo rivolge a Cristo uno «schema completo di devozione cultuale», manifestato nelle pratiche che ora spiegheremo<sup>16</sup>.

### ***B.1. Le prime tracce di preghiera cristiana***

La preghiera permea il tessuto del Nuovo Testamento. In maniera esplicita o implicita, i suoi protagonisti si rivolgono a Dio nelle diverse situazioni che incontrano, in un modo saldamente radicato nella tradizione giudaica, che riconosce il Signore Dio come il destinatario della relazione orante. In conformità all'insegnamento di Gesù, l'orazione si orienta a Dio in qualità di Padre, e talvolta si presentano le suppliche *in nome di Gesù* o per la sua mediazione, e spesso seguendo il modello o la dottrina del Maestro. Per ciò che riguarda la nostra indagine, sono particolarmente rilevanti quei passi in cui Gesù riveste anche il ruolo di *destinatario* della preghiera<sup>17</sup>. Come afferma Gordon Fee, si tratta di una modalità di orazione indirizzata a Cristo nello stesso modo come l'orazione si indirizza anche a Dio Padre<sup>18</sup>.

#### ***B.1.a. Preghiere rivolte a Gesù***

Benché il NT non sembri presentare molte preghiere dirette a Gesù, esiste un materiale di notevole rilevanza. In particolare, la supplica di Paolo affinché fosse liberato dalla sua «spina nella carne», ne costituisce un buon esempio: «per tre volte ho pregato il Signore che l'allontanasse da me. Ed egli mi ha detto: “Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza”. Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo» (2Cor 12,8-9). Il contesto suggerisce che il destinatario della preghiera (Κύριον) sia molto probabilmente Cristo stesso, e non il Padre. Tale interpretazione è corroborata dal versetto successivo, in cui Paolo parla della «mia forza» (δύναμις) e dopo, della «potenza di Cristo» (δύναμις τοῦ Χριστοῦ)<sup>19</sup>. L'apostolo non fornisce alcuna

<sup>15</sup> PLINIO IL GIOVANE, *Epist.* X, 96 (Lettera a Traiano), traduzione presa da PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, 272-273, l'enfasi è nostra.

<sup>16</sup> Letteralmente, «a full pattern of cultic devotion», cf. HURTADO, *One God, One Lord*, 100-114 e in HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 137-151.

<sup>17</sup> Cf., fra altri, C. H. T. FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, Cascade Books, Eugene, Oregon 2015, 16.

<sup>18</sup> Cf. G. D. FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle: A Concise Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids 2018, 24-26.

<sup>19</sup> Cf. R. P. MARTIN, *2 Corinthians, Word Biblical Commentary, Vol. 40*, Word Books, Waco, Texas 1986, 398. Concordano altri autori: «l'appello viene chiaramente rivolto al Signore Gesù Cristo. Questo lo possiamo affermare con sicurezza non soltanto perché in Paolo “il Signore” è quasi sempre il Signore

giustificazione per l'invocazione diretta a Cristo, ma la presuppone in maniera spontanea, il che potrebbe suggerire la previa accettazione della devozione a Cristo nella comunità a cui si rivolge. Rivolgere l'orazione a Cristo gli è così naturale che non serve alcuna giustificazione. Secondo l'esegeta Gordon Fee, la semplicità e la spontaneità della preghiera di Paolo a Cristo sono in molti modi più eloquenti e significative dal punto di vista storico di quanto lo sarebbe un'apologia formale sulla divinità di Cristo<sup>20</sup>.

L'Apostolo manifesta la stessa naturalezza anche quando introduce passi di preghiera-augurio in cui invoca contemporaneamente Gesù con Dio, o benedice in nome di Gesù. Tale pratica si riscontra in diversi passi delle sue epistole, tra cui:

Voglia Dio stesso, Padre nostro, e il Signore nostro Gesù guidare il nostro cammino verso di voi (1Tes 3,11).

So che, giungendo presso di voi, ci verrò con la pienezza della benedizione di Cristo. Perciò, fratelli, per il Signore nostro Gesù Cristo e l'amore dello Spirito, vi raccomando: lottate con me nelle preghiere che rivolgete a Dio (Rom 15,29-30). Lo stesso Signore nostro Gesù Cristo e Dio, Padre nostro, che ci ha amati e ci ha dato, per sua grazia, una consolazione eterna e una buona speranza, conforti i vostri cuori e li confermi in ogni opera e parola di bene (2Tes 2,16-17).

*Salutazione.* La grazia e la pace che provengono da Dio il nostro Padre e il Signore Gesù Cristo<sup>21</sup>.

*Conclusione delle lettere.* La grazia del Signore nostro Gesù Cristo sia con voi<sup>22</sup>. La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi (2Cor 13,13).

Poiché non tutti gli studiosi concordano nel caratterizzare tutti questi brani come vere e proprie preghiere, è utile richiamare la riflessione del noto esperto di teologia paolina, Gordon Fee: «se Cristo non fosse stato incluso come oggetto in questi passaggi, allora tutti li vedrebbero come vere preghiere rivolte a Dio. Ma poiché Cristo è l'oggetto in questi passaggi, alcuni studiosi hanno sostenuto che non dovremmo leggerli come preghiere. Ma in realtà questi modelli seguono lo stesso schema [di preghiera a Dio]: [...] Paolo prega a Cristo esattamente nello stesso modo in cui lo fa a Dio Padre»<sup>23</sup>.

In queste preghiere si evidenzia anche il raggruppamento dei due soggetti, *Cristo e Dio insieme*, che agiscono come una stessa fonte della benedizione. Questa logica si manifesta anche grammaticalmente nell'uso del *verbo al singolare* per entrambi i soggetti, come testimoniato in 1Tes 3,11 e in 2Tes 2,16-17. Per un ebreo, la sorgente della pace e di ogni benedizione è per

---

Gesù (con le ovvie eccezioni in cui Paolo parla del Signore all'interno di una citazione dell'Antico Testamento), ma anche perché la grazia e il potere promessi a Paolo dal Signore in risposta alla sua preghiera, sono specificamente identificati come "il potere di Cristo", J. D. G. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, Claudiana, Torino 2019, 45.

<sup>20</sup>Cf. FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 27.

<sup>21</sup> Rom 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Fil 1,2; Col 1,2; 1Tes 1,1; 2Tes 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tito 1,4; Filem 3; ma anche 2 Gv 3; Ap 1,4. Dunn spiega che «laddove una lettera greca tendeva a iniziare con un saluto -per esempio, A *chairein* (saluta) B- Paolo tende a sostituire *chairein* in *charis* (grazia), aggiungendovi poi il classico saluto ebraico *shalom* = *eirene* (pace)», J. D. G. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 34.

<sup>22</sup> Formula ripetuta in Rom 16,20; Gal 6,18; Fil 4,23; 1Tes 5,23; 2Tes 3,18.

<sup>23</sup> FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 26, la traduzione è nostra.

eccellenza Yhwh, il Dio d'Israele. Risulta quantomeno sorprendente che un giudeo, scrivendo ai propri correligionari, possa aggiungere, senza fornire spiegazioni, un secondo soggetto accanto a Dio e, chiamandolo Signore, possa associarlo ad esso nell'elargizione della pace e della benedizione. Questo ci permette di affermare che tali formule di preghiera testimoniano un'alta cristologia: Cristo viene accorpato con Dio Padre in modo tale che, insieme, costituiscono la sorgente della pace e della benedizione.

Inoltre, la frequenza e la naturalezza con cui queste formule vengono usate, e il fatto che non vi sia la necessità di giustificarne l'impiego, rendono poco plausibile che si trattasse di una novità della lettera. Questo sta ad indicare un uso comune già piuttosto consolidato da parte dell'autore e dei destinatari delle missive. In questa linea, Hurtado reputa che i saluti e le benedizioni paoline riflettano un uso di formule liturgiche del cristianesimo primitivo. Ciò implicherebbe che già negli anni '50 d.C. ci fosse, nei raduni cristiani, l'abitudine pacificamente vissuta di collegare Gesù con Dio come fonte delle benedizioni elargite<sup>24</sup>.

Nell'elenco dei saluti paolini ce n'è uno particolarmente significativo: quello della *Prima Lettera ai Corinzi*. In essa, Paolo dichiara rivolgersi «alla Chiesa di Dio che è a Corinto, a coloro che sono stati santificati in Cristo Gesù, santi per chiamata, insieme a tutti quelli che in ogni luogo invocano il nome del Signore nostro Gesù Cristo, Signore nostro e loro» (1Cor 1,2). Qui, l'*invocazione del nome di Gesù* non è soltanto una pratica più o meno consolidata, ma costituisce l'usanza distintiva dei destinatari, il marchio che identifica la comunità cristiana *in ogni luogo*. I primi cristiani si definivano come *coloro che invocano il nome del Signore Gesù*; perciò, questa pratica è comune nel primo gruppo cristiano e assente nel loro contesto esterno; inoltre, questo modo di preghiera doveva essere abbastanza diffuso tra loro affinché la definizione potesse essere utilizzata da Paolo come qualcosa di scontato<sup>25</sup>. Secondo il racconto degli *Atti*, questa caratterizzazione risalirebbe alle stesse origini del cristianesimo: la missione ricevuta dal Saulo persecutore era quella di «arrestare tutti quelli que invocano il tuo nome [di Gesù]» (9,14). È appunto questo ciò che fa anche Stefano durante suo martirio, cambiando il destinatario del grido di Sal 31,6 con queste parole: «Signore Gesù, accogli il mio spirito» (7,59).

L'invocazione del nome di Gesù costituisce, in definitiva, un tratto distintivo delle prime comunità cristiane, il quale si estende ben oltre il contesto della *Prima Lettera ai Corinzi*. Infatti, essa rappresenta un distintivo «in ogni luogo» – così recita la salvezza – che si presuppone già saldamente radicato nella pratica dei cristiani. La conclusione della stessa lettera offre un'ulteriore testimonianza dell'arcaicità e dell'ampiezza di tale invocazione: la presenza dell'aramaico *Maranatha* (1Cor 16,22).

### **B.1.b. Invocazione di Gesù come Signore, "Maranatha!" (1Cor 16,22)**

Il saluto finale della *Prima Lettera ai Corinzi* contiene l'invocazione aramaica *Maranatha*, la quale contrasta nettamente col contesto linguistico greco della lettera. L'uso di un termine aramaico, un idioma parlato solamente nell'area siro-palestinese durante il primo secolo<sup>26</sup>, è

<sup>24</sup> HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 139.

<sup>25</sup> DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 36.

<sup>26</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 52.

sorprendente in un testo destinato ai corinzi, soprattutto senza alcuna spiegazione o traduzione<sup>27</sup>. Tuttavia, si presume che i destinatari ne conoscessero il significato. Questo è più facile da spiegare attraverso l'ipotesi secondo cui l'invocazione *Maranatha* «fosse un elemento regolarmente incluso nelle prime liturgie cristiane»<sup>28</sup>. Inoltre, il parallelismo con Ap 22,30 e con *Didache* 10,6 avvalorano tale ipotesi. Tutto sembra indicare che «*Maranatha*» fosse un'invocazione liturgica già consolidata a Corinto, e non solo, di probabile origine siriano-palestinese e non greca.

L'invocazione *Maranatha*, che potrebbe essere tradotta come «Signore nostro, vieni!»<sup>29</sup>, costituisce un appello al Cristo glorificato come *maran* (nostro Signore) e rivela l'uso del termine aramaico *mareh* come titolo cristologico. *Mareh* significa *signore* o *padrone* e, come succede con i suoi equivalenti in altre lingue – come il greco *kyrios*, il latino *dominus* o l'ebraico *adon* – ammette un uso sia sacro sia profano. Può essere usato per designare il padrone umano, tuttavia, come afferma Hurtado, «il termine è usato a volte come titolo per Dio negli scritti aramaici dell'epoca, e quindi l'uso di questo termine come titolo per Cristo potrebbe connotare una visione di lui come paragonato a Dio». In realtà, continua Hurtado, «ci sono buone ragioni per concludere che l'uso di *mareh* per Cristo connotava la convinzione che egli partecipasse alla gloria e trascendenza divina e che quindi doveva essere venerato in termini e azioni tipicamente riservate a Dio»<sup>30</sup>. Per una comprensione più completa gioverà esaminare altri usi paolini del termine, che faremo più avanti rispetto a Rom 10,13.

È molto probabile che Cristo sia stato invocato regolarmente come *mareh* (signore) nell'ambiente culturale dei cristiani di lingua aramaica, ovvero in Palestina. Da lì si sarebbe diffusa anche tra i cristiani di lingua greca, ma questi ultimi avrebbero conservato la formulazione originale. Non vi è alcuna indicazione che la venerazione data a Cristo nelle comunità paoline abbia rappresentato alcuna grande innovazione o che i giudeocristiani palestinesi si siano opposti ad essa. Tutto ciò rende ragionevole pensare che la riverenza devozionale di Cristo promossa dall'apostolo derivi dalle primissime fasi del cristianesimo<sup>31</sup>.

Di conseguenza, «oggi è di fatto abbandonata la tesi dello studioso tedesco W. Bousset (1913), passata poi ampiamente nella scuola bultmanniana, secondo cui il titolo [Signore] sarebbe nato soltanto nelle chiese di lingua greca come adattamento cristologico di un appellativo originariamente rivolto a divinità culturali di tipo pagano»<sup>32</sup>. E continua Romano Penna, «l'innovazione capitale del Nuovo Testamento, a partire già dalla comunità giudeocristiana palestinese, consiste proprio nell'applicare a Gesù di Nazaret una qualifica, che non apparteneva certo alla tradizione messianica, ma che più di ogni titolo messianico comportava un riferimento alla sua dimensione divina»<sup>33</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1995, 888–889.

<sup>28</sup> DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 45.

<sup>29</sup> Di più sul significato dell'espressione aramaica in PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 54-55.

<sup>30</sup> HURTADO, *One God, One Lord*, 107, traduzione nostra.

<sup>31</sup> Cf. HURTADO, *One God, One Lord*, 107-108.

<sup>32</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 57.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 60.

L'invocazione aramaica a Cristo come *mareh* è resa al greco con il titolo *kyrios*, un termine che un giudeo di lingua greca avrebbe spesso usato per riferirsi a Dio. L'ambiguità del termine richiede un'analisi accurata del suo significato quando applicato a Cristo nel primo cristianesimo; tale studio, tra l'altro, dovrà dare ragione della frase paolina «nessuno può dire Gesù è Signore (*kyrios*) se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3).

### ***B.1.c. L'invocazione del nome che salva (Rom 10,9)***

«Più volte mi sono proposto di venire fino a voi, ma finora ne sono stato impedito» (Rom 1,13; cf. anche Rom 15,18-32). Con la sua *Lettera ai Romani*, Paolo si rivolge una comunità che egli non ha fondato e nella quale non ha mai avuto l'opportunità di recarsi di persona. Questo aspetto ci permette di analizzare la fede che egli presume nei destinatari per ricavare da essa una cristologia di origine non paolina.

Com'è noto, la questione centrale della lettera è la giustificazione per la fede in Gesù Cristo, in contrapposizione alle opere della legge. In questo contesto, l'apostolo argomenta così:

Perché se con la tua bocca proclamerai: «Gesù è il Signore!», e con il tuo cuore crederai che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza. Dice infatti la Scrittura: Chiunque crede in lui non sarà deluso. Poiché non c'è distinzione fra Giudeo e Greco, dato che lui stesso è il Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano. Infatti: Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato (Rom 10,9-13).

Paolo, procedendo in modo tipicamente giudaico, deve trovare la prova scritturistica della sua tesi, la giustificazione per la fede in Cristo. Pertanto, adduce esplicitamente la testimonianza di Isaia 28,16: «chi crede in lui non sarà deluso», e quella di Gioele 3,5: «chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato». La sua posizione, dunque, si sostiene giacché è stato scritto: se confessi e credi, sarai salvo. Tuttavia, la differenza con le Scritture ebraiche è evidente: la fede da confessare è cristologica. Secondo l'esegeta A. Pitta, il contesto cristologico del brano fa pensare che «la citazione di Isaia e le affermazioni successive hanno una connotazione più *cristologica* che *teologica*»<sup>34</sup>. La portata del contenuto cristologico è ancora più chiara alla luce della citazione di Gioele, che riportiamo:

Il sole si cambierà in tenebre e la luna in sangue, prima che venga il giorno del Signore, grande e terribile. Chiunque invocherà il nome del Signore ( כל אשר יקרא ) (בשם יהוה), sarà salvato, poiché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza, come ha detto il Signore, anche per i superstiti che il Signore avrà chiamato (Gioele 3,4-5).

Gioele annuncia il "giorno del Signore", inteso come il momento in cui si manifesterà definitivamente la potenza e la giustizia di Dio tra le calamità cosmiche che sconvolgeranno la Terra. In mezzo alla devastazione, i fedeli di Dio si salveranno: saranno risparmiati coloro che conoscono il suo nome e lo invocano. Gioele parla letteralmente di «invocare il nome di Yhwh» (קרא בשם יהוה) come la fonte della salvezza nel giorno decisivo. L'uso del nome proprio di Dio non è banale nella Scrittura, né tantomeno lo era per un giudeo del I secolo: il nome di Dio è

<sup>34</sup> A. PITTA, *La Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, 367, enfasi nell'originale.

sacro e quindi usarlo bene porta la salvezza, usarlo male, la dannazione. Perciò, il Nome non poteva essere pronunciato alla leggera, né tantomeno si poteva tradurre. Coerentemente, l'espressione "il nome di Yhwh" (יהוה השם) passa al greco della versione dei LXX come "τὸ ὄνομα κυρίου", letteralmente, «il nome *del Signore*»: viene tralasciato il nome proprio di Yhwh, che viene sostituito con "Κύριος", *Signore*. Si comprende così il profondo significato che la confessione «Κύριος Ἰησοῦς», «Gesù è il Signore» (cf. 1Cor 12,3; Fil 2,10) poteva avere per un giudeo di lingua greca: il titolo *kyrios*, che originariamente indicava il Dio d'Israele, ora a identifica Gesù Cristo<sup>35</sup>.

Nel parallelo di Rom 10,9-13 con Gioele 3,5, l'apostolo assegna al nome di Gesù la valenza salvifica che il profeta conferiva al nome proprio di Dio. In altre parole, con tutta naturalezza, Paolo non esita ad attribuire al Signore Gesù lo stesso ruolo di Yhwh nella salvezza escatologica<sup>36</sup>. Tuttavia, secondo gli *Atti degli Apostoli*, Paolo non sarebbe stato il primo a leggere la profezia di Gioele in chiave cristologica. Nel suo primo discorso a Pentecoste, Pietro cita Gioele 3,5 e poco dopo identifica colui che ora deve essere confessato Signore (cf. At 2,20-21.36). Questo passo testimonia un uso cristiano pre-paolino della profezia di Gioele, sebbene come traccia indiretta e tardiva.

Benché fariseo e figlio di farisei, Paolo sostiene che il nome che salva è ora il nome del Signore Gesù. L'alto valore salvifico dell'invocazione del nome di Gesù, in bocca a un ebreo, potrebbe suscitare sorpresa. Tuttavia, ancora più sorprendente è il fatto che l'apostolo non abbia bisogno di spiegarne o giustificarne l'uso di fronte ai suoi interlocutori, in gran parte cristiani di provenienza ebraica. Al contrario, lo dà per scontato, utilizzandolo come premessa per dimostrare una questione dibattuta ben diversa: la giustificazione per fede. Ciò suggerisce che l'invocazione del Κύριος Ἰησοῦς, implicitamente equiparata all'invocazione di Dio, costituisca una premessa presupposta nei destinatari della *Lettera ai Romani*, una comunità non paolina. Di conseguenza, è logico dedurre, come ha fatto Penna, che «quanto al suo contenuto, Paolo è indubbiamente debitore di un linguaggio protocristiano a lui anteriore» di una «portata cristologica certamente forte»<sup>37</sup>.

La spontaneità con cui Paolo presuppone la potenza dell'invocazione a Gesù potrebbe essere spiegata se consideriamo l'ipotesi che si tratti di una preghiera protocristiana di carattere rituale. Nella tradizione giudaica, «l'espressione greca "invocare il nome del Signore/del suo nome" è frequentissima nella LXX per indicare un rivolgersi orante al Dio d'Israele (circa 70 volte)»<sup>38</sup>; ovvero, sembra costituire un'espressione ebraica di preghiera e lode a Dio. Nelle prime fonti cristiane, insieme all'atto di «invocare il nome di Gesù» (cf. 1Cor 1,2; Rom 10,13; Att 9,14.21) troviamo la ripetizione letterale della confessione «Gesù è il Signore» (1Cor 12,3; Fil 2,10); ciò rende probabile l'ipotesi che si trattasse di una formula fissa, verosimilmente usata come acclamazione culturale, «per la gloria di Dio Padre» (Fil 2,11)<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Cf. R. PENNA, *La Lettera ai Romani*, Vol. 2, Rm 6-11, EDB, Bologna 2007, 317-318.

<sup>36</sup> J. D. G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 260.

<sup>37</sup> R. PENNA, *La Lettera ai Romani*, Vol. 2, Rm 6-11, 314.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 317-318.

<sup>39</sup> Cf. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 142.

### ***B.1.d. Cristologia implicita nella preghiera al Padre***

Paolo costata un'esperienza comune fra i primi cristiani nel loro rapporto con Dio: «avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: "Abba! Padre!"» (Rom 8,15, cf. Gal 4,6). L'apostolo spiega la discontinuità che vi è in questo rapporto rispetto al passato: «quindi non sei più schiavo, ma figlio» (Gal 4,7 e Rom 8,15); all'origine di questa novità c'è l'invio del Figlio: «quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,4-5). Per Paolo, questa esperienza di preghiera dimostra che i cristiani sono figli di Dio, condizione che si riceve per condivisione della figliolanza di Cristo: sono «eredi insieme con Cristo» (Rom 8,17).

Come afferma Dunn, queste parole mostrano che «Paolo considera l'esperienza e la prassi della preghiera con *abba* un fattore distintivo dei primi cristiani. Difficilmente egli sarebbe potuto giungere a una conclusione di simile portata partendo dalla preghiera se questa fosse stata d'uso comune nei circoli giudaici»<sup>40</sup>. Ne derivano due conseguenze importanti:

Prima conseguenza: questa preghiera presuppone *la credenza che Cristo sia Figlio di Dio come non lo è stato nessun altro prima*. Infatti, il rapporto del cristiano con il Padre viene percepito come *nuovo*; e il fondamento di questa novità è cristologico: si condivide la previa figliolanza di Cristo rispetto al Padre. Di fatto, Paolo spiega che questa nostra nuova relazione di figliolanza costituisce lo scopo della missione di Cristo.

Seconda conseguenza: *questa pratica non può essere di origine paolina*. Paolo presume che sia presente nella chiesa di Roma, ma nel momento in cui scrive appare evidente che la comunità romana sia cresciuta al di fuori della paternità paolina. Quindi, afferma Dunn, «se le cose stanno così è difficile evitare la conclusione che Paolo fosse informato sia dell'usanza della preghiera con *abba* negli ambienti protocristiani sia riguardo all'origine [gesuana] di questa»<sup>41</sup>.

## ***B.2. I primi raduni culturali cristiani***

Nelle fonti, abbiamo alcune tracce di pratiche culturali in cui si riunivano esclusivamente i credenti in Cristo Risorto. Fra questi, spiccano la celebrazione della cena del Signore e quella del Battesimo. La nostra attenzione si rivolge ora alla prima delle due pratiche.

### ***B.2.a. La cena del Signore come un atto di culto***

La prima lettera ai Corinzi testimonia della pratica di un raduno regolare<sup>42</sup> celebrato dai cristiani, la "cena del Signore" (1Cor 11,20). La finalità delle parole di Paolo in 1Cor 11,17-34 è

<sup>40</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 207.

<sup>41</sup> Dunn si riferisce inoltre alla plausibilità che questa pratica sia stata trasmessa come proveniente dall'orazione dello stesso Gesù, *Ibidem*. Approfondiremo la questione più avanti, al Capitolo III.C, pp. 185ss.

<sup>42</sup> «Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1Cor 11, 26): le parole «ogni volta» evidenziano tra l'altro il carattere ripetitivo, che rafforza quello rituale e simbolico-sacramentale della cena.

correggere dalle deviazioni nel modo di celebrare la cena del Signore affinché essa non sia consumata in modo improprio. Dunque, Paolo è preoccupato della buona prassi del raduno culturale affinché la cena non sia un pasto qualunque, ma “la cena del Signore” (v. 20): «Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere?» (v. 22). Una volta segnalato il comportamento inappropriato, Paolo ricorda l’origine di questo uso per incoraggiare al modo corretto e rispettoso di celebrarlo:

Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me». Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga. Perciò chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore. Ciascuno, dunque, esamini se stesso e poi mangi del pane e beva dal calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna (1Cor 11,23-39).

A giustificazione della propria responsabilità di correggere i Corinzi, Paolo «ricorda di aver portato lui la tradizione culturale della cena del Signore a Corinto»<sup>43</sup>, ma non con autorità né iniziativa proprie, perciò dice: «io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso» (v. 23). L’apostolo si erge a trasmettitore della tradizione della cena del Signore e interprete della sua celebrazione comunitaria. La fonte da cui sorge la tradizione è lo stesso Signore. Paolo però non specifica se abbia ricevuto la tradizione *direttamente* dal Signore, cioè, per rivelazione particolare, oppure *indirettamente*, vale a dire, se egli sia uno degli anelli della catena di trasmissione ecclesiale che unisce i Corinzi con il Signore Gesù, il quale comandò ai discepoli di celebrare la sua memoria. Il testo non esclude nessuna delle due interpretazioni<sup>44</sup>. Ma, in entrambi i casi, la tradizione – anche se Paolo l’avesse ricevuta dal Risorto – riporta eventi avvenuti «nella notte in cui veniva tradito», cioè risale alle vicende vissute da Gesù stesso durante la sua vita terrena.

Dal testo traspare un elemento chiave della tradizione primitiva: il *Signore Gesù*, la cui morte viene annunciata (v. 26), costituisce il fondamento e il centro del raduno rituale nell’incipiente cristianesimo<sup>45</sup>. La cena si celebra «nel suo nome e in suo onore»<sup>46</sup>. Inoltre, questa pratica si

<sup>43</sup> BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 559.

<sup>44</sup> Per Barbaglio, è da preferirsi la seconda opzione: «non è in gioco la rivelazione o la visione dell’apostolo bensì la tradizione della cena [...] Il rito ecclesiale risale, nelle sue radici profonde, a Gesù di Nazaret [...] Alla formula *apo tou Kyriou* (dal Signore) infatti sembra collegarsi l’espressione successiva *ho Kyrios Iesous* (il Signore Gesù) che è di certo indicativa del Gesù storico», *Ibidem*, 586. Lo spiega in questo senso anche, per esempio, lo studioso Salvatore Infantino, il quale segue Joachim Jeremias dicendo: «molto probabilmente, Paolo ha appreso questa *didache* all’interno delle chiese cristiane che aveva già perseguitato, in particolare quelle vicino a Damasco [...]. Con Pietro e Giacomo, Paolo avrebbe avuto l’opportunità di confermare tali tradizioni concernenti anche le parole gesuane sul pane e sul calice», S. INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo. Indagine sulla cristologia dalle origini gerosolimitane all’età sub-apostolica*, Città Nuova, Roma 2017, 49.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, 53.

<sup>46</sup> FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 43.

configura come un *memoriale* e un *annuncio* della sua morte salvifica; in altre parole, ha una portata *kerigmatica* in quanto proposta dell'evento salvifico di Cristo, ma è anche una commemorazione rituale della pasqua del Signore, la quale si pone in una certa continuità con il memoriale della pasqua ebraica (cf. Es 12,14), come confermato da 1Cor 5,7. In questa tradizione, un memoriale (*zikkaron*, זִכָּרוֹן) non è solo un segno culturale, ma è reputato una «memoria attualizzante dell'agire salvifico di Yhwh»<sup>47</sup>. Di conseguenza, «le parole pronunciate sul pane e sul calice rendono presenti l'evento salvifico della morte di Gesù, cioè del suo corpo donato e del suo sangue versato [...]. Il pane è simbolicamente e realmente il corpo donato di Cristo, segno di una realtà altra e superiore, con cui i discepoli sono chiamati a entrare in comunione»<sup>48</sup>. In definitiva, il testo testimonia di un rito incentrato sull'azione salvifica di Cristo e la sua presenza in mezzo a loro.

La sacralità di questo rito si evince dal fatto che un modo improprio di celebrare la cena del Signore implica la condanna: «chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore» (v. 27). Queste parole riflettono ancora una volta la presenza qualificante del Signore: suoi sono il corpo che si mangia e il sangue che si beve nella cena<sup>49</sup>. Il corpo e il sangue di Cristo possono portare comunione (1Cor 10,16) o condanna; costituiscono anche il centro del raduno religioso cristiano; sono, insomma, qualcosa di *sacro*.

Inoltre, questa centralità di Cristo nella *sua* cena è particolarmente significativa se facciamo il collegamento con quanto Paolo aveva appena esposto nel capitolo precedente della stessa epistola:

State lontani dall'idolatria [...]. Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane. Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare? Che cosa dunque intendo dire? Che la carne sacrificata agli idoli vale qualcosa? O che un idolo vale qualcosa? No, ma dico che quei sacrifici sono offerti ai demòni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni. O vogliamo provocare la gelosia del Signore? Siamo forse più forti di lui? (1Cor 10,14-22).

Sono eloquenti i parallelismi utilizzati da Paolo per ogni verbo che indica un'azione rituale, apprezzabili al colpo d'occhio nella Tabella 1 che segue.

	<i>Non fedeli</i>	<i>Israele secondo la carne</i>	<i>"Noi"</i>
<i>bere</i>	calice dei demòni		calice del Signore/della benedizione
<i>mangiare/offrire</i>	vittime agli idoli	vittime sacrificali	il pane che spezziamo
<i>comunione con</i>	idoli/demòni	l'altare (Yhwh)	il corpo e il sangue di Cristo
<i>partecipare</i>	mensa dei demòni		mensa del Signore

<sup>47</sup> Cf. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 593.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 594-595.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, 561.

*Tabella 1. Parallelismi in 1Cor 10,14-22*

Paolo insiste nell'affermare l'incompatibilità tra la partecipazione alla cena del Signore e quella agli altri pasti cultuali idolatrici, per non «provocare la gelosia del Signore» (v. 22)<sup>50</sup>, cioè per fedeltà all'unico Dio che va adorato. Il rito pagano mette in comunione con gli idoli (reputati dèmoni), mentre il rito cristiano mette in comunione con il Signore; e, in virtù della gelosia del Dio d'Israele, questi rapporti religiosi sono tra loro incompatibili<sup>51</sup>. Quindi, Paolo segnala deliberatamente la cena del Signore come l'alternativa della chiesa di Dio ai riti idolatrici pagani. In altre parole, si tratta della «versione cristiana del pasto in onore di una divinità»<sup>52</sup>. È chiaro che, per Paolo, questo atto di culto risponde alla volontà del Dio d'Israele, e che pur essendo celebrato in onore e in nome di Cristo, non rompe il culto monolatrivo del nuovo Israele, ma lo esercita in un modo nuovo.

Considerato tutto ciò, possiamo convenire con Hurtado sul fatto che «il Signore Gesù svolge un ruolo che è esplicitamente assimilato a quello delle divinità dei culti pagani e, cosa ancora più sorprendente, al ruolo di Dio! Questa non è solo una festa commemorativa per un eroe morto. Gesù è percepito come il *Kyrios* vivo e potente che possiede il pasto e lo presiede, e con il quale i credenti hanno comunione come con un dio»<sup>53</sup>. Nella cena cristiana, il Signore Gesù occupa il posto corrispondente a quelle delle divinità, ma questa pratica non solleva la gelosia divina, come invece la provocano i pasti cultuali pagani: il rito cristiano rispetta dunque la monolatria, pur collocando Cristo al centro. Fee conclude così il suo studio su questo brano: «tutto ciò che riguarda la discussione di Paolo sulla mensa del Signore presuppone o afferma il più alto tipo di cristologia in relazione a Cristo come Salvatore divino»; poi aggiunge che «questi commenti a braccio che rivelano i presupposti di Paolo sono probabilmente la prova più eloquente non solo che Paolo stesso ha una cristologia elevata, ma anche che presume che sia condivisa dalle comunità credenti che ha fondato - e questo entro due decenni dalla croce e dalla resurrezione!»<sup>54</sup>. Si tratta infatti di un rito attestato dalla quasi totalità delle fonti proto-cristiane; non è azzardato pensare che i suoi presupposti siano condivisi da tutti coloro che lo praticano.

### ***B.2.b. Altre pratiche fatte nel nome di Gesù***

Nelle Lettere di San Paolo, ma più frequentemente in *Atti degli Apostoli*, troviamo spesso il compimento di certe azioni apostoliche fatte «in nome di Gesù». Così avviene per la predicazione<sup>55</sup>, ma anche per il compimento di segni, esorcismi o atti simili a una scomunica<sup>56</sup>

<sup>50</sup> «Il riferimento è a Dt 32,21. Si tratta di comportamenti idolatrici a cui Yhwh reagisce con ira, cioè con tremendi castighi. Paolo trascrive il testo in chiave cristologica e l'applica alla situazione della chiesa di Corinto, esposta al pericolo dell'idolatria», *Ibidem*, 489.

<sup>51</sup> Cf. *Ibidem*, 483.

<sup>52</sup> FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 46.

<sup>53</sup> HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 146. Cf. anche FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, 17, FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 46 o DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 59.

<sup>54</sup> FEE, *Jesus the Lord According to Paul the Apostle*, 45-46.

<sup>55</sup> At 4,18; 5,40; 8,18; 9,27; 2Cor 5,20...

<sup>56</sup> At 4,30; 3,16; 16,18; 19,13; 1Cor 5,4-5.

e, più in particolare, per il rito del battesimo «in nome di Gesù»<sup>57</sup>, «... e nello Spirito del nostro Dio»<sup>58</sup>. Il rito d'iniziazione del battesimo «in Gesù» (Rom 6,3) è attestato in tutte le tradizioni cristiane e risale, molto probabilmente, all'inizio stesso della chiesa.

Questo rito è particolarmente importante nell'incipiente cristianesimo. I credenti iniziano il cammino nella «vita nuova» attraverso il battesimo che li rende partecipi della vita risorta di Cristo (cf. Rom 6). Il battesimo si fa «in nome di Gesù», oppure «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». In ogni caso, consiste in un'azione rituale dagli effetti maggiori di quelli immediatamente percettibili, e che manifestano la potenza dell'invocazione del nome. Questa logica funziona esclusivamente sulla base di una fede alta in colui che viene invocato.

Tali pratiche mostrano come l'invocazione cristiana del nome di Gesù si collochi all'interno dei riti religiosi «pubblici, corporativi e ufficiali del primo cristianesimo»<sup>59</sup>. Hurtado paragona questi atti con altri riti religiosi del mondo antico per concludere che, a differenza di questi ultimi, l'invocazione del nome di Gesù viene fatta con l'esclusione di tutte le altre figure ad eccezione di Dio il Padre e del suo Spirito; in altre parole, «gli usi del nome del Signore Gesù sono avvenuti in un movimento impegnato nella rigorosa tradizione monoteistica e rappresentano quindi una grande modificazione di quella tradizione, ma una modificazione che non comportava un'apertura generale ad altre figure divine»<sup>60</sup>.

Hurtado cita un'ultima pratica cristiana: il profetismo. La letteratura paolina riconosce la profezia come uno dei doni operati e distribuiti dallo Spirito per il bene della comunità (cf. 1Cor 12; Rom 12,6). Paolo, tuttavia, mentre ci dà notizia dell'esistenza di questo fenomeno nella Chiesa nascente, non fornisce il contenuto delle profezie a cui allude<sup>61</sup>. Invece, il libro dell'*Apocalisse*, che si autodefinisce come «libro profetico» (letteralmente, «il libro di questa profezia», τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, Ap 22,19), riporta alcuni brani che ben potrebbero considerarsi oracoli profetici cristiani: si tratta delle lettere alle sette chiese (Ap 2-3). Come spiega lo specialista Ugo Vanni, la forma letteraria di questi messaggi richiama gli oracoli profetici dell'AT, che introducono un messaggio diretto di Dio<sup>62</sup>. La tradizionale formula profetica ebraica<sup>63</sup> viene tradotta nella versione dei LXX come «τάδε λέγει κύριος», «così parla il Signore». Questa formula è ripresa dall'autore dell'*Apocalisse* con una novità significativa: le parole e la loro autorità provengono ora da Cristo risorto. Ad esempio: «Così parla il Primo e l'Ultimo, che era morto ed è tornato alla vita» (Ap 2,8); «così parla il Figlio di Dio» (2,18), ecc. Di conseguenza, Vanni afferma: «l'equivalenza tra Dio e Gesù risorto che viene suggerita si situa in un contesto profetico oracolare, che dà il tono a tutte le lettere: conferisce

<sup>57</sup> At 8,16; 10,48; 19,5; 1Cor 1,13; 16,11.

<sup>58</sup> 1Cor 16,11, cf. Mat 28,19.

<sup>59</sup> HURTADO, *One God, One Lord*, 110.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Hurtado annovera i testi di 2Cor 12,9; 1Tes 4,15-17; 1Cor 14,37-39, così come At 18,8-10, 23,11; fra i «*New Testament prophetic oracles*», HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 150.

<sup>62</sup> Cf. U. VANNI, *Apocalisse Di Giovanni, Secondo Volume*, Cittadella, Assisi 2018, 106.

<sup>63</sup> Le formule sono, soprattutto due: כה אמר יהוה «così dice Yhwh» (appare 227 volte nella letteratura profetica e 293 in tutto l'AT) e נאם יהוה «oracolo di Yhwh» (appare 258 volte nella letteratura profetica e 268 in tutto l'AT), entrambe rese con λέγει κύριος nella LXX.

alle parole del Risorto la stessa incidenza della parola di Yhwh»<sup>64</sup>. Questi pochi esempi di profezie cristiane presentano un Cristo Risorto con funzioni pari a quelle di Dio. Si potrebbe forse presumere che le profezie di cui parla Paolo fossero simili a quelle presenti nell'Apocalisse. Se così fosse, potremmo concordare con Hurtado che afferma: «data la posizione negativa della tradizione biblica contro la profezia in nome di qualsiasi altra divinità (per esempio, Dt 13, 1-5) e la mancanza di qualsiasi parallelo di oracoli profetici consegnati nel culto di gruppo ebraico del primo secolo in nome di qualsiasi figura diversa da Dio, questa attribuzione della profezia a Gesù esaltato è semplicemente straordinaria [...]. Questa pratica profetica ci fornisce un altro importante e significativo dato sul posto di Cristo nella vita religiosa dei primi cristiani»<sup>65</sup>.

### ***B.2.c. Inni cristiani primitivi***

San Paolo attesta l'uso abituale dell'inno nella pratica religiosa del primo cristianesimo: «con ogni sapienza istruitevi e ammonitevi a vicenda con salmi, inni e canti ispirati, con gratitudine, cantando a Dio nei vostri cuori» (Col 3,16, cf. 1Cor 14,26; Ef 5,18-26). Alcuni studiosi identificano come *inni* alcuni brani del NT, come ad esempio Fil 2,6-11 o Col 1,15-20. Si tratta di composizioni con tratti poetici che molto probabilmente precedono la redazione dei documenti in cui sono incluse, e che probabilmente erano anche note ad autore e destinatari. Alcuni di questi cantici hanno come oggetto Cristo, la sua persona e la sua opera; questa lode a Cristo mira alla glorificazione di Dio stesso<sup>66</sup>. Come segnala Hurtado, «il Nuovo Testamento presenta, da una parte una celebrazione innica *di* Cristo e, dall'altra, degli inni che sono cantati *a* Cristo. Ef 5, 19 riferisce "intrattenendovi fra voi con salmi, inni, canti ispirati, cantando e inneggiando *al Signore* con il vostro cuore", e il contesto fa vedere che si riferisce a Cristo»<sup>67</sup>.

Nel caso degli inni riportati in *Efesini* (considerata da alcuni una lettera deutero-paolina) e nell'*Apocalisse*, la datazione della loro redazione potrebbe essere tardiva. In questo caso, sarebbero testimonianza del canto innico a Cristo della seconda metà del primo secolo. Tuttavia due motivi li rendono significativi per noi: in primo luogo, perché trasmettono tradizioni propriamente giudaiche (si veda il parallelismo tra Ap e Dan), in secondo luogo, per la loro insistenza sull'adorazione al solo e unico Dio. Perciò, ci interessa sottolineare dette caratteristiche presenti in questi inni, prima di passare a studiare più approfonditamente l'inno contenuto in Fil 2, più antico. In questo senso, un esempio chiaro di adorazione a Cristo congiuntamente a Dio, compare nell'*Apocalisse*:

I quattro esseri viventi e i ventiquattro anziani si prostrarono davanti all'Agnello, avendo ciascuno una cetra e coppe d'oro colme di profumi, che sono le preghiere dei santi, e cantavano un canto nuovo: «Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, perché sei stato immolato e hai riscattato per Dio, con il tuo sangue, uomini

---

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 151.

<sup>66</sup> Cf. HURTADO, *One God, One Lord*, 101-102.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 102-103.

di ogni tribù, lingua, popolo e nazione, e hai fatto di loro, per il nostro Dio, un regno e sacerdoti, e regneranno sopra la terra».

E vidi, e udii voci di molti angeli attorno al trono e agli esseri viventi e agli anziani. Il loro numero era miriadi di miriadi e migliaia di migliaia e dicevano a gran voce: «L'Agnello, che è stato immolato, è degno di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore, gloria e benedizione».

Tutte le creature nel cielo e sulla terra, sotto terra e nel mare, e tutti gli esseri che vi si trovavano, udii che dicevano: «A Colui che siede sul trono e all'Agnello lode, onore, gloria e potenza, nei secoli dei secoli». E i quattro esseri viventi dicevano: «Amen». E gli anziani si prostrarono in adorazione (προσεκύνησαν) (Ap 5,8-14).

Questa visione vuole narrare la liturgia celeste, ma non è irragionevole pensare che rifletta anche la pratica liturgica dei lettori. In essa, il culto tributato a Cristo da tutti gli esseri è evidente: «*Caddero davanti* indica un atto di adorazione che riconosce nell'agnello uno status di "adorabilità"»<sup>68</sup>. Curiosamente, l'inno e il rito di adorazione all'agnello convive nello stesso documento con l'affermazione dell'esclusività di Dio come unico oggetto degno di adorazione, come si legge più avanti:

Allora l'angelo mi disse: «Scrivi: Beati gli invitati al banchetto di nozze dell'Agnello!». Poi aggiunse: «Queste parole di Dio sono vere». Allora mi prostrai ai suoi piedi per adorarlo, ma egli mi disse: «Guàrdati bene dal farlo! Io sono servo con te e i tuoi fratelli, che custodiscono la testimonianza di Gesù. È Dio che devi adorare (τῷ θεῷ προσκύνησον)» (Ap 19,9-10).

L'Apocalisse mette in evidenza il particolare dell'adorazione rifiutata affinché appaia chiaro lo status dell'angelo. Quest'ultimo è solo un servo: non va adorato. In questo modo, pone una linea di demarcazione che distingue nitidamente lo status creaturale che accomuna l'angelo, il veggente e i suoi fratelli, dallo status di chi può e deve essere adorato in via esclusiva, ossia Dio<sup>69</sup>. Ebbene, lo stesso autore che sottolinea il dovere di adorazione verso il solo Dio, colloca l'«Agnello sgozzato», accanto a «Colui che siede sul trono» e lo indica come degno di adorazione celestiale.

In conclusione, in questi inni «Cristo viene accostato a Dio all'interno di inni o acclamazioni di lode in un genere di devozione che altrove è rivolto esclusivamente a Dio. Pur rimanendo all'interno dei limiti che ci vengono imposti dai dati, possiamo immaginare che il linguaggio del veggente rifletta la pratica liturgica della sua comunità»<sup>70</sup>.

Oltre agli inni completi, possiamo anche trovare delle sezioni più brevi che contengono delle glorificazioni: le dossologie. Questo tipo di linguaggio è principalmente rivolto a Dio; eppure, non mancano testi che parlano della gloria da attribuire a Gesù<sup>71</sup>. James Dunn riconosce che «l'associazione tra Cristo e la gloria di Dio sembra essere diffusa all'interno di tutto il canone e lo stesso vale per la convinzione che il Cristo glorificato condivida la gloria del Padre. Dunque, il fatto che Gesù vada glorificato insieme a Dio o alla gloria di Dio, è uno

<sup>68</sup> VANNI, *Apocalisse Di Giovanni, Secondo Volume*, 240.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 600-601.

<sup>70</sup> DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 52.

<sup>71</sup> Rom 8,17; 2Cor 8,23; 2Tes 2,14; Tit 2,13; 2Tim 4,18.

degli elementi essenziali del cristianesimo stesso»<sup>72</sup>. Continua Dunn, «non dovremmo fare a meno di ricordare la convinzione, spesso attestata, che si debba rendere grazie a Dio “tramite Gesù Cristo” o “nel nome di nostro Signore Gesù”, o che Dio è glorificato o a lui si debba dare gloria “tramite Gesù Cristo”. In altre parole, sembra che Cristo venisse collocato su entrambi i lati del rapporto di adorazione – nel senso che in una certa misura si poneva come l’oggetto di culto, ma allo stesso tempo anche come colui che rendeva possibile o mediava un modo corretto ed efficace di adorare Dio»<sup>73</sup>.

## C. L’INNO DI FIL 2

Centriamo ora la nostra attenzione sul passo di Fil 2,5-11, «una “finestra” particolarmente rivelatrice sulle credenze e la religiosità cristiane antiche, in particolare riguardo al posto di Gesù nella fede e nella pratica cristiane antiche»<sup>74</sup>. Infatti, «la quasi totalità degli studiosi concorda sul fatto che in Fil 2,6-11 Paolo stia riportando una composizione precedente alla scrittura della lettera»<sup>75</sup>.

### C.1. Contenuto dell’inno

Presentiamo ora l’inno nelle sue due parti, facilmente distinguibili: nei vv. 6-8, Cristo è il soggetto di tutte le forme verbali e la figura chiave sulla scena; nei vv. 9-11, egli diventa l’oggetto dei verbi, mentre il soggetto delle azioni è Dio:

Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù:  
 Egli, pur essendo nella condizione di Dio, [έν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων]  
 non ritenne un privilegio l’essere come Dio, [τὸ εἶναι ἴσα θεῷ]  
 ma svuotò se stesso [ἀλλ’ ἐαυτὸν ἐκένωσεν]  
 assumendo una condizione di servo, [μορφὴν δούλου λαβὼν]  
 diventando simile agli uomini [έν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος].  
 Dall’aspetto riconosciuto come uomo, [σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος]  
 umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte  
 e a una morte di croce.

Per questo Dio lo esaltò e gli donò il nome  
 che è al di sopra di ogni nome,  
 perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi  
 nei cieli, sulla terra e sotto terra,  
 e ogni lingua proclami: «Gesù Cristo è Signore!», [κύριος Ἰησοῦς Χριστός]  
 a gloria di Dio Padre (Fil 2,5-11).

<sup>72</sup> *Ibidem*, 32–33.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 36–37.

<sup>74</sup> HURTADO, *Come Gesù Divenne Dio*, 98–99.

<sup>75</sup> INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 61; più avanti argomenteremo questo punto.

Ma, quale fede cristologica riflette questo passo? Testimonia veramente di una fede nella divinità di Gesù? Esaminiamolo in base alla divisione del brano nelle sue due parti.

### ***C.1.a. Cristo, agente della kenosi***

Come abbiamo detto in precedenza, nei vv. 6-8 il principale attore e soggetto di tutte le forme verbali è Cristo. Queste azioni sono proposte da Paolo come esempio di un modo di sentire (v. 5): manifestano l'umiltà e l'obbedienza di Cristo, gradite al Padre e meritevoli dell'esaltazione che ne consegue (v. 9 *per questo* Dio lo esaltò). Contro la rivalità e la vanagloria presenti nei Filippesi (vv. 3-4), Paolo riporta la storia esemplare di Cristo, che ha scelto per sé la via dell'umiltà e dell'abbassamento, concretizzata fundamentalmente in due azioni:

1. *In quanto divino*, si svuota assumendo la condizione di servo e manifestandosi come uomo (vv.6-7).
2. *Anche in quanto uomo*, si umilia facendosi obbediente fino alla morte di Croce (v. 8).

Una prima lettura vede nei vv. 6-7 una chiara affermazione della preesistenza di Cristo nella condizione divina. Tuttavia, alcuni autori negano che questo sia il senso genuino del testo.

#### **i) Cristo, nuovo Adamo non preesistente**

L'inno mette Cristo in parallelo ad Adamo, la cui caduta fu causata dal desiderio di diventare «come Dio» (Gen 3,5). Cristo è stato designato nuovo Adamo per percorrere a ritroso la via percorsa da Adamo e dalla sua discendenza, affinché, in linea con Rom 5, così come per Adamo il peccato entrò nel mondo, per Cristo entri la grazia.

In questa linea, James Dunn sostiene che questo brano non affermi la preesistenza ontologica di un Cristo divino<sup>76</sup>. A suo parere, nell'espressione del v. 6, *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, «essendo *en morphē theou*», *morphē* non va letto in chiave filosofica greca, cosa che porta erroneamente a interpretarlo con il termine “forma” nel senso di essenza o condizione, ma deve essere piuttosto inquadrato nella mentalità ebraica e quindi inteso come “immagine” (*eikōn*). Pertanto, così come Adamo era stato creato *a immagine di Dio*, così anche Cristo è stato pensato come la nuova immagine di Dio da ripristinare nell'uomo. Così, *en morphē theou* afferma che Cristo è il nuovo Adamo, non che sia divino.

Analogamente, questo «non ritenere un privilegio l'essere uguale a Dio» non implica che prima Cristo fosse uguale a Dio, come non lo implicava per Adamo, ma indica piuttosto un parallelismo con la caduta primordiale. L'atteggiamento di Cristo rovescia l'orgoglio di Adamo: Cristo prende su di sé le conseguenze del suo peccato, diventa servo (rinunciando alla condizione iniziale) e perde l'immagine divina per indossare dei panni nuovi, quelli della condizione mortale (v.7).

Lo “svuotamento” di Cristo avrebbe un duplice aspetto: primo, Cristo assume la condizione di servo, ossia soffre le conseguenze della caduta di Adamo, pur essendo innocente; secondo, Cristo obbedisce fino alla morte e alla morte di Croce, in chiaro contrasto con la disubbidienza

---

<sup>76</sup> DUNN, *Christology in the Making*, 113-124.

di Adamo. Vale a dire, Adamo voleva diventare come Dio ed è stato punito con la morte; Cristo, invece, ha obbedito con la sua morte ed è stato premiato con lo status divino.

I due passi della *kenosi* precedentemente indicati sarebbero, in realtà, i seguenti:

1. Cristo è stato designato come nuova *immagine di Dio* ma, pur essendo innocente, si sottomette alla servitù propria del peccato, cioè ne assume le conseguenze (vv.6-7).
2. Cristo si umilia nel farsi obbediente fino alla morte di Croce (v. 8), e perciò Dio lo esalta a una condizione superiore a quella iniziale (vv. 9-11).

James Dunn nega dunque che quest'inno affermi una reale preesistenza ontologica di Cristo, vedendo in esso piuttosto una preesistenza intenzionale nella mente divina, come colui che dovrà riparare il danno di Adamo<sup>77</sup>. A suo parere, non siamo di fronte a una cristologia di *incarnazione*, ma solo di *esaltazione*: Dio dona a Cristo una condizione che non aveva mai avuto prima.

## ii) Preesistenza e abbassamento di Cristo

L'interpretazione di Dunn non è sostenuta dalla maggioranza degli studiosi<sup>78</sup>. Come abbiamo visto, egli legge *en morphē theou* in riferimento a Gen 1,27: Cristo, pur essendo vera immagine di Dio, non lo ritenne un privilegio, come invece fece Adamo. Un primo problema di questa lettura è che questa interpretazione non regge di fronte alla seconda comparsa del termine: prese la *morphē* di servo<sup>79</sup>. Inoltre, volendo *solo* fare riferimento a Gen 1,27, sarebbe più ragionevole aspettarsi la parola *eikōn*, termine con cui la versione dei LXX traduce l'ebraico בצלם אלהים, "a immagine di Dio" in Gen 1,27: κατ'εἰκόνα θεοῦ<sup>80</sup>. Infatti, in altri passi in cui san

---

<sup>77</sup> James Dunn nega la presenza della dottrina della preesistenza di Cristo in questo brano paolino. Non nega che sia presente in altri luoghi del Nuovo Testamento, anche se il suo pensiero al riguardo è articolato. In breve, per lui, a preesistere non è propriamente Cristo ma la Sapienza di Dio (in Paolo) o la Parola di Dio (in Giovanni), ora identificati con Cristo, cf. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 130-131. Dunn sostiene che, in base ai testi paolini o giovannei, Cristo non va identificato semplicemente con la Parola o la Sapienza, ma con l'incarnazione della Parola o la manifestazione della Sapienza di Dio. In questo senso, afferma che «in Paolo c'è una concezione del Cristo preesistente», IDEM, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 299, ma «si tratta della preesistenza della pienezza divina con la quale la presenza di Dio riempie l'universo e che ora è corporata (incarnata?) in Cristo, soprattutto nella sua croce e risurrezione», *Ibidem*, 285. Per una sua spiegazione più completa, cf. *Ibidem*, 275-301.

<sup>78</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 129.

<sup>79</sup> Cf. R. P. MARTIN - G. F. HAWTHORNE, *Philippians (Revised)*, *Word Biblical Commentary*, Vol. 43 (Revised edition), Word Books, Waco, Texas 2004, 111.

<sup>80</sup> Hurtado non ritiene che il v. 6 sia un'allusione ad Adamo: «Perché le allusioni a un altro testo o alla tradizione orale funzionino - vale a dire perché i lettori/ascoltatori a cui si pensa colgano l'allusione - è necessario riprendere o adattare qualcosa di ciò a cui si allude in modo che sia riconoscibile quanto basta perché l'allusione sia notata. In Fil 2,6-8, invece, non c'è una sola parola che provenga dal greco dei racconti genesiaci della creazione o della tentazione, fatta eccezione per la parola per "dio", e questa non pare proprio una chiara allusione», HURTADO, *Come Gesù Divenne Dio*, 115.

Paolo parla dell'immagine della divinità, adopera il termine *eikōn*<sup>81</sup>. Ne consegue che le parole «essendo nella *morphē* di Dio» non sembrano le più adeguate per indicare in Cristo semplicemente un nuovo Adamo.

Il senso primario del termine *morphē* è *aspetto, apparenza*, e non fa riferimento tanto all'essere, quanto al manifestarsi. Tuttavia, visto che Dio è inaccessibile ai sensi, il mero significato di *aspetto* sembra difficile da applicare alla *morphē theou*. Inoltre, nel versetto successivo, Cristo assume la «*morphē* di servo» e non sembra riferirsi alla sola apparenza. Il passaggio dalla *morphē* di Dio alla *morphē* di servo sembra costituire un primo abbassamento. Così, nell'inno, il termine sembra trascendere l'ordine dell'apparenza per riferirsi a quello dell'essere, perciò, *morphē* si può tradurre con *condizione*, ovvero, sarebbe «una forma che vera e pienamente esprime l'essere che sottende a essa»<sup>82</sup>.

L'espressione «pur essendo nella forma di Dio» ha poi anche il suo senso contestuale come esempio morale solo se intesa come condizione di esistenza previa. Il brano è inserito all'interno di un'esortazione all'umiltà: l'atteggiamento di Cristo è esemplare, meritevole di lode e premiato dal Padre. Il suo abbassamento deve quindi essere un atto libero. Così spiega Hurtado «il verso iniziale sembra indicare la circostanza in cui Gesù prese la sua decisione; ossia che nella situazione di "essere nella forma di Dio", egli scelse di non sfruttare a proprio vantaggio la parità con Dio che questa implicava. La decisione di Gesù deve quindi considerarsi qui come presa a partire da una posizione in cui egli aveva realmente la possibilità di scegliere di fare qualcos'altro, qualcosa di diverso dall'auto-umiliazione che nei vv. 6-8 si dice abbia scelto»<sup>83</sup>.

Questi e altri motivi rendono molto ragionevole la conclusione degli esegeti Martin e Hawthorne: «dire, quindi, che Cristo esisteva *en morphē theou* significa dire che al di fuori della sua natura umana Cristo non aveva altro modo di esistere se non quello di esistere in forma di Dio, cioè, se non quello di essere in possesso di tutte le caratteristiche e qualità appartenenti a Dio. Questa espressione un po' enigmatica; sembra essere un modo cauto dell'autore di dire che Cristo era Dio, di affermare che possedeva la natura stessa di Dio senza usare queste esatte parole»<sup>84</sup>.

L'espressione «non ritenne un privilegio (*harpagmos*) l'essere uguale a Dio», (οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) acquisisce l'uno o l'altro senso a seconda della traduzione del termine *harpagmos*, che è un *hapax legomenon* in tutto il NT. Bianchini spiega che la locuzione esprime «l'uso di una situazione o di una condizione a proprio interesse. In particolare, il sostantivo ἀρπαγμὸς vuol indicare una realtà posseduta e da conservare»<sup>85</sup>. Penna indica che può interpretarsi come «rapina da compiere» (rispetto a qualcosa che non si ha, secondo Dunn)

<sup>81</sup> Così avviene in Rom 1,23; 1Cor 11,7; 2Cor 4,4; Col 1,15; 3,10. Si potrebbero forse annoverare, sebbene in modo meno chiaro, anche Rom 8,29; 1Cor 15, 49 e 2Cor 4,4. Queste sono tutte le occorrenze di *eikōn* in san Paolo. Invece, il sostantivo *morphē* non appare in altri luoghi delle lettere paoline.

<sup>82</sup> R. P. MARTIN - G. F. HAWTHORNE, *Philippians (Revised)*, 114.

<sup>83</sup> HURTADO, *Come Gesù Divenne Dio*, 112.

<sup>84</sup> Cf. R. P. MARTIN - G. F. HAWTHORNE, *Philippians (Revised)*, 114. Si tratta della conclusione di un lungo studio esegetico e linguistico su *en morphē theou* (cf. *Ibidem* 110-114) già presente nell'edizione di Hawthorne di 1983, mantenuto letterale nella revisione di Martin pubblicata nel 2004.

<sup>85</sup> F. BIANCHINI, *Lettera Ai Filippesi*, San Paolo, Torino 2010, 52.

oppure come «rapina compiuta» e dunque «bottino, tesoro, bene proprio, privilegio da conservare gelosamente, condizione da cui trarre vantaggio». Penna afferma che il secondo senso è da preferire, sia per il contesto, sia perché «è il normale significato del termine in greco». Ne conclude che il senso dell'espressione è il seguente: «egli non godette narcisisticamente della propria condizione, ma andò oltre se stesso e sostenne la sofferenza. Quindi, l'idea di preesistenza è la più confacente al testo: appartiene all'identità del Cristo una originaria eguaglianza con Dio, che però egli non considerò come qualcosa da usare a proprio vantaggio»<sup>86</sup>. Infine, l'espressione «essere uguale a Dio» rinforza il senso della preesistenza di Gesù «nella condizione di Dio».

Alla frase «essere nella forma di Dio», seguono le espressioni che alludono allo «svuotare se stesso» consistente, nel primo passo, nel «prendere forma di servo» e così «diventare simile agli uomini». Questi verbi, *essere*, *prendere* e *diventare* (ὑπάρχω, λαμβάνω, γίνομαι), sembrano più coerenti con l'affermazione di un soggetto sussistente che, nell'assumere un'altra natura, diventa ciò che prima non era. Infatti, se la tesi di James Dunn fosse vera, perché mai l'autore scrive "pur essendo nella *morphē di Dio*" e non usa, invece, il termine *eikōn*? E, similmente, perché dice che Cristo "prende la forma di servo" e non semplicemente che "venne a esistere come servo"? Come può Cristo essere *diventato* simile agli uomini se non era preesistente? Dunn riesce a trovare una spiegazione all'uso di questi termini nell'ambito stesso della cristologia adamitica<sup>87</sup>, tuttavia, ciò sembra richiedere uno sforzo interpretativo che rasenta la forzatura del testo. La spiegazione più semplice resta quella che sostiene la preesistenza di Cristo.

La *kenosi* compare come un'azione compiuta da Cristo in due momenti: nel primo, si abbassa assumendo la condizione umana e celando quella divina; nel secondo, vive in obbedienza fino alla morte, e alla morte di croce. L'abbassamento di Cristo si presenta gradualmente, dall'assunzione della condizione servile alla vita obbediente culminata fino alla morte, e alla morte di Croce. «L'inno non contiene nessun cenno alla dimensione salvifica di quella morte, la quale invece viene considerata solo nella sua valenza esemplare di autoabbassamento, di rinuncia, come "il gradino più basso della scala". L'inno quindi celebra ciò che l'obbedienza di Cristo significò non per noi ma per lui»<sup>88</sup>.

Questa celebrazione del Cristo preesistente è compatibile con il parallelismo Cristo-Adamo: non c'è bisogno di negare né l'allusione ad Adamo (come tenta di fare Hurtado) né la preesistenza di Cristo (come tenta di fare Dunn). Lo stesso Paolo presenta al contempo entrambi i tratti cristologici quando dice: «Il primo uomo, tratto dalla terra, è fatto di terra; il secondo uomo viene dal cielo» (1Cor 15,47). Infatti, una provenienza celestiale del messia e, quindi, una sua preesistenza, è perfettamente coerente con il pensiero paolino. Tale preesistenza chiarisce il senso non solo di Fil 2 o di 1Cor 8,6 (che studieremo tra breve) ma anche di altri testi come 1Cor 10,4<sup>89</sup>, o quelli in cui il Figlio è oggetto di donazione o d'invio

<sup>86</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II, 131-132.

<sup>87</sup> DUNN, *Christology in the Making*, 113-128.

<sup>88</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II, 134.

<sup>89</sup> «Bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo» (1Cor 10, 4). Cristo accompagna il popolo nel deserto, assumendo funzioni simili a quella del Logos filoniano, come si vedrà, cf. Capitolo II.C.4.a e Capitolo II.C.5, a pp. 137ss e 142ss.

nel mondo da parte del Padre, come Gal 4,4, Rom 8,3, (il cui linguaggio ricorda molto a quello dell'incarnazione: «mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato») o 2Cor 8, 9. Non solo Fil 2, ma ognuno di questi testi è stato oggetto di grandi sforzi interpretativi per riuscire a offrire una lettura che non implichi la preesistenza di Cristo. Ogni sforzo è lodevole e, considerato isolatamente, potrebbe essere degno di credito. Osservando l'insieme, tuttavia, risulta più semplice e coerente affermare la fede nella preesistenza di Cristo. Di fatto, a nostro parere, l'ostinata negazione di questa credenza nell'epistolario paolino è motivata da un pregiudizio sul giudaismo dell'epoca, ovvero dal ritenere del tutto inconcepibile l'attesa di un messia che preesistesse al suo invio in forma non umana. Invece, come vedremo nel capitolo 2<sup>90</sup>, la letteratura apocalittica attesta una speranza messianica giudaica della venuta di un unto di natura sovrumana, preesistente al suo invio. Perciò, la fede nella preesistenza di Cristo nelle lettere di Paolo non dovrebbe essere così difficile da ammettere, considerando i singoli testi, il loro insieme e il loro contesto.

### *C.1.b. Cristo, l'oggetto dell'esaltazione*

La seconda parte del brano è introdotta dalla congiunzione “διὸ” (v. 9), *per questo*; tale congiunzione indica un nesso di causalità o conseguenza. Cioè, quanto si narra a continuazione è conseguenza dell'atteggiamento del Cristo; vale a dire, è la reazione di Dio Padre ai meriti di Cristo Gesù: lo “super-esaltò” e gli donò il nome che è superiore a ogni altro nome. Da quel momento in poi, tutta la creazione deve acclamare Cristo Gesù come Signore e, così facendo, dà gloria al Padre.

L'atteggiamento di Dio Padre è descritto in un modo che si configura come coerente con la tradizione ebraica: Dio esalta gli umili e umilia i superbi. Di fatto, «il primo verbo (*hyperypsōsen*, super-esaltò) richiama inevitabilmente un testo come 1Sam 2,7-8 LXX: “Il Signore rende poveri e arricchisce, umilia ed *esalta*... Solleva dalla polvere il misero e dall'immondizia innalza il povero per farli sedere con i capi del popolo e assegna loro un trono di gloria”»<sup>91</sup>. Ma le connessioni scritturistiche non finiscono qui: il brano opera una allusione re-interpretativa del testo di Is 45,23 per illustrare l'omaggio che tutte le sfere della creazione devono riconoscere a l Signore Gesù Cristo. Ecco il passo di *Isaia* nel suo contesto:

Poiché così dice il Signore, che ha creato i cieli, egli, il Dio che ha plasmato e fatto la terra e l'ha resa stabile, non l'ha creata vuota, ma l'ha plasmata perché fosse abitata: «Io sono il Signore, non ce n'è altri. Io non ho parlato in segreto, in un angolo tenebroso della terra. [...] Chi ha fatto sentire ciò da molto tempo e chi l'ha raccontato fin da allora? Non sono forse io, il Signore? Fuori di me non c'è altro dio; un dio giusto e salvatore non c'è all'infuori di me. Volgetevi a me e sarete salvi, voi tutti confini della terra, perché io sono Dio, non ce n'è altri. Lo giuro su me stesso, dalla mia bocca esce la giustizia, una parola che non torna indietro: *davanti a me si piegherà ogni ginocchio, per me giurerà ogni lingua*» (Is 45,18-23).

Secondo Hurtado: «Is 45,18-25 è un'insuperata e insuperabile dichiarazione dell'unicità del Dio dell'Israele biblico. Per tre volte si ripete che non c'è altra divinità (vv. 18.21.22) e in 45,22-

<sup>90</sup> Cf. capitolo 2, più concretamente, la sezione sui messianismi apocalittici, a p. 81ss.

<sup>91</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II, 135.

25 si convoca tutta la terra a unirsi nella sottomissione universale a questo unico vero Dio. È quindi alquanto sorprendente scoprire che qui si riprende il testo di questo passo per illustrare il riconoscimento della supremazia universale di Gesù»<sup>92</sup>.

Questo passo isaiano si riferisce all'unico Dio utilizzando due termini alterni: il nome proprio Yhwh (יהוה), reso con "Signore" (*Kyrios*) nella versione greca dei LXX; e il nome comune (Dio, *elohim*) preceduto dall'articolo, "ha *elohim*" (האלהים), che la LXX riporta come "*ho theos*" (ὁ θεός), letteralmente "il Dio". Per Hurtado, questa duplice nomenclatura sarà adoperata dai cristiani di lingua greca per riferire ogni vocabolo a un soggetto diverso. Nella pratica, mantengono l'unicità di Dio pur introducendo una misteriosa duplicità di soggetti al suo interno: «alcuni cristiani (o ambienti cristiani), affrontando il passo già convinti che Dio ha esaltato Gesù all'altezza dei cieli e lo ha nominato "signore" al quale tutta la creazione deve rendere omaggio, trovano molto presto in Is 45 la conferma scritturistica di questa conformazione "binitaria" dei piani di Dio»<sup>93</sup>.

Il massimo grado della esaltazione viene espresso con la concessione del «nome che è al di sopra di ogni altro nome». La parola *nome* va letta nel suo senso giudaico: il *shem*, (שם) non è solo un modo per distinguere un individuo da un altro. Il nome di un individuo, oltre a renderlo invocabile e quindi aperto alla relazione, indica anche la sua dignità<sup>94</sup>, la sua carica, lo status, la posizione o la fama<sup>95</sup>. Dunque, la donazione del nome più alto significa che Dio esalta Gesù conferendogli la massima dignità, carica o status possibili, corrispondenti, alla luce del v. 11, al titolo di "Signore".

Infantino compie il passo successivo nella lettura di questo versetto: «Paolo opera una trasposizione del titolo *kyrios*, tratto dalla LXX, da Yhwh al Cristo esaltato [...]. In tal modo, Paolo può affermare il suo *nuovo* monoteismo, includendo al suo interno, simultaneamente, l'inseparabile divina identità di Cristo»<sup>96</sup>. Infatti, nel suo contesto, l'acclamazione di Fil 2,11, *Kyrios Iesous Christos* (Gesù il Cristo è il Signore), riecheggia quella di Is 45,18.19.21, "Io sono il Signore" (אני יהוה, *ani Yhwh*). In *Isaia*, è davanti al nome proprio di Dio che ogni essere deve piegare il ginocchio. Sembra che questo l'inno cristologico riprenda il passo isaiano sul nome di Yhwh per applicarlo anche a Cristo Gesù. Ma se questo è vero, l'esaltazione massima non può essere che questa: la condivisione, da parte di Cristo del nome e dello status divini.

Richard Bauckham, appoggiandosi anche al parallelismo con Eb 1,4, commenta così la donazione del nome: «nel monoteismo ebraico, il nome unico di Dio, Yhwh, chiama la sua identità unica. È esclusivo dell'unico Dio in un modo che la parola a volte ambigua "dio" non è. Quindi, il fatto di portare questo nome divino da parte dell'esaltato Gesù significa

---

<sup>92</sup> HURTADO, *Come Gesù Divenne Dio*, 106.

<sup>93</sup> *Ibidem*, 106-107.

<sup>94</sup> Cf. MARTIN - HAWTHORNE, *Philippians (Revised)*, 126.

<sup>95</sup> R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Phil 2, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge University Press, New York 1967, 236.

<sup>96</sup> INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 74.

inequivocabilmente la sua inclusione nell'unica identità divina, il cui riconoscimento è proprio ciò che esprime il culto nella tradizione monoteistica ebraica»<sup>97</sup>.

Come indica Romano Penna, dietro questa frase «c'è la teologia veterotestamentaria del Nome... Di questo Nome, oltre che ha stabilito la propria dimora nel tempio di Gerusalemme (cf. Dt 12,5.11.21; 1Re 8,29), si legge che va conosciuto (cf. Is 52,6: "Il mio popolo conoscerà il mio nome"), amato (cf. Sal 5,12: "In te si allietarono quanti amano il tuo nome"), invocato e celebrato (cf. Sal 8,2: "Quanto grande è il tuo nome su tutta la terra!"; Dan 3,52: «Benedetto il tuo nome glorioso e santo»). In particolare vanno ricordati quei testi, che proprio in Yhwh-Kyrios individuano il Nome per eccellenza di Dio: "Signore è il suo nome" (Am 5,8; 9,6; Sal 68,5); inoltre: "Io sono il Signore: questo è il mio nome" (Is 42,8), "Sapranno che il mio nome è Signore" (Ger 16,21), "Sappiano che tu hai nome 'Signore', tu solo sei l'Altissimo su tutta la terra" (Sal 83,19) ecc.»<sup>98</sup>. Pertanto, nella tradizione ebraica, il *nome* di Dio, nella tradizione ebraica non designa semplicemente, per così dire, "l'essere in sé" di Dio, ma piuttosto il suo essere "per noi" e "in mezzo a noi"<sup>99</sup>. Il *nome* indica in primo luogo la fama, come emerge nelle frequenti espressioni, del tutto simili a questo parallelismo, disseminate in tutta la Bibbia<sup>100</sup>: «per il mio nome rinverò il mio sdegno, per il mio onore lo frenerò a tuo riguardo, per non annientarti» (Is 48,9), dove il *nome* di Dio sta per la fama o l'onore che Dio deve ricevere, indica cioè chi è Dio per noi. In altri passi, specialmente nel libro del Deuteronomio, il *nome* fa riferimento alla presenza di Dio in mezzo al suo popolo, dunque a Dio con noi<sup>101</sup>. La rivelazione del nome dà la possibilità d'invocarlo; ancora una volta, indica la relazionalità di Dio per noi. Pertanto, la ricezione del «nome che è al di sopra di ogni altro nome» fa riferimento all'onore che ora deve ricevere Gesù e al posto che deve occupare per noi: il senso del testo è chiaro, Gesù il Cristo riceve lo stesso onore dovuto all'unico Dio.

Tributare il massimo onore a Gesù –come a un Dio!– non rompe il comandamento monoteista, anzi, si fa «a gloria di Dio Padre». L'adorazione al Cristo si realizza nella chiara consapevolezza di rendere così gloria all'unico Dio: è volontà di Dio che «ogni ginocchio si pieghi al suo nome». Dunque, al livello di pratica religiosa, non siamo di fronte a una rottura del monoteismo ebraico da parte dei cristiani, bensì a un vero e proprio *mutamento del monoteismo*, così da includere Cristo Gesù insieme al Padre nell'adorazione monolatrica a Yhwh unico Dio d'Israele.

<sup>97</sup> R. BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, 133 (la traduzione è nostra).

<sup>98</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 135–136.

<sup>99</sup> Cf. l'interessante riflessione di Ratzinger sulla petizione *sia santificato il tuo nome*, dove si legge, tra l'altro: «il nome crea la possibilità dell'invocazione, della chiamata. Stabilisce una relazione». Quando Dio rivela il suo nome diviene «accessibile e perciò anche vulnerabile. Affronta il rischio della relazione, dell'essere con noi», RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 174.

<sup>100</sup> Cf., per esempio Sal 25,11; 31,4; 54,3; 79,9; 115,1; 143,11; Is 48,11; Ger 14,7.21; 44,26; Ez 20,9.14; 36,22; Dan 9,19...

<sup>101</sup> Cf. Num 3,38; 1Re 8,43; 2Cr 6,33; Tob 13,13; Gdt 9,8; Sal 69,37; 74,7; Ger 7,12; oltre a Dt 12,3.5.11.21; 14,23.24; 16,2.6.11; 18,5.7; 26,2, eccetera.

## C.2. Cristologia soggiacente

La portata cristologica dell'inno può essere colta nella sua ampiezza se viene considerata nella sua tipologia adamitica<sup>102</sup>: i punti di collegamento con Gen 3 sono sufficienti per far ritenere che non si sia in presenza di una casuale allusione ma di un vero e proprio parallelismo. Tuttavia, come abbiamo accennato, si tratta di un parallelismo più antitetico che sinonimo, di un contrasto nero su bianco, che lascia Cristo in una luce ancora più splendente accanto all'ombra gettata da Adamo.

### C.2.a. Cristo, nuovo Adamo: l'inversione del cammino fallito

La chiave ermeneutica di questo parallelismo asimmetrico ce la dà Paolo in 1Cor 15,47: «Il primo uomo, tratto dalla terra, è fatto di terra; il secondo uomo viene dal cielo». Il paragone Adamo-Cristo sorge ora all'interno della discussione sulla risurrezione di Cristo e la nostra risurrezione: *noi* partecipiamo del destino del nuovo Adamo, il Cielo, in virtù della sua risurrezione; parallelamente, la stirpe di Adamo, l'uomo vecchio, partecipa del suo destino, la morte. Il contrasto fra terra e cielo è chiaro: Adamo era terreno (ἐκ γῆς) e finisce nella terra; Cristo proviene dal Cielo (ἐξ οὐρανοῦ) e ritorna al Cielo. Questa logica non è nuova: riecheggia Gen 3,19<sup>103</sup>, dove si legge il castigo di Dio ad Adamo: «ritornerai alla terra (εἰς τὴν γῆν), perché da essa sei stato tratto: polvere (nella LXX, γῆ, terra) tu sei e in polvere (εἰς γῆν) ritornerai!». L'ebraico, inoltre, riflette un semplice gioco di parole: il nome di Adamo (אָדָם) proviene da *adamah* (אֲדָמָה) che significa appunto terra, suolo. Curiosamente, ritroviamo qualcosa di simile in latino, con *humanus* e *humus*.

Dunque, il parallelismo di 1Cor 15 fra Adamo e Cristo contrappone le origini di entrambi per far risaltare anche il contrasto tra i loro destini. L'inno della lettera ai Filippesi può anche leggersi su questo stesso schema. Infatti, Adamo, tratto dalla terra, volle esaltarsi e diventare come Dio; Dio castigò questo atto di superbia umiliandolo, cioè rimandandolo da dove era venuto, ossia alla terra (*humus*), e così Adamo provò la morte. La contrapposizione è chiara. Perciò, il parallelismo Adamo-Cristo non soltanto è *compatibile* con la preesistenza di Cristo, ma è *funzionale* al fine di far risaltare ancora di più l'atteggiamento umile di Cristo. Questo spiega perché vengono scelti i termini che leggiamo, i quali, pur non essendo identici a quelli di *Genesi*, li riecheggiano in modo palese. Esaminiamo più attentamente il parallelismo fra Fil e Gen (LXX)<sup>104</sup>:

- Fil 2,6 vs Gen 1,27: parallelismo quanto all'origine del soggetto. «Sussistente nella forma di Dio», «ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων» è un chiaro parallelismo asimmetrico rispetto a *creato a immagine di Dio*, «κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν» (Gen 1,27 LXX).

<sup>102</sup> Cf. MARTIN - HAWTHORNE, *Philippians (Revised)*, 104-106.

<sup>103</sup> Cf. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 851-852.

<sup>104</sup> Preferiamo ora usare la versione greca dei LXX per due motivi. Primo, perché rende più semplice il confronto con il greco della lettera ai Filippesi. Secondo, perché, molto probabilmente, non solo per i destinatari, ma anche per il mittente, Paolo, «la Bibbia di riferimento sembra sia la versione dei LXX», J. D. G. DUNN, *Comenzando desde Jerusalén: el cristianismo en sus comienzos*, Verbo Divino, Estella 2012, 397 (la traduzione è nostra).

*Asimmetrico* perché l'evidente la distanza fra i termini crea un effetto di opposizione: esistente-creato (ὑπάρχων-ἐποίησεν); forma-immagine (μορφῆ-εἰκόνα).

- Fil 2,6 vs Gen 3,5: parallelismo quanto all'operato di ognuno. Colui che era uguale a Dio, assume la forma umana. Così, quel «τὸ εἶναι ἴσα θεῷ» riflette la situazione opposta a quella di Adamo, che è tentato con *sareste come dèi*, «ἔσεσθε ὡς θεοὶ». Il parallelismo evidenzia il contrasto esistente non solo sul piano terminologico fra *uguale a Dio* (ἴσα θεῷ) e *come dèi* (ὡς θεοὶ), ma anche sul piano personale: Adamo, infatti, attraverso l'auto-esaltazione, volle ottenere uno status superiore a quello che gli spettava, mentre Cristo, pur essendo della condizione bramata da Adamo, non è geloso del suo status ma assume una condizione che non gli spetta, ossia quella terrena. Ne consegue che l'azione di Cristo è esattamente opposta a quella pretesa da Adamo.
- Fil 2,8 vs Gen 3,19: parallelismo rispetto alla morte. Dio non lascia impunita la disobbedienza di Adamo: «tornerai alla terra da dove sei uscito». La conseguenza del peccato è la morte. Ancora una volta, il cammino di Cristo è inverso, lui stesso decide di provare l'umiliazione, non solo diventando *humanus*, ma facendosi anche *humus*; assume, cioè, non solo la condizione di Adamo, ma anche il castigo che spettava a quest'ultimo. Si fa umile fino alla morte, e alla morte di Croce.
- Fil 2,9-11 vs Gen 3,5.17-19: parallelismo quanto alla risposta di Dio. Dio umilia chi si esalta ed esalta chi si umilia<sup>105</sup>, e qui l'inversione dei percorsi dei due personaggi tocca il suo culmine. Dio risponde alla disobbedienza di Adamo, che pretendeva lo status divino, con l'umiliazione fino alla morte; al contrario, Dio risponde all'umiltà di Cristo con la sua esaltazione e la concessione dell'onore proprio della divinità: la riconoscenza adorante da parte di tutto il cosmo.

Cristo, nel suo abbassamento ha percorso il cammino di Adamo in direzione opposta. Adamo, dalla terra, ha voluto farsi celeste e ha fallito: la sua fine è stata la morte. Cristo, dal cielo, ha voluto farsi terreno e provare in sé il destino mortale di Adamo, e la sua fine è stata gloriosa. In conclusione, il contrasto con Adamo cerca d'illustrare con maggiore splendore l'obbedienza e l'umiltà di Cristo. La risposta del Padre è così potente che lascia il Cristo in una posizione di esaltazione insuperabile.

### ***C.2.b. Cristologia di esaltazione o di incarnazione?***

Tutto ciò che abbiamo visto finora ci aiuta a rispondere a questa importante domanda. Bart Ehrman indica i due modelli in base ai quali, secondo la visione del mondo antico, un uomo poteva diventare divino ed essere ritenuto tale<sup>106</sup>:

<sup>105</sup> Cf., tra altri brani, 1Sam 2,7-8; Sal 113,7-8; Giobbe 5,11; Lc 1,52; 14,11...

<sup>106</sup> In modo più sofisticato a come esposto qui, Ehrman indica altri due modelli di divinizzazione o incarnazione; noi semplifichiamo qui con l'intenzione di andare diretti al nocciolo del problema, cf. EHRMAN, *How Jesus Became God*, 8-9. Cf. un'altra risposta a questo autore in A. T. E. LOKE, *The Origin of Divine Christology*, Cambridge University Press, New York 2017, 83.

1. Per *esaltazione* o adozione: un uomo è reso divino mediante un atto di esaltazione o adozione compiuto da Dio, in modo tale che l'uomo divinizzato acquisisce uno status che previamente non aveva mai avuto.
2. Per *incarnazione*: un essere divino preesistente diventa umano o prende corpo e forma umana.

Secondo questo autore, nel Nuovo Testamento alcuni libri applicano a Gesù il primo schema, ossia la cristologia di esaltazione o adozionista, altri invece il secondo, ossia la cristologia incarnazionista. Ma, per Ehrman, questi schemi appaiono come mutuamente escludenti: Cristo o è esaltato o si è incarnato, entrambi i casi non possono darsi contemporaneamente<sup>107</sup>. Tuttavia, noi abbiamo argomentato che in questo stesso inno convivono insieme entrambi gli schemi: incarnazione ed esaltazione. Da qui sorge la domanda: se Cristo era divino dall'inizio, come ha potuto ricevere uno status superiore a quello che aveva precedentemente? Cercheremo di rispondere affermando la compatibilità fra incarnazione ed esaltazione, e sostenendo invece l'incompatibilità fra incarnazione e adozione: infatti, esaltazione e adozione non sono sinonimi e solo la prima è applicabile a Cristo. Ora spiegheremo il perché.

Riprendiamo ora di due riflessioni fatte in precedenza sui termini *nome* e *forma* nell'inno. Da un lato, il "Nome di Dio" indica la fama che gli è attribuita e l'onore a Lui dovuto, segnala l'identità di Dio *per noi* e *con noi*; non indica tanto l'essenza di Dio considerata in se stessa, quanto la sua presenza presso di noi. Dall'altro, il termine *morphē* nell'inno viene correttamente interpretato come *condizione*, nel senso di status ontologico. Pertanto, *nome* fa riferimento all'essere per noi; *morphē*, invece, all'essere in sé. Orbene, l'esaltazione non viene spiegata in termini di concessione o restituzione della *morphē* o condizione divina (condizione che Cristo non aveva mai perso), ma in termini di donazione del *Nome*. Si tratta dunque di un cambiamento che riguarda principalmente il suo essere *per noi*. Infatti, la ricezione del *Nome di Dio* indica che Gesù riceve l'onore dovuto a Dio e, dunque, si riferisce alla sua manifestazione per noi: in questo senso, l'esaltazione non introduce propriamente un cambiamento ontologico bensì relazionale. Vale a dire, la *donazione del Nome* è la manifestazione della divinità di Cristo operata dal Padre dopo la risurrezione: ora noi capiamo chi sia, gli è attribuita la fama che gli spetta. In questo senso, ricevere il nome gli cambia radicalmente il suo essere *rispetto a noi*, perché lo riconosciamo qual è.

Infatti, il primo passo dell'abbassamento di Cristo consisteva nell'assumere la forma di servo e apparire come tale agli occhi di tutti. Nella *forma* di servo, la sua condizione divina non è manifesta, perciò è presa anche come esempio di umiltà nel contesto della lettera: Cristo, pur essendo della forma di Dio, appare «simile agli uomini, dall'aspetto riconosciuto come uomo». Dopo la risurrezione, Dio lo ha elevato rendendo nota a noi la sua condizione divina, facendolo così destinatario dell'onore dovuto a Dio.

Ma questo non è tutto. C'è anche un secondo aspetto dell'esaltazione che non ha a che vedere solo con la manifestazione ma anche con l'essere di Cristo in sé, ossia una dimensione ontologica dell'esaltazione. Romano Penna tiene a sottolineare che l'inno usa due volte il nome

---

<sup>107</sup> Cf. la contrapposizione fra la cristologia incipiente dell'esaltazione (capitolo 6: *The Beginnig of Christology: Christ as Exalted to Heaven*), e la cristologia successiva dell'incarnazione (capitolo 7: *Jesus as God on Earth: Early Incarnation Christologies*), in EHRMAN, *How Jesus Became God*.

proprio “Gesù” (v. 10 e 11), precisamente quando fa riferimento alla sua esaltazione. Ciò è significativo perché in questo modo «non si perde affatto di vista il concreto riferimento storico di tutto il discorso, come a sottolineare che è proprio l’uomo-Gesù, con tutta la sua drammatica vicenda di abbassamento, ad essere stato innalzato a un tale incomparabile traguardo»<sup>108</sup>. Ecco il nocciolo dell’esaltazione operata dal Padre: la gloria divina del Cristo preesistente non apparteneva alla sua *morphē doulou*, né traspariva dal suo «aspetto riconosciuto come uomo»; invece, dopo l’esaltazione, la gloria del nome divino è attribuita a Gesù anche nella sua condizione umana, ed è resa manifesta agli uomini. L’umanità di Cristo viene elevata alla condizione divina in un modo nuovo, superando i limiti della condizione terrena. Questo spiega la novità dell’azione di Dio Padre che lascia Gesù in una posizione superiore, sia in senso, per così dire, *ontologico*, con la glorificazione della sua condizione umana, sia in senso *relazionale*, ossia in vista del fatto che Gesù possa essere *riconosciuto* e acclamato come divino da noi.

Perciò non concordiamo con Ehrman riguardo all’incompatibilità fra esaltazione e incarnazione né riguardo all’equivalenza fra la cristologia adozionista e quella di esaltazione. Adozione ed esaltazione sono due termini ben diversi. Il primo fa riferimento all’istituzione della relazione personale fra padre e figlio adottivo, non derivata dalla nascita ma da un atto volontario; è chiaro che una cristologia adozionista sarebbe incompatibile con l’incarnazione. Invece, *esaltazione* ha un significato più ampio: consiste nell’atto di «innalzare a una dignità, nobilitare, celebrare con lodi»<sup>109</sup> e può ben applicarsi alla risposta del Padre all’abbassamento del Figlio incarnato.

Riassumendo, alla domanda “se Cristo preesisteva nella condizione divina, come si può concepire un’esaltazione successiva maggiore?”, rispondiamo in due modi:

1. Gesù riceve il nome divino e, dunque, diventa destinatario dell’onore a lui dovuto. Dio rivela la divinità di Cristo, prima nascosta. Trasforma il suo essere per noi imprimendo un cambiamento radicale alla nostra relazione con lui. L’esaltazione di Cristo, in questo senso *relazionale*, consiste nella *manifestazione* della sua divinità.
2. La nuova situazione esaltata di Gesù coinvolge anche la sua umanità, anch’essa glorificata insieme a Dio Padre. L’umanità di Cristo è innalzata a una dignità superiore, mai avuta prima, così da essere anch’essa celebrata con lodi divine. L’esaltazione di Cristo, in questo senso *ontologico*, consiste nella glorificazione della sua umanità.

In conclusione, l’inno contenuto in Fil 2,6-11 presenta sia l’incarnazione che l’esaltazione del Cristo; la prima, come un atto di abbassamento compiuto da Cristo; la seconda, come la conseguente risposta innalzante di Dio alla sua umiltà. Non c’è incompatibilità fra incarnazione ed esaltazione.

---

<sup>108</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 136.

<sup>109</sup> Dal Dizionario della Lingua Italiana Treccani.

### C.3. Carattere pre-paolino

È Paolo l'autore di questo brano? Perché lo abbiamo chiamato "inno"? Che la *Lettera ai Filippesi* sia autenticamente paolina è fuori di dubbio<sup>110</sup>. La questione è se il brano costituisca o meno un riferimento a un inno preesistente alla lettera.

I motivi principali che portano a considerare Fil 2,6-11 un inno inserito da Paolo nella lettera, possono essere presentati nei seguenti punti che prendiamo da Romano Penna:

1. «la presenza di cinque *hapax legomena* paolini in solo sei versetti: a livello sia lessicale (μορφῆ, ἴσος, ἀρπαγμός, ὑπερυψώω, καταχθόνιος) sia di fraseologia ("stimare una rapina", "essere uguale a Dio", "svuotò se stesso", "gli fece grazia del nome");
2. la lunga composizione dell'inno cristologico rompe vistosamente il contesto, il quale ha un tutt'altro interesse di tipo parenetico;
3. il modello cristologico umiliazione-esaltazione non ha confronti in Paolo [...];
4. la menzione della croce è contestualmente collegata solo con un inusuale valore di esemplarità nell'obbedienza, non con i concetti paolini della sua dimensione salvifica né tantomeno con quello di una partecipazione da parte dell'apostolo [...];
5. la dimensione semantica del brano eccede notevolmente quella del suo contesto; infatti, solo i vv. 6-8 hanno una vera funzione contestuale (in linea con l'esortazione alla umiltà [...]); invece, i seguenti vv. 9-11 non hanno alcuna immediata ricaduta contestuale, visto che essi non sono funzionali a fondare la fede o la speranza nella risurrezione dei destinatari, né in se stessa né come ricompensa a una vita di prove. Questa osservazione fa chiaramente intendere che qui è stato collocato di peso un brano che a rigor di logica, per adattarsi meglio al discorso circostante, avrebbe dovuto essere scomposto; essendo invece stato preso in blocco, anche se non tutto serve agli scopi contestuali, è segno che all'origine esso faceva un tutt'uno come composizione autonoma»<sup>111</sup>.
6. Inoltre, altri autori aggiungono che nel brano si può riscontrare «un ritmo accentuato, proposizioni partecipiali, assonanze in *-sato* e *-osen*, parallelismi antitetici o sinonimici, ovvero sintetici»<sup>112</sup>.

Si tratta di un'argomentazione forte. Tuttavia, bisogna anche ascoltare l'altra parte: alcuni studiosi non la pensano così. I motivi per negare il carattere d'inno sono, d'accordo con Bianchini:

1. dal punto di vista metrico, il testo di 2,6-11 non ha alcuna corrispondenza con l'innodia semitica o greco-romana;
2. non abbiamo alcuna testimonianza per la quale possiamo essere certi che questo brano cristologico sia stato usato nella liturgia della Chiesa antica prima della composizione della lettera ai Filippesi; e,

<sup>110</sup> B. B. THURSTON, *Philippians*, in *Philippians and Philemon*, Liturgical Press, Collegeville 2009, 85.

<sup>111</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 122-123, che annovera i primi cinque.

<sup>112</sup> INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 62; cf. anche THURSTON, *Philippians*, 86, 88-89.

3. pur presentando delle peculiarità lessicali e stilistiche, il brano possiede importanti legami terminologici e tematici, non solo con il contesto prossimo del c. 2, ma anche con il resto della lettera e con altri passaggi paolini. Anzi [...] 2,6-11 non è un corpo estraneo nell'epistola, bensì assume un ruolo guida in Filippesi: la mentalità e il comportamento delle persone sarà letto e giudicato in base al confronto con il modello di Cristo qui presentato<sup>113</sup>.

Risulta significativo che gli esegeti Martin e Hawthorne inizino così il loro commento al brano nel loro contributo al *World Biblical Commentary*: «c'è almeno una cosa che suscita un accordo praticamente universale. Ed è che Fil 2,6-11 costituiscono un bell'esempio di un "inno" molto precoce della chiesa cristiana»<sup>114</sup>. Altri autori fanno notare che questo consenso non è propriamente unanime<sup>115</sup>, pur ammettendo che sia maggioritario, specialmente in ambiente non anglofono<sup>116</sup>.

Contro il primo argomento di Bianchini, possiamo notare, con l'esegeta Thurston, che l'assenza di corrispondenza con l'innodia non toglie nulla al ritmo sonoro e concettuale fatto di parallelismi che sono «reminiscenze della poesia ebraica»<sup>117</sup>. Gli argomenti 2 e 5 di Penna, poi, sembrano sufficienti per controbattere al terzo motivo presentato da Bianchini, i quali evidenziano una discontinuità tra l'inno e il contesto. Infine, l'eccessiva concentrazione di *hapax legomena* sembra molto indicativa di un linguaggio non paolino. Per tutti questi motivi, le ragioni previamente addotte sembrano ancora valide e sufficienti per ritenere attendibile la tesi che l'inno sia una composizione di tipo poetico introdotta da Paolo per illustrare il suo discorso.

### C.3.a. Conclusione

Il brano di Fil 2,6-11 è particolarmente rilevante per il nostro studio, non solo per l'alto significato di quanto afferma, ma anche per quello che non dice. Il suo contenuto testimonia, tra l'altro, della fede nella preesistenza di Cristo in condizione divina, della sproporzione tra la dignità del soggetto e le sue sembianze terrene – meramente umane e quindi *kenotiche* – e della sua successiva esaltazione fino a ricevere il nome degno dell'adorazione universale per la gloria di Dio Padre. In breve, si tratta di un'autentica traccia della fede nella divinità di Cristo Gesù. Ma c'è di più: bisogna anche considerare l'assenza di spiegazioni con cui questo contenuto di fede viene celebrato. Alla luce di questa mancanza, possiamo assumere la seguente conclusione di Hurtado:

Paolo presenta questo materiale senza un'introduzione o altri indizi che i suoi lettori avessero bisogno di qualche spiegazione, nonostante il passo sia un'espressione particolarmente importante delle concezioni cristiane antiche. Ciò significa che il modo con cui viene usato in *Filippesi* non può non far pensare che Paolo si attendeva

<sup>113</sup> BIANCHINI, *Lettera Ai Filippesi*, 52-53.

<sup>114</sup> MARTIN - HAWTHORNE, *Philippians (Revised)*, 99-100.

<sup>115</sup> Cf. BIANCHINI, *Lettera Ai Filippesi*, 52.

<sup>116</sup> THURSTON, *Philippians*, 86.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 88.

che i suoi lettori riconoscessero e confermassero o il passo (in quanto ode/inno antico a loro noto) o quantomeno ciò che il passo esprime, in quanto *espressione di ciò che già sapevano e affermavano di Gesù*.

Considerato in un'ottica storica, ciò è di grande importanza. Implica che gli attributi di esaltazione che qui si riservano a Gesù erano già sufficientemente correnti, quantomeno negli ambienti cristiani tra cui si muoveva Paolo, da non fargli sentire la necessità d'introdurre o di spiegare questa esposizione eccezionale, quasi lirica, degli atti e dello status di Gesù. In questo senso Fil 2,6-11 è la dimostrazione evidente che ciò che i neotestamentaristi definiscono concezione «alta» del significato e dello status di Gesù aveva raggiunto una diffusione di una certa consistenza entro il breve periodo compreso tra la morte di Gesù e la data della lettera in cui compare il passo<sup>118</sup>.

Il brano esprime quindi a modo suo una fede nella divinità di Gesù che è già ben consolidata al momento della stesura della lettera. Se è vera l'analisi precedente, siamo di fronte alla testimonianza di una nascita molto precoce del culto innico a Cristo, celebrato e adorato con tratti divini insieme al Padre. Inoltre, la matrice dell'inno è certamente giudaica, e questo non solo per i suoi aspetti formali (assenza di metrica greca, presenza di parallelismi antitetici e sintetici), ma soprattutto per il contenuto. Le allusioni a Gen 3, a Is 45, 1Sam 2 e alla teologia del Nome di Dio, rendono palese il carattere giudaico del testo. Come afferma Hurtado, «se ci sono quindi un punto di vista concettuale e una cornice interpretativa che ci si attende che i lettori applichino al passo, questi sembrano consistere nella tradizione biblica-giudaica, non in qualche ipotetico mito gnostico precristiano del redentore o qualche altro schema come l'intronizzazione dell'imperatore romano o l'apoteosi di eroi»<sup>119</sup>.

In conclusione, l'inno di Fil 2,6-11 costituisce una testimonianza storica di una lode a Cristo Gesù che lo include come destinatario dell'adorazione riservata all'unico Dio d'Israele. Questa pratica religiosa, espressa in categorie giudaiche, è attestata già agli albori del cristianesimo.

#### D. LA FORMULA IN 1COR 8,6

Il versetto di 1Cor 8,6 ha attirato giustamente l'attenzione degli studiosi della nostra questione. Il testo recita: «per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui». Si tratta indubbiamente di un testo importante, perché, così com'è interpretato da alcuni, «pone Gesù chiaramente all'interno dell'identità dell'unico Dio d'Israele»<sup>120</sup>. La portata della frase si capisce meglio nel suo contesto:

Riguardo dunque al mangiare le carni sacrificate agli idoli, noi sappiamo che non esiste al mondo alcun idolo e che non c'è alcun dio, se non uno solo. In realtà, anche se vi sono cosiddetti dèi sia nel cielo che sulla terra – e difatti ci sono molti dèi e molti signori – *per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo*

<sup>118</sup> HURTADO, *Come Gesù Divenne Dio*, 102, enfasi nell'originale.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 110.

<sup>120</sup> FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, 8-9.

*per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui. Ma non tutti hanno la conoscenza; alcuni, fino ad ora abituati agli idoli, mangiano le carni come se fossero sacrificate agli idoli, e così la loro coscienza, debole com'è, resta contaminata. [...] Se uno infatti vede te, che hai la conoscenza, stare a tavola in un tempio di idoli, la coscienza di quest'uomo debole non sarà forse spinta a mangiare le carni sacrificate agli idoli? Ed ecco, per la tua conoscenza, va in rovina il debole, un fratello per il quale Cristo è morto! Peccando così contro i fratelli e ferendo la loro coscienza debole, voi peccate contro Cristo. Per questo, se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello (1Cor 8,4-13).*

Paolo affronta un problema pratico della comunità di Corinto, ovvero, se sia lecito mangiare le carni immolate agli idoli. La sua risposta si basa sul binomio conoscenza-amore: sappiamo che gli idoli non sono niente, e dunque, secondo conoscenza, non ci sarebbe nula di male a mangiare tali carni; però, la carità può avere altre esigenze. Il monoteismo non è da dimostrare, poiché Paolo lo presuppone nel lettore, come si osserva nell'apostrofe «te, che hai la conoscenza». Paolo vuol chiarire un altro aspetto: l'amore va oltre la conoscenza e, perciò, nonostante tutto, «se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò più carne» (v. 13)<sup>121</sup>.

Nella sua spiegazione, Paolo argomenta sulla base di ciò che considera come già risaputo e condiviso, «tutti ne abbiamo conoscenza» (v. 1 e ancora in v. 4), vale a dire: sappiamo che gli idoli non sono niente, perché c'è un unico Dio. Ciò che potrebbe risultare caratteristicamente cristiano è il modo in cui Paolo esprime questa fede monoteista. Infatti, accanto al Padre compare in modo gratuito, ossia fuori dal contesto del dibattito sul tema, un'altra figura accanto al Padre: «per noi c'è e un solo Dio, il Padre... e un solo Signore, Gesù Cristo...», (ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ... καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός...). Perciò, alcuni autori reputano che «Paolo ha aggiunto alla credenza monoteistica la fede cristologica»<sup>122</sup>.

### ***D.1. Novità nel vissuto del monoteismo***

Nel brano di 1Cor 8, i vv. 4 e 6 rieccheggiano l'inizio dello *Shemà*, ritenuto l'espressione monoteista fondamentale d'Israele e successivamente divenuto la preghiera quotidiana giudaica. Lo si trova in Dt 6, 4<sup>123</sup>, che riportiamo in tre versioni:

Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore (CEI).

Ἄκουε Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν (LXX).

שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד (Codex Leningradensis).

La semplicità dell'originale ebraico non rende facile il lavoro d'interpretazione. La formula si compone di due enunciati: il primo è *Yhwh elohenu* (יהוה אלהינו); il secondo è *Yhwh echad* (יהוה אחד). Il soggetto di entrambi è Yhwh, il nome proprio di Dio. Nel primo enunciato si predica di Yhwh di essere *elohenu*, letteralmente, *nostro dio*: *elohim* è il nome comune per "divinità", *el*,

<sup>121</sup> Cf. C. TILLING, *Paul's Divine Christology*, Eerdmans, Grand Rapids 2012, 76-82.

<sup>122</sup> BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 400.

<sup>123</sup> Cf. TILLING, *Paul's Divine Christology*, 83, HURTADO, *One God, One Lord*, 97-98, DUNN, *Christology in the Making*, 180, FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, 50, BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel*, 100-101.

rafforzato dal plurale di intensità, mentre *-enu* è il suffisso a indicare il possessivo della prima persona plurale, *nostro*. Secondo quest'affermazione, come gli altri popoli venerano le loro divinità, Israele avrà Yhwh come sua divinità. Nel secondo enunciato si ripete il soggetto e si predica il numerale *echad*: uno. Ossia, si aggiunge che Yhwh è uno. Questo enunciato si può leggere in senso assoluto, come l'unico Dio esistente, o in senso relativo, cioè, l'unico che Israele può avere. In ogni caso, per il popolo, Yhwh non sarà una divinità tra le altre, ma sarà l'unico Dio d'Israele. In sintesi, una possibile interpretazione letterale potrebbe essere la seguente: Yhwh (è) nostro dio, Yhwh è Uno.

Secondo lo studioso Chris Tilling, Dt 6,4 trasmette un monoteismo che può meglio caratterizzarsi come "monoteismo relazionale" piuttosto che come "monoteismo ontologico". Infatti, lo *Shemà* non si preoccupa principalmente di negare l'esistenza di altre divinità, ma di affermare una relazione di *esclusività* fra Dio e il suo popolo. Esprime una clausola fondamentale dell'Alleanza: per essa, Israele diventa il popolo di Dio e Yhwh diventa il Dio d'Israele. Si stabilisce così una mutua appartenenza fra entrambe le parti: «il senso primario dello *Shemà* è la relazione fra Israele e Yhwh. Yhwh deve essere il solo, unico ed esclusivo Signore d'Israele»<sup>124</sup>. In breve, l'unicità di Dio si manifesta ora in termini di relazione esclusiva: il problema metafisico sull'unicità di Dio non è qui in discussione<sup>125</sup>.

Alcuni autori argomentano che il brano di 1Cor 8,6 costituisca una rielaborazione dello *Shemà* in chiave cristologica. Wright lo spiega così:

Paolo ha ampliato [lo *Shemà*] includendo una glossa per "ὁ θεός" e un'altra per "κύριος". Ha chiarito che "Dio" corrisponde a «il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui»; e che "Signore" corrisponde con «Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui» [...]. Lo *Shemà*, che era già diventato la preghiera giornaliera giudaica in questa fase del giudaismo, viene così reinterpretato cristologicamente da Paolo, dando origine a quello che si può definire un monoteismo cristologico<sup>126</sup>.

La tesi di Wright è condivisa da altri autori. Per esempio, l'esegeta italiano Infantino aderisce a questa interpretazione quando sostiene che «nella riformulazione paolina, l'unicità del "κύριος ὁ θεός ἡμῶν" diventa comprensiva di "un solo Dio, il Padre" e di "un solo Signore Gesù Cristo", creando così in 1Cor 8,6 una tipica espressione *duale* che qualifica l'originaria fede cristiana»<sup>127</sup>. Bauckham giunge ad una conclusione analoga: «l'unico modo possibile di comprendere come Paolo possa preservare il proprio monoteismo è di ammettere che egli abbia incluso Gesù nell'identità unica del Dio uno enunciata nello *Shemà*. [...] Paolo identifica Gesù come il "Signore" che lo *Shemà* afferma essere uno [...] l'identità del Dio che è Uno, è ora articolata dall'unico Dio, il Padre, e dall'unico Signore, il suo Messia»<sup>128</sup>. Infine, Fletcher-Louis

<sup>124</sup> TILLING, *Paul's Divine Christology*, 84.

<sup>125</sup> Questo non implica che non sia presente in altri luoghi del Pentateuco o dello stesso *Deuteronomio*, cf. Dt 29,16; 32,21.

<sup>126</sup> N. T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 129 (traduzione nostra).

<sup>127</sup> INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 157.

<sup>128</sup> BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel*, 101 (traduzione nostra). Anche Wright afferma che «in questa nuova formula, Gesù prende il posto del *kyrios* dello *Shemà*», WRIGHT, *The Climax of the Covenant*, 130.

spinge oltre la sua analisi: «Qualsiasi ebreo di lingua greca che ascolta un cristiano pronunciare le parole di 1Cor 8,6 è costretto a percepirle come un'asserzione che Yhwh è ora in qualche modo identificato con Gesù Cristo»<sup>129</sup>.

Secondo questi studiosi, 1Cor 8,6 non riporterebbe una mera allusione o eco di Dt 6,4 ma implicherebbe un vero e proprio riadattamento cristiano della formula ebraica. Tuttavia, non tutti sono d'accordo con questa proposta. Tra gli altri, Dunn considera che essa ecceda ciò che il testo consente di dire: «Non è affatto detto che Paolo volesse veramente "dividere lo *Shemà*"; in alternativa si potrebbe sostenere che egli abbia ripreso lo *Shemà*, già citato nel v.4 ("non c'è nessun dio, se non uno solo"), nel primo periodo del v.6 (riscrivendolo come "per noi c'è un solo Dio, il Padre") e aggiungendo a questa riformulazione l'ulteriore confessione "e un solo Signore, Gesù Cristo"<sup>130</sup>. Per questo autore, la funzione di *kyrios* in questo versetto non coincide necessariamente con quella di Dt 6,4. Qui, il termine *kyrios* della Bibbia dei LXX sostituiva il nome proprio di Dio. Invece, in 1Cor 8,6 «un solo signore» sembra opporsi a «molti signori» e in questo senso non avrebbe la posizione singolare che occuperebbe un nome proprio<sup>131</sup>. Perciò, anche se *kyrios* potrebbe assumere la stessa funzione del "nome proprio di Dio, Yhwh-adonai", è altrettanto plausibile che assuma il senso più comune di "governante o dominatore".

Il dubbio di Dunn appare fondato: il testo non permette di affermare con totale certezza che l'autore riprenda letteralmente e consapevolmente lo *Shemà* per scomporlo in due soggetti. Nonostante ciò, sembra chiaro che si tratti quantomeno di un'allusione, consapevole o meno, allo *Shemà*. In questo senso, anche per Dunn questo brano contiene «un sorprendente adattamento dello *Shemà*»<sup>132</sup>, visto che, quantomeno lo riecheggia insieme alla confessione aggiuntiva «*e un solo Signore Gesù Cristo*», altrettanto significativa<sup>133</sup>.

Possiamo superare il dibattito precedente sulla possibilità o meno di stabilire una corrispondenza parola per parola fra Dt 6,4 e 1Cor 8,6, se prestiamo attenzione al contesto. Il punto in discussione di 1Cor 8 riguarda il discorso anti-idolatrigo; è lì che Paolo fa un paragone interessante che mette in contrasto i pagani e i cristiani di Corinto. I pagani hanno «molti dèi e molti signori»; «noi», invece, abbiamo «un solo Dio e un solo Signore», e riporta un'allusione a Dt 6,4 nei versetti 1Cor 8,4 e 6. La relazione dei pagani con i loro molti idoli e signori si mette in parallelismo con la relazione dei cristiani con "il solo Dio e il solo Signore". In altre parole, «l'antitesi con il mondo pagano-polyteistico non sta soltanto, come per il giudaismo, sul piano teologico, ma anche in ambito cristologico»<sup>134</sup>. Ci troviamo, dunque, davanti allo stesso

<sup>129</sup> FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, 10 (traduzione nostra).

<sup>130</sup> DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 121.

<sup>131</sup> Queste ragioni si possono approfondire, per esempio, in T. GASTON, A. PERRY, *Christological Monotheism: 1 Cor 8.6 and the Shema*, «Horizons in Biblical Theology» 39 (2017-ottobre/2) 176-196, che argomentano contro la corrispondenza fra 1Cor8,6 e lo *Shemà*. La posizione contraria sostiene le sue ragioni, ad esempio in R. BAUCKHAM, *The Shema and 1Corinthians 8.6 Again*, in J. A. DUNNE, E. LEWELLEN, *One God, One People, One Future: Essays In Honour Of N. T. Wright*, SPCK, 2018, 86-111.

<sup>132</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 263.

<sup>133</sup> Cf. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 120-121.

<sup>134</sup> BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 400.

fenomeno che esaminavamo a proposito della cena del Signore<sup>135</sup>: l'esclusività della Signoria di Cristo mette fuori gioco ogni compromesso con il culto idolatrico che provoca la gelosia di Dio.

Si potrebbe obiettare che con le parole «molti signori», Paolo in realtà non facesse riferimento a esseri reputati divini ma piuttosto ai poteri che governano il mondo «sia in cielo sia in terra», ossia creature, sia spirituali sia umane. In questo senso, avremmo una duplicità diversa: «molti dèi» (poteri divini) si contrapporrebbe a «per noi, un unico Dio»; mentre «molti signori» (poteri non divini) si contrapporrebbe a «per noi, un unico Signore Gesù Cristo»<sup>136</sup>. Così, questo brano non implicherebbe la divinità di Gesù, ma solo una sua signoria inferiore, come quella dei re della terra. Tuttavia, questa lettura sembra meno coerente con il v. 5, dove i «molti dèi e molti signori» sono inclusi tra quelli che «sono chiamati dèi sia nel cielo sia nella terra». Cioè, se con «signori» Paolo si riferisce ai governanti della terra, lo fa perché sono reputati divini, e non semplicemente dei detentori di potere. Altrimenti, le parole di Paolo sarebbero una sfida alla signoria delle autorità costituite, cosa che non sembra adatta al contesto né al pensiero paolino espresso in Rom 13. Barbaglio lo spiega così: «Il passaggio da “dèi” a “dèi e signori” si spiega con tutta possibilità come espediente per costruire una perfetta antitesi con il v. 6. In realtà, con quei due vocaboli Paolo non intendeva distinguere tra divinità classiche celesti e quelle “politiche” mondane, re e imperatori ed eroi divinizzati. Si tratta infatti di sinonimi, come emerge, per esempio, anche dai biglietti d’invito ai banchetti sacri [...] in cui il dio Serapide è chiamato *kyrios*»<sup>137</sup>.

In sintesi, pur non potendo assicurare che 1Cor 8,6 sia una decomposizione letterale dello *Shemà* in due soggetti, possiamo tuttavia sostenere che in tale passo l'esclusività propria della relazione fra Israele e il Signore Dio viene ora richiesta ai cristiani nel loro rapporto con Dio e con il Signore. Pertanto, il Signore Gesù Cristo si inserisce nella relazione esclusiva che i fedeli intrattengono con Dio, rimanendo «incluso in questa dinamica relazionale fra Yhwh e Israele»<sup>138</sup>. In questo senso possiamo convenire con gli autori precedenti che 1Cor 8,6 costituisca una manifestazione di un certo monoteismo “binitario” (Hurtado) o “cristologico” (Wright), sebbene Paolo tenga a preservare la distinzione dei soggetti fra «Dio il Padre» e «il Signore Gesù», come si evince anche dalle attribuzioni fatte ad entrambi.

## D.2. Attribuzioni al Signore Gesù Cristo

Chiaramente, il Cristo Gesù fa parte del popolo d'Israele. Inoltre, se l'analisi precedente è vera, in 1Cor 8,6 compare anche, per così dire, *dall'altro lato* di quella relazione esclusiva fra Dio e il suo popolo. Il Signore Gesù Cristo sarebbe quindi solidario con tutte e due le parti dell'Alleanza e ciò lo renderebbe idoneo a fungere da mediatore. Infatti, il testo gli attribuisce questo ruolo, come colui «δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ». La posizione del Cristo viene

<sup>135</sup> Cf. Capitolo I.B.2.a, p. 29ss.

<sup>136</sup> Questa interpretazione è stata proposta in passato da autori come J. WEISS, nel suo *Der Erste Korintherbrief*, Gottingen 1910, 222.

<sup>137</sup> BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 400.

<sup>138</sup> TILLING, *Paul's Divine Christology*, 91.

espressa con la preposizione greca “διά”, che seguita da genitivo significa *per, attraverso, mediante*. Questo brano assegna così a Gesù la funzione di *mediatore*, a favore di τὰ πάντα (tutte le cose) e di ἡμεῖς (noi).

L'uso delle preposizioni in 1Cor 8,6 contribuisce a distinguere tra le attribuzioni di *Dio* e quelle del *Signore*. Il punto di partenza (*ex*) e il punto di arrivo (*eis*) spetta a Dio. Invece, la posizione del Signore Gesù Cristo sembra essere piuttosto strumentale (*dia*): Egli è il mezzo attraverso il quale tutto proviene da Dio e a Lui torna<sup>139</sup>. In questa sede, è rilevante determinare se questo brano affermi una mediazione cristologica non soltanto nella salvezza, ma anche nella creazione.

La maggior parte delle traduzioni e degli studiosi interpretano questo versetto nel senso di una mediazione creante. Altri passi paolini simili si riferiscono indubbiamente alla creazione, come per esempio Rom 11,36 o 1Cor 11,12; oppure Ef 4,6 e l'inno cristologico di *Lettera ai Colossesi*. Nei primi due testi, l'affermazione è probabilmente teo-logica, mentre invece gli altri includono anche una mediazione cristologica. Per Dunn la risposta è chiara: «la successione delle preposizioni («dal quale», «per il quale» e «mediante il quale») era comune nel discorso su Dio e il cosmo. I lettori di Paolo non avrebbero nutrito alcun dubbio sul fatto che l'apostolo stesse attribuendo un ruolo nella creazione all' «unico Signore Gesù Cristo»<sup>140</sup>.

Esaminiamo la questione più da vicino. Rom 11,36 recita così: «Poiché da lui, per mezzo di lui e per lui sono tutte le cose (ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα). A lui la gloria nei secoli. Amen». Questo versetto descrive la relazione di tutte le cose con il Signore (v. 34) in quanto creatore, provvidente e fine del cosmo. Rom 11,36 rappresenta un parallelo con 1Cor 8,6 per la sua struttura triplice con cui si indica la provenienza, la mediazione e il destino di tutte le cose (*ta panta*) adoperando le stesse tre preposizioni (*ex, dia, eis*). Tuttavia, c'è una chiara differenza tra loro: in 1Cor 8,6, «due delle preposizioni -ἐκ, εἰς- continuano ad avere come oggetto Dio, “il Padre”; diversamente, l'oggetto della preposizione “διά” è ora il “Signore Gesù Cristo”<sup>141</sup>. Sembra che la triplice relazione di ogni cosa con l'unico Signore, sia stata distribuita tra il Padre e il Signore Gesù Cristo; al Padre si imputa di essere l'origine e il fine della creazione, mentre il ruolo che si ascrive al Signore Gesù Cristo è quello di mediatore. Questo parallelo mette in luce che la mediazione di Cristo è universale, ossia coinvolge tutto il creato; ammette tuttavia un'interpretazione secondo cui la mediazione sia salvifica, non necessariamente creante.

Secondo alcuni autori, come Penna e Dunn, questo brano attribuisce a Cristo il ruolo proprio della Sapienza personificata nell'opera della creazione. L'interpretazione è confermata dal vicino contatto con un testo extra-biblico, di «Filone Alessandrino, quando afferma di onorare “come padre Colui che ha generato il mondo e come madre la Sapienza mediante la quale è stato compiuto l'universo”. Le affinità, sia nella costruzione bimembre sia nelle funzioni dei rispettivi soggetti, portano a ritenere che Paolo qui intenda il titolo cristologico di

---

<sup>139</sup> Cf. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 401, e INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 157.

<sup>140</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 276.

<sup>141</sup> INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 156.

Signore alla luce dell'ipostasi della Sapienza»<sup>142</sup>. Si ciò è vero, allora Cristo sarebbe mediatore universale non soltanto nel portare tutte le cose al loro destino, ma anche nella loro creazione. L'esegeta Barbaglio sostiene questa opinione: «il Signore fa da intermediario nel processo per cui vengono all'esistenza sia tutte le cose da Dio sia i credenti»<sup>143</sup>.

Queste formule parallele suggeriscono l'interpretazione del testo che assegna a Cristo una funzione di mediazione nella creazione. In questo senso, il passo paolino presupporrebbe la preesistenza di Cristo alla creazione. Se poi si considera che, come sostiene Bauckham, la linea divisoria fra «ciò che è Dio e ciò che non lo è» si colloca «nella linea che separa Creatore e creazione»<sup>144</sup>, ne deriva che il Signore Gesù Cristo, in quanto mediatore nella creazione di tutte le cose (δι' οὗ τὰ πάντα), non va collocato dalla parte creata, ma da quella divina<sup>145</sup>.

La mediazione creante di Cristo lo pone in continuità con la tradizione giudaica sulla Sapienza personificata<sup>146</sup>. Penna e altri ritengono che Paolo operi un'identificazione di Gesù Cristo con la Sapienza personificata e preesistente. Dunn, invece, preferisce precisare che Gesù sarebbe piuttosto l'«incarnazione» della Sapienza divina che prima non era propriamente un soggetto distinto da Dio stesso; cioè, ciò che preesiste sarebbe il disegno divino sulla creazione e la salvezza che ora deve essere riconosciuto in Cristo. Quindi, Cristo preesisterebbe nella mente di Dio, nello stesso modo in cui, nel giudaismo del tempo, preesiste la Torà, o il nome del Messia<sup>147</sup>. La complessa questione del rapporto fra la cristologia nascente e la Sapienza giudaica sarà approfondita successivamente<sup>148</sup>.

In conclusione, sebbene il testo non escluda l'interpretazione secondo cui la mediazione universale di Cristo Gesù sia “solo” soteriologica, alla luce dei paralleli appare più plausibile interpretare anche una mediazione creante. Questa è la scelta della maggioranza delle traduzioni moderne del passo. Alcuni commentatori ritengono perciò che questo brano sia la

<sup>142</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 188.; cf. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 121–122.

<sup>143</sup> BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 400.

<sup>144</sup> Bauckham arguisce solidamente che, nel giudaismo del secondo tempio esiste un'assoluta distinzione fra Dio e gli altri esseri che, pur se sono di grande dignità e grandezza celeste, non sono divini; e questa linea divisoria è la creazione, cf. BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel*, 1–22. Torneremo sulla questione più avanti, al **Errore. L'origine riferimento non è stata trovata.**, 141ss.

<sup>145</sup> INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 156–157. Nelle sue parole, «dal momento che l'unicità del Padre è caratterizzata dal suo ruolo di creatore, sovrano e redentore, Paolo rivela un dato cristologico essenziale nell'affermare che il Messia, fin dal principio, è co-protagonista dell'opera creativa, in virtù della sua inscindibile relazione con il Padre. In tal modo, 1Cor 8,6 lascia intravedere l'originaria esistenza precosmica di Gesù».

<sup>146</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 188.

<sup>147</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 278–283: «La logica di fondo è probabilmente questa: non è che Cristo in quanto Gesù di Nazaret sia preesistito come tale, ma piuttosto che la Sapienza preesistente dev'essere ora riconosciuta in Cristo e quale Cristo. [...] C'è, dunque, un'idea di preesistenza in 1Cor 8,6, per non parlare di 1,24 e 30? Naturalmente sì, ma è la preesistenza della Sapienza divina, cioè la preesistenza di Dio. E si dovrebbe parlare, a questo punto, dell'«incarnazione» della Sapienza divina in Cristo? Paolo non lo fa, ma alla luce del posteriore passo di Gv 1,14 sarebbe del tutto appropriato farlo a livello d'interpretazione della teologia di Paolo. Che la sottigliezza della teologia sia meglio espressa parlando *simpliciter* di «preesistenza di Cristo» è un'altra questione».

<sup>148</sup> In concreto, a p. 126 e successive, nel Capitolo II.C.2.

più antica testimonianza di fede nella mediazione di Cristo nell'opera della creazione<sup>149</sup>. Se inoltre consideriamo che Cristo sembra occupare, insieme al Padre, la parte divina della relazione esclusiva fra Dio e il suo popolo, allora sembra lecito affermare che questo brano sia testimone di una fede cristologica divina sostenuta da Paolo. Ma a questo punto sorge un interrogativo: questa fede è davvero una novità introdotta da Paolo nella lettera? Può essere semplice frutto della creatività cristologica di Paolo?

### D.3. Origine della formula

Hurtado, Bauckham e Fletcher-Louis affermano che siamo di fronte a una confessione di fede stabilita previamente perché, se si trattasse di una novità paolina esigerebbe di una spiegazione più dettagliata. Infatti, l'inclusione del Signore Gesù Cristo all'interno dello *Shemà* sarebbe stata una novità all'interno del monoteismo giudaico e l'introduzione di una novità del genere in questa lettera avrebbe causato contese e perplessità di cui, però non si trova traccia. Invece, in questo testo, Paolo si rifà a ciò che tutti già conoscono per argomentare su un'altro punto di contesa: la liceità di mangiare le carni immolate agli idoli. La fede cristologica funge qui da presupposto del ragionamento; è una delle premesse da tutti condivise, usata di passaggio per arrivare a un'altra conclusione controversa. È logico pensare che la premessa non sia una novità al momento della stesura della lettera: probabilmente, il ruolo di Cristo in essa sottinteso era previamente conosciuto e accettato dalla comunità di Corinto<sup>150</sup>.

Qualche autore ha cercato di dimostrare che la formula avesse un carattere poetico-liturgico di origine giudaico<sup>151</sup>, ma non c'è consenso al riguardo. Più convincentemente, Paul Tilling

---

<sup>149</sup> Cf. per esempio, R. F. COLLINS, *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville 1999, 321.

<sup>150</sup> In PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, il brano 1Cor 8,6 viene commentato all'interno della sezione «I titoli cristologici» dell'apostolo Paolo e non viene annoverato fra ciò che lui denomina «eredità cristologica pre-paolina», che però include solo Fil 2,6-11. Penna stesso spiega che realizza questa scelta «per non frammentare eccessivamente l'esposizione addentrando in piccole locuzioni del discorso paolino (su cui peraltro ci soffermeremo nei successivi paragrafi della ricerca), dedichiamo la nostra attenzione a un unico brano, che spicca per la sua ampiezza e omogeneità, oltre che per la sua importanza: Fil 2,6-11», *Ibidem*, 122. Cioè, in realtà Penna non nega che 1Cor 8,6 sia prepaolino.

<sup>151</sup> Fletcher-Louis ha cercato di trovare una prova filologica dell'antichità della formula attraverso l'analisi della costruzione poetica basata sulla gematria, ovvero il simbolismo numerico delle lettere tipico dell'ebraismo. Secondo l'autore, il numero del nome ebraico di Dio, Yhwh, ottenuto con la somma semplice del valore numerico di ogni lettera sarebbe 26; ma, con il conteggio alterato, eliminando gli zeri, risulterebbe 17. Fletcher-Louis ritiene che non sia casualità che il primo verso dello *Shemà* contenga esattamente 17 sillabe, ciò indica il nome proprio di Dio. Inoltre, la confessione paolina contiene 13 parole nella prima clausola e altre 13 nella seconda, per un totale di 26 parole: esattamente il valore numerico di Yhwh. Ma il termine ebraico *echad* (uno) ha un valore numerico di 13. Secondo Louis, «la struttura numerica delle parole (13 + 13 = 26) contribuisce alla pretesa della confessione dell'identità del unico Dio sia ora due-in-uno». Se la confessione contiene questo messaggio simbolico numerico tipicamente ebraico, vuol dire che, senza dubbio appartiene a una tradizione di origine ebraica precedente alla lettera paolina. Tuttavia, questa teoria potrebbe essere considerata forzata e poco convincente poiché, con alcune modifiche ai numeri e con scelte creative di equivalenze fra numeri e parole, si potrebbe trovare una corrispondenza numerica per qualsiasi argomentazione desiderata, cf. FLETCHER-LOUIS, *Jesus Monotheism*, 39-55.

argomenta sintatticamente e semanticamente che la conoscenza comune a Paolo e ai Corinzi, esplicitata in v. 1 e 4 «tutti ne abbiamo conoscenza»; «noi tutti sappiamo», è sviluppata nei versetti 4 e 6, e fa riferimento all'unicità di Dio Padre e del Signore Gesù<sup>152</sup>. Questi argomenti si sommano a quelli di Hurtado e Bauckham, e sembrano validare la plausibilità della presenza di una fede cristologica alta non controversa in una data precedente alla redazione della lettera. Tuttavia, tali argomenti non provano che tale fede sia propriamente pre-paolina: questa cristologia potrebbe avere origine nella prima predicazione di Paolo ai Corinzi.

Vale la pena osservare i passi paralleli di 1Cor 8,6 all'interno del Nuovo Testamento. Oltre ai citati brani paolini (specialmente Ef 4,6 e Col 1,13-17) dovremmo aggiungere Eb 2,10 e Gv 1,3. Barbaglio si esprime così: «la presenza di formulazioni analoghe in molteplici filoni letterari del NT mostra che esisteva nel protocristianesimo uno schema abbastanza fisso della credenza in Dio creatore dell'universo e in Cristo mediatore creazionistico»<sup>153</sup>. La ripetizione dello schema suggerisce che questa dottrina non sia esclusivamente paolina, ma, a nostro parere, non è sufficiente per affermare la genesi pre-paolina della formula.

In conclusione, non sembra verosimile che il contenuto di 1Cor 8,6 fosse una novità introdotta nella lettera, poiché viene presupposto nei destinatari. Tuttavia, considerando il brano isolatamente, non troviamo motivi sufficienti per affermare che la formula sia una confessione consolidata indipendentemente dall'attività missionaria di Paolo.

## E. QUANDO? PRIMA CONCLUSIONE

Dopo questo percorso, cerchiamo di tirare le somme per arrivare a una prima conclusione. Lo faremo con l'aiuto dello studioso tedesco Martin Hengel e del suo libro *Between Jesus and Paul*.

Il Nuovo Testamento testimonia la fede cristiana del primo secolo nella divinità di Gesù. Nel secolo XX non pochi autori sostenevano l'ipotesi dell'origine sincretistica di questa cristologia<sup>154</sup>. L'ingresso delle categorie, delle credenze e delle abitudini greche nella prima comunità cristiana avrebbe originato l'esaltazione di Cristo al livello della divinità. L'alta cristologia altro non sarebbe se non la mescolanza tra la fede ebraica nell'unico Dio d'Israele e le credenze pagane, abituate alla divinizzazione di figure umane come imperatori o eroi da adorare accanto alle altre divinità del panteon. Hengel ha argomentato convincentemente contro questa ipotesi, tanto da far cambiare l'opinione comune diffusa tra molti studiosi. A continuazione cercheremo di esporre solo i punti più salienti del suo ragionamento, partendo dalla cronologia dei fatti e aggiungendo quanto studiato finora.

---

<sup>152</sup> TILLING, *Paul's Divine Christology*, 89.

<sup>153</sup> BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 401.

<sup>154</sup> Per esempio, W. BOUSSET, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, Baylor University Press, Waco, Texas 2013 (la prima edizione è del 1913); A. VON HARNACK (1851-1930), *L'essenza del cristianesimo*; cf. HENGEL, *Il Figlio di Dio*, 21-25.

## Cronologia

La cronologia degli eventi è importante, perché ogni sviluppo di assimilazione culturale di idee richiede tempo, ma non è affatto semplice da concordare nei suoi particolari. I diversi termini certi *a quo* o *ad quem* stabiliscono alcuni archi di tempo, spesso ampi, sui quali concordano tutti gli storici. Il nostro studio non pretende definire né proporre niente riguardo ai particolari in discussione, ma terrà conto delle datazioni più plausibili ai fini teologici che ci proponiamo.

Tenendo conto del carattere approssimativo proprio di questi studi, e sapendo che non abbiamo bisogno di un'accuratezza delle date (che tra l'altro sarebbe impossibile da ottenere), i punti essenziali per tentare di elaborare una cronologia di questi anni sarebbero:

- **Morte di Gesù ed eventi pasquali.** Sappiamo che è avvenuta durante la prefettura di Pilato (26-36), in un anno in cui il 14 o 15 Nisan è caduto di venerdì. Questo, senza escludere totalmente le altre, lascia due date privilegiate: l'anno 30 o l'anno 33 della nostra era. La maggioranza degli studiosi propende per l'anno 30, ma il 33 non si può scartare<sup>155</sup>.
- **La conversione di Paolo** si può situare, approssimativamente, fra l'anno 32 e l'anno 35. Probabilmente non è avvenuta oltre<sup>156</sup>.
- **I viaggi missionari** di Paolo hanno avuto inizio probabilmente attorno all'anno 40<sup>157</sup>.

---

<sup>155</sup> L'alternativa tra il 14 o il 15 riflette la differenza tra il racconto sinottico (la cena del giovedì sarebbe di Pasqua, dunque il venerdì sarebbe il 15 Nisan) e quello giovanneo (il venerdì sarebbe la parasceve della Pasqua, ossia venerdì 14 Nisan). In realtà il problema è ancora più complicato anche per la difficoltà di stabilire una corrispondenza fra il calendario ebraico del momento e il nostro, ma *grosso modo* e per un primo approccio, può ritenersi valida la estrema sintesi offerta; maggiori dettagli sono reperibili in SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 282-290. La maggioranza, tra cui Hengel, Barbaglio o Penna, prediligono la datazione all'anno 30. In questo caso, il venerdì di pasqua sarebbe stato il 15 Nisan, ossia 7 aprile, del 30; si veda la tabella offerta in DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, 581; cf. anche HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 31. Una data alternativa sarebbe il 14 Nisan, ossia 3 aprile, del 33, poggiandosi su Gv anziché sui sinottici. La questione resta dibattuta, ma la certezza della prefettura di Pilato pone dei limiti molto chiari.

<sup>156</sup> Stando a Gal 1-2, la conversione sarebbe avvenuta 17 anni prima del cosiddetto concilio di Gerusalemme: questo porterebbe la datazione della chiamata di Paolo ai primi anni dopo la morte di Gesù. Pochi autori collocano il concilio oltre l'anno 51; in questo caso, la conversione sarebbe avvenuta non più tardi del 34 o 35 (all'epoca era in uso un conteggio inclusivo che comprenderebbe sia l'anno iniziale che quello finale). Riguardo al *terminus a quo*, è chiaro che ci deve essere stato un certo lasso di tempo fra la morte di Cristo e la conversione. Su questo ci fidiamo di quanto dice Dunn «fra i 18 mesi e 2-3 anni al massimo», DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, 586. Quindi, quasi tutti gli autori collocano la chiamata di Paolo entro gli anni 32-35. Come sempre accade in questi casi, ci sono in merito ulteriori problemi e complicazioni cronologiche. Ma ai nostri fini, le considerazioni fatte finora sono sufficienti. Cf. ad esempio G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1985, 22-33, o DUNN, *Comenzando desde Jerusalén*, 579-596.

<sup>157</sup> Di nuovo secondo Gal, fra la conversione di Paolo e l'inizio della sua attività missionaria vi è la sua prima visita a Gerusalemme, dopo tre anni passati in Arabia e a Damasco. Questi e altri dati frappongono uno spazio di almeno 3-5 anni tra la chiamata e l'inizio dei suoi viaggi, Cf. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, 22-33.

- Le prime **lettere di Paolo** possono datarsi fra gli anni 40-50. La sua morte avviene tra gli anni 64-67<sup>158</sup>. In quell'arco di tempo si svolge la sua attività di scrittura delle lettere. Plausibilmente la prima è quella ai Tessalonicesi, scritta durante la sua permanenza a Corinto.

Questa datazione, benché tracci solo linee generali, sacrifica la precisione in cambio di una maggiore plausibilità, manifestata in un ampio consenso. Le differenze fra i diversi studi non vanno oltre i due-cinque anni e, dunque, non hanno un impatto significativo ai fini teologici che ci proponiamo.

Fra questi dati spicca il consenso tra gli studiosi sul fatto che «Paolo è entrato a far parte del cristianesimo pochi anni dopo la morte di Gesù»<sup>159</sup>. È vero che, nel corso di questo studio, abbiamo parlato spesso di tradizioni o testi “pre-paolini”, e qui Hengel evidenzia l'equivocità di questo termine. In senso stretto, “pre-paolino” vorrebbe dire previo alla conversione di Paolo, ma allora stiamo parlando di un lasso di tempo brevissimo. In senso lato, si usa questo termine per indicare tradizioni o testi che non hanno Paolo alla loro origine, benché forse siano nati contemporaneamente all'attività missionaria di Paolo.

In definitiva, queste date servono come base per mostrare che «il tempo fra la morte di Gesù e la cristologia completamente sviluppata che si trova nei primi documenti cristiani, le lettere di Paolo, è così breve che lo sviluppo che in esso è avvenuto solo può essere qualificato come stupefacente»<sup>160</sup>. Passo dopo passo, seguiamo l'argomentazione che conduce in quella direzione.

### *Le prime lettere attestano già un'alta cristologia*

Come abbiamo potuto mostrare, siamo davanti ai più antichi documenti cristiani accessibili alla ricerca storica. In concreto, 1Tes, Gal, Rom, 1-2Cor e Fil risalgono, probabilmente, alla decade del '50 del primo secolo<sup>161</sup>. Queste fonti contengono già una cristologia alta. Come dice Hengel, «Fil 2,6-11; 1Cor 8,6; Gal 4,4; Rom 8,3 e 1Cor 2,7 testimoniano già la preesistenza e la natura divina di Gesù e la sua mediazione nella creazione»<sup>162</sup>.

Questi documenti presuppongono tre affermazioni contrastanti: innanzitutto, l'unicità di Dio; in secondo luogo, la differenza fra Dio Padre e il Signore Gesù Cristo; in terzo luogo, il

<sup>158</sup> Pur esistendo grandi divergenze nelle diverse proposte sulla cronologia della vita di Paolo, l'arco generale della stesura delle lettere fra il 48 e il 67 è abbastanza ampio da poter comprendere la quasi totalità di queste. Così, per esempio, Penna divide le proposte in due: la cronologia tradizionale le scaglionava tra il 51 e il 57; mentre la ricostruzione più recente le pone tra il 41 e il 58, cf. R. PENNA, *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, San Paolo, Milano 1992, 19-23.

<sup>159</sup> BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, 33.

<sup>160</sup> M. HENGEL, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, XPress Reprints, London 1983, 31.

<sup>161</sup> Per esempio, cf. D. A. CARSON, D. J. MOO, *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2005; D. A. HAGNER, *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*, Baker, Grand Rapids (MI) 2012.

<sup>162</sup> HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 40.

carattere divino anche del Signore Gesù Cristo. Le due prime affermazioni sono scontate; la terza si fonda su alcune considerazioni già viste; ovvero, sul fatto che in queste lettere:

- Cristo compare insieme al Padre come la fonte della grazia, della pace e della benedizione<sup>163</sup>.
- Il nome del *Signore Gesù* viene invocato al posto dell'invocazione di *Yhwh* e con gli stessi effetti di salvezza escatologica<sup>164</sup>.
- L'invocazione del suo nome è il segno che contraddistingue i destinatari delle lettere<sup>165</sup>.
- Anche la confessione di fede «Gesù è il Signore» costituisce un segno d'identità collettiva della comunità che riceve le missive<sup>166</sup>.
- Il ruolo del Signore Gesù nel raduno culturale cristiano è presentato come equivalente a quello degli dèi nei pasti idolatrici pagani<sup>167</sup>.
- L'autorità del nome di Gesù costituisce la base dell'attività rituale e disciplinare della comunità<sup>168</sup>.
- La figliolanza divina di Cristo – ritenuta unica ed esclusiva – è fondamento della novità della preghiera cristiana al Padre<sup>169</sup>.
- Cristo compare, associato al Padre, come termine del rapporto di adorazione esclusiva incompatibile con l'idolatria<sup>170</sup>.
- L'azione salvifica di Gesù ha una portata universale e cosmica<sup>171</sup>.
- Cristo è descritto come mediatore nella creazione<sup>172</sup>.
- Cristo sussisteva nella *forma di Dio* prima del suo *invio* e della conseguente *kenosi* nella forma di uomo<sup>173</sup>.
- Cristo viene lodato insieme al Padre con inni e dossologie<sup>174</sup>.

Si potrebbe dare che qualcuno dei passi sopra citati sia suscettibile di un'interpretazione diversa. Ma difficilmente ciò potrebbe riguardare tutti quanti i passi. Esiste dunque un insieme di evidenze sufficiente per sostenere con sicurezza che le lettere attestino una fede nella *divinità* di Cristo. Tuttavia, le parole per pensare con precisione questo mistero non erano ancora a disposizione di Paolo; di conseguenza, non è sorprendente che la sottostante fede nella divinità

---

<sup>163</sup> Cf. 1Tes 1,1; 3,11; 5,28; Rom 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3; Fil 1,2.

<sup>164</sup> Cf. Rom 10,9-13.

<sup>165</sup> Cf. 1Cor 1,2.

<sup>166</sup> Cf. Rom 10,9-13; 1Cor 12,3; Fil 2,11.

<sup>167</sup> Cf. 1Cor 10-11.

<sup>168</sup> Cf. 1Cor 1,10; 5,4; Rom 6 con 1Cor 6,11; 2Cor 5,20.

<sup>169</sup> Cf. Gal 4,4-6; Rom 8,15-17.

<sup>170</sup> Cf. 1Cor 8,6; 1Cor 10.

<sup>171</sup> Cf. 1Cor 8,6; Rom 8; Fil 2,10-11.

<sup>172</sup> Cf. 1Cor 8,6.

<sup>173</sup> Cf. Fil 2,6-8; Gal 4,4-6; Rom 8,3.

<sup>174</sup> Cf. Fil 2,10-11; 2Cor 1,3; 11,31; Rom 9,5; ma anche Ef 1,3; 5,19; Col 1,15-20.

di Gesù non si manifesti in un'affermazione esplicita del tipo di «Gesù è Dio»<sup>175</sup>. Infatti, non sarebbe stato facile formulare queste parole di fronte alla certezza dell'unicità di Dio e della filiazione divina di Gesù, cioè se lo si considera distinto dal Padre stesso. Nonostante questa difficoltà, le evidenze apportate mostrano che nelle lettere paoline è implicito il contenuto di un'autentica fede nella divinità di *Gesù Cristo il Signore*, espressa con le risorse concettuali disponibili in quel momento<sup>176</sup>.

Di conseguenza, possiamo concludere che questa fede è già presente e attiva, seppur non tematizzata con precisione, nel momento in cui avviene la stesura di queste lettere, attorno all'anno 50. In quel momento, le fondamenta di un'alta cristologia sono già state poste. Questo lascia meno di 20 anni tra gli eventi Pasquali e l'emergenza di una fede cristologica alta che nutre la pratica cristiana; tale spazio temporale sarebbe, secondo Hengel, troppo breve affinché si realizzi un processo di sincretismo religioso<sup>177</sup>.

### *Cristologia previa alla redazione delle lettere*

Se questi documenti si collocano negli anni 50-60, in quale momento si sviluppa la loro teologia? È plausibile supporre che emerga nel momento della redazione? In altre parole: è una *novità* introdotta nelle epistole?

Per rispondere, dobbiamo considerare la natura di questi documenti: si tratta di lettere dal contenuto pratico, scritti occasionali il cui contenuto è determinato dalle necessità delle chiese destinatarie. Non sono quindi un mezzo proclamare il messaggio cristiano a chi non l'ha ancora ascoltato, quel compito è stato già svolto al momento della fondazione della chiesa e quindi Paolo non ha necessità alcuna di ritornarci. Non sono neanche trattati sistematici che espongono pacificamente il mistero teologico. In altre parole, le epistole non hanno il carattere della predicazione né pretendono di essere un'ordinata e completa esposizione della fede cristiana. Come già spiegava Charles Dodd, «sono indirizzate a lettori già cristiani, e affrontano problemi teologici ed etici derivanti dal tentativo di aderire lo stile di vita e di pensiero cristiano in un mondo non cristiano. [...] Esse presuppongono la predicazione. Illustrano e argomentano le implicazioni del Vangelo, piuttosto che proclamarlo»<sup>178</sup>. Pertanto, quando le leggiamo, ci inseriamo «in una conversazione che —afferma Dunn— è in corso già da un pezzo, e non ci si può aspettare che Paolo (per così dire) ripeta le fasi precedenti di quella conversazione a nostro beneficio»<sup>179</sup>.

---

<sup>175</sup> È vero che questo dipende dall'interpretazione di alcuni testi come Rom 9,5 o 2Tes 1,12. Tuttavia, l'ambiguità di questi testi li rende insufficienti come testimonianza certa di una fede nella divinità di Gesù.

<sup>176</sup> Oltre alle evidenze già apportate, si potrebbe consultare un'abbondante bibliografia a supporto di questa affermazione. Per esempio, cf. HENGEL, *Il Figlio di Dio*; PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*; TILLING, *Paul's Divine Christology*, ecc.

<sup>177</sup> HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 39.

<sup>178</sup> C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and Its Developments*, Hodder & Stoughton, London 1956, 9 (traduzione nostra).

<sup>179</sup> DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 203-204.

Non ci sorprende dunque che le lettere di Paolo non abbiano presentazioni dettagliate della sua cristologia. Paolo scrive, anzi, «presupponendo che le concezioni, le formule e i titoli cristologici che usa sono già conosciuti nelle comunità a cui scrive»<sup>180</sup>. L'apostolo dà per scontata la fede cristologica che lui stesso ha predicato nei suoi viaggi missionari. Infatti, molto plausibilmente, su questa fede, le lettere non apportano alcuna novità per i riceventi della missiva: se il messaggio cristologico fosse "nuovo", Paolo dovrebbe spiegarlo e difenderlo in modo persuasivo – con la retorica che lo caratterizza –, mentre invece lo troviamo implicito, come fondamento di risposta ad altre questioni o esortazioni pratiche e morali. Sembra dunque, molto plausibile che l'essenza della sua cristologia risalga al contenuto della sua predicazione quando ha fondato queste comunità<sup>181</sup>.

Per corroborare il carattere cristologico della sua prima predicazione, possiamo ascoltare le parole dello stesso Paolo. Per spiegare la sua condotta all'arrivo a Corinto, afferma: «anch'io, fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso» (1Cor 2,1-2). Non si tratta di una citazione isolata, al contrario, l'insistenza sul carattere cristologico della sua predicazione è ricorrente: «mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio» (1Cor 1,22-24). In questa seconda citazione, inoltre, il pronome "noi" come contrapposto a greci e a giudei suggerisce che la predicazione propriamente cristiana (e non solo quella di Paolo) abbia questo carattere cristologico. Inoltre, la caratterizzazione di Cristo come "sapienza di Dio" coincide significativamente con altri passi paolini di cristologia sapienziale. Sembrerebbe indicare che l'annuncio cristologico di Paolo abbia sempre avuto come prospettiva sottostante quella di Cristo Sapienza di Dio. Infatti, solo un'alta cristologia, come questa, può essere fondamento di tutta la vita delle chiese, costruito nel momento della prima predicazione: «infatti, nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo» (1Cor 3,11). Lo stesso si può sostenere rispetto alla sua predicazione ai galati «agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso», (Gal 3,1); ma anche a Tessalonica, ciò che Paolo ha annunciato è «il vangelo di Cristo» (1Tes 3,2) così come fece a Filippi (cf. Fil 3,18).

In conclusione, la missione di Paolo in ogni nuova comunità consiste nell'annunciare Cristo. È così che intende la sua vocazione: «Dio [...] si compiacque rivelare in me il Figlio suo perché lo annunciassi in mezzo alle genti» (Gal 1,15-16). È vero che Paolo, con il passare del tempo, avrebbe forse potuto riflettere meglio, tematizzare o comprendere con una nuova luce alcuni aspetti cristologici. Ma ogni sviluppo in questo senso deve essere avvenuto in continuità con ciò che Paolo aveva già predicato. Non è ipotizzabile una novità eclatante senza le spiegazioni dettagliate del caso; se vi fosse stata qualche novità sostanziale, Paolo l'avrebbe esposta nelle sue lettere. In questo senso, risulta paradossalmente molto significativo il fatto che la cristologia paolina non sia *esposta*, ma *presupposta* nelle sue lettere. Grazie a quest'assenza, possiamo ragionevolmente affermare che non c'è nessuna novità cristologica importante che

---

<sup>180</sup> HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 31 (ogni volta che citiamo quest'opera, la traduzione è nostra).

<sup>181</sup> *Ibidem*.

faccia pensare a una discontinuità fra lettera e predicazione. Pertanto, la conclusione a cui giungiamo non è troppo azzardata: Paolo predicò un Cristo già *divino*.

Per tali motivi, è molto plausibile che l'essenza della cristologia di Paolo fosse già emersa all'inizio dei suoi viaggi missionari, attorno all'anno 40. Se così è, i tempi si stringono: non sono più 20 gli anni a disposizione per l'emergenza della novità cristologica, ma soltanto una scarsa decina. L'origine storica della fede nella divinità di Cristo si deve dunque retrodatare alla prima decade cristiana.

### *Condivisione della cristologia*

Tutto ciò, ad ogni modo, non direbbe nulla sul carattere pre-paolino o extra-paolino di questa cristologia. Ora, la domanda da porsi sarebbe: abbiamo qualche traccia storica per pensare che sia stato Paolo a originarla? Le evidenze vanno piuttosto nella direzione opposta.

Innanzitutto, perché la condivisione pacifica dei presupposti cristologici sembra superare le frontiere delle comunità paoline. Le lettere paoline testimoniano alcune divisioni all'interno della comunità (come a Corinto) e di alcune questioni caldamente dibattute (come in *Galati* o *Romani*). Come attestato da Gal 1-2, le posizioni di Paolo si discostano da quelle della comunità di Gerusalemme in materia di soteriologia, in concreto nella dottrina sul valore della legge, mentre non presentano alcuna traccia di divergenza significativa riguardo la persona di Cristo<sup>182</sup>. Paolo spiega infatti la differenza tra la sua missione e quella di Pietro con queste parole: «a me era stato affidato il Vangelo per i non circumcisi, come a Pietro quello per i circumcisi» (Gal 2,7); cambia il destinatario, ma non l'essenza del messaggio. Dal contesto si evince che, quando Paolo parla del «mio vangelo» in contrapposizione ad «altri vangeli» (Gal 1,6) la differenza sta nell'oggetto di dibattito di tutta la lettera: il valore della Legge. Si può presumere che le fondamenta essenziali della cristologia siano condivise.

Un altro elemento che conferma la condivisione dei presupposti cristologici oltre le frontiere delle comunità paoline è la *Lettera ai Romani*, indirizzata a una comunità che Paolo non ha fondato. Anche in questa lettera, l'alta cristologia funge da premessa nell'argomentazione principale, incentrata sul tema Legge-fede, come attestato in Rom 8,3 o Rom 10,9-13. La cristologia che Paolo dà per scontata nella comunità di Roma è, nei suoi tratti essenziali, la stessa di quella presente nelle altre lettere, per cui l'apostolo può argomentare le questioni controverse sulla base di questo terreno comune. L'apostolo sembra suggerire che chiunque abbia fondato la comunità di Roma ha proclamato anch'egli un annuncio centrato su Cristo: «Da Gerusalemme e in tutte le direzioni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo. Ma mi sono fatto un punto di onore di non annunciare il Vangelo dove era già conosciuto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui [...] Appunto per questo fui impedito più volte di venire da voi» (Rom 15,19-22).

In modo simile, le lettere non suggeriscono che i contrasti di Paolo con gli altri *leader* delle comunità a Corinto o a Filippi abbiano a che fare con la cristologia. Infatti, ai filippesi scrive così: «Alcuni, è vero, predicano Cristo anche per invidia e spirito di contesa, ma altri con buoni sentimenti. [...] Ma questo che importa? Purché in ogni maniera, per convenienza o per

---

<sup>182</sup> Cf. *Ibidem*, 40.

sincerità, Cristo venga annunciato, io me ne rallegro e continuerò a rallegrarmene» (Fil 1,15-18). Ancora una volta, quello che unisce Paolo con gli altri predicatori è il contenuto della predicazione, che è Cristo. Ovviamente non abbiamo accesso alla predicazione di questi ultimi: sappiamo solo che annunciano Cristo e che il loro annuncio non provoca la contestazione di Paolo in nessun punto della loro cristologia. È significativo che poco dopo, Paolo introduce con naturalezza il famoso inno cristologico per esortarli all'umiltà; come abbiamo detto, il tenore dell'inno non è oggetto di controversia, al contrario: sembra piuttosto riflettere la comune lode a Cristo. Insomma, pur quando ci sono divisioni all'interno della comunità, anche gli altri evangelizzatori predicano Cristo, e tutti lo lodano come *Signore*. Appare molto plausibile che l'alta cristologia non sia solo paolina, ma sia patrimonio comune della Chiesa incipiente.

Inoltre se, come è molto plausibile, la comunità di Roma condivide queste alte credenze cristologiche, allora è evidente che questa fede sia nata indipendentemente dall'apostolo delle genti. D'altra parte, se, come si può dedurre, gli altri *leader* della chiesa condividono pacificamente anche le credenze dell'alta cristologia, allora, non sembra plausibile che all'origine dell'alta cristologia ci sia necessariamente la persona di Paolo.

Paolo ha inteso la sua missione, sin dal momento della sua esperienza sulla via di Damasco, come la chiamata di Dio che ha voluto «rivelare in me il Figlio suo perché lo annunciassi in mezzo alle genti» (Gal 1,16). Se l'apostolo fosse stato responsabile di aver introdotto l'alta filiazione divina, la preesistenza e, in definitiva, il carattere divino di Cristo, non avrebbe dovuto affrontare un dibattito con gli altri capi della Chiesa? E se questa fosse stata una novità inaudita per la chiesa palestinese, non avrebbe dovuto esporre nelle sue lettere un'appassionata difesa della sua cristologia? Invece la cristologia di Paolo appare piuttosto come il fondamento sul quale sviluppa le sue appassionate argomentazioni su altre questioni. Certo, questa cristologia non è sempre espressa nella stessa forma né la divinità di Cristo è sempre annunciata con termini ugualmente espliciti; ma non ci indizi di novità paolina per quanto riguarda l'essenza della cristologia.

Da quanto esposto, si può concludere che l'origine del culto a Cristo non sia frutto di una elaborazione personale e originale dell'apostolo Paolo, ma sia il riflesso di una tradizione più ampiamente condivisa. In sintesi, è molto implausibile che i contenuti decisivi e centrali della fede cristologica siano propriamente di paternità paolina.

## **Conclusioni**

Possiamo sostanzialmente negare l'ipotesi che l'origine dell'alta cristologia sia il risultato di un graduale processo di assimilazione sincretistica di idee di stampo greco, avviato dall'apostolo Paolo perché:

- L'influsso della religione greca non è un fattore decisivo in questo processo la cui radice è giudaica. Infatti, non ci sono tracce di ricorso a tradizioni culturali elleniche o di assimilazioni delle stesse, né vi è riferimento alcuno ai loro miti per spiegare la persona e l'operato di Cristo. Invece, le categorie utilizzate sono contenute nelle Scritture ebraiche e nelle tradizioni giudaiche che ruotano intorno ad esse.
- Stando ai dati cronologici e alle evidenze documentali, manca un lasso di tempo congruo affinché si possa sviluppare un processo culturale di sincretismo religioso.

- Le evidenze finora esposte mostrano che la fede cristologica alta nasce agli inizi stessi della Chiesa, e in modo indipendente da Paolo.
- Non è possibile ipotizzare un'influenza della gentilità ellenica sulla teologia della chiesa precedente a Paolo, apostolo delle genti.

Al contrario, gli argomenti visti sostengono la tesi di Hengel: «il vero problema storico dell'origine della prima cristologia si situa nei primi 4-5 anni, che sono pre-paolini nel senso pieno della parola»<sup>183</sup>. Infatti, nell'essenza della questione cristologica, si sono verificate più novità entro questi pochi anni che in tutti i susseguenti settecento anni di storia della Chiesa<sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, 43.

<sup>184</sup> Cf. *Ibidem*, 39-40, che ora traduciamo con libertà.



## CAPITOLO II. LA DIVINITÀ DI UN MEDIATORE GIUDAICO: CONTINUITÀ O ROTTURA?

La primitiva comunità cristiana, di matrice ebraica, applica al Cristo Risorto funzioni e attributi divini e gli rende culto «come a un dio». Gli studiosi degli ultimi decenni sono praticamente unanimi: la cristologia divina compare molto presto e lo fa in un contesto ebraico<sup>1</sup>. In questa fase, il nostro studio affronta la seconda grande domanda: in quale misura potrebbe l'ambiente giudaico originare la divinizzazione di Gesù?

Questa domanda può essere risposta in termini di continuità o novità della fede cristiana rispetto alla sua matrice ebraica. Nel passato, i teologi tendevano a sottolineare fortemente la discontinuità e la grande rottura causata dalla rivelazione della divinità di Cristo. Oggi, alcuni storici critici, studiando la cultura dell'epoca, tendono a escludere ogni novità nel fenomeno. Il nostro studio cercherà di individuare gli elementi giudaici che hanno reso possibile la rivelazione della divinità di Cristo, sottolineando al contempo la presenza di una novità genuina nel sorgere del culto cristiano. Vediamo sinteticamente le posizioni estreme:

### *Totale discontinuità con il giudaismo*

La divinizzazione di un uomo in ambiente giudaico potrebbe sembrare poco plausibile. In questo senso, anni fa, Jean Guitton si esprimeva così: «che nel pantheon romano vi fosse un dio in più od in meno non doveva stupire i magistrati. Ma dal punto di vista della tradizione giudaica ciò rappresentava una novità inimmaginabile»<sup>2</sup>. Infatti, sembra contraddire due pietre miliari della teologia ebraica: il suo rigido monoteismo e l'incomparabile trascendenza divina. Pensiamo per un momento al centro della religiosità giudaica, il Tempio: luogo unico e singolare su tutta la terra, diviso spazialmente per gradi di santità sempre più ristretti. La sua unicità simboleggia quella di Dio; la sua inaccessibilità esprime la trascendenza divina. La sacra dimora, il Santo dei Santi, non poteva essere calpestata da piede umano se non dal Sommo Sacerdote una sola volta all'anno, nel giorno Santo. Solo in quell'occasione potevano labbra umane pronunciare il nome sacro di Dio. Effettivamente, nessun simbolo è adatto a rappresentare la divinità, neanche uno verbale; quindi anche la pronuncia del Nome, le quattro consonanti sacre, era pericolosa e dunque vietata. Il Dio degli ebrei non è paragonabile a nessun'entità creata, perciò ogni sua rappresentazione era assolutamente bandita come

---

<sup>1</sup> Fare un elenco degli autori che supportano questa idea sarebbe tedioso, lungo e infruttuoso. Per testimoniare il consenso, basta pensare che questa idea non è soltanto supportata dai suoi grandi difensori come Hengel, Hurtado o Bauckham, ma viene assunta addirittura da autori che scrivono in aperta polemica anti-cristiana come Bart Ehrman, reputato da alcuni «the world's most influential agnostic biblical scholar», R. M. BOWMAN, *Review on Ehrman's How Jesus Became God*, «Journal of the Evangelical Theological Society» (2016) 176.

<sup>2</sup> J. GUITTON, *Gesù*, Marietti, Bologna 1964, 223.

blasfema. Alla vista di ciò, la domanda è: come può questa mentalità albergare un uomo che fosse anche Dio? Sembra completamente inconcepibile. Giutton conclude: «un Dio sotto forma di uomo era doppiamente impensabile, doppiamente inconcepibile [...], la divinità di Gesù non era nell'orizzonte dei giudei»<sup>3</sup>.

Anche se l'impostazione appena disegnata è essenzialmente vera, va bilanciata: un approfondimento nell'ambiente giudaico dell'epoca ci aiuterà a capire che le cose non erano così semplici come descritto poc'anzi. Vedremo che alcuni testi giudaici testimoniano la credenza in esseri di caratteristiche e funzioni quasi divine. Si tratta di figure, generalmente angeliche ma non solo, che partecipano nel governo divino sul cosmo e che possono addirittura ricevere alcuni dei suoi attributi. Studieremo anche come i testi neotestamentari si ispirano liberamente su queste figure per presentare la loro cristologia. È nostra convinzione che, senza questi elementi, la comprensione della divinità di Cristo sarebbe stata praticamente impossibile per la mentalità ebraica. Perciò, teologicamente, possono essere considerati elementi di preparazione per la rivelazione cristiana.

### *Assenza di un'autentica novità*

Alcuni autori propongono la tesi della perfetta continuità fra il cristianesimo nascente e il giudaismo; ovvero, che la divinizzazione di Gesù si può bene capire come uno sviluppo interno al giudaismo dell'epoca senza una vera novità. Concretamente, si tratterebbe di uno sviluppo radicato sull'angelologia giudaica dell'epoca<sup>4</sup>.

Il ruolo e la posizione elevata di alcune figure celestiali potrebbe questionare il concetto stesso di *monoteismo* ebraico. A questo punto, dobbiamo fare una distinzione utile fra due termini tecnici: monoteismo ed enoteismo. In senso stretto, il *monoteismo* afferma l'esistenza di un unico Dio e, conseguentemente, nega che possa esistere qualsiasi altro dio. D'altra parte, l'*enoteismo* afferma la preminenza di un Dio Supremo su tutte le altre divinità. Quindi, l'*enoteismo*, anche quando nella pratica si adori solo un dio, non nega necessariamente l'esistenza di altri dèi inferiori a quello Supremo. Secondo alcuni autori, il giudaismo sarebbe meglio caratterizzato come *enoteista*, non monoteista. Riportiamo la spiegazione dello studioso americano Bart Ehrman, probabilmente il più famoso divulgatore della tesi appena enunciata:

C'erano esseri che vivevano non sulla terra ma nel regno celeste e che avevano poteri divini e sovrumani, anche se non erano gli stessi del Dio supremo. Nella

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, 225.

<sup>4</sup> Questa tesi, già accennata da Bousset, è proposta in ambito tedesco già negli anni 40 del secolo scorso, dalla mano di M. WERNER, *The Formation of Christian Dogma. An Historical Study of Its Problems*, Beacon Press, Boston 1957, tra altri. Werner difendeva la tesi che il proto cristianesimo intendeva Cristo come un essere angelico. La sua conclusione fu rifiutata quasi universalmente, ma gli si riconosce il merito di notare l'esistenza di un contatto tra l'angelologia giudaica e la cristologia nascente. Così, pian piano, prese forza la tesi che la cristologia fosse uno sviluppo continuo del giudaismo, agevolato dalle categorie di pensiero apocalittiche. Lo studio di Alan Segal, con le sue sfumature proprie, contribuì non poco alla diffusione di questo pensiero in ambito anglo-parlante a fine degli anni 1970s, A. F. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, E. J. Brill, Leiden 1977. Oggi, il divulgatore Bart Ehrman la rende accessibile anche all'ampio pubblico col suo *How Jesus Became God*.

Bibbia ebraica, per esempio, ci sono angeli, cherubini e serafini che si occupano di Dio, che lo adorano e amministrano la sua volontà (vedere, per esempio, Is 6,1-6). Questi sono esseri incredibilmente potenti, molto al di sopra degli esseri umani nella scala dell'esistenza. Sono divinità di livello inferiore. Al tempo del Nuovo Testamento troviamo autori ebrei che si riferiscono a entità come principati, domini, poteri e autorità – esseri divini senza nome nel regno celeste che sono attivi anche qui sulla terra (per esempio, Ef 6,12; Col 1,16). E queste divinità si trovano in una scala gerarchica, un *continuum* di potere. Alcuni esseri cosmici sono più potenti di altri. Così i testi ebraici parlano dei grandi angeli Michele, Gabriele e Raffaele. Questi sono poteri divini molto al di sopra degli uomini, anche se molto al di sotto di Dio. Il punto è questo: anche all'interno del giudaismo si considerava che c'è un *continuum* di esseri divini e di potere divino, paragonabile per molti versi a quello che si può trovare nel paganesimo. Questo era vero anche tra gli autori che erano severi monoteisti. Essi possono aver creduto che ci fosse un solo essere supremo che potesse essere chiamato Dio Onnipotente, così come alcuni filosofi pagani pensavano che ci fosse un solo vero dio supremo al di sopra di tutti gli altri in cima alla "piramide"<sup>5</sup>.

Così, sempre secondo Ehrman, in questa piramide celestiale, troviamo alcuni esseri divini che temporaneamente prendono forma umana, come l'arcangelo Raffaele, e troviamo anche alcuni uomini che diventano esseri della sfera celestiale dopo la morte, come Mosè, Elia o Enoc. Dunque, «se gli umani potevano diventare angeli (e gli angeli, umani), e se gli angeli potevano essere dèi, come infatti l'angelo capo poteva essere Il Signore stesso – allora per fare di Gesù un essere divino, uno solo deve pensarlo come un angelo di forma umana»<sup>6</sup>.

Per questo autore, Gesù non avrebbe mai preteso di essere altro che un Messia pienamente umano e solo umano. In breve, la divinizzazione di Gesù avviene mediante la riflessione post-pasquale dei suoi discepoli, nella quale viene assimilato a figure pre-cristiane: prima, il Messia sarebbe stato visto come un angelo potente venuto sulla terra<sup>7</sup> e, piano piano, questa divinità subordinata a Dio avrebbe dato luogo alla dottrina cristologica ufficiale. La divinizzazione di Gesù risulta dall'attribuzione al Cristo delle tradizioni giudaiche previe, niente di più e quindi niente di nuovo. Si tratta di un processo spiegabile con le sole tradizioni ebraiche e senza nessun bisogno di un'autocoscienza divina da parte di Gesù.

### ***Una novità trasformatrice, all'interno del giudaismo***

In questo studio cercheremo di argomentare che la nascita della fede nella divinità di Cristo ha forti radici ebraiche ed è articolata secondo tradizioni proprie della cultura giudaica dell'epoca ma, allo stesso tempo, suppone un'autentica novità. Questo *novum*, inoltre, è così potente da trasformare profondamente il vissuto religioso dei suoi credenti fino a provocare la spaccatura definitiva fra cristianesimo e giudaismo.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, 54, traduzione nostra, anche nelle successive citazioni.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>7</sup> Per Ehrman, l'identificazione di Gesù con l'angelo del Signore è la chiave della cristologia paolina, cf. *Ibidem*, 252–253.

È vero che la discussione è complessa; come abbiamo detto, una delle discussioni fondamentali ruota sulla la presenza o assenza di novità nella trasformazione del monoteismo operata dall'alta cristologia. Essenzialmente, i dubbi sulla novità o continuità della fede cristologica rispetto alla sua matrice giudaica provengono da tre fronti:

1. La presenza o l'attesa di figure di mediazione molto elevate, quasi divine: *la questione sul mediatore divino*;
2. la personificazione di attributi o potenze di Dio, quasi fino alla loro sussistenza indipendente; e,
3. l'ambiguità di molti testi biblici nel modo di caratterizzare la fede monoteista.

Affronteremo in questa sezione tutt'e tre le questioni. Ma, prima di procedere su questi tre punti, sarà necessario conoscere un poco più da vicino l'ambiente giudaico, con le sue credenze e nella sua diversità: una contestualizzazione storica è assolutamente indispensabile per raggiungere la minima conoscenza che ci permetta di giudicare su un'eventuale novità o una semplice continuità fra giudaismo e cristianesimo.

## A. IL GIUDAISMO DELL'EPOCA NELLA SUA DIVERSITÀ

### A.1. Alcune coordinate storiche contestuali

Il giudaismo, pur con la sua forte identità che gli conferisce unità<sup>8</sup>, non era un fenomeno omogeneo: si declinava in una varietà di prospettive su temi non indifferenti. La sua complessità si può spiegare meglio alla luce dei diversi modi di affrontare la crisi provocata con l'ingresso forzato dell'ellenismo<sup>9</sup>. Il *Primo Libro dei Maccabei* riflette un conflitto interno nel popolo con l'irruzione di Antioco IV Epifane in Gerusalemme nel 175 a.C.<sup>10</sup>:

In quei giorni uscirono da Israele uomini scellerati, che persuasero molti dicendo: «Andiamo e facciamo alleanza con le nazioni che ci stanno attorno, perché, da quando ci siamo separati da loro, ci sono capitati molti mali» [...]. Costruirono un ginnasio a Gerusalemme secondo le usanze delle nazioni, cancellarono i segni della

<sup>8</sup> Abbiamo già segnalato alcune caratteristiche comuni del cosiddetto «giudaismo del secondo tempio» (597 a.C. - 70 d.C.), cf. Capitolo I.A.2, 19ss.

<sup>9</sup> Cf. F. BERMEJO-RUBIO, *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Siglo XXI, Madrid 2021, 130.

<sup>10</sup> I prossimi paragrafi sono basati sugli studi di SACCHI, *Storia del secondo Tempio*; SACCHI, *Le origini cristiane e il giudaismo del secondo Tempio*, 15-51; P. SACCHI, *Tra Giudaismo e Cristianesimo. Riflessioni Sul Giudaismo Antico e Medio*, Morcelliana, Brescia 2010; BOCCACCINI, STEFANI, *Dallo stesso grembo*; PENNA (ed.), *Le origini del cristianesimo. Una guida*; L. L. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period: The Maccabean Revolt, Hasmonaean Rule, and Herod the Great (175-4 BCE)*, T&T Clark, London 2020. L'obiettivo di questa sezione è capire il senso dei messianismi dell'epoca: a tale fine, ci vuole un contesto storico-culturale. Senza entrare negli aspetti più discutibili e di dettaglio, *grosso modo*, ci fidiamo dell'interpretazione generale fatta dagli autori sopra citati. La brevità di una sintesi sempre rischia di mancare di sfumature che renderebbero la storia più precisa, ma molto più estesa e complessa: assumiamo il rischio cercando di andare all'essenza dei punti più rilevanti.

circoncisione e si allontanarono dalla santa alleanza. Si unirono alle nazioni e si vendettero per fare il male (1Mac 1,11-15). [...]

Poi il re prescrisse in tutto il suo regno che tutti formassero un solo popolo e ciascuno abbandonasse le proprie usanze. Tutti i popoli si adeguarono agli ordini del re. Anche molti Israeliti accettarono il suo culto, sacrificarono agli idoli e profanarono il sabato. Il re spedì ancora decreti per mezzo di messaggeri a Gerusalemme e alle città di Giuda, ordinando di seguire usanze straniere al loro paese, di far cessare nel tempio olocausti, sacrifici e libagioni, di profanare sabati e feste e di contaminare il santuario e quanto è sacro, di costruire altari, recinti sacri ed edicole e sacrificare carni suine e animali immondi, di lasciare che i propri figli, non circoncisi, si contaminassero con ogni impurità e profanazione, così da dimenticare la legge e mutare ogni istituzione, pena la morte a chiunque non avesse agito secondo gli ordini del re (41-50).

Il *Primo Libro dei Maccabei* manifesta e trasmette un sentire sociale di accerchiamento culturale: con l'ellenizzazione forzata, il vissuto tradizionale giudaico si vede minacciato. Tuttavia, il problema non è solo il nemico esterno, dato che coloro che 1Mac descrive come «uomini scellerati» provengono dalle file del popolo d'Israele. Infatti, sono gli stessi governanti giudei a voler organizzare Gerusalemme con le istituzioni proprie di una *polis* greca<sup>11</sup>. Così, secondo queste fonti, alcuni ebrei si accomodavano alla cultura ellenistica con disprezzo per la propria, «tenendo in poco conto l'onore ricevuto in eredità dai loro padri, stimavano nobilissime le glorie elleniche» (2Mac 4,15). Ma non tutti si piegarono così facilmente. Come spiega lo storico Sacchi: «la reazione al processo non mancò presso quella parte della popolazione ebraica che considerava i valori della Torah come fondanti il loro stesso essere. Come in tutti i fenomeni di reazione, l'ideale si radicalizzava»<sup>12</sup>. Dopo il dominio d'Antioco fino all'uso sacrilego del Tempio per i culti pagani, ovvero l'*abominazione della desolazione*, una fazione del popolo in resistenza prese le armi, lottò in battaglia violenta e, infine, risultò vittoriosa. I Maccabei guidarono la rivolta e riuscirono a ottenere il potere su Gerusalemme fino ad accaparrarsi anche il Sommo Sacerdozio: cominciò la dinastia Asmonea.

Con la vittoria dei Maccabei sul potere straniero, ci si potrebbe aspettare che la minaccia culturale fosse finita: gli ebrei potrebbero reputare compiute le promesse di Dio a Israele e tornare a vivere in pace secondo la Legge e le tradizioni ebraiche. Di fatto, non fu così. Anche gli Asmonei favorirono l'ingresso delle usanze e leggi greche con continui patteggiamenti e compromessi con le potenze vicine: l'indipendenza era solo relativa. Dopo continue lotte interne, quella relativa indipendenza giudaica finisce sotto il dominio di Roma, a partire del 63 a.C. Com'è naturale, alla sottomissione politica e culturale si aggiunge anche il non indifferente fattore dell'oppressione economica materializzata dalle tasse. Così, sia sotto la dinastia Asmonea, sia sotto la successiva, quella Erodiana, alcuni ebrei hanno avuto la percezione di essere un popolo sottomesso a un potere e una cultura aliena.

Dopo l'invasione culturale ellenica si può individuare una prima frattura all'interno del popolo: alcuni fugarono da Gerusalemme, altri decisero di resistere, mentre altri ancora si accomodarono alle usanze greche. Col passare del tempo, sembra queste scelte, consolidate in termini religiosi, possano generare modi diversi di vivere le credenze e le speranze d'Israele.

<sup>11</sup> Cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 493-494.

<sup>12</sup> SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 222.

Le fonti testimoniano chiaramente tale diversità nel popolo. Ad esempio, il Nuovo Testamento riflette il conflitto fra farisei – descritti come «la setta più rigida della nostra religione» (At 26,5) – e sadducei – della parte del sommo sacerdote (cf. At 5,17) – e la diversità tra le loro credenze escatologiche e angelologiche<sup>13</sup>. Entrambi i gruppi appaiono distanti dai movimenti di Gesù e del Battista (cf. Mt 3,7). Flavio Giuseppe, inoltre, aggiunge a farisei e sadducei<sup>14</sup> una terza corrente, quella degli esseni, «che gode fama d’esercitarsi nella santità» e vengono così descritti:

Sono giudei di razza, ma legati da mutuo affetto più degli altri. Costoro respingono i piaceri come un male, mentre riguardano come una virtù la temperanza e il non cedere alle passioni: il matrimonio presso di loro è in dispregio, [...] tuttavia non [lo] aboliscono, bensì si guardano dalle lascivie delle donne e sono persuasi che nessuna serbi fedeltà a uno solo. Dispregiatori della ricchezza, è ammirevole presso di loro la comunanza di beni, [...] hanno tutti, come fratelli, un solo patrimonio. [...] Compiono i viaggi non portando con sé assolutamente nulla, solo che sono armati a motivo dei briganti<sup>15</sup>.

Sacchi dà una possibile spiegazione di come si arriva a questa diversità a partire dell’invasione culturale ellenica. Appena instaurata la dinastia Asmonea, un primo gruppo di giudei si accorsero che la loro società stava smarrendo se stessa, reputarono illegittimo il sacerdozio e il Tempio, e decisero di abbandonare Gerusalemme. Nella ricostruzione di Sacchi, «bisognava separarsi non solo dai pagani, ma anche dagli altri ebrei con una separazione non solo rituale, ma anche fisica. Bisognava vivere secondo le norme di purità applicate nella maniera più rigida. Bisognava creare “il resto d’Israele”, il vero Israele che un giorno Dio avrebbe salvato con l’invio di qualche messia straordinario per potenza e per forza»<sup>16</sup>. Animati da queste convinzioni, un gruppo di ebrei fuggì e pose la sua abitazione presso il Mare Morto. Secondo Sacchi, «questi ebrei non tornarono più in Gerusalemme almeno per tutto il II sec. e forse gran parte del I sec. a.C. Al tempo di Gesù probabilmente avevano già ripreso, almeno alcuni di loro, i contatti con la città impura»<sup>17</sup>. È possibile che questo gruppo sia in relazione

---

<sup>13</sup> Cf. ad esempio, Mc 12,18-28; Mt 22,34; At 23, 6-10.

<sup>14</sup> Cf. *Antiquitates Iudaicae*, 13, 171-173 e 18, 11-22. in F. IOSEPHUS, *Antichità giudaiche*, UTET, Torino 1998, 794. 1106-1108. Cf. anche PENNA, *L’ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, 20-22.

<sup>15</sup> *De Bello Iudaico*, 2, 119-166, traduzione da F. IOSEPHUS, *La guerra giudaica*, SEI, Torino 1937, 241-250. Altre caratteristiche degli esseni risuonano con il movimento cristiano, come: la proibizione di giurare «giacché risulta già condannato colui che non è creduto senza un appello a Dio»; il processo di ammissione di chi vuole entrare, a cui si consegna «veste bianca» prima di essere «fatto partecipe di acque anche più pure per la mondezze». Dopodiché viene «iscritto nella società. Tuttavia prima che possa toccare il cibo comune, egli presta loro terribili giuramenti». Per contro, ci sono elementi dell’essenismo che contrastano col cristianesimo, come, ad esempio, le strette regole di purità legale e di rispetto del sabato, oppure il giuramento «di odiare sempre gli ingiusti».

<sup>16</sup> SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 225. Ovviamente, si tratta di una ricostruzione interpretativa che cerca di capire la storia del gruppo che produsse le fonti trovate in Qumran. Altre proposte si sono fatte. A noi, questa spiegazione sembra plausibile, pur con la consapevolezza dei limiti propri della proposta e del suo carattere ipotetico.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 229.

con gli *essen*i descritti da Flavio Giuseppe<sup>18</sup>. Fra quelli che restarono nella città santa, alcuni volevano difendere con forza la vita secondo la Torah e le diverse norme di purità, mentre altri erano più proclivi all'adozione della cultura ellenica. «Si trattava di dare al giudaismo un volto nuovo, al passo con la grande cultura del tempo: non si trattava di rinunciare al culto di Yhwh, centro della nazione giudaica, ma a una legge sentita come superata, soprattutto nelle cosiddette norme di purità, il cui contenuto era irrazionale»<sup>19</sup>. Secondo Sacchi, nel primo secolo, il gruppo dei *sadducei*<sup>20</sup> rappresenta questa fazione a livello politico. Invece, i *farisei* darebbero voce al gruppo di coloro che lottano per mantenere le tradizioni ebraiche nella loro integrità.

Al di là di ogni ipotesi, è certa l'esistenza di una diversità nel modo di vivere la cultura e religione ebraica. Oltre i tre gruppi menzionati, Giuseppe Flavio descrive una divisione all'interno degli *essen*i<sup>21</sup> e poi aggiunge la «quarta filosofia», la quale «concorda con tutte le opinioni dei farisei eccetto nel fatto che costoro hanno un ardentissimo amore per la libertà»<sup>22</sup>, comunemente identificata con gli zeloti. Inoltre, si potrebbero aggiungere le peculiarità dei giudaismi della diaspora, dei samaritani, eccetera; ma quando detto è sufficiente per apprezzare la diversità nel giudaismo nel primo secolo. Ovviamente, bisogna non perdere di vista che, pur con le loro divisioni ideologiche, si fanno uniti da una identità etnica e storica che li rende *giudei*, in netta opposizione con gli altri, i *gentili*. Per caratterizzare l'unità del giudaismo nelle sue diverse correnti, Sacchi spiega che «esso si staglia decisamente sullo sfondo delle religioni e culture che lo circondano per il rigido monoteismo e per la fedeltà ai costumi patri, cioè alla Legge. [...] Tempio e Legge erano i due cardini della religione giudaica»<sup>23</sup>. Dunque: monoteismo, Legge e Tempio; questi sono tratti comuni a tutto il giudaismo, anche se, come abbiamo spiegato, Legge e Tempio sono stati interpretati in modi diversi per ogni corrente.

## A.2. *Aspettative messianiche*

Di fronte al dominio politico-culturale straniero, così come c'era una varietà di atteggiamenti, c'era anche una diversa lettura della speranza sul futuro che possono attendere. Talvolta alcuni giudei non si sentivano pressati dalla necessità di una salvezza immediata. Ma, probabilmente, la situazione richiedeva una spiegazione per molti altri giudei che tenevano alla loro tradizione: dopo le promesse di Dio al popolo, come mai può succedere questa sconfitta e infedeltà generale? Sembra che il male regni su quella terra che doveva scorrere latte e miele sotto il dominio pacifico del figlio di Davide. Anche se il divario fra le promesse antiche e la situazione presente era grande, il credente ebreo spera nel Signore. Dio non abbandona i suoi

---

<sup>18</sup> La relazione fra il gruppo di Qumran e gli *essen*i è oggetto di dibattito tutt'oggi, cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 177-193.

<sup>19</sup> SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 233.

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*, 253.

<sup>21</sup> Cf. *De Bello Iudaico*, 2, 160-161.

<sup>22</sup> *Antiquitates Iudaicae*, 18, 23, a p. 1108 della traduzione citata.

<sup>23</sup> SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 299.

fedeli. Spinto da questa fiducia, il giudaismo confida nell'avvento, in un tempo futuro, di un mondo felice come risultato della fedeltà di Dio. In questa prospettiva, l'ingresso della figura di un mediatore attraverso il quale Dio compirà le sue promesse costituisce ciò che denominiamo *messianismo*: deve arrivare un mediatore scelto e aggraziato da Dio con l'unzione, appunto un *Messia* (unto), con il quale Dio porterà a termine la salvezza per il suo popolo<sup>24</sup>. È cosa certa e ben documentata in quest'epoca il concetto di una figura messianica, almeno per una parte dei giudei<sup>25</sup>.

Le fonti testimoniano una diversità di concezioni riguardo il Messia venturo, perciò sarebbe un errore parlare di *la* aspettativa messianica giudaica: il singolare non farebbe giustizia alla sua ampia varietà<sup>26</sup>. Così, a grandi linee<sup>27</sup>, si potrebbe parlare di tre prospettive sulla speranza d'Israele: primo, senza alcuna aspettativa messianica; secondo, nell'attesa di un re d'Israele che potremmo denominare politico o storico-utopico e, terzo, nell'aspettativa di un messia inteso sotto coordinate apocalittiche.

### A.2.a. Giudei senza aspettativa messianica

Oggi si ritiene che le aspettative messianiche non erano condivise da tutto il giudaismo del secondo Tempio<sup>28</sup>. Lo studioso Boccaccini afferma che «nel I secolo non tutti gli ebrei attendevano la venuta di un messia. Ad esempio, i sadducei»; per questi «non aveva senso aspettare un messia *escatologico*. Infatti, perché mai Dio dovrebbe porre fine a una creazione che ha fatto e ha visto che era "molto buona" (Gen 1, 31)? D'altra parte, i sadducei avevano in mano il potere *politico* della Giudea, dunque, presumibilmente non aspettavano un cambio neanche in quest'ordine: accettavano sostanzialmente lo *status quo* e collaboravano con il potere romano. C'era per loro bisogno di qualche messia scelto dal Signore? [...] Certo, questo mondo necessita di buone guide e questo è il compito di uomini saggi, come lo sono i sacerdoti unti con l'olio della consacrazione, i quali Dio sceglie di volta in volta come propri messia»<sup>29</sup>. In realtà, anche se Boccaccini non è l'unico a dirlo<sup>30</sup>, non tutti gli specialisti affermano che i sadducei non aspettassero nessun messia; questa è solo un'opinione interpretativa, le fonti non permettono concluderlo con certezza<sup>31</sup>. In ogni modo, è certo che alcune fonti giudee dell'epoca non contengono alcuna menzione messianica (ad esempio, il libro della *Sapienza*)

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, 367.

<sup>25</sup> Cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 276.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>27</sup> Siamo consapevoli di fare una divisione poco dettagliata in pro della chiarezza. Se si vuole essere precisi, bisogna osservare, da una parte, che la divisione fra la concezione messianica storico-politico e quella apocalittica non è così nitida: si presentava spesso fusa con quello apocalittico; e, dall'altra, che ci sono modi plurali di intendere il denominato messianismo escatologico: sacerdotale, regale, doppio messia, ecc.; cf. SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 367–392.

<sup>28</sup> Cf. BÜHNER, *Messianic High Christology*, 6ss.

<sup>29</sup> BOCCACCINI, STEFANI, *Dallo stesso grembo*, 28.

<sup>30</sup> Cf. anche A. PIÑERO, *Guía Para Entender El Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2006, 103–104.

<sup>31</sup> Cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 137–143.

ed è molto probabile che ci fossero giudei –sadducei o altri– senza alcuna aspettativa messianica.

### *A.2.b. Messianismo regale*

Alcuni giudei sperano che, con l'aiuto divino, un re giusto e santo verrà a liberare la nazione schiacciando i suoi nemici, impugnando lo scettro di ferro<sup>32</sup>. Questo re unto avrà il potere di restaurare le dodici tribù in un regno di pace e giustizia per Israele<sup>33</sup>. Appare generalmente descritto<sup>34</sup> come un monarca terreno, alla stregua di Davide, destinatario delle promesse fatte al popolo, in particolare, a Davide e alla sua discendenza<sup>35</sup>. L'atteso figlio di Davide sarà un sovrano potente; la sua unzione (il termine messia significa precisamente "unto") lo distinguerà come l'eletto di Dio, investito di una missione speciale e accompagnato dal Suo favore e aiuto.

Indubbiamente, questo messianismo costituisce la radice di ogni altra forma di attesa messianica<sup>36</sup>. La promessa di stabilità eterna per la casa di Davide (cf. 2Sam 7,9-15) genera una speranza che non si dissolve con la caduta della monarchia<sup>37</sup>, poiché, «il Signore ha giurato a Davide, promessa da cui non torna indietro: "Il frutto delle tue viscere io metterò sul tuo trono!"» (Sal 132,11). La fiducia nella lealtà di Dio a questa sua parola permea numerosi salmi e profezie delle Scritture ebraiche, alimentando la speranza del popolo.

Flavio Giuseppe riporta che, attorno al I secolo, la Palestina fu teatro di numerose e sanguinose insurrezioni, alcune delle quali furono guidate da *leader* con aspirazioni regali<sup>38</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, 276-277.

<sup>33</sup> Cf. F. BERMEJO-RUBIO, *La pretensión regia de Jesús el Galileo. Sobre la historicidad de un motivo en los relatos evangélicos*, «Studia Historica. Historia Antigua» 33 (2015-dicembre) 140. Cf. anche BOCCACCINI, *Jesus the Messiah*, 196.

<sup>34</sup> Cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 276-277; all'interno delle fonti dell'epoca, questa speranza appare così testimoniata, ad esempio, nei *Salmi di Salomone*.

<sup>35</sup> Boccaccini interpreta l'espressione «figlio di Davide», non solo come indicatore dell'ascendenza del Messia, ma anche come connotante della tipologia del messianismo professato, quello regale, cf. BOCCACCINI, *Jesus the Messiah*, 200; IDEM (ed.), *Il Messia, tra memoria e attesa*; IDEM, *Forgiveness of Sins: An Enochic Problem, a Synoptic Answer*, in L. T. STUCKENBRUCK, G. BOCCACCINI (eds.), *Enoch and the synoptic gospels*, SBL Press, Atlanta 2016, 164.

<sup>36</sup> «Alle sue origini, il messianismo fu regale e davidico», SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 368. Anche GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 179: «la principale figura messianica è un re futuro terreno, al modo di Davide. [...] L'idea del Messia come figura celestiale sembra uno sviluppo posteriore».

<sup>37</sup> C'è un ampio consenso che il messianismo davidico è fondato sulla promessa fatta a Davide di una dinastia salda ed eterna, raccolta in 2Sam 7, Sal 89, Sal 132, cf. M. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, «Bulletin for Biblical Research» 30 (2020) 494.

<sup>38</sup> Questo successe particolarmente in momenti di debolezza dell'autorità costituita. Così, alla morte del re Erode (ca. 4 a.C.), ci un periodo di instabilità che propiziava il sorgere di movimenti di pretendenti alla regalità sul territorio: Giuda sulla Galilea, Simone in Perea, un certo Atronge vicino a Emmaus, ecc.; cf. *Antiquitates Iudaicae*, XVII, 271-285 e par. *De Bello Iudaico*, II, 55-64. Così dice Giuseppe Flavio: «fu un periodo di follia che si installò nella nazione perché non aveva un proprio re che con la sua autorità vegliasse e tenesse a freno il popolo e perché gli stranieri che vennero da loro per smorzare

Queste rivolte, in generale, non appaiono esplicitamente connesse alle speranze messianiche o escatologiche. Tuttavia, in alcuni casi, la componente messianica sembra emergere nel testo<sup>39</sup>: «uomini ingannatori ed impostori, che sotto apparenza d'ispirazione divina operavano innovazioni e sconvolgimenti, inducevano essi alla folla ad atti di fanatismo religioso, e la conducevano fuori nel deserto, come se colà Dio avesse mostrato loro i segni della libertà imminente»<sup>40</sup>. Questo suggerisce che alcune di queste rivoluzioni fossero ispirate da un pensiero messianico<sup>41</sup>. Anche gli *Atti degli Apostoli* menzionano alcune di queste rivolte, come quella di Tèuda (cf. At 5,36) o quella del cosiddetto "egiziano" (cf. At 21,38); tutte soffocate con successo da Roma.

L'aspettativa messianico-regale fa parte dell'ambiente narrativo dei vangeli; lo si vede in numerosi passaggi, ad esempio, nello stupore delle folle riportato da Matteo: «che non sarà costui il figlio di Davide?» (Mt 12,23) o nella loro acclamazione: «Osanna al figlio di Davide» (Mt 21,9, cf. Lc 19,38, Gv 12,13). I riferimenti a queste attese compaiono particolarmente nei racconti della passione e danno forma al capo di accusa contro Gesù, come è attestato dal *titulus crucis*<sup>42</sup>.

Le aspettative riguardanti la regalità del messia non erano *esclusivamente politiche*, ciò sarebbe anacronistico. La liberazione del dominio romano non era solamente un'impresa mondana, se viene giudicata in termini messianici, allora richiede la presenza almeno dell'intervento e l'investitura divini<sup>43</sup>. Infatti, il figlio di Davide non era prospettato come un mero liberatore dal giogo romano, ma come qualcosa di molto di più grande. Il Re d'Israele doveva governare su tutte le nazioni con un regno eterno, manifestando così potenza di Yhwh. Questa speranza è attestata nei Salmi<sup>44</sup>: «dòmini da mare a mare, dal fiume sino ai confini della terra [...] tutti i re si prostrino a lui, lo servano tutte le genti» (Sal 72,8-11). L'unzione, inoltre, implicava l'investitura del Messia con la potente benedizione di Dio, conferendogli particolari prerogative che esamineremo in dettaglio più avanti<sup>45</sup>.

---

le ribellioni erano essi stessi una causa di provocazione con la loro arroganza e la loro superiorità», *Antiquitates Iudaicae*, XVII, 277; utilizziamo il testo italiano di F. IOSEPHUS, *Antichità giudaiche*, UTET, Torino 1998, 2, 1091. Non è una circostanza isolata a quel momento. Similmente sorsero anche pretendenti al potere regale nel contesto della Prima Guerra Giudaica (66-73), con movimenti come quello di Menahem (cf. *De Bello Iudaico*, II, 433-448) o di Simone Bar Ghiora (cf. *De Bello Iudaico*, VII, 25-36).

<sup>39</sup> Non bisogna dimenticare la particolare prospettiva di Giuseppe Flavio. Un ebreo pro-flaviano vorrebbe rendere il giudaismo amabile per i romani: sarebbe logico che le radici religiose dei movimenti anti-romani fossero smorzate. Per approfondire, cf. G. S. OEGEMA, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 134-140.

<sup>40</sup> *De Bello Iudaico*, II, 259; traduzione presa da IOSEPHUS, *La guerra giudaica*, 2, 283.

<sup>41</sup> Cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175-4 BCE)*, 280.

<sup>42</sup> Approfondiremo l'argomento alla sezione Capitolo III.A.2, p. 159ss.

<sup>43</sup> Cf. P. STEFANI, *Ebrei e gentili nella Chiesa delle origini*, in G. BOCCACCINI, P. STEFANI, *Dallo stesso grembo: Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, Morcelliana, Brescia 2005, 112.

<sup>44</sup> Cf. anche Sal 2,7-8; 89,24,28; 110; Miq 5,3; Zac 9,10; Is 2,1-4; 60,5-17...

<sup>45</sup> Cf. Capitolo II.B.3, a p. 102ss.

Il profeta Isaia fa prospettare che, con l'avvento del figlio di Iesse, sarebbe arrivato un tempo definitivo di pace e di stabilità per il regno d'Israele e, addirittura, per tutto il mondo. In questo senso, l'aspetto *escatologico* del messia non si contrappone con la sua indole *regale*, bensì ne costituisce un ulteriore sviluppo: infatti, le benedizioni di Dio per Israele giungono al compimento definitivo—finale ed escatologico—con l'avvento dell'Unto del Signore. Ecco il testo più significativo al riguardo<sup>46</sup>:

Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici. Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e d'intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore. Si compiacerà del timore del Signore. Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli umili della terra. Percuoterà il violento con la verga della sua bocca, con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio. La giustizia sarà fascia dei suoi lombi e la fedeltà cintura dei suoi fianchi. Il lupo dimorerà insieme con l'agnello; il leopardo si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un piccolo fanciullo li guiderà. La mucca e l'orsa pascoleranno insieme; i loro piccoli si sdraieranno insieme. Il leone si ciberà di paglia, come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca della vipera; il bambino metterà la mano nel covo del serpente velenoso. Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno in tutto il mio santo monte, perché la conoscenza del Signore riempirà la terra come le acque ricoprono il mare. In quel giorno avverrà che la radice di Iesse sarà un vessillo per i popoli. Le nazioni la cercheranno con ansia. La sua dimora sarà gloriosa (Is 11,1-10).

La profezia, con la menzione al tronco di Iesse, si collega alle promesse davidiche per offrire la visione di un regno di giustizia sotto il governo del re unto. Secondo Isaia, la pace arriverà definitivamente su tutta la terra quando il figlio di Davide avrà occupato il trono che gli spetta. In questo modo, la salvezza raggiungerà dimensioni cosmiche, trasformando la terra e quanto è in essa: nella discendenza di Iesse, tutte le nazioni saranno benedette. In questo brano, l'attesa del Messia davidico è legata alla speranza di una trasformazione definitiva dell'intero creato: l'aspettativa di un messia *escatologico*.

### *A.2.c. Il messianismo escatologico in prospettiva apocalittica*

Non soltanto Israele, ma l'intero mondo ha bisogno di essere sanato verso uno stato di pace paradisiaca. Dio trasformerà profondamente il cosmo in un atto salvifico definitivo collegato

---

<sup>46</sup> Alcuni autori oppongono dialetticamente il messianismo storico-politico e quello escatologico-apocalittico. Sarebbero due messianismi del tutto diversi, addirittura verbalizzati diversamente: per alcuni giudei, il Messia atteso sarebbe il *Figlio di Davide*; per altri invece, il *Figlio dell'uomo*. Questa visione è sostenuta in BOCCACCINI (ed.), *Il Messia, tra memoria e attesa*. Non troviamo nessuna fonte che attesti questa confrontazione teologica sul messia da aspettare. Il testo più adottato al riguardo è Mc 12,37 che, però, può anche essere letto con altre ermeneutiche. Noi, per chiarezza espositiva, abbiamo accolto la distinzione fra messianismo storico e messianismo escatologico, ma riteniamo che la frontiera sia piuttosto vaga, se c'è. Manifestazione dell'unità di queste "due" prospettive sono testi come il ciclo dell'Emmanuele di *Isaia*, che mostrano un Figlio di Davide in cui risiede la speranza escatologica. Più sull'unità fra entrambi i modelli messianici, ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 485-514.

all'invio del suo Messia. La speranza di Israele si allarga così, di modo che non si limita a un regno storico-politico, ma aspira a una trasformazione radicale del creato.

Come vedremo più avanti, alcune prospettive giudaiche capiscono che la salvezza necessaria non comprende soltanto una liberazione dai poteri umani, ma principalmente dalle potenze sovrumane del male che governano il mondo. Il liberatore dovrà essere in grado di vincere contro il diavolo e le sue schiere. Sembra logico pensare che questo mediatore, per essere all'altezza del suo compito, dovesse anche essere *di più* che un mero uomo normale. Perciò non sorprende se in alcune concezioni giudaiche, il messia atteso è un essere celestiale, una figura superumana spesso anche preesistente alla suo invio sulla terra<sup>47</sup>.

In concreto, Sacchi presenta tre esempi di figure messianiche superumane. Il primo, si trova nel *Libro dei Sogni* – contenuto in 1Enoc, come vedremo –. Questo prospetta un futuro in cui Dio stesso interverrà per giudicare tutti, ebrei e gentili, per poi distruggere il Tempio e farne uno nuovo da dove regnerà un Messia di natura superiore a quella degli uomini del suo tempo, finché tutti gli uomini diventeranno come lui<sup>48</sup>. Il secondo esempio riguarda la figura di Melchisedek, presente in alcuni scritti del Qumran, dove il sacerdote-re è considerato un essere superiore agli uomini, nato senza genealogia e non morto, il quale verrà inviato nel mondo per il giudizio, con la remissione di colpe passate per alcuni e la vendetta contro altri<sup>49</sup>. Infine, il terzo esempio è di notevole importanza per la nostra indagine: il *Figlio dell'uomo* del *Libro delle Parabole*, che esamineremo approfonditamente più avanti<sup>50</sup>. Per Sacchi, si tratta del «massimo sviluppo del messianismo superumano prima della predicazione di Gesù»<sup>51</sup>.

La maggior parte delle fonti che presentano un messianismo celestiale provengono da Qumran e sono pertanto associate al gruppo che fuggì dalla scena di Gerusalemme. Secondo la ricostruzione di Boccaccini, la loro fuga è la manifestazione di un profondo pessimismo: per loro, il mondo è radicalmente corrotto dal male e ha bisogno di una trasformazione che solo il Cielo può operare. Si può solo attendere e sperare. D'accordo alle fonti, questo gruppo sarebbe il principale portatore della mentalità apocalittica, manifestata anche nelle loro concezioni messianiche. Tuttavia, nel primo secolo, è possibile che questa mentalità abbia influenzato anche altre fazioni del popolo ebraico<sup>52</sup>.

Questa concezione messianica trova la sua espressione nella letteratura apocalittica dell'epoca. In questi testi troveremo l'informazione sul tipo di mediatore che aspettavano certi

---

<sup>47</sup> Cf. BOCCACCINI, *Jesus the Messiah*, 204; SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 374ss; BÜHNER, *Messianic High Christology*, 7 ss; HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 86–108; GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 278–279.

<sup>48</sup> Cf. SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 377.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, 378.; sulla figura umana-angelica quasi divina di Melchisedek in Qumran, cf. anche BÜHNER, *Messianic High Christology*, 49–64.

<sup>50</sup> Cf. Capitolo II.B.4.c, 112ss.

<sup>51</sup> SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 378.

<sup>52</sup> Per Boccaccini, le idee di messianismo apocalittico partono dall'ambiente esseno per poi penetrare anche il fariseismo già nel primo secolo, Cf. BOCCACCINI, *Jesus the Messiah*, 200. Anche secondo Paul D. Hanson, i libri di 4Ezra e 2Baruc, scritti entrato il primo secolo, sarebbero segno che la mentalità apocalittica era già presente anche presso i farisei, P. D. HANSON, *Apocalypses and Apocalypticism*, in *Anchor bible dictionary, vol 1.*, Doubleday, New York 1992, 279–282.

giudei e ci domanderemo se questo può o meno fornire l'ambiente propizio per ricevere un messia di carattere sovrumano, o, addirittura *di carattere divino*.

### A.3. La letteratura e la mentalità apocalittica

Se vogliamo conoscere il suolo giudaico dal quale germina il cristianesimo, i libri del nostro Antico Testamento non bastano: altri libri ebraici dell'epoca ci danno preziosa informazione sull'ambiente in cui si muove il Nuovo Testamento<sup>53</sup>. Concretamente, la cosiddetta "letteratura apocalittica" ha un valore particolare<sup>54</sup>. Col termine *apocalittico* si indica comunemente un genere letterario che include libri composti fra gli anni 250 a.C e 200 d.C. circa<sup>55</sup>. Il libro di *Daniele* condivide con l'*Apocalisse di Giovanni* (da cui prende nome l'insieme) la distinzione unica di rappresentare il genere apocalittico nella Bibbia<sup>56</sup>.

#### Caratteristiche comuni

I libri apocalittici riportano una rivelazione soprannaturale spiegata entro una cornice narrativa. Generalmente, il visionario è portato a un luogo celeste da un mediatore angelico che lo guida nella visione, a volte spiegando alcuni significati dei simboli contenuti nella rivelazione<sup>57</sup>. Compiono scene piene di coloriti simbolismi che mirano a produrre

---

<sup>53</sup> Durante tutto questo studio, salvo espressa indicazione contraria, utilizzeremo le edizioni curate da P. SACCHI (ed.), *Apocrifi Dell'antico Testamento, Vol. 1*, UTET, Torino 1981; P. SACCHI (ed.), *Apocrifi Dell'antico Testamento, Vol. 2*, UTET, Torino 2006; P. SACCHI (ed.), *Apocrifi Dell'antico Testamento, Vol. 3*, Paideia, Brescia 1999; P. SACCHI (ed.), *Apocrifi Dell'antico Testamento, Vol. 4*, Paideia, Brescia 2000.

<sup>54</sup> Per J. J. COLLINS, «i libri giudaici che sono generalmente classificati come apocalittici sono: *Daniele, 1Enoc, 2Enoc, 3Baruc, 4Ezra, Apocalisse di Abramo* e alcune opere di genere misto come il *Libro dei Giubilei* o il *Testamento di Abramo*; e, fra gli scritti cristiani, troviamo: *l'Apocalisse di Giovanni, Erma* e *l'Apocalisse di Pietro*, oltre ad altre opere di carattere gnostico [...]», J. J. COLLINS, *Apocalypses and Apocalypticism: Early Jewish Apocalypticism*, in *Anchor bible dictionary, vol 1.*, Doubleday, New York 1992, 282-288. Questa è la lista che fornisce Collins in base a criteri ben precisi. Tuttavia, altri autori includono anche altri titoli come, ad esempio, i *Testamenti dei Dodici Patriarchi, 3Enoc, la Vita di Adamo ed Eva* o *Apocalisse di Mosè, la Assunzione* o *Testamento di Mosè* e alcuni dei testi trovati in Qumran, fra i Rotoli del Mare Morto, ecc., cf. P. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalyptic: An Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts Press, Dublin 2004, 65-66; cf. A. Y. COLLINS, *Apocalypses and Apocalypticism: Early Christian Apocalypticism*, in *Anchor bible dictionary, vol 1.*, Doubleday, New York 1992, 288-292.

<sup>55</sup> Cf. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalyptic*, 63.

<sup>56</sup> Cf. HANSON, *Apocalypses and Apocalypticism*, 279; certamente, stiamo parlando della Bibbia così come la intendiamo oggi. Se non vogliamo cadere in anacronismo, dobbiamo tenere presente il fatto che, a quell'epoca, non c'era questa chiarezza unificata su quali libri facevano parte della "Bibbia" e quali non. In altre parole, non c'era un *canone* della Bibbia né un'unica fonte autoritativa che potesse definirlo. Così, benché tutti i giudei si rifacessero generalmente alla Legge, ai Profeti e ai Salmi, alcuni gruppi ritenevano Sacri alcuni libri che altri invece non consideravano tali. Di conseguenza, non c'è da stupirsi se molti altri di questi libri apocalittici fossero considerati "Scritture" fra importanti gruppi giudaici, cf. J. A. SANDERS, *Canon: Hebrew Bible*, in *Anchor bible dictionary, vol 1.*, Doubleday, New York 1992, 837-852.

<sup>57</sup> Cf. HANSON, *Apocalypses and Apocalypticism*, 279.

un'impressione potente nel lettore. Spesso, i diversi personaggi della narrazione sono descritti come animali, bestie o figure mitologiche. Si descrivono diverse vicende o battaglie che succedono nel mondo superiore e si interpreta che queste lotte celestiali hanno una certa relazione con la storia umana. Questo rapporto può essere rappresentativo o di causalità. Nel primo caso, la visione celeste altro non è che una rappresentazione simbolica delle vicende umane. Nel secondo, il visionario è testimone della lotta celestiale fra le forze sovrumane del bene e quelle del male: dal risultato di questa battaglia dipendono anche i destini degli uomini. In alcuni di questi testi, si aprono i segreti del cielo e vengono scoperte le storie dell'origine e della fine dei tempi<sup>58</sup>. Sovente, si presenta questa fine (*eschaton*) come una violenta apparizione del potere divino che può fare irruzione nel mondo in qualsiasi momento. Con la fine di questa era, arriva il giudizio: di salvezza per i fedeli e di condanna per i malvagi. Di questo modo, conoscendo i due estremi della temporalità si può più facilmente capire il perché della sofferenza che attraversano l'autore e i destinatari delle opere<sup>59</sup>: il senso degli eventi presenti viene rivelato nella sua prospettiva eterna<sup>60</sup>.

Evidentemente la finalità dei testi non è meramente informativa: spesso i testi vogliono confortare il gruppo dei fedeli e, allo stesso tempo, confermare e spronare le sue scelte etiche e la loro forma di vita<sup>61</sup>. In altre parole, vogliono «interpretare il presente alla luce del mondo soprannaturale e del futuro, e influenzare così sia la comprensione sia la condotta dei destinatari con un'autorità divina»<sup>62</sup>.

### *Mentalità apocalittica*

Dallo studio di questi libri si può facilmente risalire a una mentalità condivisa da autori e ricettori degli stessi. È vero che non tutti i libri apocalittici condividono le stesse idee religiose: c'è spazio per notevoli differenze tra loro. Basti notare che alcuni di essi sono cristiani, come l'*Apocalisse di Giovanni*, e altri libri della stessa epoca non lo sono proprio, come, ad esempio, *2Baruc*; eppure entrambi appartengono allo stesso genere: apocalittico. Tuttavia, questo stile letterario è associato a un complesso d'idee e di preoccupazioni condivise. Perciò, si possono tracciare alcuni punti teologici in comune; tanto è così che si può affermare che questi libri sono veicoli di una comune visione del mondo: la mentalità apocalittica<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> Cf. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalyptic*, 63.

<sup>59</sup> Cf. HANSON, *Apocalypses and Apocalypticism*, 279-282.

<sup>60</sup> Cf. COLLINS, *Early Jewish Apocalypticism*, 282-283.

<sup>61</sup> Cf. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalyptic*, 63.

<sup>62</sup> Sono parole di A. Yarbro Collins riportate in COLLINS, *Early Jewish Apocalypticism*, 283.

<sup>63</sup> Cf. G. BOCCACCINI, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 BCE To 200 CE.*, Fortress Press, Minneapolis 1991, 126-128. D'ora in poi, traduciamo il termine inglese *apocalypticism* con "mentalità apocalittica", per distinguere meglio la letteratura in sé dall'insieme d'idee da essa veicolato. Preferiamo il termine *mentalità* a quello di *ideologia* o *teologia* perché *mentalità* suggerisce di più un modo di pensare che è di fondo alle idee; mentre invece *ideologia* e *teologia* pone il fuoco sulle idee stesse. Parlando di *mentalità* si può più facilmente comprendere che c'è un comune sostrato anche quando le idee stesse sono contrapposte. La citazione che qui riportiamo si rifà a una descrizione di Boccaccini sul *apocalypticism*, tuttavia, questo non vuol dire che noi sposiamo completamente le sue idee al

Anzitutto, si osserva una forte credenza nel mondo dell'aldilà. Evidentemente, la fede nel mondo soprannaturale è comune al fenomeno religioso in generale; ma, l'apocalittica mostra uno smisurato interesse nelle regioni celestiali, nella vita che lì si svolge, nei suoi abitanti e nelle loro conseguenze per il nostro mondo. Così, per esempio, *1Enoc* descrive le abitazioni dei morti, i luoghi di giudizio e ascrive l'origine del male al peccato commesso dai Vigilanti, angeli caduti<sup>64</sup>. Questa mentalità vede i destini degli uomini legati alle vicende sovrumane.

L'escatologia ha un luogo molto importante all'interno della mentalità apocalittica. Il professore irlandese Paul O'Callaghan descrive la dottrina escatologica contenuta nei libri apocalittici sotto sette caratteristiche: predeterminismo, l'imminenza della fine escatologica, apparizione di segni e portenti escatologici, l'arrivo della figura di un salvatore, la risurrezione dei morti e il giudizio finale, il destino dei giusti e dei malvagi e, infine, il dualismo<sup>65</sup>.

Ai nostri fini, risulta interessante osservare la mentalità che c'è dietro all'attesa del Messia escatologico. Siccome i destini degli uomini sono legati alla vita degli esseri sovrumani, sembra coerente che il mediatore della salvezza abbia anch'egli caratteristiche superiori. Similmente, il termine della salvezza che questo mediatore dovrà portare non potrà più essere solo intra-terreno. Infatti, una volta stabilita la vita oltre la morte, il contenuto della salvezza cambia: ora interessa una salvezza trascendente, oltre questo mondo. L'obiettivo dell'azione divina viene spostato alla sfera celeste.

È interessante notare qualcosa che potrebbe sembrare scontata: per noi la mentalità apocalittica viene ricavata grazie allo studio dei libri apocalittici, ma, dal punto di vista storico, la cosmovisione è anteriore alla produzione del libro. Quindi, probabilmente, la mentalità riflessa in un determinato libro è forse condivisa da un gruppo giudeo già alcuni anni prima della stesura del libro che si studia. Questo sarà interessante per studiare come questa mentalità possa influire nel mondo del Nuovo Testamento.

### ***Libri apocalittici influenti nel primo secolo***

Come spiega Yarbro Collins, «ci sono sufficienti indizi per pensare che la mentalità apocalittica fosse molto diffusa nella Palestina del primo secolo»<sup>66</sup>. Questa mentalità non è solo attestata nei libri propriamente apocalittici, ma anche in altri documenti, come gli stessi vangeli o le lettere paoline, i quali, pur non appartenendo al genere, contengono elementi apocalittici. Ma se dovessimo scegliere i libri apocalittici più importanti prima del NT, sarebbero, senza dubbio, due: il *Libro di Daniele* e il *Primo Libro di Enoc*.

---

riguardo. Egli ha una definizione piuttosto stretta del fenomeno e, su questo particolare, non è stato seguito dalla maggioranza degli specialisti; lo studioso italiano lo definisce così: «we give the name "apocalyptic" to the movement of thought systematically expressed in the *Book of Enoc*», *Ibidem*, 160. Questa definizione lascerebbe fuori gioco nientemeno che libri come *Daniele* o *Apocalisse*, i quali, non solo sono considerati apocalittici dalla pratica totalità degli studiosi, ma anche sono i libri dai quali prende nome il genere.

<sup>64</sup> COLLINS, *Early Jewish Apocalypticism*, 282-288.

<sup>65</sup> O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalyptic*, 69ss.

<sup>66</sup> COLLINS, *Early Christian Apocalypticism*, 288.

Il *Libro di Daniele*, scritto probabilmente poco prima del 164 a.C., anno della morte di Antioco Epifane, presenta una teologia della storia sotto forma di visioni simboliche e sogni interpretati<sup>67</sup>. Ci si prospetta l'arrivo definitivo del regno eterno dopo il susseguirsi dei diversi poteri terreni (cf. Dan 2 e Dan 7); questo si imporrà «senza intervento di mano d'uomo» (Dan 2,34; 8,25), cioè, come risultato esclusivo dell'azione di Dio: non spetta alle forze umane lo stabilimento del regno<sup>68</sup>. Le potenze celestiali sono decisive nelle vicende terrene; fra queste, spicca la figura dell'angelo Michele, il «gran principe» (Dan 10,13.21; 12,1) che vigila sui figli d'Israele. *Daniele* descrive la vittoria finale di Dio con la consegna del Regno eterno a «uno simile a un figlio d'uomo» (Dan 7,13): questa figura simbolica compare solo una volta in tutto il libro e, nonostante ciò, diventerà fonte d'ispirazione per la letteratura apocalittica posteriore, come vedremo più avanti.

Sacchi dà voce a un ampio consenso quando afferma che il *Primo Libro di Enoc* sia «fondamentale per la conoscenza del mondo giudaico precristiano»<sup>69</sup>. Meno condivisa è la sua affermazione che il libro fu «messo da parte dal fariseismo» e forse probabilmente in ambiente esseno o, almeno, da loro fu principalmente adoperato. In ogni modo, sembra chiaro che non stiamo parlando di un libro marginale nell'ambiente palestinese del primo secolo: «ebbe importanza nella chiesa dei primi secoli ed è citato come scrittura nello stesso Nuovo Testamento. *Enoc* è menzionato esplicitamente come Scrittura in *Giuda* 14-15 e implicitamente in v. 6. [...] Inoltre, fra il *Primo Libro di Enoc* e il NT vi sono numerosi passi in cui è possibile scorgere una certa dipendenza, oltre che ideologica, anche letteraria»<sup>70</sup>.

In realtà, *1Enoc* è un'antologia di testi apocalittici scritti per un periodo di due o più secoli. Concretamente, a parte l'introduzione e la conclusione, i libri che costituiscono l'insieme di *1Enoc*, sono<sup>71</sup>:

- *Libro dei Vigilanti* (LV): 1Enoc 6-36, del secolo III a.C.
- *Libro delle Parabole* (LP): 1Enoc 37-71, probabilmente del secolo I d.C. In alcune versioni, il *Libro dei Giganti*, più antico, occupava il suo posto.
- *Libro dell'Astronomia* (LA): 1Enoc 72-82, poco prima del secolo II a.C.
- *Libro dei Sogni* (LS): 1Enoc 83-90, circa 165 a.C.
- *Epistola di Enoc*: 1Enoc 91-104, 100-75 a.C.

*1Enoc* si rifà alla figura del patriarca Enoc, il quale, dopo 365 anni di vita, «camminò con Dio, poi scomparve perché Dio l'aveva preso» (Gen 5,24). Enoc, dunque, diventa una figura interessante per la speculazione sul mondo dell'aldilà: se solo potesse Enoc scrivere qualcosa e farcela arrivare... avremmo accesso ai segreti del cielo! Ebbene, questa è la cornice narrativa di *1Enoc*: un uomo, il patriarca Enoc, è portato in cielo e lì ha visioni e rivelazioni che racconta per scritto in prima persona. I cinque libri che compongono quest'opera si muovono entro questa narrativa. Fra questi, due sono del nostro interesse particolare: il *Libro dei Vigilanti* (LV),

<sup>67</sup> Cf. J. J. COLLINS, *Daniel*, in *Anchor bible dictionary*, vol 2., Doubleday, New York 1992, 29-37.

<sup>68</sup> Cf. BOCCACCINI, *Middle Judaism*, 157.

<sup>69</sup> P. SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Di Enoc*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'antico testamento*, vol. 1, UTET, Torino 1981, 423.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 423-424.

<sup>71</sup> Cf. *Ibidem*, 423-436: ci affidiamo alla sua datazione e la riportiamo.

perché ci dà le coordinate di tutto il pensiero enochico, e il *Libro delle Parabole* (LP), perché sviluppa la figura del *Figlio dell'uomo*. Sono anche i due libri più influenti: «mentre nel NT i riferimenti più numerosi sono a LP, nella tradizione cristiana antica [i padri] i riferimenti più numerosi riguardano LV»<sup>72</sup>.

LV racconta drammaticamente la caduta degli angeli e le sue conseguenze: alcuni angeli, fra i detti Vigilanti, videro le figlie degli uomini, le desiderarono e fecero ciò che è male: decisero di unirsi con loro e generarono figli, i giganti. La gravità di questo peccato viene spiegata in termini dualisti: «voi, per davvero esseri spirituali, santi e viventi la vita eterna, avete commesso impurità sulle donne, le avete fatto generare col sangue della carne e le avete amate col sangue degli uomini; ed avete fatto come fanno loro, sangue e carne, mortali e distruttibili» (1Enoc 15,4). Questa trasgressione rese impuro il mondo e mise una radice di peccato negli uomini, perciò Dio oltre a castigare i colpevoli dovrà anche purificare il mondo. Così, Dio comunica il suo castigo ai vigilanti inviando dal cielo il suo emissario, Enoc; il quale scende per trasmettere che, malgrado le richieste di misericordia, la loro condanna è stata già sancita e quindi non hanno più spazio per il perdono. Poi, per purificare la terra, Dio invierà le acque del diluvio. Di conseguenza, i giganti – discendenti dei vigilanti – soffriranno la morte corporale; tuttavia, le loro anime resteranno girovagando sulla faccia della terra, quali potenze diaboliche.

Queste storie presentano alcuni elementi ideologici interessanti. Sacchi e Boccaccini leggono in 1Enoc, anzitutto, una spiegazione al problema del male<sup>73</sup>: la sua origine è di carattere sovrumano e quindi anche la salvezza richiederà una forza celestiale. L'impurità è collegata con la fonte del male: è possibile che questi racconti rafforzassero l'importanza delle regole di purità nelle comunità della loro portata. Inoltre, si osserva un certo dualismo, giacché la materia viene associata all'impurità e alla mortalità; mentre invece, lo spirito, si collega con l'incorruttibilità e la purità. Una figura umana, Enoc, viene sulla terra per avvertire del giudizio di condanna per i peccatori mediante il fuoco e la purificazione con l'acqua del diluvio: per alcuni, ricorda il fenomeno del Battista. LV data, probabilmente, del III secolo a.C. e alcuni dei suoi testi sono forse anteriori: è probabile che queste idee influenzassero il pensiero giudaico, almeno di una parte di esso, anche nel I secolo. Bisogna però notare che non è facile individuare l'influenza reale di LV, tra l'altro perché non sono idee troppo lontane da altre tradizioni giudaiche: alcuni di questi concetti sono già presenti anche nella letteratura profetica.

LP contiene elementi interessanti per quanto riguarda la figura del *Figlio dell'uomo*, i quali verranno discussi più avanti. LP, con ogni sicurezza, è l'ultimo dei libri di 1Enoc a essere stato scritto. Presuppone e conosce le altre parti del libro, compreso anche LG. Secondo gli specialisti, la data di composizione più probabile è del primo secolo, durante la dinastia erodiana. Più precisamente, alcuni autori pensano che sia stato scritto nelle prime decadi del primo secolo, dunque, talvolta contemporaneamente alla vita di Gesù<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, 431.

<sup>73</sup> Cf. P. SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Di Enoc*, 436-437.

<sup>74</sup> Cf. D. L. BOCK, *Dating the Parables of Enoch: A Forschungsbericht*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (eds.), *Parables of enoch: A paradigm shift*, T&T Clark, London 2013, 58-113; CHARLESWORTH, *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, 37-57; J. H. CHARLESWORTH, *Did Jesus Know the Traditions in*

Quando parliamo dell'influenza di 1Enoc nel primo secolo dobbiamo tenere conto di un dato molto importante: in quel momento non c'era un vero e proprio canone ebraico dei libri ispirati<sup>75</sup>. Questo è attestato chiaramente dalla *Lettera di Giuda* nella sua citazione testuale:

Profetò anche per loro Enoc, settimo dopo Adamo, dicendo: «Ecco, il Signore è venuto con migliaia e migliaia dei suoi angeli per sottoporre tutti a giudizio, e per dimostrare la colpa di tutti riguardo a tutte le opere malvagie che hanno commesso e a tutti gli insulti che, da empì peccatori, hanno lanciato contro di lui» (Giuda 14-15).

La citazione è di 1Enoc 1,9 ed è degna di nota perché testimonia che *Giuda* non solo conosce 1Enoc ma lo cita autoritativamente al pari delle altre Scritture. Poco prima, *Giuda*, al v. 9, ha fatto anche allusione a una tradizione "apocrifà" sul corpo di Mosè<sup>76</sup>. Cioè, *Giuda* utilizzava un'abbondanza di fonti senza che si sentisse ancora un bisogno di escludere questi libri. Di conseguenza, non è rischioso affermare che 1Enoc era considerato parte delle Scritture da alcuni ebrei dell'epoca.

In conclusione, le idee apocalittiche e, in particolare, quelle enochiche, devono essere considerate se vogliamo conoscere il bagaglio culturale dei giudei che confessarono per la prima volta la divinità di Gesù il Cristo. Una volta stabilito questo, dovremo controllare anche questi testi per rispondere la domanda successiva: riteneva il giudaismo dell'epoca qualche figura di mediazione che possa considerarsi «di carattere divino» o siamo davanti a una novità cristiana?

## B. LA QUESTIONE SUL MEDIATORE DIVINO

Il cristianesimo vede nel Messia un mediatore divino disceso dal Cielo per compiere la sua missione di salvezza. Era questa un'idea così assolutamente nuova e impensabile in ambito giudaico? O, al contrario, è vero che alcuni gruppi giudei dell'epoca già concepivano l'esistenza di mediatori propriamente o praticamente divini? Poteva essere questa credenza una preparazione per la divinità del Messia? Per rispondere a queste domande, studieremo ora la questione sulla credenza in un mediatore divino nel giudaismo del secondo tempo. A questo fine, gli ambiti di ricerca sono fondamentalmente due: primo, l'angelologia giudaica,

---

*the Parables of Enoch?*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (eds.), *Parables of enoch: A paradigm shift*, T&T Clark, London 2013, 173-217; SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Di Enoc*, 441-442; CHARLESWORTH, *Il Figlio dell'uomo, il primo giudaismo, Gesù e la cristologia*, passim.

<sup>75</sup> Cf. SANDERS, *Canon*, 178-190; cf. anche T. H. LIM, *The Formation of the Jewish Canon*, Yale University Press, London 2014.

<sup>76</sup> «Quando l'arcangelo Michele, in contrasto con il diavolo, discuteva per avere il corpo di Mosè, non osò accusarlo con parole offensive, ma disse: Ti condanni il Signore!» (Giuda 9). Non si conosce con certezza da dove prende *Giuda* questa storia. Alcuni affermarono che cita il *Testamento di Mosè*, [opera scritta originariamente nella prima metà del II sec. a.C. e successivamente interpolata all'inizio del I sec. d.C., cf. D. MAGGIOROTTI, *Introduzione Al Testamento Di Mosè*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'antico testamento*, vol. 4, Paideia, Brescia 2000]. Tuttavia, questo testo, così come ci è arrivato (incompleto?), non tramanda questa tradizione. Si potrebbe pensare a un'allusione a Zac 3, dove l'angelo del Signore rimprovera Satana da parte di Dio, ma lì non si trova nessun riferimento al corpo di Mosè.

dove forse troveremo, fra gli abitanti della sfera celeste, qualche essere di natura divina o simile; e, secondo, l'eventuale divinità del messia atteso, sia come il discendente di Davide (più legato al messianismo storico-politico, che ci sarà meno importante) sia, soprattutto, con la figura giudaica del *Figlio dell'uomo*, messia escatologico.

### **B.1. Angelologia giudaica**

La cosmovisione giudaica vede, sopra la sfera terrestre, una sfera superiore, quella celestiale, popolata da esseri spirituali sottomessi a Dio: gli angeli. L'ebraico *malak* (מלאך) e il greco *ángelos* (ἄγγελος) hanno come significato primario "messaggero" e ammettono un uso profano e un uso religioso. Così, *malak* (מלאך), si può riferire a un essere spirituale e tradurre con l'italiano "angelo", ma può riferirsi a un inviato umano e quindi tradursi come «messaggero, legato, ambasciatore, emissario, corriere o inviato»<sup>77</sup>.

La Bibbia mostra una gran diversità di esseri celestiali: possono essere semplici messaggeri, o combattenti nelle milizie celesti, oppure protettori dei fedeli. Molti non hanno neanche un nome o compaiono come personaggi misteriosi e narrativamente poco sviluppati. Da lì partono alcune tradizioni giudaiche extra-bibliche, particolarmente nella letteratura apocalittica, che mostra vivo interesse per gli angeli, sviluppando le loro funzioni, storie e gerarchie<sup>78</sup>. Nelle loro speculazioni compaiono angeli che esibiscono un tale potere da essere messi accanto alla divinità, talvolta ricevendo da Dio non solo compiti o missioni ma anche alcune delle sue funzioni.

### **Status degli angeli nell'Antico Testamento**

La Bibbia ripete spesso che Dio ha fatto «il cielo e la terra, il mare e quanto è in essi»<sup>79</sup>. Di questo modo semplice, indica la totalità di questo mondo; infatti, per quanto ora ci riguarda, quel «quanto è in essi» (כל אשר בם) si applica anche alle creature contenute anche dal cielo: tutti gli esseri, anche quelli celesti, sono stati fatti da Dio. Nella Bibbia ebraica, gli angeli sono creati da Dio e a lui adorano e servono, compiendo la sua volontà.

Non tutti gli angeli godono dello stesso status. Alcuni di loro sono ribelli ai piani divini, come il nemico, Satana: pur ribelle, è sempre soggetto a Dio e non agisce senza il suo permesso<sup>80</sup>. D'altra parte, in occasioni, Dio compare accompagnato da tutto un esercito celestiale disposto in schiere (*tsebaot*)<sup>81</sup>, da lì il suo frequentissimo nome, *il Signore degli eserciti*,

<sup>77</sup> L. A. SCHOKEL, *Dizionario Di Ebraico Biblico*, San Paolo, Milano 2013, 469.

<sup>78</sup> M. L. WALSH, *Angels Associated with Israel in the Dead Sea Scrolls: Angelology and Sectarian Identity at Qumran*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019, 1.

<sup>79</sup> Es 20,11; (כל אשר בם) «e quanto è in essi» viene a volte espresso con altri termini simili, come «e tutte le loro schiere» (Gen 2,1; Sal 33,6), oppure «e tutto il loro esercito» (Is 45,12), cf. anche, tra altri, Dt 4,19; 2Re 19,15; Neh 9,6; Sal 89,12; Sal 146,6.

<sup>80</sup> Cf. Giobbe 1-2; Satana compare nominalmente anche in 1Cro 21,1 e Zac 3,1-2.

<sup>81</sup> Ad esempio, in Dt 33,2 o Sal 68,18.

(יהוה צבאות). Questo esercito ha anche i suoi *comandanti*<sup>82</sup>, ed è integrato da angeli che possono essere più o meno vicini a Dio conformando una sorte di gerarchia angelica. La letteratura apocalittica svilupperà questa idea.

Anche nei libri del nostro canone compare un gruppo angelico particolarmente prossimo a Dio, designato con termini come «consiglio del Signore», «assemblea divina», «consiglio dei santi» o simili<sup>83</sup>. Alcuni esperti, alla luce dei paralleli con letteratura non ebraica, vedono in questi testi un adattamento biblico di tradizioni politeistiche dei dintorni<sup>84</sup>. Donde si apprezza la vicinanza tra le figure angeliche nella Bibbia e le divinità delle altre nazioni.

Come dicevamo, le Scritture ebraiche professano l'incomparabile superiorità del Dio che ha fatto cieli, terra, mare e i suoi abitanti. Tuttavia, è anche vero che alcuni termini usati per designarli potrebbero far pensare a uno status "divino" condiviso anche dagli angeli. Per esempio, alcuni brani li chiamano *bene elohim* (בני אלהים), figli di Dio<sup>85</sup>; altri, *bene elim* (בני אלים), figli degli dèi<sup>86</sup> o, addirittura, in una occasione vengono denominati direttamente *elohim* (אלהים), dèi<sup>87</sup>. Per capire la portata di queste parole, bisogna ricordare che l'ebraico «figli di» spesso non denota soltanto relazioni genealogiche ma anche l'appartenenza a la categoria generica; in questo caso al generico delle "divinità". I altri momenti, si parla di loro come i «santi» (קדשים), il che fa pensare anche alla loro vicinanza con Dio, «il solo santo». Insomma, gli angeli sono visti come abitanti delle sfere celestiali, e quindi vicini a Dio, tanto che vengono inizialmente chiamati con gli stessi termini generici con cui si denominano le divinità dei popoli circondanti<sup>88</sup>.

Ciò non si spiega senza tener conto dello sviluppo storico delle dottrine sul mondo celestiale. Con parole di Newsom, «ogni inchiesta sul concetto di angeli deve prendere in considerazione la crescita e lo sviluppo dell'idea lungo i secoli, i diversi generi letterari in cui compaiono le occorrenze, e i diversi contesti sociali dove emergono le idee [...] probabilmente molte delle speculazioni sul mondo celestiale non era realmente nuovo ma rappresenta l'antica religione popolare d'Israele»<sup>89</sup>. Troviamo un esempio molto significativo nello sviluppo testuale di Dt 32,8 su cui ci soffermiamo per un attimo.

Il testo della CEI riporta queste parole pronunciate da Mosè davanti a tutta l'assemblea d'Israele:

---

<sup>82</sup> Cf. Giosuè 5,14, dove un personaggio identifica se stesso come il «capo dell'esercito del Signore» ed è così potente che Giosuè «cadde con la faccia a terra e si prostrò».

<sup>83</sup> Cf. Sal 82,1; Sal 89,6.8; Ger 23,18.22; Giobbe 15,8. È vero che le occorrenze non sono frequenti; al contrario, si tratta di casi puntuali.

<sup>84</sup> Cf. E. T. JR. MULLEN, *Divine Assembly*, in *Anchor bible dictionary*, vol 2., Doubleday, New York 1992, 214–217.

<sup>85</sup> Cf. Gen 6,2.4; Giobbe 1,6; 2,1; 38,7.

<sup>86</sup> Cf. Sal 29,1; 89,7

<sup>87</sup> Sal 82,1.

<sup>88</sup> Cf. C. A. NEWSOM, *Angels, Old Testament*, in *Anchor bible dictionary*, vol 1., Doubleday, New York 1992, 248–253.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 249.

Quando l'Altissimo divideva le nazioni, quando separava i figli dell'uomo, egli stabilì i confini dei popoli secondo il numero *dei figli d'Israele*. Perché porzione del Signore è il suo popolo, Giacobbe sua parte di eredità (Dt 32,8-9 CEI).

La fine del v. 8 ha varianti testuali interessanti. Concretamente, le parole «dei figli d'Israele», presenti nel testo masoretico (TM), *bene Yisrael* (בני ישראל), non compare nella LXX e neanche nei rotoli del mar morto. In gran parte dei manoscritti della LXX troviamo invece «ἀγγέλων θεοῦ», cioè, «degli angeli di Dio» al loro posto. Dunque, nella versione dei LXX, la terra era stata divisa secondo il numero «degli angeli di Dio» anziché secondo quello degli israeliti. Invece, nei manoscritti del mare morto (4QDeut), le parole trovate sono *bene elohim* (בני אלהים), cioè, le porzioni sono state distribuite secondo il numero «dei figli di Dio». Infatti, anche alcuni manoscritti della LXX seguono questa terza versione, traducendo «τιῶν θεοῦ»: è molto probabile che sia la più antica. Secondo quest'ultima variante, il senso del testo antico sarebbe qualcosa così: «il dio d'Israele ha diviso i popoli umani assegnando una nazione a ogni divinità, eccetto per la nazione scelta: non fece così con Israele, perché se la volle riservare per sé». Evidentemente, questo testo sarebbe inaccettabile per una fede vera e propriamente monoteista. Quindi, è probabile che il testo masoretico sia il risultato di una correzione del testo più antico, il cui riporterebbe *bene elohim* (figli di Dio): la modifica sarebbe stata realizzata da scribi che vedevano scomode le implicazioni politeistiche del testo<sup>90</sup>. La stessa accomodazione sarebbe stata realizzata dai traduttori della LXX. Ovviamente, non lo possiamo affermare con tutta certezza.

Riassumendo, la distribuzione delle nazioni si fa secondo tre possibili criteri: primo, il numero degli israeliti (TM); secondo, il numero degli angeli (LXX); terzo, il numero degli dèi (4QDeut). D'accordo con gli esperti, 4QDeut conserverebbe meglio il testo più antico, che poi sarebbe stato corretto in TM e LXX per motivi teologici<sup>91</sup>. Questo manifesterebbe lo sviluppo delle credenze ebraiche. Sotto quest'ipotesi, il senso arcaico riflette una concezione poco chiara rispetto alla natura delle divinità dei popoli circondanti, e ciò fa pensare a una *teologia enoteista*. La versione dei LXX adatta questo pensiero per farlo più coerente con una *teologia monoteista*, utilizzando «angeli» dove avrebbe potuto usare «dèi» o «divinità». Si confermerebbe così la tesi anticipata prima, per cui l'esistenza degli angeli riesce a fungere da «adattamento biblico di tradizioni politeistiche dei dintorni». TM e LXX adattano il testo affinché sia coerente con la globalità della fede monoteista ebraica. Ma non solo: così, è più coerente anche con il resto dello stesso discorso di Mosè, il quale poco dopo accusa gli idolatri: «Lo hanno fatto ingelosire con dèi stranieri e provocato all'ira con abomini; hanno sacrificato a dèmoni che non sono Dio, a dèi che non conoscevano [...] Mi resero geloso con ciò che non è Dio, mi irritarono con i loro idoli vani; io li renderò gelosi con uno che non è popolo [...] Ora vedete che io, io lo sono e nessun altro è dio accanto a me» (Dt 32,16-39). Lasciando da parte ipotesi più o meno certe, ciò che sembra sicuro è che l'angelologia ebraica si rende piano piano più chiara e capisce sempre più nitidamente lo status di *creatura* di questi esseri.

In conclusione, l'Antico Testamento conosce l'esistenza di esseri celestiali accanto a Dio. Questi possono avere uno status così alto che, inizialmente e di modo confuso, possono essere talvolta denominati *elohim*, dèi. Ma questa confusione verbale verrà cancellata con il tempo. A

<sup>90</sup> Cf. WALSH, *Angels Associated with Israel in the Dead Sea Scrolls*, 34.

<sup>91</sup> Almeno così è asseverato da INFANTINO, *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo*, 111-121.

poco a poco, si prende consapevolezza che la differenza fra Dio e questi esseri (fra i quali spesso sono annoverati anche gli idoli delle nazioni, considerati dèmoni, cioè angeli ribelli) è così immensa che, in realtà, nessun altro può denominarsi propriamente dio accanto a Lui.

### *L'angelo del Signore*

Alcuni passi biblici presentano un enigmatico personaggio denominato «angelo del Signore» (מלאך יהוה) oppure «angelo di Dio» (מלאך אלהים). In essi, avviene spesso un curioso fenomeno: il testo lo scambia con lo stesso Yhwh; nelle diverse frasi in cui interviene questo personaggio, il soggetto oscilla fra l'angelo e Yhwh. Un esempio? Il passo di Es 3 dove Dio rivela il suo nome a Mosè:

Mentre Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb. *L'angelo del Signore* (מלאך יהוה) gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. [...] Il Signore (יהוה) vide che si era avvicinato per guardare; Dio (אלהים) gridò a lui dal roveto: «Mosè, Mosè!». Rispose: «Eccomi!» [...] E disse: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe». Mosè allora si coprì il volto, perché aveva paura di guardare verso Dio (Es 3,1-6).

Lo stesso fenomeno si può osservare in altri brani<sup>92</sup>. Ossia, «l'angelo di Dio» sembra essere quantomeno un portatore della presenza dello stesso Dio. Insomma, la domanda è: come dobbiamo interpretare questa identificazione dell'angelo di Yhwh con lo stesso Yhwh? O, in altre parole, se l'autore intende parlare di Dio, perché mai dovrebbe fare ricorso a una figura di mediazione come l'angelo di Dio?

Una prima risposta viene data dalla concezione di *messaggero* propria nell'antichità orientale. Il messaggero non era considerato soltanto il trasmissore di una comunicazione: era rappresentante del suo capo. Così, un affronto al messaggero era anche un'offesa al mittente, o, in positivo, per onorare il mittente si accoglie l'inviato<sup>93</sup>. Questo, in parte, potrebbe spiegare l'alto ruolo dell'*Angelo del Signore*, ma ovviamente non è sufficiente giacché, in quei casi, non si dà la stessa confusione fra mittente e inviato. Per spiegarla, bisogna anche tenere conto di un fattore teologico giudaico importante: la trascendenza di Dio sul mondo, da rispettare nelle teofanie. In realtà, come dice Hannah a proposito di Es 3,1-6, «qui, il testo non sembra di tenere in mente un essere distinto [da Dio]. La variazione fra מלאך יהוה e יהוה viene originata dal paradosso che cerca di esprimere la presenza di Dio e l'impossibilità per gli uomini di un accesso non mediato a Dio»<sup>94</sup>. In altre parole, questi testi manifestano la tensione interna della

<sup>92</sup> Per esempio: Gen 16,7-13; 22,15-17; 31,10-13; 48,15-16; Es 14,19-21; Num 22,22-38; Gdc 2,1-4; 6,11-26. Nonostante, tutto ciò non è applicabile a tutti i casi in cui compare la dicitura «angelo del Signore»: a volte si riferisce semplicemente a un essere spirituale inviato da Dio e distinto da Lui.

<sup>93</sup> Cf. 2Sam 10, dove l'affronto ai ministri di Davide fa scatta un conflitto fra Israele e Amoniti; oppure fenomeni simili in 2Re 5,5-7; 2Re 18,13-37; cf. G. H. OLLER, *Messengers and Ambassadors in Ancient Western Asia*, in J. M. SASSON, J. BAINES (a cura di), *Civilizations of the ancient Near East; Vol. 3*, Scribner, New York, NY 1995, 1465-1473.

<sup>94</sup> HANNAH, *Michael and Christ*, 20.

nozione ebraica di Dio. Da una parte, Dio è così Santo che «nessun uomo può vederlo e restare vivo» (Es 33,20.23, cf. 3,6; Giudici 13,22); cioè, l'uomo non è capace di sopportare la grandiosa presenza di Dio, non lo può incontrare direttamente giacché Egli è aldilà del percepibile. D'altra parte, Dio si fa veramente presente in questi incontri, di modo che i personaggi implicati nei racconti stanno veramente parlando con Dio<sup>95</sup>. Siccome l'uomo non può vedere l'immensità di Dio, l'incontro con Lui deve essere *mediato* da un'altra entità creata o, almeno da delle apparenze che l'uomo sia in grado di percepire. L'alternanza fra *angelo del Signore* e *Signore* indica la realtà paradossale delle teofanie per le quali l'inaccessibile si rende accessibile all'uomo di modo limitato o, talvolta, mediato.

Dio è molto più grande di ogni sua manifestazione. Tanto è così che gli ebrei hanno chiara consapevolezza che Dio non possa essere racchiuso in nessuna rappresentazione: è inimmaginabile (cf. Es 20,4). Come spiega Dunn «parlando in questi termini dell'angelo del Signore, gli autori trovarono il modo di descrivere la realtà della presenza divina in tali incontri teofanici, senza per questo diminuire la sacra alterità di Yhwh. Quindi in queste storie la figura dell'angelo del Signore consente di *parlare dell'immanenza di Dio senza comprometterne la trascendenza*. L'angelo del Signore era Dio e non era Dio, oppure, in altri termini, era il modo scelto da Dio per manifestare sé stesso ai suoi servitori senza al contempo manifestare sé stesso. Quindi l'angelo del Signore non era Dio in quanto tale, ma poteva essere considerato Dio in quanto ne rappresentava l'auto-rivelazione»<sup>96</sup>. In poche parole, spesso l'angelo del Signore compare come la stessa presenza di Dio che si rende accessibile all'uomo.

Curiosamente, alcuni apocalittici riprendono le scene in cui compare l'angelo del Signore e la rileggono *a posteriori* togliendo ogni possibile ambiguità e proteggendo così la trascendenza divina. Il personaggio che trasmette la parola di Dio non è più confondibile con Dio: è semplicemente un angelo. Troviamo questo fenomeno nel *libro dei Giubilei*. Il parallelo è degno di nota:

*Genesi*. Poi il Signore apparve a lui alle Querce di Mamre, mentre egli sedeva all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno. Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: «Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi... (Gen 18,1-3) [Cf. la scena completa, Gen 18-19]

*Giubilei* [Parla l'angelo che fa la rivelazione] All'inizio del quarto mese apparimmo ad Abramo presso la quercia di Mamre, parlammo con lui e gli annunciammo che gli sarebbe stato dato un figlio dalla moglie Sara. E Sara, poiché seppe che noi avevamo detto questa cosa ad Abramo, rise... (Giubilei 16,1-2).

Il *Libro dei Giubilei* ascrive alle creature angeliche le stesse azioni che la *Genesi* attribuisce a volte al Signore e a volte al suo angelo o angeli. Paolo Sacchi commenta: «il testo interpreta chiaramente il passo nel senso che si trattava di tre angeli: *apparimmo*. [...] Sono passi troppo difficili per una mentalità giudaica che ha un fortissimo senso della trascendenza del divino e della gloria di Dio»<sup>97</sup>. Posteriormente, *Giubilei* ripeterà la stessa logica attribuendo chiaramente

<sup>95</sup> Cf. GARRETT, *No Ordinary Angel*, 23.

<sup>96</sup> DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 78.

<sup>97</sup> P. SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Dei Giubilei*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'antico testamento*, vol. 1, UTET, Torino 1981, 291.

all'angelo (e non al Signore) l'apparizione ad Agar (cf. Giubilei 18,11-18 vs Gen 21,17-19). Questo fenomeno attesta la graduale presa di consapevolezza della trascendenza di Dio da parte del giudaismo posteriore: conforme ci avviciniamo al primo secolo, il Dio degli ebrei risulta più chiaramente trascendente e inafferrabile. Conseguentemente, si rende più palese la necessità di *mediazione* per entrare in contatto con Dio: le figure angeliche acquistano un'importanza capitale.

### *Angelologia nella letteratura apocalittica: il grande angelo*

In continuità con l'angelologia dell'AT, nella letteratura apocalittica giudaica, gli angeli sono descritti come esseri celestiali sovrumani creati da Dio e a Lui sottomessi. Ancora una volta, la trascendenza di Dio su ogni cosa, anche sugli angeli, è un dato presente nella letteratura apocalittica almeno tanto quanto lo era nell'Antico Testamento. Come esempio, basti vedere che, nel *Primo libro di Enoc*, nemmeno gli angeli possono vedere Dio (cf. 1Enoc 14,18-19); inoltre, spesso questi libri presentano gli angeli in sottomissione e adorazione di Dio, come in 2Enoc 20,3: «tutte le milizie celesti, radunate per gradi, avanzando, s'inclinavano al Signore». Insomma, lo status creato degli angeli è molto chiaro, come chiare sono anche le parole attribuite al Signore Dio nel *Secondo libro di Enoc*<sup>98</sup>:

Non c'è consigliere né continuatore, sono io solo eterno, non creato con le mani [...] tutte le milizie sono io che le ho create, [...] tutti si sottomettono alla mia autocrazia e servono il mio unico potere. Consegna i libri scritti della tua mano ed essi li leggeranno e conosceranno il creatore di tutte le cose e comprenderanno essi pure che non c'è un altro all'infuori di me, (2Enoc 33,3.7-8).

In coerenza con il loro interesse per la vita della sfera celeste, i libri apocalittici offrono ulteriori dettagli sulla gerarchia angelica<sup>99</sup>. Questo include anche la credenza in un piccolo gruppo di angeli particolarmente privilegiati, o angeli della presenza, che stanno davanti a Dio e hanno responsabilità sulle schiere dell'esercito celeste e sugli angeli inferiori. Così, per esempio, in 1Enoc 9-10 gli angeli principali sono Michele, Raffaele, Gabriele e Suriele, poi denominato (o sostituito da?) Uriele; e questi arcangeli compaiono frequentemente nella letteratura apocalittica<sup>100</sup>. Oltre alle loro missioni da compiere sulla terra, gli angeli hanno un'altra importante attività da svolgere: il culto celestiale. Questa letteratura mostra

---

<sup>98</sup> Il *Secondo Libro di Enoc* viene spesso denominato *Libro dei Segreti di Enoc* fu probabilmente scritto fra il 30 e il 70 del primo secolo. Non è da scartare che l'autore conosca alcuni testi del NT; alcuni autori (non la maggioranza) pensano addirittura che sia un documento di origine cristiana. Sia un documento cristiano sia giudaico, sembra chiaro che non appartiene al *mainstream* di nessuna delle due religioni cf. P. SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Dei Segreti Di Enoc*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'antico testamento*, vol. 2, UTET, Torino 2006, 495-499.

<sup>99</sup> Per esempio, 2Enoc 19,1-5: «mi fecero salire al settimo cielo. Là vidi sette angeli radunati, brillanti e molto gloriosi [...]. Questi regolano, insegnano il buon ordine del mondo, il corso delle stelle, del sole e della luna agli angeli che li guidano e agli angeli dei cieli [...]. Ci sono anche angeli che sono sopra le stagioni e gli angeli, angeli che sono sui frutti e l'erba e tutto ciò che ferve e angeli di tutti i popoli [...] In mezzo a loro ci sono sette Fenici, sette Cherubini e sette angeli con sei ali che risuonano l'un l'altro con una sola voce e cantano l'un l'altro. [...] Il Signore gioisce di quelli che sono sotto i suoi piedi». Cf. anche 1Enoc 61,10 o 2Bar 59,11.

<sup>100</sup> HANNAH, *Michael and Christ*, 28-29.

particolare interesse nella speculazione sulla liturgia del tempio celestiale, forse come modello per il culto del tempio di Gerusalemme o forse come alternativa allo stesso<sup>101</sup>.

Dentro questa angelologia gerarchica, molte di queste rivelazioni sul mondo celeste trasmettono l'identità e il ruolo di un angelo particolare, il più potente di tutto il mondo creato: il *grande angelo*. La sua posizione può essere così elevata che alcuni autori lo considerano «quasi-divino». Per molte delle tradizioni apocalittiche, l'angelo più potente è Michele, ma altre lo identificano con Eremiel o Yaoel. Anche in questa categoria si potrebbe includere il Figlio dell'uomo enochico, che studieremo più avanti<sup>102</sup>.

Alcuni libri<sup>103</sup>, tra cui *Daniele*, pongono Michele come il «grande arcangelo» o «ἀρχιστράτηγος», leader delle schiere angeliche. Come tale, le funzioni di Michele sono d'intercessione per gli uomini<sup>104</sup>, custode del «Nome segreto»<sup>105</sup>, protettore speciale per Israele<sup>106</sup> o addirittura Sommo Sacerdote della liturgia celestiale<sup>107</sup>. Come principe della milizia celeste, Michele è il principale rivale di Satana<sup>108</sup>. Dunque, anche se sono missioni alte, queste tradizioni lasciano intendere, con chiarezza meridiana, l'enorme distanza fra Michele e Dio: il monoteismo più rigido possibile resta in piede davanti a questa figura.

Altre fonti riportano figure simili. Per esempio, nell'*Apocalisse di Abramo*, tardiva ai nostri fini<sup>109</sup>, l'angelo Yaoel (יהואל) è espressamente dichiarato superiore a Michele. «Yaoel è l'angelo più grande e potente. La forza di questo angelo deriva dal fatto di avere nel proprio nome quello stesso di Dio, naturalmente per volontà dello stesso Dio. [...] Rappresenta Dio sulla terra»<sup>110</sup>. L'appellativo combina i nomi di Yhwh (יהוה) e El (אל), ossia, si tratta di un angelo che porta il nome di Dio. Non è una funzione indifferente: il nome sacro di Dio è potente e veicola anche la sua presenza e rivelazione agli uomini. Molto probabilmente, questo testo raccoglie una tradizione che parte dalla figura angelica dell'Esodo, *l'angelo del nome*:

Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato. Abbi rispetto della sua presenza, da' ascolto alla sua voce e non ribellarti a lui; egli infatti non perdonerebbe la vostra trasgressione, perché *il mio nome è in lui*. Se tu dai ascolto alla sua voce e fai quanto ti dirò, io sarò il nemico dei tuoi nemici e l'avversario dei tuoi avversari. Quando il mio angelo

<sup>101</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>102</sup> Cf. Capitolo II.B.4.c, 111.

<sup>103</sup> Concretamente, cf. 2Enoc 22,6; 33,10; 3Bar 11,4, oltre a Dan 10,13.21; 12,1

<sup>104</sup> Cf. 1Enoc 9-10; 2Enoc 33,10.

<sup>105</sup> 1Enoc 69,14-17.

<sup>106</sup> Cf. 1Enoc 20,5; cf. WALSH, *Angels Associated with Israel in the Dead Sea Scrolls*, 2, 12, 60-79, 282, ecc.

<sup>107</sup> Cf. Testamento di Levi 5; cf. HANNAH, *Michael and Christ*, 44.

<sup>108</sup> Cf. Giuda 9 in rapporto al *Testamento di Mosè*.

<sup>109</sup> Secondo Paolo Sacchi, «questo apocrifo può essere datato con sicurezza del periodo posteriore alla distruzione del tempio ad opera di Tito, avvenuta nel 70 d.C. Se il *terminus post quem* è sicuro, il *terminus ante quem* lo è meno», P. SACCHI, *Introduzione e Note Storiche All'apocalisse Di Abramo*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'antico testamento*, vol. 3, Paideia, Brescia 1999, 61: se questa datazione è vera, il testo non potrebbe avere alcun influsso sulla nascita del culto a Cristo.

<sup>110</sup> *Ibidem*, 85-87.

camminerà alla tua testa e ti farà entrare presso l'Amorreo, l'Ittita, il Perizzita, il Cananeo, l'Eveo e il Gebuseo e io li distruggerò (Es 23,20-23).

L'*Apocalisse di Abramo* è posteriore al NT, tuttavia indica una tradizione giudaica, possibilmente anteriore, su un «angelo del nome», il più importante in Cielo. Malgrado la sua potenza, questo libro non lascia dubbi sulla superiorità dell'Unico Dio e la condizione creata di Yaoel. Di fatto, quando il visionario, sopraffatto dalla maestà dell'angelo, sente l'impulso di adorarlo, allora, non solo viene decisamente fermato, ma addirittura «l'angelo s'inginocchiò con me e adorò [Dio]» (Apoc. Abr. 17,2).

Testi apocrifi attestano tradizioni sul mutamento di alcuni personaggi che ottengono una condizione superiore. Davanti al cospetto di Dio, subiscono una trasformazione così da riflettere in loro la gloria dell'Altissimo. Non è del tutto nuovo in Israele: anche Mosè subì un processo simile (cf. Es 34,29-35). Nell'*Apocalisse di Sofonia*, di datazione incerta<sup>111</sup>, l'angelo Eremiele guida il veggente nel suo viaggio nelle diverse stanze del Cielo. A un certo punto, fanno ingresso nella città celeste, «ed io mi addentrai in essa. Quindi l'angelo del Signore [Eremiele] si trasformò accanto a me in quel luogo» (Ap. Sof. 5,3-4). La figura dell'angelo diventa gloriosa, descritta con tratti che sembrerebbero designare lo splendore divino:

Vidi davanti a me un grande angelo; il suo volto brillava come i raggi del sole nella sua gloria; il suo volto era come quello di chi è ripieno della sua gloria; ed era cinto come da una cintura d'oro sul suo petto; i suoi piedi erano come ottone che ribolle nel fuoco (Ap. Sof. 6,11-12).

L'angelo è avvolto di gloria e questo lo fa sembrare di condizione divina. Tanto è così che il veggente dice: «mi gettai con la faccia a terra e lo adorai» (v. 14). A questo punto, succede qualcosa interessante: «Egli mi disse: "volgi a lui il tuo cuore, non adorare me; io non sono il Signore onnipotente, ma il grande angelo Eremiele, che sta sopra l'abisso e gli inferi, colui nella cui mano sono rinchiusi tutte le anime"» (v. 15). Insomma, l'*Apocalisse di Sofonia* presenta un angelo che riflette la gloria di Dio e «nella cui mano sono rinchiusi tutte le anime»: si tratta di grandi attributi; eppure, lo stesso testo ci tiene a sottolineare esplicitamente che non deve essere adorato, perché non è il Signore Dio.

Nel *Secondo Libro di Enoc*, scritto nel secolo I d.C., è lo stesso veggente, Enoc, a mutare condizione al cospetto di Dio:

Michele, il grande archangelo del Signore, mi rialzò e mi condusse davanti al volto del Signore. [...] Il Signore disse a Michele: «prendi Enoc e spoglialo delle vesti terrene e ungi di olio benedetto e rivestilo di gloria». Michele mi spogliò delle mie vesti e mi unse di olio benedetto. [...] Guardai me stesso e fui come uno dei gloriosi e non c'era differenza d'aspetto (2Enoc 21,6-10).

Una volta ammesso alla presenza di Dio, Enoc diventa il confidente dello Stesso Signore e da Lui riceve i segreti che tiene nascosti persino agli angeli. La posizione di Enoc è altissima: «il Signore mi chiamò e mi mise alla sua sinistra più vicino di Gabriele e io adorai al Signore» (2Enoc 24,1). È più vicino a Dio di Gabriele. Come dice Sacchi, «forse solo Michele era al di

---

<sup>111</sup> Non si hanno certezze sulla datazione di questo testo: ben potrebbe essere pre-cristiano o forse anche no, «è verosimile che l'apocalisse [di Sofonia] sia stata composta nell'arco di tempo che va dal 100 a.C. al 200 d.C.», C. GIANOTTO, *Introduzione All'apocalisse Di Sofonia*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'antico testamento*, vol. 3, Paideia, Brescia 1999, 164.

sopra di Enoc»<sup>112</sup>. Ancora una volta, la distanza fra Enoc e il Signore Dio, a cui Enoc adora, risulta evidente lungo tutto il libro. Più avanti, una volta compiuto il suo viaggio, Enoc tornerà alla Terra per trasmettere ai suoi figli alcuni dei segreti. Allora, la sua apparenza torna umana (cf. 2Enoc 39,1-8). Fatta la sua rivelazione, Enoc risale in Cielo definitivamente: «il Signore lo accolse e lo pose davanti al suo volto nei secoli» (2Enoc 67,2). In conclusione, anche se Enoc, da uomo, si vede trasformato in un essere glorioso quando è alla presenza del Signore, la trascendenza di Dio e la sua superiorità su ogni creatura risulta palese lungo tutto il racconto.

Altri esempi di trasformazioni di uomini in creature superiori si trovano anche nel *Libro dei Sogni* (incluso in 1Enoc 83-90) o nel più tardivo *Terzo Libro di Enoc*<sup>113</sup>. Risparmiamo al lettore le citazioni concrete perché si muovono sempre entro la logica già esposta e non aggiungono niente a quanto detto<sup>114</sup>. È vero che ci sono angeli molto elevati nel regno celestiale, è anche vero che alcuni uomini possono acquisire questa condizione; ma, nei documenti giudaici fra il III secolo a.C. e il I d.C., si tratta sempre di una maggiore o minore condizione all'interno degli esseri creati, radicalmente distinti dall'Unico Dio.

Secondo Bart Ehrman, queste tradizioni sarebbero l'equivalente ebraico della divinizzazione pagana: una sorta di *apoteosi* giudaica<sup>115</sup>. Può darsi, ma la differenza tra le *apoteosi* greche e queste tradizioni non è piccola: in ambiente giudaico, il Signore Dio è e rimane sempre l'Unico Dio creatore e trascendente; le altre figure, alte che siano, lo adorano, tremano alla sua presenza, e non possono essere adorate: sono creature. In definitiva, una volta esaminati i testi, dobbiamo dare ragione a Hurtado quando dice che, in questi libri, il riflesso della gloria celestiale negli angeli compare accanto alla proibizione di fare di loro oggetti di adorazione<sup>116</sup>.

### ***Conclusioni sull'angelologia giudaica***

Questi sono i sette punti più significativi che emergono dal nostro studio sull'angelologia giudaica:

---

<sup>112</sup> SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Dei Segreti Di Enoc*, 540.

<sup>113</sup> Non consideriamo utile entrare ora nella descrizione della figura in cui diventa Enoc, *Metatron* (non bisogna spaventarsi dal nome, che probabilmente proviene dal greco, colui che sta «accanto al trono», cf. GARRETT, *No Ordinary Angel*, 55) per la sua datazione posteriore all'origine del cristianesimo e perché non è essenzialmente diverso da quanto già spiegato.

<sup>114</sup> Alcuni trovano anche degna di nota un'opera nella quale Mosè sogna di rimpiazzare Dio nel suo trono. Nell'interpretazione del sogno, il suocero di Mosè gli dice che da lui avrebbe avuto origine una potente monarchia e che lui stesso avrebbe governato e sarebbe diventato signore di uomini. Si tratta dell'*Exagoge*, del poeta alessandrino Ezechiele il Tragico. Non è propriamente un libro apocalittico né si suol annoverare fra i cosiddetti "apocrifi" dell'Antico Testamento, è un'opera teatrale scritta in greco della quale solo abbiamo alcuni frammenti riportati da citazioni di altri autori, probabilmente scritta lungo il II sec. a.C. La sua importanza radica nel fatto che è l'unica opera che cerca di mettere la storia biblica in forma di tragedia greca. Al contempo, non sembra un testo ricevuto dalla tradizione giudaica con successo: questa storia non ha originato nessun'altra tradizione su Mosè e, tanto meno una pratica religiosa avente Mosè come destinatario di culto.

<sup>115</sup> Cf. EHRMAN, *How Jesus Became God*, 59-84.

<sup>116</sup> Cf. HURTADO, *One God, One Lord*, 30-33.

1. Nell'insieme delle Scritture, gli angeli sono creature subordinate a Dio che vivono insieme a lui nel regno celeste. La credenza negli angeli non lede il monoteismo ebraico: sono stati creati da Dio.
2. Possono trovarsi tracce di enoteismo in alcune tradizioni ebraiche: le figure che conformavano il gruppo degli «*elohim*» sono state posteriormente interpretate come «*angeli*», spogliati dalla condizione divina che gli conferiva l'origine testuale di questi brani. Questo cambiamento attesta un progressivo passo da una fede enoteista a quella monoteista, definitivamente consolidata nel primo secolo, epoca di nostro interesse.
3. All'inizio, l'espressione *angelo del Signore* viene usata per veicolare la presenza di Dio in mezzo agli uomini, cercando di preservare al contempo la sua trascendenza. In altre parole, indica la manifestazione di Dio, sempre inadeguata a esprimere il suo stesso essere. Testi posteriori cercano di evitare l'ambiguità rimarcando ancora di più la trascendenza divina.
4. I testi apocalittici ribadiscono con immagini forti e simboli coloriti l'unicità e la trascendenza del Signore Dio.
5. Ci sono tradizioni che vedono un *grande angelo* particolarmente superiore a tutti gli altri. Alcune delle funzioni o caratteristiche di questo angelo sono queste: è principe delle schiere angeliche; è intercessore per gli uomini davanti a Dio; è portatore o custode del Nome di Dio; funge da Sommo Sacerdote della liturgia celestiale; e, a volte, come conseguenza della sua vicinanza a Dio, riflette la sua gloria.
6. Alcuni testi tramandano la trasformazione di uomini, temporale o definitiva, in esseri di condizione superiore, talvolta anche comparabili al *grande angelo*.
7. Tutto ciò, negli scritti giudaici anteriori al I secolo, non pregiudica né modifica l'unicità e singolarità dell'essere divino.

## ***B.2. Angelologia giudaica e cristologia del NT***

Veniamo ora a studiare la possibile influenza dell'angelologia giudaica sullo sviluppo dell'alta cristologia che troviamo nel NT. Cercheremo di contrastare angelologia e cristologia nei suoi punti in comune per osservare se la seconda può essere intesa come un semplice sviluppo in continuità con la prima. Lo faremo dalla mano di due importanti studi al riguardo, fatti da Darrel D. Hannah<sup>117</sup> e Loren T. Stuckenbruck<sup>118</sup>.

### ***Tratti in comune***

Come abbiamo visto, le tradizioni giudaiche sul «grande angelo» attribuiscono a questa figura funzioni importanti come mediatore fra Dio e gli uomini. Si può osservare che il NT

---

<sup>117</sup> HANNAH, *Michael and Christ*.

<sup>118</sup> L. T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Mohr Siebeck, Tübingen 1995.

applica a Gesù il Cristo alcuni di questi ruoli: in questo senso c'è una certa continuità fra l'angelologia giudaica e la cristologia nascente. Vediamolo nei passi del NT.

### **i) Comandante della milizia celeste**

Il grande angelo è, anzitutto, il comandante della milizia celeste. La tradizione cristiana posteriore ha applicato questo titolo all'arcangelo Michele, evidentemente sottomesso al Dio Trino. Nonostante, un testo del NT sembra applicare questa funzione a Cristo:

Poi vidi il cielo aperto, ed ecco un cavallo bianco; colui che lo cavalcava si chiamava Fedele e Veritiero: egli giudica e combatte con giustizia [...] È avvolto in un mantello intriso di sangue e il suo nome è: il Verbo di Dio. Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro. Dalla bocca gli esce una spada affilata, per colpire con essa le nazioni. Egli le governerà con scettro di ferro e pigerà nel tino il vino dell'ira furiosa di Dio, l'Onnipotente. Sul mantello e sul femore porta scritto un nome: Re dei re e Signore dei signori. [...] Vidi allora la bestia e i re della terra con i loro eserciti, radunati per muovere guerra contro colui che era seduto sul cavallo e contro il suo esercito (Ap 19,11-19).

Questo è il brano più chiaro in cui si applica a Cristo la principale funzione attribuita dagli apocalissi giudaici a Michele<sup>119</sup>. Non è, però, l'unico: anche Mc 13,26 e par.; Mt 13,41 e 2Tes 1,7 attestano la credenza nella futura venuta del Cristo comandando le schiere degli angeli a suo servizio. Il passo di Ap va oltre la semplice attribuzione a Cristo dell'ufficio di capo angelico. Il brano può anche essere letto alla vista di altri scritti dell'AT. Così, Cristo prende anche un ruolo che spesso appartiene a Yhwh nell'AT. Infatti, in alcuni brani, Yhwh è descritto come il Guerriero che lotta per Israele e guida l'esercito celestiale in favore del suo popolo<sup>120</sup>. Inoltre, Ap 19,15 fa evidente accenno al Salmo 2, e a Is 11,4, entrambi testi riferiti al Messia venturo. Insomma, la funzione applicata a Cristo in questo testo comprende anche quella di Michele, ma la trascende entro una missione più ampia, quella del Messia che porta la potenza e la presenza di Dio.

### **ii) Sommo Sacerdote celestiale e intercessore**

La *Lettera agli Ebrei* applica a Cristo due funzioni collegate che altre tradizioni attribuiscono a Michele<sup>121</sup>: quella di Sommo Sacerdote della liturgia celestiale e, seconda, l'intercessione per gli uomini. Altri apocrifi assegnano il Sommo Sacerdozio alla figura di Melchisedek<sup>122</sup>, alla quale si rifà anche l'autore di Eb. L'epistola presenta più volte il sommo sacerdozio di Cristo come quello superiore e, in estremo, ora l'unico valido per i cristiani. A modo di esempio, riportiamo questo testo:

Cristo, invece, è venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, attraverso una tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano d'uomo, cioè non

<sup>119</sup> Cf. HANNAH, *Michael and Christ*, 148.

<sup>120</sup> Cf. Es 15,3; Dt 7,1-2; Is 24,21-23, 27,1; 63,1-3; Sal 18,6-19; 68,1-35; cf. HANNAH, *Michael and Christ*, 149.

<sup>121</sup> Cf. *Testamento di Levi* 3, 4-7; 3 Baruc 11-16.

<sup>122</sup> 11QMelch, 2Enoc 71-72, cf. HANNAH, *Michael and Christ*, 150.

appartenente a questa creazione. Egli entrò una volta per sempre nel santuario, [...] Cristo infatti non è entrato in un santuario fatto da mani d'uomo, figura di quello vero, ma nel cielo stesso, per comparire ora al cospetto di Dio in nostro favore. E non deve offrire se stesso più volte, come il sommo sacerdote che entra nel santuario ogni anno con sangue altrui (Eb 9,11.24-25).

Eb è l'unico documento che presenta esplicitamente Cristo come Sommo Sacerdote; questa mediazione viene collegata al suo compito di avvocato e intercessore nostro, ruolo anche riportato in Rom 8,34 o 1Gv 2,1. Alla base del suo ruolo sacerdotale di Cristo c'è la concezione della sua morte come sacrificio, dove offre il proprio sangue e la propria carne: interpreta il senso della vita terrena di Gesù. Dunque, questo attributo non si può capire come una semplice trasposizione di un ufficio angelico al Cristo Risorto.

### iii) Aspetto glorioso

Di fronte alla presenza di Dio, il grande angelo diventa raggianti, per riflesso della gloria divina. Questo pensiero, fortemente radicato nell'ebraismo già dalle tradizioni mosaiche (cf. Es 34,29-35), compare anche nel NT in riferimento alla gloria del Risorto<sup>123</sup>. Il veggente dell'*Apocalisse di Giovanni* offre una descrizione della sua visione di Cristo che fa ricordare quella del trasformato Eremiele nell'*Apocalisse di Sofonia*<sup>124</sup>; dice così:

[vidi] uno simile a un Figlio d'uomo, con un abito lungo fino ai piedi e cinto al petto con una fascia d'oro. I capelli del suo capo erano candidi, simili a lana candida come neve. I suoi occhi erano come fiamma di fuoco. I piedi avevano l'aspetto del bronzo splendente, purificato nel crogiuolo. La sua voce era simile al fragore di grandi acque. Teneva nella sua destra sette stelle e dalla bocca usciva una spada affilata, a doppio taglio, e il suo volto era come il sole quando splende in tutta la sua forza. Appena lo vidi, caddi ai suoi piedi come morto (Ap 1,13-17).

La stessa idea è sostenuta da Paolo, senza questa attrezzatura simbolica, in 2Cor 4,6: «e Dio, che disse: "Rifulga la luce dalle tenebre", rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo». Per Eb 1,3, Cristo «è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza, e tutto sostiene con la sua parola potente». Anche l'episodio della trasfigurazione potrebbe essere annoverato fra i testi che vedono la gloria di Dio in Cristo. Pur riprendendo la tradizione del riflesso della gloria di Dio, questi documenti hanno alcune differenze con le tradizioni giudaiche. Come abbiamo visto, la visione della gloria di Eremiele, descritta con lo stesso apparato simbolico, veniva seguita dall'esplicito divieto di adorarlo; invece, l'*Apocalisse di Giovanni* non presenta la proibizione di adorare Cristo<sup>125</sup>. Da parte sua, Paolo non parla solo di un «riflesso della gloria di Dio in Cristo», ma conosce una vera e propria gloria del Signore Gesù, nascosta durante la sua vita terrena, manifestata ad alcuni dopo: «se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della

<sup>123</sup> Cf. GARRETT, *No Ordinary Angel*, 54-56.

<sup>124</sup> Cf. Ap. Sof. 6, 11-12.

<sup>125</sup> Un altro elemento di Ap non presente in Ap. Sof. è l'allusione al *Figlio dell'uomo*, attraverso la quale concentra anche altre tradizioni sulla persona di Cristo. Questa dicitura è così importante che gli dedicheremo un discorso a parte.

gloria" (1Cor 2,8; cf. 2Cor 8,23; 2Tes 2,14)<sup>126</sup>. In altre parole, i documenti del NT vanno oltre un mero effetto temporale della gloria di Dio in Cristo, perché per loro, «è in lui che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9).

#### iv) L'angelo del Signore

L'Esodo parla di un angelo nel quale è *il nome di Dio* nel già citato passo di Es 23,20-23. Il suo compito sarà camminare alla testa del popolo per guidarlo, custodirlo e fargli entrare nella terra promessa; Israele, da parte sua, gli deve rispettare e obbedire: l'angelo dovrà anche punire i ribelli (cf. Es 32,34-35). Portare il nome di Dio non è un compito qualsiasi: il nome di Dio designa lo stesso Suo Essere in mezzo al suo popolo. Perciò, c'è chi dice che «l'identificazione di questa figura anonima con uno degli arcangeli individuati porterebbe al pericolo vicino di diteismo»<sup>127</sup>. Infatti, in collegamento ad altri brani (cf. Es 14,19), si osserva che si tratta dell'*angelo di Dio*, di cui abbiamo già parlato. In base a queste caratteristiche, alcuni specialisti segnalano che Giuda 5-7 collega la figura del «Signore Gesù» con questo angelo del Signore dell'Esodo e della Genesi:

A voi, che conoscete tutte queste cose, voglio ricordare che [il Signore / Gesù<sup>128</sup>], dopo aver liberato il popolo dalla terra d'Egitto, fece poi morire quelli che non vollero credere. [...] Così Sòdoma e Gomorra e le città vicine, che alla stessa maniera si abbandonarono all'immoralità e seguirono vizi contro natura, stanno subendo esemplarmente le pene di un fuoco eterno (Giuda 5-7).

Per Hannah e Fossum, questo testo si riferisce al Cristo preesistente. Entrambi gli autori vedono il brano in collegamento con 1Cor 10,4.9, che attesta che «i cristiani avevano già concepito Cristo come attivo nell'atto centrale dell'AT»<sup>129</sup>. Qui, Paolo identifica Cristo con la roccia spirituale che forniva acqua agli israeliti e che seguiva loro nel loro vagare per il deserto: «bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo. Ma la maggior parte di loro non fu gradita a Dio e perciò furono sterminati nel deserto. [...] Non mettiamo alla prova il Cristo<sup>130</sup>, come lo misero alla prova alcuni di loro, e caddero vittime dei serpenti». Ma, in quale senso i primi cristiani vedevano Cristo pre-esistente attivo nell'Esodo? Hannah e Fossum propongono una risposta: come l'angelo del Signore. Questi studiosi suggeriscono che entrambi i testi fanno eco al linguaggio dell'AT su questo angelo.

<sup>126</sup> Cf. A. PITTA, *La Seconda Lettera Ai Corinzi*, Borla, Roma 2006, 204.

<sup>127</sup> J. FOSSUM, *Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7*, «New Testament Studies» 33 (1987) 229.

<sup>128</sup> Alcuni manoscritti riportano Κύριος, e altri, invece, Ιησους. La critica testuale favorisce il nome proprio per essere una *lectio difficilior*. In ogni caso, secondo Hannah, anche se l'originale fosse «Il Signore», all'interno di questa lettera, l'interpretazione migliore è quella che riferisce questo termine al «Signore Gesù Cristo», HANNAH, *Michael and Christ*, 140-141; cf. FOSSUM, *Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7*.

<sup>129</sup> HANNAH, *Michael and Christ*, 140.

<sup>130</sup> La Bibbia della CEI riporta invece «non mettiamo alla prova il Signore». Tuttavia, la maggioranza delle versioni riporta «il Cristo», seguendo letteralmente l'edizione critica più comune: μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, perciò, abbiamo riportato qui la traduzione di Barbaglio; secondo lui, la lezione *Cristo* «si fa preferibile perché *lectio difficilior* ed esplicativa del loro sorgere», cf. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 456.

«In Es 23,20-23 si vede che i due compiti dell'angelo sono: 1) custodire e guidare i figli d'Israele nel deserto e, 2) punire le loro disubbidienze. E queste sono precisamente le due attività attribuite a Cristo»<sup>131</sup>. Questi brani sarebbero, dunque, indicativi di un'identificazione della figura dell'*angelo del Signore* con l'attività del Cristo preesistente. Tuttavia, bisogna riconoscere che, nel complesso del NT, questi indizi sono pochi, marginali e incerti: pochi, perché sono solo due testi; marginali, visto che non sono brani centrali della cristologia del NT e, infine, incerti, giacché oltre ad essere soggetti a incertezze testuali, ammettono anche altre interpretazioni. Di conseguenza, se dovessimo rispondere se la cristologia del NT sia basata sulla figura dell'angelo del Signore, la risposta sarebbe piuttosto negativa, senza escludere che possa essere stata utile per capire la sua attività preesistente.

### v) Portatore del nome di Dio

Più chiara risulta l'attribuzione a Cristo di essere portatore del nome di Dio. Come abbiamo visto, ispirati da Es 23,21, apocalissi giudaici applicano questa funzione al loro *grande angelo*, come 1Enoc 69, riferito a Michele, e il *Testamento di Abramo*, in riferimento a Yaoel. Fil 2,9 è probabilmente il testo più antico del NT che racconta l'esaltazione di Gesù mediante la consegna del nome «che è al di sopra di ogni altro nome»<sup>132</sup>. Non è l'unico testo del NT che presenta questa teologia del nome di Dio applicato a Cristo: Eb 1,4; il *Vangelo di Giovanni*<sup>133</sup> e forse anche l'*Apocalisse di Giovanni*<sup>134</sup>. In continuità con i testi apocalittici, l'uso del nome proprio di Dio veicola la potenza di Yhwh presente e operante nel suo emissario (cf. Gv 18,5-8). Tuttavia, nel NT, più che a un grande angelo, l'applicazione a Gesù del nome ricorda la figura dell'angelo dell'Esodo: è la stessa presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Come quegli angeli, Gesù riceve il Nome; tuttavia, nel caso di Gesù, le conseguenze sono più radicali. In Fil 2,9-11, la donazione del nome si collega con l'adorazione a Dio così come espressa in Is 45: «nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami: "Gesù Cristo è Signore!"». Vale a dire, si presenta Gesù come degno di essere adorato da parte di ogni creatura, anche dagli stessi angeli, così come solo Dio è adorato. La *Lettera agli Ebrei* è anch'essa chiara al riguardo: «Quando invece introduce il primogenito nel mondo, dice: Lo adorino tutti gli angeli di Dio» (Eb 1,6). Il fatto che in Gesù sia presente e operante il nome di Dio lo rende oggetto di culto, anche angelico (cf. anche Ap 5,8-14; 4,11). Non è questo un punto di chiara discontinuità con l'angelologia giudaica?

### *Divergenze*

Gli angeli hanno una notevole presenza anche negli scritti del NT. Non è strano osservarli al servizio di Gesù il Cristo (cf. Mt 4,11; 26,53; Lc 22,43), oppure in azione per comunicare da parte di Dio notizie importanti (a Giuseppe Mt 1-2; a Zaccaria, a Maria e ai pastori in Lc 1-2, nella risurrezione Gv 20,12, ecc.), o accompagnando il Figlio dell'uomo nella sua

<sup>131</sup> HANNAH, *Michael and Christ*, 140-141.

<sup>132</sup> Cf. quanto già esposto al riguardo in Capitolo I.C, 35ss.

<sup>133</sup> Cf. Gv 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8.

<sup>134</sup> Ap 19,12; 3,12; 14,1; 22,3-4.

manifestazione finale per il giudizio (cf. Mt 25,31, Mc 13,27...), ecc. Michele resta un grande angelo a capo della milizia dei cieli (Ap 12,7). Insomma, l'angelologia del NT è fondamentalmente coincidente con quella dell'AT ed è anche debitrice dello sviluppo dell'angelologia apocalittica.

### **i) Cristo non è di natura angelica**

Con tutto ciò, il primo tratto di discontinuità fra l'angelologia giudaica e la cristologia del NT è la chiara consapevolezza che Cristo non sia (né sia diventato) un angelo. Come dice Hannah, malgrado tutti i paralleli che si possano trovare con l'angelologia giudaica, gli autori del NT non identificano mai Cristo con un angelo né lo descrivono come tale<sup>135</sup>, anche quando lo presentano come una figura celestiale (cf. Ap 1,12-18). Questo si capisce bene dall'insistenza nella reale corporeità del Risorto: «Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa, come vedete che io ho» (Lc 24,39; cf. anche Gv 20,27; 21,10-15). Gli autori del NT si curano bene di non lasciare spazio a intendere una trasformazione di Cristo in un essere di natura angelica. Paradossalmente, questa insistenza non sarebbe necessaria se non ci fosse un certo rischio di cadere in questa confusione: dunque, è anche testimonianza indiretta di una certa continuità con l'angelologia dell'epoca.

### **ii) Superiorità di Cristo sugli angeli**

Nel NT troviamo l'esplicita dichiarazione della superiorità di Cristo sugli angeli. Abbiamo già accennato Fil 2,9-11, dove tutti gli angeli devono adorare il Signore Gesù Cristo per dare gloria al Padre. Anche le lettere agli *Efesini* e ai *Colossesi* (cf. Ef 1,21) ribadiscono la preminenza di Cristo sugli angeli: «in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Col 1,16-17). Qui, l'accento si mette sulla superiorità di Cristo anche *prima* della creazione. Dunque, nel NT, non solo si esclude la natura angelica del Cristo *terreno* e del *Risorto*, ma anche ora di quello *preesistente*. Probabilmente la dichiarazione più esplicita della superiorità di Cristo sugli angeli si trova nella *Lettera agli Ebrei*:

Divenuto tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato. Infatti, a quale degli angeli Dio ha mai detto: Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato? E ancora: Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio? Quando invece introduce il primogenito nel mondo, dice: Lo adorino tutti gli angeli di Dio (Eb 1,4-6; cf. anche 1,6-2,17).

Probabilmente, il punto di discontinuità più significativo è che il NT raccoglie la necessità di adorare Cristo come qualcosa di gradito alla volontà di Dio. C'è qualcosa di simile riguardo agli angeli?

---

<sup>135</sup> Cf. *Ibidem*, 151ss; Hannah esamina e scarta uno tra l'altro tutti i passi di NT che possano suggerire l'opinione contraria.

### iii) Devozione agli angeli e culto a Cristo

Per testare la continuità o discontinuità fra angelologia e cristologia, dovremmo domandarci se ci sono tracce di un culto agli angeli così come ci sono rispetto al culto a Cristo<sup>136</sup>. Per fortuna, questo lavoro è stato già realizzato con grande precisione e rigore dallo studioso tedesco Loren T. Stuckenbruck<sup>137</sup>. Vale la pena presentare i suoi risultati.

Il culto agli angeli che servono Dio viene respinto con forza in alcuni documenti giudaici e giudeo-cristiani. Questo rifiuto compare spesso entro il contesto narrativo dell'incontro con l'angelo in questione. Succede, davanti allo splendore dell'angelo, il veggente si vede spinto ad adorarlo come se fosse di condizione divina: c'è quindi bisogno dell'esplicito divieto di culto angelico. Questo schema si ripete spesso nelle fonti, tanto che Stuckenbruck si riferisce ad esso come «tradizione di rifiuto»<sup>138</sup>. Entro le fonti giudaiche, sono esempi di questa tradizione i seguenti passi: Tob 12,17-18 (si prostrano davanti a Rafaele); *Apocalisse di Sofonia* 6,11-15 (davanti a Eremiele); *l'Ascensione di Isaia* (fonte tardiva, davanti a «un angelo glorioso»); 2Enoc 1,4-8; 3Enoc 1,7; 16,1-5 (fonte tardiva, davanti a «Metatron»). In alcuni di questi testi, l'angelo nega la propria superiorità di fronte al veggente insieme a un'enfasi nel vero destinatario dell'adorazione, Dio: questo implica una nozione molto chiara della superiorità e unicità di Dio rispetto a ogni altro essere, creato<sup>139</sup>.

Anche il NT presenta questo divieto all'adorazione agli angeli. Concretamente, Ap 19,10 riporta il classico schema di rifiuto: «Allora mi prostrai ai suoi piedi per adorarlo, ma egli mi disse: "Guàrdati bene dal farlo! Io sono servo con te e i tuoi fratelli, che custodiscono la testimonianza di Gesù. È Dio che devi adorare"». Inoltre, la *Lettera ai Colossesi* condanna chiaramente il culto agli angeli: «Nessuno che si compiace vanamente del culto degli angeli e corre dietro alle proprie immaginazioni, gonfio di orgoglio nella sua mente carnale, vi impedisca di conseguire il premio» (Col 2,18). Questa condanna alle pratiche angelolatriche presuppone l'esistenza fattuale di questi comportamenti<sup>140</sup>. In linea con gli scritti giudaici, queste pratiche vengono considerate idolatriche e, dunque, non gradite a Dio. Ma, secondo Stuckenbruck, le avvertenze contro la venerazione di angeli in Col e la superiorità di Cristo in Eb non sono indirizzate soltanto alla protezione del monoteismo. La preoccupazione fondamentale è «salvaguardare la cristologia da un'accomodazione alla venerazione di angeli (nella *Lettera ai Colossesi*) o da una fusione con idee angelologiche (nella *Lettera agli Ebrei*)»<sup>141</sup>. In breve, i testi contrari al culto angelico servono a salvaguardare sia la cristologia (nei testi cristiani) sia il monoteismo (nei testi giudaici e nei cristiani)<sup>142</sup>.

Insieme al divieto di adorazione degli angeli, le fonti giudaiche attestano alcune pratiche che potrebbero considerarsi venerazione degli angeli. Stuckenbruck le concretizza in tre

---

<sup>136</sup> Cf. Capitolo 1.

<sup>137</sup> STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology*.

<sup>138</sup> *Ibidem*, 75-76.

<sup>139</sup> *Ibidem*, 92; cf. *l'Ascensione di Isaia*, 8,5 e alcuni apocalissi giudeo-cristiani.

<sup>140</sup> Cf. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology*, 148.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Ibidem*, 223.

attitudini. Prima: con il riconoscimento della loro funzione mediatrice, si approva l'invocazione del nome di alcuni angeli per ottenere il loro favore. Seconda: si osserva una certa riverenza o rispetto per quegli angeli il cui culto celeste risulta esemplare. Terza: si esprime il ringraziamento in risposta ai favori ottenuti attraverso la mediazione angelica: in questo ultimo caso, gli angeli possono essere anche oggetto di benedizione insieme a Dio<sup>143</sup>. Per esempio, Tobi, dopo la guarigione dalla sua cecità, esclama: «Benedetto Dio! Benedetto il suo grande nome! Benedetti tutti i suoi angeli santi!» (Tob 11,14).

In ogni caso, queste testimonianze di venerazione angelica non sono considerate "angelolatria"; cioè, sono essenzialmente diverse da un loro culto come se fossero divinità, il che è espressamente vietato. L'invocazione, riverenza e riconoscenza agli angeli non si concepiscono in nessun modo come sostituzione o concorrenza con l'adorazione del Dio d'Israele ma sono indirizzate e subordinate ad essa. Quindi, «è fuorviante collegare l'esistenza della venerazione angelica nel giudaismo antico con un indebolimento del monoteismo»<sup>144</sup>.

Similarmente, lo status di Cristo come oggetto di adorazione insieme a Dio non si intendeva come una rottura del monoteismo. Sembrerebbe, dunque che la venerazione di Cristo e quella degli angeli siano fenomeni paralleli. Tuttavia, c'è dunque una grande differenza fra la venerazione angelica giudaica (invocare la loro mediazione, rispettare loro e ringraziare i suoi servizi) e la pratica di culto rivolta a Cristo attestata nel NT. Infatti, lo stesso gesto di culto che l'angelo rifiuta viene rivolto a Cristo nel NT (cf. Ap 5,8-14 vs. 19,10; 22,9) perché considerato gradito al Padre: «nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi [...] a gloria di Dio Padre» (Fil 2,10-11). L'angelolatria viene severamente vietata; l'adorazione a Cristo insieme al Padre, incoraggiata.

Stuckenbruck conclude che «nella letteratura giudaica antica non si riscontra evidenza in favore della nozione di un "culto agli angeli" che possa fornire la base di una spiegazione storico-religiosa per lo sviluppo del culto a Cristo»<sup>145</sup>. Se questo è vero, «potremmo trovarci di fronte a una discontinuità storico-religiosa per quanto riguarda il tipo e l'intensità del culto fra angeli e Cristo; e, allo stesso tempo, potremmo postulare una certa continuità storico-religiosa per quanto riguarda il modo di accomodare tali atteggiamenti con il monoteismo d'Israele»<sup>146</sup>.

### ***Conclusione sull'angelologia come retroterra cristologico***

Il giudaismo antico vede negli angeli mediatori sottomessi a Dio. Spesso, alcune tradizioni hanno presentato un mediatore supremo, un grande angelo che comanda su tutti gli altri. Questo mediatore è insignito con titoli e funzioni elevate. Gli autori del NT hanno visto in Gesù il vero mediatore supremo fra Dio e gli uomini e, in questo senso, probabilmente hanno applicato alcune di queste tradizioni alla persona di Gesù Cristo. Per esempio, il Cristo del NT, così come alcuni grandi mediatori giudaici, è: leader dell'esercito angelico, Sommo Sacerdote della liturgia celestiale, intercessore degli uomini presso Dio, riflesso della gloria di Dio e

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, 200–201.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 202.

<sup>145</sup> *Ibidem*, 269.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 272–273, l'enfasi è nostra.

portatore del Nome di Dio. In questi tratti si può apprezzare una certa continuità tra cristologia del NT e angelologia giudaica.

Tuttavia, queste tradizioni non vengono semplicemente applicate alla figura del Cristo del NT: l'uso cristiano le trasforma necessariamente<sup>147</sup>. Vengono incorporate entro una figura teologicamente superiore, la quale include caratteristiche estranee all'angelologia, almeno in due grandi sensi:

Primo, per l'applicazione di queste funzioni a *un uomo storico concreto*, Gesù di Nazaret, un ebreo crocifisso detto Cristo e considerato Risorto. Di conseguenza, pur quando si riconosce la sua mediazione celestiale, si nega espressamente la sua natura angelica, anche prima e dopo la sua vita terrena: il NT insiste che la sua glorificazione non lo trasforma in un essere angelico. Inoltre, la sua vita storica modifica in modo decisivo anche i tratti che gli sono comuni ai grandi angeli; per esempio, il suo sacerdozio si capisce come conseguenza della sua passione e morte in croce.

Secondo, per *l'eminenza* con cui si predicano queste funzioni di Cristo. Le funzioni del mediatore supremo, quando riferite a Cristo, prendono un nuovo significato coerente con il carattere divino, con tutte le conseguenze e senza restrizioni. Così, per esempio, Cristo non solo «riflette la gloria di Dio» ma viene denominato «il Signore della gloria». Similmente, l'essere «portatore del nome di Dio» non comporta limitazioni per Cristo, che viene concepito Dio-con-noi con tutte le conseguenze, particolarmente, quella di essere degno di adorazione. In altre parole, gli autori del NT, nell'applicare queste funzioni a Cristo, hanno capito che la mediazione di Cristo non solo era superiore, ma era anche diversa. Si sono sentiti liberi e giustificati per attribuire all'uomo crocifisso tratti propri della divinità fino a un punto che non hanno osato fare gli scritti precedenti con nessuna figura angelica.

È vero che, oltre a questi due fattori, anche altre descrizioni cristologiche (l'essere figlio di Davide, per esempio) non trovano continuità con l'angelologia; si rifanno piuttosto ad altre tradizioni messianiche o bibliche in generale. Ma, a nostro avviso, i due fattori previamente descritti costituiscono gli elementi decisivi di discontinuità: cioè, sono sufficienti per rifiutare la tesi che la cristologia sia un semplice sviluppo dell'angelologia. In conclusione, l'applicazione delle funzioni del mediatore supremo a un uomo crocifisso e l'eminenza con cui questo si fa *richiedono una spiegazione*.

Dal punto di vista della storia delle idee, il fattore decisivo per lo sviluppo della cristologia non sembra l'angelologia giudaica. Infatti, la divinizzazione del Cristo appare piuttosto *nozionalmente previa* all'uso di categorie angelologiche. Vale a dire, non è che l'angelologia produca la divinizzazione, questo fenomeno non è plausibile. Piuttosto, lo sviluppo succede al contrario: la nozione previa è quella di un uomo ritenuto divino, il modo e gli strumenti a disposizione per spiegarlo sono le tradizioni che conformano il mondo ideologico dei credenti, fra cui, quelle sul mediatore supremo sovrumano. Così, strumentalmente, alcune tradizioni angelologiche giudaiche vengono incorporate entro una cristologia previamente divina.

Infine, la grande distanza fra angelologia giudaica e la cristologia del NT si può anche apprezzare dalle sue conseguenze. Come sottolinea Hurtado, storicamente possiamo trovare tracce di un gruppo di giudei che venera culturalmente Cristo Gesù di modo regolarmente

---

<sup>147</sup> Cf. HANNAH, *Michael and Christ*, 161-162.

stabilito: i cristiani; mentre invece, lo stesso fenomeno non è attestabile per nessuna delle figure di mediazione descritte nei documenti giudaici. Insomma, gli elementi di continuità con l'angelologia ebraica non sono sufficienti a spiegare la novità costituita dalla fede cristologica.

### ***B.3. Status del messia davidico atteso***

L'attesa messianica, come abbiamo visto, è tutt'altro che un fenomeno ideologicamente univoco. La promessa di stabilità del dominio regale del figlio di Davide acquisisce a volte toni universali e definitivi: escatologici. Così, il messianismo storico-politico diventa anche escatologico; ma sarebbe un errore pensare che questo passo sia stato compiuto da tutti, uniformemente e alla stessa volta. Nel popolo d'Israele, e nelle sue Scritture, convivono diversi modi di concretizzare la speranza del popolo e, conseguentemente, varie concezioni sullo status del figlio di Davide atteso. Sarebbe semplice confrontare un messianismo davidico, pienamente umano e storico-politico, con uno escatologico, dai tratti sovrumani o angelici. In realtà, sembra più giusto notare che, anche se questi due archetipi esistono, nella pratica, le frontiere sono vaghe: alcuni passi della Scrittura mostrano un messia davidico con connotati escatologici, dotato di poteri e attribuzioni molto al di sopra del comune degli uomini. Presentiamo di seguito i principali argomenti del dibattito su una possibile condizione sovrumana del messia davidico nei testi biblici<sup>148</sup>.

In primo luogo, *Isaia*, nel cosiddetto ciclo dell'Emmanuele (capp. 7-11), focalizza la speranza del popolo su un discendente di Davide col quale Dio porterà al popolo le benedizioni promesse. La sua nascita manifesterà che Dio è con il popolo, perciò viene chiamato *Emmanuele* (*Dio-con-noi*, Is 7,14) e viene insignito di doni particolari:

Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce [...] perché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il potere e il suo nome sarà: Consigliere mirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace. Grande sarà il suo potere e la pace non avrà fine sul trono di Davide e sul suo regno, che egli viene a consolidare e rafforzare con il diritto e la giustizia, ora e per sempre. Questo farà lo zelo del Signore degli eserciti (Is 9,1.5-6).

L'arrivo del bambino getta una *grande luce* per il popolo smarrito, cioè, comporta la rinascita della speranza. Colui che nascerà sarà portatore dell'azione di Dio in favore d'Israele per introdurre l'avvento della nuova era. Allora, Dio porterà il diritto e la giustizia a tutta la terra. Questi doni, il diritto e la giustizia (צדקה e משפט), sono prerogativa divina<sup>149</sup>, ma verranno elargiti attraverso l'erede al trono di Davide (cf. Is 11,3ss; 42,1ss, ecc.). A questo fine, il re venturo sarà investito di un potere di portata universale e un dominio senza fine.

Il modo d'interpretare i diversi nomi dati al bambino è oggetto di dibattito: è vero che nomi come *Dio potente* o *Padre eterno* potrebbero sembrare inadeguati per una creatura<sup>150</sup>; tuttavia,

---

<sup>148</sup> Per questa sezione, seguiamo principalmente ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 485-514, HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* e BÜHNER, *Messianic High Christology*.

<sup>149</sup> Cf. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 505-506.

<sup>150</sup> Horbury accoglie l'opinione di G. Buchanan Gray secondo la quale questo passo presenta il bambino come una sorta di "semi-dio", HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 90.

l'onomastica ebraica è molto abituata a portare riferimenti a Dio nei nomi propri<sup>151</sup>. Perciò, non possiamo assicurare che questi epiteti significhino necessariamente un carattere sovrumano o divino del bambino. In ogni caso, sia in questo passo, sia in altri dello stesso *Isaia*<sup>152</sup>, l'Unto del Signore viene presentato come erede del trono di Davide, luce (quindi, speranza) per il popolo e per le nazioni, portatore del diritto e la giustizia di Dio per tutti, particolarmente per i poveri; insomma, è il mediatore dell'azione salvifica di Dio per Israele.

Non è *Isaia* l'unico libro profetico a presentare queste idee. *Geremia* riprende lo stesso tema: «verranno giorni – oracolo del Signore – nei quali susciterò a Davide un germoglio giusto, che regnerà da vero re e sarà saggio ed eserciterà il diritto e la giustizia sulla terra» (Ger 23,5). Anche *Ezechiele* e *Zaccaria* propongono la stessa tematica con interessanti sfumature proprie.

*Ezechiele* trasmette il rifiuto divino degli indegni capi d'Israele. Dio, adirato contro loro, decide di riservare per sé la loro funzione: sarà lui in prima persona a pascolare il gregge e a giudicare fra loro con giustizia (cf. Ez 34,1-22). Sorprendentemente, subito dopo, aggiunge: «Susciterò per loro un pastore che le pascerà, il mio servo Davide. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore. Io, il Signore, sarò il loro Dio, e il mio servo Davide sarà principe in mezzo a loro: io, il Signore, ho parlato» (Ez 34,23-24; cf. anche Ez 37,24-26). Dio pascolerà il suo gregge attraverso Davide, che compare come la sua mano destra. Questo tema, ripreso anche in Mic 5,3 e in Zac 13,7, potrebbe delineare un modo di concepire il messia davidico<sup>153</sup> come l'agente di Dio, la sua mano destra, l'incaricato di realizzare la guida dello stesso Yhwh come pastore del suo popolo<sup>154</sup>.

L'oracolo di *Zaccaria* 9,9-10 annuncia l'arrivo del re a Gerusalemme e la grande gioia che questo comporta per la *figlia di Sion*. I testi più vicini a questo oracolo sono Sof 3,14 e Zac 2,14, quasi paralleli, che parlano dell'arrivo dello stesso Yhwh ad abitare in mezzo a Sion. Sembra, quindi, che l'arrivo del re in Sion non solo porti la pace e la giustizia di Dio per tutto il mondo, ma anche fungerebbe da portatore della presenza attiva di Yhwh.

Il profeta Michea riprende e rilegge la promessa davidica come fonte di speranza per il popolo. Nel oracolo di Mic 5,1-3, il profeta potrebbe suggerire la preesistenza del Messia; tuttavia, questa interpretazione, per possibile e facile che sia, non sembra corrispondere al

---

<sup>151</sup> Per esempio, *Isaia* significa «Yhwh salva» o «salvezza di Yhwh»; *Raffaele* significa «Dio guarisce» o «medicina di Dio». Anche fanno riferimento a Dio nomi propri come *Ezechiele*, *Daniele*, *Michele*, *Gabriele*; oppure *Adonia*, *Geremia*, *Ezechia* e via dicendo. Questo, però, non ha chiuso il dibattito, giacché non è chiaro che gli epiteti di questo testo si formino allo stesso modo come il resto di nomi propri che contengono il nome di Dio; così, il nome יְהוָה non compare attaccato alle attribuzioni circostanti come negli altri nomi. Il dibattito sarebbe lungo e complicato e noi non abbiamo le risorse né la necessità di entrarci.

<sup>152</sup> Cf. Is 9,1ss; 11,1ss; 61,1ss; 42,1ss.

<sup>153</sup> Lasciamo da parte l'interpretazione del brano nell'intenzione del suo scrittore e lo prendiamo semplicemente per quanto possa aver influito nelle attese messianiche posteriori. Infatti, il senso del brano non è così chiaro. Per Sacchi, vorrebbe dire che *Ezechiele* non pensa più a un discendente di Davide, ormai ritenuto impossibile. Questo spiegherebbe l'uso del nome di Davide, come «figura del re ideale che verrà un giorno a salvare Israele. [...] Prima Davide era l'antenato del re messia. Ora ne è diventato figura», SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 369.

<sup>154</sup> Cf. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 510.

senso primario e immediato del testo<sup>155</sup>. Come in *Isaia*, anche per *Michea*, la nascita dell'eletto segnerà un cambiamento della storia che coinvolge, *in primis* la liberazione e il raduno d'Israele, e poi acquisisce una portata più larga «fino agli estremi confini della terra» (Mic 5,3). Ancora una volta, per questi profeti il Messia dominerà sulla terra come agente e oggetto della potenza salvifica di Dio, senza confini.

Possiamo trovare idee messianiche simili anche nel salterio. Alcuni *Salmi* cantano la sovranità di Yhwh su tutta la terra<sup>156</sup>, presupposto del dominio poi concesso al re d'Israele, figlio di Davide, che viene celebrato nei salmi detti regali o messianici<sup>157</sup>. Questi, in generale, lodano la fedeltà di Dio alla sua promessa fatta a Davide e concretizzata nella sua cura sul re d'Israele. Spesso ammettono una lettura al presente (rivolta al re del momento) e una lettura al futuro, ovvero, propriamente messianica.

Anche se alcuni di questi salmi converrebbero perfettamente a un re meramente umano, è anche vero che altri potrebbero essere in linea con un messia di *status* superiore. Così, il Salmo 110, anche se inizialmente non avesse questa intenzione, poi è stato letto come intronizzazione celestiale del messia-re-sacerdote alla destra di Dio. In questo salmo, come anche nel secondo, la vicinanza del re a Dio è massima, tanta da considerarlo *generato da Dio*<sup>158</sup> «prima dell'aurora» (Sal 110,3)<sup>159</sup> o nell'oggi di Dio (Sal 2,7). Ancora una volta, il dominio del re-messia prospettato

---

<sup>155</sup> Cf. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 89. Il testo in questione dice: «E tu, Betlemme di Èfrata, così piccola per essere fra i villaggi di Giuda, da te uscirà per me colui che deve essere il dominatore in Israele; le sue origini sono dall'antichità, dai giorni più remoti» (Mic 5,1). La menzione all'origine dall'antichità, dai giorni più remoti (מימי עולם) potrebbe suggerire la preesistenza del messia. Tuttavia, non è questa la lettura favorita dagli esperti: sembra fare piuttosto riferimento all'origine della promessa davidica, quindi ai giorni di Davide. A favore di questa lettura c'è la menzione di Betlemme, come origine della promessa davidica, simbolo adatto per riprendere da capo l'intenzione salvifica di Dio, e l'uso in Amos 9,11 dell'espressione «i giorni remoti» (ימי עולם) in riferimento ai tempi di Davide. Per altri autori, si allude alla presenza intenzionale del Messia nel piano di salvezza di Dio, il quale risale alla caduta del primo uomo, cf. R. L. SMITH, *Micah-Malachi*, 32, Word Books, Waco 1984, 40-41; cf. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 513. Ad ogni modo, pur quando l'agiografo non intendesse indicare la preesistenza del re venturo, il testo è sufficientemente aperto per alimentare una fede posteriore in tale direzione.

<sup>156</sup> Cf. Sal 47; 93; 96; 97; 98; 99.

<sup>157</sup> Cf. Sal 2; 20; 45; 72; 89; 110; 132; 144.

<sup>158</sup> È oggetto di dibattito in quale senso si poteva intendere questa generazione divina. È noto che la filiazione divina del figlio di Davide compare già nella profezia di Natan. Ma lì il senso è metaforico o, al massimo, adottivo: Dio sarà così vicino a Davide che suo figlio sarà anche chiamato figlio di Dio. Ma la paternità naturale corrisponde a Davide: non ci si parla di una generazione divina. Invece, in questi due testi la filiazione divina viene espressa in termini di generazione. Questo linguaggio procede possibilmente dall'ideologia regale di Egitto in senso chiaramente mitologico. I sovrani greci e romani ereditarono volentieri questo modo di parlare. Tuttavia, il senso mitologico e quello metaforico sembrano difficili di applicare ai Sal 2 e 110. Di fronte a questo problema, Buhner pensa che non possiamo sapere se i salmi erano letti in senso metaforico o mitico oppure una vaga mescolanza fra questi sensi, cf. BÜHNER, *Messianic High Christology*, 89. In parole di Hengel: «i concetti giuridici di adozione e legittimazione sono pressoché insufficienti a descrivere adeguatamente questo avvenimento. Non è certo un caso che Sal 2 e 110 fossero destinati a divenire le colonne portanti della prova cristologica della Scrittura nella chiesa primitiva», HENGEL, *Il Figlio di Dio*, 46.

<sup>159</sup> La LXX traduce «prima della stella del mattino» (v. 3 LXX). Secondo Bühner, il testo greco interpreta un'origine del messia previa alla formazione delle stelle, dunque, preesisterebbe agli astri. Si

sarà universale ed eterno sulla terra, simile solo a quello di Dio<sup>160</sup>. Nel Sal 110, il Messia viene denominato signore mio (יְיָ) <sup>161</sup> e, fatto sedere alla destra di Dio, sembra essere in collegamento con le tradizioni messianico-escatologiche connesse con Melchisedek e attestate nei documenti di Qumran. In questo salmo, l'accento alla generazione divina e alla preesistenza, insieme con l'intronizzazione alla destra di Dio e la concessione del dominio, fanno pensare a un messia di carattere sovrumano. Lo studioso Buhner ne parla così: «ci sono argomenti per affermare che, prima del movimento di Gesù, il Salmo 110 era soggetto a interpretazioni giudaiche non solo messianiche ma anche in riferimento a una figura messianica sovrumana»<sup>162</sup>. Dunque, è probabile che il salmo non fosse letto così all'inizio, ma è talmente aperto che la mentalità apocalittica può trovare in esso abbastanza fondamento per collegarlo con un messia di condizione sovrumana.

Il Salmo 72 celebra la grandezza universale del Messia. Il re prospettato non è destinatario solo delle promesse di Davide, ma risale a quelle di Abramo: «in lui siano benedette tutte le stirpi della terra» (v. 17). La portata spaziale del suo dominio abbraccia «da mare a mare, sino ai confini della terra» (v. 8) e quella temporale si estende «finché non si spenga la luna» (v. 7). Come accenna anche Ger 30,9, anche in questo salmo, tutti i re della terra si prostreranno davanti a lui e gli offriranno doni (v. 9-11), come fanno con i loro dèi e signori<sup>163</sup>. Il suo dominio porterà la pace, la giustizia e il diritto a tutta la terra, favorendo particolarmente i più miseri e poveri; questi sono anche i segni distintivi dell'azione salvifica di Dio nel mondo<sup>164</sup>. Dunque, il suo dominio in realtà altro non è che quello di Dio, conferito al re, nuovo canale della benedizione divina per tutti. Inoltre, fonti giudaiche posteriori testimoniano una traduzione interpretativa del v. 17 che lo considera chiamato prima della creazione del sole<sup>165</sup>. Evidentemente, queste caratteristiche non lo mettono alla pari con Dio, ma, quantomeno, lo rendono il più importante portatore della sua salvezza: insignito di potere su tutti gli uomini, degno della loro prostrazione.

---

parlerebbe quindi di una generazione previa alla creazione degli esseri che popolano la sfera celeste, gloriosi per la cosmovisione ebraica. Certamente, questo non lo rende un essere increato, ma lo costituirebbe come uno dei primissimi esseri creati, se non primo fra loro, solo posteriore a Dio, cf. BÜHNER, *Messianic High Christology*, 87-90.

<sup>160</sup> Cf. Sal 2 (specialmente vv. 7-8); 72,8.10-11; 89,24,28; e 110,1-2. 6; cf. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 502ss.

<sup>161</sup> Sulla portata del termine, di grande riverenza ma insufficiente per implicare da solo una condizione ontologica superiore, cf. *Ibidem*, 500-501.

<sup>162</sup> Purtroppo o per fortuna, non possiamo entrare qui nell'argomentazione che sostiene questa conclusione; per approfondire, cf. BÜHNER, *Messianic High Christology*, 87-94, la conclusione riportata si trova a p. 94.

<sup>163</sup> La prostrazione è il gesto proprio dell'adorazione culturale alla divinità. Tuttavia, il gesto ammette anche un uso profano, rivolto a uomini potenti, re o signori. Torneremo più avanti sull'uso e il significato di questo gesto, cf. Capitolo II.B.4.c.ii), 114ss.

<sup>164</sup> Cf. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 505-508.

<sup>165</sup> Si tratta del *Targum Palestinese* (secolo II) di questo salmo, al versetto 17. L'interpretazione aramaica riporta «prima che il sole fosse, il suo nome fu chiamato». Anche san Giustino martire cita il salmo in questi termini, simili anche alla versione della LXX, πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Di più su questa questione, cf. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 94-97.

Il Salmo 45, di un modo molto ambiguo, dà adito a intendere che il re messia venga denominato nientemeno che “dio” (vv. 7 e 8): *elohim* nella Bibbia ebraica, *theos* nella LXX. Il passo in questione è ambiguo. In mezzo a un discorso rivolto al re, si dice: «Il tuo trono *elohim* dura per sempre; scettro di rettitudine è il tuo scettro regale»<sup>166</sup>. Questo «*elohim*» si può intendere di diversi modi che cambiano il senso della frase<sup>167</sup>. Molto probabilmente, il tenore originale del testo non voleva essere messianico, e tantomeno indicare una condizione superiore del messia<sup>168</sup>. Tuttavia, l’ambiguità permette ulteriori interpretazioni: non si può scartare una lettura posteriore giudaica in questo senso, come di fatto troviamo attestata in Eb 1,8<sup>169</sup>.

In definitiva, sembra chiaro che il messia davidico profetizzato non è necessariamente un essere di condizione sovrumana. Non c’è dubbio che il figlio di Davide è scelto da Dio per una missione superiore alle forze umane, ma questo non è strano nella storia biblica; anzi, fa parte della narrativa dei grandi patriarchi o di Mosè e, in generale, degli eletti come mediatori dell’alleanza. La missione degli eletti è sproporzionata alle loro forze: così si discerne con chiarezza l’intervento divino. Perciò, la grandezza della missione del Messia non implica da parte sua una condizione sovrumana. Nonostante ciò, i testi sono aperti a letture tali che certi messianismi sovrumani possono vedere in essi un riflesso della propria fede.

A modo riassuntivo, offriamo ora due elenchi con alcune delle caratteristiche eccezionali del messia davidico. Nel primo, quelle sicuramente appartenenti al testo sotto ogni interpretazione ragionevole. Nel secondo, quelle che si desumono da interpretazioni non certe, ma possibili dei testi. In quest’ultimo caso, si tratta di letture che si potevano fare, o si sono fatte, specialmente nel seno dell’apocalittica giudaica.

---

<sup>166</sup> Prendiamo, come sempre, la versione della CEI, ma lasciamo *elohim* senza tradurre affinché si capisca meglio l’ambiguità del versetto.

<sup>167</sup> La frase si può capire almeno di quattro modi diversi. In primo luogo, intendendo *elohim* come vocativo rivolto al re. Questa lettura, seppur sorprendente, è favorita dalle traduzioni della LXX e la Volgata; ed è testimoniata anche nella *Lettera agli Ebrei* 1,8. Questa sarebbe l’unica volta in tutta la Bibbia in cui si chiama *dio* al re; infatti, l’uso di *elohim* non si coniuga al plurale (come quando designa esseri celestiali) ma al singolare, e questo uso è insolito se non si riferisce a Yhwh. L’autore della *Lettera agli Ebrei* legge Sal 45,7 in questo senso, come accenno alla divinità del Messia Figlio di Dio; la fede cristologica chiarisce l’eventuale problema teologico. In secondo luogo, *elohim* si può intendere come un vocativo rivolto a Dio, non al re: questa è l’opzione attestata nei Targum. Certamente, questa lettura romperebbe il filo del discorso del salmo, ma è più coerente teologicamente. In terzo luogo, *elohim* potrebbe essere un genitivo di trono: «il tuo trono divino dura per sempre». Questa opzione, seppur possibile, non è testimoniata nelle traduzioni interpretative antiche; d’altra parte, comporterebbe anche una certa divinizzazione del messia, giacché il suo trono sarebbe dichiarato divino. La quarta possibilità legge *elohim* come attributo, così: «il tuo trono è Dio e dura per sempre». Non è una lettura semplice. Più sulla questione, cf. H. AUSLOOS, *Psalm 45, Messianism and the Septuagint*, in M. A. KNIBB (ed.), *The septuagint and messianism*, Leuven University Press, Leuven 2006, 244–245; ZEHNDER, *The Question of the “Divine Status” of the Davidic Messiah*, 498–499.

<sup>168</sup> Almeno questa è, sinteticamente, l’opinione di AUSLOOS, *Psalm 45, Messianism and the Septuagint*, 239–251 e di J. S. M. MULDER, *Studies on Psalm 45*, Witsiers, Nijmegen 1972.

<sup>169</sup> Questa è la conclusione di Brühner: «per diversi motivi, è molto probabile che questo salmo era già inteso come un salmo messianico prima del movimento di Gesù e che l’interpretazione cristologica fosse costruita su una precedente rilettura messianica», BÜHNER, *Messianic High Christology*, 159–160.

In primo luogo, il Messia profetizzato, con ogni certezza, riceve queste attribuzioni che superano le potenze meramente umane:

- Ha dominio universale e senza fine su tutta la terra<sup>170</sup>.
- Sarà l'agente dell'azione salvifica definitiva di Dio sulla terra<sup>171</sup>.
- È chiamato figlio di Dio, si dice che è stato da Lui generato<sup>172</sup>.
- Tutti i re della terra lo servono, gli offrono doni e gli si prostrano<sup>173</sup>.

In secondo luogo, l'ambiguità di alcuni testi li rende aperti a interpretazioni più audaci su un'eventuale condizione superiore del Messia Figlio di Davide. Un elenco dei tratti del Messia in questa direzione potrebbe essere questo:

- È intronizzato alla destra di Dio in cielo<sup>174</sup>.
- Preesiste alla creazione degli astri<sup>175</sup>.
- Riceve nomi divini<sup>176</sup>.
- La sua azione si confonde con quella di Yhwh come pastore promesso d'Israele; oppure come portatore della sua presenza<sup>177</sup>.

In conclusione, il Figlio di Davide è concepito principalmente come il re, umano, eletto da Dio per mediare la sua azione salvifica definitiva su tutta la terra. La missione sovrasta le possibilità umane, ma questo non implica necessariamente che sia investito da una condizione sovrumana giacché la salvezza del popolo sarà azione di Dio: questa sproporzione tra la missione e l'inviato risponde alla logica più genuinamente biblica. Nonostante ciò, ci sono testi aperti a interpretazioni confacenti con le tradizioni del giudaismo apocalittico. Per questi motivi, non ci sembra strano se Horbury mette il messia davidico in collegamento con il Figlio dell'uomo di Dan 7, 1Enoc e 4Ezra (che vedremo di seguito) per concludere così: «la concezione di un messia di sembianza angelica è stata attribuita quasi esclusivamente al giudaismo apocalittico; tuttavia, le stesse fonti apocalittiche [...] sono associate agli oracoli messianici del Pentateuco, i Profeti e i Salmi»<sup>178</sup>. In definitiva, il messianismo davidico di per sé non prospetta un Unto di natura superiore, ma un messianismo sovrumano può giustamente vedere la sua attesa in perfetta continuità con le promesse davidiche.

---

<sup>170</sup> Cf. Is 9-11; 42; 61; Mic 3,1-5; Sal 2, 8; 72, ecc.

<sup>171</sup> Is 9-11; Is 61; Ez 34; Zac 9,9-11.

<sup>172</sup> Cf. 2Sam 7,14; Sal 2,7; Sal 110,3.

<sup>173</sup> Sal 72,11; Ger 30,9.

<sup>174</sup> Possibile interpretazione del Sal 110 che legge il salmo anche in collegamento alla figura di Melchisedek, messianismo sovrumano attestato nei documenti del Qumran.

<sup>175</sup> Possibile interpretazione di Mic 5,1-3; e di Sal 110,3 e di Sal 72,17, attestata nei Targum.

<sup>176</sup> Secondo una possibile interpretazione di Is 9,5; Sal 45,7-8; cf. Eb 1,5.

<sup>177</sup> Possibile lettura di Ez 34 e di Zac 9,9-11 in confronto con Zac 2,14 e Sof 3,14.

<sup>178</sup> HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 90, traduzione nostra, come al solito.

#### **B.4. Il Figlio dell'uomo come messia escatologico**

Fra le figure messianiche dell'apocalittica giudaica c'è una che merita di essere trattata a parte: quella del *Figlio dell'uomo*. Ovviamente, l'interesse è ancora maggiore dato l'uso che se ne fa nel NT. Oltre al NT, la locuzione «figlio dell'uomo» con possibile connotato messianico compare, anzitutto, nel *Libro di Daniele* al capitolo 7 e nel *Libro delle Parabole* di Enoc (LP), contenuto in 1Enoc 37-71<sup>179</sup>.

Nella maggioranza delle occorrenze bibliche, la dicitura «figlio d'uomo» (in ebraico בן אדם, o in aramaico בר אנש e derivati) non ha alcun senso messianico: in realtà, il senso primario dell'espressione è, semplicemente, *uomo*. Ma «figlio d'uomo» aggiunge una certa sfumatura, come spiega lo studioso Lester Grabbe, che ora seguiamo. Il termine *figlio* ha un'ampia varietà di usi nelle lingue semitiche. Fa parte di un gruppo di parole che, combinate con altre, si usano per designare l'appartenenza a un gruppo come elemento caratteristico del soggetto. Così un «figlio d'Israele» è un individuo specificamente caratterizzato dalla sua appartenenza al popolo d'Israele. Quindi, l'espressione «figlio d'uomo» non è esattamente equivalente a *qualcuno* o *uomo* perché sottolinea una specificità: l'appartenenza al gruppo degli uomini, spesso di fronte ad altri esseri che uomini non sono<sup>180</sup>. È questo il senso dell'espressione quando compare in testi che riportano una figura umana in contrasto con altri esseri viventi, così il *Libro di Ezechiele* o il Salmo 8. Senza dubbio, questa sfumatura è presente nei contesti di rivelazione apocalittica, nella quale un essere umano si trova circondato da esseri celestiali (come avviene nel caso di Enoc, uomo assunto in cielo). La specificità contrastante del soggetto come essere di forma *umana* è anche presente nel brano di nostro interesse, nel capitolo 7 di *Daniele*.

##### **B.4.a. Il figlio dell'uomo nel libro di Daniele**

Daniele 7 racconta la visione dei quattro grandi poteri che si contendono il dominio sul mondo. Questi regni, simboleggiati come grandi bestie che salgono dal mare (v. 3), lottano e si susseguono l'un l'altra fino al momento in cui il Cielo entra in azione. Dio, «un vegliardo»,

---

<sup>179</sup> Ci si potrebbe anche aggiungere il *Quarto Libro di Ezra*, il quale, sebbene non presenta esattamente la dicitura «figlio dell'uomo», certamente ne raccoglie la tradizione. Tuttavia, non lo annovereremo tra le nostre fonti principali perché, oltre alla sua minore importanza rispetto a 1Enoc, la sua probabile datazione tardiva escluderebbe la possibilità che questo libro possa giocare alcun ruolo nel sorgere del cristianesimo. Secondo lo studioso Marrassini, 4Ezra «è stato scritto da un ebreo verso il 100 d.C. [...] è questa la data più comunemente accettata per la composizione dell'opera. [...] Se in qualche punto la datazione dell'opera può essere discussa, il presupposto storico principale ne è invece del tutto certo. Essa fu scritta dopo la distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. ad opera di Tito», P. MARRASSINI, *Introduzione e Note Storiche Al Quarto Libro Di Ezra*, in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'antico testamento*, vol. 2, UTET, Torino 2006, 237. 244. 265. Il testo in questione dice così: «[vidi] qualcosa di simile a un uomo [...] che volava assieme alle nubi del cielo; [...] un uomo salito dal mare [...] colui che l'Altissimo riserva da tanto tempo, attraverso il quale Egli darà la libertà a ciò che ha creato» (4Ezra 13,2-3.5.26). Comunque sia, questo testo testimonia l'ampia diffusione di una certa interpretazione sul *Figlio dell'uomo* negli ambienti giudaici del primo secolo.

<sup>180</sup> Cf. L. L. GRABBE, «*Son of Man*»: *Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, in L. T. STUCKENBRUCK, G. BOCCACCINI (eds.), *Enoch and the synoptic gospels*, SBL Press, Atlanta 2016, 169-180.

si siede sul trono per governare, toglie il potere alle bestie e stabilisce la durata e il punto finale delle loro vite. Dopo questo atto di sovranità divina, la visione continua così:

Ecco venire con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui. Gli furono dati potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano: il suo potere è un potere eterno, che non finirà mai, e il suo regno non sarà mai distrutto. Io, Daniele, mi sentii agitato nell'animo, tanto le visioni della mia mente mi avevano turbato; mi accostai a uno dei vicini e gli domandai il vero significato di tutte queste cose ed egli me ne diede questa spiegazione: «Le quattro grandi bestie rappresentano quattro re, che sorgeranno dalla terra; ma i santi dell'Altissimo riceveranno il regno e lo possederanno per sempre, in eterno» (Dan 7,13-18).

[...] [L'ultima bestia] proferirà parole contro l'Altissimo e insulterà i santi dell'Altissimo; penserà di mutare i tempi e la legge. I santi gli saranno dati in mano per un tempo, tempi e metà di un tempo. Si terrà poi il giudizio e gli sarà tolto il potere, quindi verrà sterminato e distrutto completamente. Allora il regno, il potere e la grandezza dei regni che sono sotto il cielo saranno dati al popolo dei santi dell'Altissimo, il cui regno sarà eterno e tutti gli imperi lo serviranno e gli obbediranno» (Dan 7,25-27).

*Daniele* prospetta il modo come Dio compirà l'antica sua promessa di stabilità eterna per il trono di Davide (2 Sam 7,16): sarà un'azione diretta del potere del Cielo a consegnare il dominio a Israele. Dio Onnipotente ha nella sua mano i destini delle nazioni e basta una sua parola per rovesciare i potenti: una volta compiuto il tempo stabilito, Dio farà prevalere il suo popolo scelto. Ovviamente, questa concezione è in linea con ciò che abbiamo chiamato «messianismo escatologico», per quanto prevede l'arrivo del tempo definitivo; nonostante, la figura individuale del messia non compare così chiaramente: può considerarsi *messianica* quella figura di «uno simile a un figlio d'uomo»?

Il contesto della descrizione del «figlio d'uomo», insieme a quella delle bestie, è la visione simbolica del veggente, non ancora interpretata. Se andiamo all'interpretazione che dà lo stesso *Daniele* di questi simboli, leggiamo che «il regno, il potere e la grandezza dei regni che sono sotto il cielo saranno dati al popolo dei santi dell'Altissimo, il cui regno sarà eterno e tutti gli imperi lo serviranno e gli obbediranno» (Dan 7,27). Quindi, queste parole sembrano indicare che il «figlio dell'uomo che viene con le nubi del cielo» sia semplicemente una figura collettiva riguardante «il popolo dei santi dell'Altissimo».

Eppure, il testo non è così univoco; di fatto, c'è chi lo identifica con l'angelo Michele: «nell'AT, la dicitura "i santi" si riferisce spesso agli angeli. Se "i santi dell'Altissimo" indica l'esercito angelico, allora quell'"uno simile a un figlio d'uomo" solo può essere o una figura simbolica che rappresenta tutta l'armata degli angeli oppure il loro *leader* [...] Quest'ultima è preferibile data l'identificazione delle bestie con i singoli re e la prominenza di Michele nei capitoli 10-12 [...]. Quindi, quell'"uno simile a un figlio d'uomo" si intendeva probabilmente come riferimento a Michele»<sup>181</sup>. A prima vista, questa interpretazione sembra meno plausibile, perché sembra più coerente che Dio, compiendo la sua promessa, dia il regno eterno ai

---

<sup>181</sup> HANNAH, *Michael and Christ*, 35; Hannah non è l'unico autore a sostenere questa tesi. Altri studiosi di prestigio sono d'accordo con lui, cf. J. J. COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, «New Testament Studies» 38 (1992) 451; IDEM, *The Son of Man in Ancient Judaism*, in *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols), Brill, 2011, 1545-1568.

discendenti d'Israele che non al popolo degli angeli. Inoltre, è più consono anche con una possibile finalità del documento: confortare gli uditori nella speranza in Dio. Ad ogni modo, questa interpretazione angelica manifesta l'apertura del simbolo ad altre letture.

L'interpretazione più comune resta quella collettiva: quella figura simile a un figlio d'uomo sarebbe un simbolo per il popolo d'Israele, al quale Dio conferisce la sovranità e supremazia su tutti i popoli<sup>182</sup>. Il destinatario delle promesse non è tanto un personaggio individuale quanto l'insieme dei fedeli d'Israele. Quindi, la figura del figlio d'uomo in *Daniele*, almeno nel suo primo senso letterale, non attesta chiaramente l'individualizzazione della speranza ebraica in un messia escatologico da aspettare.

Nonostante ciò, *Daniele* ha prodotto un simbolo la cui potenza supera il primo senso del testo. Tradizioni posteriori raccoglieranno questa simbologia e la svilupperanno in una vera e propria figura messianica individuale. Come spiega Sacchi, «la figura realmente autonoma del Figlio dell'uomo, quale appare nel *Libro delle Parabole*, deriva dalla lettura di Dan 7,13-15 indipendentemente dal contesto (Dan 7,27). La grandiosità dell'immagine, in *Daniele*, manifestamente puro simbolo, favorì la credenza che esistesse veramente un Figlio dell'Uomo particolare e dai poteri amplissimi»<sup>183</sup>.

#### **B.4.b. Il Libro delle Parabole di Enoc**

Questa rilettura del personaggio del Figlio dell'uomo viene attestata nel *Libro delle Parabole*. Il contatto di questo libro con la tematica di *Daniele* risulta evidente: un atto del cielo, il giudizio, finirà con il dominio attuale dei potenti della terra. Il grande tema di LP è il luogo di riposo escatologico assegnato per i giusti e per i malvagi, così come gli è rivelato a Enoc, il quale ascese in cielo e, dunque, può trasmettere questa informazione<sup>184</sup>. Anche se nel presente il male sembra prevalere, questo non sarà così per sempre: un Figlio dell'uomo si siederà sul trono di gloria del «Signore degli spiriti» (nome frequente per Dio in LP) per finire con questa situazione. Così come il male aveva avuto origine sovrumana (cf. LV), anche la salvezza deve venire dal cielo: forse da lì proviene l'interesse di LP per sviluppare il tema del mediatore celestiale, quel misterioso figlio d'uomo<sup>185</sup>.

LP riprende l'idea *danielica* della fine stabilita per il dominio del male e va oltre. L'apparizione del Figlio dell'uomo non è solo un atto di governo per cui si rovesciano i potenti, ma è chiaramente un giudizio. Arriva il momento definitivo di verità e separazione fra i giusti e i peccatori. Questi ultimi sono spesso caratterizzati con categorie sociologiche: sono i «re, i potenti e coloro che posseggono la terra»<sup>186</sup> e andranno a finire nel burrone del fuoco eterno come castigo, senza ulteriore possibilità di pentimento: «Egli piegherà la faccia dei potenti, li riempirà la vergogna e la tenebra sarà la loro sede e i vermi il loro letto e non avranno speranza di sollevarsi dal loro letto perché non esaltano il nome del Signore degli spiriti» (1Enoc 46,6).

<sup>182</sup> Cf. BOCCACCINI, *Middle Judaism*, 157.

<sup>183</sup> SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 376.

<sup>184</sup> L. W. WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, T&T Clark, London 2011, 3.

<sup>185</sup> Cf. SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Di Enoc*, 454.

<sup>186</sup> Cf. per esempio 1Enoc 38,4-6; 46,3-6; 62,3-9.

Invece, gli «eletti» e i «santi» dimoreranno nella sede celestiale insieme al Signore degli spiriti e al suo Eletto, ricevendo anche la lode degli angeli (cf. 1Enoc 40,5).

LP, probabilmente scritto dopo una prima versione di 1Enoc, contiene tre parabole e un'appendice. Nella prima delle parabole (1Enoc 38-44) si prospetta il giudizio e la futura sofferenza degli empi; la seconda (1Enoc 45-57) è tutta incentrata sulla figura del Figlio dell'uomo, anche chiamato l'Eletto o il Giusto; nella terza (1Enoc 45-57) si ritorna sul tema del giudizio, ponendo l'accento più sulla felicità dei giusti. L'appendice finale narra l'ascensione di Enoc e poi svela l'identità del Figlio dell'uomo.

#### ***B.4.c. Il Figlio dell'uomo in LP***

Secondo Paolo Sacchi, con la figura del Figlio dell'uomo in LP si ha, a parte il cristianesimo, «il massimo sviluppo del messianismo superumano»<sup>187</sup>. Seguendo con questo autore, «Figlio dell'uomo sembra un titolo che spetta a una figura misteriosa e superumana che ha funzioni messianiche e che LP identifica con Enoc probabilmente in un'aggiunta. [...] Compito principale del Figlio dell'uomo è compiere il grande Giudizio in nome di Dio. Egli travolgerà tutti i malvagi, che per l'autore sono essenzialmente i politici e coloro che, comunque, detengono il potere»<sup>188</sup>.

Le prerogative di questo personaggio sono sorprendentemente potenti. Riportiamo integra la prima gran descrizione che il veggente riceve su questa figura:

Vidi uno che aveva «Capo dei Giorni», la cui testa era bianca come lana e, con Lui, un altro la cui faccia [aveva] sembianza umana ed era piena di grazia, come uno di fra gli angeli santi. E chiesi a uno degli angeli che andava meco e che mi mostrava tutte le cose ascose, a proposito di quel Figlio dell'uomo: «Chi è, da dove viene e perché va col "Capo dei Giorni"?» E mi rispose e mi disse: «Costui è il Figlio dell'uomo per il quale fu fatta la giustizia e col quale è stata fatta la giustizia; Egli paleserà tutti i luoghi di deposito dei misteri poiché il Signore degli spiriti lo ha prescelto e la cui sorte ha vinto tutti, al cospetto del Signore degli spiriti, in giustizia, in eterno. E questo Figlio dell'uomo, che tu hai visto, toglierà i re potenti dalle loro sedi ed i forti dai loro trono, scioglierà i freni dei forti e spezzerà i denti dei peccatori. Ed Egli rovescerà i re dai loro troni e dai loro regni poiché non lo esaltano, non lo lodano e non riconoscono umilmente da dove è stato dato loro il regno. Ed Egli piegherà la faccia dei potenti, li riempirà la vergogna e la tenebra sarà la loro sede e i vermi il loro letto e non avranno speranza di sollevarsi dal loro letto perché non esaltano il nome del Signore degli spiriti» (1Enoc 46,1-6).

Alla domanda di Enoc, la risposta dell'angelo non necessita presupporre che *Figlio dell'uomo* fosse un titolo previamente conosciuto; sembra piuttosto il modo di alludere a quello «la cui faccia (aveva) sembianza umana» e rievocare, allo stesso tempo, Dan 7<sup>189</sup>. Il Figlio dell'uomo viene descritto come un abitante del cielo con aspetto umano che è particolarmente vicino a Dio. La giustizia è il primo dei suoi grandi attributi, tanto che spesso viene denominato «il

---

<sup>187</sup> SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 378.

<sup>188</sup> *Ibidem*, 379-380.

<sup>189</sup> COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, 452.

Giusto». Il suo ruolo giudiziale comporta anche la rivelazione dei misteri nascosti e la base della sua missione si trova nella scelta fatta previamente dal Signore: un altro suo soprannome frequente è «l'Eletto». Altri passi indicano esplicitamente che la sua funzione giudiziaria viene esercitata occupando, per decreto divino, «il trono di gloria del Signore degli spiriti»<sup>190</sup>. Inoltre, forse di modo ambiguo, il testo sembra indicare che il Figlio dell'uomo sia degno di ricevere la lode dei potenti. Ma questo punto non è chiaro, perché si potrebbe intendere che quel «poiché non lo esaltano, non lo lodano» sia riferito piuttosto a Dio. Infatti, alla fine del brano il destinatario dell'esaltazione non è il Figlio dell'uomo, ma il Signore stesso: probabilmente la stessa cosa si può dire sul versetto precedente.

Poco dopo, LP offre un secondo brano carico di attributi riferiti alla stessa figura:

In quell'ora, questo Figlio dell'Uomo fu nominato presso il Signore degli spiriti e il suo nome era al cospetto del «Capo dei Giorni» prima che fosse creato il sole e gli astri, prima che fossero fatte le stelle del cielo; il suo nome fu chiamato innanzi al Signore degli spiriti. Egli sarà il bastone dei santi [...] e sarà luce dei popoli. Tutti quelli che vivono sulla terra cadranno e si prostreranno innanzi a Lui e salmodieranno per Lui al nome del Signore degli spiriti. E, perciò egli fu scelto e nascosto, innanzi a Lui, da prima che fosse creato il mondo, e per l'eternità, innanzi a Lui. [...] [quel giorno] Essi cadranno innanzi a Lui e non si solleveranno non vi sarà chi li prenda per mano e li faccia alzare perché hanno rinnegato il Signore degli spiriti e il Suo Messia; e sia benedetto il nome del Signore degli spiriti (1Enoc 48,2-6.10).

Alle caratteristiche già descritte, questo testo aggiunge altre di grande importanza: l'eternità della sua chiamata, l'essere «luce dei popoli» e oggetto di prostrazione e, infine, la sua identità messianica.

### **i) Chiamato dall'eternità**

L'elezione del Figlio dell'uomo avviene prima della creazione del mondo: *il suo nome fu chiamato e, da quel momento, fu «nascosto innanzi a Lui»*. Questo, per alcuni autori, è sufficiente come indicazione della sua preesistenza<sup>191</sup>. Questi argomentano che il nome spesso sta per la persona stessa, come in 1Enoc 70,1, dove *il nome di Enoc fu innalzato in cielo*<sup>192</sup>. Indicano anche che l'indicazione «fu nascosto innanzi a Lui» non sembra avere molto senso se non sotto la presunzione della preesistenza: se il senso della chiamata previa fosse solo una nomina per un essere futuro, quale senso avrebbe nascondere? Non senza un punto d'ironia, Collins indica che «sembra ragionevole assumere che dovesse esistere per poter essere nascosto»<sup>193</sup>. Quindi, sembra che il testo vuole parlare di una vera e propria preesistenza del Figlio dell'uomo, creato prima del sole e delle stelle.

<sup>190</sup> Cf. 1Enoc 45,3; 57,4; 61,8; 62,3; 69,27.29.

<sup>191</sup> Cf. per esempio, COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, 455, SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 379 o BOCCACCINI, *Jesus the Messiah*, 204.

<sup>192</sup> COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, 455.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

Tuttavia, si dovrebbe riconoscere una certa ambiguità nel testo. Di fatto, per lo studioso VanderKam, il testo non parla di una creazione previa, ma piuttosto della decisione del disegno di Dio: «certamente parla di una elezione pre-mondana del figlio dell'uomo, e di tutti i giusti e gli eletti; ma l'elezione pre-mondana non implica necessariamente preesistenza se non solo come progetto nella mente di Dio»<sup>194</sup>. Seguendo questa lettura, le parole «fu nascosto innanzi a Lui» ben potrebbero intendersi come il carattere segreto del progetto eterno di Dio per il Figlio dell'uomo, che viene finalmente rivelato al veggente. Questa lettura è coerente con l'ideologia del libro. Quindi, è vero: in rigore, il brano non indica esplicitamente la preesistenza del Figlio dell'uomo; in altre parole, il testo ammette anche l'interpretazione preferita da autori come VanderKam e Walck<sup>195</sup>. Insomma, il testo è ambiguo: il dibattito non è concluso.

## ii) Riceve la prostrazione di tutti

Nella dicitura «luce dei popoli» si può apprezzare un collegamento con il servo del Signore del deuterocanone (cf. Is 42,6; 49,6)<sup>196</sup>. L'eco al *servo di Yhwh* suona ancora più forte quando si leggono le parole di Is 49 dove il servo dice «mi ha nascosto all'ombra della sua mano» (v.2) e poi Dio risponde: «Io ti renderò luce delle nazioni. [...] I re vedranno e si alzeranno in piedi, i principi si prostreranno, a causa del Signore che è fedele, del Santo d'Israele che ti ha scelto» (v. 6-7). In modo simile, LP prospetta un futuro in cui «tutti quelli che vivono sulla terra cadranno e si prostreranno innanzi a Lui». Questi testi contrastano con la tradizione sul rifiuto di adorazione angelica nelle fonti apocalittiche<sup>197</sup>. Perché si rifiuta l'adorazione angelica mentre invece si prospetta la prostrazione davanti al Figlio dell'uomo e del servo di Yhwh? Nel vedere questa prostrazione, alcuni autori ci deducono che il Figlio dell'uomo enochico sia di condizione divina. Quindi, Ehrman avrebbe ragione: ci sono diverse divinità nel cielo ebraico, forse sono di maggiore o minore grado, ma sono pur sempre divinità; dunque, il giudaismo dell'epoca non era veramente monoteista ma enoteista e il cristianesimo non include nessuna novità<sup>198</sup>. Ma, è vero questo? La domanda chiave è: la prostrazione costituisce un gesto di adorazione riservato alla divinità? La risposta è articolata.

Il verbo *prostrarsi* ammette un uso sacro e un uso profano<sup>199</sup>. I testi d'Isaia 49,7 e quello di LP non sono unici in questo aspetto. Si situano nella linea della tradizione sulla potenza del futuro re d'Israele al quale gli saranno sottomessi tutti e gli renderanno umile omaggio anche i suoi nemici: «con la faccia a terra essi si prostreranno davanti a te (ישתחוּוּ לְךָ), baceranno la

<sup>194</sup> J. C. VANDERKAM, *Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71*, in J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The messiah*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 181-182.

<sup>195</sup> Cf. WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, 7-8.

<sup>196</sup> Sul rapporto del figlio dell'uomo di LP con il servo nel deuterocanone, cf. *Ibidem*, 96ss.

<sup>197</sup> Cf. Capitolo II.B.2.iii), p. 99.

<sup>198</sup> Cf. EHRMAN, *How Jesus Became God*, 52-55.

<sup>199</sup> In ebraico, *prostrarsi* si esprime con il verbo *hwh* in forma *histafal*, חוה, il quale, d'accordo al dizionario biblico di Holladay, può avere un duplice uso, profano e culturale: «1. profane usage, before a superior: beggar (1Sam 2,36), suppliant (Gen 33,7); metaph. peoples before Israel (Gn 27,29); – 2. cultic usage: before constellations (Dt 4,19), before God in his holy mountain (Sal 99,9)», W. L. HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden, Boston, Köln 2000, 97. Le citazioni successive riportano l'azione di prostrarsi usando sempre questo stesso verbo.

polvere dei tuoi piedi» (Is 49,23); «a lui si pieghino le tribù del deserto, mordano la polvere i suoi nemici. I re di Tarsis e delle isole portino tributi, i re di Saba e di Seba offrano doni. Tutti i re si prostrino a lui (וַיִּשְׁתַּחוּ לֹהֵ), lo servano tutte le genti» (Sal 72,9-11). Anche la sposa del re deve onorarlo così: «il re è invaghito della tua bellezza. È lui il tuo signore: rendigli omaggio (וְהִשְׁתַּחוּ לֹהֵ)» (Sal 45,12). Questi testi prospettano un omaggio tributato al futuro Re d'Israele. Potremmo pensare che questo atteggiamento di riverenza si debba appunto al carattere sovrumano del messia venturo. Ma, in realtà, non è questo il caso: troviamo lo stesso gesto rivolto a re o regine la cui condizione umana è assolutamente certa. Per esempio, Betsabea onora il re Davide con il gesto della prostrazione: «Betsabea si inchinò e si prostrò davanti al re (וַתִּשְׁתַּחוּ לְמֶלֶךְ). Il re poi le domandò: “Che hai?”» (1Re 1,16). Poco dopo, il re Salomone rende omaggio alla stessa Betsabea, sua madre, la quale “si presentò al re Salomone per parlargli in favore di Adonia. Il re si alzò per andarle incontro, si prostrò davanti a lei (וַיִּשְׁתַּחוּ לָהּ), quindi sedette sul trono, facendo collocare un trono per la madre del re” (1Re 2,19).

Ovviamente, né Davide né Betsabea sono di condizione divina. Tuttavia, la loro posizione come Re e Madre del Re rispettivamente rende loro degni di prostrazione. In questo caso, il gesto non esprime un atto di culto religioso ma un atto di onore e venerazione nei confronti di colui che ha una carica regale. Perciò, il divieto di adorare altri dèi non è violato in questi passi. Similarmente, in Is 49,7, il servo di Yhwh riceve l'umile prostrazione dei principi, pur sotto la penna del deutero-isaia, lo scrittore più esplicitamente monoteista dell'AT. Non c'è dubbio: la prostrazione, di per sé, non costituisce un atto di adorazione culturale religiosa che potrebbe danneggiare la monolatria giudaica.

La prostrazione, da sola, non basta per caratterizzare un atto di culto religioso. La differenza fra una prostrazione idolatrica e una in omaggio di venerazione è costituita dall'intenzione di chi si prostra. Spesso, questa si può osservare dall'atto sociale e dal contesto in cui si svolge il gesto. Certamente, in contesto rituale, il gesto è di adorazione. Perciò, le azioni con le quali viene accompagnato aiutano a caratterizzarlo come tale: l'invocazione del nome della divinità, la preghiera o i cantici di salmi e inni e l'offerta di doni o sacrifici, ecc. Per esempio, nell'*Apocalisse di Giovanni*, la prostrazione davanti «a Colui che siede sul trono e all'Agnello» viene accompagnata dal raduno gerarchicamente ordinato degli angeli, i quali «si prostrarono davanti all'Agnello, avendo ciascuno una cetra e coppe d'oro colme di profumi, che sono le preghiere dei santi, e cantavano un canto nuovo» (Ap 5,1). Il contesto liturgico di Ap 5 è evidente<sup>200</sup>. Analogamente, il raduno regolare in onore del Signore riportato in 1Cor 10,16-22<sup>201</sup> ha come finalità «la comunione con il corpo e sangue di Cristo» in parallelo ai riti religiosi pagani: si tratta di un vero atto di culto religioso. Il NT attesta un culto vero e proprio indirizzato a Dio e a Cristo, non semplicemente una prostrazione sporadica verso una persona potente.

<sup>200</sup> Secondo Ugo Vanni, «le *cetres* esprimono, sulla scia dell'uso veterotestamentario, una celebrazione liturgica lirica e festosa. Il valore sacro, liturgico delle *cetres* è sentito a tal punto dal nostro autore da denominarle *cetres di Dio* (15,2). [...] Le *fiale* o *calici d'oro* sono piene di granelli di incenso destinati a bruciare e a salire a Dio sotto forma di fumo nella “liturgia celeste”. L'oro indica, come altrove, il contatto diretto con il divino. [...] La novità del canto è strettamente cristologica: il *cantico nuovo* celebra la presenza attiva di Cristo-agnello nelle vicende umane. La celebrazione particolarmente solenne ha carattere liturgico...», VANNI, *Apocalisse Di Giovanni, Secondo Volume*, 240-243.

<sup>201</sup> Cf. Capitolo I.B.2.a, p. 29ss.

Come dicevamo, la προσκύνεις, prostrazione, è un gesto materiale la cui significazione dipende dall'intenzione; in sé stesso può prestarsi a una certa ambiguità. Così, benché il contesto liturgico la caratterizzi certamente come adorazione, la prostrazione potrebbe essere adorante anche in altri contesti. Vale a dire, il contesto rituale sarebbe condizione sufficiente ma non necessaria per caratterizzare una προσκύνεις come culturale: ci sono prostrazioni adoranti al di fuori di una liturgia, come succedeva nelle cosiddette «tradizioni di rifiuto», oppure come leggiamo nella tentazione in Mt 4,9: «tutte queste cose io ti darò se, gettandoti ai miei piedi, mi adorerai [πεσὼν προσκυνήσης μοι]».

Ad ogni modo, nell'insieme del NT, il Messia cristiano è certamente considerato degno di adorazione culturale. Non è questo il caso del Servo di Yhwh in Isaia né del Figlio dell'uomo in LP. Di conseguenza, non pensiamo che sia giusto dire che il Figlio dell'uomo enochico sia «degnò di adorazione», ma manterremo l'ambiguità del testo dicendo semplicemente «degnò di prostrazione», o espressioni simili che facciano giustizia alla complessità del tema.

D'altra parte conviene ricordare qualcosa di ovvio. I testi di LP e Is 49 prospettano letterariamente la prostrazione davanti a una figura ventura, ma non attestano una pratica fattualmente avvenuta; cioè, non esiste alcuna traccia di un gruppo di ebrei che pratici regolarmente il culto al figlio dell'uomo enochico. Solo nei testi cristiani troviamo attestato un vero e proprio culto, non prospettato ma storicamente avvenuto, rivolto a la figura del Messia Crocifisso. Anche su questo, la distinzione delle fonti cristiane con il deuteroisia e con LP è decisiva.

In conclusione, in questi testi di Is 49 e 1Enoc 48,5-6 troviamo un preludio letterario sulla prostrazione dovuta al salvatore venturo. Questa non implica necessariamente la stessa adorazione da tributare a una divinità, giacché può leggersi in linea con l'umile sottomissione al potere del Re. Fra queste due azioni, c'è una differenza essenziale di significato dello stesso gesto di prostrazione. Si potrebbe forse dire che il testo di 1Enoc 48,5-6 sia un preludio letterario e ambiguo della prostrazione al Messia, la quale acquisirà un senso inequivocabilmente adorante e avverrà *di fatto* solo nel cristianesimo.

### iii) Messia

Infine, questo brano collega la figura del Figlio dell'uomo con la speranza messianica d'Israele e lo denomina espressamente *Messia*. In tutto LP, questo collegamento Messia-Figlio dell'uomo compare soltanto due volte: una, nel brano riportato sopra; l'altra, in 1Enoc 52,4. È chiaro che il titolo *Messia* non ha un ruolo centrale per LP, nonostante, l'applicazione di quest'appellativo al Figlio dell'uomo è molto significativa, giacché implica la pretesa di riferire anche a lui le diverse tradizioni messianiche giudaiche.

Dopo il suo occultamento, il Figlio dell'uomo sarà reso visibile a tutti. Questa manifestazione produrrà effetti diversi nel mondo. Per gli empi sarà fonte di dolore, terrore e vergogna: «tutti i re potenti ed eccelsi e coloro che dominano la terra cadranno, al suo cospetto, sulle loro facce, adoreranno e spereranno in questo Figlio del figlio della Madre [sic.] dei viventi e impetreranno e chiederanno misericordia da Lui» (62,9)<sup>202</sup>. Malgrado ciò, a questo

---

<sup>202</sup> Questa strana dicitura, «Figlio del figlio della madre» non si trova in tutte le edizioni di 1Enoc. Consultando alcune traduzioni ad altre lingue (spagnolo o inglese) troviamo semplicemente «Figlio

punto, non troveranno misericordia: «gli angeli del castigo li riceveranno per vendicarsi [...] il coltello del Signore degli spiriti sarà ubriaco de(l) loro (sangue)» (62,12); è chiaro, per loro, la sentenza è rigorosa, definitiva, implacabile. Invece, «i giusti e gli eletti si alzeranno dalla terra, smetteranno di abbassare la testa ed indosseranno il vestito della vita» (62,15).

Se vogliamo fare un riassunto di questo quadro che dipinge il ritratto del figlio dell'uomo enochico, possiamo enumerare le seguenti sue caratteristiche:

1. Essere celestiale, cioè abitante dell'aldilà.
2. Fonte di speranza per i giusti.
3. Collegato alla giustizia e quindi denominato «il Giusto».
4. Oggetto di elezione divina e quindi denominato «l'Eletto».
5. Identificato come «il Messia».
6. Nominato e scelto da Dio dall'eternità: preesistente?
7. Scelto come «luce dei popoli»: missione universale.
8. Inizialmente, nascosto; nel futuro, palesemente rivelato a tutti.
9. Siederà sul «trono della gloria» di Dio per svolgere un ruolo attivo di giudizio.
10. Rivelerà i misteri nascosti.
11. Riceverà la prostrazione di tutti.
12. Riceverà la petizione di misericordia che sarà rifiutata.

Quest'abbozzo del figlio dell'uomo enochico ci fa capire Sacchi quando diceva che si tratta della figura di mediazione più elevata del giudaismo dell'epoca, escluso il cristianesimo<sup>203</sup>. Ma, chi è questo Figlio dell'uomo? Una volta concluse le tre parabole, LP aggiunge un'appendice di due capitoli significativi per l'identità del personaggio. Nel primo, si racconta l'ascensione di Enoc: «il suo nome, (da) vivo, fu innalzato da coloro che dimorano sulla terra presso quel Figlio del figlio della madre dei viventi e presso il Signore degli spiriti» (70,1). Il capitolo successivo dichiara l'identità del Figlio dell'uomo, di un modo che suscita perplessità. Il narratore, Enoc, racconta in prima persona il suo arrivo al cospetto di Dio:

Caddi sulla mia faccia e tutto il mio corpo si disciolse, il mio spirito si modificò e chiamai a gran voce, con spirito di forza, e benedissi, magnificai ed esaltai. [...] E venne presso me quell'angelo, mi salutò con la sua voce e mi disse: «Tu sei il figlio dell'uomo nato per la giustizia e la giustizia ha dimorato in te e la giustizia del Capo dei Giorni non ti abbandonerà». [...] E così sarà lungo il tempo con quel Figlio dell'Uomo e la pace sarà per i giusti e la via sarà retta per i giusti, nel nome del Signore degli spiriti, nei secoli (1Enoc 71,11-17).

E così conclude LP. Come riconosce Sacchi, «quest'ultima parte presenta una grossa difficoltà. Il v. 14, così com'è, identifica senz'altro il Figlio dell'uomo con Enoc. Un angelo si rivolge a Enoc in seconda persona e gli dice: "Tu sei il Figlio dell'uomo" [...] Tuttavia è difficile attribuire questa lezione all'autore, perché il testo mostra chiari segni di rimaneggiamento: si noti al v. 14 *quell'angelo* che non è riferito a nessun angelo già nominato»<sup>204</sup>. Infatti, sembra difficile mettere insieme i capitoli 70, in cui Enoc è portato davanti al Figlio dell'uomo, con il

---

dell'uomo». Noi riportiamo l'edizione di Sacchi sulla quale lavoriamo. Purtroppo, non abbiamo le competenze linguistiche per controllare la versione in etiopico.

<sup>203</sup> Cf. SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 378.

<sup>204</sup> SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Di Enoc*, 571-572.

capitolo 71, in cui si dichiara che il Figlio dell'uomo è Enoc. Ci troviamo davanti a un'apparente contraddizione difficile da risolvere. Gli studiosi si dividono sul modo di spiegarla:

J. J. Collins, e altri autori, considera che, probabilmente, questa identificazione risponda a un'aggiunta posteriore, fatta da mano giudaica certamente non cristiana; anzi, «probabilmente come controreplica giudaica alla pretesa cristiana che Gesù fosse il Figlio dell'uomo»<sup>205</sup>. Dunque, il Figlio dell'uomo sarebbe originariamente una figura misteriosa, ma non Enoc. Per questi autori, l'identificazione del Figlio dell'uomo con Enoc non è compatibile con 1Enoc 70,1, né con il resto della narrativa del libro, né con la preesistenza del personaggio «prima della creazione del sole e delle stelle». In altre parole, durante le visioni, Enoc sarebbe totalmente inconsapevole della sua identità di Figlio dell'uomo incarnato e, inoltre, compare separato della sua forma celestiale nel momento della sua ascensione. Per Collins, se 1Enoc 71,14 non è un'aggiunta posteriore, allora va interpretata di un altro modo; ma, in ogni caso, la narrativa previa a 1Enoc 71,14 sembra escludere che Enoc e il Figlio dell'uomo si identifichino.

Eppure, non tutti condividono quest'opinione. Nella tradizione manoscritta non c'è alcun documento in cui manchi 1Enoc 71,14. Anzi, per VanderKam, questa identificazione finale è un espediente narrativo molto pertinente, sarebbe la conclusione drammatica a cui porta l'insieme del libro: un geniale colpo di scena che cambia il senso di tutto il racconto. Di fatto, secondo VanderKam, l'autore di LP ha lasciato alcune tracce lungo tutto la narrativa: le genealogie di Enoch lo descrivono prima come figlio di Henos, e poi come figlio di Adamo; ma entrambe le espressioni (*bar enosh*, *ben adam*) significano appunto «figlio dell'uomo»<sup>206</sup>. Nella prima parabola, al capitolo 39, Enoc osserva l'abitazione celeste dei santi e gli eletti e dice «vogli restare colà e la mia anima amò quella residenza poiché là era la mia parte fin da prima, dato che così era stabilito, a mio riguardo, innanzi al Signore degli spiriti» (39,7). Nelle sue visioni, l'Enoc terreno assiste a quello che sarà il suo ruolo futuro: gli è rivelato ciò che diventerà<sup>207</sup>.

Entrambe le letture sono possibili e la discussione è ancora viva. Sembra quindi, per ora preferibile rispettare il testo così come ci è arrivato. Se l'autore di LP identifica il Messia con Enoc, allora è un testo in conflitto con il NT. Ma, prima di andare al rapporto fra LP e NT, ci conviene osservare in quale senso il Figlio dell'uomo enochico riprenda la stessa figura di Dan 7. Con ciò che abbiamo visto finora, possiamo riprendere ogni caratteristica del Figlio dell'uomo di LP per compararla con il suo predecessore in Daniele. Così, vedremo se si tratta di una semplice ripresa di Dan 7, oppure una possibile sua interpretazione, uno sviluppo di quanto lì era contenuto o una novità rispetto a Dan 7:

1. **Essere celestiale.** È una *possibile interpretazione* di Dan 7.
2. **Fonte di speranza per i giusti.** Riprende Dan 7.
3. **Collegato alla giustizia e quindi denominato «il Giusto».** Costituisce lo sviluppo di una possibile interpretazione di Dan 7. In *Daniele*, il punto finale arriva con la «collocazione dei troni» (v. 9) il che potrebbe far pensare a un giudizio. Poi, in Dan,

---

<sup>205</sup> COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, 455.

<sup>206</sup> VANDERKAM, *Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71*, 178-179.

<sup>207</sup> *Ibidem*, 182-184.

avviene il rovesciamento dei potenti per conferire il regno ai santi dell'altissimo il che può considerarsi un atto di giustizia. Da qui, potrebbe svilupparsi una lettura dell'arrivo del Figlio dell'uomo come un giudizio.

4. **Oggetto di elezione divina e quindi denominato «l'Eletto».** È uno sviluppo che parte da una possibile interpretazione di Dan 7. Se si interpreta Dan 7 in senso di un essere celestiale, allora si può pensare che questo fosse il piano previsto da Dio dall'eternità, da esercitare attraverso un personaggio eletto a tale fine.
5. **Identificato come «il Messia».** Interpretazione di Dan 7 che la collega con altre tradizioni ebraiche.
6. **Nominato e scelto da Dio dall'eternità.** Sviluppa una possibile interpretazione di Dan 7, derivata dal considerarlo un essere celestiale individuale.
7. **Scelto come «luce dei popoli»: missione universale.** Collega Dan 7 con altre tradizioni ebraiche, concretamente quella del servo di Yhwh del deutero-isaia.
8. **Inizialmente, nascosto; nel futuro, palesemente rivelato a tutti.** È una *possibile interpretazione* di Dan 7, derivata dal considerarlo un essere celestiale individuale.
9. **Siederà sul trono di Dio per svolgere un ruolo attivo di giudizio.** Sviluppa una *possibile interpretazione*, non lontana al testo di Dan 7,9-13 che parla della «collocazione dei troni» e poi dell'arrivo del figlio dell'uomo davanti ad essi.
10. **Rivelerà i misteri nascosti.** Novità rispetto a Dan 7, probabilmente in collegamento con la figura celestiale di Enoc trasmessa nella tradizione del *Primo Libro di Enoc*.
11. **Riceverà la prostrazione di tutti.** Possibile interpretazione di Dan 7,14: «tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano»; particolarmente vicina alla versione dei LXX: «πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα». Dan 7,14 LXX, in collegamento con Is 49,7, può interpretarsi come una figura degna di ricevere la prostrazione di tutti.
12. **Riceverà la petizione di misericordia, che sarà denegata.** Novità rispetto a Dan 7, in collegamento con quanto raccontato nel LV, in 1Enoc 14, dove i Vigilanti condannati chiedono in vano a Enoc di trasmettere la loro petizione di perdono al Signore.
13. **È identificato con Enoc.** Novità rispetto a Dan 7, in collegamento con la tradizione enochica di 1Enoc.

Alla vista di ciò, il collegamento di LP con Dan 7 è indubitabile, ma anche lo è il fatto che LP ne fa un uso creativo per sviluppare la figura che va oltre quanto *Daniele* aveva espresso. In opinione di Collins, «non siamo di fronte a un'opera d'interpretazione, tuttavia, LP resta una testimonianza importante dell'antico modo di capire Daniele 7. Dà per scontato che la figura di Dan 7 di “uno come un figlio d'uomo” sia un individuo celestiale di uno status esaltato [...]: mostra come il testo di Daniele abbia ispirato concezioni di un salvatore celestiale nel giudaismo del primo secolo»<sup>208</sup>.

Era questa un'interpretazione di Dan 7 comune nel giudaismo del primo secolo? Un altro testo, probabilmente scritto alla fine del primo secolo, interpreta Dan 7 di modo simile a LP. Si tratta del *Quarto libro di Ezra*<sup>209</sup>. Anche per questo libro, il salvatore venturo è una figura

<sup>208</sup> COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, 459.

<sup>209</sup> Cf. MARRASSINI, *Introduzione e Note Storiche Al Quarto Libro Di Ezra*, 236-265.

celestiale preesistente la cui comparsa sulla terra metterà un punto finale alla sofferenza dell'era presente: «[vidi] qualcosa di simile a un uomo [...] che volava assieme alle nubi del cielo; [...] un uomo salito dal mare [...] colui che l'Altissimo riserva da tanto tempo, attraverso il quale Egli darà la libertà a ciò che ha creato» (4Ezra 13,2-3.5.26). Questo testo attesta la presenza di un'interpretazione di Dan 7 molto simile a quella di LP pur in un contesto ideologico diverso a *1Enoc*<sup>210</sup>. Si tratta di un testo posteriore al sorgere del cristianesimo, per cui non è da escludere un'influenza proveniente da esso. Ai nostri fini, l'importante è che *4Ezra* attesta un altro ambito giudaico che condivide una speranza nella venuta di un *messia celestiale simile a un figlio d'uomo*: non è un fenomeno isolato nel contesto di *1Enoc*.

### ***B.5. Rapporto fra il figlio dell'uomo enochico e il NT***

Esaminiamo ora la possibilità che LP abbia influenzato l'ambiente in cui visse Gesù. Sarebbe molto interessante poter determinare se gli autori e destinatari del NT fossero a conoscenza di LP e, ancora più importante, se Gesù stesso potesse avere fatto riferimento a questo libro quando menziona il Figlio dell'uomo. Cercheremo di identificare, se possibile, la relazione fra il NT e LP rispetto alla figura del Figlio dell'uomo, analizzando se ci siano tracce di dipendenza tra loro, in una direzione o nell'altra.

In questo ambito, gli specialisti presentano divergenze su molti punti, ma concordano generalmente su un fatto: LP non è un testo cristiano. Ciò non solo perché il libro, nella forma in cui ci è pervenuto, identifica il Messia con Enoc, ma anche per l'assenza di qualsiasi riferimento a Gesù o alla sofferenza del Figlio dell'uomo o al modo in cui la salvezza sarebbe stata portata a compimento. Non sembra plausibile che un autore cristiano abbia scritto queste pagine senza alcun riferimento, anche implicito, alla vita, passione, morte o risurrezione di Cristo. Il Figlio dell'uomo enochico non è cristiano.

Il contatto tematico fra il NT e LP è evidente<sup>211</sup>. Probabilmente, la coincidenza più notevole riguarda la figura del Figlio dell'uomo messianico che verrà a giudicare alla fine dei tempi<sup>212</sup>. Questa coincidenza risulta ancora più significativa se si considera considerare, come sottolineato da Charlesworth, che «la funzione del giudice è riservata a Dio nel resto della letteratura giudaica conosciuta»<sup>213</sup>. Sembra molto probabile che le tradizioni alla base di LP e NT siano in contatto. La domanda sulla datazione di LP diventa quindi importante per verificare la possibilità e la direzione di un'eventuale dipendenza fra i testi.

Purtroppo, i riferimenti storici di LP sono scarsi e incerti. Alcuni studiosi vedono in LP due possibili riferimenti a vicende storiche: uno, in *1Enoc* 57, all'invasione dei Parti nel 40 a.C.; l'altro, in *1Enoc* 67, ai trattamenti medici curativi di Erode nelle acque termali poco prima della sua morte (4 a.C.). Sarebbero però riferimenti impliciti e restano ipotetici. D'altra parte,

---

<sup>210</sup> Concretamente, secondo Marrassini e Sacchi, *4Ezra* sarebbe più vicino al fariseismo, mentre invece *1Enoc* verrebbe attribuito all'ambito esseno.

<sup>211</sup> Cf. per esempio, SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Di Enoc*, 423-429, che include anche il contatto di NT con gli altri libri di *1Enoc*.

<sup>212</sup> Cf. CHARLESWORTH, *Did Jesus Know the Traditions in the Parables of Enoch?*, 205-206.

<sup>213</sup> Cf. *Ibidem*, 206.

l'ambiente socio-culturale riflesso dal testo sarebbe coerente con quello delle prime decadi del primo secolo, sotto la dinastia erodiana. Sembra poco plausibile che il documento sia stato scritto dopo il 70. I dati sono poco conclusivi; nonostante, una datazione più o meno condivisa colloca la stesura del testo nella prima metà del primo secolo<sup>214</sup>. Se questa datazione è corretta, allora, si può ipotizzare che la mentalità alla base dell'autore e destinatari del testo fosse viva ai tempi di Gesù. Secondo alcuni studiosi, forse gli uditori di Gesù non avevano mai letto o ascoltato il LP, tuttavia, i suoi temi erano probabilmente «nell'aria».

LP non è un testo cristiano; ma, è possibile che l'autore fosse a conoscenza del fenomeno cristiano? Questa ipotesi sembra poco plausibile. Infatti, LP presenta il Messia come un Figlio dell'uomo dalle caratteristiche simili a quello cristiano, ad eccezione di tutto ciò che riguarda la vita, passione e morte di Gesù – che, come vedremo non è un dettaglio da poco. Supponiamo per un momento che l'autore di LP conosca le pretese cristiane. Se avesse incontrato il cristianesimo, la cosa più logica sarebbe che l'autore di LP prendesse posizione davanti a questo fenomeno: a favore o contro. Abbiamo già escluso che sia cristiano. Quindi, dovrebbe contestare le pretese messianiche dei cristiani. Ma, allora, come potrebbe scrivere sul Figlio dell'uomo in termini così simili al cristianesimo senza chiarire che il Messia non sia Gesù? Il suo stretto contatto con il messianismo dei Nazareni potrebbe far credere ai suoi lettori che i cristiani abbiano ragione! Pessima strategia per chi contesta il cristianesimo. Pertanto, sembra poco ragionevole affermare che l'autore di LP conoscesse il cristianesimo. In breve, l'assenza di qualsiasi accenno al cristianesimo – nonostante l'ovvio contatto tematico – sembra difficile da spiegare se non con l'ipotesi che l'autore di LP ignorasse il fenomeno cristiano. In conclusione, possiamo supporre plausibilmente che ogni dipendenza tra i testi deve essere da LP a NT e non in direzione opposta.

NT riporta molto spesso la dicitura «il Figlio dell'uomo» ma, con poche eccezioni<sup>215</sup>, essa compare sempre e solo in bocca di Gesù. È ormai classica l'utile suddivisione dei detti sul Figlio dell'uomo proposta da Bultmann, che li classifica in tre gruppi: 1) detti sulla condizione terrena e presente del Figlio dell'uomo; 2) previsioni sulla sofferenza, morte e risurrezione del Figlio dell'uomo; e 3) profezie sul Figlio dell'uomo escatologico futuro. I primi due gruppi possono essere esclusi dalla comparazione a priori, dato che il Figlio dell'uomo enochico è una figura futura escatologica non sofferente. Se confrontiamo i detti sul Figlio dell'uomo escatologico in NT (terzo gruppo) con il figlio dell'uomo enochico, le somiglianze sono notevoli.

Così come in LP; nei vangeli il Figlio dell'uomo che deve venire nei tempi finali riunisce le seguenti caratteristiche:

1. Ha anche uno status celestiale (e non solo),
2. è la fonte di speranza per i fedeli;
3. ricopre il ruolo di giudice escatologico definitivo (Mc 8,38; 13,26-27; Gv 5,27);
4. viene identificato come il Messia;

---

<sup>214</sup> Cf. SACCHI, *Introduzione e Note Storiche Al Libro Di Enoc*, 455; WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, 23. 251; CHARLESWORTH, *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, 37-57; CHARLESWORTH, *Did Jesus Know the Traditions in the Parables of Enoch?*, 184.

<sup>215</sup> Att 7,56, sulla bocca di Stefano morente; Ap 1,13; 14,14, e la citazione di Sal 8 in Eb 2,6.

5. viene identificato come il servo di Yhwh del deutero-isaia e quindi denominato “luce dei popoli”, con una missione universale.
6. Inizialmente, non viene riconosciuto; ma in futuro, anche i potenti (come il Sommo Sacerdote) vedranno il Figlio dell’uomo venire sulle nubi (Mc 14,62).

Queste caratteristiche sono presenti in tutti e tre i vangeli sinottici. Nonostante la vicinanza delle tradizioni e malgrado tutti gli sforzi degli specialisti, non sono state trovate grandi coincidenze testuali. In altre parole, i punti di contatto sono più tematici che letterari.

Questi punti fanno vedere che si tratta di un’interpretazione comune (o simile) della figura di quel «uno simile a un figlio d’uomo» di Daniele. Come sottolinea Dunn, queste coincidenze tra LP e NT non richiedono necessariamente alcun contatto letterario poiché entrambi i testi hanno alla base altri documenti ebraici che sono comuni<sup>216</sup>. Anzi, Dunn è ancora più radicale: «poiché l’influenza della visione di Daniele fornisce una spiegazione completa dei detti raccolti in Mc, non è necessario postulare alcuna altra influenza di altri testi del giudaismo del secondo Tempio per spiegare la tradizione sul Figlio dell’uomo raccolta in Mc»<sup>217</sup>. Tuttavia, non tutti gli autori concordano con questa posizione. Altri opinano che l’interpretazione comune di Daniele suggerisca un punto di contatto tra le due tradizioni. Secondo Leslie Walck, a queste coincidenze bisogna aggiungere «la triplice dinamica della severità del giudizio futuro, l’opposizione dei potenti alla volontà di Dio e l’immagine giudiziaria dell’eletto e del Figlio dell’uomo condivise da LP e Mc»<sup>218</sup>. Secondo lui, questi elementi suggeriscono la possibilità che anche Mc conoscesse e utilizzasse la teologia che è alla base di LP.

Secondo lo studio di Leslie Walck, il vangelo di Matteo sembra particolarmente vicino ai temi e termini di LP<sup>219</sup>. In particolare, l’interpretazione della parabola della zizzania (13,36-43) e la descrizione del giudizio finale (25,31-46), che sono testi propri di Mt, sembrano mostrare una certa familiarità con LP. Anche nel confronto di Mt con gli altri vangeli emerge la vicinanza del primo con LP; ad esempio, si può notare la differenza tra Mc 8,27, «La gente, chi dice che io sia?» e il suo parallelo di Mt 16,13 «La gente, chi dice che sia il Figlio dell’uomo?»: il tenore della domanda potrebbe suggerire che, a differenza di Mc, per Mt l’espressione *Figlio dell’uomo* avesse già un valore titolare. Altri aspetti in cui Mt si differenzia da altri documenti del NT ma risulta simile a LP sono:

- i fedeli nel giudizio finale vengono denominati «i giusti» o «gli eletti» (Mt 24,22-31; 25,37.46);
- il Figlio dell’uomo siederà per svolgere il giudizio sul chiamato «trono della sua gloria» (Mt 19,28; 25,31);
- riceve la prostrazione di rappresentanti di altri popoli (Mt 2,11) e dei suoi, anche prima della risurrezione (Mt 14,33; in seguito anche al Risorto, in Mt 28,9.17);

---

<sup>216</sup> Cf J. D. G. DUNN, *The Son of Man in Mark*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (eds.), *Parables of enoch: A paradigm shift*, T&T Clark, London 2013, 18-34.

<sup>217</sup> *Ibidem*, 34 (traduzione nostra).

<sup>218</sup> L. W. WALCK, *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (eds.), *Parables of enoch: A paradigm shift*, T&T Clark, London 2013, 267.

<sup>219</sup> Per uno studio dettagliato dei diversi brani, cf. WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*.

- il Figlio dell'uomo verrà per giudicare alla fine dei tempi e, una volta espressa la condanna dei malvagi, questi chiederanno in vano di essere scusati (Mt 25,44-46); ciò risuona con la richiesta di misericordia negata in LP e LV.

Ancora una volta, nonostante queste coincidenze, non è possibile stabilire un rapporto di dipendenza letteraria, ma solo ideologica. Alla luce di tutto ciò, sembra ragionevole ipotizzare che gli evangelisti fossero a conoscenza delle tradizioni alla base di LP, e che forse anche Mt potesse aver conosciuto il libro stesso. Tuttavia, queste rimangono affermazioni ipotetiche. Sembra ancora più difficile affermare la stessa cosa riguardo a Gesù, ma non si può escludere che le idee sul Figlio dell'uomo espresse in LP fossero "nell'aria" durante la predicazione di Gesù<sup>220</sup>. In altre parole, è possibile che nell'ambiente di Gesù Daniele 7 venisse letto da alcuni secondo idee simili a quelle di LP; ovvero vedendo in quell'uno come un figlio di uomo una figura messianica, escatologica, individuale e celestiale.

Dopo aver percorso questo cammino, se possiamo affermare qualcosa, è che l'ambiente di formazione del cristianesimo condivide con LP almeno il modo di interpretare Dan 7. A nostro avviso, questa lettura di Dan 7 potrebbe rappresentare un'apertura per determinare in modo nuovo il contenuto della missione messianica. Questo tema verrà approfondito nel capitolo successivo<sup>221</sup>.

Logicamente, il Figlio dell'uomo di LP non coincide con quello del NT, e la loro differenza emerge in alcune caratteristiche che abbiamo già accennato; un riassunto di quelle di maggiore importanza potrebbe essere questo:

- Ovviamente, l'identità è diversa: per LP è Enoc; per NT, Gesù il Cristo.
- Il Figlio dell'uomo di LP è solo futuro e mai sofferente; mentre quello di NT indica anche il Gesù terreno, la sua missione di servire e non di essere servito, e la sua sofferenza, passione, morte e risurrezione.
- La missione del Figlio dell'uomo enochico è centrata su un giudizio di salvezza per i giusti e di condanna per i peccatori; mentre quella centrale del Figlio dell'uomo di NT è il servizio e la misericordia: non viene per chiamare i giusti ma i peccatori alla conversione, e ha il potere sulla terra per perdonare i peccati.
- Il Figlio dell'uomo enochico riceverà la prostrazione di tutti, ma solo con la figura di Gesù Cristo si avvia un vero e proprio culto nuovo, svoltosi in cielo (Ap 5), in terra (1Cor 10) e ovunque (Fil 2).

In sintesi, oltre all'identità e alla centralità culturale, ci sono altre due grandi divergenze fra il Figlio dell'uomo enochico e quello cristiano: il contenuto della missione e il modo come la svolge. Il contenuto della missione del Figlio dell'uomo del NT è di misericordia e di grazia mentre quello del LP è di giudizio; il modo in cui viene compiuta nel NT è attraverso la vita umana storica, la sofferenza, la povertà, la passione, la croce e la Risurrezione, caratteri completamente assenti in LP.

---

<sup>220</sup> Cf. CHARLESWORTH, *Did Jesus Know the Traditions in the Parables of Enoch?*, 173-217.

<sup>221</sup> Cf. Capitolo III.A.3, p. 166ss.

## C. POTENZE DIVINE PERSONIFICATE

La teologia giudaica conosce diversi modi attraverso i quali Dio fa arrivare la sua presenza e la sua azione al mondo. In alcuni casi, Dio si serve di alcune sue creature che vengono elevate per fungere da mediatori della sua azione, come il re, i profeti, l'unto o gli angeli. In altri casi, l'azione divina si manifesta nel mondo attraverso la sue stesse potenze<sup>222</sup>, come lo Spirito, la Parola o la Sapienza. Questi tratti dell'essere o dell'agire di Dio vengono talvolta ipostatizzati nella Bibbia in modo tale da apparire come soggetti distinti da Dio stesso e mediatori della sua azione<sup>223</sup>. Altri testi giudaici dell'epoca presentano un frequente utilizzo della mediazione dell'azione divina attraverso la sua Parola o la Sapienza. Lo studio di queste tradizioni ci permetterà di comprendere come il NT esprima la persona e la missione di Cristo sulla loro base e di determinare in che modo l'origine della fede nella sua divinità si ponga in continuità o discontinuità con il suo suolo giudaico.

### C.1. Lo Spirito del Signore

Il termine *spirito*, *ruach* (רוּחַ) in ebraico e *pneuma* (πνεῦμα) in greco, ha originariamente due accezioni nell'uso concreto e quotidiano: *vento* e *alito*, *fiato* o *respiro*. Questi due significati rappresentano aspetti di un'unica realtà e il passaggio dall'uno all'altro è fluido<sup>224</sup>. In entrambi i casi si tratta di una realtà invisibile protagonista di effetti di grande portata: l'energia del vento non si vede ma sposta le nuvole e scuote gli alberi, talvolta anche violentamente, mentre il respiro distingue un animale vivo da uno morto. Questa entità invisibile resta quindi strettamente collegata alla vitalità e all'interiorità degli esseri viventi.

Il vocabolo *ruach* designa dunque un'energia interiore invisibile che rende vivente colui che la possiede e può estendere il suo significato per rappresentare la stessa interiorità dell'essere vivo<sup>225</sup>. Questa energia è attribuita a ogni essere vivente e quindi, a maggior ragione, a Colui che è il Vivente per eccellenza: il Dio vivo e vero. Llo Spirito del Signore indica dunque sia la misteriosa interiorità di Dio sia la sua energia invisibile che agisce nella creazione producendo diversi effetti nel mondo, in particolare, generando vita.

---

<sup>222</sup> Queste entità vengono spesso denominate «attributi divini personificati», ma noi preferiamo usare il termine *potenze* piuttosto che *attributi* poiché riteniamo che renda meglio l'idea della posizione dello Spirito, della Parola e della Sapienza divina. Infatti, l'attributo è più statico e suggerisce una presenza solo in Dio e difficilmente al di fuori di Lui. Invece, il termine *potenza* lascia intravedere la possibilità di una presenza previa in Dio che, inviata, diventa esterna a lui per produrre i suoi effetti. Questo schema, applicabile a tutte e tre le figure, mette in luce l'ambiguità per cui a volte sono considerate divine e a volte esterne a Dio.

<sup>223</sup> Qui, si potrebbe anche includere l'Angelo del Signore, ma ne abbiamo già trattato precedentemente Cf. Capitolo II.B.2.iv), a p. 96ss. Pure la Legge (la Torah) potrebbe essere annoverata dentro questo elenco; tuttavia, non aggiungerebbe niente rispetto a quanto già diremo sulla figura della «parola di Dio», per questa ragione, la lasciamo fuori.

<sup>224</sup> SCHOKEL, *Dizionario Di Ebraico Biblico*, 774: «[...] l'alito in generale; l'alito come vita, la sua manifestazione nella respirazione. Trattandosi di aspetti di un'unica realtà, così come la vedono coloro che parlano, il passaggio dall'uno all'altro significato è fluido».

<sup>225</sup> Cf. *Ibidem*.

Già nel primo racconto della creazione, quest'impulso divino sul creato sembra avere attività propria: «la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio (רוח אלהים) aleggiava sulle acque» (Gen 1,2). Poco dopo vediamo lo Spirito particolarmente attivo nella creazione della vita umana: «allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2,7). Nel corso dell'AT, gli effetti dello Spirito di Dio si diversificano: rende Giuseppe capace di leggere i sogni (cf. Gen 41,38); apre le acque del Mare Rosso (cf. Es 14,21) o fa rivivere un mucchio di ossa morte (cf. Ez 37); scende sui profeti per render loro capaci di parlare da parte di Dio, sui re per governare col favore divino e anche sui sacerdoti, cioè, sugli unti (i messia) del Signore. In sintesi, lo spirito di Dio compare come un'energia che, partendo dall'interiorità divina, si proietta nel creato provocando un'attività salvifica e vitale.

Lo Spirito del Signore viene a volte identificato con lo stesso Yhwh o, almeno, con la sua presenza attiva nel mondo. Come spiega Dunn, in *1Samuele* il rifiuto di Saul può essere descritta in due modi paralleli ed equivalenti: «lo Spirito del Signore si distaccò da Saul» (1Sam 16,14) o «il Signore si era distaccato da Saul» (18,12). In *Isaia* «il mio Spirito», «lo Spirito del Signore» e «lo Spirito Santo di Dio» sono diversi modi per parlare della presenza divina e dell'"Io" divino. In *Ezechiele* «lo Spirito» compare come equivalente di «la mano del Signore» e nel Salmo 139,7 «il tuo Spirito» è messo in parallelo con «la tua presenza»<sup>226</sup>. Di conseguenza non sorprende vedere lo Spirito del Signore come soggetto di azioni e funzioni propriamente divine.

Ma, è soltanto un modo di parlare di Dio e della sua azione o può essere considerato un soggetto diverso o indipendente da Lui? Dunn spiega: «alcuni hanno sostenuto che nella letteratura del secondo Tempio lo Spirito di Dio sia stato descritto nei termini di un agente divino semi-indipendente. Per esempio, così si potrebbero interpretare Sap 1,7 e 9,17, dove si afferma, rispettivamente, che lo Spirito di Dio riempie il mondo e sia stato inviato dall'alto»<sup>227</sup>. Tuttavia, è anche vero che lo Spirito del Signore non compare mai indipendentemente da Dio né in alcuna distinzione con la sua presenza attiva nel creato. Siamo d'accordo con Dunn nell'apprezzare che, in realtà, siamo di fronte a una personificazione della potenza divina che ha come scopo quello di rispettare la trascendenza divina, mantenendo la grande distanza fra l'essere di Dio in sé e la sua manifestazione in noi. «Sin dai primissimi tempi della loro storia, i teologi di Israele riconobbero come vi fosse un "doppio aspetto" in Dio: da un lato il Dio che non si può vedere, invisibile, inimmaginabile; e, dall'altro lato, l'azione di Dio che incontra la creazione e raggiunge l'umanità nella rivelazione, nella salvezza e nell'ispirazione. Il primo aspetto era quello che nessun essere umano avrebbe mai potuto sperimentare, sul quale nessun occhio umano avrebbe mai potuto gettare lo sguardo. L'altro aspetto era invece Dio nella sua auto-rivelazione, nella e attraverso la creazione, nell'ispirazione e nella redenzione»<sup>228</sup>. In conclusione, non sembra giusta l'interpretazione di questi testi come un'"apertura nel rigido monoteismo ebraico". Ciò si evince da una constatazione ovvia: non vi è alcuna traccia di adorazione né di pratica cultuale rivolta allo Spirito di Dio come se fosse una divinità diversa o semi-indipendente dal Dio d'Israele.

---

<sup>226</sup> Cf. DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 84-85.

<sup>227</sup> *Ibidem*, 85.

<sup>228</sup> *Ibidem*, 85-86.

Anche il Nuovo Testamento mostra lo Spirito del Signore attivo nel mondo e nella Chiesa. A differenza di altri attributi divini personificati, questo non è stato usato per esprimere l'identità di Cristo, ma è in stretto rapporto con Lui. Infatti, con la potenza dello Spirito su Maria Vergine, Dio produce il suo concepimento; successivamente, dall'inizio della sua vita pubblica, lo Spirito scende sul Cristo e agisce con lui. Secondo Paolo, lo Spirito è attivo per fare risorgere Cristo e anche per dare la nuova vita di figli adottivi ai cristiani (cf. Rom 8). È superfluo aggiungere quanto *Atti degli Apostoli* mostri lo Spirito continuamente attivo nella vita della Chiesa. Infatti, l'elenco delle azioni dello Spirito Santo in Cristo, nel cristiano e nella Chiesa potrebbe dilungarsi ampiamente; a noi basta con costatare l'intensificazione della personalizzazione dello Spirito come soggetto di azioni divine diverso da Cristo ma unito a Lui.

Vale la pena aggiungere un'altra particolarità dello Spirito nel suo rapporto a Cristo. Nel NT, lo Spirito del Signore non solo scende su Cristo e agisce con lui, ma è anche chiamato «lo Spirito di Cristo» o «del Figlio di Dio». Paolo lo denomina così esplicitamente in Rom 8,9, Gal 4,6 e Fil 1,19; così come anche 1Pt 1,11 e lo fa implicitamente in 1Cor 2,16<sup>229</sup>. In particolare, in Rom 8,9, l'equivalenza fra le espressioni «Spirito di Dio» e «Spirito di Cristo» diventa evidente<sup>230</sup>. Dunn fa notare che, così come in precedenza «il ruolo dello Spirito era stato quello di mediare la presenza di Dio, adesso questo ruolo includeva anche il mediare la presenza di Cristo»<sup>231</sup>. Infine, *Giovanni* mostra come questa forza vitale che trasforma il mondo proviene anche dal soffio di Cristo: lo spiega lo stesso Gesù in 15,26, lo vediamo accennato nel momento della morte, «consegnò lo spirito»<sup>232</sup>, ed è gestualmente operato nell'apparizione al cenacolo: «soffiò e disse loro: "Ricevete lo Spirito Santo"» (Gv 20,22).

Possiamo concludere che, nell'AT, lo Spirito del Signore non designa un essere indipendente dal Dio d'Israele, ma piuttosto un modo in cui la sua azione si rende efficace nel mondo. Pertanto, l'attribuzione di azioni divine allo Spirito non implica alcuna apertura del

---

<sup>229</sup> Il testo di Paolo è «infatti chi mai ha conosciuto il *pensiero del Signore* (νοῦν κυρίου), in modo da poterlo consigliare? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo». La prima parte del versetto è una citazione testuale di Is 40,16 «chi ha mai conosciuto il *pensiero del Signore* in modo da poterlo consigliare?», dove LXX riporta esattamente «νοῦν κυρίου», *pensiero del Signore*, per tradurre appunto *ruach Yhwh*, Spirito di Yhwh. Il contesto fa capire bene che si parla dello Spirito del Signore nello stesso senso in cui abbiamo parlato previamente: interiorità di Dio e anche potenza divina che trasforma il mondo.

<sup>230</sup> «Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene» (Rom 8,9).

<sup>231</sup> *Ibidem*, 139-140.

<sup>232</sup> Evidentemente, il senso primario della frase «παρέδωκεν τὸ πνεῦμα» (Gv 19,30), è il venire a meno dello spirito umano di Cristo per indicare la sua morte. Tuttavia, è chiaro che l'espressione è anche usata «in riferimento all'emissione dello spirito (cf. Gv 6,64). L'espressione adoperata per indicare la morte è una forma insolita e nella letteratura greco-ellenistica si trova solo in questo testo. Anche in questa descrizione il narratore ricorre alla tecnica dell'ambivalenza. [...] Nell'interpretazione del Quarto vangelo, con la sua stessa morte pienamente salvifica avrebbe già luogo l'effusione dello spirito», S. GRASSO, *Il Vangelo Di Giovanni. Commento Esegético e Teologico*, Città nuova, Roma 2008, 739. Come spiega l'esegeta Moloney, l'uso del verbo *consegnare* (*parèdoken*) è significativo soprattutto se ciò che dà non è «il suo spirito» ma «lo Spirito»: «alla celebrazione dei Tabernacoli il narratore aveva detto che lo Spirito non era ancora stato dato perché Gesù non era ancora stato glorificato (7,39). Ora lo Spirito viene dato», F. J. MOLONEY, *Il Vangelo Di Giovanni*, Elledici, Torino 2007, 440. 444.

rigido monoteismo ebraico. Nel NT, la personificazione di questo soggetto di azioni divine diventa ancora più intensa, specialmente nel vangelo di Giovanni, ma anche in Lc-At e in Paolo. Lo Spirito non si identifica con Cristo ma è in stretto rapporto con Lui; tanto che nel NT lo Spirito del Signore è anche Spirito di Cristo.

## C.2. La Sapienza

Nel suo significato originario, il termine biblico *sapienza* può designare un'ampia gamma di conoscenze o abilità intellettuali<sup>233</sup>, tutte genericamente incluse sotto la parola ebraica *chokmah* (חכמה), spesso tradotta al greco con *sophía* (σοφία). Ad esempio, in Sal 107,27, *chokmah* si riferisce all'abilità dei marinai nel guidare la loro navigazione. Quest'immagine illustra come la sapienza rappresenti l'insieme di conoscenze che dovrebbero orientare la vita dell'uomo verso l'azione giusta. La sapienza è quindi una conoscenza pratica piuttosto che teorica; anche quando il saggio descrive la realtà, lo fa sempre per scopi pratici<sup>234</sup>. L'ebraismo ha riflettuto a lungo sulla necessità e il contenuto delle conoscenze pratiche che costituiscono la sapienza, e questa riflessione nutre il *corpus* della *letteratura sapienziale*.

La sapienza va cercata, ambita e, auspicabilmente, posseduta. In questo senso, si trova "al di fuori" del soggetto. Una volta acquisita, l'uomo si trasforma e diventa *sapiente* o *saggio*<sup>235</sup>. Così, la sapienza diventa *un attributo dell'uomo saggio*. Ci sono quindi due significati leggermente diversi della stessa parola: da un lato, l'insieme di conoscenze (esterno all'uomo) e dall'altro, il modo di essere e di vivere dell'uomo che la possiede (attributo del sapiente).

Ma, se ogni uomo saggio può possedere *sapienza*, tanto più Dio, che tutto sa e tutto domina. In effetti, in realtà, solo Dio è la sorgente della sapienza, mentre l'uomo ne è il beneficiario: Dio può concederla secondo la sua volontà in misura maggiore o minore. In modo esemplare, Salomone era un uomo saggio perché «Dio concesse a Salomone sapienza e intelligenza molto grandi» (1Re 5,9-10). Pertanto, la sapienza è *divina*<sup>236</sup>. E lo è in due sensi: primo, perché è un suo attributo essenziale, Dio è sapiente; secondo, perché ogni sapienza proviene da Dio: Dio *ha* la sapienza, la manifesta nel suo agire e la dona alle creature<sup>237</sup>.

---

<sup>233</sup> SCHOKEL, *Dizionario Di Ebraico Biblico*, 264: «intelligenza, talento, perspicacia, penetrazione, acutezza, ingegno, sapere, sapienza, cultura, erudizione; buon senso, assennatezza, giudizio, criterio, ragione...».

<sup>234</sup> Cf. R. E. MURPHY, *Wisdom in the Old Testament*, in *Anchor bible dictionary*, vol 6., Doubleday, New York 1992, 920.

<sup>235</sup> Prendiamo questi termini italiani come sinonimi visto che non hanno una differenza correlativa nelle lingue ebraiche o greche.

<sup>236</sup> Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio Di Cristologia Sistemica. 3: Il Cristo Annunciato Dalla Chiesa*, Tomo 2, EDB, Bologna 2019, 26.

<sup>237</sup> Cf. P. E. BONNARD, *Cristo Sapienza Di Dio*, Elle Di Ci, Torino 1968, 11ss.

### C.2.a. Personificazione giudaica della sapienza

La sapienza è oggetto di una viva personificazione nell'AT. Un esempio classico si trova in Proverbi 9, dove la sapienza assume le sembianze di una donna prudente in contrasto con la "donna follia", anch'essa personificata (cf. Pr 9,13). L'invito a seguire la sapienza porta un lieto fine: «per mezzo mio si moltiplicheranno i tuoi giorni, ti saranno aumentati gli anni di vita. Se sei sapiente, lo sei a tuo vantaggio, se sei spavaldo, tu solo ne porterai la pena» (Pr 9,11-12). Al contrario, chi segue *donna follia* «non si accorge che là ci sono le ombre e i suoi invitati scendono nel profondo del regno dei morti» (Pr 9,18). In questo caso, la personificazione è un artificio letterario volto a esortare alla vita sapiente. Tuttavia, poco dopo, l'immagine si spinge fino a questi estremi:

Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine. Dall'eternità sono stata formata, fin dal principio, dagli inizi della terra. Quando non esistevano gli abissi, io fui generata, quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua; prima che fossero fissate le basi dei monti, prima delle colline, io fui generata, quando ancora non aveva fatto la terra e i campi né le prime zolle del mondo. Quando egli fissava i cieli, io ero là; quando tracciava un cerchio sull'abisso, quando condensava le nubi in alto, quando fissava le sorgenti dell'abisso, quando stabiliva al mare i suoi limiti, così che le acque non ne oltrepassassero i confini, quando disponeva le fondamenta della terra, io ero con lui come artefice ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo davanti a lui in ogni istante, giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo. Ora, figli, ascoltate: beati quelli che seguono le mie vie! Ascoltate l'esortazione e siate saggi, non trascuratela! (Pr 8,22-33).

Si descrive la sapienza come se fosse un'entità a sé stante, il primo essere formato da Dio, «dall'eternità». Da una parte, la vicinanza e appartenenza a Dio si manifesta nella sua assistenza all'opera creatrice: «ero con lui come artefice»; dall'altra, l'alterità con Dio sembra necessaria per essere «la sua delizia» e di «giocare davanti a lui». Così, sorge la nozione della Sapienza come l'agente mediatore nella creazione: Dio ha fatto il mondo *con la sua sapienza*. Anche se il tenore testuale sembra indicare una figura a parte, il brano potrebbe anche intendersi senza mettere alcuna dualità nel regno divino: si vorrebbe esprimere poeticamente che Dio ha fatto il mondo *sapientemente*. Il testo è ambiguo.

La letteratura sapienziale segue questa scia aggiungendo altre caratteristiche alla sapienza personificata. Così, nel libro del Siracide leggiamo:

La sapienza fa il proprio elogio, in mezzo al suo popolo proclama la sua gloria. Nell'assemblea dell'Altissimo apre la bocca, dinanzi alle sue schiere proclama la sua gloria: Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo e come nube ho ricoperto la terra. Io ho posto la mia dimora lassù, il mio trono era su una colonna di nubi. Ho percorso da sola il giro del cielo, ho passeggiato nelle profondità degli abissi. Sulle onde del mare e su tutta la terra, su ogni popolo e nazione ho preso dominio. Fra tutti questi ho cercato un luogo di riposo, qualcuno nel cui territorio potessi risiedere. Allora il creatore dell'universo mi diede un ordine, colui che mi ha creato mi fece piantare la tenda e mi disse: «Fissa la tenda in Giacobbe e prendi eredità in Israele». Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi ha creato, per tutta l'eternità non verrò meno. Nella tenda santa davanti a lui ho officiato e così mi sono stabilita in Sion (Sir 24,1-10 CEI).

La Sapienza, proveniente dall'Altissimo, ha la sua dimora con Dio nella regione celeste e condivide la prerogativa divina della gloria. In questo contesto, riceve un comando da Dio:

l'invio a Sion. In questo modo, questa entità personificata, pur appartenendo all'ordine celeste, è suscettibile di essere inviata da Dio in beneficio del suo popolo. Così può svolgere un ruolo di mediazione, non soltanto nella creazione ma anche nella salvezza.

Questo *accampamento* della Sapienza in Israele viene spiegato poco più avanti: «tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la legge che Mosè ci ha prescritto, eredità per le assemblee di Giacobbe» (Sir 24,23 CEI). L'autore mette in relazione la Sapienza inviata a Sion con il dono della Legge e indica che la Sapienza si rende accessibile al popolo e materializzata nella Torah<sup>238</sup>. Si opera così un raccordo fra la tradizione che innalza il valore della Legge e quella che parla della Sapienza personificata. Inoltre, l'uso dell'espressione «pianta la sua tenda in Giacobbe» allude alla presenza di Dio che accompagnava il popolo nel deserto. Questa era stata già veicolata sotto la dicitura di «Angelo del Signore» o «nome di Dio»<sup>239</sup>. Insomma, confluiscono in una sola entità tradizioni apparentemente diverse: quella sulla Torah, sull'Angelo di Dio, sul nome di Dio e sulla Sapienza personificata. Tutte sembrano indicare la stessa entità che veicola la presenza e l'azione di Dio in favore al suo popolo. Non pochi autori<sup>240</sup> vedono qui il formarsi della credenza in una sorta di entità appartenente all'ordine del divino e che compie la funzione di essere il «principale agente mediatore di Dio».

Similarmente, nel *Libro della Sapienza di Salomone* troviamo un'altra –l'ultima che riportiamo– vivissima personificazione della sapienza. È Salomone a fare la lode della sapienza, preferendola su ogni altro dono nel mondo:

Mi ha istruito la sapienza, artefice di tutte le cose. [...] È effluvio della potenza di Dio, emanazione genuina della gloria dell'Onnipotente; per questo nulla di contaminato penetra in essa. È riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e immagine della sua bontà. Sebbene unica, può tutto; pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova e attraverso i secoli, passando nelle anime sante, prepara amici di Dio e profeti. Dio infatti non ama se non chi vive con la sapienza. [...] La sapienza si estende vigorosa da un'estremità all'altra e governa a meraviglia l'universo. È lei che ho amato e corteggiato fin dalla mia giovinezza, ho bramato di farla mia sposa, mi sono innamorato della sua bellezza. Ella manifesta la sua nobile origine vivendo in comunione con Dio, poiché il Signore dell'universo l'ha amata (Sap 7,21-8,3).

La sapienza compare, ancora una volta, come artefice nella creazione di tutte le cose, ma questo brano aggiunge che può tutto, che governa a meraviglia l'universo, ecc. Insomma, possiamo dire che in questi brani, *la Sapienza condivide le prerogative divine*. Eppure, al contempo, non si identifica con Dio, ma è piuttosto «effluvio della sua potenza, riflesso della sua luce» e «siede accanto a Dio nel suo trono» (9,4): questa alterità le permette di essere amata da Lui, e con Lui vivere in comunione. A questo punto sembra che la sapienza abbia «una sua propria identità ma nell'ambito della sfera del divino»<sup>241</sup>, cioè «viene vista come una persona,

---

<sup>238</sup> Cf. P. SCHÄFER, *Two Gods in Heaven: Jewish Concepts of God in Antiquity*, Princeton University Press, New Jersey 2020, 29.

<sup>239</sup> Cf. Capitolo II.B.2.iv), p. 96ss.

<sup>240</sup> Cf. per esempio, oltre a Hurtado, anche l'appena citato SCHÄFER, *Two Gods in Heaven*, passim.

<sup>241</sup> BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 3 Tomo 2, 23.

specificamente una donna, che fu creata da Dio prima della creazione del mondo terreno»<sup>242</sup>. Tuttavia, il carattere poetico del testo gioca in favore dell'ambiguità e rimane aperto a diverse interpretazioni.

### *C.2.b. Possibili interpretazioni della personificazione della Sapienza*

Apparentemente, sembra raggiungersi un'ipostatizzazione della sapienza talmente vivace da descrivere una certa duplicità nell'ambito del divino. Tuttavia, non tutti gli studiosi ammettono il senso letterale della personificazione della sapienza divina. Dunn difende una lettura in senso metaforico-poetico; mentre Hurtado sostiene che si tratta propriamente di una descrizione del «principale agente di Dio».

Dunn argomenta che la personificazione è uno strumento retorico comunemente usato nella Bibbia. Per esempio, «amore e verità s'incontreranno, giustizia e pace si baceranno» (Sal 85,11): ovviamente la giustizia e la pace non possono baciarsi letteralmente. Similmente, la sapienza sarebbe un attributo divino che si riflette nel suo modo di agire nella creazione. L'azione divina sapiente lascia la sua impronta in ciò che produce, di modo che si possa parlare di una sapienza creata: quella plasmata nel mondo. Esiste quindi una sapienza divina e una sapienza nel creato, come la forma del sigillo resta impressa nella cera sigillata. La sapienza precede la creazione in quanto piano divino per essa è anche creata, in quanto esecuzione di questo piano. In ogni caso, la sapienza non sarebbe un soggetto indipendente, ma «un modo di parlare dell'attività creativa e salvifica di Dio»<sup>243</sup>. In questo senso, la lode alla sapienza altro non è che la lode al Dio sapiente e l'invito rivolto all'uomo a vivere sapientemente.

Dall'altra sponda interpretativa, Hurtado vede nella Sapienza una descrizione del «principale agente di Dio»<sup>244</sup>. Infatti, il libro della Sapienza descrive una serie di azioni salvifiche di Dio attribuendole alla sapienza personificata. Il ruolo più attivo che le è stato dato nella *Sapienza di Salomone* (cf. per esempio, 7,22; 8,2) sembra riflettere l'idea dell'uso che Dio fa di un servo capo nell'adempimento dell'opera di Dio. Nel Siracide, il comando divino alla Sapienza di fare d'Israele la sua dimora e di avere dominio su Gerusalemme suggerisce che la sapienza sia raffigurata come il vice-reggente di Dio per la guida e la cura del suo popolo eletto<sup>245</sup>. La Sapienza, dunque, sarebbe una sorta di essere intermediario semi-divino<sup>246</sup>.

Si potrebbe affermare, con Dunn, che il testo stesso parlasse solo in senso poetico-metaforico; ma, anche in quel caso, resta possibile che i lettori andassero oltre con la loro interpretazione. I testi sono sufficientemente aperti per far pensare a una certa dualità in Cielo. Come spiega Bordonni riguardo agli altri testi sulla sapienza, «nel maggior numero dei commentatori è ritenuta migliore la lezione del testo che assegna alla sapienza la funzione di capo-operaio della creazione. [...] Essa preesiste all'universo, assiste e concorre attivamente alla sua formazione. L'idea della sapienza presso il trono di Dio appare inseparabile dall'opera

---

<sup>242</sup> SCHÄFER, *Two Gods in Heaven*, 25.

<sup>243</sup> DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 91.

<sup>244</sup> HURTADO, *One God, One Lord*, 44.

<sup>245</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>246</sup> Cf. BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel*, 217.

creatrice»<sup>247</sup>. Ma non solo: Bordoni aggiunge che «la sua personificazione non riguarda solo il suo essere in Dio, ma anche il suo rapporto con gli uomini»; cioè, ha anche un ruolo di mediazione nell'azione salvifica di Dio. Per questo autore, la sapienza personificata pone «una misteriosa presenza trascendente ed eterna in Dio»<sup>248</sup>.

Questi testi, aperti e ambivalenti, sebbene potrebbero accennare in modo misterioso a una dualità in Dio, nei fatti non hanno modificato la pratica cultuale del popolo d'Israele. Il modo di interpretare lo statuto della sapienza personificata è ancora aperto al dibattito, ma c'è qualcosa su cui non c'è discussione: non si può affermare che questi testi abbiano manifestato o avviato un culto alla Sapienza. In contesto antico, il punto che definisce l'identità religiosa non è tanto la credenza astratta quanto piuttosto la pratica cultuale. Ma non c'è traccia di ritualità rivolta alla Sapienza come a una divinità. Pertanto, questi testi, pur misteriosi, non sembrano aver prodotto nessuna trasformazione del monoteismo ebraico.

### C.3. La Sapienza nella cristologia del NT

Gli autori neotestamentari attingono a mani piene da questa tradizione: la prima cristologia riprese l'immaginario e le metafore sapienziali per applicarle a Gesù. Facendo ciò, da una parte risolvono l'ambiguità di questi testi e, dall'altra, riescono a spiegare l'identità preesistente di Cristo. Vediamo alcuni esempi di questo.

Già nelle prime battute della *Prima Corinzi*, Paolo difende la sua attività apostolica come un'insegnamento non fondato sulla *sapienza del mondo*, ma sulla vera *sapienza di Dio*, che è *Gesù Cristo Crocifisso* (cf. 1Cor 2,2-7; 1,24.30). Così, accosta la figura di Cristo alla sapienza divina. Questa connessione fra la cristologia paolina e le tradizioni sapienziali si osserva anche in alcune coincidenze tematiche come queste:

#### i) Mediazione nella creazione

In 1Cor 8,6 si afferma a proposito di Cristo che «mediante lui sono tutte le cose e anche noi siamo mediante lui»<sup>249</sup>. Questo tema sarà ripreso dalla lettera ai Colossesi (Col 1,16-17) e da altri autori del NT (Eb 1,2; Gv 1,3; Ap 3,14). Secondo Penna, e come abbiamo esposto previamente, stante «il probabile andamento celebrativo-innico della formulazione, è ben possibile che questa appartenga ai primordi della confessione della fede cristiana»<sup>250</sup>.

#### ii) Invio nel mondo

Secondo Penna, i testi di invio che troviamo in Gal 4,4 e Rom 8,3, anche per la letteralità dei verbi impiegati, «richiamano quelli che si trovano in Sap 9,10.17, dove si chiede l'invio della Sapienza dai cieli»<sup>251</sup>. Infatti i testi sono, Gal 4,4: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio

<sup>247</sup> BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 3 Tomo 2, 25.

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> Cf. Capitolo I.D, p. 49ss.

<sup>250</sup> R. PENNA, *L'idea Di Creazione in Paolo e Nel Paolinismo: Il Ruolo Di Cristo Per Un Nuovo Concetto Di Cosmo, Di Uomo e Di Chiesa*, in M. V. FABBRI, M. A. TABET, *Creazione e salvezza nella bibbia*, EDUSC, Roma 2009, 203. Cf. quanto abbiamo già esposto al riguardo, al Capitolo I.D.3, p. 56.

<sup>251</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol. II, 187.

mandò (ἐξαπέστειλεν) il suo Figlio»; e Rom 8,3 «Dio lo ha reso possibile mandando (πέμψας) il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato». Oltre alla coincidenza tematica, anche i verbi sono gli stessi del passo di Sap 9,9-10: «con te è la sapienza che conosce le tue opere, che era presente quando creavi il mondo. [...] Inviata (ἐξαπόστειλον) dai cieli santi, mandala (πέμψον) dal tuo trono glorioso».

iii) *Immagine di Dio e splendore della sua gloria*

In 2Cor 4,4-6 Cristo è descritto come tale. Tra i filoni a monte di questa definizione (oltre a Gen 1,26) si trova «la definizione della Sapienza come “riflesso della luce perenne, specchio senza macchia dell’attività di Dio e immagine della sua bontà” (Sap 7,26) [...]: Cristo è l’uomo perfetto che inaugura una nuova umanità, come la Sapienza, egli condivide la stessa natura di Dio»<sup>252</sup>.

iv) *Presenza col popolo nel deserto*

In 1Cor 10,4b il Cristo preesistente accompagna il popolo nel deserto: «bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo». L’allegorizzazione della roccia è anche testimoniata da Filone Alessandrino con parole molto simili: «La roccia dura è la Sapienza di Dio»<sup>253</sup>.

Oltre a san Paolo, si possono trovare accostamenti tra tradizioni sapienziali e cristologia anche negli altri autori del NT. Le aperture solenni del *Vangelo di Giovanni* o dell’*Epistola agli Ebrei* ne sono buoni esempi. In esse, Cristo viene descritto come mediatore nell’opera della creazione (Eb 1,2; Gv 1,3), irradiazione della gloria divina e impronta della sua sostanza (Eb 1,3) e, proveniente dall’ambito divino, è venuto ad accampare in mezzo a noi (Gv 1,1.14). La confluenza delle tradizioni sapienziali nell’altissima cristologia di questi brani risulta evidente.

Anche i sinottici raccolgono qualche elemento di cristologia sapienziale. In generale, Mt e Lc tramandano un’immagine di Gesù come un Maestro sapiente; ma, più in particolare, alcuni brani sembrano connettersi con tradizioni sapienziali. Per esempio, Gesù stesso sembra giustificare il proprio operato dicendo «la sapienza è stata riconosciuta per le opere che essa compie» (Mt 11,19 e Lc 7,35), quindi potrebbe indicare che le proprie opere siano considerate «opere della Sapienza». Inoltre, Mt e Lc raccolgono un detto di Gesù in cui si dichiara superiore a Salomone, considerato il sapiente per antonomasia (Mt 12,42 e Lc 11,31). Alcuni autori<sup>254</sup> annoverano anche altri tre *loghia* di Gesù dell’ipotetica fonte Q connessi con la sapienza: il *grido di giubilo* (Lc 10,21-22 e Mt 11,25-27); l’invio dei propri messaggeri da parte della Sapienza (Lc 11,49-51 e Mt 26,34-36); e l’apostrofe rivolta a Gerusalemme (Lc 13,34-33 e Mt 23,37-39). In questi testi «il problema è di sapere se implicino una equazione diretta tra Gesù e la Sapienza oppure se Gesù venga semplicemente inteso come inviato della Sapienza; in ogni caso, la

<sup>252</sup> *Ibidem*, 190.

<sup>253</sup> FILONE DI ALESSANDRIA, *Le Allegorie Delle Leggi*, II, 86; citato in PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 189. Riprenderemo questo tema di seguito.

<sup>254</sup> Cf. I. IADAROLA, *Cristologia Sapienziale Nella Fonte q: Un Fatto Sorprendente?*, «Rivista Biblica» 1 (2020) 61-73; D. A. N. NGUYEN, *Gesù il saggio di Dio e la Sapienza Divina: Indagine biblico-teologica introduttiva per ripensare la cristologia sapienziale nei vangeli sinottici*, Casa Editrice Miscellanea Francescana, Roma 2017, 356-405.

negazione di una vera cristologia sapienziale in Q sembra insostenibile»<sup>255</sup>. Insomma, gli elementi di cristologia sapienziale si possono trovare tra le varie tradizioni cristallizzate nel Nuovo Testamento.

L'inno della lettera ai Colossesi è denso in elementi di connessione con tradizioni sapienziali e potrebbe perciò considerarsi un testo paradigmatico della «cristologia sapienziale»:

Egli è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, perché in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono. Egli è anche il capo del corpo, della Chiesa. Egli è principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia lui ad avere il primato su tutte le cose. È piaciuto infatti a Dio che abiti in lui tutta la pienezza (Col 1,15-19).

La connessione di questa cristologia con la tradizione sapienziale, particolarmente Sap 7, è indubitabile<sup>256</sup>. Si predica di Cristo ciò che era già stato detto sulla sapienza di Dio: è immagine del Dio invisibile, primogenito di tutto il creato o mediatore preesistente della creazione. Alla luce di questi testi, non è rischioso affermare che le tradizioni sulla sapienza giocano un ruolo chiave nella comprensione cristologica incipiente. Come spiega Bordoni, «siamo di fronte a una interpretazione cristologica della sapienza antica e si assiste al passaggio da una personificazione letteraria a una personificazione reale»<sup>257</sup>. Operando questo passaggio, la prima comunità ha potuto pensare l'identità del Cristo preesistente accanto a Dio per presiedere alla creazione e il suo invio per mediare nella salvezza.

Secondo Dunn, «a voler essere pignoli, Gesù in quanto tale non era la Sapienza, bensì egli era la Sapienza incarnata e fatta uomo, sicché “in lui dimora corporalmente tutta la pienezza della divinità” (Col 2,9). [...] Se la figura della Sapienza è un modo per dire che Dio ha agito saggiamente nella creazione, allora si può dire che Gesù incarna quella stessa Sapienza. Se la Sapienza è un modo per parlare del Dio invisibile, allora si può dire che egli renda visibile il Dio invisibile (Col 1,15)». Con questo, continua Dunn, «ciò che i primi teologi cristiani cercavano di esprimere era niente di meno che, in un modo assolutamente reale, Gesù è Dio che agisce e si mette in comunicazione; quindi Gesù porta a espressione visibile gli scopi e il carattere stessi di Dio»<sup>258</sup>. Per lui non si deve attribuire propriamente a Gesù la condizione preesistente: preesiste solo la Sapienza, la quale non è in realtà distinguibile da Dio stesso; poi, la Sapienza si rende individuale e si personifica veramente soltanto con la sua incarnazione in Gesù il Cristo. Di conseguenza, per lui, non si dovrebbe parlare in rigore di una preesistenza di Cristo. Tuttavia, la crudezza con cui si riferiscono allo stesso soggetto (che è sempre Cristo) testi come il prologo di Gv, oppure 1Cor 8,6, Eb 1,1-4 o Col 1,1-17 fa che la maggioranza degli autori non seguano Dunn in questo. Sembra che si parli di una vera e propria preesistenza di Cristo come Sapienza di Dio.

---

<sup>255</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Vol. II, 37.

<sup>256</sup> Cf. *Ibidem*, 230-233.

<sup>257</sup> BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 3 Tomo 2, 27.

<sup>258</sup> DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 136-136.

In sintesi, il contrasto fra le tradizioni giudaiche sulla Sapienza personificata e la «cristologia sapienziale» può essere espresso in tre punti; di questi, il primo ne esprimerà continuità, il secondo e il terzo ne mostreranno la differenza:

1. La riflessione sapienziale permette di comprendere retrospettivamente la figura preesistente del Cristo<sup>259</sup>, applicando a Lui ciò che si attribuiva alla Sapienza: «l'esistenza accanto a Dio per presiedere alla creazione, la presenza personale accanto a Dio e accanto agli uomini per la loro salvezza, l'invito alla sequela, la promessa di un ristoro definitivo»<sup>260</sup>.
2. La personificazione letteraria ora diventa *persona reale*; ovvero, ciò che prima si attribuiva a una figura celestiale prodotta dalla speculazione giudaica ora viene predicato del «Signore Gesù Cristo», cioè, il referente storico della fede cristiana<sup>261</sup>. Questa identificazione della Sapienza con un individuo storico di carne ed ossa costituisce un fenomeno di novità inaudita.
3. A differenza della Sapienza personificata, il Cristo Risorto diventa subito oggetto di preghiera e centro di raduni culturali religiosi. In questo senso, solo quest'ultimo introduce una certa modificazione nel monoteismo ebraico, se caratterizzato dal comandamento di esclusività culturale proprio del giudaismo.

In conclusione, le tradizioni giudaiche sulla Sapienza furono uno strumento privilegiato per dare espressione alla cristologia nascente. Ma, al contempo, queste non contengono niente che faccia prevedere un'applicazione di queste categorie a un individuo umano concreto: questo fatto non si spiega con le sole tradizioni giudaiche sul principale agente mediatore o su un eventuale «secondo potere in Cielo». In altre parole, è ancora da spiegare cosa ha portato i cristiani a pensare il raccordo fra Gesù e la Sapienza. Ugualmente, la tradizione sapienziale non dà ragione del sorgere del culto cristiano. In breve, la tradizione sapienziale *ha fornito elementi necessari* per pensare la cristologia, ma *non spiega sufficientemente il fenomeno* del sorgere della fede nella divinità di Cristo Gesù.

#### **C.4. La Parola di Dio**

Il caso della parola del Signore è molto simile a quello della Sapienza: per evitare ripetizioni, risparmieremo gli elementi comuni a entrambe le figure, già affrontati sopra. La *parola di Dio* (*devar Adonai*, דבר יהוה) indica, in primo luogo, la comunicazione di Dio agli uomini. Questa è trasmessa al popolo dai profeti ed è contenuta nella *Torah*. «L'espressione "la parola del Signore" ricorre più di 240 volte nelle Scritture ebraiche e la maggior parte delle occorrenze (più del 90 per cento) fanno riferimento a una parola profetica ispirata»<sup>262</sup>.

Ma la riflessione biblica sulla parola di Dio non si ferma lì. La creazione è narrata come un atto di potenza della parola di Dio, i cui comandi sono obbediti da ogni essere. «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera» (Sal 33,6). Con la

<sup>259</sup> Cf. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 3 Tomo 2, 27-38.

<sup>260</sup> Cf. IADAROLA, *Cristologia Sapienziale Nella Fonte q*, 62.

<sup>261</sup> PENNA, *L'idea Di Creazione in Paolo e Nel Paolinismo*, 204.

<sup>262</sup> DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 91.

sua parola, Dio separò le acque superiori da quelle inferiori per aprire in mezzo uno spazio di vita. Analogamente, la parola di Dio divide le acque del Mare Rosso per separare il suo popolo dagli altri, dando così un nuovo inizio alla vita dei figli d'Israele. La sua parola dà inizio al cosmo e pone ordine nel creato; così succede anche con Israele: la parola di Dio costituisce il popolo e, espressa nella Torah, pone ordine in esso. Quindi, creazione e salvezza procedono dalla bocca di Dio, Egli «manda sulla terra il suo messaggio: la sua parola corre veloce. [...] Manda la sua parola ed ecco le scioglie, fa soffiare il suo vento e scorrono le acque. Annuncia a Giacobbe la sua parola, i suoi decreti e i suoi giudizi a Israele. Così non ha fatto con nessun'altra nazione, non ha fatto conoscere loro i suoi giudizi» (Sal 147,15-20).

Isaia fornisce un brano particolarmente eloquente sull'invio efficace della parola del Signore sulla terra:

Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme a chi semina e il pane a chi mangia, così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata (Is 55,10-11).

L'efficacia della parola di Dio viene paragonata alla fecondità della pioggia: scende sulla terra, realizza il suo compito e poi ritorna al luogo da dov'era uscita. Su questa linea, anche il libro della *Sapienza di Salomone* personifica la parola come l'inviato (*angelo*) del Signore nella notte di Pasqua: «Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose, e la notte era a metà del suo rapido corso, la tua parola onnipotente dal cielo, dal tuo trono regale, guerriero implacabile, si lanciò in mezzo a quella terra di sterminio, portando, come spada affilata, il tuo decreto irrevocabile e, fermatasi, riempì tutto di morte; toccava il cielo e aveva i piedi sulla terra» (Sap 18,14-16). Questi passi descrivono la potenza divina e l'efficacia del suo volere facendo ricorso alla personificazione della Parola di Dio, come un suo agente inviato al mondo. Ma, come succedeva per la Sapienza, i testi non sono sempre univoci e lasciano spazio a una certa ambivalenza. In ogni caso, la Parola di Dio, entità indipendente o no, è il mezzo come Dio interviene nella creazione, nella rivelazione e nella salvezza; e viene personificata come agente inviato da Dio al mondo per compiere una sua missione.

Ma c'è di più oltre ai testi biblici. Altre concezioni giudaiche sulla parola di Dio potrebbero contestualizzare la primitiva cristologia: il *Logos* di Filone d'Alessandria, in ambito giudeo-ellenistico; e il *Memra* dei Targum, in ambito aramaico-palestinese.

#### ***C.4.a. Il Logos di Filone Alessandrino***

La dicitura greca per *parola*, *logos* (λόγος), propizia un'incontro culturale fra le tradizioni giudaiche e greche. Infatti, per il pensiero medio-platonico e stoico, il *Logos* è un concetto di centralità cosmica che potrebbe risuonare con el *devar Adonai* ebraico. Tale convergenza si manifesta nel pensiero di Filone di Alessandria, filosofo giudeo di lingua greca vissuto tra il 20 a.C. e il 45 d.C. (circa): la sua duplice eredità culturale gli permette di esporre una dottrina sul *Logos* sorprendentemente simile a quella della teologia cristiana posteriore.

Il discorso di Filone sul Logos è coerente con le tradizioni bibliche che abbiamo visto riguardo alla Sapienza e alla Parola. Filone commenta i diversi passi del testo sacro<sup>263</sup> con strumenti e nozioni proprie del pensiero greco. Così, per esempio, Filone intende la trascendenza del Dio ebraico pronunciando il suo nome con accento platonico: Dio è «τὸ ὄν» (ciò che è), cioè *l'essere stesso*; di Dio possiamo sapere che è, ma non *cos'è*; rimane infinitamente superiore rispetto al mondo materiale e a quello intelligibile. Per colmare questa distanza, da lui emanano Logos e Sofia, che permetteranno la progettazione e creazione delle idee e quindi anche del cosmo materiale<sup>264</sup>. Ma, si tratta dello stesso Dio o di mediatori separati da Lui? E, se separato, si può dire che il Logos sia anche lui di natura divina?

I testi di Filone non consentono di rispondere con la semplicità che ci piacerebbe<sup>265</sup>. Il Logos filoniano può considerarsi parte di Dio, giacché in quanto sua parola, il Logos è il «Pensiero Espresso di Dio»<sup>266</sup> o «attività pensante di Dio»<sup>267</sup>. Nella creazione, Dio produce dapprima il mondo intelligibile, conformato dalle idee che come archetipo serviranno da modello per produrre il mondo sensibile. Filone compara la creazione con la costruzione di un edificio o di una città. Come il piano sussiste nella mente dell'architetto prima della costruzione, così, anche le idee sussistono *nel pensiero di Dio*; ovvero, detto di un altro modo: il *kosmos noētos*, mondo intelligibile, sussiste nel Logos, attività pensante di Dio. Filone lo spiega così:

Dio, non giovandosi di alcun altro aiuto al di fuori di se stesso—del resto, chi altri esisteva?—, ritenne di dover beneficiare con abbondanti e ricche grazie la natura [...]. Si può dire che il mondo intelligibile è null'altro che il Logos di Dio, già nell'atto di creare il mondo stesso, nello stesso modo in cui la città intelligibile non è altro che il calcolo dell'architetto, già quando egli progetta di fondare la città. [...] Se tutto questo mondo sensibile [...] è imitazione dell'immagine divina, è evidente che il sigillo archetipo, che diciamo essere il mondo intelligibile è il Logos di Dio<sup>268</sup>.

Fin qui, «il Logos sembrerebbe coincidere con l'intelletto di Dio, ossia con qualcosa che non è distinto da Dio stesso. Ma, tosto, Filone lo distingue, per così dire, facendo del Logos un modello di cui Dio si serve, un modello oggettivato, quasi una ipostasi»<sup>269</sup>. In quanto ragione dove esistono le Idee, il Logos acquisisce una certa indipendenza rispetto all'essenza di Dio<sup>270</sup>.

---

<sup>263</sup> Cf. M.-Y. SAGNA, *Concetto Di Logos e Sintesi Culturale Nel Pensiero Di Filone d'alessandria*, Pontificia Università Salesiana, Roma 2020, 61, il suo commento biblico è molto spesso allegorico; ed è appunto «con l'allegoria che Filone ha realizzato la mediazione tra la filosofia greca e la teologia mosaica».

<sup>264</sup> Cf. SCHÄFER, *Two Gods in Heaven*, 62.

<sup>265</sup> Seguiamo ora l'esposizione degli esperti G. REALE, *Introduzione: L'importanza, Il Significato e La Struttura Della Filosofia Di Filone Di Alessandria*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo e le allegorie delle leggi*, Rusconi, Milano 1978, 5-56 e R. WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World: Volume 1, Part 2: Philo*, Cambridge University Press, New York 1989.

<sup>266</sup> «God's Expressed Thought» *Ibidem*, 111.

<sup>267</sup> REALE, *Introduzione a Filone Di Alessandria*, 44.

<sup>268</sup> FILONE DI ALESSANDRIA, *La Creazione Del Mondo*, in G. REALE (ed.), *La creazione del mondo e le allegorie delle leggi*, Rusconi, Milano 1978, 23-25, p. 86-87.

<sup>269</sup> REALE, *Introduzione a Filone Di Alessandria*, 44.

<sup>270</sup> WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, 111.

Troviamo quindi una duplice valenza del Logos, che da una parte sembra essere un'attività o attributo di Dio e, dall'altra, un essere separato.

Alcuni studiosi, tra cui Dunn<sup>271</sup>, affermando la divinità del Logos filoniano, hanno negato che esso possa considerarsi creatura o essere separato da Dio. Alcuni testi di Filone fanno vedere la difficoltà di sostenere questa interpretazione:

Infatti, *manna* significa «qualcosa», e questo è il genere supremo degli esseri. E la Parola di Dio è al di sopra di tutto l'universo, è il primogenito e il supremo genere di tutte le cose create<sup>272</sup>.

Il Logos divino [...] non ha assunto forma visibile, perché non è simile a nessuna cosa percepibile, ma è di per se immagine di Dio e in assoluto il più alto di tutti gli intelligibili, ed ha la sua dimora vicinissima al solo Essere che veramente è, senza che si frapponga alcuno spazio intermedio<sup>273</sup>.

Perché la scrittura dice, come parlando di un altro Dio, «fece l'uomo ad immagine di Dio» anziché «alla sua propria immagine»? [...] Nessun essere mortale può essere fatto a somiglianza dell'Unico e Altissimo Padre dell'universo ma solo a quella del secondo Dio, che è il suo Logos (πρὸς τὸν δεῦτερον θεόν, ὃς ἐστὶν ἐκείνου λόγος)<sup>274</sup>.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma basta con questi per constatare l'ambiguità di significati del Logos filoniano: a volte designa la mente divina e quindi è identico a Dio, e a volte è altro da Dio, indicando una sorta di mediatore supremo tra le creature o l'insieme del cosmo intellegibile. È palese che l'Alessandrino non ha sistematizzato il suo pensiero al riguardo. «Del Logos, Filone parla molto spesso, ma, purtroppo, sempre in breve, anzi addirittura prevalentemente per allusioni e, per di più, in contesti differenti e da diversi punti di vista»<sup>275</sup>. Così, per esempio, del Logos di Filone si potrebbe affermare che sia Dio ma anche che sia presso Dio<sup>276</sup>. Secondo gli esperti Reale e Radice, non siamo davanti a un concetto unitario e univoco ma piuttosto affrontiamo un sistema di concetti unificati in un termine

---

<sup>271</sup> «Per Filone parlare del Logos significava trovare un modo per parlare di Dio, pur realizzando che ogni tentativo in tal senso fosse in definitiva condannato a essere inadeguato; mai Filone avrebbe immaginato il Logos come in qualche modo separato da Dio e men che meno come un essere divino degno di un'adorazione specifica e distinta. Tutti i concetti che Filone impiega per parlare del Logos sono soltanto un'estensione del vocabolario poetico e metaforico utilizzato tradizionalmente in Israele per parlare dell'azione e dell'ispirazione divine, un'estensione resa possibile dalla filosofia dei platonici e degli stoici che lui condivideva con tanti dei suoi contemporanei», DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 95-96.

<sup>272</sup> FILONE DI ALESSANDRIA, *Le Allegorie Delle Leggi*, III, 175 in G. REALE (ed.), *La creazione del mondo e le allegorie delle leggi*, Rusconi, Milano 1978, 304.

<sup>273</sup> FILONE DI ALESSANDRIA, *La Fuga e Il Ritrovamento*, 101 in G. REALE (ed.), *L'uomo e dio*, Rusconi, Milano 1986, 236.

<sup>274</sup> FILONE DI ALESSANDRIA, *Questioni Sulla Genesi*, II, 62 in R. MARCUS (ed.), *Questions and answers on genesis*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1993, 150; la traduzione è nostra a partire dall'inglese: perciò riportiamo anche il testo greco.

<sup>275</sup> REALE, *Introduzione a Filone Di Alessandria*, 42.

<sup>276</sup> Cf. BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 250, che sottolinea questo per poi osservare la continuità fra il Logos filoniano e quello cristiano.

semanticamente polivalente<sup>277</sup>. Ecco perché troviamo affermazioni contrastanti sulla natura del Logos e il suo rapporto con Dio e le creature<sup>278</sup>. Probabilmente, entro tutta questa confusione, il luogo più certo del Logos è quello di mediatore. Filone stesso mette queste parole in bocca del Logos: «io non sono né ingenerato come Dio né generato come voi, ma sto in mezzo a questi estremi»<sup>279</sup>.

Filone designa il Logos con titoli come Figlio primogenito del Padre increato, immagine di Dio o, addirittura, secondo Dio; inoltre, nei suoi commenti allegorici alla Bibbia lo paragona con la manna o col Sommo Sacerdote; infine, lo identifica anche con la stessa Sapienza, con l'Angelo del Signore, con la luce/nube che accompagna gli ebrei nel deserto, ecc<sup>280</sup>. Insomma, il Logos viene identificato con le grandi figure di mediazione presenti nella Bibbia, compresa anche la Sapienza<sup>281</sup>. In definitiva, il Logos di Filone è la figura di mediazione per eccellenza fra Dio e il mondo, equiparabile alla Sapienza, di ontologia ambigua per quanto confusamente indipendente o appartenente a Dio.

Per concludere, bisogna ricordare, seguendo Hurtado, che il vero cuore della questione su un'eventuale rottura del monoteismo non è tanto la speculazione teologica quanto la pratica cultuale. In questo senso, anche se a livello speculativo lo statuto ontologico del Logos (divino o no) è confuso e discutibile, a livello pratico i dubbi spariscono: il Logos non è un'essere degno di adorazione separata o specifica. Quindi, il centro del monoteismo ebraico, cioè, il divieto di culto a qualsiasi altra figura oltre il Dio d'Israele, rimane inalterato: non c'è alcuna traccia di venerazione cultuale rivolta al Logos<sup>282</sup>.

#### C.4.b. Il "Memra" nei Targum

Se trovassimo queste nozioni soltanto in Filone, potremmo pensare che si tratterebbe di un'eccezione, un meteorite isolato caduto sul suolo giudaico antico. Ma, in realtà le cose non

---

<sup>277</sup> Cf. G. REALE, R. RADICE, *Monografia Introduttiva*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commento allegorico alla bibbia*, Rusconi, Milano 1994, VII-CLV, CVIII.

<sup>278</sup> Cf. P. O'CALLAGHAN, *God's Gift of the Universe: An Introduction to Creation Theology*, The Catholic University of America Press, Washington 2022, 129-133.

<sup>279</sup> FILONE DI ALESSANDRIA, *L'eredità Delle Cose Divine*, Rusconi, Milano 1994, 206, a p. 155.

<sup>280</sup> Cf. REALE, *Introduzione a Filone Di Alessandria*, 44.

<sup>281</sup> Scrive Filone che il Logos è «il più venerabile degli angeli, potremmo dire l'Arcangelo. A questo Logos gli si attribuiscono molti nomi, secondo che sia chiamato principio, nome di Dio, Logos, uomo a immagine, oppure il Veggente, ossia Israele», FILONE DI ALESSANDRIA, *La Confusione Delle Lingue*, in *Tutti i trattati del commento allegorico alla bibbia*, Rusconi, Milano 1994, 146, a p. 693. Di fatto, secondo gli esperti Giovanni Reale e Roberto Radice, anche la Sapienza «a malapena si distingue dalla figura del Logos; [in nota aggiungono]: del resto, Filone stesso sovente non esita a identificare i due concetti», REALE, RADICE, *Monografia Introduttiva*, VII-CLV, CXVIII. Sull'identità fra Sapienza e Logos, la posizione di Filone può apparire ambigua a prima vista: accanto a numerosi occasioni in cui pare identificare Logos e *Sophia*, pone passi in cui le due figure non sembrano poste sullo stesso piano. Tuttavia, questi esperti ritengono che l'ambiguità sia risolvibile in base ai diversi significati del termine *logos*. Di questo modo, nel suo senso teologico, «è lecito equiparare le figure di Logos e di Sapienza, ritenendo quest'ultima come la trasposizione in forma biblica della prima», *Ibidem*, CXX.

<sup>282</sup> Cf. HURTADO, *One God, One Lord*, 44-46.

stanno così. Per cominciare, il Logos di Filone si costruisce sulla concezione di Sapienza ebraica. Inoltre, se dal giudaismo ellenistico ci spostiamo a quello aramaico, notiamo anche qui le tracce di una nozione di Parola di Dio sulla stessa scia<sup>283</sup>. Concretamente, la testimonianza si trova nei *Targumim* ed è costituita dall'uso che ci si fa della dicitura *memra adonai* o *memra elohim*, appunto, l'aramaico per «parola di Dio». Prima di affrontarlo, ricordiamo cosa siano i *Targumim*.

Com'è noto, dopo la deportazione di Babilonia, la lingua ebraica fu pian piano sostituita dall'aramaico. Il testo sacro restava così inaccessibile alla maggior parte del popolo e quindi, nelle sinagoghe, la lettura dell'originale ebraico veniva accompagnata dalla traduzione e spiegazione in lingua aramaica. Con la messa per scritto di questo materiale interpretativo nascono i *Targumim*: traduzioni e commenti aramaici della Scrittura ebraiche scritti fra il I sec. a.C. e il IV d.C. Quindi, gran parte dei testi sono tardivi ai nostri fini, tuttavia, potrebbero essere buona manifestazione della cultura giudaica dell'epoca.

Il fenomeno che ci interessa è la sorprendente frequenza con cui i *Targumim* del Pentateuco presentano la formula *Memra di YY* (aramaico di Parola o Verbo di Dio) laddove il testo ebraico dice solamente Dio (Yhwh o Elohim)<sup>284</sup>. La *Jewish Encyclopedia* fa i seguenti esempi di sostituzione di *Dio* per «parola di Dio» nei *Targumim*:

Invece dello scritturistico «non aveste fiducia nel Signore», *Targ. Dt 1,32* riporta «non aveste fiducia nella parola (*memra*) del Signore»; invece di «io gliene domanderò conto», *Targ. Dt 18,19* dice «la mia parola gliene domanderà conto». «Il Memra», invece di «il Signore», è «il fuoco divorante» di *Dt 9,3*. Il Memra «ha afflitto il popolo» (*Targ. Yer. A Es 32,35*). «Il Memra lo percose» (*2Sam 6,7*). Non Dio, ma «il Memra», si incontra in *Targ. Es 19,17* e nella «shekinah»: «Ordinerò che il mio Memra sia presente» (*Targ. Es 25,22*). «Ti coprirò con il mio Memra», invece di «la mia mano» (*Targ. Es. 33,22*). [...] «La voce del Memra», invece di Dio, è ascoltata (*Gen 3,8-10; Dt 4,33-36; Is 8,8; et al.*). Dove Mosè dice: «Mi trovo tra il Signore e te» (*Dt 5,5*), il *Targum* ha «tra il Memra del Signore e te»; e il «segno tra me e voi» diventa un «segno tra il mio memra e voi» (*Es 31,13; et al.*). Invece di Dio, il Memra viene ad Abimelek (*Gen 20,3*), e a Balaam (*Num 23,4*). Il suo Memra aiuta e accompagna Israele, compiendo meraviglie per loro (*Targ. Num 23, 21; et al.*). [...] È il suo Memra che si pente (*Targ. Gen 6,8; 8,21; 1Sam 15,11.35*). Non la Sua «mano», ma il Suo «Memra ha posto le fondamenta della terra» (*Targ. Is 48, 13*). Attraverso il Memra Dio si rivolge al Suo popolo (*Targ. Lev 26,9; 2Re 13,23*), diventa lo scudo di Abramo (*Gen 15,1*), ed è con Mosè (*Es 3,12; 4,12.15*) e con Israele (*Targ. Yer. A Num 10,35ss; Is 63,14*). È il Memra, non Dio stesso, contro il quale l'uomo offende (*Es 16,8; et al.*); attraverso il suo Memra Israele sarà giustificato (*Targ. Is 45,25*); con il Memra Israele sta in comunione (*Targ. Gios 22,24ss*); nel Memra l'uomo ripone la sua fiducia (*Targ. Gen 15,6; et al.*)<sup>285</sup>.

<sup>283</sup> Cf. BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 252ss.

<sup>284</sup> Cf. D. MUÑOZ LEÓN, *Dios-Palabra, Memra En Los Targumim Del Pentateuco*, Institución San Jerónimo, Granada 1974, 26.

<sup>285</sup> I. SINGER, *Memra*, in *The jewish encyclopedia, vol 8., Leon-moravia: A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the jewish people from the earliest times to the present day*, KTAV, New York 1964, 464-465; traduzione nostra dall'inglese; abbiamo semplificato alcuni riferimenti per rendere più scorrevole la lettura.

Evidentemente, la sostituzione verbale non è automatica; vale a dire, *Memra* non sostituisce *Dio* in tutte le occorrenze, spesso si mantiene *Dio* nella posizione del testo originale. Si fa quindi una selezione, più o meno consapevole, di certi coinvolgimenti di Yhwh nella creazione che richiedono una mediazione *verbale*. Plausibilmente, questo espediente letterario è motivato dal grande valore assegnato alla sua trascendenza.

Le attività attribuite al *Memra* sono molto simili a quelle del Logos di Filone: è strumento nella creazione e nella rivelazione di Dio, parla agli uomini, li salva, li libera o li punisce<sup>286</sup>. Tale uso fa concludere che «il *Memra* figura costantemente come la manifestazione del potere divino o come il messaggero di Dio»<sup>287</sup>. Anche nei Targumim, la Parola viene confusa con l'azione o la potenza di Dio (come se non fosse diversa da Dio stesso) e, in altri momenti viene personificata come se avesse una certa indipendenza. Inoltre, anche in questo caso si osserva l'equivalenza fra Parola di Dio e gli altri modi di spiegare la presenza o l'azione di Dio nel mondo, come, ad esempio, il nome di Dio, l'Angelo del Signore o la Sapienza. In definitiva, come succedeva con Filone, anche nel giudaismo aramaico le diverse figure bibliche di mediazione vengono unificate e presentate sotto una categoria prevalente: la Parola di Dio.

In tutta onestà, bisogna dire che la maggioranza di testi appena mostrati sono tardivi, abbiamo poche attestazioni anteriori al II secolo (anche per la scarsità di documenti precedenti). Nonostante ciò, i Targumim attestano una sensibilità simile a quella del Logos di Filone, malgrado la loro distanza geografica e culturale: entrambi veicolano con la *parola* la presenza attiva di Dio nel mondo. Questo fa pensare a una mentalità comune nel giudaismo dei primi secoli della nostra era, della quale potrebbe partecipare anche il primo cristianesimo. C'è chi ha cercato di studiare un eventuale influsso del Logos di Filone sulla teologia del *Memra* nei Targumim, ma questa relazione non è stata provata<sup>288</sup>: non possiamo scartare un influsso vicendevole, ma neanche la possibilità di uno sviluppo parallelo. Per alcuni si tratta, semplicemente, di due manifestazioni diverse di un pensiero comune interno al giudaismo dell'epoca<sup>289</sup>. In ogni caso, sembra ammesso che questi fenomeni siano avvenuti con indipendenza del sorgere del cristianesimo, benché siano *grosso modo* contemporanei a esso. Uno dei più importanti studi sul tema, di Muñoz León, conclude che «l'introduzione sistematica della teologia della Parola nei Targumim mediante il termine *Memra* deve aver avuto luogo in una data previa alla polemica cristianesimo-giudaismo sull'interpretazione dell'AT»<sup>290</sup>. In conclusione, questi testi attestano una mentalità giudaica condivisa che possibilmente nutre anche il suolo del primo cristianesimo: il Dio trascendente è attivamente presente nel mondo per la mediazione della sua parola.

---

<sup>286</sup> BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 256–257.

<sup>287</sup> SINGER, *Memra*, 464.

<sup>288</sup> Cf. *Ibidem*, 465.

<sup>289</sup> Cf. BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 243–284.

<sup>290</sup> MUÑOZ LEÓN, *Dios-Palabra, Memra En Los Targumim Del Pentateuco*, 581.

### C.5. Tradizioni giudaiche sulla parola nella cristologia del NT

La cristologia del Nuovo Testamento, in particolare quella paolina e giovannea, ha indubitabili punti di collegamento con le tradizioni giudaiche sulla Parola e la Sapienza appena studiate. Sia Giovanni che Paolo, come già facevano Filone e i Targum, riuniscono i diversi veicoli di mediazione dell'azione del Dio trascendente (Nome di Dio, Angelo del Signore, Parola, Sapienza, ecc.) per predicarli di un'unica entità. In Filone e nei Targum l'esistenza indipendente di questo agente di mediazione, la Parola di Dio (Logos o Memra), appare ambigua e confusa, tanto da essere tutt'oggi oggetto di dibattito fra gli specialisti. Accanto alla confusione rispetto all'autonomia della Parola di Dio, è altrettanto confuso il suo carattere divino. Invece, in ambito cristiano, l'identificazione di questo agente di mediazione con Cristo, con la conseguente riflessione teologica, finirà per dissolvere entrambe le questioni.

Una possibile dipendenza fra la letteratura paolina e Filone non è stata dimostrata. Tuttavia, i punti in comune fra entrambi sono molto interessanti. Il Logos di Filone, come il Cristo delle lettere paoline, è Figlio di Dio<sup>291</sup>, primogenito di tutte le cose<sup>292</sup>, immagine del Dio invisibile<sup>293</sup>; funge da mediatore nella creazione<sup>294</sup> e nutre il popolo nel cammino del deserto<sup>295</sup>. Queste coincidenze ci fanno vedere quanto la riflessione paolina sia in continuità con il pensiero giudaico del suo tempo. Anzi, in realtà, il pensiero paolino non è *in continuità con* il pensiero giudaico, ma è pensiero giudaico che crede nel Cristo Gesù. Più avanti approfondiremo sulle conseguenze apportate da questa novità nel giudaismo.

Qualcosa di simile potremmo dire anche rispetto al vangelo di Giovanni. L'evangelista eredita certamente le tradizioni bibliche sulla Sapienza e la Parola, e con esse articola l'essere e la missione di Cristo. Così, da una parte, alcuni temi predicati sulla *Sapienza* risuonano nel prologo: era con Dio all'inizio del mondo, ogni cosa è stata fatta per suo mezzo, è soggetto di invio nel mondo per compiere la sua missione, ecc. Dall'altra, la funzione della *Parola del Signore* spiega anche la missione di Cristo: ha il compito di rivelazione del Padre (cf. Gv 1,18; 5,19 et al.) e lo esercita secondo uno schema discesa-missione-ascesa (3,13; 6,38-58, et al.; cf. Is 55,10-11).

Ma, oltre alle tradizioni bibliche, la concezione giudaica posteriore sulla Parola di Dio, attestata sia in Filone che nei Targum, fornisce a Giovanni degli strumenti concettuali necessari per tematizzare la sua alta cristologia. A questo riguardo è diventato classico lo studio di Martin McNamara sull'influsso del Memra dei Targum sul Quarto Vangelo; in esso, egli conclude che la dottrina giovannea sul Logos, così come lo stesso termine, è stata preparata

<sup>291</sup> Cf. Gal 1,15; e, ad esempio, *De Agricultura*, 51.

<sup>292</sup> Cf. ad esempio Col 1,15 e *De Confusione Linguarum*, 63 o il già citato FILONE DI ALESSANDRIA, *Le Allegorie Delle Leggi*, III, 175.

<sup>293</sup> Cf. Col 1,15 e i passi già visti, FILONE DI ALESSANDRIA, *La Fuga e Il Ritrovamento*, 101, p. 236, FILONE DI ALESSANDRIA, *Questioni Sulla Genesi*, II, 62, p. 150.

<sup>294</sup> Cf. ad esempio, 1Cor 8, 6 e FILONE DI ALESSANDRIA, *La Creazione Del Mondo*, 23-25, p. 86-87.

<sup>295</sup> Si veda 1Cor 10,4: «tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo» e FILONE DI ALESSANDRIA, *Le Allegorie Delle Leggi*, II, 86: «La roccia dura è la Sapienza di Dio..., da cui egli abbevera le anime che amano Dio». Potrebbero entrambi riflettere Sir 15,3: «lo nutrirà con il pane dell'intelligenza e lo disseterà con l'acqua della sapienza» in riferimento a Es 17.

nella teologia della sinagoga, vale a dire, nei Targum<sup>296</sup>. Le basi per affermarlo sono chiare: come spiega Boyarin «il Memra svolge molte, se non tutte, delle funzioni del Logos della teologia cristiana, così come della Sapienza»<sup>297</sup>. In realtà, praticamente la stessa cosa detta del Memra si potrebbe anche dire del Logos di Filone. Allora, a chi deve Giovanni la sua teologia del Logos? Al Logos filoniano oppure al Memra dei Targum? Ai nostri fini, la domanda ha solo un'importanza marginale: ciò che è rilevante è constatare che a monte della teologia giovannea sul Logos si trova tutta una tradizione giudaica che riflette sul ruolo della Parola di Dio, potenza divina attraverso la quale Dio crea, salva e guida il suo popolo.

Insomma, il Logos di Filone e il Memra dei Targum prospettano una teologia della mediazione dell'azione divina che si applicherà poi al Mediatore per eccellenza del cristianesimo. Il prologo di *Giovanni* si inserisce certamente entro questa tradizione giudaica. La teologia dei primi versetti, «al principio era il Logos, e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio» (Gv 1,1), si può leggere in continuità con il giudaismo rappresentato da Filone o dai Targum. Ma senza dubbio, troviamo un'autentica novità nel versetto 14: «e il Logos si fece carne»; l'incarnazione introduce un punto di svolta che finirà per distaccare il cristianesimo dalla sua radice giudaica<sup>298</sup>.

L'identificazione della Parola con un'essere umano di carne ed ossa implica una chiara discontinuità con Filone (per cui l'incorporeità è una delle più importanti caratteristiche del Logos) e un'insolita novità rispetto al Memra targumico. Insieme con essa, in *Giovanni* avviene la chiarificazione (entro i limiti del possibile) di ciò che era prima confuso nella teologia giudaica sulla Parola, vale a dire, due punti: primo, l'indipendenza dell'agente mediatore (se è parte di Dio o qualcosa d'altro rispetto a Lui); e, secondo, la piena divinità della Parola. Rispetto al primo, il Verbo giovanneo si è Incarnato e, benché sia Dio, non è il Padre, di modo che può dialogare con Lui; è diverso dal Padre perché è il Figlio: l'*alterità* del soggetto appare inequivocabile. Rispetto al secondo, la *divinità* del Logos Incarnato è affermata con assoluta chiarezza, tanto da culminare l'intenzione narrativa del Quarto Vangelo: «mio Signore e mio Dio» (Gv 20,28). Quindi, le due ambiguità della teologia del logos precedente sono risolte; ma possono essere risolte senza cadere in un grezzo diteismo, solo perché l'autore ha inteso che fra il Logos e il Padre c'è un'unità misteriosa all'interno di Dio: «io e il Padre siamo una sola cosa» (Gv 10,30). Siamo davanti al germe della dottrina trinitaria.

---

<sup>296</sup> M. MCNAMARA, *Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12)*, «The Expository Times» 79 (1968) 115-117.

<sup>297</sup> BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 257.

<sup>298</sup> Questa è la tesi, ben fondata a nostro avviso, di Boyarin: «what marks the Fourth Gospel as a new departure in the history of Judaism is not to be found in its Logos theology at all but in its incarnational Christology, and that that very historical departure, or rather advent, is iconically symbolized in the narrative itself. When the text announces in v. 14 that “the Word became flesh,” that announcement is an iconic representation of the moment that the Christian narrative begins to diverge from the Jewish Koine and form its own nascent Christian kerygma», *Ibidem*, 264. In realtà, questa tesi trova anche spazio nella tradizione cristiana più classica. Qualcosa di simile era sostenuta già da sant'Agostino, in questo caso, sulla novità cristiana in relazione ai libri platonici sul Logos: «Vi trovai scritto, se non con le stesse parole, con senso assolutamente uguale e col sostegno di molte e svariate ragioni, che *al principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio; egli era al principio presso Dio, tutto fu fatto per mezzo suo e senza di lui nulla fu fatto; [...] che però il Verbo si è fatto carne e abitò fra noi, non lo trovai scritto in quei libri*», SANT'AGOSTINO, *Confessiones*, VII, 9. 13-14.

## D. CONCLUSIONI

Lo scopo prefissato per questa sezione era quello di analizzare la continuità o la discontinuità della fede nella divinità di Cristo rispetto al giudaismo antecedente. Per raggiungere questo obiettivo, abbiamo esaminato la possibilità di un mediatore di carattere divino, d'accordo alle fonti dell'epoca. Inoltre, abbiamo considerato un'importante questione collegata ad essa, il carattere monoteistico della fede di Israele e la possibilità di pensare a una molteplicità di esseri divini nel giudaismo pre-cristiano. Ci occupiamo ora di quest'ultima domanda per meglio accedere alla prima.

### D.1. *Sul monoteismo giudaico e la sua espressione*

Come abbiamo visto, Bart Ehrman sostiene che la fede giudaica sia *enoteista*<sup>299</sup>, piuttosto che monoteista: Yhwh sarebbe il dio più grande fra le diverse divinità che popolavano il cielo ebraico. Tuttavia, una lettura più attenta mostra che la credenza in figure di mediazione elevate – anche quando l'uso del termine ebraico *elohim* sia flessibile – non pregiudica la natura monoteista della fede giudaica. In effetti, la maggior parte degli studiosi, come Hurtado, Bauckham, Sacchi, Boccaccini e Sanders, ritiene che il monoteismo sia una delle caratteristiche principali del giudaismo del primo secolo.

Il monoteismo ebraico è di natura primariamente *relazionale* e pratica anziché assoluta o teoretica. L'identità del popolo è fondata sul comandamento di adorare esclusivamente il suo unico Dio Yhwh, indipendentemente dall'esistenza o meno di altre divinità. *Per Israele e nella pratica* non esiste alcun altro dio da adorare oltre a Yhwh, che si presenta come *geloso* nella formulazione del primo comandamento del Decalogo (cf. Es 20,2-5). La relazione esclusiva tra Dio Dio e Israele è descritta attraverso la metafora sponsale, in cui la gelosia del marito richiama l'ardente desiderio di Dio di non condividere questa relazione con nessun altro. La relazione dell'Alleanza richiede un impegno di esclusività culturale, la monolatria, ossia il monoteismo a livello pratico. Il primo comandamento non prescrive una confessione esplicita dell'unicità ontologica del Dio d'Israele e la negazione dell'esistenza di altre divinità. In definitiva, il primo monoteismo ebraico è relazionale piuttosto che teoretico: la relazione di Israele con Dio è unica ed esclusiva, senza alcuna compromissione.

Alcune religioni antiche credevano in una pluralità di divinità tra le quali una spiccava e dominava su tutte le altre. Non si può escludere che questo sia stato il caso della fede primitiva d'Israele, come potrebbero testimoniare le varianti redazionali di Sal 89 o Dt 32,8-9<sup>300</sup>. In questi passaggi, i testi antichi suggerirebbero l'esistenza di una moltitudine di *elohim*, ma le varianti posteriori sostituiscono tale termine con la più coerente dicitura *angeli*. Questo fenomeno potrebbe manifestare uno sviluppo teologico che chiarifica l'unicità dello statuto di Yhwh, incomparabile agli altri esseri celesti. Un fenomeno analogo si riscontra nell'allusione all'Angelo di Yhwh presente in alcuni testi giudaici<sup>301</sup>. La possibile confusione fra Dio e il suo

---

<sup>299</sup> Cf. EHRMAN, *How Jesus Became God*, 53.

<sup>300</sup> Cf. p. 86ss.

<sup>301</sup> Cf. p. 89ss.

Angelo, presente nei testi antichi, viene risolta nei testi posteriori, in cui il personaggio in questione è descritto senza ambiguità come «un angelo», distinto da Yhwh. Lo sviluppo teologico ha permesso di chiarire i concetti e di sottolineare la trascendenza di Yhwh, lasciando che il suo emissario sia semplicemente un angelo mediatore, non Dio stesso. Sembra plausibile ipotizzare un movimento che parte dalla pratica religiosa monolatrica per plasmarsi in una dottrina più ampia che la giustifica. In altre parole, l'ebraismo avrebbe trovato la *ragione teologica* del suo monoteismo relativo nella unicità del Dio d'Israele, ovvero, in un monoteismo assoluto.

In questo processo, la dottrina della creazione rappresenta una pietra miliare. Il monoteismo assoluto si impone con la convinzione che il Dio d'Israele è il Creatore di tutto ciò che esiste: la terra, i cieli, il mare e quanto ci abita (Cf. Sal 24, 1Re 8,27; Dt 10,14). Solo Dio è il Creatore e, quindi, gli abitanti dei cieli sono creature che lo adorano (cf. Ne 9,6). La conseguenza necessaria di ciò è che gli dèi degli altri popoli sono un nulla o, semmai, demoni. Questa idea, manifestata nell'ironica vicenda del profeta Elia (cf. 1Re 18,25-39), è presente nei libri profetici, nei libri sapienziali e in alcuni salmi come Sal 115 o Sal 135, per i quali «gli idoli delle nazioni sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo» (Sal 135,15). L'unicità di Dio non è solo una questione pratica *relativa ad Israele* e alla sua particolare Alleanza ma, in virtù della dottrina sulla creazione, si riconosce anche, per così dire, a livello ontologico.

La fede monoteista non si esprime sempre in modo astratto, poiché l'unicità singolare del Dio d'Israele viene più spesso espressa attraverso l'accentuazione – a volte simbolica – della sua incomparabile trascendenza rispetto ad ogni altra entità. La filosofia classica posteriore potrà collegare necessariamente l'unicità di Dio con la stessa nozione di Dio<sup>302</sup>, ma l'ebraismo del primo secolo non aveva tale impalcatura metafisica: per esprimere la singolarità di Dio utilizzava invece un linguaggio concreto e simbolico. Infatti, i documenti giudaici trasmettono l'idea che Dio è completamente differente da tutto ciò che esiste nel mondo, non essendo è paragonabile a niente di ciò che noi abbiamo notizia né simile a ciò che è alla portata dei nostri sensi. Ecco perché Dio non può essere rappresentato da alcun simbolo sensibile, concetto, nome o immagine, poiché è radicalmente differente da tutte le altre cose: è trascendente.

La trascendenza divina viene spesso espressa in termini di santità e di separazione, delineando in modo plastico la nozione di Dio: non è un essere tra gli altri, è radicalmente distinto e separato dal mondo, in definitiva, è unico. Oltre al discorso diretto, l'idea si riflette anche ritualmente e narrativamente. Liturgicamente, si manifesta attraverso la suddivisione spaziale dell'unico Tempio in diversi gradi di santità, cioè di separazione dal mondo; ma anche attraverso la consacrazione del tempo mediante le feste e i giorni sacri, cioè particolarmente separati per colui che è Santo. Narrativamente, la trascendenza di Dio si traduce, ad esempio, nell'intoccabilità dell'Arca, o l'impronunciabilità del suo Nome, o la radicale impossibilità di vedere il suo volto. Le narrazioni apocalittiche esprimono con simboli coloriti e immagini spettacolari la superiorità di Dio incomparabile a ogni altra cosa, anche tra le potenze celestiali. Nello sviluppo dei testi giudaici, la trascendenza divina viene sempre più enfatizzata. Essa è strettamente connessa con l'unicità di Dio perché lo manifesta come *altro* rispetto al mondo, unico nella sua specificità, qualitativamente diverso da ogni altro essere perché è il suo Creatore. Israele non concepisce il suo Dio come il più grande tra altri esseri di natura simile,

---

<sup>302</sup> Cf. ad esempio TOMMASO D'AQUINO, *Somma di Teologia*, I pars, q. 11, a. 3.

ma come radicalmente distinto a tutto e quindi unico. Perciò la forte insistenza della letteratura giudaica nella trascendenza divina è anche manifestazione del suo monoteismo più stretto.

Il monoteismo assoluto espresso nel *Deuteroisaia* non rappresenta una dottrina marginale o di una piccola parte del popolo: «Io sono il Signore e non c'è alcun altro, fuori di me non c'è dio» (Is 45,5). Sembra piuttosto che sia l'opinione dominante nel giudaismo del periodo di nascita del cristianesimo. Tale fede non è solo manifestata nel NT, ma anche dalla trascendenza manifestata nell'apocalittica giudaica, dalla testimonianza di Giuseppe Flavio<sup>303</sup> o da quella di Filone di Alessandria, che ha coniato il termine *polytheia* (politeismo) in numerose opere e sempre con accento negativo.

L'emergere di figure di mediazione elevate si correla con l'enfasi posta sulla trascendenza divina. La trascendenza infatti denota la differenza radicale di Dio rispetto a ogni altra cosa, che implica inaccessibilità: Dio non è alla portata dei nostri sensi né delle nostre capacità. Allo stesso tempo, il Dio d'Israele è attivo nel mondo e si manifesta particolarmente presente in mezzo al suo popolo. Spesso, la trascendenza divina si articola con la sua presenza efficace attraverso una figura di mediazione. Così, espressioni come «il Nome», «l'Angelo del Signore» o «la Parola» indicano una presenza attiva di Dio che non comprende la totalità del suo essere. In altre occasioni, alcune creature sono costituite in mediatori poiché ricevono una missione da Dio e sono abilitate per compiere tale incarico (come gli angeli o il Figlio dell'uomo, ecc.). In ogni caso, la mediazione è necessaria per la radicale distanza fra Dio e il mondo. In questo senso, l'unicità di Dio, espressa nella sua trascendenza, pone la necessità delle figure di mediazione. Pertanto, paradossalmente, la presenza di elevate figure di mediazione non solo è compatibile con la fede monoteista più stretta, ma è una conseguenza e una manifestazione di essa.

In definitiva, nel giudaismo del primo secolo non c'è, come dice Ehrman «un *continuum* di esseri divini»<sup>304</sup>. È vero che esistono, come egli afferma, «esseri incredibilmente potenti, molto al di sopra degli esseri umani nella scala dell'esistenza»: sono gli angeli e i demoni, la cui esistenza era creduta all'interno del monoteismo del secondo tempio così come è creduta anche oggi nelle grandi religioni monoteiste. Ma non c'è fondamento per affermare che fossero considerati «divinità di livello inferiore»<sup>305</sup>. Nel giudaismo di allora, come in quello di oggi, Dio non è il vertice di una scala piramidale di esseri potenti: Dio è al di fuori di ogni scala, è trascendente ed è superiore a ogni piramide di esseri potenti, da lui creati.

## D.2. Sulla continuità e la novità della fede cristologica

Le idee implicite e i presupposti teologici su cui sorge la fede nella divinità di Gesù sono pienamente giudaici. Tra essi si distingue *la trascendenza di Dio*, la quale comporta la necessità di una mediazione della sua azione nel mondo.

Prima dell'avvento del cristianesimo, il giudaismo aveva sviluppato diverse tradizioni che illustravano come la Maestà Inaccessibile di Dio potesse comunicare con il mondo per

---

<sup>303</sup> Cf. ad esempio *Contra Apionem*, II, 237.

<sup>304</sup> Cf. EHRMAN, *How Jesus Became God*, 54.

<sup>305</sup> *Ibidem*.

dispensare la sua azione salvifica o creatrice. Alcune di queste tradizioni prevedevano una mediazione *dal basso*, vale a dire quella esercitata da una creatura scelta da Dio per agire come intermediario. In questi casi, Dio affida all'agente mediatore l'incarico di una missione e gli conferisce l'aiuto, il potere o le prerogative necessarie per portarla a termine. In altre parole, Dio delega alcune sue azioni a mediatori creati, elevandoli eventualmente a gran dignità, come nel caso di alcune figure angeliche, come Michele, o messianico-apocalittiche, come il Figlio dell'uomo.

In altre tradizioni, il veicolo di trasmissione dell'azione divina parte *dall'alto*, cioè, da Dio stesso. Poiché il mondo non è in grado di contenere l'infinità di Dio, anche quando Dio entra in contatto con il mondo, rimane trascendente ad esso. In altre parole, ciò che di Dio si manifesta non esaurisce il suo essere; il mondo può percepirne solo una piccola sua parte, una potenza, una manifestazione o una presenza di Dio. Queste potenze divine vengono talvolta espresse come mediatori dell'azione di Dio, e frequentemente appaiono personificate. Le tradizioni giudaiche esprimono questa realtà in modi diversi, come lo Spirito di Dio, il Nome del Signore, l'Angelo del Signore, la Sapienza, il Logos di Filone, il Memra dei Targum o, in alcune tradizioni, anche la Torah.

Questi termini esprimono la potenza divina in azione nel mondo e vengono utilizzati in modo piuttosto libero e polisemico. Ad esempio, per Filone, il Logos può designare sia la mente stessa di Dio (quindi sarebbe divino), sia il progetto eterno del mondo che Dio ha nella sua mente (ossia il *kosmos noetos*), sia l'ordine stesso delle cose nel mondo (quindi presente nel mondo). Quando si cerca di definire lo statuto ontologico di questi mediatori dell'azione di Dio, spesso emerge una certa confusione. Nei testi originali, infatti, a volte sembra che si affermi la loro reale sussistenza come entità separate dal Dio Unico, mentre altre volte sembra che si affermi la loro vera divinità. Come con una coperta troppo piccola per covare entrambi gli estremi, il ricercatore potrebbe vedersi tentato di scegliere alcuni testi per sostenere l'indipendenza di questi mediatori, o, forse nell'altra direzione, di spingerli per difendere che non sia altro che un modo per parlare di Dio stesso. Gli studiosi continuano a discutere al riguardo, ma non esiste una risposta definitiva, poiché, a nostro avviso, questa ambiguità è presente nelle stesse fonti giudaiche.

Nel Nuovo Testamento, gli autori trasmettono la convinzione che Gesù sia il Messia atteso e il Mediatore Supremo tra Dio e il mondo. Pertanto, credono che in Lui si compiano le Scritture e le attese d'Israele, così come le tradizioni sul mediatore dell'azione di Dio nel mondo. Su questa base rileggono le Scritture e tradizioni ebraiche, e trovano in esse riferimenti profetici su Gesù di Nazaret, il vero Messia e salvatore definitivo. Di conseguenza, le tradizioni giudaiche sulla mediazione dell'azione divina possono servire per spiegare meglio la sua persona e la sua missione. Avviene così un'*appropriazione cristologica delle tradizioni giudaiche sul mediatore*, dando origine a una cristologia che si basa su queste radici ebraiche. Nella Tabella 2, sono riassunti e semplificati alcuni dei dati raccolti lungo lo studio.

Tale appropriazione cristologica delle tradizioni giudaiche sul mediatore, evidentemente, non avviene senza la necessaria trasformazione, adattamento e re-significazione di quest'eredità ricevuta. Concretamente, nel riferimento a Gesù, queste tradizioni cambiano forma in due grandi direzioni molto significative: prima, materializza il mediatore in un individuo *umano concreto e storico*; seconda, eleva le caratteristiche del mediatore a un *grado eminente senza limiti*, fino all'uguaglianza con Dio.

I primi cristiani attribuiscono le funzioni di mediazione precedenti a un *uomo storico concreto* con cui hanno vissuto: Gesù di Nazaret, il crocifisso che affermavano essere risorto. È difficile esagerare la portata di questa novità o esaurire un elenco di tutte le sue conseguenze. L'insistenza nella vera umanità di Cristo è trasversale a tutto il NT, ma diventa esplicita quando c'è rischio di confusione. Un esempio sono le apparizioni del Risorto, in cui si sottolinea la vera corporalità della sua carne gloriosa e piagata per evitare ogni equiparazione a un essere angelico o spettrale e affermare l'identità del Risorto con il Gesù vissuto e crocifisso. Anche quando si utilizzano elementi di tradizioni angelologiche per descrivere la funzione mediatrice di Cristo, come nella *Lettera agli Ebrei* o *l'Apocalisse*, i testi indicano espressamente la superiorità di Cristo su ogni angelo e la sua vera condizione umana, segnando la discontinuità con l'angelologia giudaica. Inoltre, le tradizioni giudaiche sul *Figlio dell'uomo* trovano una novità nel riferimento a un'uomo storico e concreto: non si tratta più di un riferimento simbolico al popolo di Dio, come nel caso di *Daniele*, o di una figura mitica antidiluviana che ora abita nei cieli, come nel caso di Enoc. I cristiani affermano che quel «Logos della Vita» sia un individuo realmente umano, che hanno visto con gli occhi e toccato con le mani (1Gv 1,1).

L'umanità del mediatore rappresenta una novità particolarmente dirompente rispetto alle figure di mediazione *dall'alto*. La pretesa che le prerogative del Logos-Sapienza-Memra si debbano predicare di un uomo costituisce fenomeno non riconducibile a un semplice sviluppo delle tradizioni precedenti e, pertanto, inaspettato. Inoltre, l'applicazione di queste categorie all'uomo Gesù ne trasforma necessariamente il significato. Così, ad esempio, il Logos di Filone è essenzialmente a-corporeo e la sua mediazione preserva Dio di ogni contatto con il mondo materiale, mentre il Logos giovanneo si fa carne. Similarmente, la mediazione del Memra dei Targumim riesce a evitare di attribuire a Dio azioni troppo antropomorfe, mentre l'incarnazione implica che Dio non esita a prendere forma umana nel suo Figlio Cristo Gesù. Ma forse il cambio di significato più rilevante consiste nel fatto che quello che prima era un'enigmatica personificazione letteraria, con Gesù diventa inequivocabilmente una persona reale. Di conseguenza, si risolve la previa ambiguità di queste figure rispetto alla loro sussistenza separata o alla loro divinità. Da un lato, l'alterità di Gesù rispetto al Padre viene indubbiamente affermata e non è più possibile un'interpretazione che faccia coincidere il mediatore – Logos o Sapienza – con Dio stesso: si tratta di un soggetto diverso. Dall'altro lato, ciò non comporta una diminuzione del suo carattere divino. In sintesi, con l'introduzione dell'incarnazione, si afferma in Cristo la divinità del Logos e la sua distinzione col Padre; ciò comporta un'inequivocabile alterità relazionale all'interno di Dio che non era presente negli scritti giudaici. Giovanni sembra consapevole della conseguenza misteriosa di questa novità: «io e il Padre siamo una sola cosa» (Gv 10,30).

Esaminiamo ora più da vicino il prologo di *Giovanni* per comprendere meglio questa idea. Il primo versetto «in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio» si potrebbe forse leggere in continuità con le tradizioni giudaiche precedenti: talvolta, si potrebbero trovare affermazioni simili in Filone sul Logos o i Targumim sul Memra, con le precisazioni già spiegate prima. La novità specificamente cristiana, l'inaudito e inaspettato, arriva al versetto 14: «e il Verbo si fece carne». Ma questa novità, a sua volta, comporta un modo diverso d'intendere il primo versetto: si elimina l'ambiguità propria del Logos-Sapienza-Memra insita a quelle fonti giudaiche. Per *Giovanni*, il Logos è Dio ma è altro rispetto al Padre, il quale è Dio ugualmente. Ora, la tensione consiste nel mantenere l'alterità fra il

Logos e il Padre e, insieme, l'unicità di Dio. Perciò, la novità cristiana si sviluppa poi in continuità coerente fino alla formulazione della dottrina trinitaria e, invece, le tradizioni giudaiche no.

L'identificazione del Mediatore Supremo con l'uomo storico Gesù comporta anche un'adattamento delle categorie di mediazione per renderle coerenti con la sua vicenda storica. Di conseguenza, cambiano sia il contenuto della missione che il modo in cui viene portata a termine. Nessuna delle figure giudaiche precedenti prevede una riconciliazione del mondo attraverso una vita umana umile e povera che include la sofferenza, la Croce e la Risurrezione. Ad esempio, la missione del Figlio dell'uomo cambia contenuto e si sposta dal giudizio alla misericordia; inoltre, il modo in cui viene compiuta risulta non solo inaspettato, ma anche scandaloso. Analogamente, il modo in cui le forze del bene sconfiggono le potenze angeliche avverse – l'umiltà della carne, la sofferenza e la Croce – era completamente estraneo alla prospettiva dell'angelologia giudaica. Infine, benché le tradizioni sul Logos-Sapienza-Memra riflettino talvolta sul rifiuto umano dell'azione salvifica di Dio, non possono immaginare un compimento come quello avvenuto nella storia di Gesù. In questo senso, il modo in cui viene realizzata la mediazione salvifica non è soltanto una novità, ma risulta addirittura uno «scandalo per i giudei» (1Cor 1,23). Attribuire alla crocifissione un valore salvifico universale rappresenta un passo nuovo e contro-culturale che avrà conseguenze permanenti e difficilmente calcolabili per la storia.

Il NT afferma la Risurrezione di Cristo e, con essa, la manifestazione della sua *condizione divina*<sup>306</sup>. Di conseguenza, alcune delle caratteristiche con cui si esprimeva l'elevazione del mediatore *dal basso* – come la condivisione del trono divino o l'essere degno di prostrazione da parte dei suoi avversari o sudditi – vengono attribuite a Cristo Gesù in modo eminente e illimitato. Anche le caratteristiche divine del mediatore *dall'alto* vengono applicate a Gesù senza l'ambiguità precedente. Tanto è così che, come abbiamo visto nel primo capitolo, sorge un vero e proprio culto a Gesù insieme a Dio Padre e per la sua gloria (cf. Fil 2,6-10). All'interno del monoteismo, l'emergere di un culto a una figura di mediazione rappresenta un fenomeno mai attestato prima nel giudaismo e costituisce una novità.

La novità pratica del culto al Cristo Mediatore veicola e manifesta il contenuto della novità della fede. Infatti, mentre la legge giudaica prevedeva una relazione esclusiva fra Dio e il suo popolo – principalmente nel culto –, il cristianesimo nascente introduce il mediatore in entrambi i termini della relazione. In altre parole, il monoteismo d'Israele, che era originaria e principalmente relazionale e pratico, include ora nel termine della relazione che aspetterebbe al solo Dio, una seconda figura insieme al Padre: il Figlio mediatore, Gesù Cristo. Anche la metafora sponsale, che illustrava l'esclusività della relazione fra Dio e Israele, viene ora riadattata trasformando i termini della relazione: Cristo è lo sposo e la Chiesa, Israele escatologico, è la sposa. In conclusione, il monoteismo è stato trasformato, anche nella sua caratterizzazione relazionale. È sorto nel nuovo Israele un modo nuovo di intendere e di adorare il loro Dio. Pertanto, la novità dell'incarnazione può essere chiamata novità *radicale* poiché trasforma la nozione che è alla radice della religione, quella di Dio.

---

<sup>306</sup> Studieremo più avanti in quale senso la risurrezione viene collegata con una manifestazione della divinità di Gesù, cf. Capitolo IV.A.3, p. 207ss.

Riassumendo quanto detto finora, la novità radicale è l'Incarnazione, lo scandalo trasformativo è la Croce e il catalizzatore necessario del processo è la Risurrezione. Eppure, questa sintesi, pur essendo corretta, lascia alcuni vuoti ancora da spiegare nella nostra ricerca. Infatti, abbiamo delineato quale sia la novità cristiana rispetto alla sua radice giudaica, ma questo non risponde la nostra domanda iniziale. Appunto perché si tratta di una novità radicale e non uno sviluppo delle idee precontenute nel giudaismo, ci vuole una ragione sufficiente capace di introdurre tale discontinuità; in altre parole, tale novità richiede una spiegazione.

Abbiamo constatato la continuità fra la teologia giudaica sulle figure di mediazione e la cristologia del NT. All'origine di questa continuità vi è una certezza: gli autori del NT hanno compreso che possono riferire le tradizioni sul mediatore all'uomo Gesù di Nazaret. Ma perché? Come mai un gruppo di giudei ha operato una reinterpretazione così scandalosa della propria fede? Un pacifico sviluppo intellettuale o culturale della teologia giudaica sul mediatore non avrebbe mai originato la fede cristiana. Il fattore decisivo non si trova nella tradizione precedente. Qualcosa *in più* deve essere accaduto per provocare l'appropriazione cristologica di queste tradizioni. In altre parole, l'applicazione eminente delle categorie di mediazione a un uomo e, di più, a un uomo crocifisso, richiede una giustificazione. E questa spiegazione non può essere indagata senza chiedere alle fonti quale sia l'origine della loro fede. Risponderanno: la vita, le parole e la pretesa dello stesso uomo Gesù, detto il Cristo, insieme all'affermazione della sua Risurrezione. Esamineremo questa risposta nei capitoli successivi.

	NT	Grande Angelo	Figlio dell' uomo	Angelo del Signore	Sapienza biblica	Logos di Filone	Memra dei Targum
1. Messia atteso	passim		•				
2. Ruolo centrale nel giudizio finale	passim		•				
3. "Luce delle genti" di Is (universalità)	passim		•				
4. Siede sul trono di Dio	passim	•	•				
5. Giustifica i fedeli e punisce i disobbedienti	passim	•	•	•		•	•
6. Rivelatore da parte di Dio	passim	•	•	•	•	•	•
7. Inviato nel mondo per compiere la sua missione	Gal 4, 4; Rom 8, 3; Gv 3, 16	•	•	•	•	•	•
8. Persona abitante dei cieli prima dell'invio	Gv 1; Rom 8; 1Cor 15	•	•	?	?	?	?
9. Veicolo della presenza di Dio con Israele nel deserto	1Cor 10,1-4; Giuda 5-7			•	•	•	•
10. Esistente prima della creazione materiale	Gv 1		?		•	•	•
11. Mediatore nella creazione	Gv 1; 1Cor 8, 6				•	•	•
12. Riflette la gloria di Dio	2Cor 4, 6; Eb 1, 3...	•	•	•	•	•	•
13. Portatore del Nome di Dio	Fil 2, 10; Eb 1, 4; Gv	•		•		•	•
14. Degno di prostrazione	Mt 2; 14; Fil 2		•	•		•	•
15. Immagine di Dio	Col 1, 15					•	
16. Detto Figlio di Dio	passim					•	
17. Primogenito di tutte le cose	Col 1, 15					•	
18. Intercessore presso Dio	Eb 9, 24	•					
19. Principe delle schiere celestiali	Ap 19, 11-19	•					
20. Sommo Sacerdote celestiale	Eb 9, 11	•					

Tabella 2. Riassunto di 20 caratteristiche della mediazione di Cristo nel NT in continuità con le figure di mediazione giudaiche<sup>307</sup>

<sup>307</sup> Elaborazione propria. Abbiamo selezionato 20 caratteristiche della mediazione di Cristo nel NT che sono in continuità con qualche tradizione giudaica. Lasciamo fuori gli elementi di novità o

---

discontinuità e come questi trasformino le caratteristiche precedenti. L'utilità della tabella è solo riassuntiva e visuale; a questo scopo, opera una grossa semplificazione. La giustificazione di ogni affermazione e le dovute precisazioni sono presenti nelle pagine precedenti.



## CAPITOLO III. FONDAMENTO PRE-PASQUALE DELLA FEDE NELLA DIVINITÀ DI GESÙ

I primi discepoli di Gesù, poco dopo la sua morte, hanno capito che in lui si erano compiute le speranze messianiche d'Israele di un modo inatteso e sorprendente. Anche secondo i vangeli, per arrivare a questa consapevolezza, le esperienze pasquali sono state fondamentali: «tu ora non capisci, lo capirai dopo» (Gv 13,7), «lo Spirito Santo vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14,26). Tuttavia, queste esperienze, da sole non bastano per spiegare storicamente tutto ciò che affermavano su Gesù. Ci deve essere un fondamento nella vita di Gesù, suscettibile di essere «capito dopo». Nelle prossime pagine indagheremo sul fondamento della cristologia incipiente nella vita di Gesù; o, in altri termini: che cosa ha detto o fatto Gesù in modo tale da far capire la sua *condizione divina*? Cioè: ha detto Gesù di essere il Figlio di Dio? Ha dichiarato di essere divino? Lo hanno capito i suoi discepoli? Come e quando?

### *Chiarimento metodologico*

Le fonti storiche per indagare su queste domande sono solo quelle cristiane: ad esse ci rivolgiamo per chiedere sul fondamento pre-pasquale della loro fede cristologica. Ovviamente, la loro risposta sarà la narrazione propria della chiesa incipiente, la quale per forza coinvolge una prospettiva di fede cristiana post-pasquale. L'accettazione della loro versione dei fatti comporta un atto di fiducia nelle fonti che, nel nostro caso, suppone anche dare credito alla chiesa nascente. In realtà, ogni ricerca storica richiede, da parte dello studioso, un assenso alle fonti che, benché vagliato dalla critica, ha pur sempre una componente di fiducia; ma la peculiarità del nostro oggetto di studio è che quell'assenso fiduciario proprio dello storico – dove la fiducia implicata è, diciamo, naturale, ragionevole e critica – non si può isolare da un assenso o dissenso mosso anche da fattori esterni al metodo storico. Su questo, rimandiamo a quanto abbiamo già scritto nell'introduzione: la nostra metodologia parte da un'ermeneutica di fiducia. Di conseguenza, in questo capitolo, il nostro obiettivo è offrire una sintesi storicamente ragionevole della testimonianza data dalle fonti e, poi, valutarne anche la plausibilità storica.

Riteniamo che, per l'indagine del fondamento pre-pasquale della fede cristologica, sia più facile partire dall'uso dei vangeli sinottici; poi, all'interno del capitolo successivo, osserveremo in *Giovanni* un'altra comprensione retrospettiva degli eventi. Anche in questa sezione, a volte, *Giovanni* può contribuire con qualche dato significativo che accoglieremo volentieri; ma integreremo l'insieme della sua testimonianza più avanti. Questa scelta non vuole chiudere un giudizio negativo sulla storicità di *Giovanni*; si tratta piuttosto di una scelta metodologica iniziale che permetterà poi di valutare separatamente la testimonianza di queste diverse fonti. Distinguiamo prima per poi cercare di mettere insieme. Il risultato finale aiuterà poi a rivedere il valore delle pre-comprensioni che sottostanno alla scelta del metodo.

Siamo consapevoli che ognuno dei temi e testi che affronteremo meriterebbe uno spazio ben più ampio. Un'analisi esaustiva non è possibile nell'ambito di questo lavoro; piuttosto, intendiamo offrire una risposta ragionevole dal punto di vista storico alla questione della base pre-pasquale della fede nella divinità di Gesù. Perciò, non approfondiremo la discussione sulla storicità dei singoli brani che studieremo: altri specialisti lo fanno già con notevole competenza; noi ci serviremo dei loro risultati, soprattutto laddove ci sia un certo consenso. Vale la pena insistere sul nostro scopo: puntiamo a rilevare con fondamento storico ciò che Gesù fece e disse per ricevere posteriormente l'adorazione dei suoi discepoli. A questo fine, esamineremo la risposta delle fonti e la loro plausibilità storica. Determinare con precisione il grado di certezza di ogni dato sarebbe un'impresa fuori la nostra portata; invece, possiamo osservare la plausibilità del panorama complessivo dei dati che delinea la risposta delle fonti cristiane, in un primo passo, quelle sinottiche.

Un'altra delle semplificazioni che dobbiamo fare consiste in valutare la testimonianza dei vangeli sinottici di modo indistinto e unitario. Sappiamo bene che ogni evangelista ha la sua specifica prospettiva, manifestata in una narrativa globale propria e in tanti particolari caratteristici. Tuttavia, non si può negare che insieme costituiscono una testimonianza *sinottica*, attraverso della quale possiamo osservare la memoria ecclesiale sulla vita storica di Gesù.

## A. GESÙ SI È PRESENTATO COME IL MESSIA

Dopo la morte di Gesù—e nonostante essa—i suoi discepoli lo hanno dichiarato Messia, cioè, l'Unto di Dio. Domandiamo ora alle fonti cristiane quale sia il fondamento di questa pretesa nella vita terrena di Gesù; in altre parole: cosa fece o disse Gesù per essere stato considerato Messia, quale tipo di messianismo rifletterebbe e se questo possa essere collegato con la genesi della fede nella sua divinità.

### A.1. Il portatore del regno promesso

Le fonti riassumono l'attività pubblica di Gesù in termini di *annuncio del regno*, con parole e segni ammirabili<sup>1</sup>. La sua messianicità, così come le sue parole, segni e azioni, va capita alla luce della sua predicazione del regno.

L'*arrivo del regno*, in quel contesto, presumibilmente evocerebbe l'azione definitiva con cui Dio avrebbe compiuto le benedizioni promesse per il popolo dei suoi fedeli, in linea, ad esempio, con Dan 7,27<sup>2</sup>. A differenza del Battista, Gesù non annuncia il regno soltanto come

---

<sup>1</sup> : «Gesù percorreva tutta la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il vangelo del Regno e guarendo ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo» (Mt 4,23); cf. anche Lc 8,1, Mc 1,15; inoltre, anche alcune fonti non cristiane raccolgono la fama taumaturgica di Gesù, come il cosiddetto *Testimonio Flaviano* in *Antiquitates Iudaicae*, XVIII, 63.

<sup>2</sup> Dan 7,27: «allora il regno, il potere e la grandezza dei regni che sono sotto il cielo saranno dati al popolo dei santi dell'Altissimo, il cui regno sarà eterno e tutti gli imperi lo serviranno e gli obbediranno».

venturo (neanche solo come un futuro imminente): proclama l'arrivo del regno *oggi*<sup>3</sup>. Questa è appunto la dichiarazione che apre la vita pubblica di Gesù, secondo la narrativa lucana. Nella sinagoga di Nazaret, Gesù legge dal *Deuteroisaia* una descrizione della ristorazione escatologica d'Israele per mano dell'Unto del Signore. Subito dopo, proclama: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Lc 4,21). La pretesa è che il regno di Dio è *già* presente nell'*oggi* di Gesù. Questo doveva essere tutt'altro che evidente per i suoi contemporanei. Almeno questo è ciò che leggiamo quando, persino Giovanni Battista, pur quando aveva fatto della preparazione all'imminente regno escatologico la sua missione, sembra dubitare di fronte al movimento di Gesù:

Giovanni, che era in carcere, avendo sentito parlare delle opere del Cristo, per mezzo dei suoi discepoli mandò a dirgli: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?». Gesù rispose loro: «Andate e riferite a Giovanni ciò che udite e vedete: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono purificati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciato il Vangelo. E beato è colui che non trova in me motivo di scandalo! (Mt 11,2-6; par. Lc 7,18-30).

Queste parole di Gesù riguardo al proprio ruolo danno alcune delle principali coordinate sul tema, le quali sono anche coerenti con l'insieme della testimonianza sinottica<sup>4</sup>:

1. Giovanni aspetta «colui che deve venire». Il Battista presenta una vera e propria aspettativa messianica; poi, le testimonianze di Mt 4 e Lc 3 descrivono le sue parole in linea con un messianismo escatologico<sup>5</sup>, di modo che anche lui collegherebbe l'avvento del tempo definitivo con l'apparizione di un Messia. Sembra che Gesù si ponga in linea con quest'impostazione; tuttavia, il dubbio del Battista potrebbe indicare una certa distanza fra l'aspetto degli eventi che aveva prospettato e quello che si verificava<sup>6</sup>.
2. Gesù, anziché rispondere diretta ed esplicitamente, piuttosto lascia parlare alle sue proprie opere. L'attività di Gesù contiene in sé gli indizi sufficienti, l'interlocutore dovrà poi fare la somma e trarne una conclusione. Questo è il suo stile, secondo i sinottici<sup>7</sup>. Ad eccezione dell'ultima settimana, Gesù parla della propria missione e identità di modo indiretto e la manifesta implicitamente attraverso le sue opere.

---

Cf. ad esempio N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God*, Vol. 2, SPCK, London 1996, 199-226.

<sup>3</sup> Cf. LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 44ss, che ora seguiamo liberamente.

<sup>4</sup> In altre parole: di seguito non pretendiamo di fare un'esegesi del brano, ma piuttosto utilizzarlo per esporre ordinatamente alcune coordinate del messianismo di Gesù secondo i sinottici.

<sup>5</sup> Alcuni esperti considerano il Battista un profeta apocalittico; si veda, come esempio, M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio Di Cristologia Sistemata. 2: Gesù Al Fondamento Della Cristologia*, EDB, Bologna 2017, 330, BOCCACCINI, STEFANI, *Dallo stesso grembo*, 35-37, LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 37-42.

<sup>6</sup> Così lo spiega N. T. Wright: «It was that, when the eschatological prophet John was puzzled but what Jesus was doing, and perhaps by what he was not doing, Jesus replied by alerting John's messengers to the symbolic value of his characteristic praxis», WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 429.

<sup>7</sup> Gesù insegna in parabole, solleva questioni, parla di sé di modo indiretto ed implicito in modo tale che, chi possa capire, capisca (cf. Mc 4,11-12). È un atteggiamento presente lungo l'intera testimonianza sinottica, cf. per esempio, B. PITRE, *The Case for Jesus: The Biblical and Historical Evidence for Christ*, Image, New York 2016, 15, 116, 128, 158. In contrasto, la narrativa giovannea favorisce la

3. Così facendo, Gesù indica il senso “simbolico” delle sue azioni. Guarigioni, esorcismi e altre opere di Gesù non sono soltanto atti buoni e meravigliosi, ma costituiscono anzitutto *segni* giacché puntano verso un senso ulteriore: manifestare e attuare il Regno di Dio e la sua potenza. Sono *i segni del regno*.
4. I segni non solo indicano la presenza del regno, ma rivelano anche come tale regno sia concepito. Avrebbero potuto essere altri segni, come successive vittorie politiche o militari, tuttavia non è stato così: si tratta principalmente di guarigioni ed esorcismi. Come ben indicava N. T. Wright, per Gesù, i poteri su cui Dio dovrà regnare sono le potenze del male, manifestati sia corporeamente che spiritualmente: questi sono i veri nemici<sup>8</sup>. Pertanto, un messia in questa linea non sarebbe destinato a sconfiggere tanto i nemici politici, quanto il male in se stesso<sup>9</sup>. Come in Lc 4,21, anche qui Gesù riecheggia la profezia di Is 61 che punta, in definitiva, sulla ristorazione d'Israele in una creazione rinnovata<sup>10</sup>; si situa così in continuità con le profezie escatologiche, superando una visione solo storico-politica.
5. Davanti all'attività di Gesù, alcuni, come lo stesso Giovanni Battista, nutrivano dei dubbi, mentre altri la trovavano addirittura «motivo di scandalo». La divergenza tra le speranze preconcepite e l'azione di Gesù emerge come una delle ragioni più plausibili di questo scandalo<sup>11</sup>: chi accoglie il Regno predicato da Gesù deve correggere le proprie precomprensioni. Fin dall'inizio, la predicazione del Regno comporta una chiamata alla conversione<sup>12</sup> e, anzi, provoca una crisi: «chi non è con

---

chiarezza e vuole esplicitare il senso teologico delle parole di Gesù; questo lo porta a lasciare in ombra lo stile implicito della sua testimonianza su se stesso. Nonostante ciò, questo stile non è del tutto estraneo al quarto vangelo, che riporta queste parole in bocca di Gesù: «le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato» (Gv 5,36; cf. anche Gv 10,25). Infatti, anche per *Giovanni*, è nei *segni* di Gesù che si manifesta la sua gloria per suscitare la fede (cf. Gv 2,12; 20,31).

<sup>8</sup> Il movimento di Gesù non ha come nemici Roma né i suoi collaboratori, come si evince dall'atteggiamento di Gesù con gli esattori delle tasse, uno dei quali viene addirittura chiamato alla sua sequela. I nemici da temere sono altri: «E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; abbiate paura piuttosto di colui che ha il potere di far perire nella Geenna e l'anima e il corpo» (Mt 10,28 e par. Lc 12, 5); cf. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 454ss.

<sup>9</sup> Cf. N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God: Christian Origins and the Question of God*, Vol. 3, Fortress Press, Minneapolis 2003, 563.

<sup>10</sup> Cf. IDEM, *Jesus and the Victory of God*, 193-194. 243.

<sup>11</sup> Per N. T. Wright, «the link of message and messenger is, of course, part of the scandal: [...] the scandal that *this* was how the kingdom was coming; the scandal, too, of just who it was that YHWH was using and the methods that he was employing», *Ibidem*, 228, enfasi nell'originale.

<sup>12</sup> L'annuncio del Regno, sia in Gesù sia nel Battista, è collegato a una chiamata al pentimento e alla conversione. Nel Battista il senso è chiaro: il pentimento, manifestato nel battesimo, serve a fuggire l'ira del giudizio imminente. Quindi, la necessità di conversione viene imposta dall'imminenza di un giudizio severo e definitivo. Invece, in Gesù, il senso della conversione è diverso: la conversione necessaria deve essere interpretata non solo in senso morale, ma anche come cambiamento delle aspettative (*metanoia*) sul modo come Dio compirà definitivamente le sue promesse; solo questa *metanoia* permetterà aderire alla causa di Gesù; cf. *Ibidem*, 251-258. Sul contrasto fra il pentimento incoraggiato dal Battista in chiave apocalittica e la misericordia predicata da Gesù come segno del regno, cf. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 232-237.

me è contro di me» (Mt 12,20 e par. Lc 11,23). Con l'avvento del regno arriva anche il momento della decisione per Israele<sup>13</sup>, e in questo senso, la sua venuta non porta pace, ma spada e divisione (cf. Mt 10,34-36). Gesù fu oggetto di ostilità diffusa anche all'interno del suo popolo; perciò è ragionevole non considerarlo in una continuità liscia e acritica con il suo contesto.

L'insieme dell'attività pubblica di Gesù manifesta la sua missione, la quale si situa in linea con le categorie messianiche già presenti nel suo ambiente, ma le realizza in un modo tale da costituire un motivo di scandalo. Visto da un'altra prospettiva, solo l'ipotesi che Gesù intendeva instaurare il regno definitivo fa capire il senso delle sue opere. Questo è vero, non soltanto per i miracoli, che diventano così *segni del regno*, ma anche per il resto della sua attività, cominciando per il reclutamento di un gruppo di persone intorno a sé, la *convocazione del regno*<sup>14</sup>.

Gesù, nel predicare il regno, riunisce attorno a sé un gruppo di persone che desiderano seguirlo. All'interno di questo gruppo, «designò settantadue» (Lc 10,11) per inviarli a predicare; poi, fra questi «ne costituì Dodici – che chiamò apostoli – perché stessero con lui e per mandarli a predicare» (Mc 3,14). Anche all'interno di questo gruppo ridotto, a sua volta, tre gli erano particolarmente vicini (Pietro, Giacomo e Giovanni) e tra questi spicca Pietro. Si tratta di una comunità strutturata con diversità di ruoli e funzioni: ne sono prova anche le frequenti discussioni fra loro sul posto da occupare nel regno. Insomma, Gesù *convoca il regno* di un modo socialmente organizzato, tanto legato a sé da considerarlo sua famiglia (cf. Lc 8,21).

Gesù, quindi, conforma una società attorno a sé; questo ha un valore simbolico che si coglie alla luce delle attese messianiche d'Israele in merito alla ricostituzione escatologica del popolo di Dio<sup>15</sup>. Il numero dodici è un chiaro riferimento alle dodici tribù d'Israele e manifesta plausibilmente l'intenzione di formare l'Israele escatologico. Infatti, nel regno, i Dodici giudicheranno le dodici tribù d'Israele (cf. Mt 19,28). Come dice Lohfink «anche se il sistema delle dodici tribù allora non esisteva più da lungo tempo, per il tempo salvifico escatologico si spera nel pieno ristabilimento del popolo delle dodici tribù (cf. Ez 47-48). [...] Alla luce di questa viva speranza, la costituzione dei Dodici da parte di Gesù solo può essere concepita come il segno di un adempimento escatologico consapevolmente posto»<sup>16</sup>.

In questa nuova società, il ruolo rivendicato da Gesù è notevole. Coloro che lo seguono devono sottoporre ogni cosa alla chiamata di Gesù: anche i vincoli familiari vengono subordinati ai legami stabiliti da Gesù (cf. Mc 3,34; 10,20 e par.; cf. Mt 8,22). La comunità che lui forma dipende da lui e ruota intorno a lui. Di fatto, la causa del regno si identifica con la *sua* causa: i suoi discepoli lasciano tutto *per il regno* (cf. Lc 18,29) il che è sinonimo di lasciarlo

<sup>13</sup> Cf. anche Lc 13,6-9; Mt 10,34-36 e Lc 12,51-53, come indica LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 391ss.

<sup>14</sup> Prendiamo questa nomenclatura da Marcello Bordoni, cf. ad esempio BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 2, 329-336, o M. BORDONI, *Gesù di Nazaret presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2010, 151-155.

<sup>15</sup> Cf. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 2, 329ss., cf. LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 75-89, cf. HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 384ss.

<sup>16</sup> LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 84.

per la causa del mio nome (cf. Mt 19,29; Mc 10,29)<sup>17</sup>: l'appartenenza al regno viene manifestata dalla sequela di Gesù. Gesù si presenta come uno davanti alla cui chiamata si deve lasciare ogni cosa per ottenere il regno. I Dodici, in *Matteo*, «giudicheranno le dodici tribù d'Israele» (Mt 19,28): ciò sottintende che Gesù manifesta il potere di eleggere i giudici escatologici. In conclusione, anche la cosiddetta *convocazione del regno* manifesta che Gesù si presentò come colui che porta a compimento definitivo le promesse rivolte a Israele.

Gesù si presenta come portatore del regno promesso. Solo così si capiscono anche le sue parole ai discepoli: «Beati gli occhi che vedono ciò che voi vedete. Io vi dico che molti profeti e re hanno voluto vedere ciò che voi guardate, ma non lo videro, e ascoltare ciò che voi ascoltate, ma non lo ascoltarono» (Lc 10,23-24 e par. Mt 13,16-17). In lui si compie la speranza degli antichi. Di fronte a questa pretesa, è comprensibile la perplessità dei presenti, forse anche per la distanza con ogni aspettativa: «Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: "Eccolo qui", oppure: "Eccolo là". Perché, ecco, il regno di Dio è in mezzo a voi!» (Lc 17,20-21)<sup>18</sup>. Il rifiuto di alcuni capi dei giudei motiva la spiegazione di Gesù che ribadisce la stessa idea: «Se invece io scaccio i demòni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio» (Lc 11,20). Vale a dire, secondo *Luca*, Gesù afferma che con la sua attività è arrivata già l'irruzione escatologica della regalità di Dio.

Com'è ben noto, il Regno predicato da Gesù non può essere compreso esclusivamente in termini spirituali o morali. È vero che il regno da lui annunciato ha inizio nell'interiorità, come governo di Dio nel cuore dell'uomo<sup>19</sup>, e quindi ha un carattere interiore, etico e spirituale che è di grande importanza. Tuttavia, limitare il regno a questa dimensione, sarebbe un'interpretazione non solo anacronistica<sup>20</sup>, ma anche insufficiente, poiché escluderebbe aspetti essenziali del regno, come quello storico, sociale e cosmico<sup>21</sup>.

Gesù ha fatto gesti propri del mediatore dell'azione definitiva di Dio: annuncia il regno presente, lo attua nelle sue opere, forma il nuovo Israele escatologico sui Dodici, ecc... A queste opere bisognerebbe aggiungere l'ingresso in Gerusalemme, l'eclatante gesto nel tempio, le ultime controversie con i capi dei giudei e i gesti e le parole dell'ultima cena con i suoi discepoli. Parleremo su queste azioni più avanti. Per ora basta concludere che l'accumulazione di evidenze porta ad affermare che Gesù si presentò come portatore del compimento definitivo

<sup>17</sup> J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, Madrid, Palabra 2005, 126-127.

<sup>18</sup> Penna commenta questo brano così: «il senso è che con Gesù il regno di Dio si è già introdotto senza rumore in mezzo agli uomini; egli sa che nel proprio ministero è presente e attiva la regalità escatologica di Dio, anche se ovviamente chi accosta la sua persona ha bisogno degli occhi della fede per accorgersene. In ogni caso, la sua autocoscienza è chiara», PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol I, 117.

<sup>19</sup> Cf. per esempio, la precedenza della missione di perdonare i peccati, in Mc 2,5 e par.; oppure i discorsi di Gesù, come sottolineato nel vangelo di Matteo: «Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48); ma anche quello di Luca, con una sfumatura propria: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6,36). L'insegnamento spirituale e morale è una dimensione essenziale della predicazione di Gesù, ma non si presenta mai isolata dalle altre dimensioni del regno che tocca anche il corpo, il sociale, il cosmo.

<sup>20</sup> La religione antica non è mai intesa come un fenomeno meramente "spirituale", come abbiamo spiegato, cf. Capitolo I.A, p. 18ss.

<sup>21</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol I, 109; SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 170ss.

delle attese d'Israele. Se non si vuol correre il rischio di fare una ricostruzione storica *contra fontes*, si devono riconoscere queste alte pretese di Gesù.

### A.2. *Pretese messianiche*

Gesù annunciò la presenza del regno definitivo di Dio; tuttavia non usava mai l'appellativo di re per Dio, riservando piuttosto per lui il termine di Padre. Ora vedremo come fonti forniscono sufficienti indizi per pensare che Gesù si è presentato come messia e, di conseguenza, re di questo regno di Dio<sup>22</sup>.

Gli indizi diventano sempre più evidenti più man mano che ci avviciniamo alla fine della vicenda terrena di Gesù. In quel momento, è chiaro che le autorità romane hanno giudicato che Gesù rivendicasse la regalità su Israele. Questo rappresenta il motivo più plausibile per la sua condanna alla croce e spiegherebbe anche lo scherno ironico di cui è oggetto durante la sua passione (cf. Mc 15,15). Naturalmente, ciò non implica che la sentenza fosse vera o giusta, ma l'ipotesi delle pretese messianiche di Gesù – anche se fraintese – rende più semplice la ricostruzione del motivo della condanna romana, in coerenza col *titulus crucis*.

Nell'ultima settimana, a Gerusalemme, la messianicità di Gesù si manifesta apertamente. Egli entra nella città santa seduto su un puledro, secondo la profezia di Zac 9,9, che recita: «esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina». Il messaggio viene anche proclamato a squarciagola: «Quelli che precedevano e quelli che seguivano, gridavano: "Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore! Benedetto il Regno che viene, del nostro padre Davide! Osanna nel più alto dei cieli!". Ed entrò a Gerusalemme, nel tempio» (Mc 11,9-11). Marco ci mostra Gesù che prepara questo gesto con attenzione e intenzione (cf. Mc 11,1-7), di modo che si presenta pubblicamente in Gerusalemme come il re umile di cui parla Zaccaria ed è acclamato come tale<sup>23</sup>.

Come abbiamo già segnalato, i discepoli di Gesù hanno lasciato tutto e lo hanno seguito; ora aggiungiamo che lo ritenevano non solo portatore, ma anche detentore del regno, ovvero, Messia. Così, Giacomo e Giovanni gli fanno la petizione «Concedici di sedere, nella tua gloria, uno alla tua destra e uno alla tua sinistra» (Mc 10,37). La domanda sottintende che il trono regale della gloria spetta a Gesù, il quale, nella sua risposta non nega tale pretesa, ma la corregge (vv. 38-45): il Cristo porterà a termine la liberazione (λύτρον) di molti mediante la donazione della propria vita (v. 45).

Abbiamo costatato la presenza del regno predicato nell'oggi di Gesù<sup>24</sup>, che si manifesta anche nel contrasto con il Battista: Giovanni digiuna, mentre Gesù mangia e beve (cf. Mt 11,18). Il senso di questo comportamento è spiegato dallo stesso Gesù: «possono forse digiunare gli

<sup>22</sup> Accogliamo in questa sezione molti degli argomenti di F. BERMEJO-RUBIO, *La pretensión regia de Jesús el Galileo. Sobre la historicidad de un motivo en los relatos evangélicos*, «Studia Historica. Historia Antigua» 33 (2015-dicembre) 135-167.

<sup>23</sup> Cf. F. BERMEJO-RUBIO, *(Why) Was Jesus the Galilean Crucified Alone? Solving a False Conundrum*, «Journal for the Study of the New Testament» 36 (2013-dicembre/2) 134.

<sup>24</sup> Seguo ora liberamente LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 389-391.

invitati a nozze, quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare» (Mc 2,19). Il presupposto è chiaro: le nozze escatologiche sono già cominciate e Gesù si presenta come lo sposo di questo banchetto (cf. Mc 2,20; Gv 3,29). Gesù rafforza l'idea con una seconda metafora: «vino nuovo in otri nuovi» (Mc 2,22). Con lui viene la novità dei beni definitivi, simboleggiati nel vino nuovo. Perciò, l'atteggiamento adeguato deve essere quello del banchetto, non del digiuno. Laddove l'azione di Gesù viene efficacemente ricevuta, si fa festa<sup>25</sup> e anche questo è un segno messianico: «oggi per questa casa è venuta la salvezza» (Lc 19,9). Insomma, questi sono solo alcuni dei gesti<sup>26</sup> e parole<sup>27</sup> di Gesù che contengono dichiarazioni implicite di messianismo escatologico.

Questi e altri motivi<sup>28</sup> mostrano una chiara ma implicita pretesa messianica di Gesù. Allo stesso tempo, bisogna anche osservare che, nei vangeli – forse ad eccezione dell'interrogatorio con Caifa – Gesù non prende mai l'iniziativa ascrivere esplicitamente il titolo di Messia. La narrativa sinottica sembra piuttosto manifestare una certa riserva di Gesù verso l'uso di tale titolo. Quest'avversione all'uso dichiarato del termine potrebbe plausibilmente vedersi in rapporto al rischio di scontro con Roma e, collegato ad esso, le precomprensioni che accompagnano tale titolo.

Il titolo messianico era strettamente connesso a quello regale e, quindi, chi si proclamasse Messia rischiava di provocare una rivolta di probabile esito fatale, poiché proclamarsi re senza il consenso di Roma era punito con la morte. Questo spiega che, anche per ragioni solo strategiche, chiunque rifiutasse uno scontro immediato dovrebbe avere necessariamente una certa riluttanza verso la pubblicità di tale titolo. È noto, inoltre, che i gesti e le parole messianiche più chiari si concentrano nell'ultima settimana, quando l'ora era ormai giunta.

Inoltre, nei vangeli, l'atteggiamento di Gesù di fronte a questo titolo era ambivalente, anche perché era necessario purificare le speranze della sua gente<sup>29</sup>. Benché non smentisca né rifiuti

---

<sup>25</sup> Cf. Mt 9,11ss; 11,18; Lc 5,29-39; 19,9.

<sup>26</sup> Oltre ai diversi banchetti nella vita di Gesù, ci si potrebbero annoverare anche in questa logica i racconti di alimentazione delle moltitudini come allusione al banchetto escatologico, prospettato da Isaia: «Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati. Egli strapperà su questo monte il velo che copriva la faccia di tutti i popoli e la coltre distesa su tutte le nazioni. Eliminerà la morte per sempre. Il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto, l'ignominia del suo popolo farà scomparire da tutta la terra, poiché il Signore ha parlato. E si dirà in quel giorno: "Ecco il nostro Dio; in lui abbiamo sperato perché ci salvasse. Questi è il Signore in cui abbiamo sperato; ralleghiamoci, esultiamo per la sua salvezza, poiché la mano del Signore si poserà su questo monte"» (Is 25,6-10).

<sup>27</sup> Cf. anche, per esempio, Lc 22,29-30; Mc 12,1-12 e par.

<sup>28</sup> Fra questi, bisognerebbe includere tutta la sezione anteriore, in cui abbiamo visto Gesù si presenta come portatore del regno, così come altri episodi che ci studieremo più avanti: l'episodio del tempio, le parole dell'ultima cena, l'espressione «Figlio dell'uomo» e la figliolanza divina di Gesù. Tutti questi sono coerenti con la sua pretesa messianica, ma per ora risparmiamo al lettore una tediosa ripetizione.

<sup>29</sup> È degna di nota la questione sollevata da William Wrede (1859-1906) riguardo l'autocoscienza messianica di Gesù, per l'influsso che ha avuto durante alcuni decenni. Fu lui a proporre l'ipotesi secondo cui Gesù non avrebbe mai preteso di essere il Messia; in realtà, la fede nel messianismo di Gesù avrebbe origine solo dopo gli eventi pasquali. Per lui, la nozione di *segreto messianico*, che pervade il vangelo di Marco, sarebbe un'idea sorta nella comunità primitiva come sviluppo

il titolo messianico, non lo accetta nemmeno senza le dovute riserve. Questa logica – anche presente nella petizione dei figli di Zebedeo – si osserva bene nel passo di Mc 8,27-33, centrale per la narrativa di *Marco*. A Cesarea di Filippo, Pietro riconosce Gesù come il Cristo, ma subito dopo Gesù ordina silenzio e spiega il suo particolare messianismo di sofferenza, rifiuto, morte e risurrezione. Così facendo, corregge il preconconcetto messianico di Pietro: «tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (v. 33). Similmente, davanti al sinedrio, il sommo Sacerdote gli domanda se si consideri il Cristo e Gesù afferma «io lo sono» (Mc 14,62). Tuttavia, precisa tale condizione dicendo che verrà come glorioso Figlio dell'uomo<sup>30</sup>. Insomma, Gesù accetta il titolo di Messia ma lo prende con riserbo ed estrema cautela, non soltanto per il rischio che comporta, ma anche perché la speranza messianica non si compirà necessariamente secondo le precomprensioni che accompagnano il termine. Di conseguenza, la domanda sull'uso gesuano del titolo messianico si sposta verso la comprensione che Gesù potesse dare alla sua missione.

### *Regalità storico-politica*

«Io farò di lui il mio primogenito, il più alto fra i re della terra» (Sal 89, 28). Questo passaggio – come molti altri<sup>31</sup> – prospetta un messia con potere effettivo sulle nazioni. Probabilmente, un messianismo privo di qualsiasi portata storico-politica sarebbe incomprensibile per un ebreo palestinese del I secolo. Non si deve escludere, per tanto, che il movimento messianico di Gesù avesse anche la pretesa di esercitare il dominio universale dal trono d'Israele, come dimostrano le speranze dei suoi discepoli, anche dopo la sua risurrezione<sup>32</sup>. Inoltre, dal punto di vista teologico, sarebbe stata possibile una realizzazione letterale di queste promesse, se ci fosse stata un'ipotetica e improbabile accoglienza da parte del popolo; in altre parole, la croce può capirsi come risultato contingente del rifiuto libero degli uomini<sup>33</sup>.

---

psicologico naturale di fronte al contrasto fra la loro fede e la loro memoria. Il *segreto messianico* avrebbe avuto origine come spiegazione più o meno consapevole dell'assenza di pretese messianiche del Gesù terreno: il maestro avrebbe avuto qualche motivo per nascondere la sua condizione di Messia! Solo così si armonizza la cristologia della comunità con l'umiltà delle opere e parole di Gesù di Nazaret. L'influsso di queste idee fu grande: il sospetto sollevato rese la critica ancora più acuta in autori come Schweitzer, Bultmann e altri suoi discepoli. Tuttavia, non si tratta più di una posizione accettata tra gli studiosi. Infatti, quest'ipotesi renderebbe molto difficile da spiegare molte cose, non soltanto tutto il materiale evangelico che stiamo apportando come evidenza contraria, ma anche la causa della condanna e il sorgere stesso del cristianesimo con tradizioni diverse eppure coincidenti nel chiamare Cristo al Gesù di cui hanno vivido ricordo. In definitiva, una ricostruzione di un Gesù storico non messianico sembra poco coerente con le fonti, giacché tutte le tradizioni che ci sono pervenute puntano nella direzione opposta, cf. HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 535-556.

<sup>30</sup> Cf. LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 383.

<sup>31</sup> Cf. la sezione sul messianismo regale, al Capitolo II.A.2.b, p. 75ss.

<sup>32</sup> «Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele» (Lc 24,21); «Signore, è questo il tempo nel quale ricostituirai il regno per Israele?» (At 1,6).

<sup>33</sup> Ovviamente, questo rifiuto dà nuova forma al piano di salvezza di Dio, misteriosamente eterno. Come esempio di questa posizione, cf. R. GUARDINI, *Il Signore: riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Morcelliana, Milano 2005, 278-287; 291-296. Guardini afferma con chiarezza la genuina contingenza della storia di Cristo: «Se [il] popolo lo riconosce, accoglie il suo messaggio, percorre la via che egli gli indica, si adempie la promessa data un tempo ad Abramo. Si fa evento ciò che è stato

Pertanto, è probabile che il movimento di Gesù avesse prospettato l'accesso al trono d'Israele, almeno per quanto riguarda i suoi discepoli. Tuttavia, questo non implica che fosse soltanto, né principalmente, un movimento di liberazione politica anti-romana<sup>34</sup>, come lo furono tanti sollevamenti rivoluzionari dell'epoca, poi soffocati e scomparsi<sup>35</sup>. Oltre al carattere escatologico del suo messianismo – che esamineremo in seguito – le parole e i gesti di Gesù, in generale, lo distinguono da essi<sup>36</sup>. In particolare, Gesù:

1. Legittima il versamento delle imposte ai romani (cf. Mc 12,13-17 e par.).
2. Fraternizza con i pubblicani, considerati dei collaborazionisti col potere occupante (cf. ad esempio, Mc 2,15, Mt 9,9-11; 11,19; Lc 5,27-30; 15,2).
3. Esprime giudizi positivi su dei militari pagani (cf. Mt 8,5-13).
4. Include tra i suoi discepoli figure che probabilmente appartengono a fazioni opposte; come Matteo il *pubblicano* (Mt 10,4) insieme con Simone detto *Zelota* (Lc 6,15). Questo stridente accostamento si spiega meglio se il movimento di Gesù supera le loro categorie.
5. Predica l'amore per i nemici (cf. Mt 5,43-45; Lc 6,27.35) di un modo «contestualmente connesso con la predicazione del regno di Dio [...] in senso escatologico, in quanto chi pratica l'amore per i nemici verrà rivelato ne giudizio finale come figlio di Dio»<sup>37</sup>.
6. Priorizza il perdono dei peccati (cf. Mc 2,5), la manifestazione della misericordia del Padre (cf. Lc 15) e, in generale, una purezza che proviene dall'interno del «cuore»<sup>38</sup>.
7. Predica la risposta pacifica alla provocazione violenta e il perdono delle offese ricevute<sup>39</sup>.

---

predetto dai profeti. Il Regno di Dio viene in aperta pienezza. [...] Ma se il popolo si chiude, ciò significa una decisione non solo per esso stesso, ma per tutti gli uomini» (p. 278). Anche: «Gesù era venuto per redimere il suo popolo e, in esso, il mondo. Ciò doveva compiersi attraverso la dedizione della fede e dell'amore; ma essa viene meno. Tuttavia, rimase il mandato del Padre, ma esso mutò di forma. Quando si concretò in conseguenza del rifiuto, il destino amaro della morte, divenne la nuova forma di redenzione» (p. 291); «fino all'ultimo mantiene in vigore la sua rivendicazione. Fino all'ultimo persino la possibilità che lo si ascolti. Il Regno può venire ancor sempre. Le personalità dominanti possono ancora accoglierlo; il popolo può volgersi a lui. Egli vede anche tuttavia che la decisione è stata presa e che la sua strada porta alla morte» (p. 417). Il tema richiederebbe un approfondimento; in un'altra opera, abbiamo studiato il rapporto fra il piano eterno di Dio e la contingenza della storia, con una particolare attenzione a quella di Cristo, cf. G. DE LA MORENA, *Providencia e historia: la acción de Dios en el mundo en las publicaciones actuales sobre la Providencia divina*, EDUSC, Romae 2019, 425-436. Su questo, cf. anche A. DUCAY, *Sovranità divina e passione di Gesù: necessità e libertà*, «Annales Theologici» 32 (2018/I) 101-112.

<sup>34</sup> Questa è la posizione di BERMEJO-RUBIO, *La invención de Jesús de Nazaret*, specialmente, 169-180. Cf. anche G. JOSSA, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Paideia, Brescia 2012.

<sup>35</sup> Cf. Capitolo II.A.2.b, a p. 75ss.

<sup>36</sup> Ci serviamo ora – nei primi cinque punti – dello studio di R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, 2 voll. San Paolo, Milano 2010, 1, 88-89.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 1, 90.

<sup>38</sup> Cf. Mc 7,14-23; 12,29-33; Mt 5,22-28; 6,21-23; 12,34-35; 13,19; 15,17-20; Lc 8,12.15; 12,34.

<sup>39</sup> Cf. Mt 5,10-12.39-42; 10,16-22; 5, 11-12; Lc 6,22-23.29-30; e cf. Mt 6,12-15; 18,21-35; Lc 11,3; 17,3-4.

8. Con i suoi segni, mostra un regno che combatte la malattia e il potere delle tenebre con guarigioni ed esorcismi: il nemico del suo regno non sono le forze politiche, ma il male in se stesso<sup>40</sup>.
9. Promuove una beatitudine basata in atteggiamenti lontani dalla rivolta armata: la mitezza, la povertà di spirito, la misericordia, la promozione della pace, ecc. (cf. Mt 5,3-12 e Lc 6,20-23).
10. Predica un regno il cui il seme è la parola (Mc 4,14). Il conflitto per istaurare il regno avviene nell'interiore dell'uomo – nel «cuore», secondo Mt 13,19 – e gli ostacoli che deve superare sono l'inconstanza, le tribulazioni, «le preoccupazioni del mondo, la seduzione delle ricchezze e tutte le altre passioni» (Mc 4,17-19). Certamente, il nemico dichiarato non è Roma, ma piuttosto «Satana», che «porta via la parola seminata in loro» (Mc 4,15).
11. Descrive uno sviluppo discreto e nascosto del regno: come *seme gettato nel terreno* che cresce di modo ignoto per il seminatore (Mc 4,26), oppure come il *granello di senape* (Mc 4, 31-32), o ancora come il lievito nella farina (Mt 13,33 e Lc 13,21)<sup>41</sup>. Per ora, cresce in mezzo alla zizzania della quale non sarà separato fino alla fine (Mt 25,24-30).
12. Promette agli oppressi e stanchi un ristoro che proviene dall'umiltà e la mitezza (cf. Mt 11,28-30).
13. Rovescia la logica di potere presente nei suoi discepoli (cf. Mc 9,33-42).
14. Insegna la preghiera *venga il tuo regno*, con cui manifesta la primazia dell'azione divina e promuove un atteggiamento umano primordialmente ricettivo, lontano dall'iniziativa d'insurrezione violenta. In questo senso, esorta ad «accogliere il regno come lo accoglie un bambino» (Mc 10,15).
15. Dimostra uno stile semplice e povero, sceglie compagnie umili e non cerca di accattivarsi la benevolenza dei potenti del suo popolo. Uno che primasse l'azione politica dovrebbe armarsi di mezzi adatti e di conoscenze influenti.

C'è chi attribuisce tutto questo materiale a un'alterazione della memoria conseguente alla volontà di «costruire un Gesù non violento»<sup>42</sup>. Tuttavia, il carattere pacifico del movimento di Gesù compare ricorrente in diverse fonti, in diversi strati della tradizione e in diverse forme letterarie. Anche se non si ha certezza della storicità ogni singolo brano, l'insieme del materiale suggerisce un indizio di storicità. Perciò, «costruire un Gesù violento» è fare violenza alle fonti.

<sup>40</sup> Cf. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 454-461.

<sup>41</sup> Cf. J. RATZINGER, *Gesù di nazaret*, BUR Rizzoli, Milano 2007, 1, 87.

<sup>42</sup> Cf. BERMEJO-RUBIO, *La invención de Jesús de Nazaret*, 350-355. 432-437. Abbiamo accolto i suoi argomenti più significativi – ormai classici, cf. ad esempio, J. Lois, *Jesús y la violencia*, «Teología y Catequesis» 19 (1986) 363-381, 373 – in quanto concludenti per mostrare la pretesione regale del movimento di Gesù: l'ingresso in Gerusalemme, il gesto nel tempio, la condanna e burla romana, le attese dei discepoli... Ovviamente, Roma non lo ritenne pacifico e, talvolta, i discepoli possono aver avuto atteggiamenti violenti. Ammettiamo anche la possibilità che il gruppo di Gesù avesse portato armi, come si osserva in Mc 14,47; non pensiamo però che questo lo segni come «gruppo violento», e tantomeno che lo fosse Gesù: anche gli esseni descritti da Flavio Giuseppe, pur con atteggiamenti pacifici, «compiono i viaggi non portando con sé assolutamente nulla, solo che sono armati a motivo dei briganti», *De Bello Iudaico*, 2, 125, a p. 242 della traduzione previamente citata, cf. Capitolo II.A.1, p. 70ss. Insomma

Il movimento di Gesù è messianico e comporta una pretesa regale, ma non da compiere in modo qualunque. Gesù non propone l'istaurazione di un regno che si imponga violentamente con la mediazione del potere terreno. L'istaurazione storica del regno avviene piuttosto attraverso la mediazione del cuore dell'uomo di modo che, per governare la società, si rivolge in primo luogo alla libertà responsabile del singolo.

### *Messianismo escatologico*

Certamente, la portata del regno predicato da Gesù è maggiore di quella storico-politica: coinvolge anche lo stesso cosmo nella sua materialità. È vero che la parola di Gesù mira in primo luogo la guarigione interiore della persona nel suo rapporto a Dio (cf. Mc 2,5: «ti sono perdonati i peccati»), ma non si ferma lì (2,11: «alzati!»): la potenza del regno in Gesù è addirittura capace di risuscitare morti, dominare tempeste o far camminare nel mare. Il regno predicato da Cristo non è dunque meramente interiore né soltanto politico: si situa piuttosto in linea con il regno annunciato in *Daniele* (cf. Dan 2 e 7) e con le profezie di tipo escatologico «i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono purificati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciato il Vangelo» (Mt 11,5; cf. Is 61,1). Lo ribadiamo, tutti i suoi miracoli sono anche *segni* e, dunque, indicano che l'avvento definitivo del regno coinvolgerà tutto il cosmo: «In quei giorni, dopo quella tribolazione, il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, le stelle cadranno dal cielo e le potenze che sono nei cieli saranno sconvolte. Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle nubi con grande potenza e gloria» (Mc 13,24-26). L'arrivo del regno implica l'azione definitiva di Dio nel mondo che coinvolge l'intero cosmo.

In questa linea, alcuni storici hanno ipotizzato che Gesù sarebbe stato un profeta apocalittico che aspettava l'arrivo imminente della consumazione del mondo e, dunque, la venuta dei nuovi cieli e la nuova terra. Invece, Gesù è morto e il mondo è andato avanti lo stesso. Offriamo ora, molto sinteticamente<sup>43</sup>, gli argomenti a favore e contro questa tesi.

Infatti, alcune parole di Gesù implicano una venuta imminente del Regno definitivo:

- «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo» (Mc 1,15). Secondo Penna «non si tratta di un futuro indeterminato, ma di un'imminenza che non può più essere rimandata»<sup>44</sup>.
- «In verità io vi dico: vi sono alcuni, qui presenti, che non moriranno prima di aver visto giungere il regno di Dio nella sua potenza» (Mc 9,1); parole immediatamente precedenti alla trasfigurazione. In Mc 13,30, si ripete: «non passerà questa

---

<sup>43</sup> Non pretendiamo risolvere questa difficile questione. Già Schnackenburg notava che «il problema se Gesù abbia atteso e presupposto la venuta del Figlio dell'uomo e del Regno di Dio in un futuro prossimo, temporalmente limitato, è uno dei più difficili e scabrosi che l'esegeta del Nuovo Testamento debba affrontare. L'amore per la verità lo obbliga a evitare qualsiasi artificio apologetico; d'altra parte, oltre alla sua stessa fede, anche la necessità di valutare tutti i testi disponibili gli vieta di accontentarsi della spiegazione razionalistica, secondo cui su questo punto Gesù si sarebbe ingannato e la Chiesa primitiva avrebbe cambiato il senso della sua attesa imminente», R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno Di Dio*, Il Mulino, Bologna 1971, 198.

<sup>44</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Vol I, 113.

generazione prima che tutto questo avvenga» (Mc 13,30), e, in questa seconda occasione, lo leggiamo legato a eventi cosmici: «In quei giorni, dopo quella tribolazione, il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, le stelle cadranno dal cielo e le potenze che sono nei cieli saranno sconvolte» (Mc 13,24-25). Subito dopo, aggiunge «quanto però a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo né il Figlio, eccetto il Padre» (Mc 13,32).

- «In verità io vi dico che non berrò mai più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo, nel regno di Dio» (Mc 14,25).

Visto ciò, non dovrebbero esserci dubbi che Gesù annuncia la venuta imminente del regno escatologico e che questo implica delle manifestazioni di tipo cosmico. Ma bisogna bilanciare i testi appena citati (l'escatologia futura e immediata) con altre due dimensioni della predicazione di Gesù: il regno come realtà presente e la prospettiva di un futuro lontano.

In primo luogo, Gesù segnala il compimento del regno nel suo *oggi*. Abbiamo già menzionato prima alcuni testi che lo supportano. Nel momento della sua predicazione, è palese che il mondo escatologico non abbia trasformato cieli e terra; tuttavia, a differenza del Battista, per Gesù il tempo non solo è vicino, ma è *già compiuto*.

In secondo luogo, il regno di Dio predicato da Gesù ammette anche un futuro lontano, anzi, la sua realizzazione richiede tempo. Questo viene evidenziato dalle *parabole della crescita*. Si tratta di un materiale<sup>45</sup> che testimonia l'insegnamento di Gesù su un regno in tensione tra inizio e fine di un processo di sviluppo. Il regno nasce piccolo e nascosto ma con la potenza di crescere e svilupparsi in mezzo a un ambiente ostile. Di questo modo si articola la presenza attuale del regno con la sua realizzazione futura. È una dinamica radicalmente diversa dall'avvento eclatante della consumazione finale, prospettato dalla mentalità apocalittica.

Senza dubbio, il regno predicato da Gesù implica il compimento definitivo, quindi, escatologico, delle promesse di Dio: è l'azione ultima di Dio sulla terra. Tuttavia, la predicazione di Gesù sembra aperta a un futuro lontano. In questo senso, si dissocia dalle aspettative della mentalità apocalittica, le quali identificavano questo avvento con la consumazione di cieli e terra. Questo è un primo punto di divergenza fra l'insegnamento di Gesù e la mentalità apocalittica. La consumazione apocalittica, così la pone Lohfink, prevede un sistema di due mondi, che seguono l'uno all'altro e che sono tra loro nettamente divisi. Gesù invece predica un regno nascosto oggi e lo fa con immagini desunte dalla vita ordinaria: «il regno di Dio si inverte adesso in mezzo all'ambiente abituale, noto e quotidiano dell'uomo. Non viene con un frastuono apocalittico, mediante una grande e irresistibile azione di Dio, ma nel modo in cui una pianta di senape diventa grande». Perciò conclude Lohfink che «Gesù non è un apocalittico: può servirsi di immagini apocalittiche, ma non insegna alcun sistema

---

<sup>45</sup> La parabola del seminatore (Mc 4,3-8; Mt 13,3-9; Lc 8,5-8); la zizzania e il grano (Mt 13,24-30); il granello di senape (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,19), il lievito (Mt 13,33; Lc 13,21), e la crescita della semina (Mc 4,26-29). A queste parabole, si potrebbero anche aggiungere altre espressioni che sembrano indicare un futuro lontano, come, ad esempio quel «*dopo molto tempo* il padrone di quei servi tornò» (Mt 25,19) nella parabola dei talenti, insieme al *loghion* dove Gesù stesso dice di non conoscere il giorno né l'ora del momento in cui cielo e terra passeranno (cf. Mt 24,36). Tutto questo materiale evangelico dovrebbe essere storicamente scartato sotto l'ipotesi che la venuta del regno consista in un'imminente consumazione di cieli e terra.

apocalittico»<sup>46</sup>. Non senza collegamenti con questo dualismo, gran parte della letteratura apocalittica manifesta possibili correlazioni con gruppi che davano grande importanza alle regole di purità che costituivano la loro comunità nel resto d'Israele, la società *separata* e pura che si prepara per ricevere l'azione definitiva di Dio. Questo contrasta con la liberalità con cui Gesù applica alcune norme di purità legale. La mentalità degli esseni (e dei gruppi di Qumran) si opporrebbe al contatto, anche fisico, di Gesù con peccatori e pubblicani, con lebbrosi e ogni tipo di persone; ma soprattutto contrasta con la sua inclusività nell'offerta gratuita del perdono dei peccati e nella sua aperta convocazione del regno<sup>47</sup>.

In ogni caso, è chiaro che il regno di Gesù è erede delle promesse di rinnovamento escatologico del mondo e si rifà anche letteralmente ai passi di *Isaia* o di *Daniele* dove queste vengono espresse. Con Gesù arriva il regno escatologico. Sappiamo che alcuni messianismi apocalittici collegavano questo avvenimento all'invio nel mondo di un Unto preesistente in forma superiore a quella umana. Condivideva Gesù questa nozione?

Anche su questo, la risposta di Gesù non è mai diretta, chiara e univoca: l'atteggiamento sembra volutamente criptico. Lui stesso solleva la questione di modo enigmatico, a partire del Salmo 110:

Insegnando nel tempio, Gesù diceva: «Come mai gli scribi dicono che il Cristo è figlio di Davide? Disse infatti Davide stesso, mosso dallo Spirito Santo: Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici sotto i tuoi piedi. Davide stesso lo chiama Signore: da dove risulta che è suo figlio?». E la folla numerosa lo ascoltava volentieri (Mc 12,35-37).

A Gerusalemme, Gesù è stato sfidato con difficili questioni dai suoi avversari<sup>48</sup>. Ora, i ruoli si rovesciano: con una domanda provocatoria, Gesù scuote le convinzioni messianiche degli scribi: «come mai dicono che il Cristo è figlio di Davide?» L'intenzione non è negare questo titolo messianico: di fatto, Gesù lo ha accettato implicitamente poco prima, all'uscita di Gerico (Mc 10,46-47) e nel suo ingresso a Gerusalemme (11,10). La domanda vuole piuttosto invitare a riflettere sulla Scrittura per superare la dottrina messianica degli scribi. A tale fine, propone l'autorità ispirata del Sal 110, letto in chiave messianica. Certamente, Gesù solo pone la domanda, ma la portata della sfida è significativa: cosa comporta che Davide consideri il Messia come superiore a se stesso? Che cosa rivela questo salmo sulla maestà del Messia? È solo un monarca terreno, discendente dalla stirpe di Davide, o è qualcosa di più grande? Oggi sappiamo che alcuni gruppi giudaici interpretavano questo salmo nell'attesa di un messia sovrumano<sup>49</sup>, molto probabilmente come cantico della sua intronizzazione celestiale alla destra di Dio<sup>50</sup>. Il testo sembra indicare che pure Gesù condivide un'alta lettura messianica di questo salmo. Nei sinottici, Gesù si presenta altrove come esplicitamente superiore a Salomone (Mt 12,42) o a Giona (Mt 12,41) e implicitamente superiore a tutti gli altri inviati precedenti

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, 137.

<sup>47</sup> Cf. per esempio SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 232-237.

<sup>48</sup> Seguo ora l'analisi di M. HEALY, *The Gospel of Mark*, Baker Academic, Grand Rapids 2008, 250-255.

<sup>49</sup> Cf. p. 105ss.

<sup>50</sup> Cf. BÜHNER, *Messianic High Christology*, 94.

(Mc 12,1ss), perciò è perfettamente coerente pensare che in questo brano, Gesù si presenta indirettamente come superiore a Davide.

Indubbiamente questo brano manifesta anche che Gesù non condivideva il messianismo degli scribi. Il resto della testimonianza sinottica può dare il motivo: Gesù rifiutava un messianismo necessariamente finalizzato al successo storico-politico o subordinato ad esso. Inoltre, l'interpretazione messianica di Sal 110 sembra porre Gesù piuttosto d'accordo con la tradizione interpretativa del messianismo escatologico, che aspetta un Unto di carattere superiore a ogni altro mediatore previo. Questo è coerente con la testimonianza sinottica sull'autorità degli atti e detti di Gesù, come vedremo più avanti. Perciò, sebbene si possa dire che Gesù si presentò come il Messia atteso, bisogna intenderlo bene: atteso da chi? Certamente, non si presentò *tout-court* come il Messia atteso dagli scribi. Piuttosto si guardò di essere rinchiuso negli schemi preconcepi e spesso legati alla parola Messia: l'accettazione di questo schema non lascerebbe spazio a un modo diverso di compiere la missione.

Per concludere, le fonti disponibili testimoniano che *Gesù ebbe pretese messianiche regali ed escatologiche*. Questo presupposto permea praticamente tutto il materiale evangelico e viene unanimemente espresso in gran diversità di modi: esplicita e implicitamente, con parabole e con segni, con discussioni pubbliche e spiegazioni intime, ecc. L'insieme della testimonianza sinottica è costruita su questo punto, di modo tale che sia impossibile negarlo senza scartare completamente queste fonti. Pertanto, l'ipotesi opposta renderebbe ogni ricostruzione storica di Gesù pressoché irrealizzabile. Con altre parole, se di Gesù non possiamo affermare la sua pretesa messianica, allora non possiamo affermare niente. Anzi, la negazione del messianismo di Gesù porterebbe anche a una più complessa ricostruzione storica della nascita del cristianesimo. Per contro, la pretesa messianico-escatologica di Gesù spiega di modo più semplice e diretto la nascita del movimento cristiano. In conclusione, l'ipotesi che Gesù si presentò come il Messia escatologico è pressoché storicamente certa, pur quando avesse preso le dovute distanze con l'appellativo di *Messia* in sé. Entrambi questi asserti, cioè le riserve per usare il titolo di *Cristo* e l'accettazione del suo contenuto escatologico, potrebbero motivare il ricorso a un'espressione alternativa: il *Figlio dell'uomo*, cosa che studiamo di seguito.

### A.3. Si presentò come il Figlio dell'uomo

Secondo le fonti, a differenza del titolo di *Messia*, Gesù adoperò spesso l'espressione *Figlio dell'uomo* per parlare di sé stesso e della sua missione. L'attestazione del dato è unanime: compare in tutti gli strati della tradizione (*Marco*, fonte dei detti, *Matteo*, *Luca*, *Giovanni*, e addirittura il *Vangelo di Tommaso*)<sup>51</sup>. La locuzione si trova nei vangeli sempre sulle labbra di Gesù<sup>52</sup> che parla di sé in terza persona, un totale di 82 volte nei quattro vangeli. Curiosamente, l'espressione compare solo altre 3 volte nel resto del NT<sup>53</sup>, sempre in contesti di visione

<sup>51</sup> LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 385.

<sup>52</sup> Con l'eccezione di Gv 12,34 dove però la folla che parla sta ripetendo parole di Gesù: «come puoi dire che il Figlio dell'uomo deve essere innalzato? Chi è questo Figlio dell'uomo?».

<sup>53</sup> A essere pignoli, si dovrebbe anche annoverare la citazione di Sal 8,5-6 in Eb 2,6-7.

celestiale del Gesù glorioso: una, sulle labbra di Stefano morente (At 7,56) e, le altre due, nel libro dell'Apocalisse (Ap 1,13 e 14,14).

1*Enoc* o 4*Ezra*, oltre al NT, attestano l'uso di questa espressione in riferimento a una figura individuale messianico-escatologica<sup>54</sup>. Queste tradizioni giudaiche prendono spunto dalla visione di Dan 7, che mette le basi per il collegamento fra l'arrivo definitivo del Regno promesso con la venuta di *uno come un figlio d'uomo*. I suddetti libri manifestano la speculazione giudaica sull'imminente arrivo della fine escatologica di modo tale che, alla fine, in queste tradizioni, l'espressione Figlio dell'uomo rappresenta una genuina trasformazione della figura del Messia davidico in chiave escatologica<sup>55</sup>.

Se fosse una certezza che Gesù parlò di se stesso con questo sfondo ideologico, la questione sarebbe semplice: il Figlio dell'uomo atteso era una figura celestiale che, preesistente al suo invio, doveva scendere sulla terra come messia escatologico; quindi, le pretese di Gesù sarebbero indubitabilmente alte. Tuttavia, l'uso e il significato dell'espressione *figlio dell'uomo* sulle labbra di Gesù è tutt'oggi una delle questioni più lungamente dibattute nella ricerca storica. Non c'è un vero consenso al riguardo.

Insieme alla tradizione apocalittica sull'espressione, alcune ricerche filologiche hanno proposto un'origine alternativo per questa espressione. Lo studio della lingua aramaica antica ha portato alla scoperta di alcuni usi colloquiali dell'espressione *bar (e)nash(a)* (figlio d'uomo). Prima, fu Vermes a risollevarlo il dibattito assicurando di aver rinvenuto l'uso dell'espressione come circonlocuzione per parlare in prima persona<sup>56</sup>; poi, più generalmente, Casey, attestò l'uso di *figlio d'uomo* come una sorta di perifrasi pronominale indefinita equivalente a *qualcuno* o «un uomo»<sup>57</sup>, tra cui si potrebbe includere il locutore, come espressione simile a «un uomo come me». In ogni caso, queste opinioni hanno provocato contestazioni anche a livello filologico, con l'argomento che non abbiamo sufficienti dati sull'arameo che si utilizzava nei tempi di Gesù, e il poco che abbiamo, non attesta tale uso<sup>58</sup>.

Le ipotesi storiche oscillano fra attribuire autenticità gesuana ai detti sul figlio dell'uomo o non attribuirli; fra pensare che parlava di sé o che parlava di un'altro e, infine, sul senso dell'espressione, ovvero, messianico-escatologico oppure perifrastico-colloquiale. Esaminiamo in primo luogo l'ipotesi critica che considera che Gesù in realtà non utilizzò questa espressione per parlare di sé stesso.

<sup>54</sup> Rimandiamo alla sezione sul *Figlio dell'uomo come messia escatologico*, al Capitolo II.B.4, p. 109ss.

<sup>55</sup> Cf. HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 563.

<sup>56</sup> Géza Vermes ha trovato attestazioni dell'uso di queste parole come perifrasi equivalente a *io*, utilizzata per evitare l'enfasi del locutore su se stesso, per modestia o imbarazzo, cf. G. VERMES, *Jesus in His Jewish Context*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

<sup>57</sup> Cf. M. CASEY, *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, T&T Clark, London 2009, 61-81 e 314-315, simile all'opinione di B. LINDARS, *Jesus Son of Man*, SPCK, London 1983.

<sup>58</sup> La contestazione inizia soprattutto dalla mano degli studiosi Paul Owen e David Shepherd, nel loro articolo P. OWEN, D. SHEPHERD, *Speaking up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was Bar Enasha a Common Term for Man in the Time of Jesus?*, «Journal for the Study of the New Testament» 81 (2001) 81-122. Questi studiosi affermano che Vermes e Casey fanno riposare la loro tesi su testi aramaici di periodi storici considerabilmente fuori dall'ambiente di Gesù, e da dialetti diversi da quello della Palestina del primo secolo. Cf. anche DUNN, *Jesus Recordado*, 819.

### A.3.a. La tesi bultmanniana: Gesù aspettava l'arrivo del Figlio dell'uomo

Fra gli studiosi che sostengono questa tesi, il principale esponente è Rudolf Bultmann. Per questo studioso tedesco, l'espressione *Figlio dell'uomo* fu adoperata da Gesù in un senso chiaramente messianico-escatologico, ma non per parlare di sé. Gesù non si sarebbe mai considerato il Figlio dell'uomo: il raccordo fra questa figura celestiale e Gesù è stato prodotto dalla comunità post-pasquale e cristallizzato nella stesura dei vangeli. Nel suo studio, Bultmann fa una distinzione, ormai divenuta classica<sup>59</sup>, fra tre contesti in cui, secondo i vangeli, Gesù usa l'espressione:

1. *Loghia* sul Figlio dell'uomo *venturo*, dove Gesù prospetta la futura venuta gloriosa ed escatologica del Figlio dell'uomo, spesso (soprattutto in *Matteo*) collegata con il grande giudizio; ad esempio, Mc 14,62: «vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo».
2. *Loghia* sul Figlio dell'uomo *sofferente*. Con questi detti, Gesù spiega in anticipo il modo come porterà a termine la sua missione, ovvero, attraverso la sofferenza, morte e risurrezione. Oltre le ripetute predizioni della sua passione, si può anche annoverare qui il *loghion* di Mc 10,45: «il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti».
3. *Loghia* sul Figlio dell'uomo *terreno*. Gesù indica alcune importanti caratteristiche del suo ministero storico presente; a volte vuole sottolineare l'alta potestà della quale è investivo, come «il Figlio dell'uomo ha il potere di perdonare i peccati sulla terra» (Mc 2,10); e altre volte vuole segnalare l'umile modo come la svolge, come «le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (Mt 8,20).

Secondo Rudolf Bultmann, solo il primo gruppo di *loghia* sarebbe veramente risalente a Gesù. Lo studioso tedesco afferma che, in questi casi, in realtà Gesù non parlava di sé, ma di un terzo personaggio. Come il Battista, anche Gesù aspettava l'imminente avvento del Figlio dell'uomo per giudicare la terra e consumare i secoli. Per Bultmann, talvolta Gesù può aver detto cose come «vedrete il Figlio dell'uomo venire sulle nubi» (cf. Mc 14,62) o «chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio» (Lc 12,8), ma in questo caso, non sarebbero riferite a se stesso: Gesù aspetterebbe un altro che doveva venire.

Coerentemente, il secondo e il terzo gruppo di *loghia* sono considerate da Bultmann come un prodotto della cristologia post-pasquale. Una volta ritenuto risorto e glorificato, la memoria collettiva su Gesù sarebbe stata ri-costruita trasformando le parole di Gesù d'accordo a questa stessa fede. Così, i *loghia sul figlio dell'uomo sofferente* è risultato del loro orrore di fronte a un finale inatteso: se la vicenda del Cristo crocifisso ha qualche senso in assoluto, allora Gesù doveva sapere e parlare del suo destino finale. Infine, i *loghia sul figlio dell'uomo terreno* spiegano, sulla bocca di Gesù, la paradossale semplicità e umiltà di colui che doveva ricevere il regno definitivo. In definitiva, la prima comunità avrebbe fatto una rilettura delle parole di Gesù facendogli parlare di sé stesso: la miticizzazione del personaggio avrebbe trasformato la memoria della comunità.

---

<sup>59</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol I, 140.

Bultmann sostiene che Gesù, come il Battista, aspettava un altro che doveva venire. Ma, come abbiamo già argomentato prima, questa ipotesi renderebbe a-storico quasi tutto il materiale evangelico; e, in questo caso, come spiegare l'origine di tutte queste tradizioni evangeliche? Solo per fare qualche esempio: come si spiega il contrasto fra il Battista e Gesù<sup>60</sup>, manifestato nel suo atteggiamento conviviale, che tanta ostilità suscitò presso i Farisei? Come si capisce l'ingresso di Gesù a Gerusalemme? Cosa farne del gesto nel tempio? Come si spiegano le resistenze trovate presso Farisei e Sadducei? Come sorgono le parole dell'Ultima Cena? Come fecero ad incolparlo di dichiararsi «Re dei Giudei» fino a scriverlo come *titulus crucis* se non ebbe la più minima pretesa del genere? Se ogni pretesa messianica di Gesù risale alla ricostruzione della prima comunità e quindi non è storica, allora, le fonti storiche di accesso a Gesù si chiudono perché presuppongono l'opposto a ogni pagina. Coerentemente, si dovrebbe negare la storicità generale dei vangeli e concludere che, in realtà, *di Gesù non possiamo sapere niente*. Ma, in questo caso, come si spiega il sorgere del cristianesimo e della sua fede?

Una seconda difficoltà della tesi di Bultmann è l'assenza dell'espressione *Figlio dell'uomo* nel resto del Nuovo Testamento. Sotto la sua ipotesi, gli usi 2 e 3 della locuzione sono prodotto creativo della chiesa primitiva. Ma, se questo è così, allora, in questi casi, la chiesa adopera la locuzione *Figlio dell'uomo* per spiegare la missione e la condizione di Cristo. Questo costituirebbe un'anomalia nella predicazione cristiana, giacché questo titolo non sembra utile per la proclamazione o confessione cristologica<sup>61</sup>. Detto di un altro modo, in queste occorrenze, la comunità avrebbe potuto utilizzare altre espressioni messianiche come *il Figlio di Davide*, *il Figlio di Dio* oppure direttamente *il Cristo*. Ma non lo hanno tramandato così: nelle parole di Gesù hanno preferito mantenere *Figlio dell'uomo*, pur essendo un'espressione poco significativa per i ricettori della loro predicazione. È molto eloquente il contrasto fra la quantità di volte che troviamo questa espressione sulla bocca di Gesù (82) e sulla bocca di Paolo (0), o qualsiasi altro personaggio (1, Stefano in Att 7,56). Di conseguenza, vediamo come le fonti riflettono una diversità nel modo di parlare di Gesù su se stesso rispetto al linguaggio con cui viene annunciato dalla comunità. Come spiegare questa distanza se è tutto solo proclamazione della cristologia nascente? Se fosse prodotto della cristologia post-pasquale, non ci si aspetterebbe questo uso eterogeneo dell'espressione. In conclusione, la tesi bultmanniana non è solo contraria alla testimonianza sinottica, ma può considerarsi anche meno plausibile rispetto al suo opposto<sup>62</sup>, cioè che Gesù usò questa espressione per parlare di sé stesso.

---

<sup>60</sup> Lo studioso Hartmut Gese spiega questo punto di modo sintetico ma convincente: «The proclamation and the action of Jesus of Nazareth are more than the eschatological message of John the Baptist. Otherwise, the historical relation between the two men and the difference between their circles tradition, would be incomprehensible. The forgiveness of sins, the fellowship with the sinner and the elimination of all of the separation, the crossing of the border to the pagan world – all items expressed by Jesus on his own authority – signify the beginning of salvation and not only the expectation of the future kingdom of God [...] all that happens in Jesus' proclamation and it goes beyond the dimension of the prophetic message», H. GESE, *Die Weisheit, Der Menschensohn Und Die Ursprünge Der Christologie Als Konsequente Entfaltung Der Biblischen Theologie*, «Horizons in Biblical Theology» 3 (1981) 41.

<sup>61</sup> Cf. HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 559.

<sup>62</sup> Cf. CHARLESWORTH, *Il Figlio dell'uomo, il primo giudaismo, Gesù e la cristologia*, 95.

### A.3.b. *Contenuto dell'espressione sulle labbra di Gesù*

Affermato ciò, ci troviamo con un'ulteriore domanda sull'uso che Gesù fece di questa espressione: cosa voleva dire? Si trattava di un titolo significativo per la propria missione? E, di più, non solo ci interessa cosa intendeva lui, ma anche cosa capiva il suo uditorio al sentire questa espressione.

Come abbiamo visto, la tradizione sul Figlio dell'uomo che, prendendo spunto da *Daniele* poi sboccia in LP e nel NT, non contempla una seconda figura, un messia accanto al Figlio dell'uomo: entrambe le figure collasano; cioè, il Figlio dell'uomo è il Messia, declinato in termini escatologici<sup>63</sup>. Questo ci fornisce una prima certezza: almeno nel contesto di stesura di LP e parte del NT, *Figlio dell'uomo* designa un individuo celestiale, di carattere sovrumano, in cui si concentra la speranza messianico-escatologica. Ma era così già nella predicazione di Gesù? Conosceva Gesù le tradizioni contenute in LP?

In base allo studio precedente<sup>64</sup>, si può assumere con certa plausibilità che *Matteo* conosca le tradizioni sul Figlio dell'uomo presenti in LP<sup>65</sup>. Meno certo è che la stessa cosa si possa dire, per esempio, riguardo a *Marco*<sup>66</sup>. La questione diventa ancora più incerta se parliamo di Gesù stesso: non si può determinare che le tradizioni enochiche sul Figlio dell'uomo siano dietro alla predicazione di Gesù. Ma se c'è una cosa certa è questa: il *Libro di Daniele* era generalmente conosciuto e sottostava alla predicazione di Gesù sul regno. E chi conosceva questo libro non poteva ignorare la visione del capitolo 7, che culmina con la consegna del regno a *uno come un figlio d'uomo*: Dan 7 è un aggancio certo della predicazione di Gesù. D'altra parte, lo stesso LP manifesta che, più o meno in quell'ambiente culturale, *Daniele* alimentava le speculazioni messianico-escatologiche di un gruppo di giudei che interpretavano questo Figlio dell'uomo come una figura messianica individuale. Perciò, alcuni argomentano questo modo di leggere *Daniele* doveva essere già *nell'aria* culturale della Galilea ai tempi di Gesù<sup>67</sup>. Forse è vero, ma è lontano da essere una certezza comunemente accettata.

Nonostante tutto ciò, nel tempo di Gesù, il pubblico generale non intendeva la locuzione *Figlio dell'uomo* come un titolo messianico alla pari di altre espressioni come *Figlio di Davide*, *Figlio di Dio* o *Messia*. Questo sembra chiaro per questi motivi:

---

<sup>63</sup> Cf. HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 563.

<sup>64</sup> Cf. Capitolo II.B.5, p. 119ss.

<sup>65</sup> Cf. WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*.

<sup>66</sup> Alcuni autori argomentano solidamente che l'influenza di *Daniele* sarebbe sufficiente per spiegare l'uso di *Figlio dell'uomo* in *Marco*, cf. DUNN, *The Son of Man in Mark*, 18–34, cf. R. S. SNOW, *Daniel's Son of Man in Mark*, Pickwick, Eugene 2016.

<sup>67</sup> Non potendo documentare un collegamento letterario, ma osservando le convergenze ideologiche e tematiche, alcuni pensano a una connessione orale con alcune idee di tipo apocalittico che sarebbero –questa è l'espressione che usano– *in the air* nel contesto culturale del momento. Cf. ad esempio, BOCK, *Dating the Parables of Enoch*, 91, 98; F. J. MOLONEY, *The Parables of Enoch and the Johannine Son of Man*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (eds.), *Parables of Enoch: A paradigm shift*, T&T Clark, London 2013, 269–293; o L. BAYNES, *The Parables of Enoch and Luke's Parable of the Rich Man and Lazarus*, in L. T. STUCKENBRUCK, G. BOCCACCINI (eds.), *Enoch and the synoptic gospels*, SBL Press, Atlanta 2016, 129–151.

- Nelle fonti, *Figlio dell'uomo* non è mai utilizzato in una confessione o proclamazione cristologica della comunità primitiva<sup>68</sup>. Dunque, non sembra un'espressione utile come spiegazione della messianicità di Gesù. Tuttavia, questo fatto potrebbe essere collegato al pubblico ricettore dei documenti che abbiamo: principalmente, cristiani provenienti dal giudaismo ellenistico oppure dalla gentilità greca. Possiamo dire che, almeno in questi ambiti, la locuzione *Figlio dell'uomo* non è significativa come confessione messianica. Ma questo dato non è conclusivo per quanto riguarda il giudaismo palestinese<sup>69</sup>, che è il contesto in cui si muove Gesù.
- Se fosse un titolo messianico comune nel suo ambiente, ci si aspetterebbe ascoltarlo come forma di riferirsi a Gesù in modo onorifico dagli altri. Oppure, ci aspetteremmo di trovare qualche espressione del tipo «che non sarà costui il Figlio dell'uomo?». Ma questo non c'è. Al contrario, «l'uso che Gesù fa del termine nei racconti evangelici non fa scattare alcuna obiezione o controversia, a differenza di altri termini onorifici come *Messia/Cristo, Figlio di Davide* o *Figlio di Dio*»<sup>70</sup>. Questo fatto sembra più convincente per affermare che, anche nel contesto di Gesù, non si trattava di un titolo comunemente considerato come messianico.
- L'espressione non cade sotto il "segreto messianico" in *Marco*<sup>71</sup>. Di conseguenza, probabilmente non era legata alla comprensione messianica generale nel popolo. Gesù la usa apertamente, quindi, se fosse stata subito capita da tutti come messianica, la narrativa non funzionerebbe: perché dovrebbe evitare di usare *Messia* o *Figlio di Davide* e, invece, usa liberamente *Figlio dell'uomo*?

Perciò, non sembra che si possa dire che *Figlio dell'uomo* fosse un vero e proprio titolo messianico. Cioè, il contesto non lascia intendere che si parli di un ufficio previamente stabilito e identificato con questa espressione. Inoltre, l'attestazione degli usi non teologici della locuzione rende ancora più complicata la questione: ne diede Gesù un senso messianico oppure voleva solo adoperare questo uso colloquiale?

Alcuni autori argomentano che l'uso fondamentale dell'espressione era semplicemente colloquiale, come perifrasi pronominale. Solo secondariamente, la locuzione sarebbe entrata in retrospettivo collegamento con Dan 7 e le tradizioni messianico-escatologiche sul Figlio dell'uomo<sup>72</sup>. Questo nesso, probabilmente non risalirebbe allo stesso Gesù, ma sarebbe originato nella comunità primitiva. In ogni caso, secondo questa visione, la locuzione non esprime alcun contenuto cristologico sulle labbra di Gesù, si tratterebbe semplicemente di un

---

<sup>68</sup> Cf. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 19.

<sup>69</sup> Bisogna anche dire che a volte possiamo trovare nel NT qualche vestigio di un titolo adoperato in ambito palestinese. Ad esempio, i primi capitoli degli *Atti degli Apostoli* probabilmente riflettono la prima comunità cristiana palestinese quando riportano il titolo ἀρχηγός τῆς ζωῆς/καὶ σωτηρίας (At 3,15; 5,31). Questo titolo poi non si trova più nel NT, tranne precisamente nella *Lettera agli Ebrei*, leggermente modificato: ἀρχηγός τῆς σωτηρίας/πίστεως (Eb 2,15; 12,2). In ogni caso, non succede neanche questo rispetto a un uso titolare dell'espressione *Figlio d'uomo*.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 19–20.

<sup>71</sup> HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 559.

<sup>72</sup> Geza Vermes o Maurice Casey sono di questo parere, cf. VERMES, *Jesus in His Jewish Context*; CASEY, *The Solution to the 'Son of Man' Problem*.

modo di parlare di sé, o, come dice Hurtado, sarebbe *la* espressione caratteristica e distintiva del riferimento di Gesù a se stesso<sup>73</sup>.

Senza svalutare l'uso colloquiale dell'espressione, cancellare ogni allusione alla visione di Dan 7 sembra poco probabile. Infatti, il *Libro di Daniele* ha un grande peso nel contesto e nella predicazione di Gesù. Per uno che proclama il regno di Dio escatologico, la visione in cui compare quel *uno come un figlio d'uomo* doveva essere oggetto di viva speranza. Al di là della conoscenza o meno delle tradizioni enochiche che diedero luogo a LP, non possiamo pensare che Gesù e le persone istruite del suo tempo ignorassero Dan 7 e le sue possibili interpretazioni e connotazioni. Anche perché le idee ivi contenute sono in linea con la predicazione di Gesù: dopo la sofferta sottomissione ai diversi poteri successivi, arriva il tempo prestabilito in cui il regno di Dio viene definitivamente sulla terra, consegnato simbolicamente a una figura umana misteriosa. La convergenza di temi rende molto plausibile che l'uso gesuano della locuzione facesse allusione velata a quella visione, probabilmente di un modo indiretto ed enigmatico.

Così, la duplice origine dell'espressione, ovvero, linguistica (perifrasi colloquiale) e teologica (figura messianico-escatologica), potrebbe plausibilmente appartenere all'uso voluto da Gesù nella sua predicazione. Questo, per alcuni autori, permetterebbe di affermare, al contempo, i due poli della sua missione: da una parte, *Figlio dell'uomo*, inteso come semplice *uomo*, farebbe riferimento al modo umano, umile, ordinario e sofferente di compierla; dall'altra, segnalerebbe il trionfo escatologico finale che spera<sup>74</sup>. In altri termini, Gesù avrebbe adoperato l'arameo *bar (e)nash(a)* in senso colloquiale, cioè autoreferenziale o generale, ma anche facendo gioco con una voluta allusione alla figura di speranza escatologica di *Daniele*. Questa tesi, così come rappresentata da James Dunn, scarta l'eventuale influenza delle idee di *1Enoc* su Gesù: per lui, gli indizi di ricezione di LP non compaiono se non in un momento tardivo della tradizione su Gesù (*Matteo e Giovanni*)<sup>75</sup>.

L'ambiguità dell'espressione la libera da pregiudizi e malintesi. Di questo modo, può essere utilizzata per "spiegare da capo" la missione messianica. Così, nella predicazione di Gesù, il Figlio dell'uomo, pur costruito sulla figura di Dan 7, riceve attribuzioni non proprie dal messia davidico o apocalittico atteso. Non si aspettava che avesse l'autorità e missione di perdonare i peccati, né l'umiltà di non avere un luogo dove chinare il capo e, soprattutto, era del tutto inattesa la realizzazione della missione attraverso il servizio e la morte in croce. L'apertura della categoria *Figlio dell'uomo* permette di coniugare la grandezza di chi, come le figure di Sal 110 e Dan 7, è «seduto alla destra della Potenza e [viene] con le nubi del cielo» (Mc 14,62) con l'umiltà di chi «non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,45).

In definitiva, cosa potevano capire gli uditori di Gesù con l'espressione *Figlio dell'uomo*? Per rispondere, riassumiamo le certezze di quanto abbiamo esposto finora rispetto alla locuzione:

---

<sup>73</sup> L'espressione compare nella totalità delle fonti solo e sempre sulla bocca di Gesù e in una grande quantità, per Hurtado, questo fa pensare alla conservazione di questa locuzione come un punto distintivo della memoria di Gesù, alla pari della dicitura "Regno di Dio" o "in verità io vi dico", cf. HURTADO, *Lord Jesus Christ*, 251. 293. 304. 339.

<sup>74</sup> Cf. DUNN, *Jesús Recordado*, 828-829.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 857.

- Non era un titolo messianico *mainstream* alla pari di *Figlio di Davide*, *Figlio di Dio*, *Messia* o il promesso *Re d'Israele*.
- Allude alla figura di *Daniele* e quindi all'arrivo definitivo del regno, consegnato a questo personaggio simbolico.
- Si può documentare che la figura di *Daniele* è soggetto di interpretazioni giudaiche in chiave individuale, messianica e celestiale.
- La predicazione di Gesù si pone in linea con queste riletture di *Daniele*, aggiungendone nuove attribuzioni, adatte alla sua missione.
- Le stesse parole «Figlio dell'uomo» non erano univoche. Probabilmente il riferimento messianico-escatologico non veniva colto di modo immediato perché l'espressione si poteva interpretare diversamente: potrebbe anche significare semplicemente *uomo*, come in *Ezechiele*; oppure essere inteso come una circonlocuzione per parlare di sé stesso. Insomma, era un'espressione ambigua.

Dunque, le parole di Gesù sul Figlio dell'uomo dovevano, *in primis*, supporre una sorta di enigma. Si tratta di una categoria confusa e, quindi, priva di pregiudizi sicuri riguardo al suo contenuto. Era, pertanto, una locuzione ambigualmente messianica, aperta. Se, mettiamo per caso, un individuo pretende di poter perdonare i peccati, poi lo spiega dicendo «il Figlio dell'uomo ha il potere di perdonare i peccati sulla terra» (Mc 2,10) e, infine, accompagna le parole con un segno di potere, l'impatto sull'uditorio dovrebbe essere notevole. Sicuramente, lo spettatore sarebbe mosso all'ammirazione e alla domanda sulla persona che lo compie, ma la locuzione *Figlio dell'uomo* non aiuterebbe molto a dare una risposta definitiva: al contrario, piuttosto, lo porterebbe a farsi maggiori domande e a voler approfondire e stare all'erta riguardo alla persona in questione.

È quindi ragionevole pensare che l'ambiguità dell'espressione fosse utile per Gesù: libera da pre-comprensioni associate, questa locuzione gli permetteva di costruire un nuovo modo — che sarà determinato nella sua storia — di realizzare la speranza d'Israele. La visione di *Daniele* era ideologicamente coerente con il regno che predicava e, al contempo, le figure che la compongono hanno il carattere flessibile proprio del simbolo: significativo ma aperto ed indeterminato, senza la chiusura dell'univocità. Gesù non usa *Figlio d'uomo* come un *titolo* ma piuttosto come allusione velata a una *figura simbolica*. Un titolo, come era *il Messia*, individua con chiarezza un ufficio o funzione previamente stabilita; invece, l'indeterminatezza di un simbolo, come il Figlio dell'uomo, lo rende aperto a modi diversi di compiere la speranza annunciata, così lascia spazio per il gioco di libertà che configura gli avvenimenti. In questo modo, l'allusione al Figlio dell'uomo permette una determinazione libera della missione storica di Gesù. Condividiamo la conclusione dello studioso Charlesworth: «Gesù ereditò l'espressione o concetto di Figlio dell'uomo perché era un contenitore aperto che Dio poteva riempire attraverso i suoi insegnamenti e miracoli»<sup>76</sup>.

In breve, Gesù si presentò come il Figlio dell'uomo, locuzione ambigua che può essere illuminata con il resto della sua predicazione ed attività. I vangeli mostrano che Gesù si considera il portatore del regno escatologico, e in questo coincide con la figura di Dan 7: con lui viene sulla terra il regno di Dio, compimento definitivo delle antiche promesse di salvezza. Senz'altro, l'uso della locuzione *Figlio dell'uomo* non poteva risolvere la questione sull'identità

---

<sup>76</sup> CHARLESWORTH, *Il Figlio dell'uomo, il primo giudaismo, Gesù e la cristologia*, 100.

e la missione di Gesù, al contrario, la suscitava ancora più misteriosamente. L'allusione a questa figura messianica misteriosa, insieme con le alte pretese implicate nei suoi atti (che vedremo di seguito) hanno probabilmente lasciato una traccia in forma di punto interrogativo nella memoria dei suoi discepoli.

## B. L'ATTIVITÀ DI GESÙ SUPERA OGNI ALTRA MEDIAZIONE

Secondo la testimonianza sinottica, Gesù si è presentato come agente o mediatore dell'azione salvifica definitiva di Dio, e lo ha fatto in un modo tale che supera ogni agente o istituzione di mediazione mai vista nel popolo d'Israele.

### B.1. L'autorità degli atti e delle parole di Gesù

In *Marco*, le prime azioni e parole di Gesù suscitano subito reazioni di sconcerto: «Che è mai questo? Un insegnamento nuovo, dato con autorità!» (Mc 1,27). L'effetto che Gesù fece nel suo auditorio non è solo provocato da *cosa* predicava ma anche da *come* lo faceva.

Il ritratto sinottico di Gesù è uniforme su questo: dalle parole di Gesù traspare una certezza inaudita su quanto egli dice. Risolve con competenza le domande dei suoi discepoli e dei suoi avversari, spesso fatte a trabocchetto: su ciò che si deve dare al Cesare, sulla vita oltre la morte, sull'origine del proprio potere... Sempre supera queste difficoltà con una risposta chiara, semplice, illuminante. Sembra addirittura godere di confondere i saggi ponendo loro in difficoltà con questioni che non riescono a risolvere: «Come mai gli scribi dicono che il Cristo è figlio di Davide? [...] Davide stesso lo chiama Signore: da dove risulta che è suo figlio?» (Mc 12,36-37). Desta meraviglia la chiarezza che ha sulla propria missione (sono venuto per...), così come la determinazione con cui corregge ciò che va contro questa missione: «rimproverò Pietro e disse: "Va' dietro a me, Satana!"» (Mc 8,33).

Gesù è chiamato *rabbì*, mio maestro, un titolo usuale nel loro ambiente<sup>77</sup>; tuttavia, egli non era come gli altri *rabbì*. I maestri dell'epoca si dedicavano allo studio e l'interpretazione della legge; la predicazione di Gesù invece non è basata solo sullo studio della Torah<sup>78</sup>. Anzi, la interpreta facendo un uso scandaloso della prima persona del singolare<sup>79</sup>: «avete inteso che fu detto... ma io vi dico ...» (Mt 5,21-43). Quel «fu detto» può considerarsi un esempio del classico uso del passivo per evitare di nominare Dio, il *passivo divino*. Ma, allora, quale autorità pretende di avere quell'*io vi dico*? Gesù non cerca nessuna fonte di autorità fuori di sé stesso: «il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mc 13,31). Queste parole sono così audaci che ricordano quelle del profeta Isaia: «secca l'erba, appassisce il fiore, ma la parola del nostro Dio dura per sempre» (Is 40,8). Lo stile generale del suo insegnamento è in

<sup>77</sup> G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù: la "Terza ricerca"*, Cittadella Editrice, Assisi 2006, 54.

<sup>78</sup> Cf. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 171.

<sup>79</sup> Approfondiremo il suo modo di relazionarsi con la legge di Mosè poco più avanti.

piena consonanza con chi può dire di sé stesso: «ecco, qui vi è uno più grande di Salomone!» (Mt 12,42 e Lc 11,31)<sup>80</sup>.

D'altra parte, Gesù è anche denominato *profeta*, ma non parla come gli altri profeti. I profeti trasmettevano la parola di Dio e, dunque, ad essa sempre rimandavano dicendo «oracolo del Signore» oppure «questo dice Yhwh». Per contro, la frase caratteristica di Gesù non è «oracolo del Signore», ma piuttosto: «in verità *io* vi dico», che compare in tutti e quattro i vangeli un totale di 67 volte esclusivamente sulla bocca di Gesù. In poche parole, Gesù non è un mero interprete della legge né un semplice profeta che parla in nome altrui, perché *egli parla in nome proprio*. «Non troviamo nessun caso simile né nella letteratura profetica né in quella rabbinica»<sup>81</sup>.

Tutte le fonti, anche quelle non neotestamentarie, ritrattano Gesù come uno che operava segni portentosi: esorcismi, guarigioni, risuscitamenti e miracoli sulle forze della natura...Ha un potere sovrumano. Ovviamente, questo non implica di per sé uno status sovrumano: ad esempio, Mosè o il profeta Elia operarono grandi portenti per la potenza di Dio; ma anche Pietro e Paolo fecero miracoli. Il punto non è tanto *cosa* fa, ma quale sia la sorgente di questo potere. Come Mosè o Elia, Gesù agisce con il potere di Dio. Ma la narrativa evangelica va oltre: la sorgente divina della potenza si confonde con il potere proprio di Gesù, espresso nella prima persona del singolare. Così, per esempio, nel risuscitamento della figlia di Giàiro, Gesù dice: «Fanciulla, *io ti dico*: àlzati!» (Mc 5,41). L'*io ti dico* di Gesù sostituisce l'aspettabile *nel nome di Dio*. Questo uso autorevole della prima persona del singolare si ripete anche negli esorcismi (Mc 1,23-27), nella guarigione del paralitico (Mc 2,11) e nel risuscitamento del figlio della vedova (Lc 7,14) e sembra indicare che la fonte della potenza sovrumana si trova nello stesso Gesù<sup>82</sup>. Così lo capì la chiesa nascente, tanto che i portenti operati da Pietro e Paolo, sono fatti appunto «nel nome di Gesù» (cf. At 3,6; 16,18)<sup>83</sup>; di più, non solo la chiesa nascente, anche persone esterne praticano esorcismi nel suo nome (cf. Mc 9,38; At 19,13). Insomma, questo uso autorevole del proprio nome implica una pretesa superiorità radicale di Gesù rispetto a tutti gli agenti di mediazione del passato.

L'autorità di Gesù si riflette anche nella relazione con i suoi discepoli. Anzitutto, è lui a sceglierli e chiamarli. Tra i maestri dell'epoca avveniva il contrario: era il discepolo che si sceglieva un maestro<sup>84</sup>. Il caso di Gesù è contrastante: non solo li chiama, ma con la vocazione, anche li distacca dai suoi vincoli precedenti, chiede loro di lasciare ogni cosa per lui e li introduce in una nuova comunità. Di più, sembra addirittura infrangere la legge quando dice:

---

<sup>80</sup> Salomone è considerato archetipo dell'uomo saggio. Alcuni autori vedono in queste parole — insieme con Lc 7,34-35 par.; Lc 10,21-22 par.; e Mt 11,28-29 — l'inizio dell'identificazione paolina e giovannea di Gesù con la Sapienza preesistente degli inni veterotestamentari, cf. IADAROLA, *Cristologia Sapienziale Nella Fonte q*, 64-72; BONNARD, *Cristo Sapienza Di Dio*, 124-134. Sarebbe, secondo loro, il fondamento pre-pasquale della cristologia sapienziale, risalente allo stesso Gesù.

<sup>81</sup> SAYÉS, *Señor y Cristo*, 82.

<sup>82</sup> Cf. S. GRINDHEIM, *God's Equal: What Can We Know about Jesus' Self-Understanding?*, T&T Clark, London 2011, 41-59.

<sup>83</sup> Abbiamo notizia che la sua fama fu oltre il gruppo dei suoi discepoli. Gesù esorcizza a nome proprio anziché a nome di

<sup>84</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol I, 52.

«Seguimi, e lascia che i morti seppelliscano i morti» (Mt 8,22 e par. Lc 9,60); questa frase riecheggia, in discontinuità, «il discepolato profetico di Eliseo rispetto a Elia, ove Elia permette al discepolo Eliseo di salutare i suoi prima di seguirlo. [...] Questo detto è coerente con altri detti che chiedono al discepolo la rottura con la sua famiglia di origine. Ciò è ben lontano dal discepolato rabbinico e lo è anche da quello profetico. L'unico modello cui si può avvicinare sembra quello di Dio che chiama un profeta, lo distacca eventualmente dalla sua famiglia (Amos, Geremia, Ezechiele) e lo invia in missione a portare il suo messaggio di giudizio o di promessa»<sup>85</sup>. In definitiva, come dice E. P. Sanders, «non disse ai potenziali discepoli: “Studia con me sei ore alla settimana, ed entro sei anni ti insegnerò la vera interpretazione della legge”. Diceva, invece: “Abbandona ogni cosa che hai e seguimi, perché io sono il rappresentante di Dio”»<sup>86</sup>.

Gesù si sente autorizzato per chiedere ai suoi discepoli un'esigenza radicale: «chi ama padre o madre più di me, non è degno di me; chi ama figlio o figlia più di me, non è degno di me; chi non prende la propria croce e non mi segue, non è degno di me. Chi avrà tenuto per sé la propria vita, la perderà, e chi avrà perduto la propria vita per causa mia, la troverà» (Mt 10,37-39). Sono parole forti e scioccanti per un maestro dell'epoca: perché dovrebbero essere *degni di lui*? Come mai può un maestro esigere di *essere amato* sopra madre, padre, figli, e persino sopra la propria vita? È un modo di parlare inaudito: chi è in grado di chiedere di *sottoporre ogni cosa a me*? In definitiva, lo scandaloso io di Gesù, al minimo, mostra uno che si presenta come mediatore diretto della presenza attiva di Dio in mezzo al suo popolo.

## ***B.2. Potestà di perdonare i peccati e altre mediazioni immediate***

Gesù si sa chiamato a portare la misericordia divina ai peccatori. Tutte le fonti concordano su questo punto, e ciò suppone un tratto del tutto particolare quando viene confrontato alle figure di mediazione salvifiche giudaiche. Lo fa di modi diversi: chiama i peccatori, mangia con loro e li include nel gruppo dei suoi eletti. Ma, soprattutto, la cosa più sorprendente è che Gesù pretende di avere «il potere di perdonare i peccati sulla terra» (Mc 2,10); la pretesa va accompagnata da un esercizio aperto ed effettivo di questa potestà<sup>87</sup> e un posteriore conferimento dell'autorità ai suoi apostoli<sup>88</sup>.

La portata di questa pretesa si capisce dall'effetto che provoca l'aperta dichiarazione di avere la potestà di perdonare i peccati. Gli scribi reagiscono coerentemente: «Perché costui parla così? Bestemmia! Chi può perdonare i peccati, se non Dio solo?» (Mc 2,7). L'azione di Gesù viene interpretata come blasfemia perché pretende di assumere un ruolo che corrisponde solo a Dio. Questo pensiero ha un fondamento biblico saldo: certamente gli uomini possono

<sup>85</sup> SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù*, 55.

<sup>86</sup> SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 238, traduzione nostra.

<sup>87</sup> Cf. Mc 2,5; Mt 9,2; Lc 5,20; 7,28; Gv 8,11.

<sup>88</sup> Cf. Mt 16,19; 18,18; Gv 20,23, per uno studio approfondito dei testi e il loro senso teologico, cf. Á. GARCÍA IBÁÑEZ, *Conversione e Riconciliazione: Trattato Storico-Teologico Sulla Penitenza Postbattesimale*, EDUSC, Roma 2020, 60-83.

perdonare le offese a loro commesse, ma solo Dio può perdonare i peccati così, in senso assolutorio generale: nella Bibbia Ebraica l'agente del perdono è sempre Dio.

Lo studioso Grindheim ha passato in rassegna diverse figure di mediazione giudaica, come il Figlio dell'uomo di Daniele o LP, il sacerdozio levitico, il messia davidico e altri agenti del giudaismo qumramitico (Melchisedek e la preghiera di Nabonidus) per segnalare l'unicità di Gesù su questo punto: nessuno perdona i peccati in nome e autorità propria<sup>89</sup>. Si tratta, quindi, come ben intendono gli scribi, di una prerogativa divina.

Le parole «i tuoi peccati sono perdonati» (Mc 2,5 e par., anche Lc 7,28) o «io non ti condanno» (Gv 8,11) appaiono proferite con senso performativo. Cioè, non vogliono semplicemente dichiarare il perdono divino, ma lo producono; addirittura, sembra che sia Gesù stesso chi perdona. Infatti, Gesù agisce come soggetto e proprietario del perdono dei peccati quando conferisce questa potestà ai suoi. Per loro, l'atto di slegare in terra va confermato in cielo; invece, Gesù sembra non necessitare di conferma alcuna. Anzi, è proprio lui a garantire che sarà efficace in cielo l'autorità esercitata in terra dai suoi. Gesù agisce come chi ha potestà totale per perdonare i peccati<sup>90</sup>. La mediazione pretesa da chi proferisce quelle parole è del tutto particolare: sembra esercitare una mediazione discendente e immediata; in altre parole, si direbbe che media occupando anche la parte divina nella relazione a mediare.

L'autorità che Gesù pretende coinvolge anche il suo ruolo nel giudizio escatologico. Gesù ha il potere di nominare i suoi apostoli come giudici finali: «siederete in trono a giudicare le dodici tribù d'Israele» (Lc 22,30; Mt 19,28). Ovviamente, se loro ricevono da Gesù un posto prominente, quanto più elevato sarà quello dello stesso Gesù. Infatti, nel discorso escatologico riportato in Matteo 25, Gesù stesso è l'implicito giudice escatologico<sup>91</sup>. Si tratta di una funzione che la Bibbia ebraica assegna allo stesso Yhwh. Per Grindheim, nessun'altra figura di mediazione riceve tale attribuzione nel giudaismo del Secondo Tempio<sup>92</sup>.

La particolarità di queste due attribuzioni (perdono dei peccati e giudice escatologico) risiede nel posto che occupa Gesù in quanto figura di mediazione. Infatti, se ogni mediazione salva uno spazio fra due termini, in questi casi, Gesù sembra salvarla occupando il lato alto della relazione. Una cosa simile succede anche con la metafora dello sposo, previamente esaminata<sup>93</sup>. È noto che la metafora sponsale percorre tutta la narrativa biblica per illustrare il rapporto dell'Alleanza<sup>94</sup>. Così, il comandamento monolatrico si esprime in termini di *gelosia*

---

<sup>89</sup> Cf. GRINDHEIM, *God's Equal*, 68-75.

<sup>90</sup> Cf. *Ibidem*, 67.

<sup>91</sup> Lo stesso Grindheim dedica numerose pagine a dimostrare l'autenticità gesuana del brano di Mt 25,34-46. Esclude, quindi dal discorso i primi versi, 31-33, che sono quelli più probabilmente influenzati da LP, vista la concentrazione unica di termini enochici tali come: Figlio dell'uomo accompagnato dai suoi angeli, seduto sul trono della gloria e il giudizio come separazione fra capri e pecore, *Ibidem*, 77-90.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 93-99.

<sup>93</sup> Cf. p. 158ss.

<sup>94</sup> Per quanto segue, cf. B. PITRE, *Jesus the Bridegroom: The Greatest Love Story Ever Told*, Image, New York 2014, *passim*; cf. L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Gesù, Il Messia Sposo. La Testimonianza Dei Sinottici*, in *L'analogia nuziale nella sacra scrittura*, G&B Press, Roma 2019, 67-91.

divina, Dio è come uno sposo geloso per Israele<sup>95</sup>. In questo senso, l'idolatria diventa *adulterio* e, quando Israele ci cade, i profeti la comparano con una sposa infedele. Nella relazione dell'antica Alleanza, il paragone sponsale ha una peculiarità: le nozze non sono ancora arrivate. Avverranno nel tempo escatologico. In quel momento, il matrimonio profetizzato sarà finalmente consumato. Ma le parti della relazione in paragone sono sempre chiare: l'Israele escatologico sarà la sposa, Yhwh stesso sarà lo sposo<sup>96</sup>. Perciò, l'identificazione di Gesù con lo sposo, attestata in tutti e quattro i vangeli<sup>97</sup> mette Gesù, per così dire, *dall'altra parte* nel rapporto di mediazione: come rappresentante o portatore della presenza dello stesso Yhwh<sup>98</sup>.

La mediazione dell'azione e la presenza salvifica di Dio si osserva anche in altri due simboli usati da Gesù: il pastore e l'ingresso a Gerusalemme. In entrambi casi, risuonano temi profetici dove l'azione del Messia futuro si confonde con quella dello stesso Yhwh: Ez 34 e Zac 9<sup>99</sup>. Nel primo caso, Gesù spiega il suo atteggiamento accogliente con i peccatori mediante la parabola del pastore e della pecora perduta<sup>100</sup>. Così facendo, compie la profezia di Ezechiele: «andrò in cerca della pecora perduta e ricondurrò all'ovile quella smarrita, fascierò quella ferita e curerò quella malata, avrò cura della grassa e della forte; le pascerò con giustizia» (Ez 34,16). Per *Ezechiele*, il buon pastore promesso sarà Dio stesso; ma lo farà attraverso il re che Egli susciterà (Ez 34,23). D'altro canto, nel suo ingresso a Gerusalemme, Gesù attua la profezia di Zac 9,9 dove l'ingresso del re a Sion veicola gli effetti dell'ingresso dello stesso Yhwh per abitare in mezzo al suo popolo. In entrambi i casi, Gesù, nella linea delle attribuzioni più alte del Messia promesso, si presenta come segno e strumento della presenza salvifica di Dio stesso.

In conclusione, se Gesù perdonò i peccati, si considerò giudice finale, sposo escatologico del popolo di Dio, pastore d'Israele e portatore del regno definitivo, allora quantomeno doveva originare un'incognita incomparabile. Si tratta di pretese che non rivelano la condizione divina di modo esplicito e diretto, ma provocano una domanda che potrà essere risposta più avanti. Alla luce di questi fatti, è perfettamente plausibile che, forse dopo la Pasqua, i suoi discepoli abbiano capito la superiorità di Gesù a ogni altra figura di mediazione promessa: più o meno consapevolmente, ricordarono che si presentò come portatore diretto dell'azione e presenza di Dio.

---

<sup>95</sup> La metafora come illustrazione dell'unicità di Yhwh per Israele, cf. p. 142.

<sup>96</sup> Cf. Os 2,16-25; Is 54,5ss; 62,4ss e testi affini.

<sup>97</sup> Cf. Mc 2,19-20; Mt 9,15; 25,1-13; Lc 5,34-35; Gv 3,29. Implicitamente: Gv 2,1-11 (per la simbologia delle nozze di Cana); Mt 22,1-4 (parabola degli invitati); Mt 3,11; Mc 1,7; Lc 3,16 (l'allusione ai sandali in riferimento al diritto di riscatto da parte dello sposo, cf. Dt 25,5-10).

<sup>98</sup> Come spiega Sánchez Navarro, l'identificazione del Messia con lo sposo la potremmo anche trovare ripresa nella letteratura rabbinica tardiva, L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Gesù, Il Messia Sposo. La Testimonianza Dei Sinottici*, 78.

<sup>99</sup> Abbiamo già studiato questi testi nella sezione sullo status del messia davidico, a p. 104ss.

<sup>100</sup> Cf. Lc 15,1-7; Mt 18,12-13; Gv 10,11ss.

### B.3. Autorità di Gesù sulla legge e il sabato

La Torà ha un posto centrale nel giudaismo del Secondo Tempio, come parola di Dio scritta e donata al popolo. Il testo sacro diventa uno degli istituti di mediazione più importanti della religiosità giudaica del momento. Perciò, i maestri dell'epoca centravano i suoi sforzi nello studio e l'interpretazione della Legge. Invece, il rapporto di Gesù con essa è diverso dal loro, e questa differenza è significativa per noi.

Anzitutto, Gesù ha un atteggiamento positivo nei confronti della Torah. *Matteo* lo vuole sottolineare riportando queste parole di Gesù:

Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento. In verità io vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà un solo iota o un solo trattino della Legge, senza che tutto sia avvenuto (Mt 5,17-18).

Non solo a parole, ma anche con i fatti, Gesù è uno che compie la Legge: «frequenta la sinagoga il sabato, nelle grandi feste si reca a Gerusalemme, al tempio come ogni pio ebreo, dice ai lebbrosi guariti di presentarsi ai sacerdoti per essere dichiarati ufficialmente puri, pagava il tributo al tempio...»<sup>101</sup>. Allo stesso tempo, Gesù provoca alcune tensioni con il proprio ambiente che riguardano la legge o le sue interpretazioni, tra cui<sup>102</sup>:

1. Le antitesi nel discorso della montagna.
2. Le leggi di purità rituale.
3. La questione del sabato.
4. La questione del matrimonio e il divorzio.
5. La pratica del digiuno.

Queste controversie non pongono Gesù come un trasgressore della Legge; al contrario, vogliono proporre il compimento genuino di quella volontà di Dio che sottostà alla Torà scritta. Ma facendo ciò, Gesù non compare come un interprete della Legge, ma piuttosto direttamente della volontà di Dio, anche al di sopra di quanto fu scritto e detto agli antichi:

(1). Le antitesi non propongono una deroga della legge bensì un compimento ancora più stretto. Infatti, chi ascoltano Gesù «non soltanto sono soggetti al divieto di uccidere, ma non devono neanche adirarsi contro il fratello. Non soltanto sono sotto il comandamento che proibisce l'adulterio, ma non devono nemmeno guardare una donna con lussuria nel cuore. Lungi dal reagire quando sono feriti, dovrebbero "porgere l'altra guancia"..."<sup>103</sup>. Evidentemente, un rigore più grande da quello richiesto dalla legge non è di per sé illegale. Ma le antitesi non vogliono semplicemente imporre *maggiore rigore* perché la questione non è *quantitativa* o di *intensità*, ma va in una direzione più profonda: l'interno dell'uomo. Gesù va all'origine del peccato per sanare lì il processo che porta al regno del male. Non è più sufficiente evitare il male nei suoi atti esterni peccaminosi (uccisione, adulterio, vendetta), ma

---

<sup>101</sup> SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù*, 62.

<sup>102</sup> Enumeriamo i temi che ci sembrano più significativi e sufficienti ai nostri fini; per un'elenco più completo e articolato, cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I, 79-86.

<sup>103</sup> SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 201.

bisogna andare alla fonte da dove sorgono tutti gli atti: il cuore. Insomma, con queste parole Gesù non toglie valore alle prescrizioni legali ma, al contrario, li compie di modo radicale, cioè, *dalla radice*: porta la legge al cuore dell'uomo.

(2). Gesù si mostra critico nei confronti di un caposaldo della religiosità giudaica: il concetto antitetico di puro-impuro. In questo ambito, «Gesù procede con somma disinvoltura, tanto da sconfinare nella spregiudicatezza»<sup>104</sup>. Infatti, non dubita di entrare in contatto con quelle che venivano considerate fonti di impurità, come flussi di sangue, lebbre, cadaveri; né di avvicinarsi a persone pubblicamente escluse, come samaritani, pubblicani o prostitute. Così, Gesù si mostra libero di infrangere alcune norme di purità legale e lo spiega così: «non ciò che entra nella bocca rende impuro l'uomo; ciò che esce dalla bocca, questo rende impuro l'uomo! [...] Dal cuore, infatti, provengono propositi malvagi, omicidi, adulteri, impurità, furti, false testimonianze, calunnie» (Mt 15,11.19). Ancora, Gesù indica l'*interiorità* come punto di partenza del vero compimento della legge. Anche qui, Gesù non emette questa critica ponendosi *contro* la Legge e i profeti, ma, al contrario, si rifà ad essi esplicitamente «bene ha profetato di voi Isaia, dicendo: Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me» (Mt 15,7-9). Insomma, Gesù vuole portare la Legge al cuore dell'uomo; come spiega Penna: «Gesù riconduce il discorso sulla purità al di là delle prescrizioni legali e lo riporta all'interno dell'uomo e alle sue radici etiche»<sup>105</sup>.

(3). I sinottici testimoniano che Gesù ha vissuto il sabato con grande liberalità e disinvoltura, originando le conseguenti controversie con i farisei. Ma Gesù non trasgredisce il riposo –per esempio, quando guarisce in sabato– con l'intenzione di derogare la legge sabbatica, ma piuttosto per mettere in luce due punti di capitale importanza: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato» (Mc 2,27-28). Quindi, in primo luogo, Gesù insegna il senso antropologico del comandamento, pertanto, Gesù parla come chi è capace di spiegare perché è *stato fatto il sabato*: spiega con gran autorità il senso della legge. Ma non solo: in secondo luogo, dichiara la signoria del Figlio dell'uomo sul sabato. Attribuire la qualità di «signore del sabato» a qualsiasi altro fuori di Dio costituirebbe una bestemmia. Perciò, la reazione a questa controversia è coerente: «i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire» (Mc 3,6). Insomma, l'atteggiamento di Gesù rispetto al sabato è quello di chi vuole portare a compimento il comandamento nel suo vero senso, e lo fa con l'autorità di chi si sa Signore del sabato.

(4). La controversia sul matrimonio potrebbe sembrare più contraddittoria con la tradizione ebraica: «la Torà su questo punto è chiara: un marito può ripudiare la moglie (cf. Dt 24,1-4)»<sup>106</sup>, invece, Gesù non lo permette. Ne dà una giustificazione: «per la durezza del vostro cuore egli scrisse per voi questa norma. Ma dall'inizio della creazione li fece maschio e femmina; per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una carne sola» (Mc 10,5-8). In realtà, questo un pensiero non è del tutto estraneo al giudaismo, poiché di modo simile argomentava *Malachia*: «il Signore è testimone fra te e la donna della tua giovinezza, che hai tradito, mentre era la tua compagna, la donna legata a te da un patto.

<sup>104</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol I, 82-83.

<sup>105</sup> *Ibidem*, vol I, 86.

<sup>106</sup> *Ibidem*, vol I, 80.

Non fece egli un essere solo dotato di carne e soffio vitale?» (2,14-15) e concludeva: «io detesto il ripudio, dice il Signore» (v. 16). Similmente per Gesù il ripudio mosaico non rispondeva pienamente alla volontà originaria di Dio. Era stata data di modo condiscendente e provvisorio. La novità è che con l'arrivo di Gesù, la provvisorietà è finita. È giunto il momento in cui l'ordine pristino va ristabilito, e, dunque, la concessione temporale non è più valida. Gesù è consapevole dell'avvento della era del *compimento del disegno originario*.

(5). «"Perché i discepoli di Giovanni e i discepoli dei farisei digiunano, mentre i tuoi discepoli non digiunano?". Gesù disse loro: "Possono forse digiunare gli invitati a nozze, quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare"» (Mc 2,18-20). Gesù viene segnalato per mancare al digiuno. Come abbiamo già spiegato, con questo atteggiamento Gesù non cerca di correggere o trasgredire la Legge, ma piuttosto indica il compimento dei tempi definitivi preparati dalla essa<sup>107</sup>. Segnala quindi il vero compimento della Legge in sé stesso, non solo in quanto obbedienza ma in quanto finalità.

Potremmo sintetizzare quanto detto sul rapporto di Gesù alla legge con tre parole: interiorità, compimento e autorità.

La radicalità richiesta da Gesù nell'adempimento della Torah consiste primariamente nella *interiorizzazione* del comandamento nel cuore. In questo atteggiamento riecheggiano le parole di Ger 31,33: «Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore –: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore». Con l'arrivo della nuova alleanza, Dio stesso avrebbe messo la sua legge nel cuore del suo popolo, iscrivendola nel cuore. La predicazione di Gesù tende a compiere questa stessa missione.

Come dice Paolo, «il *telos* de la Legge è Cristo» (Rom 10,4). Gesù si presenta come chi *compie* la Torà. Questo non significa semplicemente che si mostri come un esemplare esecutore delle regole incluse nel testo della legge. No: a volte la compie di modo che a qualcuno potrebbe apparire trasgressore. Gesù si presenta come il compimento in senso *teleologico* o, meglio, *escatologico*; lui è la finalità alla quale segnalava la Torah<sup>108</sup>.

Gesù parla della legge come chi conosce con certezza il senso e l'origine dei precetti, e dunque sa bene quando considerarli vincolanti e quando, invece, devono lasciare posto a un compimento pieno veramente concorde alla volontà originaria di Dio. Cioè, sa che la legge di Mosè può essere corretta d'accordo con la volontà di Dio. Si situa così, interpretando legge *al di sopra della legge scritta*, con una certezza propria dello stesso legislatore.

#### **B.4. Gesù, il tempio e il culto d'Israele**

Il tempio di Gerusalemme era il centro sociale, politico e religioso della società giudaica durante questa epoca<sup>109</sup>. Non per caso, gli storici la denominano "giudaismo del Secondo Tempio". Accanto alla sua importanza storica e sociale, il tempio ha anche il suo significato

<sup>107</sup> Cf. Capitolo III.A.2, p. 159ss.

<sup>108</sup> Etimologicamente, *Torà*, oltre a istruzione o legge, significa anche direzione, indicazione, segnalazione; viene dal verbo "gettare, lanciare" che comporta un senso dinamico e una direzionalità verso un oggetto.

<sup>109</sup> Cf. quanto già esposto riguardo al contesto, Capitolo I.A.2.a, p. 20.

teologico. Si tratta, probabilmente, dell'istituzione di mediazione più importante del momento: rappresenta la dimora di Dio in mezzo al suo popolo<sup>110</sup>; è anche il luogo del culto sacrificale<sup>111</sup> e quindi del perdono e della liturgia ufficiale e sacerdotale. Dunque, è il luogo sacro, l'unico posto su tutta la terra scelto da Yhwh per abitare: è, in un certo senso, il centro del popolo e del mondo<sup>112</sup>.

I sinottici mostrano che Gesù ha un atteggiamento di accettazione del tempio come istituzione religiosa<sup>113</sup>: suppone che vi si presenti un'offerta, vi manda il lebbroso guarito secondo le prescrizioni, partecipa allo svolgimento delle feste, paga il tributo dovuto e ne difende l'onore nella prassi dei giuramenti: «chi giura per il tempio, giura per il tempio e per *Colui che lo abita*» (Mt 23,21). Allora, cosa significa quel gesto compiuto nel tempio nella sua ultima settimana (secondo i sinottici)? Ecco il testo:

Giunsero a Gerusalemme. Entrato nel tempio, si mise a scacciare quelli che vendevano e quelli che compravano nel tempio; rovesciò i tavoli dei cambiamonete e le sedie dei venditori di colombe e non permetteva che si trasportassero cose attraverso il tempio. E insegnava loro dicendo: «Non sta forse scritto: La mia casa sarà chiamata casa di preghiera per tutte le nazioni? Voi invece ne avete fatto un covo di ladri». Lo udirono i capi dei sacerdoti e gli scribi e cercavano il modo di farlo morire (Mc 11,15-18).

Le parole di Gesù riecheggiano la voce dei profeti Isaia e Geremia. Il primo annuncia il tempo finale in cui il tempio accoglierà non solo i figli d'Israele, ma anche gli stranieri – com'è noto, in quel momento l'ingresso dei gentili nel tempio era vietato –: «i loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul mio altare, perché la mia casa si chiamerà *casa di preghiera per tutti i popoli*» (Is 56,7). Il secondo, critica l'abuso del tempio operato dai suoi coetanei, i quali pongono la sua sicurezza nei riti del tempio come scudo per continuare a fare il male: «Forse per voi è un *covo di ladri* questo tempio sul quale è invocato il mio nome?» (Ger 7,11). Dunque, le parole di Gesù includono sia un'allusione al tempio escatologico sia una critica al culto del momento.

Ma c'è di più. Gesù aveva impedito il lavoro dei cambiavalute: senza questi, non si possono compiere gli animali e, così, il sacrificio rituale non poteva essere offerto. Gesù provoca una cessazione temporale del sacrificio<sup>114</sup>. Per intenderci, sarebbe un gesto simile a chi rubasse

<sup>110</sup> Il giorno della consacrazione, Salomone esprime la chiara consapevolezza che Yhwh trascende ogni spazio, ma ha voluto stabilire un posto dove essere invocato e, dunque, dove entrare in relazione con gli uomini (cf. 1Re 8,27-29). Yhwh ha scelto il suo «monte santo», Sion, Gerusalemme, come luogo unico in tutta la terra. Così, il tempio diventa anche segno dell'elezione d'Israele e dell'unicità di Dio.

<sup>111</sup> Stando a quanto espresso da Giuseppe Flavio, l'attività sacrificale del tempio doveva essere frenetica: il giorno di pasqua si offrivano niente di meno che 256500 sacrifici per i due milioni di abitanti e pellegrini che popolavano Gerusalemme nelle feste più importanti dell'anno, cf. GIUSEPPE FLAVIO, *De Bello Iudaico*, 6, 423-427. Oltre ai sacrifici di espiazione, si offrivano anche quelli di ringraziamento o di lode; come anche quelli prescritti per le feste del calendario ebraico.

<sup>112</sup> Cf. B. PITRE, *Jesus, the New Temple, and the New Priesthood*, «Letter and Spirit» 4 (2008) 47-83.

<sup>113</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Vol I, 69-78.; seguono anche SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 256ss.

<sup>114</sup> Cf. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 423; PITRE, *Jesus, the New Temple, and the New Priesthood*, 66.

pane e vino in una chiesa per impedire di celebrare la Messa. Perché questa sfida? Si capire meglio – come fa esplicitamente *Giovanni* – in collegamento con l'annuncio della distruzione del tempio<sup>115</sup>:

Mentre usciva dal tempio, uno dei suoi discepoli gli disse: «Maestro, guarda che pietre e che costruzioni!». Gesù gli rispose: «Vedi queste grandi costruzioni? Non sarà lasciata qui pietra su pietra che non venga distrutta» (Mc 13,1-2).

La cessazione temporanea del sacrificio, provocata da Gesù, annuncia la sua cessazione definitiva, e dunque, la fine del tempio. La portata del gesto si capisce dai suoi effetti: costituisce un capo di accusa nel giudizio davanti al Sommo Sacerdote; poi, venne ancora ripetuto al piede della croce e, infine, ritorna nell'accusa a Stefano (cf. Att 6,14). La spiegazione più probabile è questa: annunciare, a parole e gesti, la distruzione del tempio implicava, nientemeno, che annunciare la fine del culto ebraico così com'era. Di fatto, così avvenne 40 anni dopo: la caduta del tempio fu la fine di una era del giudaismo e comportò una trasformazione radicale del vissuto religioso. Se, inoltre, l'annuncio viene capito come minaccia, allora ha senso che costituisse un motivo di preoccupazione da parte dei capi dei sacerdoti. Lo hanno capito: Gesù annunciava la fine di un'epoca e l'avvento di una nuova era. Con questo gesto, Gesù manifesta di portare con sé i tempi definitivi, strettamente collegati a una trasformazione del tempio.

Infatti, come attesta il citato passo di Is 56,7, l'avvento dei tempi messianici è collegato con un nuovo tempio. Già dall'inizio delle profezie regali, il figlio di Davide era chiamato a costruire il tempio del Signore: così fece Salomone. Ma anche Ciro, re di Persia, viene denominato *Messia* appunto perché fu eletto da Dio per permettere al popolo di ritornare e ripristinare il culto del tempio. Il profeta Ezechiele lega i tempi definitivi con il nuovo tempio, dal quale usciranno le acque per vivificare tutto il mondo (Ez 40 e avanti). Insomma, nei tempi messianici, il Figlio di Davide avrebbe portato il nuovo e definitivo tempio: luogo di dimora di Dio con il suo popolo e nuova ritualità.

Il tempio mediava la presenza di Dio e il luogo dell'espiazione e il perdono. L'annuncio della fine di questa mediazione è coerente con l'avvento del tempo escatologico: allora, la presenza di Dio nel mondo e l'offerta di un'espiazione definitiva non avranno più bisogno del tempio o, meglio, avranno luogo nel tempio escatologico. Ovviamente, questo non era immediatamente comprensibile per gli spettatori. Come indica *Giovanni* 2, 21-22, gli astanti non hanno colto il senso del gesto: i credenti lo avrebbero capito dopo, grazie alla Risurrezione e alle parole dell'Ultima Cena.

Il gesto di Gesù nel tempio, secondo *Marco*, suscitò una forte reazione fra le autorità di Gerusalemme, fino al punto di decretare la sua morte. Tutte le fonti coincidono che Gesù, avendo percepito questo rifiuto e prevedendo la sua fine imminente, volle celebrare un'ultima cena con la stretta più vicina dei suoi discepoli. Questa cena di congedo, compimento del rito della pasqua secondo i sinottici<sup>116</sup>, dà origine alla celebrazione cristiana della Cena del Signore,

---

<sup>115</sup> Una giustificazione più approfondita di questo collegamento in SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 258.

<sup>116</sup> È ancora oggetto di dibattito la datazione della cena, ovvero, se avvenne il giorno della cena di pasqua (come dicono i sinottici) oppure no (secondo la cronologia del vangelo di *Giovanni*). Joachim Jeremias ha studiato questo punto in profondità, J. JEREMIAS, *Le Parole Dell'ultima Cena*, Paideia, Brescia 1973,

importante manifestazione della devozione proto-cristiana incentrata in Cristo<sup>117</sup>. Si tratta di una ritualità post-pasquale che segna decisamente una discontinuità con il giudaismo previo: il culto del tempio, annunciata la sua distruzione, lascia spazio per una nuova era con una nuova alleanza e un nuovo sacrificio espiatorio, quello compiuto nel corpo e nel sangue di Gesù. Per lo studioso giudeo Jacob Neusner, questa discontinuità rituale è già accennata nel gesto nel tempio: «Il rovesciamento dei tavoli dei cambiavalute rappresenta un atto di rifiuto del rito più importante del culto israelita, l'offerta totale giornaliera, e quindi un'affermazione che c'è un mezzo di espiazione diverso dall'offerta totale giornaliera. Allora cosa avrebbe dovuto prendere il posto dell'offerta giornaliera? Doveva essere il rito dell'Eucaristia: tavola per tavola, offerta per l'offerta»<sup>118</sup>. È logico che la tematizzazione compiuta di questa sostituzione rituale non sia avvenuta se non dopo un tempo di riflessione<sup>119</sup>. Intanto, il gesto di Gesù rimaneva, a dir poco, una sfida misteriosa di chi ha l'audacia di purificare il culto del tempio e di annunciare la sua prossima fine.

Gli eventi dell'ultima settimana della vita di Gesù dischiudono una maggiore chiarezza sulla natura e la modalità che prende la sua missione. Il suo ingresso in Gerusalemme e il suo gesto nel tempio sono apertamente messianici: di fatto, così sono intesi dai suoi contemporanei. In coerenza con la sua predicazione, Gesù sa di portare con sé il regno definitivo, un cambio epocale per Israele. Una volta che il rifiuto dei capi è palese e inevitabile, lo è anche il modo come Gesù compirà la sua missione. Egli stesso lo spiega ritualmente alla cerchia più intima nell'Ultima Cena. Possiamo distinguere tre ordini di idee che spiegano la donazione del suo corpo e lo spargimento del suo sangue<sup>120</sup>: il vero sacrificio espiatorio promesso da Isaia (alludendo a Is 52-53), il sigillo dell'Alleanza definitiva profetizzata anche da Geremia (in relazione a Es 24,8 e Ger 30,31-32) e la prefigurazione del banchetto escatologico<sup>121</sup>.

Sin dall'inizio i cristiani si sono radunati per celebrare la Cena del Signore, ripetendo il gesto sul pane e sul vino in memoria del senso della morte del Signore. Secondo *Luca* e *1Cor*, questa celebrazione rituale risale a un comandamento esplicito di Gesù nell'Ultima Cena. Certamente questo aggiunge un elemento di novità celebrativa rispetto all'epoca giudaica precedente: se Gesù mandò celebrare la Cena, allora a lui si deve il salto che considera superata non solo la liturgia del tempio, ma anche la celebrazione della pasqua giudaica. Si tratta di un cambio epocale nel vissuto religioso giudaico.

---

giungendo alla conclusione che si trattava di una cena pasquale. Non pochi autori trovano convincente la sua dimostrazione, cf. ad esempio LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 306 oppure HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 616ss. Perciò molti, pur accettando la cronologia di *Giovanni*, affermano che fosse stata comunque una cena di pasqua, sebbene anticipata.

<sup>117</sup> Cf. Capitolo I.B.2.a, 29ss.

<sup>118</sup> J. NEUSNER, *Money-Changers in the Temple: The Mishnah's Explanation*, «New Testament Studies» 35 (1989/2) 289-290., citato in PITRE, *Jesus, the New Temple, and the New Priesthood*, 68.

<sup>119</sup> La *Lettera agli Ebrei* al capitolo 9, mostra una comprensione approfondita, come quella di *Giovanni*: il nuovo tempio è il corpo di Gesù il Cristo, autentica dimora della divinità in mezzo al suo popolo e luogo dell'espiazione definitiva.

<sup>120</sup> In questo, seguiamo PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I,172.

<sup>121</sup> Cf. HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 616-620.

Si potrebbe discutere lungamente la storicità di quella pretesa, cioè se effettivamente questa novità rituale risale a Gesù nei suoi sensi di espiazione, sigillo della nuova alleanza e banchetto di comunione. C'è chi ci vede una novità tale che spingerebbe Gesù fuori dalla sua mentalità propriamente giudaica<sup>122</sup>. Contro questo, ci sono motivi per veder il gesto in coerenza con l'attività di Gesù, in quanto compimento delle aspettative escatologiche d'Israele. Come spiega in dettaglio N. T. Wright<sup>123</sup>, per molti, la speranza giudaica si concretizzava nell'attesa di un nuovo Esodo. Così, la storia dell'Esodo diventava una prefigurazione paradigmatica di quando dovrebbe accadere alla fine: Dio farà sorgere un nuovo Mosè che guiderà il ritorno d'Israele dalla condizione di schiavitù per adorare Yhwh nel suo monte santo, il tempio definitivo; Dio opererà una nuova pasqua e sancirà l'alleanza definitiva con la quale, infine, concederà ad Israele il possesso definitivo della nuova terra promessa<sup>124</sup>. Non possiamo entrare a fondo in queste nozioni; ai nostri fini, bastino solo enumerarle per osservare che è storicamente ragionevole pensare che Gesù parlasse dell'avvento dell'alleanza definitiva, escatologica o nuova: il comandamento rituale nell'Ultima Cena si muove dentro categorie escatologiche propriamente giudaiche. Inoltre, non è facile da spiegare l'origine di quest'abitudine culturale senza l'ipotesi di storicità dell'Ultima Cena, risalente a Gesù. In definitiva, possiamo anche dire con plausibilità storica che, con il suo gesto nell'Ultima Cena e in coerenza con il resto della sua attività, Gesù si è presentato come il mediatore dell'alleanza definitiva, annunciata dai profeti e oggetto delle speranze d'Israele.

Insomma, la testimonianza sinottica presenta un comportamento di Gesù nel quale, come spiega Bordoni, «emerge in modo straordinario la statura personale di Gesù come quella di chi non è un semplice portatore del messaggio dell'avvento del regno di Dio, né un semplice rabbì interprete della Legge, né un semplice riformatore del culto, ma un uomo che *si arroga una pretesa messianica inaudita, quella stessa dell'autorità di Dio*, superiore a ogni altra autorità del giudaismo, che esercita già adesso il giudizio sugli uomini e sul mondo, che comanda come Signore della Legge, che comanda in modo perentorio non fondandosi su altre autorità che su quella della sua persona»<sup>125</sup>. In definitiva, «ciò che egli aveva detto e fatto non soltanto lo situava molto al di sopra di qualsiasi altro personaggio della storia d'Israele, ma lo poneva allo stesso livello di Dio»<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> Gli argomenti della posizione che nega la storicità dell'istituzione del rito eucaristico da parte di Gesù sono molto bene sintetizzati in Á. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'eucaristia Dono e Mistero*, EDUSC, Roma 2006, 78-79. Un esponente di questa posizione critica si trova in PIÑERO, *Guía Para Entender El Nuevo Testamento*, 213ss.

<sup>123</sup> Cf. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, passim.

<sup>124</sup> Cf. B. PITRE, *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper*, Doubleday Religion, New York 2011, 24-42.

<sup>125</sup> BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 2, 129, enfasi nostra.

<sup>126</sup> A. DUCAY, *Il Figlio Salvatore: Breve Cristologia*, Cantagalli, Siena 2014, 48.

### C. GESÙ SI È PRESENTATO COME IL FIGLIO

La qualifica di Gesù come *Figlio di Dio* risulta centrale in tutto il NT. È vero che il titolo si usa meno frequentemente che altri come, ad esempio, *Cristo-Messia*; tuttavia, compare solitamente nei momenti più significativi sull'identità di Gesù: questo succede nei sinottici<sup>127</sup> e nelle lettere paoline<sup>128</sup>; mentre invece in *Giovanni*, oltre ad essere centrale, è anche molto ricorrente lungo tutta la narrazione. A differenza di altri titoli, la figliolanza divina di Gesù – così come intesa nel NT – non solo sottolinea la sua missione ma anche la sua identità, la sua origine e relazione con il Padre e, in ultima analisi, la sua divinità. Perciò, è cruciale domandarsi sull'origine storica di questo titolo.

È noto che il giudaismo pre-cristiano attribuiva una particolare figliolanza divina al messia venturo, secondo le parole rivolte a Davide: «Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio» (2Sam 7,14). Perciò si potrebbe pensare a una figliolanza divina del messia intesa in termini prettamente metaforici o adottivi. Il NT trascende questo significato: si tratta di una filiazione divina superiore. Perciò, in base a quanto abbiamo già visto<sup>129</sup>, possono interpretare alcuni testi sacri come i Salmi 2, 110 o 89, come profezie di una filiazione divina che indica la condizione di origine sovrumana del Messia. Ma, che cosa diede luogo a questa re-interpretazione dei testi? Si potrebbero formulare due ipotesi ragionevoli al riguardo:

1. La fede nella filiazione divina di Cristo ha origine nello stesso Gesù. Egli, benché talvolta di modo indiretto, si presentò come Figlio di Dio.
2. La fede nella filiazione divina di Gesù consegue al sorgere della credenza che il Risorto fosse il Messia escatologico, senza alcun concorso dello stesso Gesù. La condizione divina del Messia escatologico, aspettabile nel giudaismo dell'epoca, sarebbe stata confermata dalla sua Risurrezione. Questa era sufficiente per la rilettura *a posteriori* dei Salmi 2, 110 o 89 per concludere che Gesù era Figlio di Dio. Ma Gesù in realtà non avrebbe mai parlato o pensato di sé in questi termini.

Per studiare queste ipotesi, in primo luogo andremo a vedere la risposta delle fonti cristiane e poi cercheremo di controllare la sua plausibilità storica valutando criticamente la nota tesi di Joachim Jeremias al riguardo.

---

<sup>127</sup> *Marco* mette a fuoco la filiazione divina di Gesù in momenti chiave della sua narrativa: il battesimo e la trasfigurazione (così dichiarato da Dio stesso), la condanna a morte nel sinedrio (dove Gesù conferma le parole del Sommo Sacerdote) e la morte in croce (sulla bocca del centurione). Oltre a questi momenti, per *Matteo* e *Luca* la figliolanza divina di Gesù ha un ruolo centrale nelle narrazioni sull'infanzia, nelle tentazioni nel deserto e, particolarmente in *Matteo*, nella confessione petrina in Cesarea di Filippo.

<sup>128</sup> Cf. i passi in cui Paolo condensa l'essenza teologica della sua fede in Cristo e nella sua opera come, ad esempio, Gal 1,15-16; 2,20; 4,4; Rom 1,4; 8,3ss.

<sup>129</sup> Cf. Capitolo II.B.3, 105ss.

### C.1. La risposta dei sinottici

Anzitutto, secondo le fonti sinottiche, la propria e singolare figliolanza divina non è oggetto diretto della predicazione di Gesù. Nonostante ciò, la sua relazione filiale con il Padre compare al meno in tre ambiti: la sua preghiera personale, i suoi detti su *il Figlio* e la sua predicazione.

Le fonti manifestano la relazione di Gesù con Dio, fra altre cose, riportando la sua preghiera. I vangeli tramandano «quattordici momenti biografici diversi, variamente distribuiti nelle redazioni evangeliche»<sup>130</sup>, in cui Gesù ha effettivamente pregato. Di questi, cinque passi mostrano anche le parole con cui Gesù pregava<sup>131</sup>. In essi, l'invocazione a Dio è sempre formulata con l'appellativo di *Padre*, eccezion fatta di Mc 15,34, conservata nella lingua originale: «*Eloi, Eloi, lema sabactani?*». In questo caso, il contenuto della preghiera non veicola la particolare identità di Gesù, giacché recita le parole Salmo 22. Per contro, le altre quattro istanze vogliono riflettere la preghiera che sorge dall'interiorità di Gesù<sup>132</sup>. Sono queste:

E diceva: «*Abba!* Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14,36; par.: Mt 26,39.42 e Lc 22,42).

In quel tempo Gesù disse: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza» (Mt 11,25-26; par.: Lc 10,21).

Gesù diceva: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34).

Gesù, gridando a gran voce, disse: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46).

Come si vede, la relazione di Gesù con Dio viene descritta in termini di filiazione: il vocativo è sempre *Padre*. Invece, non succede la stessa cosa quando sono altri a pregare; per esempio, nella parabola del fariseo e del pubblicano, troviamo l'invocazione *Dio, ho theos...* (Lc 8,11.13). Così, a prima vista, si osserva il carattere di fiducia filiale come proprio del modo di pregare di Gesù<sup>133</sup>.

Di fatto, nella prima delle preghiere, l'evangelista ha voluto conservare, all'interno del suo testo greco, il vocabolo aramaico traslitterato  $\alpha\beta\beta\alpha$ , *abba*. Senz'altro, il termine doveva essere reputato abbastanza significativo da meritare di essere preservato intatto, senza traduzione, non solo da *Marco*, ma anche da Paolo in Rom 8,15 e Gal 4,6. Perché hanno dato questo rilievo alla parola aramaica? Romano Penna, seguendo Jeremias — ne approfondiremo di seguito — ne dà tre ragioni: la novità del modo di rivolgersi a Dio, la familiarità che comporta e il probabile desiderio di trasmettere la stessa voce del maestro<sup>134</sup>. Secondo lui, il termine *Abba* meriterebbe di rimanere intatto perché connota una novità nel rapporto con Dio risalente allo stesso Gesù. Esattamente questo motivo lo vediamo in Paolo: i cristiani ricevono lo Spirito di Cristo affinché possano rivolgersi al Padre dicendo *Abba* (cf. Rom 8; Gal 4,4-6; cf. Gal 2,20). Per

<sup>130</sup> R. PENNA, *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo: alcuni aspetti del Gesù storico*, EDB, Bologna 2012, 102, per arrivare a quel numero, si escludono dalla somma i passi paralleli.

<sup>131</sup> Mc 14,36 e par.; Mc 15,34 e par.; Mt 11,25-26 e par.; Lc 23,34; Lc 23,46. Li vediamo di seguito.

<sup>132</sup> In rigore, anche nell'ultima delle quattro (Lc 23,43), Gesù prega col Salmo 31; tuttavia, cambia leggermente le parole per adattare alla situazione, e aggiunge quella più significativa: *Padre*.

<sup>133</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 119.

<sup>134</sup> PENNA, *Gesù di Nazaret Nelle Culture Del Suo Tempo*, 103.

l'apostolo, l'inserimento in Cristo attraverso il battesimo dona una novità di vita in rapporto al Padre, che si esprime anche nel grido *Abba*: dona l'adozione filiale. Non solo lui, ma anche *Giovanni* presenta la stessa idea: per lo Spirito il cristiano vive una vita *nuova* (cf. Gv 3,3ss), e questa novità viene espressa in termini radicali e assoluti, sia per i cristiani provenienti dalla gentilità sia per quelli di tradizione ebraica. Così, sono le stesse fonti proto-cristiane a sostenere la pretesa che c'è una modificazione introdotta da Gesù in un punto centrale del vissuto religioso: la decisiva relazione fra il fedele e Dio.

Ovviamente, la pretesa di novità filiale non si riflette soltanto nei testi in cui Gesù prega al Padre. Lo stesso fondamento si trova anche nel suo insegnamento, specialmente quando tratta i temi più direttamente religiosi: la preghiera e la fiducia in Dio. Soprattutto nel vangelo di *Matteo*, ma anche in *Luca*, Gesù parla di Dio con un'espressione che gli è propria, caratteristica e frequente: «Padre mio»<sup>135</sup>. La presenza di 20 volte in cui Gesù denomina Dio «Padre mio» in *Matteo* (16) e *Luca* (4) è rilevante: in tutto l'AT non troviamo nessun personaggio che individualmente usi queste parole al singolare riferite a Dio. Infatti, il possessivo *mio* fa pensare a un rapporto privilegiato con Dio, in questo caso, una filiazione particolare di Gesù. È anche significativo il contesto in cui Gesù parla così: quasi sempre si tratta di insegnamenti rivolti ai suoi discepoli in un contesto di fiducia, non polemico né nelle sue diatribe con gli avversari.

Nello stesso contesto – di fiducia con i suoi – ha luogo l'apertura della filiazione anche ai suoi discepoli. Anzitutto, succede con l'insegnamento della preghiera di Gesù per eccellenza, appunto, il Padrenostro (cf. Mt 6,2ss; Lc 11,2ss); ma anche in altre istruzioni sulla preghiera e sulla fiducia che devono porre in Dio, chiamandolo «padre vostro» un totale di 19 volte nei sinottici<sup>136</sup>. Così, diventa anche significativo il modo in cui usa l'aggettivo possessivo che accompagna il termine *padre*. Da una parte, spesso si riferisce a Dio come «padre mio»; quando però istruisce ai suoi discepoli, dice «padre vostro»; qualche volta usa «padre suo» in riferimento al Figlio dell'uomo; ma non dice mai «Padre nostro» insieme ai suoi discepoli (la preghiera omonima è per loro, non per sé). Questo fa pensare a una relazione particolare fra sé e il Padre. Insomma, i vangeli trasmettono «che Gesù aveva una singolarissima coscienza della paternità di Dio nei propri confronti»<sup>137</sup>.

Di questo modo, nel suo insegnamento, Gesù si sta presentando come Figlio di Dio di modo implicito, indiretto. In generale, i sinottici non mostrano Gesù che rivela solennemente la propria condizione di Figlio di Dio in modo esplicito e aperto. Tuttavia, Gesù si riferisce a sé stesso come «il Figlio» in tre momenti di grande portata cristologica:

Gesù parla della propria missione in termini filiali nella sua *parabola dei vignaioli omicidi* (Mc 12, 1ss e par.). Un uomo lascia la sua vigna in mani dei contadini ribelli e, dopo aver inviato invano molti servi, il padrone invia per ultimo il suo «figlio amato» sperando, erroneamente, che sarebbe stato rispettato. La storia finisce con il ritorno del padrone che fa giustizia all'uccisione di suo figlio e spodesta i contadini per dare la vigna ad altri. Per noi, è interessante che la parabola mette in luce la superiorità dell'ultimo inviato rispetto ai precedenti.

<sup>135</sup> Cf. Mt 7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.19.35; 20,23; 25,34; 26,29.39.42.53; Lc 2,49; 10,22; 22,29; 24,49.

<sup>136</sup> Cf. Mc 11,22; Mt 5,16.45.48; 6,1.8.14.15.26.32; 7,11; 10,20.29; 18,14; 23,9; Lc 6,36; 11,13; 12,30.32.

<sup>137</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, vol I, 118.

Quest'ultimo è denominato *figlio* e non più *servo*, ciò indica che il suo rapporto col padrone della vigna è qualitativamente diverso rispetto agli inviati precedenti. Non è difficile interpretare il senso della parabola: la vigna era un noto riferimento ad Israele (cf. Is 5,1ss) e il tema del ripetuto invio di profeti rifiutati non era neanche nuovo (cf. Ger 7,25). Gesù riprende temi ben noti all'udienza per gettare luce sulla situazione presente alludendo alla propria missione, al proprio rapporto con Dio e al rifiuto di cui è oggetto. Pertanto, con questa parabola Gesù si pone in un piano superiore a tutti quelli che sono venuti prima: tutti gli altri – compresi patriarchi e profeti venerati dal popolo come Abramo, Mosè, Davide o Elia – erano soltanto *servi* di Dio; egli, per contro, è il *figlio amato* e l'ultimo inviato, la sua missione è definitiva ed escatologica. Ammettendo che la parabola sia fedele al pensiero di Gesù<sup>138</sup>, si ha una finestra su come Gesù collocava se stesso nella storia d'Israele e in rapporto a Dio, suo padre. La sua relazione con Dio è impostata in termini di una filiazione unica che gli mette in condizione di superiorità rispetto a ogni altro inviato.

Un secondo testo è il *loghion sull'ora del giudizio*: «Quanto però a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo né il Figlio, eccetto il Padre» (Mc 13,32; Mt 24,36). Le parole si situano alla fine di un discorso sulla consumazione dei tempi. Una volta annunciate le cose che succederanno, aggiunge l'incertezza sull'ora. Il contesto rende evidente l'allusione a se stesso nell'affermare l'ignoranza del Figlio. La nozione di *Figlio* che soggiace si evince dall'andamento crescente dei soggetti coinvolti nell'enumerazione: nessuno [uomo], gli angeli, il Figlio e il Padre. Questo suggerisce la superiorità dello status del Figlio su quello degli uomini, ma anche sugli angeli nel cielo. Di conseguenza, la figliolanza sottintesa non sembra essere soltanto metaforica o adottiva, al contrario, comporta una superiorità di status rispetto a uomini e angeli, di modo che il Figlio è inferiore solo al Padre.

Infine, il terzo testo è il cosiddetto *aerolito giovanneo*<sup>139</sup>, in Mt 11,27 e Lc 10,22: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo». Queste parole seguono alla lode di Gesù al Padre per aver rivelato i segreti divini ai piccoli e non ai cosiddetti sapienti<sup>140</sup>. C'è una conoscenza alla quale i dotti della terra non possono arrivare senza rivelazione dall'alto: la conoscenza del Padre. Tale conoscenza non si riferisce tanto alla disposizione di informazione quanto a una relazione personale vitale, secondo il senso ebraico di *conoscere*. Il *loghion*, quindi, indica un'intimità fra il Padre e il Figlio che non è accessibile a nessun altro, se non tramite rivelazione dall'interno. Dunque, la conoscenza mutua ed esclusiva tra il Padre e il Figlio segna un salto qualitativo fra loro e ogni altro soggetto. Il Figlio appare come mediatore indispensabile dell'accesso al Padre, e questa mediazione acquisisce un carattere *discendente* poiché parte dall'intimità Figlio-Padre e da lì esce per salvare la distanza con gli esterni. È chiaro che queste parole, in modo indiretto, indicano una condizione superiore, divina, del

---

<sup>138</sup> Sulla storicità della parabola, cf. J. P. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare Il Gesù Storico*, 5 voll. Queriniana, Brescia 1991-2017, 5, 247ss., dove Meier spiega le ragioni per le quali questa parabola va considerata come una delle «poche elette», cioè una delle parabole con maggiore certezza di storicità.

<sup>139</sup> Il nome è dovuto alle parole del professore Karl von Hase chi, già nel 1876, scriveva così su questo detto: «dà l'impressione di un fulmine caduto dal cielo giovanneo», citato da J. JEREMIAS, *Il Messaggio Centrale Del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1968, 23.

<sup>140</sup> Mi servo ora liberamente del commento a questo brano in R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids 2007, 439ss.

Figlio. La sua posizione non è condivisa con nessun altro essere e in questo senso può considerarsi *il Figlio unico*. Questo tema ricorre frequentemente nel vangelo di Giovanni, perciò il *loghion* è stato denominato aerolito giovanneo.

Questi sono i tre detti attestati dai sinottici in cui, parlando sulla sua missione salvifica, Gesù suggerisce di avere una singolare filiazione divina. Il rapporto di figliolanza sottinteso, unico e proprio di Gesù, non ammette un'interpretazione meramente metaforica o semplicemente adottiva: si tratta di un rapporto con Dio qualitativamente diverso da quello proprio della condizione umana. Insomma, si può affermare che nei tre *loghia* su *il Figlio*, Gesù parla della propria condizione e missione in termini di una figliolanza divina unica.

In sintesi, i vangeli sinottici danno testimonianza di un Gesù che in modo indiretto si è presentato come *Figlio di Dio*, inteso in modo qualitativamente diverso in cui lo sono il resto degli uomini. La sua condizione filiale non è stata oggetto specifico della sua predicazione pubblica, ma viene sottintesa nella sua preghiera, nell'insieme del suo insegnamento teologico e religioso<sup>141</sup> e nelle spiegazioni che offre sulla propria missione, come manifestato in particolare nei tre *loghia sul Figlio*.

## C.2. Storicità: la tesi di J. Jeremias e la sua critica

Gesù manifestò di avere una nuova ed unica relazione con Dio, chiamandolo *suo Padre*, e poi introdusse i suoi discepoli in questa relazione familiare con il Padre. L'opinione dello studioso tedesco Joachim Jeremias sulla storicità di questo punto<sup>142</sup> ha provocato discussioni che continuano fino ad oggi. Alcuni dettagli particolari dei suoi studi sono stati entusiasticamente ricevuti e ripetuti, ma anche a volte corretti o puntualizzati, quando non aspramente criticati. La sua argomentazione può essere sintetizzata – assumendo il rischio di semplificare – in questi punti:

1. Il giudaismo precristiano non conosceva l'invocazione a Dio come «padre mio» in senso individuale. Certamente, si afferma la paternità di Dio, non solo in quanto creatore del mondo, ma soprattutto come padre d'Israele. La metafora esprime la relazione di origine, predilezione, custodia e autorità di Dio sul suo popolo. In questo senso, Israele può chiamare Dio «Padre nostro» (אבִינוּ); ma non troviamo nelle fonti del giudaismo palestinese la stessa invocazione al singolare (padre mio), né l'uso del vocativo *Abba* rivolto a Dio<sup>143</sup>.
2. Le fonti testimoniano che Gesù chiamava Dio «Padre mio». Dietro al greco dei vangeli, è molto probabile che il vocabolario proprio di Gesù per rivolgersi a Dio

---

<sup>141</sup> In rigore, tutto l'insegnamento di Gesù è di carattere religioso, ma si potrebbe dire che è anche storico-sociale, giacché non si possono dissociare queste dimensioni della realtà, specialmente nel mondo antico. Qui, utilizziamo il termine *insegnamento religioso* per specificare quello che parla direttamente su Dio e sul rapporto dei suoi discepoli con Dio.

<sup>142</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Abba*, Paideia, Brescia 1968. e JEREMIAS, *Il Messaggio Centrale Del Nuovo Testamento*, 9-31.

<sup>143</sup> Cf. *Ibidem*, 9-16.

fosse l'aramaico *Abba*<sup>144</sup>. Si tratta di una vera e propria novità religiosa: «le preghiere ebraiche non contengono un solo esempio di *Abba* come vocativo rivolto a Dio, mentre Gesù lo usò sempre quando pregava»<sup>145</sup>.

3. Il termine *Abba* proviene, nella sua origine, della ripetizione del balbettio infantile. Denota, quindi, una relazione di stretta familiarità mai usata nei confronti del Dio d'Israele. «Per una mente giudaica, sarebbe stato irriverente e perciò impensabile chiamare Iddio con questa parola familiare. Fu qualcosa di nuovo, qualcosa di unico e inaudito che Gesù osasse compiere questo passo e si rivolgesse a Dio con la semplicità, intimità e fiducia con cui un bambino si rivolge al proprio padre»<sup>146</sup>.
4. I primi cristiani fanno propria l'invocazione di Gesù al Padre, *Abba*: la novità di questo rapporto con Dio, manifestata nelle primissime comunità – paoline e non-«varca i limiti del giudaismo»<sup>147</sup>. Questo passo non sarebbe stato possibile se non avesse origine nell'autorità dello stesso Gesù.

In essenza, la tesi di Jeremias si può sintetizzare così: senza la prima fonte, ovvero Gesù di Nazaret e il suo insegnamento pubblico, non sarebbe stato possibile uno sviluppo dinamico del pensiero teologico su Dio come Padre di Gesù e Padre nostro, un'idea presente in tutto il Nuovo Testamento<sup>148</sup>. L'argomentazione fa perno sulla discontinuità col giudaismo precristiano, c'è una novità radicale e ci vuole una ragione proporzionata per questo salto. La spiegazione più probabile è quella indicata nelle fonti cristiane: è stata introdotta da Gesù stesso.

L'opinione di Jeremias ha suscitato una duplice discussione: a livello filologico, sull'uso del termine *Abba*; e, a livello storico-religioso, sulla discontinuità della filiazione divina neotestamentaria con la sua matrice giudaica. James Barr mosse la più nota critica al lavoro di Jeremias nel suo famoso articolo intitolato *Abba isn't Daddy*<sup>149</sup>. I punti che mise in discussione sono, fondamentalmente, due:

In primo luogo, Barr riuscì a provare convincentemente che *Abba* non è un termine proprio del linguaggio infantile: benché il tono sia certamente familiare, appartiene anche al linguaggio dell'adulto. Barr adduce sufficienti occorrenze dei *Targumim* dove gli adulti usano questo termine in tono familiare ma maturo; ad esempio, compare sulla bocca del patriarca

<sup>144</sup> I motivi che dà Jeremias per sostenere questa posizione sono tre. Il primo, la testimonianza esplicita che segnala *Abba* come originale della traduzione di πατήρ in Mc 14,36. Secondo, l'uso del nominativo ὁ πατήρ con valore vocativo attestato almeno quattro volte nel NT (Mc 14,36; Mt 11,26 e par. Lc 10,21; Rom 8,15; Gal 4,6; senza l'articolo in Gv 17,5.11.21.24.25): questa peculiarità si capisce meglio come un aramaismo, giacché l'aramaico *Abba* non funge solo da appellativo ma anche da nominativo. Terzo, per la conservazione dell'invocazione anche in Gal 4,6 e Rom 8,15: comunità paoline (Galati) e non paoline (Romani) consideravano questo grido come un'espressione caratteristicamente cristiana ed ispirata dallo Spirito di Cristo. Molto probabilmente la chiesa nascente ha voluto tramandare un tratto proprio di Gesù e dei suoi, cf. *Ibidem*, 16-17.

<sup>145</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>147</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>148</sup> Dobbiamo questa sintesi a S. SZYMIK, *Jesus' Intitulation of God as Abba: Its Sources and Impact on the Idea of the Fatherhood of God in the New Testament*, «*Verbum Vitae*» 38 (2020/2) 485-502.

<sup>149</sup> Cf. J. BARR, *Abba Isn't 'Daddy'*, «*The Journal of Theological Studies*» 39 (1988-April/1) 28-47.

Abramo ben passata la tenera età dei cento anni. È vero che lo stesso Jeremias aveva ammesso l'uso adulto del termine, rettificando una sua posizione precedente<sup>150</sup>. Tuttavia, Barr lo accusa di non essere stato conseguente con questo ripensamento, poiché Jeremias, malgrado tutto, manteneva intatta la conclusione che con *Abba* Gesù invocava Dio «con la fiducia con cui un bambino chiama suo padre»<sup>151</sup>, di modo che non ritratta dalle sue conclusioni ciò che aveva smentito nelle sue premesse. Insomma, Barr conclude che «è giusto dire che *Abba*, ai tempi di Gesù, apparteneva all'ambito familiare e colloquiale [...], ma in nessun caso si tratta di un'espressione infantile comparabile con l'inglese *Daddy*»<sup>152</sup>.

In secondo luogo, Barr nega che ci siano sufficienti motivi per asserire, come fa Jeremias, che Gesù *sempre* usava *Abba* per pregare o che ogni volta che Gesù si rivolgeva a Dio come *Padre* o «Padre mio» nei vangeli, questo riflette l'originale *Abba*. Si tratta di una supposizione possibile, ma non può considerarsi provata: altre ipotesi linguistiche potrebbero ugualmente reggere<sup>153</sup>. Invece, secondo Barr, Jeremias usa una ipotesi possibile come se fosse terreno solido e provato con cui rafforzare la sua argomentazione apologetica.

È vero che queste conclusioni di per sé non sembrano intaccare l'argomentazione più ampia di Jeremias, come accenna lo stesso Barr<sup>154</sup>; tuttavia, seminano dubbi ragionevoli su alcune sue premesse. Perciò, Barr conclude che – pur senza scartare la provenienza gesuana – l'invocazione *Abba*, di per sé, non è terreno così solido da costituire «la pietra miliare della nostra comprensione totale di Gesù»<sup>155</sup>, come pretendeva Jeremias<sup>156</sup>. Per Barr, la sola parola *Abba*, circondata di incertezze storico-filologiche, non può reggere tutto il peso probatorio di cui è stata caricata<sup>157</sup>.

Indebolita la posizione di Jeremias, altri asserti del suo studio sono stati messi in discussione. Concretamente, gli si contesta la pretesa novità dell'invocazione *Abba* rivolta a Dio. Forse era vero ciò che a suo tempo aveva affermato la *Jewish Encyclopedia*: «non c'è niente di particolarmente cristiano in essa. Era la formula per rivolgersi a Dio più familiare ai fedeli giudei dei tempi del Nuovo Testamento»<sup>158</sup>. In realtà, le evidenze che riporta questa enciclopedia per sostenere la sua tesi non sono così concludenti: certamente, mostra alcuni

---

<sup>150</sup> «Allorché cominciai questo studio, che mi ha occupato parecchi anni, pensai che Gesù avesse adottato proprio questo suono balbettante. Ma subito dopo notai che questa conclusione era troppo affrettata. [...] In tal modo, il termine non rimase più ristretto all'idioma infantile. Anche figli e figlie adulti chiamavano *Abba* i padri», JEREMIAS, *Il Messaggio Centrale Del Nuovo Testamento*, 20.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> BARR, *Abba Isn't 'Daddy'*, 46.

<sup>153</sup> Logicamente, Barr offre alcune di queste alternative, ma non è questo il luogo per approfondirle. Per noi, basta notare che non è una certezza provata il fatto che dobbiamo vedere l'aramaico *Abba* dietro ogni occorrenza di *Padre* riferito a Dio sulla bocca di Gesù.

<sup>154</sup> Cf. *Ibidem*, 39; cf. anche J. BARR, '*Abba, Father*' and the Familiarity of Jesus' Speech, «Theology» 91 (1988-May).

<sup>155</sup> BARR, *Abba Isn't 'Daddy'*, 47.

<sup>156</sup> Cf. JEREMIAS, *Il Messaggio Centrale Del Nuovo Testamento*, 29.

<sup>157</sup> Cf. BARR, '*Abba, Father*' and the Familiarity of Jesus' Speech, 179.

<sup>158</sup> K. KOHLER, *Abba*, in *The Jewish Encyclopedia*, vol 1. A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day, KTAV, New York 1964, 28.

esempi di preghiera in cui si denomina Dio *Padre*, ma in riferimento al collettivo dei fedeli giudei o in senso universale; poi, riporta un'unica istanza dove *Abba* viene riferito a Dio e un solo esempio dove un individuo osa chiamare Dio «padre mio». L'unica volta in cui Dio viene chiamato *Abba* compare in un documento del III secolo d.C. che narra una storia ambientata nel I a.C. In tempo di siccità estrema, alcuni bambini chiedono al taumaturgo di fare arrivare la pioggia, chiamandolo padre. Ecco il testo:

Chanan il Nascosto era figlio della figlia di Choni il Tracciatore di cerchi. Quando era necessaria la pioggia, i rabbini mandavano da lui dei discepoli, i quali tiravano il lembo della sua veste dicendo: «Padre [*Abba*], dacci la pioggia!». Allora egli si rivolgeva al Santo, sia benedetto, in questi termini: «Re dell'universo, fallo per questi fanciulli che non sanno distinguere il Padre [*Abba*] che dà la pioggia dal padre [*Abba*] che non può darla!»<sup>159</sup>

Il taumaturgo si riferisce a Dio come *l'Abba che dà la pioggia*, in contrapposizione a se stesso, che non può darla. Il contesto dà ragione a Jeremias: questo testo non costituisce una eccezione alla sua regola. In realtà, l'invocazione della preghiera del giusto non è *Abba* ma «Re dell'universo»; poi, le parole *Abba che dà la pioggia* non manifestano il modo abituale di pregare: si tratta piuttosto di un modo condiscendente di correggere l'errore dei bambini<sup>160</sup>. Di modo simile, nell'unica istanza con cui la *Jewish Encyclopedia* mostra l'invocazione di un individuo a Dio come «padre mio», l'orante viene così rimproverato: «Ti scomunicherei per il tuo modo irriverente di pregare, se non fosse che davanti a Dio sei un figlio privilegiato, che dice a suo padre: “*Abba*, fa' questo e fa' quello per me”, e il padre gli concede tutto ciò che desidera»<sup>161</sup>. Anche questo testo sembra indicare proprio il contrario di quanto preteso dalla *Jewish Encyclopedia*: non sembra il modo abituale di rivolgersi a Dio giacché viene considerato, *in primis*, degno di scomunica perché irriverente. Al massimo, sembra di attestare un'eccezione ammissibile, diversa dall'uso generale del popolo ebraico. Insomma, i testi adottati sono scarsi e poco concludenti, pertanto la tesi che *Abba* o “padre mio” fosse un modo normale giudaico di rivolgersi a Dio resta tutt'altro che documentata.

Altri autori si sono adoperati per trovare la preghiera con *Abba* o «padre mio» (al singolare) in altri testi giudaici antichi<sup>162</sup>, ma i tentativi sono stati vani: non sembra documentabile un uso generalizzato di questo modo di pregare nel giudaismo precristiano. Nonostante ciò, alcuni autori – come Geza Vermes o David Flusser – hanno segnalato che questa assenza non dimostra niente, poiché si deve alla scarsità di materiale disponibile. Secondo loro, manca un elemento comparativo: ci sono poche testimonianze di preghiere aramaiche individuali, anche con altre invocazioni. Di conseguenza, da sola, l'assenza di preghiere giudaiche con *Abba* non permette di estrarre conclusioni significative<sup>163</sup>. La mancanza di evidenze impedisce dimostrare la pretesa della *Jewish Encyclopedia*, cioè che la preghiera con *Abba* sarebbe abituale

---

<sup>159</sup> Prendiamo la traduzione da P. ABADIE, H. COUSIN, J.-P. LÉMONON, *Il Mondo Dove Visse Gesù*, Vol. 5, *Il Monoteismo Specificità e Originalità Della Fede Ebraica*, ESD, Bologna 2006, 39.

<sup>160</sup> Cf. JEREMIAS, *Il Messaggio Centrale Del Nuovo Testamento*, 18, anche ABADIE, COUSIN, LÉMONON, *Il Mondo Dove Visse Gesù*, Vol. 5, 39.

<sup>161</sup> Traduzione nostra da KOHLER, *Abba*, 28.

<sup>162</sup> Cf. lo studio di SZYMIK, *Jesus' Intitulation of God as Abba*, 485–502.

<sup>163</sup> Cf. VERMES, *Jesus in His Jewish Context*, 37–39.

per il giudeo dell'epoca; ma, in rigore, non è nemmeno un argomento sufficiente per dimostrare il suo contrario, ovvero che i giudei non si permettevano di invocare Dio come *Abba*.

A questo punto, dobbiamo basarci su ciò che c'è nelle fonti e conformarci con la certezza che le evidenze disponibili ci possono fornire. In questo senso, prendendo i dati dallo studio di Szymik già citato, offriamo nella semplicissima Tabella 3 un contrasto significativo fra l'uso teologico del termine *padre* nella Bibbia ebraica e nel Nuovo Testamento.

	AT (*)	NT
Occorrenze di "padre"	1213	413
In senso teologico	15	255

Tabella 3. Comparativa delle occorrenze di "padre" in senso teologico fra la Bibbia ebraica e il Nuovo Testamento<sup>164</sup>.

I numeri illustrano un'idea semplice: la tradizione ebraica certamente conosce il tema di Dio come Padre, ma questa categoria non diventa dominante o centrale fino agli scritti del NT. Sono dati della Bibbia ebraica, ma, come afferma Stefan Szymik, «nel periodo precedente l'avvento del cristianesimo, la situazione non è cambiata in modo significativo»<sup>165</sup>. Quantomeno, questi dati manifestano che il NT dedica una nuova attenzione alla paternità di Dio che non ha precedenti nel giudaismo precedente.

Accanto a questa differenza quantitativa, bisogna riconoscere anche un contrasto qualitativo non meno nitido. La paternità di Dio nell'AT esprime principalmente la scelta, la cura e l'autorità che Dio ha per il suo popolo – forse anche concretizzato nel figlio di Davide. Si tratta quindi di una metafora in più tra le altre per indicare l'attività benevolente di Dio nel mondo e la sua relazione con Israele. In contrasto, gli autori del NT scrivono sulla paternità di Dio in due sensi qualitativamente diversi rispetto al senso precedente: la figliolanza divina di Gesù Cristo e l'adozione dei credenti come figli. Tali sensi incidono significativamente nella stessa nozione di Dio, che ora include un'alterità all'interno, e nella sua relazione con il credente, che si dice figlio di Dio perché generato a una nuova vita. In breve, il divario fra la paternità divina nel NT rispetto all'AT risulta innegabile, sia quantitativamente che qualitativamente.

Al salto qualitativo e quantitativo bisogna aggiungere la testimonianza delle stesse fonti. L'argomentazione paolina in Gal 4,1-7 e Rom 8 solo funziona sotto il presupposto che coloro i quali ora gridano *Abba* non lo facevano prima:

Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: «*Abba!* Padre!». Quindi non sei più schiavo, ma figlio e, se figlio, sei anche erede per grazia di Dio (Gal 4,4-7).

<sup>164</sup> Prendiamo i dati da SZYMIK, *Jesus' Intitulation of God as Abba*, 485–502 e li presentiamo al modo di G. URÍBARRI BILBAO, *La mística de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2017, 129.

(\*) Per semplicità, mettiamo l'abbreviatura AT, ma con maggiore precisione dovremmo dire che i dati sono presi dalla Bibbia Ebraica.

<sup>165</sup> SZYMIK, *Jesus' Intitulation of God as Abba*, 497.

Per Paolo, il grido *Abba*, Padre – condiviso dalla comunità paolina di Galazia e da quella non paolina a Roma – è prova di un nuovo rapporto con Dio: figli e non più servi, sono riscattati dalla Legge per ricevere l'adozione. Il presupposto dell'argomento paolino è doppio: primo, i ricettori della missiva pregano col grido *Abba*; secondo, questo grido non è condiviso da coloro che non hanno ricevuto lo Spirito. Come Paolo, i credenti di Roma e di Galazia, possono sperimentare il grido *Abba* come segno dell'invio del Figlio e del suo Spirito "nella pienezza dei tempi". Ciò non avrebbe alcun senso sotto l'ipotesi di *non novità*, ovvero, se il modo abituale della preghiera giudaica del momento (compreso il già fariseo Saul-Paolo) fosse quella di *Abba*. Possiamo supporre che Paolo conoscesse bene il contesto religioso giudaico del primo secolo e, per lui, la preghiera che grida *Abba* costituisce un segno dell'invio dello Spirito del Figlio: dunque, è una nota distintiva dei credenti in Cristo.

A nostro parere, queste evidenze sono sufficienti per concludere che c'è una novità religiosa, teologica e pratica, manifestata nei primi autori cristiani rispetto alla paternità di Dio. Qual è l'origine della discontinuità? Potrebbe ipotizzarsi fosse uno sviluppo graduale cristiano posteriore a Gesù e non risalente a lui? Di fatto, c'è un dato che sembra puntare in questa direzione: la designazione di Dio come *Padre* sulle labbra di Gesù compare meno volte conforme si va indietro negli strati della tradizione – secondo la datazione più comunemente oggi. Così, appare 100 volte in *Giovanni*, 31 volte nei detti particolari di *Matteo*, 4 nei particolari di *Luca*, 4 nei detti comuni a *Matteo* e *Luca* e 3 in quelli di *Marco*. Questo potrebbe indicare che la novità fu imponendosi gradualmente, man mano che il Messia Risorto cominciò ad essere considerato anche Figlio di Dio. Tuttavia, contro questa lettura troviamo le lettere di Paolo, anteriori a tutti gli altri documenti del Nuovo Testamento. La discontinuità riguardo alla filiazione divina di Gesù e dei credenti non soltanto è già attestata nella lettera ai Galati, ma viene anche presupposta nella comunità di Roma, non paolina. Di conseguenza, con ogni probabilità, la novità nel modo di relazionarsi con Dio come *Abba* era già vissuta prima di Paolo, alle stesse origini del fenomeno cristiano. Le cifre date anteriormente potrebbero anche avere spiegazioni alternative<sup>166</sup>. Forse la riflessione proto-cristiana doveva ancora capire l'importanza e le conseguenze teologiche della novità (passo fatto da *Giovanni*) ma ciò non impedisce cogliere la testimonianza paolina della comparsa pratica del nuovo modo di relazionarsi con Dio come Padre di Gesù e dei cristiani: in breve, la riflessione e comprensione è un processo graduale, ma la comparsa originale vissuta è attestata nei primi documenti cristiani.

Il nuovo modo di intendere la paternità di Dio, prima attestato da Paolo, si manifesta poi praticamente in tutti gli altri scritti del NT. Di questo modo, il NT testimonia che nel primo secolo un ampio numero di autori indipendenti, geograficamente dispersi, condivide una nozione teologica nuova di paternità divina che, con maggiore o minore sviluppo teologico, è essenzialmente la stessa. È a questo punto che, per spiegare l'origine di questo fenomeno, si deve scegliere fra una delle due ipotesi possibili proposte all'inizio di questa sezione, in sintesi:

---

<sup>166</sup> Le cifre date anteriormente dovrebbero spiegarsi di un altro modo ma non come ingresso graduale della nozione di filiazione divina propriamente cristiana. Ad esempio, forse potrebbero spiegarsi secondo le particolarità narrative degli autori o come conseguenza dell'approfondimento teologico generale sui detti di Gesù e sulla sua persona. Sarebbe un tema molto interessante per un'altra ricerca.

o risale a Gesù stesso oppure è sola conseguenza della fede nella risurrezione, escludendo – o al meno non necessitando – che Gesù si sia considerato Figlio di Dio.

Seguendo la seconda ipotesi possiamo ricostruire l'origine del fenomeno come segue. Una volta creduta la messianicità escatologica di Gesù attestata dalla risurrezione, si sono potute leggere tutte le profezie messianiche come a lui riferite: concretamente, in lui si compierebbero di modo pieno i Sal 2, 110 e 89. D'altra parte, le tradizioni su un messia escatologico sovrumano hanno potuto anche applicarsi a Gesù una volta ritenuto Cristo Risorto: in realtà – avrebbero compreso – Gesù era qualcosa in più di un semplice uomo. Questo aprire la porta a una lettura della filiazione divina in Sal 2, 110 e 89 in un senso ulteriore, aldilà della filiazione metaforica o adottiva: Gesù era veramente il Figlio di Dio in senso pieno. Di questo modo, si potrebbe arrivare alla fede nella filiazione divina di Gesù con il solo fondamento pre-pasquale della pretesa messianico-escatologica: cioè, basterebbe affermare che Gesù si considerò portatore del Regno definitivo, ma non necessariamente Figlio.

Questa complessa spiegazione, benché possibile, ha anche qualche difficoltà. Da una parte, è basata sulla connessione giudaica fra messianismo escatologico e filiazione divina superiore, ma nulla osta che lo stesso Gesù fosse consapevole di questa connessione. Ma soprattutto, questa ipotesi lascia inspiegato l'origine della filiazione divina adottiva dei credenti in Cristo. Nelle fonti, troviamo due fenomeni che coesistono insieme dall'inizio: la particolare figliolanza di Gesù e l'adozione a figli dei suoi. Secondo questa ipotesi, ci si dovrebbe aspettare lo sviluppo di una riflessione che, pian piano, arrivasse dalla filiazione di Gesù, difficoltosamente, a quella dei credenti. Ma non è questo il fenomeno osservato: non c'è sviluppo né difficoltà; al contrario, si presume la condivisione comune di questo nuovo rapporto con Dio. Se non fosse stato Gesù stesso ad incoraggiare questa relazione dei suoi discepoli con Dio, come spiegare la sua comparsa precoce e unanime, indipendente, in posti geograficamente lontani? Sembra più plausibile la spiegazione data dalle stesse fonti: fu Gesù stesso chi, da Figlio, invitò i suoi a trattare Dio come il loro Padre.

Insomma, pur pulendo la sua posizione con le critiche necessarie, ci troviamo con che siamo tornati al nucleo della tesi di Jeremias. Concretamente, devono essere prese in considerazione almeno tre incertezze filologiche che circondano la parola *Abba*: prima, benché propria del linguaggio filiale, non si può dire che rifletti la fiducia *propria di un bambino* verso suo Padre; seconda non è dimostrato che Gesù la usasse *sempre* nella sua preghiera; terza, è possibile che fosse eccezionalmente usata da qualche orante giudeo. Ma, con ciò, il centro dell'argomento resta convincente, almeno così come formulato da Szymik, cioè: «senza la prima fonte, ovvero Gesù di Nazaret e il suo insegnamento pubblico, non sarebbe stato possibile uno sviluppo dinamico del pensiero teologico su Dio come Padre di Gesù e Padre nostro, un'idea presente in tutto il Nuovo Testamento»<sup>167</sup>.

Gli argomenti visti ci spiegano perché, con più o meno riserve, numerosi autori recenti presentano tesi analoghe a quella di Jeremias<sup>168</sup>. In concreto, James Dunn offre una serie di

<sup>167</sup> *Ibidem*, 486.

<sup>168</sup> Cf. ad esempio DUNN, *Jesús Recordado*, 805–816; WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 648–650; PENNA, *Gesù di Nazaret Nelle Culture Del Suo Tempo*, I, 150–160; HENGEL, SCHWEMER, *Jesus and Judaism*, 482–483; BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 2, 261–278; RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 349; SAYÉS, *Señor y Cristo*, 202; G. URÍBARRI BILBAO, *La Mística de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2017, 128, ecc.

conclusioni che ritiene «sorprendentemente solide» al riguardo; fra queste, afferma: «il sentimento di essere figlio doveva essere importante, anzi, centrale nella concezione che Gesù aveva di sé stesso e la fonte diretta dell'autorità con cui proclamava il Regno nella sua immanenza e imminenza escatologica»<sup>169</sup>. Così, Dunn fa un passo in più ponendo la coscienza filiale di Gesù come fondamento della sua attività pubblica. In altre parole, sapersi figlio autorizza Gesù a presentarsi come mediatore che supera ogni altra mediazione, considerandosi qualificato per portare in sé la presenza e l'attività salvifica di Dio e il suo Regno definitivo.

Concludiamo anche noi accettando con le dovute riserve la tesi di Jeremias. Così, in realtà, altro non si fa che affermare la plausibilità storica del racconto sinottico e delle affermazioni paoline riguardo a Gesù come Figlio di Dio. Detto di un altro modo, ciò che abbiamo denominato «la risposta dei sinottici», ovvero, la pretesa che Gesù si presentò come figlio di Dio e invitò i suoi discepoli a partecipare di un modo nuovo della sua figliolanza divina, appare come una tesi storicamente ragionevole e coerente con il fenomeno religioso osservato e documentato.

## D. CONCLUSIONE

Stando ai vangeli sinottici, Gesù non ha fatto una proclamazione esplicita, univoca e diretta della propria divinità. Una lettura anacronistica di questi documenti potrebbe deludere chi si aspetta di trovare un'autodichiarazione del tipo: «In quel tempo, Gesù disse ai suoi discepoli: "Prendete nota perché ho una rivelazione molto importante da farvi. Con la presente dichiaro solennemente e sotto la mia piena responsabilità che Io, Gesù di Nazaret, nato a Betlemme (Giudea) il 25 dicembre dell'anno 4 avanti me, sussisto in natura umana e in natura divina, un solo Cristo, Verbo di Dio, Seconda Persona della Santissima Trinità. Tale dichiarazione costituisce una verità di fede e una condizione necessaria per la salvezza eterna di chi la accetta"». No: Gesù non ha parlato così. A parte gli scherzi, i sinottici tramandano un Gesù la cui la missione non è incentrata sulla rivelazione di se stesso, ma piuttosto sull'istaurazione del Regno di Dio e sull'offerta della presenza attiva e salvifica di Dio nel mondo. Le sue parole e le sue opere non sono finalizzate a sé, si riferiscono piuttosto al Padre e al popolo eletto. Tuttavia, Egli dà anche testimonianza di sé stesso in quanto ciò è conseguente e necessario al compimento della sua missione. Si tratta, per ciò stesso, di una testimonianza generalmente indiretta, subordinata alla sua missione, ed espressa secondo le categorie proprie della storia e della cultura giudaica del tempo. Ma non per questo è meno significativa: le sue parole e opere lasciano trasparire qualcosa di incomparabile nella sua persona.

Anzitutto, Gesù si presentò come il portatore del regno di Dio. Le sue opere segnano l'inizio del regno promesso: il tempo promesso è già arrivato, non c'è bisogno di aspettare altro. In altre parole, si manifestò come colui in cui si realizzava definitivamente la speranza d'Israele, il che in molte tradizioni giudaiche si chiamerebbe messia. Allo stesso tempo, Gesù si distanzia esplicitamente dalla nozione di messia attribuita agli scribi, la quale riduce il compito del *figlio di Davide* entro schemi troppo angusti, almeno in due sensi: primo, perché non prevedeva un

---

<sup>169</sup> DUNN, *Jesús Recordado*, 816.

messia di condizione superiore a Davide e, secondo, perché presumeva che la sua missione avrebbe necessariamente assunto la forma del successo, indipendentemente dalla risposta del popolo.

Gesù usò l'espressione ambigua *figlio d'uomo* per riferirsi alla propria missione in terza persona. Dal contesto tematico, il collegamento con il *Libro di Daniele* sembra innegabile. A nostro parere, ci si presenta ragionevole che la scelta fosse consapevole, perché la figura simbolica di Dan 7 evitava gli inconvenienti che presentava il titolo di Messia. A differenza del "messia degli scribi", la figura di Dan 7 era aperta a ricevere interpretazioni di un messia di condizione trascendente; inoltre, essendo un simbolo indeterminato, non implicava necessariamente uno schema prestabilito di dominio e successo. Come il *figlio di Davide*, anche la figura di Dan 7 rappresenta il ricettore del regno atteso, ma il linguaggio simbolico consentiva una realizzazione più libera della missione messianica. Così, il volto definitivo del Figlio dell'uomo e la forma storica della sua missione potevano essere configurati dalle scelte che determinavano il corso degli avvenimenti: poiché il popolo lo rifiutò, ebbe la forma della croce.

L'annuncio del regno — a parole e opere — si poneva in sintonia con le attese messianiche di tipo apocalittico o, meglio, escatologico. Queste aspettative non erano estranee a una figura messianica non meramente umana, forse addirittura proveniente dal mondo celeste, inviata da Dio per compiere la sua missione. In altre parole, l'idea che il messia fosse una figura superiore a ogni mediatore precedente, o anche sovrumana, non era nuova. Gesù si richiamò a una lettura messiano-individuale di Sal 110 e Dan 7, in linea con queste concezioni. In questo senso, la pretesa di messianismo escatologico poteva essere associata a una rivendicazione di autorità e maestà che, almeno, sollevasse una domanda sulle origini e la condizione di Gesù.

La rivendicazione di una tale autorità è perfettamente coerente con tutta la testimonianza sinottica. Infatti, nessuno ha mai reclamato una posizione come quella implicata nell'attività e nell'insegnamento di Gesù. Per ricordare solo alcune delle audaci pretese studiate prima: Gesù si pone al centro del regno che proclama e che convoca; interpreta la legge con un'autorità e liberalità mai viste, anche al di sopra di Mosè; annuncia e simboleggia la fine del tempio; si sente autorizzato a chiamare i suoi discepoli e a esigere da loro una donazione totale e assoluta «per me e per la mia causa»; dice di avere autorità per perdonare i peccati, per occupare il posto di giudice escatologico, per nominare coloro che giudicheranno le dodici tribù d'Israele; opera i miracoli in nome proprio; allude a sé stesso come sposo dell'Israele escatologico, si identifica con il buon pastore promesso in *Ezechiele* o, infine, come il veicolo dell'ingresso di Yhwh per venire ad abitare in mezzo al suo popolo. Insomma, il racconto evangelico presenta un Gesù che porta la presenza e opera salvifica definitiva di Dio per il suo popolo: la sua è una mediazione assolutamente superiore a ogni altra, sia rispetto agli uomini inviati prima, sia rispetto alle mediazioni impersonali dell'alleanza, come la legge o il tempio. In breve, il Gesù dei sinottici si è presentato come il mediatore definitivo, diretto e supremo.

Qual è il fondamento di tali pretese? Secondo i vangeli, la base autoritativa è chiara e risiede nella sua relazione unica ed esclusiva con Dio: Gesù è il Figlio. Le fonti hanno conservato una traccia del suo modo caratteristico di invocare Dio come *Padre (Abba)* e di riferirsi a Lui come «Padre mio»: Gesù trattava Dio con una fiducia filiale inusitata. Esse mostrano anche che Gesù si considerava «il Figlio» in un senso unico ed esclusivo; i sinottici riportano tre occasioni dove Gesù usò questa terminologia ponendosi implicitamente in una condizione di superiorità rispetto a ogni altro, inferiore solo al Padre. Non sono molte occorrenze. La propria figliolanza

divina non sembra costituire un oggetto diretto della sua predicazione, anzi, sembra più interessato a proporre la figliolanza divina ai suoi discepoli. Infatti, gli insegnamenti di Gesù vogliono istruire i suoi discepoli a trattare Dio con fiducia filiale; così, nei discorsi di Gesù, da *Padre mio*, Dio diventa anche *Padre vostro-tuo-nostro*. Senza la manifestazione della filiazione divina di Gesù, sarebbe difficile spiegare lo sviluppo del pensiero teologico su Dio come Padre di Gesù e Padre nostro presente in tutto il Nuovo Testamento. Perciò, è storicamente ragionevole asserire che Gesù si presentò come il Figlio, inteso in un senso mai rivendicato da nessuno.

Paradossalmente, le rivendicazioni più elevate di Gesù non si presentano come auto-proclamazioni esplicite, ma vengono sottintese nel compimento della sua missione. La narrazione di *Marco* illustra bene questo stile: Gesù non rivela inizialmente la sua identità. Prima agisce e insegna con autorità propria, e il suo operato suscita negli astanti la domanda sull'identità: «chi è costui?». Questa emerge ripetutamente a seguito dei suoi fatti, finché non sarà Egli stesso a porla esplicitamente nell'intimità del gruppo più stretto. Ma lo fa dopo aver condiviso a lungo con loro. Di nuovo, Gesù non manifesta la sua identità direttamente, piuttosto si lascia scoprire da coloro che lo hanno accettato e seguito. La confessione nasce dalla sequela, non al contrario. Allo stesso modo –come si osserva nel discorso della montagna– la predicazione di Gesù si occupa di fare conoscere la paternità del Padre e così, conseguentemente, manifesta la propria filiazione. La testimonianza di Gesù su se stesso è conseguenza indiretta del compimento della sua missione.

Benché indiretta, la testimonianza di Gesù su se stesso suppone il punto di partenza della cristologia; è –con linguaggio parabolico– come il seme gettato che doveva ancora svilupparsi. Ma il seme non è ancora la pianta. I sorprendenti gesti di Gesù sollevavano una domanda, ma questa restava ancora senza risposta. I vangeli insistono spesso che, durante la vita terrena di Gesù, i discepoli «non avevano ancora capito», ovvero, lo stupore poteva suggerire una certa superiorità di Gesù, ma non la tematizzava. Per passare dall'ammirazione alla comprensione occorreva altro: gli eventi pasquali e la riflessione conseguente. In questo senso la rivelazione della sua divinità non è completata nella sua fase terrena.

Senza dubbio, le alte pretese di Gesù apparirono compromesse dalla sua condanna e morte in croce. Di fronte a questa fine, ogni eventuale speranza generata da Gesù si rivelava illusione vuota. Gesù aveva annunciato il compimento delle promesse di Dio, l'avvento dei tempi messianici che comportavano il raduno e dominio definitivo del popolo scelto e persino una trasformazione cosmica universale; invece, Gesù era morto e la situazione non era cambiata: non c'era nuovo tempio, né nuovo esodo, né alcunché di azione eclatante di Dio; la liberazione d'Israele doveva ancora aspettare. Anzi, il preteso portatore del regno era stato palesemente sconfitto e umiliato da quel potere alieno che era chiamato a rovesciare; anzi, fu rifiutato addirittura dallo stesso popolo che doveva liberare. Insomma, la crocifissione supponeva il fallimento dell'aspirante Cristo e lo screditamento di ogni sua pretesa. Perciò, se ogni fede positiva si doveva formare su questo personaggio, l'esperienza della risurrezione era del tutto indispensabile.

Allo stesso tempo, l'esperienza della risurrezione non sarebbe sufficiente per suscitare la fede nella divinità di Gesù. La fede nel ritorno alla vita di un morto non implica necessariamente la sua divinizzazione. Certamente, come indicano i vangeli, i discepoli non hanno capito la vera identità e missione di Gesù se non dopo la pasqua. Ma, ovviamente, senza ciò che Gesù disse e fece, non ci sarebbe niente da comprendere. Anche dal punto di vista

storico, per spiegare la prima predicazione cristiana, ci vuole un fondamento nei suoi atti e detti che portasse i discepoli ad avere una così alta concezione sulla sua identità. In breve, la testimonianza di Gesù su se stesso era necessaria per la comprensione posteriore.

La fede nella divinità di Gesù ha bisogno di un fondamento pre-pasquale. E la vita di Gesù lo offre certamente. Ma questo non è costituito da una rivelazione esplicita e diretta: Gesù non centrava la sua missione sulla propria persona. Nella sua missione e predicazione si riflette ciò che poi la teologia ha denominato “pro-esistenza”: tutto il suo essere e agire viene *dal* Padre ed è *per* noi; perciò solo implicitamente e indirettamente la sua missione rivela chi Egli sia.



## CAPITOLO IV. COMPrensIONE POST-PASQUALE DELLA DIVINITÀ DI GESÙ

Gesù aveva annunciato l'avvento del regno definitivo d'Israele. In risposta, il potere straniero che dominava Israele reagì con fermezza umiliandolo pubblicamente il preteso Cristo attraverso il castigo più ignominioso possibile: la morte in croce. Paradossalmente, pochi anni dopo, il gruppo dei suoi discepoli lo proclamò risorto e annunciò, non solo la sua messianicità, ma anche la sua condizione di Figlio di Dio e Signore dell'universo adorandolo alla pari di Dio. La cosmovisione che è alla base di queste credenze è senza dubbio giudaica; tuttavia, le tradizioni e le speranze ebraiche furono radicalmente modificate dagli eventi che formarono questa nuova fede. In questa sezione, ci proponiamo di studiare la comprensione post-pasquale della fede nella divinità di Gesù, ovvero, di comprendere perché e come le esperienze pasquali furono interpretate in chiave cristologica fino a sbocciare nella tematizzazione più esplicita della divinità di Gesù Cristo come manifestata nel *Vangelo di Giovanni*. Evidentemente, non abbiamo l'intenzione di fornire una storia completa dello sviluppo cristologico del primo secolo, poiché ciò supererebbe i nostri obiettivi e le nostre capacità. Desideriamo soltanto proporre una descrizione plausibile dell'itinerario percorso dai primi discepoli di Gesù per giungere a una comprensione cristologica compiuta, cioè divina, fino al punto di poter essere articolata come fa *Giovanni*.

A questo fine, tre sono le questioni da affrontare. Prima, l'importanza degli eventi pasquali come elemento indispensabile del processo di comprensione cristologica. Seconda, la possibilità di ricostruire, entro i nostri limiti, lo sviluppo delle idee che porta dagli eventi pasquali alla cristologia più esplicitamente divina del Nuovo Testamento. Terza, il punto di arrivo del processo che studiamo, che è la cristologia come espressa nel vangelo di Giovanni, e la sua continuità o discontinuità rispetto all'inizio del processo. Una volta fatto ciò, saremo in grado di offrire una nostra risposta globale sulle origini storiche della fede nella divinità di Gesù.

### A. IMPATTO CRISTOLOGICO DEGLI EVENTI PASQUALI

Gli eventi pasquali hanno un ruolo decisivo nella nascita e comprensione della fede nella divinità di Gesù. Ma sarebbe ridicolo pensare che questo "dato" possa comunicarsi pacificamente e immediatamente, come chi viene a conoscere una qualsiasi nuova informazione. Immaginiamo un esempio. Supponiamo che un tale Simone Bar Iona, allegro pescatore ebreo del primo secolo, venga a sapere che il Sommo Sacerdote ha avuto un nuovo figlio. Subito dopo, Simone riprende le reti e la sua pesca, come se niente fosse accaduto. In questo caso, il nostro pescatore ha acquisito una nuova informazione che può essere facilmente integrata entro le sue conoscenze pregresse e che poco trasforma la sua esistenza. L'assimilazione è immediata e anche piuttosto insignificante. Ovviamente, il caso della

rivelazione della divinità di Gesù non è così: non può essere assimilata così facilmente perché, in molti modi, non si adatta ai punti di riferimento conoscitivi. Per i discepoli, l'accettazione di un Messia crocifisso ha comportato la distruzione dei loro schemi preesistenti sulla speranza d'Israele, mentre il riconoscimento che questo Messia fosse pienamente divino richiedeva un nuovo modo di concepire Dio stesso. Insomma, la novità «Dio ha un Figlio ed è Gesù il Cristo Crocifisso» ha sconvolto il modello stesso con cui interpretavano la realtà; perciò, la sua comprensione e tematizzazione hanno richiesto un processo di assimilazione non immediato.

Per comprendere la dinamica di questo processo, ci avvaliamo del lavoro di Ester Miquel<sup>1</sup> sull'integrazione conoscitiva di una novità di vasta portata. Secondo questa studiosa, le convinzioni religiose e sociali costituiscono i punti di riferimento attraverso i quali una persona percepisce e interpreta il mondo circostante. Queste convinzioni non possono essere ridotte a informazioni proposizionali isolate, perché integrano la rete di significati con la quale il soggetto filtra, interpreta e valuta le proprie esperienze. In altre parole, l'individuo struttura organicamente la propria percezione del mondo esterno rendendola significativa grazie alle convinzioni fondamentali precedenti, che fungono come mani con cui cogliere e pesare l'esterno.

Com'è noto, la conoscenza umana non è riducibile all'informazione, ossia alla semplice raccolta di un *insieme di proposizioni vere*. Se così fosse, l'apprendimento si limiterebbe a una mera acquisizione di nuovi dati che accumulerebbero ai precedenti, alla rinfusa. Ma non funziona così. La conoscenza umana si presenta come un tessuto organico di informazioni integrate e relazionate tra di loro. Pertanto, ogni nuova acquisizione viene inserita all'interno di quella *rete di relazioni* che integra la conoscenza dell'uomo sul *suo* mondo. Una volta acquisita, la nuova conoscenza, se è sufficientemente significativa, potrà a sua volta essere utilizzata per percepire, valutare e interpretare le successive informazioni.

In questa prospettiva, la comparsa di una novità non può essere ridotta a l'aggiunta di un semplice dato in più. La novità scatena il processo d'interpretazione del dato. Come afferma Miquel: «Noi esseri umani abbiamo una tendenza spontanea a interpretare le nostre esperienze coscienti. In effetti, tutto sembra indicare che un'esperienza totalmente priva di interpretazione sarebbe inutile dal punto di vista cognitivo»<sup>2</sup>.

Ma che cosa significa *interpretare una novità*? «L'interpretazione dell'esperienza è il processo per il quale il soggetto umano integra l'informazione acquisita [...] entro la propria rete di significati, con la quale opera sull'ambiente. Quest'integrazione potrebbe comportare un'amplificazione chiara della propria rete con elementi e relazioni nuove e in questo caso si parla di apprendimento; oppure può essere semplicemente un processo di riconoscimento o rinforzo fra elementi e relazioni già conosciute»<sup>3</sup>.

L'apprendimento di una novità avviene, dunque, *organicamente*, come una assimilazione: la novità deve creare nuove relazioni nella rete previa, riuscendo, se è sufficientemente

---

<sup>1</sup> E. MIQUEL PERICÁS, *Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo*, in R. AGUIRRE (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 19-64; E. MIQUEL PERICÁS, *Marco teórico para el estudio de las experiencias religiosas extraordinarias*, «Estudio Agustiniano» (2016) 125-159.

<sup>2</sup> MIQUEL PERICÁS, *Marco teórico para el estudio de las experiencias religiosas extraordinarias*, 139 (traduzione nostra).

<sup>3</sup> IDEM, *Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo*, 29 (traduzione nostra).

importante, a cambiare la rete fondamentale di relazioni previamente stabilita. Questo processo può essere articolato nelle seguenti fasi<sup>4</sup>:

- i. Apparizione sconvolgente della novità
- ii. Destruzzurazione totale o parziale dell'ordine e funzionamento precedente.
- iii. Riassetamento tra elementi nuovi e vecchi da cui, se il processo ha successo, emerge una diversa organizzazione e funzionamento.

Questo semplice schema ci offre un modello per comprendere la portata degli eventi pasquali e la successiva riflessione come uno sforzo di assimilazione della novità che comportano. Per studiare questo processo, partiamo dalla situazione antecedente agli eventi decisivi, per poi esaminare la apparizione sconvolgente della novità e, per quanto possibile, il successivo processo di assimilazione che condurrà alla formulazione chiara e tematizzata della novità cristologica.

### *A.1. Punto di partenza: la fede pre-pasquale*

Da quanto abbiamo già esposto in precedenza, emerge con forte evidenza che il movimento di Gesù può essere caratterizzato come un movimento messianico. Lo abbiamo prima studiato focalizzando l'attenzione sulla figura di Gesù; ora invece, benché brevemente, spostiamo il fuoco sulla prospettiva dei suoi seguaci.

Nel brano centrale del del *Vangelo di Marco*, Pietro dà voce alle aspettative dei discepoli, che vedevano in Gesù sì il compimento delle loro speranze messianiche: «Ed egli domandava loro: “Ma voi, chi dite che io sia?”. Pietro gli rispose: “Tu sei il Cristo”» (Mc 8,29). Nel corso della sua vita pubblica, Gesù manifestava un'autorità straordinaria e, in questa linea, esigeva dai suoi discepoli una dedizione totale, di modo che ogni cosa doveva essere sottoposta alla sua sequela. L'adesione incondizionata dimostrata dai discepoli, che hanno lasciato tutto per seguirlo (cf. Mc 10,28), attesta la loro convinzione: «noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele» (Lc 24,21). La fede messianica pre-pasquale dei discepoli, oltre alla confessione di Pietro, è corroborata anche dalla richiesta dei figli di Zebedeo di sedere ai suoi lati nel suo regno (Mc 10,45-52), dalle acclamazioni al suo ingresso in Gerusalemme (Mc 11,9ss) nonché di altri episodi che risparmiamo ora al lettore perché li abbiamo già analizzato in precedenza. Inoltre, se i discepoli non avessero creduto che Gesù era il Messia prima della pasqua, molto difficilmente avrebbero iniziato a proclamarlo dopo<sup>5</sup>.

La narrazione evangelica testimonia che, nonostante la loro fede pre-pasquale messianica, i discepoli dimostravano una costante e ripetuta incapacità di comprendere la persona e la missione di Gesù. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, sebbene Gesù abbia agito da Messia definitivo, mediatore supremo e Figlio di Dio in un senso pieno e nuovo, questa sua identità non era, generalmente, oggetto esplicito né significato univoco del suo insegnamento. La sua identità era implicita in tutte le sue opere e ciò destava la meraviglia dei suoi discepoli.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Cf. R. AGUIRRE, *Jesús, el judío, ¿qué modelo de mesianismo?*, «El Olivo» 43 (2019) 218.

Tuttavia, tutto fa pensare che, prima della pasqua, questi non erano in grado di coglierlo appieno.

Specialmente nei momenti più straordinari, la reazione degli astanti fu, secondo i vangeli, di ammirazione e di stupore, non di comprensione compiuta sul significato di quanto accadeva. Ogni volta che Gesù spiega la sua missione in termini inaspettati, gli evangelisti sottolineano che «essi però non capivano queste parole e avevano timore di interrogarlo», (Mc 9,32.10; cf. Lc 9,45; 18,34; Gv 12,16, ecc.). La trasfigurazione costituisce un esempio sorprendente di questa logica: Pietro, colto da una forte emozione, «non sapeva infatti che cosa dire, perché erano spaventati» (Mc 9,6). Sebbene in qualche momento i discepoli siano rimasti sconvolti davanti all'autorità divina che operava in Gesù (cf. Mt 14,33), non sembra che questa esperienza abbia provocato una coscienza esplicita e permanente della condizione sovrumana di Gesù. Come affermava Kasemann, i discepoli vedevano in Gesù un uomo di Nazaret, non un «Dio che cammina sulla terra»<sup>6</sup>; anzitutto—aggiungiamo noi— perché non sarebbero nemmeno in grado di pensare una cosa del genere.

Ad ogni modo, alla luce delle opere e delle parole di Gesù, non si può negare del tutto che i discepoli abbiano intuito che non avevano a che fare con un uomo comune e ordinario. Dopotutto, lo consideravano il Messia e la concezione di un Messia sovrumano non era così rara. Non ci sono ragioni sufficienti per escludere la possibilità che i discepoli, almeno in episodi straordinari (come in Mc 6,51 e la rilettura in Mt 14,33) e talvolta in modo confuso o vago, lo abbiano ritenuto *superiore*.

Tuttavia, i racconti della passione e morte di Gesù sembrano indicare che la fede pre-pasquale dei discepoli — qualunque essa fosse stata — abbia ricevuto un duro colpo con la morte di Gesù. L'atteggiamento dei personaggi coinvolti fa pensare che la cattura e la morte di Gesù abbiano infranto le loro speranze. Nei giorni immediatamente successivi alla crocifissione del loro Maestro, i discepoli, presumibilmente confusi e disorientati, non si aspettavano più nulla. In effetti, la risurrezione si presentò come un evento del tutto imprevisto, secondo i racconti evangelici, come dimostrano questi fatti<sup>7</sup>:

- Il tradimento di Giuda Iscariota, comunque sia stato motivato, lascia sicuramente intendere che all'interno del gruppo dei discepoli di Gesù, almeno per quanto riguarda Giuda, si era spenta la speranza di un trionfo finale del Maestro.
- Il triplice rinnegamento di Pietro depone altrettanto a favore di una mancanza di fiducia in una eventuale affermazione di sé da parte di Gesù.
- La generale fuga di tutti i discepoli all'arresto nel Getsemani ha la stessa implicazione (Mc 14,50; Mt 26,56; Gv 16,32).
- Una volta morto, misero il corpo nel sepolcro, lo avvolsero con teli e lo unsero con abbondanti aromi (Gv 19,38-42; Mc 15,43-47; Mt 27,57; Lc 23,50-56), cioè agirono come se non aspettassero altro.

---

<sup>6</sup> Citato in J. ROSKOVEC, *History in John's Portrayal of Jesus*, in J. H. CHARLESWORTH, J. G. R. PRUSZINSKI (eds.), *Jesus research. The gospel of John in historical inquiry*, T&T Clark, London 2019, 200.

<sup>7</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 1, 180-182: l'enumerazione segue liberamente la sua argomentazione. Ci serviamo anche di D. C. ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, Bloomsbury Publishing, New York 2021, 190 e 205.

- Le donne andarono al sepolcro per ungerne il cadavere (Mc 16,1-2; Lc 23,56-24,1), e quindi ritenevano che il corpo avesse bisogno di preservazione dalla putrefazione, il che sembra escludere l'aspettativa di risurrezione.
- Le donne non si aspettavano di trovare il sepolcro vuoto: «Chi ci rotolerà la pietra del sepolcro?» (Mc 16,3).
- Il sepolcro vuoto, almeno inizialmente, non fu visto come un segno della risurrezione – come mostra lo sconcerto delle donne (Mc 16,8) o la perplessità degli stessi discepoli quando si recano al sepolcro – anzi, la perdita del cadavere fu motivo di ulteriore dolore (Gv 20,15).
- Il racconto dei testimoni delle prime apparizioni non fu creduto dagli assenti (Lc 24,11.25; Mc 16,10-14; Gv 20,25).
- Durante le stesse apparizioni, alcuni dei presenti dubitavano (Mt 28,17), o furono presi dal timore e dovettero essere rassicurati dal Risorto (Lc 24,37-38).

Possiamo quindi affermare che la risurrezione di Gesù non era affatto aspettata dai suoi discepoli. Qualsiasi eventuale preannuncio di Gesù al riguardo sarebbe stato incompreso, o caduto nell'oblio, o rifiutato; in ogni caso, dopo la sua morte, l'atmosfera non era di speranza, ma di sconforto. Gesù aveva proclamato la venuta del Regno e l'avvento della nuova era messianica, ma era stato ucciso e con Lui parevano morire anche le sue promesse. Non c'era il nuovo tempio, non c'era vittoria per Israele, il popolo non era stato rinnovato: il Regno di Dio sembrava ancora irraggiungibile. Plausibilmente, i discepoli pensavano di essere i prossimi sulla lista della morte e si nascosero; la loro fede in Gesù era scombuscolata, e alla confusione si univa la paura e la frustrazione. Coerentemente, l'incontro col Risorto sarà poi descritto come un evento che li sorprende e li sconvolge; ancora, si narra come un fatto del tutto imprevisto e inatteso.

In definitiva, l'esistenza di una fede pre-pasquale messianica tra i discepoli è pressoché indubbia. Ma si trattava pur sempre di un messianismo che restava entro le categorie propriamente ebraiche, giacché la modificazione cristiana di queste categorie non poteva essere completata o assimilata senza il passaggio della croce. Allo stesso tempo, questo passaggio scuoterebbe le fondamenta di qualsiasi messianismo pre-cristiano: la sconfitta e morte in croce di un preteso messia lo faceva apparire pubblicamente come abbandonato da Dio. Perciò, se mai c'era stata in precedenza una qualche intuizione sulla condizione trascendente del Messia Gesù, questa luce era sicuramente oscurata dalla croce. Di conseguenza, gli eventi pasquali hanno un ruolo centrale nella genesi della fede nella divinità di Gesù. Il racconto evangelico suggerisce che la morte e la risurrezione fu l'evento che, rompendo gli schemi precedenti, scatenò la nascita di una fede nuova.

## *A.2. Le esperienze pasquali*

Comprendere il passaggio dalla crocifissione alla predicazione apostolica che annuncia Gesù Cristo Risorto rappresenta una sfida per il pensiero. Questo fenomeno è stato ampiamente studiato non soltanto dalla scienza storica, ma anche, in dialogo con essa, dalla teologia fondamentale e dall'apologetica. Noi offriamo ora una sintesi di alcuni dei punti più salienti dello studio storico su queste esperienze, focalizzandoci sugli aspetti pertinenti ai

nostri scopi, cioè quelli che riguardano la credibilità della rivelazione cristologica. Ovviamente, una trattazione completa della questione meriterebbe almeno un nuovo volume<sup>8</sup>.

Come abbiamo detto, la crocifissione di Gesù dovette supporre un'esperienza traumatica forte nei suoi discepoli. Ci si sarebbe forse aspettato lo scioglimento del gruppo, come avvenne in casi simili. Secondo lo studioso Gil Arbiol, «furono molti a subire questa condanna durante il primo secolo di dominio dell'Impero Romano in Giudea e Galilea; tuttavia, soltanto la morte di Gesù di Nazaret provocò un terremoto sociale e religioso come pochi altri nella storia umana. La sua morte avrebbe dovuto spegnere le ambizioni e le speranze dei suoi seguaci, ma non fu così»<sup>9</sup>. N. T. Wright approfondisce l'idea, «dopo la morte del loro presunto messia, avrebbero potuto tornare alle loro case, sollevati di essere sfuggiti al destino fatale, come i rabbini che dopo il 135 rinunciarono ai sogni di rivoluzione per cercare un'altra via di fedeltà al Dio d'Israele; oppure, naturalmente, avrebbero potuto cercare un altro messia rivolgendosi, per esempio, a Giacomo, il fratello di Gesù»<sup>10</sup>. La crocifissione di Gesù doveva provocare la fine del movimento da Lui iniziato e, invece, accadde l'esatto opposto: fu in quel momento che nacque il cristianesimo.

Non molto tempo dopo la crocifissione, i discepoli testimoniarono la Risurrezione del loro Maestro, rivelata dal sepolcro vuoto e dalle apparizioni del Risorto in una forma misteriosa, corporea ma glorificata. Per spiegare storicamente il fenomeno — senza perdere di vista i nostri fini e i nostri limiti, accettando il rischio di ogni semplificazione e senza pretese di esaustività — si possono postulare tre alternative: o i discepoli mentivano o si illudevano, talvolta in buona fede, o dicevano il vero<sup>11</sup>. In realtà, la prima di queste tre opzioni, come ora vedremo, è molto difficile da sostenere.

---

<sup>8</sup> La bibliografia potrebbe essere sconfinata. Per la minima sintesi che ci proponiamo di offrire in questa sezione noi ci serviamo degli studi di N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God. Christian origins and the Question of God*, vol. 3, Fortress Press, Minneapolis 2003; G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico: la credibilità del cristianesimo*, 2, Città Nuova, Roma 2015, cap. V, più concretamente, 332-352; M. LEVERING, *Did Jesus rise from the dead? Historical and theological reflections*, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom 2019; D. C. ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, Bloomsbury Publishing, New York 2021.

<sup>9</sup> C. GIL ARBIOL, *El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias*, in R. AGUIRRE (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 65.

<sup>10</sup> N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God. Christian origins and the Question of God*, vol. 3, Fortress Press, Minneapolis 2003, 685 (traduzione nostra).

<sup>11</sup> Lo studio di ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, elenca nove possibili spiegazioni storiche sugli eventi pasquali. Alcune di queste le riteniamo poco probabili e quindi non le approfondiremo (ad esempio, Gesù non morì sulla croce, o il suo corpo si disintegrò improvvisamente), altre combinano le tre ipotesi menzionate (su alcune cose, i discepoli dicevano il vero, su altre si illudevano o mentivano — per alcuni, ad esempio, le visioni furono reali, ma non la tomba vuota), altre ancora sono riconducibili a le tre che abbiamo detto. Tanzella-Nitti considera anche una quarta opzione: che la risurrezione fosse un «mito religioso di derivazione greco-romana [...]» che escludiamo dalla nostra analisi perché abbiamo già mostrato in precedenza come l'ellenismo non sia stato il fattore decisivo dello sviluppo cristologico iniziale, cf. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, 333. Siamo consapevoli che questa semplificazione rischia di lasciare inosservata la complessità del tema. Tuttavia, i limiti di questo lavoro non ci permettono di discutere qui a fondo una questione che, comunque, non possiamo ignorare e che dobbiamo almeno accennare.

Nonostante le deluse aspettative politiche o escatologiche, gli apostoli proclamarono che le antiche promesse si erano compiute nella morte e risurrezione di Gesù, rivelatosi il Cristo. Questa proclamazione continuava il movimento iniziato da Gesù e, in questo senso, sarebbe ridicolo pensare che potesse godere del favore di Roma; al contrario, ogni confronto con i poteri romani potrebbe esporli al rischio di subire lo stesso destino del Maestro. D'altra parte, le autorità ebraiche non accolsero la predicazione apostolica con maggiore simpatia, essa dovette piuttosto affrontare la loro opposizione.

La persecuzione da parte dei poteri giudaici è un dato storico affermato non solo dagli *Atti degli Apostoli*, ma anche dallo stesso Paolo: «perseguitavo ferocemente la Chiesa di Dio e la devastavo» (Gal 1,13). Anche Giuseppe Flavio attesta quest'aggressione, che non cessò nei primi decenni del cristianesimo riportando, in particolare, la condanna a morte da parte del Sommo Sacerdote al capo della chiesa di Gerusalemme, Giacomo, e ad altri, «accusandoli di trasgressione della Legge e condannandoli ad essere lapidati»<sup>12</sup>. L'apologetica tradizionale faceva notare quanto fosse difficile sostenere che i discepoli mentissero, visto che hanno confermato la loro testimonianza fino a dare la vita per essa. Oggi, alcuni storici tendono a ridimensionare ciò che possiamo sapere sulla vita e la morte di questi personaggi. Tuttavia, sembra abbastanza certo che, almeno, Pietro, Giacomo il figlio di Zebedeo, Paolo e Giacomo detto fratello di Gesù siano morti violentemente a causa della loro proclamazione apostolica, martiri<sup>13</sup>. Sembra quindi indiscutibile che ci fu una persecuzione iniziale contro i cristiani, di cui Paolo ci dà testimonianza di prima mano in quanto persecutore. Insomma, l'ambiente ostile descritto negli *Atti degli Apostoli* è sicuramente fedele al contesto storico originario: annunciare Cristo risorto non metteva i discepoli in una posizione comoda.

Il Nuovo Testamento riflette l'idea che l'annuncio e l'accettazione del Risorto comportassero anche la chiamata a imitarlo e quindi, come Lui, a portare la propria croce per partecipare alle sue sofferenze e morte, nella speranza di condividere anche la sua gloria. Questa idea non è soltanto conservata nelle fonti evangeliche e negli *Atti*, ma anche in molti passaggi autobiografici delle lettere paoline<sup>14</sup>: l'annuncio non sembra compatibile con lo stile di vita che avrebbe cercato chi calcolasse una frode a vantaggio proprio.

Sebbene l'annuncio apostolico li mettesse contro le autorità ebraiche, la loro predicazione non può essere interpretata come una rivalse di un gruppo di giudei contro altri. Quando affermano che il crocifisso sia risorto e debba essere proclamato Messia, i discepoli non stanno rivendicando la loro posizione pre-pasquale. Cioè, non vogliono dimostrare che loro avevano ragione, mentre invece gli altri ebrei avevano torto. Al contrario, per proclamare che nella croce e risurrezione si compivano le attese di Israele, dovevano correggere le loro categorie messianiche precedenti. Probabilmente, nei vangeli possiamo percepire l'eco lontana della predicazione apostolica che non aveva problemi a riconoscere che, nel corso della fase terrena

---

<sup>12</sup> GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Iudaicae* 20, 197-200, citato in PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, 259-260.

<sup>13</sup> Per approfondire sulla storicità dei primi martiri, si veda ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, 308-311. L'autore non considera Stefano tra i martiri storicamente accertati, in quanto osserva ragionevoli dubbi sulla storicità del racconto di At 7,55-60, cf. *Ibidem*, 82-83.

<sup>14</sup> Cf., solo a modo di esempio, 2Cor 1,5-12; 4,7-18; 6,3-10; 11,22-12,11; Fil 1,12-26; 2,25-30; 3,10; Rom 5,3-5; 8,17-18.35-39; 9,1-3; Gal 4,12-20.

di Gesù, non capivano veramente ciò che stava accadendo. Il loro annuncio era un implicito riconoscimento di avere misinterpretato il loro maestro nel passato. Congruentemente, il contesto delle apparizioni non è trionfalistico, ma piuttosto di una sofferta e graduale presa di coscienza del Mistero del Risorto. Non sembra che volessero rivalersi di fronte agli altri gruppi giudei, anche perché ciò non sarebbe coerente con il loro invito universale a ottenere il perdono che per opera di Cristo si offre alla portata di tutti, giudei e gentili<sup>15</sup>. Infine, possiamo menzionare un altro argomento dell'apologetica classica: se i seguaci del Nazareno avessero mentito consapevolmente sulla sua risurrezione, difficilmente avrebbero potuto sostenere a lungo lo stesso discorso pubblico. La menzogna avrebbe presto generato divisioni e sospetti, oltre a uno stile di vita disonesto, che non sembra corrispondere alle esigenze dell'annuncio né alle testimonianze che ci sono giunte sulla loro vita<sup>16</sup>, benché siano poche.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo concordare con lo storico E. P. Sanders:

Non ritengo la frode deliberata una spiegazione plausibile. Molti tra loro avrebbero trascorso il resto della loro vita a proclamare di aver visto «il Signore risorto», e molti di loro sarebbero morti per la loro causa. Inoltre, un inganno calcolato avrebbe dovuto produrre una maggiore unanimità. Invece, sembra che ci fossero delle rivalità: «Io l'ho visto per primo!»; «No, sono stato io». Paolo riferisce che 500 persone videro Gesù nello stesso momento; questo ha portato alcuni a suggerire che i seguaci di Gesù soffrissero di isteria collettiva. Ma l'isteria collettiva non spiega le altre tradizioni. [...] Che i seguaci di Gesù, e più tardi Paolo, abbiano avuto esperienze di risurrezione è, a mio giudizio, un fatto. Quale sia stata la realtà che ha dato luogo alle le esperienze non lo so<sup>17</sup>.

Si potrebbe talvolta parlare di un'illusione, un equivoco o un malinteso, ma non di una frode: proclamavano ciò che credevano sinceramente. Ma naturalmente, la sincerità della loro convinzione non garantisce la loro infallibilità. Perciò, anche se la maggioranza degli storici parla delle *esperienze di risurrezione* o *esperienze pasquali* dei discepoli, non per questo affermano la Risurrezione: esistono teorie e spiegazioni di ogni tipo su cosa abbia causato quelle esperienze, e ognuna porta con sé le sue difficoltà.

Lo studio di Dale Allison, a nostro parere, si distingue per una metodologia storica esigente: richiede alti gradi di certezza per fondare ogni affermazione e quindi i suoi risultati si muovono spesso entro un certo agnosticismo storico; ciò gli consente di smascherare con efficacia ogni asserto privo di fondamento storico. Con queste coordinate, nelle sue sobrie conclusioni offre una breve ricostruzione dei fatti che considera accertati:

Giuseppe di Arimatea, un membro del Sinedrio, seppellì Gesù, forse in una tomba di famiglia. Poco dopo, alcune delle donne che seguivano Gesù trovarono l'ingresso di quella tomba aperto, il suo corpo scomparso. In seguito a ciò, probabilmente molto presto dopo ciò, almeno una di loro, Maria Maddalena, ebbe una visione di Gesù. Più tardi, in Galilea, Pietro, probabilmente a conoscenza della

---

<sup>15</sup> In questo paragrafo, seguiamo TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, 345.

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, 346, letteralmente: «il dolo e la menzogna avrebbero dato presto origine a separazioni e a defezioni, oltre a mostrarsi poco compatibili con lo stile e l'integrità di vita dei discepoli di Gesù, il cui riconoscimento pubblico come persone virtuose e bene accette ci viene trasmesso anche dalla testimonianza di fonti extrabibliche».

<sup>17</sup> SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, 279–280 (traduzione nostra).

storia della tomba vuota così come dell'incontro di Maria e presumibilmente della sua interpretazione di esso, credette anche lui di aver incontrato Gesù. Non molto dopo, l'apostolo e i suoi compagni tornarono a Gerusalemme, dove iniziarono a proclamare che Dio aveva risuscitato Gesù dai morti. A quel punto, altri membri dei dodici erano diventati convinti che anche loro avevano visto il loro signore, sia in Galilea e/o a Gerusalemme. Mesi o addirittura anni dopo ciò, qualcosa accadde per convincere i membri di una grande folla – "più di cinquecento", secondo Paolo – che anche loro avevano contemplato Gesù. Successivamente, il fratello di Gesù Giacomo fece la stessa affermazione, e infine anche Paolo di Tarso<sup>18</sup>.

Allison ha argomentato approfonditamente queste tesi nella sua terza opera dedicata al tema<sup>19</sup>, pubblicata a distanza di quasi quarant'anni dalla prima. Tuttavia, egli continua a raccomandare un atteggiamento di «modestia storica» nella lettura dei suoi risultati, ricordando che su questo argomento «non c'è spazio per una sicurezza assoluta»<sup>20</sup>. Sarebbe molto interessante esaminare dettagliatamente ognuna di queste tesi, ma purtroppo in questa sede non abbiamo lo spazio per farlo. In ogni caso, basta una lettura del suo studio per osservare che, senza pretendere di offrire una prova conclusiva che sarebbe irraggiungibile, Allison riesce a mostrare bene che i fatti appena elencati sono storicamente solidi. Questa ricostruzione, senza costituire una dimostrazione della Risurrezione, punta verso la sua ragionevolezza.

Nel libro *The Resurrection of the Son of God*, Wright propone un nuovo argomento in favore della storicità della Risurrezione<sup>21</sup>. Wright esamina le visioni antiche sull'aldilà nei popoli intorno a Israele e l'ampia diversità delle credenze escatologiche nel giudaismo del secondo Tempio. Questo gli permette di confrontare l'escatologia cristiana con le visioni precedenti. I primi testi cristiani condividono un'escatologia a due fasi: la prima è già realizzata in Cristo Risorto, la seconda avverrà alla fine dei tempi per tutti gli uomini, che risorgeranno con un corpo fisico trasformato e incorruttibile. Questa fede si distingue dal giudaismo che la precede. Da un lato per l'unità delle credenze cristiane, che contrasta con la pluralità delle dottrine escatologiche giudaiche. Dall'altro perché la visione lineare della storia, tipica dell'ebraismo, situava l'escatologia solo alla fine, quando Dio avrebbe giudicato il male e restaurato il suo popolo e la sua creazione: la risurrezione sarebbe avvenuta nel tempo finale. Al contrario, i primi cristiani credevano che quella risurrezione si era già verificata nel loro Maestro, come anticipazione e garanzia della risurrezione generale. L'escatologia quindi si divide in due fasi, ma anche si sposta al centro della fede, e implica una trasformazione reale del corpo risorto che non è sempre presente nel giudaismo<sup>22</sup>. Wright cerca di trovare una causa storica capace

---

<sup>18</sup> ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, 336 (traduzione nostra).

<sup>19</sup> Le altre due sono *The End of the Ages has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*, Fortress, Philadelphia 1985 e *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, T&T Clark, New York London 2005.

<sup>20</sup> ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, 337 (traduzione nostra).

<sup>21</sup> Non è facile riassumere brevemente questa opera enciclopedica. Lo faremo in base alle conclusioni sparse nel suo libro, e con l'aiuto dei riassunti offerti da LEVERING, *Did Jesus rise from the dead?*, 47-57, e da TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, 315-316.

<sup>22</sup> Cf. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 476-479. Qui, l'autore offre in concreto un riassunto della modificazione cristiana dell'escatologia giudaica in quattro punti: «1) La risurrezione è passata dalla periferia al centro della fede; 2) la risurrezione non è più un evento unico, ma è suddivisa

di produrre tale cambiamento e, dopo aver esaminato le alternative, conclude che la spiegazione storica più probabile deve riunire due fattori, entrambi imprescindibili: *tomb plus appearances*<sup>23</sup>, cioè, la tomba vuota più le apparizioni del Risorto. Solo così potrebbe sorgere la nuova escatologia protocristiana.

Sulla duplice base “tomba più apparizioni”, Wright costruisce una conclusione audace: «la mia pretesa è forte: che la risurrezione corporale di Gesù fornisce la loro causa *necessaria*; in altre parole, che nessun’altro fattore avrebbe potuto causarle. Tutti gli sforzi per trovare spiegazioni alternative sono destinate al fallimento e, di fatto, falliscono»<sup>24</sup>. Anche se quest’affermazione sembra eccessiva a molti, bisogna almeno riconoscere a Wright il merito di aver argomentato persuasivamente che sono le esperienze pasquali a plasmare la nuova fede cristiana. A nostro avviso, il suo lavoro riesce a dimostrare che questa dinamica è più verosimile rispetto alla sua opposta, ovvero che sia la fede dei discepoli a dare forma alle esperienze pasquali<sup>25</sup>.

In ogni caso, sembra che ogni ricostruzione storica debba fare i conti almeno con due fatti difficilmente confutabili: la tomba vuota e la convinzione ferma e sincera di aver incontrato il Risorto da parte delle donne, dei discepoli e di Paolo. Ma ciò non dimostra necessariamente la Risurrezione. Bisogna aprire la porta alla possibilità di trovare spiegazioni alternative, come di fatto sono state proposte da alcuni storici. Ci sono alcune ricostruzioni che negano alcuni dei fatti della conclusione di Allison. Ma ci sono anche storici che, partendo da quegli stessi dati, uniscono i punti in modo diverso, cercando di spiegare sufficientemente gli eventi in base a fattori meramente naturali. Così, il corpo sarebbe potuto scomparire per cause ignote, e ciò avrebbe potuto innescare i processi psicologici che portino a convinzioni errate o addirittura a percezioni false. Alcuni studi psicologici dimostrano che le alterazioni della percezione sono più comuni a seguito di eventi traumatici forti. I fenomeni di allucinazioni e visioni dei defunti amati non sono affatto rari, specie quando la morte è stata violenta o prematura e si vive il lutto senza il corpo del defunto. Inoltre, si possono verificare eventi di isteria collettiva che potrebbero giustificare l’apparizione collettiva di cui parla Paolo. Certo, questa razionalizzazione sulle allucinazioni non rende conto facilmente dell’apparizione a Paolo, il quale non aveva prima alcun legame affettivo con Gesù e quindi non poteva partecipare del lutto, della fede o delle speranze dei discepoli. Inoltre, non spiega perché la pluralità di visioni diverse concordino sull’essenziale, cioè che il Risorto si fa vedere in un corpo reale ma trasformato. Se si vuole prescindere da ogni fattore soprannaturale, la spiegazione dell’origine delle convinzioni pasquali nei discepoli richiede postulare una sfortunata concatenazione di eventi casuali. In questo senso, forse una spiegazione alternativa alla risurrezione sembri poco probabile, ma resta comunque *possibile*, e la storia è piena di eventi anomali in cui le

---

cronologicamente in due, di cui la prima parte è già avvenuta; 3) la risurrezione comporta una trasformazione e non un semplice richiamo alla vita; e 4) quando la terminologia della risurrezione viene usata metaforicamente, non si riferisce più alla restaurazione nazionale di Israele, bensì al battesimo e alla santità», citato in TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, 316.

<sup>23</sup> WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 696

<sup>24</sup> *Ibidem*, 717 (traduzione nostra).

<sup>25</sup> Tesi proposta, tra altri, da Edward Schillebeeckx, cf. LEVERING, *Did Jesus rise from the dead?*, 31-61.

coincidenze si sommano per pura casualità, per improbabile che sia. Anzi, per alcuni studiosi, «qualsiasi casualità è più probabile della risurrezione di un morto»<sup>26</sup>.

Questo mostra che la ricerca storica non basta per dimostrare la risurrezione di Gesù, perché non è un evento storico qualunque. Non si può infatti accettare la risurrezione senza ammettere al contempo un'insieme di idee filosofico-religiose. Si impone a questo punto una breve riflessione teologica. La risurrezione ha un'indole trascendente inscindibile dalla sua dimensione storica; in parole di Tanzella-Nitti, la Risurrezione è, al tempo stesso e inseparabilmente, evento e Mistero<sup>27</sup>. Essa è un evento, perché il corpo morto di Gesù, tornando alla vita, ha lasciato dietro una tomba vuota e poi si è fatto vedere vivo ai suoi discepoli e a Paolo, e questi sono fatti avvenuti nella nostra storia. Ma ciò non si può scindere dal fatto che sia anche un Mistero, perché – tra altre considerazioni – nel Risorto si manifesta l'azione escatologica di Dio che realizza nel Messia le sue antiche promesse e inaugura in Lui lo stato finale del cosmo. Questa pretesa ovviamente non è storica e si può cogliere solo sulla base di altre verità teologiche. Ma, come dicevamo, non si può accogliere nemmeno la risurrezione in quanto evento storico se non si ammette che Dio possa compiere una tale azione nel mondo: evento e Mistero non si possono separare. Si possono e si devono però distinguere, ed è questa distinzione che ci consente di studiare la risurrezione dalla prospettiva della storia, in quanto evento. In base a quanto esposto, la storia ci indica che accettare la risurrezione in quanto evento è un atto ragionevole. Ma, poiché inseparabile dal Mistero, senza un atto libero di fede, l'evento della Risurrezione non può essere accettato, neanche nella sua dimensione storica. Così, la ragione storica ci aiuta ad accettare la Risurrezione, in quanto contribuisce a nutrire la libertà della fede, ma da sola non è capace di generarla<sup>28</sup>.

### ***A.3. Interpretazione cristologica della Risurrezione: Dio ha parlato***

Alcuni studiosi hanno descritto la crisi scatenata nei discepoli dalla morte di Gesù col termine *dissonanza religiosa*. Secondo Gil Arbiol, la crocifissione generò in loro «una profonda crisi di senso: le speranze riposte in Gesù sembrarono fallire, creando una dislocazione tra la propria identità, il modello con cui interpretavano la realtà, e la fatalità irrimediabile» dell'evento. La dissonanza religiosa consiste – spiega Gil – in «una dislocazione fra i paradigmi di senso e la realtà che si impone»; ossia, nello smarrimento provocato dal crollo degli schemi che strutturavano la valutazione del mondo, «una situazione in cui i punti di riferimento hanno perso rilevanza e non riescono più a ordinare la realtà in una percezione intelligibile»<sup>29</sup>. In questo stato di confusione, i discepoli vivono esperienze straordinarie che li aiuteranno a ricostruire una nuova cosmovisione a partire dalle antiche macerie. Così, gli avvenimenti pasquali dovevano svelare il senso della storia di Gesù. Andiamo al concreto dei testi per vedere come avviene questa nuova comprensione, entro i limiti delle fonti che abbiamo.

---

<sup>26</sup> Cf. ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, 343.

<sup>27</sup> Cf. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, 294-298.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, 291.

<sup>29</sup> Cf. GIL ARBIOL, *El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias*, 77 (traduzione nostra).

Tra i brani neotestamentari che meglio riflettono le interpretazioni più antiche della risurrezione, secondo alcuni esegeti, ci sarebbero probabilmente le confessioni di fede in Rom 1,3-4 e 1Cor 15,3-5, insieme ai discorsi raccolti in Att 2-5<sup>30</sup>, i quali forniscono interessanti chiavi per la lettura cristologica dell'evento. Ecco il primo di questi testi:

Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per chiamata, scelto per annunciare il vangelo di Dio che egli aveva promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sacre Scritture che riguarda il Figlio suo, *nato dal seme di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza, secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti*, Gesù Cristo nostro Signore (Rom 1,1-4).

La formula enfaticizzata, considerata da molti esegeti come probabilmente pre-paolina per motivi che lascio in nota<sup>31</sup>, presenta un triplice contrasto tra la condizione terrena e quella gloriosa di Cristo: *nato-costituito, seme di Davide-Figlio di Dio, secondo la carne-con potenza*. Questo contrasto esprime una discontinuità tra la condizione terrena e quella gloriosa di Cristo. La Risurrezione quindi pone a Cristo in uno stato decisamente superiore a quello precedente.

Per interpretare il brano occorre tener conto dei suoi riferimenti veterotestamentari, che sono principalmente 2Sam 7,12-16; Sal 2,7; Sal 110,1<sup>32</sup>, più in particolare, la profezia di Natan, che costituisce il punto di riferimento del messianismo davidico. In essa Dio promette a Davide una discendenza che regnerà senza fine sul suo trono; più letteralmente, gli comunica che susciterà dal suo seme un discendente (v. 12), il quale che sarà anche per Dio un figlio (v. 14). Si noti il contatto lessicale tra la versione dei LXX della profezia e la salvezza paolina: oltre alle coincidenze evidenti, nell'uso di σπέρμα (seme) e di υἱός (figlio), *susciterò* si esprime con il verbo ἀναστήσω, che compare sostantivato per *risurrezione* in Rom 1,4 (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν). La formula paolina confessa dunque che la promessa davidica si compie nella risurrezione di Gesù. Di conseguenza, si assiste a una nuova lettura del verbo ἀναστήσω di 2Sam 7,12, che ora si interpreta come la *risurrezione* del promesso figlio di Davide. È molto improbabile che questa interpretazione potesse sorgere da una prospettiva giudaica senza la premessa dell'evento

<sup>30</sup> Per esempio, cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 1, 197-208 e 2, 44ss.; cf. anche GIL ARBIOL, *El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias*, 65-104; MIQUEL PERICÁS, *Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo*, 19-64; GUIJARRO OPORTO, *Las creencias de los primeros cristianos*, 311-354.

<sup>31</sup> Questi sono alcuni degli argomenti a favore dell'arcaicità della formula, presi da PITTA, *La Lettera ai Romani*, 49; HENGEL, *Il Figlio di Dio*, 89-99; PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 1, 202-209 e ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, 32. Il lessico non è tipico di Paolo: per esempio, *horisthentos* (costituito) è *hapax legomenon* paolino; *anastasis* (risurrezione) è meno frequente nell'epistolario paolino rispetto a *egeirein*; il sintagma *Spirito di santità* non compare nel greco biblico e sembra un semitismo. Inoltre, alcune idee e connessioni concettuali sono rare o assenti nella corrispondenza paolina: *secondo la carne* non assume l'accezione negativa tipicamente paolina ma neutra; *risurrezione dei morti* non è una formula paolina, che preferisce «dai (*ek*) morti». Poi, il passo parallelo 2Tim 2,8 è introdotto con l'imperativo, "ricorda" (μνημόνευε), che indica la citazione o l'allusione a una frase nota. Anche il parallelismo e l'asindeto suggeriscono materiali pre-formati. Infine, poiché si rivolge a una chiesa non paolina, aprire la lettera con parole familiari al suo pubblico sarebbe stato un modo per partire da un terreno comune. A ciò si aggiunge che il senso del discorso proseguirebbe bene senza quest'inserzione; questo però isolatamente non avrebbe valore decisivo, dato lo stile paolino. Questi motivi rendono plausibile che la formula sia pre-paolina.

<sup>32</sup> Cf. ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, 33-34 e PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 1, 205.

pasquale. Piuttosto, i cristiani hanno apportato questa nuova interpretazione, leggendo in 2Sam 7,12-14 una profezia della Risurrezione del Messia. L'evento creduto permette loro di leggere le Scritture di un modo nuovo.

La Risurrezione adempie la profezia davidica e rappresenta il momento di glorificazione del Cristo. Nel brano in questione, sembra che Gesù venga confessato Messia anche nella sua condizione precedente alla pasqua, come suggerisce la frase «nato dal seme di Davide secondo la carne»; ma è solo con la Risurrezione che Gesù viene «costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santità». Queste parole non sono univoche. Si potrebbe interpretare la risurrezione come una sorta di adozione divina. Tuttavia, come osserva Pitta, questa formula non nega necessariamente la filiazione divina di Gesù prima della Risurrezione, soprattutto se letta in unità con la cristologia del resto della lettera<sup>33</sup>. Secondo Pitta, l'utilizzo della formula *in potenza* precisa che si tratta di una nuova modalità in cui Gesù esercita e manifesta la sua filiazione divina, ovvero la potenza promessa al re investito dallo Spirito<sup>34</sup>.

Il termine *constituire* traduce il verbo greco ὀρίζω, che può anche significare segnare, determinare o designare. Pertanto, la formula può essere interpretata come una designazione pubblica che avviene con la Risurrezione, esprimendo così il passaggio dal nascondimento alla manifestazione della messianicità e la filiazione divina di Gesù<sup>35</sup>. In questo modo, la Risurrezione assume un duplice valore: da un lato, rappresenta l'esaltazione di Gesù; dall'altro, rivela la sua vera identità. Sebbene Rom 1,1-4, possa essere interpretato in modi diversi se considerato isolatamente, questa lettura consente di leggere il brano in unità con il resto della cristologia paolina e neotestamentaria nel suo complesso.

Il verbo *costituito* suggerisce un *passivum divinum*, ovvero che l'esaltazione di Gesù è un'opera di Dio. Inoltre, la nuova dimensione di potenza acquisita dal Risorto compare in relazione allo *Spirito di santità*<sup>36</sup>. L'azione di Dio che esalta (Fil 2,9) e rivela (Gal 1,15) suo Figlio nella Risurrezione, così come una presenza dello Spirito che investe Cristo di potenza vivificante (cf. Att 2,23; 1Cor 15,45) sono elementi comuni ad altre confessioni di fede arcaiche sulla Risurrezione.

L'antica confessione presente nella *Prima Lettera ai Corinzi* recita come segue:

A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici (1Cor 15,3-5).

L'origine pre-paolina della formula, oltre che affermata da Paolo stesso, è sostenuta dalla pratica totalità degli specialisti, che si contendono solo se debba o meno essere allungata

---

<sup>33</sup> «La professione si presenta secondo uno schema bipartito: lo stadio terreno e quello glorioso del Figlio di Dio. Nella contestualizzazione paolina questo schema diventa tripartito: dalla preesistenza del Figlio di Dio alla sua incarnazione e alla sua glorificazione», PITTA, *La Lettera ai Romani*, 49.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>35</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 1, 208.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 1, 207-208.

anche fino al versetto sesto o all'ottavo<sup>37</sup>. Nella formula, l'espressione ripetuta *secondo le Scritture* non specifica alcun riferimento biblico concreto, ma è molto significativa. Ovviamente, l'espressione non vuol implicare che la morte e Risurrezione del Messia fossero scritte in modo tale da renderle eventi scontati o prevedibili; sia il mittente che i destinatari della lettera sanno che questo non è il caso. L'espressione è importante è per altri due motivi. In primo luogo, perché indica che la morte e la Risurrezione di Gesù non sono eventi casuali, ma sono stati previsti per portare la salvezza promessa da Dio dai tempi antichi<sup>38</sup>. In secondo luogo, perché ciò rende legittimo – anzi, doveroso – per i primi cristiani rileggere le Scritture alla luce degli eventi del Cristo. Conoscendo la storia, *a posteriori*, i cristiani possono trovare in esse il disegno divino che predicava gli avvenimenti del loro Messia. Una volta accettato che Gesù è il Cristo promesso, la sua storia diventa una nuova chiave con cui chiarire il senso delle Scritture. In parole di Penna: «il punto di partenza non sono le Scritture (in base alle quali spiegare gli eventi), ma sono gli eventi stessi (in base ai quali si ricorre alla Scrittura)»<sup>39</sup>.

La Risurrezione getta luce e senso nel buio e l'assurdità della crocifissione di Gesù: è avvenuta *secondo le Scritture*, ovvero, trova il suo posto all'interno del piano di salvezza. Per trovare il senso della vicenda del loro Maestro, i cristiani devono scrutare le Scritture. In questo modo, ad esempio, si trova lo schema del giusto sofferente, che viene esaltato e quindi rivendicato da Dio<sup>40</sup>. Tuttavia, questo non è sufficiente: bisogna aggiungere che si tratta di una morte capace di liberarci dai nostri peccati, quindi ha un certo senso espiatorio<sup>41</sup>. Gli specialisti discutono se ciò è sufficiente per affermare in questa formula un riferimento implicito al servo sofferente di Is 53<sup>42</sup>. In ogni caso, ai nostri fini, il brano rappresenta una buona testimonianza della chiave di comprensione protocristiana degli eventi riguardanti Gesù: si riconosce la sua storia nella Scrittura e ciò, a sua volta, permette di arricchire ulteriormente la comprensione sul Cristo.

Le memorie raccolte negli *Atti degli Apostoli* offrono anche la loro testimonianza sulla prima interpretazione della Risurrezione. Secondo questo libro, la comprensione non arriva solo con la Risurrezione, ma richiede anche l'effusione dello Spirito in Pentecoste (cf. At 1,6). Successivamente, Pietro ha compreso il senso degli eventi con sufficiente certezza e coraggio da proclamarlo pubblicamente, come si può leggere nei suoi discorsi in At 2-5. Indipendentemente dall'esattezza delle parole, è abbastanza plausibile che il nucleo di questi discorsi rifletta fedelmente la comprensione cristologica pasquale più antica<sup>43</sup>. Ecco un estratto:

---

<sup>37</sup> Oltre alle parole di Paolo stesso, «vi ho trasmesso quello che anch'io ho ricevuto», sono state condotte analisi filologiche che hanno identificato *hapax legomena* e altre eccezionalità verbali in campo paolino in alta densità nelle poche parole della formula di 1Cor 15,3-5. Cf., per esempio, BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 808.

<sup>38</sup> Cf. F. MANZI, *Prima Lettera ai Corinzi*, San Paolo, Milano 2013, 211.

<sup>39</sup> PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 1, 200.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 1, 201.

<sup>41</sup> BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 809.

<sup>42</sup> Cf. MANZI, *Prima Lettera ai Corinzi*, 211-212.

<sup>43</sup> Quest'antica tesi fu già solidamente argomentata da C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Hodder & Stoughton, London 1956, dove segnala, tra altre cose, le coincidenze fra le

Gesù di Nàzaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso fece tra voi per opera sua, come voi sapete bene –, consegnato a voi secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, voi, per mano di pagani, l'avete crocifisso e l'avete ucciso. Ora *Dio lo ha risuscitato*. [...] Ma poiché [Davide] era profeta e sapeva che Dio gli aveva giurato solennemente di far sedere sul suo trono un suo discendente, prevede la risurrezione di Cristo e ne parlò: questi non fu abbandonato negli inferi, né la sua carne subì la corruzione. Innalzato dunque alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire. Davide infatti non salì al cielo; tuttavia egli dice: Disse il Signore al mio Signore: siediti alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici come sgabello dei tuoi piedi. Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che *Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso*» (Att 2,22-36).

La Risurrezione viene intesa come un'azione di Dio che rivendica Gesù, rifiutato e ucciso dai capi del popolo. Con questo segno, Dio conferma di essere sempre stato dalla parte di Gesù e che, attraverso l'attività di Gesù, Dio stesso stava agendo. La Risurrezione di Gesù rappresenta quindi il segno definitivo che Gesù era veramente chi pretendeva di essere. Con questo evento, Dio sigilla la veracità di Gesù e, in questo senso, i discepoli comprendono che Dio lo ha costituito Signore e Cristo.

In questo discorso, Pietro si sente pienamente legittimato nell'interpretare i Salmi 16 e 110 in un modo del tutto nuovo, come riferiti a Gesù. Infatti, il Salmo 16 esprimeva la speranza del salmista di salvare la propria vita da una morte vicina, ma ora l'evento ha aperto il salmo a un senso ulteriore: parlava della Risurrezione del Cristo. A sua volta, la Scrittura fa ritornare sugli eventi con una nuova chiarezza. Così, il Salmo 110 fa capire che Gesù è stato intronizzato alla destra di Dio.

Poco dopo, davanti alla folla ammirata dalla guarigione dello storpio, Pietro pronuncia un secondo discorso che manifesta una logica simile, applicata anche ad altri salmi:

Il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, *il Dio dei nostri padri ha glorificato il suo servo Gesù*, che voi avete consegnato e rinnegato di fronte a Pilato, mentre egli aveva deciso di liberarlo; voi invece avete rinnegato *il Santo e il Giusto*, e avete chiesto che vi fosse graziato un assassino. Avete ucciso *l'autore della vita*, ma *Dio l'ha risuscitato dai morti: noi ne siamo testimoni*. [...] Ma Dio ha così compiuto ciò che aveva preannunciato per bocca di tutti i profeti, che cioè *il suo Cristo doveva soffrire*. [...] Perché le nazioni si agitarono e i popoli tramaronò cose vane? Si sollevarono i re della terra e i principi si allearono insieme contro il Signore e contro il suo Cristo; davvero in questa città Erode e Ponzio Pilato, con le nazioni e i popoli d'Israele, si sono alleati contro il tuo santo servo Gesù, che Tu [Dio] hai consacrato (Att 3,12-4,27).

---

idee di At 2-5 e quelle contenute in alcuni testi ritenuti pre-paolini, come Rom 1,4; così come il fatto che l'autore non introduce, laddove sarebbe stato possibile farlo, una dettagliata spiegazione teologica più sviluppata sugli avvenimenti e sull'identità di Gesù, come invece farà più avanti, ecc. La tesi è anche sostenuta e argomentata in WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 565; HENGEL, *Between Jesus and Paul*, 30; PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 44-45; GIL ARBIOL, *El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias*, 65-104; MIQUEL PERICÁS, *Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo*, 19-64; GUIJARRO OPORTO, *Las creencias de los primeros cristianos*, 311-354.

Ancora una volta, la storia di Gesù il Cristo e le Scritture si intrecciano in un circolo ermeneutico, in cui gli eventi aiutano a comprendere le Scritture e queste, una volta comprese, gettano nuova luce sugli eventi e così via. In questo caso, è il Sal 2 a fornire la vera interpretazione di quanto era successo a Gerusalemme: le nazioni avevano rifiutato il Figlio di Dio.

Quanto raccolto finora nelle testimonianze neotestamentarie è sufficiente per offrire una ricostruzione sintetica della prima interpretazione cristiana degli eventi pasquali. Cosa hanno capito i discepoli sulla base della tomba vuota e alle apparizioni di Gesù? Innanzitutto, hanno compreso che Gesù, dopo la morte in croce, era tornato alla vita in una condizione superiore, gloriosa, per azione divina. Di conseguenza, hanno dovuto ripensare le loro speranze: anche se sembravano morte, ora non lo erano affatto. La fiducia in Gesù che forse avevano perso era tornata a vivere di un modo trasformato. Alla luce della risurrezione hanno potuto rivalutare tutto ciò che Gesù aveva fatto e detto: la Risurrezione conferma tutte le pretese di Gesù. Dunque, era veramente chi diceva di essere, cioè il Messia escatologico d'Israele. Se quanto aveva detto era vero, allora la fine escatologica da Lui annunciata era già avvenuta in un certo senso nel Risorto. Come spiega l'esegeta Guijarro, «il paradosso posto dalla morte di Gesù ai suoi discepoli non sarebbe mai stato risolto se non avessero potuto affermare che Dio, che aveva permesso la sua morte, aveva successivamente rivendicato la sua causa»<sup>44</sup>. In sintesi, gli eventi pasquali sono interpretati in tre passaggi:

1. Dio ha risuscitato Gesù. In questo modo, rivendica anche la sua causa e così lo costituisce Cristo, Signore e Figlio. La Risurrezione costituisce dunque la testimonianza del Padre a favore della verità di quanto Gesù aveva predicato.
2. La sua morte e Risurrezione è avvenuta «secondo le Scritture». Di conseguenza, la croce non è stata un fallimento né un incidente fortuito, ma fa parte del disegno di salvezza divino. Ciò offre una nuova chiave di lettura per le Scritture antiche.
3. La nuova comprensione delle Scritture, a sua volta, getta ulteriore luce sulla storia di Gesù. In questo modo si chiude il circolo interpretativo che permetterà lo sviluppo della comprensione cristologia nascente.

Il primo punto, plasmato anche nella formula arcaica «*Dio lo ha risuscitato*»<sup>45</sup>, si concentra sull'azione del Padre, ma ha anche un'importante valenza cristologica. La Risurrezione è interpretata come un'azione del Padre che costituisce Gesù come Cristo, Signore (Att 2,36) e Figlio di Dio con potenza (Rom 1,4). Questa interpretazione è motivata dalla lettura della Risurrezione come la rivendicazione divina che conferma la veridicità di Gesù. Una risurrezione da sola – come spiega N. T. Wright<sup>46</sup> – non potrebbe significare che la persona risorta fosse il Messia di Israele o avesse una natura divina. Se, mettiamo per caso, un Lazzaro qualunque fosse visto vivo dopo la morte, lasciando vuota la sua tomba, nessuno penserebbe che Lazzaro fosse il Messia, il Signore o il Figlio di Dio. Vale a dire, senza le pretese del Gesù terreno, questa interpretazione della Risurrezione non sarebbe mai stata possibile. Gesù, nel corso del suo ministero aveva identificato la propria azione e persona con Yhwh come nessun altro lo aveva mai fatto nella storia umana, parlando singolarmente di Dio come suo Padre;

---

<sup>44</sup> GUIJARRO OPORTO, *Las creencias de los primeros cristianos*, 328 (traduzione nostra).

<sup>45</sup> Cf. ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, 25-27.

<sup>46</sup> Cf. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 704.

ma poi era morto di una morte ignominiosa che minava la sua credibilità. La Risurrezione supera tale paradosso in quanto parola con cui il Padre conferma le pretese di Gesù<sup>47</sup>. In questo senso, costituisce una pietra miliare nella rivelazione della sua divinità: in linea con le pretese del suo ministero, Gesù è dichiarato Messia e Figlio di Dio dal Padre nella Risurrezione.

Il secondo punto, l'idea che gli eventi si siano svolti «secondo le Scritture», non doveva essere evidente: come abbiamo già accennato, proclamare che un crocifisso era il Messia andava contro tutte le precomprensioni possibili in campo giudaico. Una svolta così richiedeva un fatto nuovo che la giustificasse<sup>48</sup>: solo la convinzione che il crocifisso fosse risorto la spiega soddisfacentemente. La sicurezza della messianicità di Gesù, sigillata da Dio nella Risurrezione, spinge necessariamente a una revisione delle idee preesistenti sul messia e una conseguente nuova interpretazione delle Scritture. L'evento pasquale ha la potenza di trasformare le convinzioni religiose fondanti dei discepoli, di modo che ormai non possono tornare alle promesse antiche se non alla luce della Risurrezione.

In particolare, secondo la testimonianza dei testi del NT ritenuti più arcaici, le prime riletture cristologiche fatte dagli apostoli coinvolgono, almeno, il Salmo 16, 110 e 2. Il Salmo 16 è letto come profezia della Risurrezione di Cristo<sup>49</sup>, il Salmo 110, come l'intronizzazione celestiale del Messia<sup>50</sup> e il Salmo 2 come dichiarazione della filiazione divina del Cristo che, benché rifiutato dalle nazioni, riceve la signoria su tutta la Terra<sup>51</sup>. Successivamente verranno letti sotto questa chiave, tra altri, anche gli oracoli del servo di Yhwh, in cui l'eletto di Dio deve soffrire e morire in espiazione per i peccati di molti<sup>52</sup>. Questi brani della Scrittura acquisiscono il loro pieno significato nella storia di Gesù. In breve, dagli eventi si comprendono le Scritture.

Il terzo punto sottolinea la direzione opposta: dalle Scritture all'evento. Una volta ammesso che la Legge, i Profeti e i Salmi parlano del Cristo, è legittimo trovare in essi ulteriori elementi di comprensione per gli eventi vissuti. Ad esempio, nei Salmi si scopre che Dio costituisce il suo Figlio come Signore universale (Sal 2,8) e lo fa sedere alla sua destra (Sal 110,1). Alla luce di questi testi, l'evento della Risurrezione di Gesù non si può essere compreso come un semplice ritorno alla vita, benché glorificata, ma anche come il passaggio verso l'esaltazione alla destra di Dio<sup>53</sup>. Le Scritture fanno capire che Cristo, generato da Dio, è Signore e riceve in eredità tutte le nazioni, governandole dal trono divino.

Con le esperienze pasquali, i discepoli comprendono che il Padre ha parlato, confermando le pretese messianiche e filiali di Gesù. Così, possono confessare che Gesù è Messia, Figlio di Dio e Signore, che siede alla destra del Padre per condividere il suo trono e il suo dominio.

---

<sup>47</sup> Cf. GIL ARBIOL, *El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias*, 92-94.

<sup>48</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 48.

<sup>49</sup> «Non lascerai che il tuo fedele veda la fossa» (Sal 16,10), cf. At 2,25-28; 13,35.

<sup>50</sup> Cf. At 2,34-35; anche riflesso in Eb 1,13; 5,6-10; 6,20; 7,17-21; 10,12-13. Su questo senso del Salmo, si veda quanto già spiegato al riguardo nel Capitolo II.B.3.

<sup>51</sup> Cf. At 4,25-26; anche in Eb 1,5; 5,5.

<sup>52</sup> Is 53, Cf. At 8,32-35.

<sup>53</sup> Cf. GUIJARRO OPORTO, *Las creencias de los primeros cristianos*, 329.

Secondo gli *Atti degli Apostoli*, questa comprensione avviene come risultato della certezza garantita ai discepoli dalla ricezione dello Spirito Santo in Pentecoste.

Un processo di comprensione simile avviene anche nell'esperienza di Paolo. Egli stesso la annovera come l'ultima tra le apparizioni del Risorto in 1Cor 15,8, e la spiega come un evento di rivelazione nella *Lettera ai Galati* di questo modo:

Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo: perseguitavo ferocemente la Chiesa di Dio e la devastavo, superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com'ero nel sostenere le tradizioni dei padri. Ma quando Dio, che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia, si compiacque di rivelare in me il Figlio suo perché lo annunciassi in mezzo alle genti, subito, [...] mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco (Gal 1,13-17).

In altri passi, Paolo testimonia l'evento sottolineando il contenuto dell'apparizione, «io ho visto il Signore»<sup>54</sup>. Qui invece Paolo mette in risalto l'azione del Padre, spiegando l'episodio come un atto di rivelazione divina: “Dio rivelò suo Figlio”. Nel contesto, questa enfasi è probabilmente finalizzata all'apologia della propria missione, come si evince dal versetto precedente, in cui Paolo afferma di non aver ricevuto il suo vangelo «da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo» (v. 12). Ad ogni modo, il brano dimostra che anch'egli comprende la manifestazione del Risorto come la parola di Dio che conferma la messianicità di Gesù, nella linea dei passi esaminati in precedenza<sup>55</sup>.

Nonostante non ci siano notizie che Paolo avesse conosciuto il Gesù terreno, egli identificò il soggetto della sua apparizione con il Gesù Risorto, e ciò gli bastò per accettare la sua messianicità. La questione di come avvenne tale identificazione è discussa tra gli esperti<sup>56</sup>. Nel racconto negli *Atti degli Apostoli*, il Risorto si presenta a Paolo dicendo «Io sono Gesù, che tu perseguiti» (9,5), e ciò suggerisce che il riferimento di comprensione paolina fosse la Chiesa nascente. In questo senso, una semplice e plausibile spiegazione è che l'identificazione fosse mediata dalla setta messianica perseguitata da Paolo. In altre parole, l'esperienza gli fece comprendere che quel gruppo aveva ragione: Gesù è veramente, come essi annunciano, il Messia di Israele<sup>57</sup>.

Il brano manifesta come la apparizione del Risorto cambiò radicalmente alcune delle convinzioni fondamentali di Paolo, trasformandolo da persecutore in apostolo<sup>58</sup>. Tuttavia, questa nuova prospettiva fu costruita sulla base della speranza giudaica che già aveva, ritenendola ora compiuta in Gesù al quale confessò Cristo. Dunque, premesso il suolo giudaico, la sua cristologia si origina su una duplice base: il suo incontro con il Risorto e la

<sup>54</sup> 1Cor 9,1; 15,8; e cf. anche 2Cor 4,6 e Fil 3,21, come probabili eco di questa “visione del Signore”.

<sup>55</sup> Alcuni dei quali sono anche paolini, come Rom 1,3-4. Cf. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 380-381; dove, tra l'altro, argomenta contro la lettura del passo come una rivelazione meramente interiore, analizzando il senso dell'espressione *in me* nel v. 16.

<sup>56</sup> Cf. ALLISON, *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, 83-90, che spiega anche i motivi per ritenere che i racconti di questo episodio in *Atti degli Apostoli* (9, 1-19; 22,6-16; 26,12-18) dovrebbero risalire a una fonte paolina.

<sup>57</sup> Questa è anche, in sintesi, la spiegazione favorita da WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 394.

<sup>58</sup> Cf. anche Fil 3,4-11.

predicazione apostolica incipiente. Perciò, anche in questo caso, la pretesa del Gesù terreno è un fattore necessario, benché indiretto per Paolo, per riconoscere la sua messianicità e figliolanza divina. Su questa duplice base, Paolo riconosce l'evento che compie la speranza d'Israele. Successivamente, anche lui rifletterà sugli eventi vissuti in circolarità interpretativa con la Scrittura e con la novità di vita filiale e culturale che gli si presenta, estraendo tutte le conseguenze per arrivare alle più alte vette cristologiche<sup>59</sup>.

Per concludere questa sezione, possiamo sintetizzare la comprensione cristologica della Risurrezione con il passo del Battesimo di Gesù, così come raccontato dai sinottici. Davanti al Battista, Gesù si mette in fila con i peccatori confondendosi come uno di loro. Similarmente, durante il suo ministero, saldamente radicato nella fede d'Israele, la singolarità di Gesù era nascosta. La sua discesa alle acque e successiva uscita da esse possono simboleggiare la sua morte e la sua Risurrezione, alla quale segue la voce di Dio che lo dichiara suo Figlio, e la discesa dello Spirito Santo che rivela la sua messianicità. Così, questa scena include simbolicamente i fattori imprescindibili della rivelazione della vera identità di Gesù: l'indispensabile radicamento giudaico, personificato nella figura del Battista; la fase terrena di Gesù, raffigurata nella sua identificazione con le miserie degli uomini; e la Pasqua, il passaggio dalla morte alla vita, al quale segue l'invio dello Spirito sul corpo del Cristo e la rivendicazione divina della sua figliolanza. Si apprezza quindi il carattere trinitario di una rivelazione preparata dalle antiche promesse.

A partire dall'esperienza pasquale, la primissima Chiesa, fortemente radicata nella loro cosmovisione ebraica, dovrà trovare il modo di esprimere e tematizzare una fede che nasce qui, ma che dovrà ancora essere compresa più in profondità: Gesù è il Messia, Figlio di Dio.

## ***B. PROCESSO DI ASSIMILAZIONE DELLA NOVITÀ CRISTOLOGICA***

L'analisi sul processo di assimilazione di una novità di ampia portata, esposta in precedenza, fornisce una cornice utile per il nostro tema. La novità introdotta dalle pretese di Gesù e rivendicata dal Padre nella Risurrezione incideva sulle credenze giudaiche più fondamentali: la stessa nozione di Dio, il suo rapporto con il popolo, il modo in cui le sue promesse dovevano essere compiute, tra altre cose. L'integrazione di questa novità doveva innescare un processo di riassetamento delle convinzioni più profonde dei discepoli, sia a livello conscio che inconscio. Ciò comportava la modifica di alcune antiche credenze o l'adozione di nuovi punti di riferimento, manifestati nello sviluppo di nuove pratiche religiose, come la preghiera rivolta al Risorto, l'esperienza del battesimo o la celebrazione della cena del Signore<sup>60</sup>. Pertanto, gli eventi pasquali possono essere considerati il punto di svolta che consente la nascita del cristianesimo come nuovo fenomeno religioso, distinto dal giudaismo dal quale nasce.

---

<sup>59</sup> Per approfondire sul senso cristologico dell'esperienza di Paolo, cf. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 394-398.

<sup>60</sup> Cf. MIQUEL PERICÁS, *Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo*, 35.

La novità cristologica è stata introdotta con la Pasqua, ma successivamente doveva essere espressa in modo più chiaro, sviluppando una maggiore comprensione della sua portata e delle sue conseguenze. Questo processo di assimilazione non poteva che essere faticoso. Non sarebbe dunque logico aspettarsi una dichiarazione articolata, univoca e chiara del tipo «Gesù è Dio» fin dal primo giorno di culto al Cristo, poiché la mentalità dei discepoli non era pronta per tale verbalizzazione. La lode a Gesù come Signore e Figlio di Dio veniva professata all'interno della fede ebraica in Yhwh, unico Dio vivo e vero, e doveva essere integrata in essa. Con la Risurrezione, ha avuto inizio il tentativo collettivo, in modo più o meno consapevole, di cercare le connessioni e aperture attraverso le quali articolare questa novità, all'interno di una fede che non avevano alcuna intenzione di abbandonare, ovvero la fede di Israele. I primi cristiani potranno verbalizzare il Mistero di Cristo con le categorie di pensiero che già hanno, ad esempio: la filiazione divina del Messia Re e la sua intronizzazione celeste, le grandi figure di mediazione angelica, la sapienza, il *memra*, il *logos*, la condivisione del nome, ecc.

I diversi libri del Nuovo Testamento mostrano tracce delle connessioni che potrebbero manifestare il processo di assimilazione della fede cristologica. Sebbene tutti i libri, certamente, presuppongano in un certo senso la condizione divina di Gesù, non tutti la presentano con la stessa chiarezza né ne estraggono tutte le conseguenze. Alcuni studiosi hanno tentato di ricostruire lo sviluppo della cristologia nascente in base alle differenze fra gli strati redazionali dei documenti neotestamentari<sup>61</sup>. Fra le diverse ricostruzioni proposte, possiamo trovare due grandi tendenze che esporremo di seguito: la proposta di Raymond Brown e quella di Bart Ehrman<sup>62</sup>.

### ***B.1. Sviluppo cristologico in direzione sempre ascendente***

Un primo modello propone uno sviluppo unidirezionale e sempre ascendente della cristologia nascente. Progressivamente, si sarebbero attribuite a Gesù caratteristiche sempre più elevate, dalla confessione del suo messianismo – talvolta anche meramente umano – fino alla sua completa uguaglianza con Dio. Il successo di questo semplice modello si manifesta nel fatto che molti hanno proposto ricostruzioni dell'antichità dei diversi brani del NT presupponendo questo modello: a maggiore chiarezza della divinità di Cristo corrisponderebbe una datazione posteriore. A volte si sono ottenuti risultati verosimili; tuttavia, oggi sappiamo che questo presupposto non è sufficiente per datare un documento. Un modo ben riuscito di esporre la cristologia del NT secondo questo modello è quello del biblista cattolico Raymond E. Brown.

Secondo Brown l'andamento di maggiore comprensione cristologica avanzò al ritmo di una sempre anteriore costituzione di Gesù come Messia, Signore e Figlio di Dio. Per questo autore, le cristologie più antiche partono dalla speranza nella rivendicazione di Gesù nel suo ritorno:

---

<sup>61</sup> Troviamo due esempi ben riusciti in libri come PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, oppure DUNN, *Christology in the Making*; entrambi molto nella linea del primo modello che presentiamo di seguito.

<sup>62</sup> Sicuramente avremmo potuto prendere in considerazione altri autori, tuttavia abbiamo ritenuto che questi due rappresentano in modo paradigmatico due modelli alternativi per descrivere questo sviluppo storico.

in quel momento riceverà le attribuzioni proprie del Messia Signore, cioè il governo effettivo sulle nazioni. Brown vede questo pensiero dietro al secondo discorso di Pietro in At 3,19-26<sup>63</sup> e, possibilmente, nell'invocazione arcaica *Maranatha* (1Cor 16,22)<sup>64</sup>. A questa *crisologia della Seconda Venuta*, succederebbe la *crisologia della Risurrezione*. Brani come Rom 1,3-4 o At 13,32-33 mostrerebbero la credenza che l'esaltazione di Gesù in Messia e Signore avviene con la Risurrezione<sup>65</sup>. Con questo passo indietro si comprende l'elevata condizione attuale del Risorto: Gesù è Signore adesso, grazie alla sua Pasqua, e non bisogna aspettare al tempo finale. Da lì, il passo successivo capirebbe che la messianicità si deve predicare di Gesù pure prima della Risurrezione, durante il suo ministero. Il vangelo di Marco lo dichiara attraverso la voce del Padre nel momento iniziale della vita pubblica, il Battesimo. Così, a differenza di quelle precedenti, «quella di Mc non è una crisologia a due stadi, in cui Gesù consegue una nuova e più alta identità dopo la morte e Risurrezione; invece, [...] la piena identità di Figlio/Servo [è] già presente nel Battesimo»<sup>66</sup>. Seguendo questa direzione all'indietro, *Matteo* e *Luca* rendono esplicito il fatto che Gesù non *diventa* Figlio di Dio nel momento del Battesimo, ma lo era già dal suo concepimento: sono le *crisologie del concepimento*<sup>67</sup>. Ma questo non bastava: *Giovanni* dovrà completare il percorso confessando la preesistenza di Gesù come Parola di Dio dall'inizio, prima della creazione. Di questo modo la fede in una intronizzazione celestiale di Gesù che avverrebbe alla fine dei tempi si sarebbe trasformata fino a situare già «ἐν ἀρχῇ» (Gv 1,1) la condivisione dello status divino.

Questa è la dinamica con cui Brown descrive lo sviluppo crisologico sempre in direzione sempre ascendente. Man mano che scorre il tempo, i cristiani si chiedono sempre di più sulle origini di Gesù e, di conseguenza, ampliano a ritroso il momento in cui riceve la sua identità messianica e filiale: dalla *parusia* alla preesistenza. Questo movimento costituisce, secondo l'autore, la «direzione della crisologia del Nuovo Testamento»<sup>68</sup>.

Raymond Brown propone che ogni sviluppo posteriore non contraddice il precedente, ma lo assume e lo completa, di modo che nessuna di queste crisologie possa essere considerata falsa<sup>69</sup>. Per esempio, egli sottolinea che, anche se *Marco* indica che Gesù è figlio di Dio nel momento del Battesimo, ciò non significa che neghi che lo fosse prima: «non vedo ragioni per sospettare che, nella prospettiva di *Marco*, Gesù sia diventato il Figlio di Dio al battesimo, ma il suo totale silenzio su Gesù prima del battesimo lascia un'ambiguità che gli altri tre

---

<sup>63</sup> «Convertitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi colui che vi aveva destinato come Cristo, cioè Gesù. Bisogna che il cielo lo accolga fino ai tempi della ricostituzione di tutte le cose, delle quali Dio ha parlato per bocca dei suoi santi profeti fin dall'antichità» (At 3, 19-21).

<sup>64</sup> Cf. R. E. BROWN, *Introduzione alla Crisologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1995, 111-113.

<sup>65</sup> Cf. *Ibidem*, 113-116.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 119.

<sup>67</sup> Cf. *Ibidem*, 126ss.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 142.

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem*, 142ss.

evangelisti hanno scelto di rimuovere»<sup>70</sup>. In questo modo, la ricostruzione di Brown riesce a mantenersi all'interno di un'ermeneutica di fede.

## ***B.2. Coesistenza di un duplice movimento***

Bart Ehrman percepisce bene il problema storico della ricostruzione di Brown: la cristologia di Paolo. Le sue lettere, i più antichi documenti cristiani, manifestano già la fede nella preesistenza di Cristo ed esplicitano chiaramente alcuni tratti divini di Cristo con le loro conseguenze<sup>71</sup>. In breve: Paolo non si adatta allo schema. I dati presentati dalle fonti non permettono di ridurre il processo a una comprensione cristologica sempre ascendente. Questo sarebbe forse più intuitivo, semplice e ragionevole, ma il fatto è che le fonti più antiche che abbiamo, quelle paoline, hanno una cristologia "più elevata" di quella di alcune fonti posteriori come *Marco*. Vale la pena leggere la spiegazione di Ehrman:

In alcuni brani Paolo sembra affermare una visione di Cristo che, fino a poco tempo fa, pensavo non potesse esistere così presto come nelle lettere di Paolo, che sono i nostri più antichi documenti cristiani conservati. Come poteva Paolo abbracciare una visione di Cristo "più alta" rispetto a quelle che si trova in scritti successivi come *Matteo*, *Marco* e *Luca*? Non si è forse sviluppata la cristologia da una prospettiva "bassa" a una cristologia "alta" nel corso del tempo? Ma se così fosse, non dovrebbero essere le prospettive dei Vangeli sinottici "più alte" di quelle di Paolo? Ma non lo sono! Sono "più basse". E, per molto tempo, semplicemente non capivo. Ma ora sì. Non è una questione di "più alto" o "più basso". I Sinottici presentano semplicemente una cristologia *diversa* da quella di Paolo. Essi sostengono cristologie di esaltazione, mentre Paolo sostiene una cristologia d'incarnazione<sup>72</sup>.

Per rimediare questo problema, Ehrman propone un secondo movimento di sviluppo cristologico che coesisterebbe nel tempo con quello descritto da Brown. Nel primo cristianesimo, sarebbero esistite due grandi linee di sviluppo cristologico: una, quella descritta da Brown che Ehrman denomina il *backward movement of Christology*, che coinvolgerebbe le *cristologie di esaltazione* manifestate nei sinottici; l'altra, una linea parallela che parte dalla preesistenza di Cristo, le *cristologie di incarnazione*, testimoniata dagli scritti paolini e giovannei.

Ehrman accoglie il movimento proposto da Brown, ma lo interpreta in modo da modificarlo in un punto essenziale. A differenza di Brown, per Ehrman non si tratta di una maggiore comprensione della verità cristologica; ma della magnificazione leggendaria di un profeta

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, 125.

<sup>71</sup> Cf. ad esempio, il Capitolo I.C, sulla cristologia di Fil 2.

<sup>72</sup> Traduzione nostra dall'originale inglese: «In some passages Paul seems to affirm a view of Christ that, until recently, I thought could not possibly exist as early as Paul's letters, which are our first Christian writings to survive. How could Paul embrace "higher" views of Christ than those found in later writings such as Matthew, Mark and Luke? Didn't Christology develop from a "low" Christology to a "high" Christology over time? And if so, shouldn't the views of the Synoptic Gospels be "higher" than the views of Paul? But they're not! They are "lower". And I simply did not get it, for the longest time. But now I do. It is not a question of "higher" or "lower". The Synoptics simply accept a Christological view that is different from Paul's. They hold exaltation Christologies, and Paul holds to an incarnation Christology», EHRMAN, *How Jesus Became God*, 251-252.

apocalittico fallito e morto in croce. Questa diversa ermeneutica permea tutta la sua proposta. Così, presso la ricostruzione di Ehrman, gli sviluppi posteriori non completano ma contraddicono le fasi precedenti. Ad esempio, mentre Brown sottolineava l'impossibilità di interpretare il silenzio di *Marco* come la negazione della filiazione divina previa al Battesimo, Ehrman, invece, lo legge come tale. «Certamente, se l'autore [di *Marco*] sostenesse alcune di queste [preesistenza o nascita verginale], lo avrebbe menzionato, dopo tutto, si tratta di idee importanti». Per Ehrman, *Marco* descrive un'adozione di Gesù nel momento del Battesimo che provoca in lui un cambio di *status* manifestato dalla voce del Padre: «questa voce non sembra affermare un fatto preesistente. Sembra che stia facendo una dichiarazione. È in questo momento che Gesù diventa figlio di Dio nel vangelo di Marco»<sup>73</sup>. Di conseguenza, per Ehrman, le *crisologie dell'esaltazione* si sviluppano come un processo di miticizzazione sempre maggiore: le fonti attribuiscono a Gesù una *divinizzazione* che viene situata in momenti sempre più precoci della sua esistenza.

Il secondo movimento di sviluppo cristologico coinvolgerebbe le *crisologie dell'incarnazione*, testimoniate negli scritti di Paolo e di Giovanni. Secondo Ehrman, brani come Gal 4,14; Fil 2,6; 1Cor 10,4; 1Cor 15,47; Rom 8,3; Gal 4,4; 1Cor 8,6 testimoniano una fede nell'esistenza di Cristo previa alla sua nascita umana in qualità di *Angelo del Signore*<sup>74</sup>: «Paolo indubbiamente pensava che Gesù fosse Dio in un certo senso, ma non che si confondesse con il Padre. [...] Era l'Angelo del Signore; e alla fine fu esaltato per essere uguale a Dio e degno di tutto l'onore e l'adorazione di Dio»<sup>75</sup>. Quindi, la preesistenza di Gesù come essere divino non è originaria del vangelo di Giovanni, «era presente ben prima delle lettere di Paolo, come evidenziato nel poema prepaolino di Filippesi»<sup>76</sup>. Ma questo non implica che non ci siano stati approfondimenti all'interno di questo secondo movimento. In *Giovanni*, Gesù gode dall'inizio di quello status che presso Paolo avrà solo dopo l'esaltazione. Se in Paolo, Cristo era l'Angelo del Signore che poi viene iper-esaltato in una condizione superiore, in Giovanni non è possibile alcuna ulteriore esaltazione: anche prima di apparire sulla terra, era il Logos di Dio, ed era Dio, attraverso il quale l'intero universo è stato creato<sup>77</sup>. In questo senso, anche le *crisologie dell'incarnazione* hanno avuto il loro sviluppo ascendente.

La ricostruzione di Ehrman vede le due possibili opzioni cristologiche come tendenze contrapposte o quantomeno parallele: o incarnazione o esaltazione. Col passare del tempo, la cristologia di incarnazione si sviluppò significativamente e vinse sulle *crisologie di esaltazione*, che furono prima ritenute inadeguate e, infine, condannate come eretiche<sup>78</sup>. L'imporre di una tendenza sull'altra risponde all'esito storico dei conflitti di potere fra le diverse ideologie interne alla comunità cristiana nascente. Secondo l'autore, è così che le *crisologie dell'incarnazione* sono diventate «la cristologia dominante» nella tradizione cristiana.

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, 236.

<sup>74</sup> Cf. Capitolo II.B.2.iv), 96.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 269; cf. 252-269.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 279.

<sup>77</sup> Cf. *Ibidem*, 278.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 280.

### B.3. Un processo complesso: dubbi e certezze

La critica di Ehrman al modello uniformemente ascendente di sviluppo cristologico è giusta: le fonti non lo supportano. Anche l'esegeta Klaus Berger critica questo modello e si chiede perché sia ancora così radicato nella mente di molti. Il suo sospetto è che un modello semplice sia più bello di una realtà probabilmente più complessa<sup>79</sup>. Anche Ehrman nota la resistenza di alcuni studiosi a mollare quella soluzione, nonostante le evidenze contrarie delle fonti più antiche<sup>80</sup>. Ci piacerebbe esser in grado di scomporre il NT nei suoi atomi redazionali, ordinarli e ricostruire la datazione di ogni brano per trovare la formula che descrive lo sviluppo cronologico uniformemente ascendente e geograficamente omogeneo della cristologia nascente. Scusandoci per la parodia, dobbiamo riconoscere che la complessità delle fonti non ci consente una ricostruzione facile.

Anche la soluzione di Ehrman presenta problemi. Egli ipotizza due correnti cristologiche in sviluppo indipendente che poi entrano in conflitto, e cerca supporto documentale per questa controversia adducendo i brani di Col 1,15-20 e Eb 1,1-3. Secondo lui, sarebbero scritti da esponenti delle cristologie di incarnazione per contrastare le cristologie previe alternative di esaltazione<sup>81</sup>. Ma, di fronte a questi testi, non è facile riuscire a vedere questo tono polemico nei brani addotti. Se queste sono le prove più forti che può trarre, allora bisogna dubitare del fondamento documentale della sua ipotesi conflittuale.

Il NT attesta qualche polemica cristologica, ma non quella prevista dal modello di Ehrman. Negli scritti giovannei, la cristologica esplicitamente contestata non è una cristologia "meno alta" o di esaltazione ma al contrario: «sono apparsi infatti nel mondo molti seduttori, che non riconoscono Gesù venuto nella carne. Ecco il seduttore e l'anticristo!» (2Gv 7, cf. 1Gv 4,1-5)<sup>82</sup>. La controversia cristologica documentata nel NT è rivolta contro coloro che negano il realismo dell'umanità del Cristo<sup>83</sup>. Invece, un'ipotetica controversia fra cristologie d'incarnazione e di esaltazione non solo non è documentata, ma sembra piuttosto essere esclusa in alcuni testi. Infatti, entrambi gli schemi cristologici coesistono pacificamente negli stessi autori e, addirittura, negli stessi brani. Ad esempio, l'inno della Lettera ai Filippesi riflette uno schema di *incarnazione* del Cristo preesistente e, poi presenta anche la sua *esaltazione* dopo la morte in perfetta compatibilità<sup>84</sup>. Non è questo l'unico caso: anche *Giovanni* presenta l'esaltazione o glorificazione di Cristo<sup>85</sup> e non per questo si oppone all'incarnazione, ovviamente. L'apertura

<sup>79</sup> Cf. BERGER, *Gesù*, 46-49.

<sup>80</sup> EHRMAN, *How Jesus Became God*, 259.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 280.

<sup>82</sup> La datazione di questi documenti è incerta, e forse tardiva. Alcuni autori hanno ipotizzato che gli avversari cristologici fossero gnostici, vista la condivisione di una cristologia docetista. Ma ogni doceta non è necessariamente gnostico; cf. P. N. ANDERSON, *Jesus in Johannine Perspective: Inviting A Fourth Quest for Jesus*, «Conspectus» 32 (2021) 23.

<sup>83</sup> Le lettere di Paolo contengono non pochi brani polemici, ma non danno sufficiente informazione per supporre che il contrasto sia diverso da quello sulla Legge. Al massimo, si potrebbe ipotizzare una difficoltà per accettare lo scandalo della croce: «la parola della croce infatti è stoltezza per quelli che si perdono, ma per quelli che si salvano, ossia per noi, è potenza di Dio» (1Cor 1,18).

<sup>84</sup> Cf. Capitolo I.C.2, p. 43ss.

<sup>85</sup> Cf. Gv 3,14; 7,39; 8,28; 12,16.23.26.32.34; 13,31-32.

della *Lettera agli Ebrei* contiene palesemente gli schemi di incarnazione ed esaltazione senza il più piccolo segno di incompatibilità o tensione fra essi:

Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo. Egli è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza, e tutto sostiene con la sua parola potente. Dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, sedette alla destra della maestà nell'alto dei cieli, divenuto tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato (Eb 1,1-4).

Il medesimo soggetto «mediante il quale ha fatto il mondo», compiuta la sua missione redentrice, diventa oggetto di esaltazione. La coesistenza tra incarnazione ed esaltazione è pacifica. Lo stesso Ehrman lo riconosce<sup>86</sup>, ma stranamente non sembra giungere alla conclusione coerente, ovvero, che una controversia fra cristologia di incarnazione contro cristologie di esaltazione non ha riscontro nei documenti del Nuovo Testamento.

Ehrman a afferma con troppa facilità che i vangeli sinottici negano, o almeno ignorano, la preesistenza di Cristo, forse spinto da quella presunta conflittualità tra incarnazione ed esaltazione. Qualunque sia la sua motivazione, il fatto è che per lui non sono nemmeno degni di discussione gli accenni alla preesistenza che ci si potrebbero trovare in essi – come ad esempio la locuzione «sono venuto per»<sup>87</sup>, o «il figlio dell'uomo è venuto per»<sup>88</sup>, tra altri. In contrasto, gli bastano le parole di *Marco*: «Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento» (Mc 1,11) per concludere con certezza che, secondo l'evangelista, prima di questo momento Gesù non era altro che un mero uomo normale: sono le parole di un'adozione. Ma se così fosse, cosa avviene con le parole della Trasfigurazione? Sarebbero forse una dichiarazione di ri-esaltazione o una seconda adozione? La cristologia di *Marco* è per certi versi ancora aperta a discussione: i suoi silenzi non si lasciano interpretare facilmente<sup>89</sup>. Certamente, *Marco* non trasmette niente sulla condizione di Gesù previa alla sua vita pubblica; ma implica questo che per lui Gesù diventa Figlio di Dio solo col Battesimo? Ehrman diceva: «se l'autore sostenesse queste idee [preesistenza o concepimento verginale] lo avrebbe menzionato, dopo tutto, sono idee abbastanza importanti»<sup>90</sup>. Questo è ragionevole, ma come prova è sufficiente? *Marco*, nei suoi manoscritti antichi, finisce con le donne impaurite davanti al sepolcro vuoto, e non narra neanche le apparizioni del Risorto. Potremmo pensare che ciò, dopo tutto, è un'idea abbastanza importante, ma *Marco* non la racconta! Basta questo per dedurre che *Marco* alle apparizioni non ci credeva? Gli studiosi continuano a discutere sul senso del suo silenzio rispetto alle apparizioni, ma nessuno deduce che ignori a neghi Risurrezione. Questo serve per illustrare quanto sia difficile interpretare ciò che *Marco* non

---

<sup>86</sup> Cf. *Ibidem*, 281.

<sup>87</sup> Cf. Mc 2,17 e par. Mt 9,13 e Lc 5,32; Mc 1,38 e par.; Mc 10,45; e altri.

<sup>88</sup> Cf. S. GATHERCOLE, *What Did the First Christians Think about Jesus?*, in M. F. BIRD, C. A. EVANS, S. J. GATHERCOLE, C. E. HILL, C. TILLING, *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature – a Response to Bart D. Ehrman*, Zondervan, Grand Rapids 2014, 96-97.

<sup>89</sup> Cf. *Ibidem*, 98-101.

<sup>90</sup> EHRMAN, *How Jesus Became God*, 238.

dice o capire perché non lo dice. Perciò, a nostro avviso, il silenzio di *Marco* sulla filiazione divina di Gesù previa al Battesimo non può essere interpretata come una negazione.

Tutto ciò ci pone davanti alla difficoltà di ricostruire lo sviluppo cristologico del NT, data dalla natura stessa dei suoi documenti. Nessuno di essi (forse *Giovanni* potrebbe costituire un'eccezione) pretende di esporre la propria cristologia in modo calmo e completo. Com'è noto, i vangeli si propongono di raccogliere le memorie della Chiesa sulla vita terrena di Gesù, conservando il carattere di predicazione<sup>91</sup>. Sono documenti scritti per e dalla Chiesa e presuppongono un substrato di fede comune. Potrebbero plausibilmente voler sottolineare la vera umanità di Gesù, visto che questa viene minimizzata molto presto<sup>92</sup>, e il suo modo umile e sofferente di compiere la sua missione messianica in croce, poiché questa costituiva una vera novità considerata da molti uno scandalo o una sciocchezza<sup>93</sup>. Quest'enfasi si osserva soprattutto nel vangelo di *Marco*, il quale, come gli altri, è indirizzato a una comunità cristiana, dove il culto a Cristo è già ben consolidato<sup>94</sup>. Non sarebbe possibile che la preesistenza di Cristo, così come lo è la Risurrezione, sia anche un dato presupposto dall'autore nei suoi lettori? D'altra parte, non è facile pensare che *Marco*, *Matteo* o *Luca* ignorassero o rifiutassero completamente la cristologia paolina<sup>95</sup>. I dati permetterebbero di ipotizzare che gli evangelisti partissero da una cristologia simile a quella paolina, anche quando alcuni suoi tratti non compaiono espliciti, a causa dell'intenzione e della natura dei documenti. Tuttavia, questo rimane una congettura difficile da provare e fuori dagli obiettivi del presente studio.

Un'altra difficoltà di queste ricostruzioni è il rischio di circolarità. Per illustrarlo, possiamo semplificare il processo in modo caricaturizzante. Si data l'origine di un brano o documento in base alle idee cristologiche che riflette. Poi, si analizzano i pezzi delimitati e datati in questo modo e, a partire da essi, si ricostruisce l'*iter idearum* che viene a confermare l'ipotesi generale sullo sviluppo cristologico. Ovviamente, il metodo non appare mai di modo così esplicitamente circolare, ma questa caricatura aiuta a prendere distanza di alcune ricostruzioni molto coerenti. Per non rimanere nell'astratto, un esempio può essere lo studio del brano di Rom 1,4. Ehrman assume che le parole «con potenza» in Rom 1,4 siano un'aggiunta di Paolo su una confessione pre-paolina. Il motivo di questa assunzione è il contenuto cristologico di queste parole: Paolo avrebbe aggiunto «con potenza» su una confessione cristologica previa, che era di esaltazione, per adattarla alla sua cristologia di preesistenza. Di questo modo, "prova" che le confessioni più antiche sono quelle di esaltazione. Il ragionamento è circolare<sup>96</sup>. Un'altro esempio è la datazione del *vangelo di Giovanni* proposta di Baur (+1860) con grande

---

<sup>91</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, *Costituzione Dogmatica Dei Verbum sulla Divina Rivelazione*, 18 novembre 1965, n. 19.

<sup>92</sup> Cf. 1Gv 4,1-5; 2Gv 7.

<sup>93</sup> Cf. 1Cor 1,23.

<sup>94</sup> Cf. Capitolo 1.

<sup>95</sup> È oggetto di discussione il grado di dipendenza dei vangeli rispetto al pensiero paolino. Sul probabile influsso di Paolo su *Marco*, cf. ad esempio, M. PÉREZ I DÍAZ, *Mark, a Pauline Theologian: A Re-Reading of the Traditions of Jesus in the Light of Paul's Theology*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020 o M. F. BIRD, *Mark Interpreter of Peter and Disciple of Paul*, in *Paul and the gospels: Christologies, conflicts and convergences*, T&T Clark, London 2011, 30-61.

<sup>96</sup> Cf. GATHERCOLE, *What Did the First Christians Think about Jesus?*, 105.

successo e sulla base della sviluppata cristologia del documento: è così elevata che deve essere stato scritto ben entrato il secolo II (160-170). Con lui, Strauss e altri critici dell'epoca concordavano in questa datazione che confermava la teoria sulle lente origini sincretiche della fede nella divinità di Gesù. Tutto torna. La pubblicazione di due importanti papiri nel 1935 rese praticamente impossibile questa datazione<sup>97</sup>. Fino a quel momento, la teoria era perfettamente coerente giacché le conclusioni stavano anche nelle premesse. In assenza di maggiori prove documentali, la ricostruzione della cristologia degli strati del NT in base al contenuto dei testi può risultare circolare.

Il primo sviluppo cristologico è un processo complesso, tuttavia alcune tesi possono essere sostenute con una certa sicurezza. La fede nella Risurrezione di Gesù, che si era presentato come portatore del Regno e Figlio di Dio, rappresenta il punto di partenza. L'interpretazione delle Scritture in circolarità ermeneutica con la storia guida la dinamica di questo sviluppo. La novità cristologica si assimila velocemente nel suo aspetto pratico, come manifestato nel nuovo modo di pregare e nei raduni culturali nel fenomeno cristiano nascente. Poi, la vita e la riflessione, spinta dall'annuncio, hanno permesso di comprendere sempre più chiaramente che Gesù si era presentato come Messia escatologico, Mediatore Supremo e Figlio di Dio in un senso nuovo. Ma tutto ciò doveva essere integrato all'interno del monoteismo ebraico e mantenendo l'alterità tra Gesù e il Padre.

In un certo punto, la ricostruzione del processo entra in un scivoloso terreno congetturale. Non si può escludere che alcuni concetti di elevata cristologia siano stati compresi dai cristiani molto presto. Ad esempio, la sua generazione da Dio, la sua Signoria universale o la sua preesistenza alla creazione sono idee presenti in certe interpretazioni messianiche di testi come il Salmo 110 o il Salmo 2, citati nel primo annuncio cristologico. Questo supporta la tesi che la fede cristologica iniziale fosse elevata non solo nelle pratiche religiose ma, in alcuni aspetti, anche nelle credenze espresse. Le origini di altre attribuzioni a Cristo presenti NT non sono facilmente ricomponibili o databili. È possibile che la fede nella messianicità escatologica di Cristo lo abbia posto subito come finalità di tutta la Legge, delle promesse e delle profezie e ciò abbia facilitato l'appropriazione cristologica delle caratteristiche delle diverse figure di mediazione. In questo modo, Paolo e Giovanni, possono riprendere le tradizioni sull'Angelo del Signore, sulla Sapienza personificata o sulla Parola in riferimento a Cristo, assumendo tutte le implicazioni che ciò comporta. In ogni caso, sembra che a un certo punto sia diventato chiaro che le figure di mediazione potevano essere lette in subordinazione o riferimento a Cristo, considerato mediatore definitivo dell'Alleanza finale.

Il processo di assimilazione della novità non è stato omogeneo, e la chiarezza concettuale non è stata risolutiva fino alla comprensione manifestata nel vangelo di Giovanni. La chiarezza della sua comprensione cristologica può essere considerata il punto di arrivo del processo, non necessariamente in senso cronologico ma concettuale. Questo documento presenta una dichiarazione esplicita e consapevole della divinità di Gesù e ne estrae importanti conseguenze. Se la cristologia di Giovanni ha "dominato" sulle altre – per usare una terminologia vicina quella di Ehrman – non è perché abbia trionfato nelle lotte di potere tra le tendenze del primo cristianesimo. Piuttosto, la sua comprensione non si presenta come contrapposta alle altre cristologie, ma le abbraccia, le completa e verbalizza il senso profondo

---

<sup>97</sup> Cf. H. T. ONG, S. E. PORTER, *The Origins of John's Gospel*, Brill Academic Publishers, 2016, 11-18.

di ciò che altre prospettive, balbettando, non riuscivano ad esprimere. Esaminiamolo più dettagliatamente.

### ***C. LA COMPRESIONE DI GESÙ DIVINO, NEL VANGELO DI GIOVANNI***

In questa sezione esamineremo il quarto vangelo in quanto comprensione esplicita della divinità di Gesù e di molte delle sue conseguenze. Questo documento solleva numerose questioni ancora dibattute dagli specialisti: datazione, composizione, storicità, interdipendenza con i sinottici, ecc. Ci atterremo ai risultati più comunemente accettati per raggiungere i nostri fini, senza approfondire le diverse controversie. Ad esempio, quando affermiamo che la comprensione cristologica giovannea rappresenti il punto finale dello sviluppo che studiamo, il riferimento è concettuale, e non necessariamente cronologico. L'origine cronologica di tale comprensione è complessa, appunto per le poche certezze sulla questione della datazione e la composizione del vangelo, con le diverse tradizioni o edizioni preve probabilmente implicate. Olte a osservare l'assimilazione della cristologia in *Giovanni*, ci interessa anche ricavare le fondamenta su cui il vangelo stesso dice di basare tale comprensione. Sarà molto utile a tale fine osservare le chiavi ermeneutiche che il quarto vangelo offre su se stesso.

#### ***C.1. Il prologo: una novità ha modificato il terreno precedente***

Il vangelo di Giovanni si apre con uno dei testi più decisivi per la cristologia dei secoli posteriori: il prologo. Esso manifesta una comprensione esplicita e diretta della divinità di Gesù con alcuni degli attributi che ne conseguono come la sua preesistenza, il suo ruolo nella creazione e nella salvezza, la sua missione rivelatrice o l'articolata unità e alterità col Padre. Benché presenti vocabolario proprio, la teologia del prologo è coerente con l'intero libro e i suoi temi ricorrono lungo tutta la narrazione. In questo modo, Gv 1,1-18 funge da introduzione che anticipa sinteticamente la storia e la teologia del racconto successivo e stabilisce il quadro ermeneutico in cui deve essere letto<sup>98</sup>. Perciò, la sua comprensione cristologica può servire come rappresentante fedele di quella dell'intero vangelo. I suoi versi iniziali, centrali e conclusivi sono collegati tra loro e uniscono le figure del Logos preesistente, il Logos incarnato e Gesù:

In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era, in principio, presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste. [...] E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità. [...] Perché la Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio, nessuno lo ha mai visto:

---

<sup>98</sup> Cf. D. F. FORD, *The Gospel of John: a theological commentary*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2021, 25-27; J. W. CARTER, *The Prolegomena of the Fourth Gospel: Jesus, LORD and YAHWEH*, «Journal of Biblical Theology» 6 (2023/1) 47-48; M. RODRÍGUEZ RUIZ, *La cristología del prólogo de San Juan en la investigación joánica más reciente*, «Fortunatae» 28 (2017-2018) 317-318; J. M. HERNÁNDEZ CARRACEDO, *El papel de las notas cristológicas del narrador en el Evangelio de Juan*, «Revista Bíblica» 80 (2018) 42-43.

il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato (Gv 1,1-3.14.17-18).

La questione centrale del vangelo è l'identità di Gesù, e questa ruota attorno a due titoli principali: il Cristo e il Figlio di Dio<sup>99</sup>. Nel prologo, compare inoltre la designazione di «Logos» (tradotta a volte come Verbo o Parola) e la specificazione della filiazione di Gesù come «Unigenito». Queste categorie raccolgono diverse tradizioni giudaiche<sup>100</sup>, ma il modo come vengono capite è stato trasformato dalla novità introdotta al versetto 14.

Nel prologo risuonano le poesie sulla sapienza personificata, che già nei testi giudaici compariva «fin dal principio, dagli inizi della terra» accanto a Dio come artefice nella creazione del mondo<sup>101</sup>, proprio come il Logos preesistente di Giovanni. Lì, la Sapienza, dalla sua presenza cosmica accanto a Dio, «esce dalla bocca dell'Altissimo» e riceve l'ordine divina di piantare la sua tenda in Giacobbe. Secondo il libro del Siracide, ciò avviene con la donazione della Legge<sup>102</sup>, mentre per Giovanni si compie nel Logos incarnato, il quale «ha piantato la sua tenda fra noi (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)». In questo modo, *Giovanni* attinge a quelle tradizioni giudaiche che raggruppano Parola, Sapienza, Angelo del Signore o Legge in riferimento unitario alla presenza e azione di Dio in mezzo al suo popolo e al creato. Questo raggruppamento era già stato realizzato nel giudaismo precristiano sotto il termine portante della Parola, sia in ambito palestinese, con il *Memra* dei *Targumim*, che in ambito giudeoellenistico, con il Logos di Filone<sup>103</sup>. Gli autori discutono se il sottofondo principale con cui leggere il prologo debba essere la tradizione sulla Sapienza, o quella sul *Memra*, o il Logos di Filone<sup>104</sup>. Tuttavia, per i nostri scopi questa questione non è importante. Ciò che è significativo è constatare che espressioni come «il Logos era Dio, ed era presso Dio» si possono trovare anche in fonti giudaiche.

La novità risiede nell'incarnazione, che comporta l'identificazione di queste figure con la persona di Gesù. Ovviamente, la direzione del raccordo parte dalla storia di Gesù per trovare

---

<sup>99</sup> Ciò si deduce dalla conclusione del vangelo in Gv 20,30-31, che prendemo in considerazione più avanti.

<sup>100</sup> Sebbene *Giovanni*, e più in particolare il Logos, possa aver ricevuto qualche influenza ellenistica, questa proviene dal giudeoellenismo. Come abbiamo osservato in relazione a Filone, alcune espressioni del giudaismo dell'epoca hanno integrato con successo molti elementi di pensiero greco. Pertanto, anche se potessimo identificare un riflesso di idee di stampo greco nel Logos di *Giovanni*, questa sarebbe comunque all'interno di uno sfondo giudaico.

<sup>101</sup> Cf. Pr 8,22-33, commentato al Capitolo II.C.2.a, 128.

<sup>102</sup> Cf. Sir 24,1-10 CEI, abbiamo riportato ed esaminato il passo a p. 129.

<sup>103</sup> Per evitare ripetizioni, rimandiamo alle sezioni del Capitolo II.C.2 e seguenti di questo studio. Più in particolare, è utile ricordare il lavoro di BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 243-284, nel quale argomenta che la novità di *Giovanni* rispetto al giudaismo del tempo non arriva fino al versetto 14; in altre parole, le attribuzioni precedenti alla Parola (Logos, *Memra*) erano già conosciute in campo giudaico e solo l'identificazione con Gesù costituisce un'autentica novità. Abbiamo già discusso e precisato queste idee nell'ambito di quella sezione.

<sup>104</sup> Una piccola mostra di diverse posizioni, cf. S. D. KLING, *Wisdom became flesh: an analysis of the prologue to the Gospel of John*, «Currents in Theology and Mission» 40 (2013/3) 179-187. P. DE VRIES, *The Targumim as Background of the Prologue of the Gospel according to John*, «Journal of Biblical Theology» 1 (2018/4) 97-122; J. W. CARTER, *The Prolegomena of the Fourth Gospel: Jesus, LORD and YAHWEH*, «Journal of Biblical Theology» 6 (2023/1) 46-65.

comprensione nelle figure giudaiche di mediazione della divinità. La direzione opposta, ovvero che un giudeo aspettasse la discesa della Sapienza in forma umana e l'abbia trovata in Gesù di Nazaret e nella sua storia, non sembra plausibile poiché niente suggerisce che queste figure dovessero incarnarsi in un uomo. Orbene, la novità di tale identificazione non è esclusivamente giovannea, ma è più ampiamente cristiana. Ad esempio, l'Angelo del Signore che accompagnava il popolo nel deserto era stato identificato con il Logos da Filone, ma in 1Cor 10,4 la stessa figura di mediazione diventa «il Cristo». Inoltre, il linguaggio dell'incarnazione sembra accennato anche in Rom 8,3. In ogni caso, il fatto è che il collegamento fra Cristo e la Sapienza non è esclusivo di Giovanni ma appartiene anche alle altre tradizioni nel NT<sup>105</sup>. Questa connessione deriva dalla comprensione della superiorità assoluta della mediazione di Cristo e, in questo senso, nasce anch'essa dagli eventi pasquali. *Giovanni* prosegue sulla stessa linea della cristologia sapienziale neotestamentaria, ma la espone in modo più diretto e chiaro e ne trae le dovute conseguenze.

*Giovanni* designa il Logos preesistente come θεός, senza l'articolo; questo implica la sua divinità, ma non lo identifica con il Padre. Infatti, il Logos è presso di Lui, «πρὸς τὸν θεόν»: anche il Padre viene chiamato Dio, ma con l'articolo. Analogamente, Filone può chiamare il Logos θεός (senza l'articolo), ma non ὁ θεός (con l'articolo)<sup>106</sup>. Nonostante questa somiglianza, l'uso delle stesse espressioni presenta una differenza significativa. Come abbiamo visto, presso Filone, il Logos è un termine polisemico che in occasioni può rappresentare la presenza, l'attività o la manifestazione di Dio nel creato. In questa accezione, il Logos è divino (θεός), ma non esaurisce tutto l'essere di Dio, che rimane sempre inaccessibile e trascendente a noi: non è «ὁ θεός». Per Filone, la mediazione del Logos è fondamentale perché Dio in sé non può entrare in contatto con il regno materiale. D'altra parte, almeno secondo De Vries, nei Targumim la ragione più importante per la quale si usa il *Memra* è evitare antropomorfismi<sup>107</sup>. Tali motivi sono assenti in *Giovanni*. In contrasto, il Logos giovanneo introduce una relazione reciproca tra due soggetti all'interno di Dio: il Padre e il Figlio Unigenito, in mutua immanenza<sup>108</sup>. Questa alterità relazionale viene affermata con chiarezza meridiana e non può essere più letta in modo poetico o ambiguo, come forse succedeva in Pr 8,30 o in qualche brano filoniano. L'incarnazione consente quindi di chiarire ciò che prima era confuso: il Logos è un soggetto vero e proprio diverso al Padre, pur mantenendo la sua divinità. Di conseguenza, si afferma senza mezzi termini una vera e propria alterità relazionale all'interno dell'unico Dio di Israele. Ciò comporta una modifica significativa delle categorie teologiche ereditate.

La fede nell'incarnazione ha un forte impatto sul terreno ebraico dove viene piantata, con la prima e più chiara conseguenza di affermare un'alterità all'interno della divinità. Questa relazione in Dio è intima e unica, tanto che Gesù il Messia (v. 17) viene descritto come il «μονογενὴς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς» (v. 18), il Dio unigenito che è nel seno del Padre. Ciò significa che l'incarnazione non fa perdere al Logos la sua condizione divina né la sua

<sup>105</sup> Di nuovo, rimando alla sezione dedicata a questo tema, al Capitolo II.C.3, 131ss.

<sup>106</sup> Cf. P. DE VRIES, *The Targumim as Background of the Prologue of the Gospel according to John*, «Journal of Biblical Theology» 1 (2018/4) 102. Abbiamo precedentemente riportato alcuni testi di Filone che lo dimostrano, a p. 137.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Cf. Gv 10,30.38; 14,10-11.20; 17,21-26, ecc.

relazione singolare con il Padre. Egli è l'unico che ha visto il Padre. Il tema «aver visto» ricorre spesso nel corso del vangelo e, quando riferito a Dio, appare in continuità con la teologia ebraica sull'impossibilità di vedere Dio, sulla linea di Es 33,20-23<sup>109</sup>. Solo l'Unigenito ha visto il Padre e solo Lui lo può rivelare. In questo modo, Giovanni comprende che si è aperta una nuova via per conoscere il Padre che prima era assolutamente preclusa: chi vede Gesù vede il Padre<sup>110</sup>. In definitiva, secondo Giovanni, l'incarnazione è la più alta rivelazione di Dio, di modo che ora si deve conoscere Dio in relazione a Gesù. Di conseguenza, la nozione stessa di Dio si vede influenzata dalla novità dell'incarnazione<sup>111</sup>.

Alla luce di Cristo, molte convinzioni fondamentali giudaiche vengono ripensate in profondità. La divinità ora comprende un'alterità relazionale intima, e la speranza di Israele si è compiuta nel Messia Gesù che rivela l'amore del Padre donandosi sulla Croce. Inoltre, nel prologo, nozioni come la creazione, la storia d'Israele, la legge, la rivelazione, la grazia e la verità vengono messe a nuova luce<sup>112</sup>. Insomma, tutto deve essere reinterpreto in rapporto a Cristo. In questo senso, il vangelo di Giovanni rappresenta un risultato del riassetto delle convinzioni giudaiche sconvolte dalla novità cristiana. Esso offre la comprensione maturata della divinità di Gesù entro il monoteismo giudaico che costituirà la base per la riflessione cristiana trinitaria posteriore. Perciò, questo documento può essere considerato una vetta concettuale del processo di comprensione della divinità di Gesù<sup>113</sup>.

## C.2. La testimonianza di Gesù su se stesso nell'ermeneutica giovannea

La teologia riflessa nel prologo permea l'intero vangelo di Giovanni. Nel suo racconto, la teologia e la storia su Gesù si fondono in modo inseparabile. Sebbene si possa affermare altrettanto anche per i vangeli sinottici, in *Giovanni* la comprensione teologica dell'evento acquisisce un'importanza particolare all'interno di ogni narrazione e ciò conferisce al documento uno stile proprio. Ciò non significa che non offra importanti spunti sulla storia dell'origine della fede nella divinità di Gesù.

---

<sup>109</sup> Conseguentemente, *Giovanni* reinterpreta cristologicamente alcune teofanie antiche dove, in realtà, gli antichi non hanno visto il Padre, ma il Figlio. Ad esempio, in Gv 12,41, il narratore, in riferimento a Is 6,5 LXX, interpreta che Isaia non vide realmente Dio ma la gloria di Gesù, cf. HERNÁNDEZ CARRACEDO, *El papel de las notas cristológicas del narrador en el Evangelio de Juan*, 47.

<sup>110</sup> Cf. Gv 14,9-11; ma anche 5,20; 7,29; 8,55; 10,15; 14,6; 15,9; 17,25-26.

<sup>111</sup> Cf. D. F. FORD, *The Gospel of John*, 29-39.

<sup>112</sup> Sul modo in cui il prologo manifesta una trasformazione della cosmovisione giudaica, cf. N. T. WRIGHT, *History, Eschatology, and New Creation in the Fourth Gospel: Early Christian Perspectives on God's Action in Jesus, with Special Reference to the Prologue of John*, «Canadian-American Theological Review» 8 (2019/1) 1-15.

<sup>113</sup> Non ignoriamo che la cristologia neotestamentaria lascia spazio anche per altre interpretazioni diverse dalla canonica. Altrimenti non si spiegherebbero le controversie dottrinali dei secoli successivi. In rigore, la comprensione non si può considerare chiusa mai, neanche con le affermazioni conciliari posteriori. Il nostro studio ha come punto di arrivo la tematizzazione chiara e distinta della divinità di Gesù, che è già presente in *Giovanni*. Perciò, lo possiamo considerare punto finale del processo di comprensione che è oggetto della nostra ricerca.

Una lettura superficiale del quarto vangelo basterebbe per notare un primo contrasto rispetto a quanto visto finora: lo stile discorsivo di Gesù. Come abbiamo visto, nei sinottici, Gesù si presentava come il Messia Figlio dell'uomo e il Figlio di Dio, ma lo faceva in modo indiretto e velato fino all'ultima settimana. Il tema centrale della sua predicazione era il Regno di Dio, e raramente si occupava di parlare di se stesso. Ora invece, nel vangelo di Giovanni, Gesù dichiara espressamente la propria identità e spesso con una chiarezza cristallina, al meno per il lettore e per il narratore. Ecco un esempio fra tanti: «voi siete di quaggiù, io sono di lassù; voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo [...] in verità, in verità io vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono»<sup>114</sup>.

La testimonianza di Gesù su se stesso appare esplicita, chiara e diretta, in netta differenza dai sinottici, dove questa è indiretta ed enigmatica. Allo stesso tempo, il racconto giovanneo suggerisce che il senso delle parole di Gesù non era immediatamente comprensibile agli ascoltatori del tempo. Infatti, solo nell'ultimo giorno della sua vita terrena i discepoli affermano di comprendere le pretese di Gesù: «Ecco, ora parli apertamente e non più in modo velato» (Gv 16,29). Questo invita a pensare che in precedenza Gesù utilizzava un linguaggio meno trasparente, come pure indicato dal fatto che Egli stesso dichiara di non testimoniare a suo favore. Di fatto, paradossalmente, pur avendo usato uno stile diretto per dichiarare la propria identità, in *Giovanni* Gesù afferma di non parlare di se stesso:

Se fossi io a testimoniare di me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera. C'è un altro che dà testimonianza di me, e so che la testimonianza che egli dà di me è vera. Voi avete inviato dei messaggeri a Giovanni ed egli ha dato testimonianza alla verità. Io non ricevo testimonianza da un uomo; ma vi dico queste cose perché siate salvati. [...] Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. E anche il Padre, che mi ha mandato, ha dato testimonianza di me. [...] Voi scrutate le Scritture, pensando di avere in esse la vita eterna: sono proprio esse che danno testimonianza di me (Gv 5,31-39).

Secondo queste parole, le istanze che attestano la vera identità di Gesù sono il Battista, le sue opere, il Padre e le Scritture; invece, la sua auto-testimonianza verbale sembra essere esclusa. Successivamente, si aggiungerà anche la testimonianza del Paraclito, come vedremo. Il testo presenta un'apparente contraddizione: sebbene Gesù parli di se stesso in questo vangelo, allo stesso tempo, egli afferma di non testimoniare di se stesso.

### *C.2.a. Chiavi ermeneutiche nel prologo e nelle conclusioni*

La comprensione di questo paradosso può essere facilitata attraverso le chiavi ermeneutiche fornite dallo stesso vangelo, in particolare nel prologo e nelle sue due conclusioni. Il prologo stabilisce un piano di comprensione totale degli avvenimenti narrati nel quale vengono situati il narratore e il lettore, di modo che entrambi possano conoscere la verità profonda degli eventi in ogni momento. Tuttavia, questa prospettiva spesso sfugge ai personaggi coinvolti nel dramma. O meglio, sfugge a quasi tutte le persone del racconto: al

---

<sup>114</sup> Gv 8,23-53. Cf. anche Gv 5,17-47; 6,33-35-55; 8,23-59; 10,7-38; 11,25; 12,46-50; 13,19-20; 14,6-21; 15,1-16; 16,27-28; insomma, la pratica totalità del quarto vangelo è permeata dalla testimonianza inequivocabile di Gesù su se stesso.

narratore e al lettore si aggiunge una terza istanza di comprensione profonda della verità, il protagonista, Gesù. Anche quando Gesù parla di modo chiaro ed evidente per il lettore, il narratore sottolinea frequentemente la mancata comprensione degli altri personaggi. Questa è la “alta prospettiva” dalla quale viene raccontata la storia: al momento degli avvenimenti, nessuno tranne Gesù capiva veramente cosa stesse accadendo. Adesso, invece, lo capisce anche l’autore e può spiegarlo al lettore. Il narratore, infatti, interrompe spesso la linea del discorso narrativo per spiegare il senso cristologico profondo della storia narrata<sup>115</sup>. Le due conclusioni del vangelo rappresentano esempi di queste apparizioni interpretative del narratore all’interno del racconto:

Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome (Gv 20,30-31).

Questi è il discepolo che testimonia queste cose e le ha scritte, e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera. Vi sono ancora molte altre cose compiute da Gesù che, se fossero scritte una per una, penso che il mondo stesso non basterebbe a contenere i libri che si dovrebbero scrivere (Gv 21,24-25).

Il vangelo di Giovanni si conclude dichiarando l’obiettivo che si era proposto con la narrazione: promuovere una fede cristologica che dà la vita. Ci sono tre aspetti chiave che emergono dalle conclusioni: la finalità cristologica, il carattere selettivo e l’indole di *segno* degli eventi narrati.

L’autore del quarto vangelo ha scritto il libro con una *finalità cristologica e persuasiva*: «perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio». Questi due titoli cristologici vanno letti alla luce della comprensione che guida tutto il vangelo, cioè nel loro senso più alto e chiaro<sup>116</sup>, ed esprimono una fede che non è solo teorica, ma viene trasmessa come fonte di vita nuova per i credenti. L’autore vuole coinvolgere i lettori in un’esperienza di fede nella divinità e umanità di Gesù affinché diventino partecipi della vita che Egli stesso offre<sup>117</sup>.

Inoltre, il quarto vangelo è caratterizzato dalla sua *selettività*: l’autore sembra conoscere molto di più di quanto scrive, ma ammette di aver fatto una «selezione tra un’abbondanza di materiale disponibile»<sup>118</sup>. L’autore seleziona elementi della predicazione apostolica per spiegarli in profondità<sup>119</sup>, scegliendo alcuni eventi significativi della vita di Gesù e

---

<sup>115</sup> Queste interruzioni sono state denominate “note cristologiche del narratore” da HERNÁNDEZ CARRACEDO, *El papel de las notas cristológicas del narrador en el Evangelio de Juan*, 40-41.

<sup>116</sup> Cf. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 389.

<sup>117</sup> Cf. D. G. VAN DER MERWE, *The divinity of Jesus in the Gospel of John: The «lived experiences» it fostered when the text was read*, «HTS Theological Studies» 75 (2019/1) 1-13.

<sup>118</sup> J. CHAPA, *El testimonio de Juan sobre Jesús*, in J. CHAPA (ed.), *Introducción a los escritos de san Juan: Evangelio, cartas y apocalipsis*, EUNSA, Pamplona 2011, 79 (traduzione nostra).

<sup>119</sup> Si veda come *Giovanni* riprende e approfondisce alcuni temi presenti anche nella predicazione di Gesù attestata dai sinottici. Ad esempio, il tema della luce, brevemente trattato in Mt 4,16; 5,14-16 o accennato in Lc 2,32, viene poi approfondito come uno dei temi ricorrenti nel quarto vangelo, sempre in senso cristologico, cf. Gv 8,12; 1,4; 9,5; 12,35.46; cf. CHAPA, *El testimonio de Juan sobre Jesús*, 79-80. Similarmente, il tema del pastore che trova la pecora perduta risuona in Lc 15,1-7 e Mt 12-14 e poi viene meditato da *Giovanni* sempre in senso cristologico, Gv 10,1-21. Infine, *Giovanni* prende anche spunto dell’immagine della vigna, presente in Mt 20,1-16, per illustrare la relazione tra Gesù e i

raccontandoli in modo interpellante per mostrare la sua vera identità e missione, con l'obiettivo di suscitare la fede e la vita nuova del lettore<sup>120</sup>.

Il narratore descrive l'attività di Gesù come «*i segni che egli fece*». Un segno è una realtà duplice composta da significante e significato, dove il primo è fisicamente percepibile, mentre il secondo è il contenuto da esso riferito. In Gv 20,30, il termine *segno* si può probabilmente applicare all'insieme del racconto<sup>121</sup>. Così, anche la narrazione del quarto vangelo avrebbe questo carattere duplice: da una parte c'è l'evento percepibile dai sensi, il fatto in sé (il significante); dall'altra c'è la verità profonda degli avvenimenti (il significato). Questa logica si riflette chiaramente nel capitolo 9, la guarigione del cieco nato, dove l'attenzione di Giovanni si sposta dal significante al significato: il fatto da tutti percepibile, la guarigione, occupa due versetti (6-7), mentre la discussione successiva sul suo significato, che diventa una questione cristologica, occupa più di 30 versetti. L'evento diventa importante non solo né principalmente per il fatto stesso, ma per il suo significato cristologico. Insomma, *Giovanni* racconta gli eventi in quanto segni cristologici.

Per comprendere un segno, non basta percepire il significante, è necessaria l'interpretazione corretta. Perciò, il narratore interrompe spesso il corso della narrazione per chiarire il senso degli eventi, non di rado nascosto ai personaggi. Ad esempio, nella scena del tempio, il narratore deve chiarire che Gesù «parlava del tempio del suo corpo» (Gv 2,21). Questa interpretazione rimase ignorata dagli astanti, ma «quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (Gv 2,22). Anche in altri brani, come nel discorso del pane di vita, il senso delle parole di Gesù è incomprensibile per i presenti, ma chiaro per l'autore e per il lettore. Quindi, *Giovanni* presenta i fatti e le parole di Gesù come segni già compresi alla luce della Risurrezione. Il lettore si situa in un piano superiore a quello del dramma, seguendo tutto con l'aiuto delle frequenti spiegazioni di un narratore onnisciente che capisce in profondità ogni avvenimento<sup>122</sup>. La peculiarità di questa narrazione è che contiene un personaggio singolare che supera la visione propria del tempo del racconto per condividere l'onniscienza del narratore: Gesù<sup>123</sup>.

In sintesi, *Giovanni* ha reso trasparente al lettore il senso profondo dei gesti e delle parole di Gesù. Il suo interesse non si limita alla mera descrizione esterna degli eventi o delle parole pronunciate, ma piuttosto mette il fuoco nel loro significato teologico più autentico, cioè quello

---

cristiani (Gv 15,1-7), cf. L. LUCIANO MAGNIN, *Misterio divino y humano: Un diálogo cristológico entre los Evangelios sinópticos y Juan*, «Revista Albertus Magnus» 11 (2020/1) 33-36.

<sup>120</sup> J. FREY, *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*, Baylor University Press, Waco, Texas 2018, 74 e 127.

<sup>121</sup> Tutti gli eventi di Gesù, presentati nel suo disegno narrativo e presentazione letteraria in *Giovanni*, sono da considerarsi *segni*, cf. J. FREY, *From the Semeia Narratives to the Gospel as a Significant Narrative: On Genre-Bending in the Johannine Miracle Stories*, in K. BRO LARSEN (a cura di), *The Gospel of John as Genre Mosaic*, 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, 209-232, posizione simile a quella di HERNÁNDEZ CARRACEDO, *El papel de las notas cristológicas del narrador en el Evangelio de Juan*, 48 e di altri autori da lui citati.

<sup>122</sup> Cf. ROSKOVEC, *History in John's Potrayal of Jesus*, 197.

<sup>123</sup> Cf. HERNÁNDEZ CARRACEDO, *El papel de las notas cristológicas del narrador en el Evangelio de Juan*, 37.

che era nascosto nel pensiero di Gesù Cristo, il Logos di Dio fatto carne. In questo vangelo, tale pensiero appare direttamente espresso da Gesù e testimoniato dal suo discepolo amato<sup>124</sup>.

### **C.2.b. Pretesa storica: una testimonianza oculare**

Il vangelo di Giovanni presenta la peculiarità narrativa di porre Gesù sullo stesso piano onnisciente dal quale il narratore guida il lettore nella comprensione degli avvenimenti. Questa singolarità narrativa si basa sulla sua cristologia: Gesù conosceva pienamente la verità degli eventi in tutta la loro portata teologica. Questo espediente narrativo non sminuisce la pretesa storica del quarto vangelo, che di fatto è l'unico tra i vangeli canonici a rivendicare la testimonianza oculare di uno dei presenti, il discepolo amato<sup>125</sup>.

Come abbiamo menzionato, l'intenzione primaria del documento è teologica e vitale. Anziché registrare un resoconto dettagliato, preciso e imparziale dei fatti, l'autore mira piuttosto a chiarire il loro senso cristologico più profondo. Ciò non implica tuttavia che i fatti riportati non abbiano pretesa di storicità; al contrario, si tramandano come fatti veramente accaduti. Vuole cioè trasmettere la verità dei segni, non solo nel loro significato ma anche loro significante. Questa indubitabile pretesa continua ad alimentare il dibattito accademico sulla sua storicità di questo vangelo, sia considerata in sé stessa<sup>126</sup>, sia in rapporto ai suoi punti di tensione con i sinottici<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Cf. V. BALAGUER, *Leer a san Juan como Evangelio. El género literario*, in J. CHAPA (ed.), *Introducción a los escritos de san Juan: Evangelio, cartas y apocalipsis*, EUNSA, Pamplona 2011, 108.

<sup>125</sup> Nel quarto vangelo, il discepolo amato è presente, non solo nella vita pubblica di Gesù e nei suoi discorsi più intimi con i suoi discepoli (13,23), ma anche all'interrogatorio di Gesù da parte del Sommo Sacerdote (18,15), al piede della croce (19,26), al sepolcro (20,2) e sul lago Tiberiade (21,7.20) e viene identificato come il testimone-autore del libro: «questi è il discepolo che testimonia queste cose e le ha scritte, e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera» (Gv 21,24; cf. anche 19,35).

<sup>126</sup> La storicità dei fatti presentati dal vangelo di Giovanni ha attualmente suscitato un intenso dibattito, sebbene talvolta fosse stata ignorata dall'approccio storico-positivista del XIX secolo. Mentre i dettagli non discorsivi sono generalmente meno controversi, i discorsi riportati nel quarto vangelo sono oggetto di accese discussioni accademiche. In particolare, come afferma Balaguer, «il quarto vangelo offre numerose indicazioni sull'ambiente dell'epoca, tra cui i rapporti del Sinedrio col potere romano, la legge dello *ius gladii* (18,31), la pratica romana di rompere le gambe o quelle ebraiche riguardanti la sepoltura (19,31.40) e altro ancora. Inoltre, il vangelo di Giovanni fornisce informazioni più precise di ordine topografico, cronologico, e persino aneddótico rispetto ai sinottici», V. BALAGUER, *Leer a san Juan como Evangelio*, 105 (traduzione nostra). Tuttavia, il contenuto discorsivo presenta più difficoltà. Sono generalmente favorevoli alla storicità delle parole di Gesù in *Giovanni* i volumi del progetto *John, Jesus and History Project*, SBL Atlanta 2007-2016, sotto la direzione di Paul Anderson. Il nucleo dei loro argomenti si può apprezzare, ad esempio, in articoli come P. N. ANDERSON, *Jesus in Johannine Perspective: Inviting A Fourth Quest for Jesus*, «*Conspectus*» 32 (2021) 7-41; IDEM, *The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings in Cognitive-Critical Perspective*, «*Journal for the Study of the Historical Jesus*» 9 (2011/2-3) 139-206. Tale posizione va bilanciata con quella dei suoi critici, cf. ad esempio P. FOSTER, *Memory, Orality, and the Fourth Gospel: Three Dead-Ends in Historical Jesus Research*, «*Journal for the Study of the Historical Jesus*» 10 (2012/3) 191-227. Altre prospettive in J. H. CHARLESWORTH, J. G. R. PRUSZINSKI (a cura di), *Jesus research. The gospel of John in historical inquiry*, T & T Clark, London 2019.

<sup>127</sup> Cf. ad esempio, L. LUCIANO MAGNIN, *Misterio divino y humano: Un diálogo cristológico entre los Evangelios sinópticos y Juan*, «*Revista Albertus Magnus*» 11 (2020/1) 19-40; H.-G. KIM, *Did John Know*

In particolare, la tensione tra il vangelo di Giovanni e i sinottici concerne la diversità nel modo in cui Gesù parla su sé stesso. *Giovanni* vuole esplicitare l'autentico significato e la portata cristologica delle parole di Gesù, e a tale fine le presenta in modo chiaro e distinto per noi. Allo stesso tempo, il quarto vangelo afferma che il senso delle parole di Gesù appariva spesso velato e nascosto ai suoi contemporanei, di modo che i suoi discepoli le avrebbero capite solo successivamente. Questo lascia intendere che *Giovanni* abbia riportato come parole esplicite e dirette ciò che a suo tempo sarebbe stato più indiretto o implicito. In questo caso, risulterebbe più probabile che lo stile letterale delle parole di Gesù fosse più simile a quello presentato dai sinottici.

Come dimostrato in precedenza, nella testimonianza sinottica, Gesù si è presentato come il Figlio, il Messia escatologico e il mediatore supremo della presenza attiva di Dio in mezzo al suo popolo. In altre parole, ha manifestato la sua condizione divina. Tuttavia, queste pretese non sono espresse in modo diretto, ma piuttosto implicite nella sua opera e cifrate in allusioni a tradizioni del contesto. In contrasto, nella testimonianza giovannea le pretese di Gesù vengono dirette ed apertamente espresse sulla sua bocca, così come comprese alla luce post-pasquale. Se questa comprensione è vera, allora tale differenza di stile non modifica il nucleo delle parole di Gesù, che rimane sostanzialmente lo stesso in tutti e quattro i vangeli. Infatti, il quarto vangelo mette in evidenza il mistero della vera identità del Cristo in modo più chiaro, spiegato direttamente da Gesù in complicità con l'autore e il lettore, conoscitori del mistero che non era noto ai personaggi del dramma.

La perizia narrativa di Giovanni si esprime attraverso l'uso del dialogo tra i personaggi per veicolare il significato fedele degli eventi. Benché la moderna mentalità critica possa considerare questa scelta stilistica inadeguata per un testo di intento storico, tale giudizio deve essere rivisto alla luce del contesto proprio dell'ottica storica antica. A questo proposito, si può fare riferimento all'approccio adottato da storici antichi come Tucidide, il quale, dopo aver garantito la precisione delle sue indagini riguardanti i fatti che riporterà, offre questa premessa concernente invece i dialoghi:

Per i discorsi tenuti dai singoli personaggi [...] era difficile a me – per ciò che avevo udito personalmente – e a quelli che mi riferivano dai diversi luoghi, ricordare con precisione assoluta ciò che era stato detto. Io, attenendomi quanto più fosse possibile al senso generale di ciò che fu veramente detto, ho scritto i discorsi come sembrava a me che i singoli oratori avrebbero presso a poco espresso le cose essenziali sulle situazioni diverse<sup>128</sup>.

Anche il vangelo di Giovanni ha l'intenzione espressa di trasmettere il senso di ciò che fu veramente detto, pur quando, come Tucidide, potesse anche lui ricostruire con una certa e consapevole libertà il tenore letterale dei dialoghi.

Il discepolo amato si pone come testimone privilegiato dei fatti, non solo nel loro volto esterno, ma anche in quello interno. Egli può spiegare il vero significato delle parole di Gesù,

---

*the Synoptic Gospels?*, «Korean Evangelical New Testament Studies» 14 (2015/4) 431–457; P. F. BARTHOLOMÄ, *The Johannine discourses and the teaching of Jesus in the Synoptics: a comparative approach to the authenticity of Jesus' words in the fourth gospel*, «Tyndale Bulletin» 62 (2011/1) 155–159.

<sup>128</sup> TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, I, 22. Ringraziamo il professore Marco Valerio Fabbri per fornirci questa citazione come chiave di lettura per comprendere la storicità dei dialoghi nei testi storici classici.

perché è il testimone più vicino alla sua interiorità. *Giovanni* stabilisce un parallelismo tra la relazione del discepolo amato con il Maestro e quella relazione per la quale il Figlio è rivelatore del Padre. Come Gesù, perché proviene dal “seno” del Padre, lo può rivelare agli uomini, così il discepolo amato, che stava adagiato al fianco di Gesù, ci ha fatto conoscere veramente la sua interiorità. È il tenore letterale dei passaggi a suggerire tale parallelismo: il Figlio è εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (Gv 1,18), mentre il discepolo si trovava ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ (Gv 13,23)<sup>129</sup>. Insomma, il vangelo pretende di basarsi su un testimone che, non ha visto solo gli eventi esterni, ma conosce anche intimamente la persona e l'identità di Gesù, e da questa prospettiva può spiegarne il loro senso più profondo<sup>130</sup>.

Le parole di Gesù raccolte nei vangeli non sono frutto di una dettatura, ma di un ricordo alla luce della Risurrezione, e questo vale anche per i sinottici. Tuttavia, c'è una differenza tra la testimonianza giovannea e quella sinottica, che non risiede tanto nel contenuto delle parole, ma nello stile discorsivo. Anche nei sinottici, Gesù si presenta come il portatore del Regno e come il Figlio di Dio, in un senso assolutamente superiore a qualunque istituzione o figura di mediazione giudaica. Il contenuto, in essenza, non è diverso dai discorsi di Gesù nel vangelo di Giovanni. In questo senso essenziale, questi discorsi dovrebbero considerarsi *storici*, poiché trasmettono la verità fedele al senso generale di quanto fu detto<sup>131</sup>. Tuttavia, nel trasmettere in modo chiaro e diretto ciò che Gesù manifestò su se stesso, si perde il sapore del suo stile indiretto e decentrato, conservato invece nei sinottici. Forse perciò afferma Lohfink che «questa cristologia esplicita era diventata necessaria nel corso del I secolo ed era anche perfettamente e oggettivamente giusta. Ma non era il linguaggio di Gesù»<sup>132</sup>.

### C.3. La testimonianza del Paraclito su Gesù

Il quarto vangelo sottolinea che i discepoli non riuscivano a comprendere appieno il significato delle parole e delle azioni di Gesù durante la sua vita terrena. Persino alcuni detti apparentemente chiari suonavano come un enigma nelle loro orecchie: «Che cos'è questo che ci dice: un poco e non mi vedrete; un poco ancora e mi vedrete, e: io me ne vado al Padre? Dicevano perciò: Che cos'è questo un poco, di cui parla? Non comprendiamo quello che vuol dire» (Gv 16,17-18). La comprensione sarebbe avvenuta dopo. Ciò è evidenziato, ad esempio, nella spiegazione di Gesù sul suo gesto nel Tempio (Gv 2,22) o sul suo ingresso a

<sup>129</sup> Cf. BALAGUER, *Leer a san Juan como Evangelio. El género literario*, 112.

<sup>130</sup> Cf. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 1, 159-160 e 167-168.

<sup>131</sup> Ratzinger lo pone in questi termini: «Se per *storico* si intende che i discorsi di Gesù tramandati a noi devono avere, diciamo così, il carattere della trascrizione di un nastro magnetico per essere riconosciuti autenticamente come *storici*, allora i discorsi del Vangelo di Giovanni non sono «storici». Il fatto però che non rivendichino questo genere di letteralità non significa per niente che siano, per così dire, composizioni poetiche su Gesù create a poco a poco nella cerchia della scuola giovannea, operazione per cui si sarebbe preteso poi la guida del Paraclito. La vera pretesa del Vangelo è quella di aver trasmesso correttamente il contenuto dei discorsi, l'autotestimonianza di Gesù nei grandi confronti svoltisi a Gerusalemme, affinché il lettore incontri davvero i contenuti decisivi di questo messaggio e in esso l'autentica figura di Gesù», RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, 1, 164.

<sup>132</sup> LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 399. L'autore descrive più dettagliatamente ciò che chiama il “linguaggio” di Gesù a pp. 127-128 e 150 della stessa opera.

Gerusalemme: «i suoi discepoli sul momento non compresero queste cose; ma, quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che di lui erano state scritte queste cose e che a lui essi le avevano fatte» (Gv 12,16). Gesù stesso appare consapevole di questo poiché parla come chi semina in vista del futuro: «vi ho detto queste cose affinché, quando verrà la loro ora, ve ne ricordiate, perché io ve l'ho detto» (Gv 16,4). Solo la luce della glorificazione di Gesù permetterà loro di comprendere in profondità la sua storia. Tuttavia, secondo Giovanni, questa intelligenza retrospettiva non deriva da uno sforzo di memoria o di ragionamento autonomo, bensì dall'azione del Paraclito.

Vi ho detto queste cose mentre sono ancora presso di voi. Ma il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto (Gv 14,25-26).

Il Paraclito avrà la missione di insegnare e di ricordare le parole di Gesù in modo tale che queste non sarebbero accessibili senza la sua opera. In effetti, nel quarto vangelo si avverte un certo parallelismo tra la missione di Cristo rispetto al Padre e quella dello Spirito rispetto al Figlio<sup>133</sup>. Gesù è il rivelatore necessario del Padre<sup>134</sup> e non fa nulla senza di Lui, tutto ciò che offre lo ha ricevuto dal Padre<sup>135</sup>. Analogamente, la missione del Paraclito è tutta indirizzata a testimoniare Cristo e da Lui dipende. Quindi le missioni dei «due Paracliti»<sup>136</sup> non sono alternative o parallele ma si articolano in modo che Gesù rivela il Padre, ma la ricezione della sua rivelazione richiede anche l'azione dello Spirito<sup>137</sup>.

Pertanto, per ben cinque volte<sup>138</sup>, Gesù promette ai suoi discepoli l'invio dello Spirito Santo: «quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me» (Gv 15,26). Questa denominazione (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) pone in relazione lo Spirito con la verità che per *Giovanni* è Gesù stesso. Così, l'azione illuminante dello Spirito non può essere separata dalla rivelazione di Gesù che è la verità piena.

Tuttavia, ciò non significa necessariamente che la missione dello Spirito si limiti a ricordare le parole del Gesù terreno. I testi potrebbero anche suggerire che la testimonianza del Paraclito completi ciò che il Gesù terreno non aveva potuto esplicitare nel passato e porti il suo

---

<sup>133</sup> Cf. T. TOPS, *The Orientation of the Teaching of the Paraclete in the Gospel of John: Retrospective or Prospective?*, «New Testament Studies» 66 (2020/1) 72-73.

<sup>134</sup> Cf. Gv 1,18; 14,6; 17,25-26.

<sup>135</sup> Cf. Gv 5,19-20; 8,28.

<sup>136</sup> Com'è noto, il termine Paraclito si riferisce generalmente allo Spirito Santo. Tuttavia, in 1Gv 2,1, Gesù Cristo stesso è chiamato *Paraclito* nel senso etimologico del vocabolo, ovvero avvocato. Questa stessa attribuzione sembra implicita quando Gesù si riferisce allo Spirito come «un altro Paraclito» (Gv 14,16).

<sup>137</sup> Cf. L. BUCH, *La revelación según el Espíritu Santo en los escritos de san Juan*, «Annales Theologici» 73 (2013) 61-73.

<sup>138</sup> Cf. Gv 14,17; 15,26; 16,13; 1Gv 4,6.

insegnamento nelle sue conseguenze presenti<sup>139</sup>. Ma anche in questo caso la sua testimonianza sarebbe legata a Cristo, poiché tutto ciò che annuncia viene da Cristo e dà testimonianza di lui:

Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà (Gv 16,13-14).

Il ruolo dello Spirito consiste quindi nel fornire la testimonianza di Gesù, per portare a conoscenza della sua persona e della sua opera. La frase «egli vi guiderà a tutta la verità» viene posta in parallelo con «egli darà testimonianza di me» e «vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto». Infatti, la risonanza cristologica del termine *verità* in *Giovanni* fa sì che guidare alla verità sia sinonimo di entrare in relazione con Cristo<sup>140</sup>. Pertanto, lo Spirito non porta una rivelazione diversa o nuova, ma interiorizza le parole del Figlio, le ricorda e permette una comprensione più profonda<sup>141</sup>.

Il tema della testimonianza plurale costituisce un elemento ricorrente nel vangelo di Giovanni. In accordo con la legge, un unico testimone non è sufficiente a garantire la verità<sup>142</sup>. Gesù riceve pertanto molteplici testimonianze, tra cui quelle umane provenienti in particolare dal Battista e dal discepolo amato<sup>143</sup>. Tuttavia, ancor più importanti sono le testimonianze divine, come si spiega nella *Prima Lettera di Giovanni*:

Ed è lo Spirito che dà testimonianza, perché lo Spirito è la verità. Poiché tre sono quelli che danno testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi. Se accettiamo la testimonianza degli uomini, la testimonianza di Dio è superiore: e questa è la testimonianza di Dio, che egli ha dato riguardo al proprio Figlio. (1Gv 5,6-9).

Nel vangelo di Giovanni, la novità cristiana è frutto di una rivelazione che si può articolare come una reciproca testimonianza trinitaria. Dio nessuno lo aveva visto prima, ma nell'Incarnazione si è aperta la via di accesso alla verità e alla vita divina. Inizialmente, la testimonianza di Gesù rivela il Padre e, nel fare ciò, manifesta anche sé stesso benché in modo velato. Successivamente, la testimonianza del Paraclito rivela il significato più profondo delle parole e della persona di Gesù<sup>144</sup>. Questo secondo movimento è essenziale per comprendere e ricevere il primo<sup>145</sup>, poiché così la vita terrena di Gesù viene intesa come il compimento «delle opere che il Padre [gli] ha dato da compiere» e tali opere affidate dal Padre, a sua volta,

---

<sup>139</sup> Questa è la tesi sostenuta da T. TOPS, *The Orientation of the Teaching of the Paraclete in the Gospel of John: Retrospective or Prospective*, in base a un'accurata esegesi di Gv 14,25-26 e 16,13-14.

<sup>140</sup> Cf. FREY, *Theology and History in the Fourth Gospel*, 147.

<sup>141</sup> Cf. BUCH, *La revelación según el Espíritu Santo en los escritos de san Juan*, 63.

<sup>142</sup> Cf. Dt 19,15; Mt 18,16; 2Cor 13,1.

<sup>143</sup> Cf. J. ONISZCZUK, *Testimonianza come principio compositivo del vangelo di Giovanni*, «Studia Missionalia» 61 (2012) 37-64.

<sup>144</sup> Cf. ad esempio 1Gv 5,6-11; Gv 10,25 o Gv 15,26.

<sup>145</sup> Cf. BUCH, *La revelación según el Espíritu Santo en los escritos de san Juan*, 62. 82.

testimoniano la sua provenienza divina<sup>146</sup>. Inoltre, il Padre stesso fornisce la sua testimonianza quando *glorifica* il Figlio attraverso i suoi segni ma soprattutto negli eventi pasquali<sup>147</sup>. In sintesi, queste testimonianze reciproche costituiscono un'opera rivelatrice del Dio Trinitario.

Il vangelo di Giovanni manifesta la consapevolezza di offrire la memoria degli avvenimenti illuminata dalla testimonianza dello Spirito. Nel testo risplende una chiara ed esplicita comprensione della divinità di Gesù il Cristo, che è il risultato di una riflessione ecclesiale sugli eventi alla luce delle Scritture, guidata dello Spirito Santo. Il vangelo di Giovanni, giustamente descritto come il "vangelo Spirituale" da Clemente Alessandrino, presenta la rivelazione dell'identità divina di Gesù come prodotto di una testimonianza trinitaria. La ricezione di questa testimonianza tripla ha permesso alla Chiesa nascente di tematizzare la credenza nella divinità di Gesù per esclamare, come fece Tommaso, «Mio Signore e mio Dio!» (Gv 20,28).

---

<sup>146</sup> Cf. Gv 5,31-37; 8,14-18.

<sup>147</sup> Cf. Gv 8,54; 12,28, si veda ONISZCZUK, *Testimonianza come principio compositivo del vangelo di Giovanni*, 52-53.

## SINTESI CONCLUSIVA

Una volta effettuato l'analisi, presentiamo una sintesi che integra i principali risultati ottenuti, considerando anche quale sia il ruolo della fede nella ricostruzione storica dell'origine della credenza nella divinità di Gesù. Le credenze del ricercatore non hanno lo stesso peso in tutte le tappe dell'indagine. In particolare, nelle prime due fasi della nostra proposta –la delimitazione del momento in cui sorge tale fede e l'identificazione della continuità o discontinuità rispetto alla sua radice giudaica–, le premesse ermeneutiche non sono altrettanto decisive come nelle fasi posteriori. Di conseguenza, in ambito storico, non è difficile arrivare a un consenso sull'inquadramento della novità religiosa nelle sue coordinate temporali e culturali. Tuttavia, questo non basta a rispondere alla questione decisiva, ovvero la ricostruzione delle cause che hanno dato origine alla novità di fede riscontrata. È in questo punto che l'ermeneutica di fede svolge un ruolo cruciale nella comprensione storica del fenomeno, come verrà illustrato di seguito.

Il primo passo della nostra ricerca si è concentrato sull'inquadramento temporale dell'origine della fede nella divinità di Gesù. La nostra analisi ha evidenziato che la pratica cultuale che venerava Gesù il Messia come una divinità era già presente nei primi anni dopo gli eventi pasquali, benché ancora non avesse trovato una precisa articolazione teologica. Il primo gruppo dei cristiani infatti si caratterizza per invocare Cristo insieme al Padre come fonte di speranza e di benedizione e per venerarlo con inni e dossologie, ponendolo al centro del culto, come testimonia la celebrazione del Battesimo e della cena del Signore. Questo insieme di pratiche religiose si svolgeva all'interno del compimento dell'Alleanza antica e del suo monoteismo. In aggiunta, la pratica di fede nella divinità di Cristo appare nelle lettere paoline come presupposto condiviso. L'Apostolo non deve spiegarla, poiché la suppone consolidata nelle comunità a cui si rivolge, sia paolina o no. Ciò evidenzia che non si tratta di una novità introdotta da Paolo, ma di un'idea condivisa fin dai primi momenti della comunità cristiana post-pasquale. In sintesi, possiamo affermare che la fede nella divinità di Gesù era presente nella prima pratica cristiana fin dai primi anni dopo gli eventi pasquali, e che non è stata introdotta dall'Apostolo Paolo.

Gli studi di autori come Hengel o Hurtado hanno avuto un ruolo decisivo per promuovere un consenso sempre più ampio su tale conclusione. Di conseguenza, l'ipotesi della divinizzazione di Gesù come risultato di un processo di sincretismo tra un movimento giudaico e il politeismo greco è stata praticamente abbandonata. Oggi, la maggioranza degli studiosi concorda sul fatto che la spiegazione storica del fenomeno deve essere cercata all'interno della cultura e della fede ebraica e deve essere in grado di spiegare il sorgere di un culto a Cristo nei pochi anni successivi alla sua morte.

La cristologia emergente nel Nuovo Testamento si esprime in categorie giudaiche, rileggendo in senso cristologico non solo il messianismo ma anche le tradizioni ebraiche su diverse figure di mediazione. Gli autori del Nuovo Testamento hanno riconosciuto che Gesù era colui che realizzava la speranza d'Israele e, pertanto, tutte le tradizioni messianiche si riferivano a Lui. Inoltre, hanno visto in Lui il mediatore definitivo della salvezza e quindi

dovevano applicarsi a Cristo le stesse funzioni e prerogative che venivano attribuite a figure come l'Angelo del Signore, la Sapienza personificata, la Parola di Dio, o altre potenze divine personificate: se parlavano del mediatore della presenza attiva di Dio, allora parlavano di Cristo. Si è così verificato un processo di *appropriazione cristologica delle tradizioni giudaiche sul mediatore*, unificando le figure di mediazione e applicandole in modo eminente a Gesù di Nazaret.

L'appropriazione cristologica delle tradizioni giudaiche non avviene senza la profonda trasformazione, adattamento e reinterpretazione delle figure di mediazione, sia delle denominate *dal basso* che quelle *dall'alto*. Abbiamo potuto individuare due direzioni principali in cui tali tradizioni subiscono modifiche significative. La prima di queste riguarda l'identificazione del mediatore con un individuo *umano concreto e la sua storia*, Gesù di Nazaret, nato da donna, crocifisso e Risorto. La seconda, invece, implica il *grado eminente* con cui le caratteristiche del mediatore vengono predicate di Cristo, fino a renderlo degno di adorazione insieme e uguale con Dio. La novità di questa seconda direzione si manifesta nell'emergere di un culto a una figura di mediazione, fenomeno senza precedenti nella storia del giudaismo.

Il primo cristianesimo eredita e rilegge le tradizioni messianiche giudaiche alla luce della vita terrena, passione, morte e risurrezione di colui che viene ritenuto il Cristo. Si assimila dunque un messianismo inteso come compimento escatologico delle promesse divine di salvezza per Israele, che doveva ridondare a beneficio degli altri popoli. Tale salvezza definitiva non si limitava alla sfera politica, ma doveva includere una eliminazione radicale e definitiva del male. Questa prospettiva salvifico-escatologica assume una maggior rilevanza alla luce degli insegnamenti della vita e della storia di Gesù, per i quali non si poteva mantenere un collegamento tra il Messia e un incondizionato ottenimento della regalità storico-politica immediata. È vero che alcune figure messianico-escatologiche come quella del Figlio dell'uomo enochico o danielico potrebbero essere interpretate in questa direzione. Perciò, sotto questi aspetti, il messianismo cristiano potrebbe essere considerato lo sviluppo concreto di uno tra i molti modi di concepire la speranza ebraica. Ma almeno due fattori ulteriori suppongono una novità poiché non sono deducibili da elementi pre-contenuti nelle tradizioni giudaiche: l'integrazione della crocifissione come mezzo della salvezza definitiva e l'inclusione pratica del Messia crocifisso nel culto monoteistico.

La croce rappresenta uno scandalo che trasforma il contenuto e il modo della salvezza attesa. L'idea di un salvatore che porta la giustizia e il regno di Dio attraverso la propria umiliazione, il servizio e il dono di sé fino alla morte in croce non si trova tra le attese messianiche di Israele. Il Figlio di Davide avrebbe governato tutte le nazioni sul suo trono; il Figlio dell'uomo avrebbe ricevuto il regno, il potere e la gloria alle porte del giudizio definitivo. Invece, una salvezza escatologica appesa dalla croce non era una nozione aspettata; è piuttosto conseguenza della profonda convinzione che il crocifisso fosse veramente il Messia promesso. Questa vicenda impregna tutte le categorie salvifiche con il sapore del servizio, dell'umiltà e della croce, in coerenza anche con l'attività e l'insegnamento di Gesù. Accanto alla sua umiliazione, il Messia viene inoltre esaltato e adorato, superando in status anche le forme di messianismo ebraico che prospettavano l'avvento di un messia celestiale sovrumano. Insomma, crocifissione e divinità del salvatore, suppongono un nuovo modo di interpretare la fede e la speranza di Israele, e questo salto non può essere spiegato solo dallo sviluppo delle idee ebraiche, ma richiede una ragione storica.

Similarmente, le tradizioni giudaiche su figure come la Sapienza o la Parola di Dio, che abbiamo denominato figure di mediazione *dall'alto* o potenze divine personificate, vengono essenzialmente modificate quando applicate a Cristo. Tali figure consentivano di veicolare la presenza attiva di Dio nel mondo e nel suo popolo senza pregiudicare la sua trascendenza. Le tradizioni giudaiche non lasciavano intendere che queste potenze divine potessero o dovessero essere identificate con un uomo concreto. In questo senso, la novità della fede cristologica non si situa tanto nelle attribuzioni del mediatore quanto nella sua identificazione in un uomo storico concreto, cioè, nell'Incarnazione. Questa novità è carica di conseguenze. Il senso stesso della mediazione cambia: prima, in alcuni casi la mediazione verbale serviva a evitare antropomorfismi – come nel Memra dei Targumim – o in altri casi, a preservare Dio da contatti diretti con il cosmo materiale – come nel Logos Filoniano. Invece, il mediatore cristiano permette appunto il contatto diretto di Dio con la carne e il suo massimo antropomorfismo. Ma forse la conseguenza più imporante è che si dissolve l'ambiguità insita nell'uso di tali termini, per la quale erano prima interpretabili talvolta come parte o manifestazione dell'unico Dio e talvolta come entità create. Per contro, nel Nuovo Testamento si afferma sia la divinità del mediatore unico che la sua alterità rispetto al Padre, conservando la fede monoteista. Ciò comporta un'inequivocabile alterità relazionale all'interno di Dio, che non è discernibile nella fede ebraica precedente. Mentre si pone fine a l'ambiguità precedente, l'introduzione di questa novità segna l'inizio della considerazione di un nuovo Mistero: la Trinità. In altre parole, la novità dell'Incarnazione costituisce il seme e il punto di partenza dal quale ne consegue la dottrina trinitaria come un suo sviluppo continuo che è in essa pre-contenuto quanto intesa nel suo contesto pneumatologico.

La novità della fede cristologica post-pasquale si evince dai suoi effetti sulle categorie precedenti. Non si limita infatti al riconoscimento, rinforzo o conferma delle convinzioni anteriori, come se venissero semplicemente applicate alla figura di Gesù. Al contrario, gli eventi hanno richiesto una netta amplificazione delle categorie precedenti e l'istaurazione di nuove relazioni tra le categorie fondative della fede in rapporto alla storia di Gesù. Gli elementi coinvolti e trasformati non sono marginali ma centrali: la nozione stessa di Dio, il modo in cui si compiono le sue promesse, la dottrina escatologica, e altro ancora. Da qui la giustificazione per affermare che si tratta di una novità radicale.

Di conseguenza, la principale novità che separa il discorso cristiano da quello ebraico è rappresentata dall'incarnazione, considerata sia in senso ascendente che discendente, ossia come la piena divinità del messia o come la piena umanità del mediatore supremo, rispettivamente. Inoltre, lo scandalo che la novità cristiana deve superare è costituito dall'evento della croce, difficoltà che sarebbe stata superata solo attraverso gli eventi pasquali che hanno provocato la fede nella risurrezione.

Una volta individuata la scandalosa novità sostenuta dai primi cristiani, è necessario fornire una spiegazione storica. Infatti, l'attribuzione delle prerogative del mediatore supremo a un uomo concreto non è un evento ordinario; in altre parole, la celebrazione adorante del messia richiede una motivazione storica: cosa è successo affinché gli autori del NT predicassero tali attribuzioni del crocifisso Gesù, fino a renderlo degno di adorazione? È a questo punto che compaiono le questioni decisive sulla formazione della fede nella divinità di Gesù.

Presupposto l'ambiente e le Scritture giudaiche, la nascita di questa fede può essere descritta in tre tappe: pre-pasquale, eventi pasquali e sviluppo post-pasquale. Ogni fase rappresenta un fattore imprescindibile per la rivelazione della divinità del Figlio: nella prima

si riceve l'attività e l'insegnamento pubblico di Gesù; nella seconda, la rivendicazione divina di Gesù tramite la Risurrezione; e, nella terza, l'assimilazione e comprensione del significato dell'evento. Sono tre tappe strettamente collegate tra loro, di modo che la lettura che si fa di ognuna di esse dipende da come si capiscono le altre due. In particolare, il nostro accesso alla prima fase ci si apre attraverso la prospettiva facilitata dalla seconda e dalla terza fase. Più in concreto, la presa di posizione personale davanti agli eventi pasquali determina il modo di approssimarsi alle testimonianze storiche sul Gesù terreno, ossia, ai vangeli. Questi testi sono stati scritti alla luce della risurrezione, per cui ogni loro frase tramanda al contempo storia pre-pasquale e fede post-pasquale. Di conseguenza, la ricostruzione storica fatta da chi nega la risurrezione è metodologicamente e radicalmente diversa da quella realizzata da chi la crede, anche se entrambe possono essere fatte con rigore storico e pensiero critico. Inoltre, anche la terza fase è interpretata in modo decisamente diverso a seconda dell'ermeneutica nella quale viene considerata: se la si guarda all'interno della fede pasquale potrà essere considerata frutto dell'azione dello Spirito Santo; se la si guarda senza questa luce, sarà probabilmente descritta come un processo di miticizzazione che trasformerebbe un ebreo marginale e fallito, ma morto con grande fama, in un essere divino.

Si presentano quindi due grandi ermeneutiche alternative con cui ricostruire la storia della formazione della fede nella divinità. Ma la scelta tra una di esse va oltre la scienza storica. Infatti, essa è strettamente legata all'affermazione o alla negazione della Risurrezione, ma tale decisione non si basa solo su criteri di natura storica. L'intera vita di Cristo, e più particolarmente la Risurrezione, è allo stesso tempo evento e Mistero. Questo implica che l'evento storico è intrinsecamente unito ad affermazioni che trascendono la disciplina storica: credere nell'evento storico dell'Incarnazione o della Risurrezione implica credere che Dio esiste, può agire e, di fatto, agisce in questo mondo. Ma queste nozioni non sono oggetto proprio della metodologia storica. Per questo motivo, la razionalità storica non è sufficiente per aderire all'interpretazione pasquale degli eventi che portano alla fede nella divinità di Cristo.

Una possibile ricostruzione di queste tre fasi, realizzata all'interno dell'ermeneutica di fede, sarebbe la seguente:

### *Fase pre-pasquale: la testimonianza di Gesù su se stesso*

La fede nella divinità di Gesù ha il suo primo fondamento nell'attività terrena del Nazareno, la quale costituisce un fattore imprescindibile che ne origina il culto. Anche all'interno di un'ermeneutica non credente, risulterebbe arduo spiegare la genesi degli eventi pasquali e della successiva predicazione apostolica senza considerare le alte pretese messianiche e filiali di Gesù, nonché la forte impressione che Egli suscitò nei suoi discepoli.

L'attività terrena di Gesù è incentrata sulla predicazione e l'istaurazione del Regno di Dio. La sua missione quindi non è rivolta a se stesso, anzi al contrario: predica con parole e opere la via del rinnegamento di sé per cercare prima il Regno di Dio e la sua giustizia. Il senso della sua esistenza umana consiste nell'obbedire il Padre e servire gli uomini, come due aspetti della sua unica missione. Pertanto, è coerente con la sua personalità l'esercizio di una predicazione non principalmente auto-referenziale ma rivolta piuttosto a istruire gli uomini sul Regno di Dio e a rivelare il Padre.

In generale, la predicazione di Gesù non ha come oggetto diretto il discorso su se stesso o sulla propria condizione; è piuttosto nello svolgimento della sua missione dove emergono le sue altissime pretese. La testimonianza sinottica mostra che la sua attività implica una posizione senza precedenti in Israele: concede il perdono dei peccati, annuncia l'arrivo della potenza escatologica di Dio in mezzo al suo popolo e lo manifesta con segni compiuti in prima persona del singolare, esige dai suoi discepoli una donazione incondizionale e totale per sé e per la sua causa, si pone al vertice del Regno di Dio come giudice escatologico e con potestà per distribuire i 12 seggi nel giudizio finale, entra in Gerusalemme come il re profetizzato da Zaccaria che avrebbe veicolato la presenza attiva di Dio stesso, si presenta insomma come «colui che deve venire» nella linea del messianismo escatologico più alto. La testimonianza sinottica rivela un Gesù che agisce come colui che si ritiene messia escatologico atteso e mediatore supremo di Dio, cioè come il suo rappresentante per instaurare la sua volontà sulla terra. Le dichiarazioni più esplicite di Gesù su se stesso si concentrano soprattutto nell'ultima settimana, sia a parole che con gesti.

Similarmente, tutta l'attività di Gesù manifesta la sua singolare relazione filiale con Dio, benché spesso di modo implicito. Nei suoi discorsi, Gesù presenta Dio come suo Padre, relazione che si estende anche ai suoi discepoli, diventando Padre vostro o Padre nostro. La sua preghiera riflette la relazione paterno-filiale, veicolata dal vocativo *Abba* e accompagnata da una fiducia, familiarità e intimità senza precedenti. Nella sua predicazione, allude a se stesso come l'ultimo inviato qualitativamente superiore ai precedenti, sia agli uomini che agli angeli, il Figlio, unico che conosce al Padre e che lo può rivelare. Gesù si presenta quindi come il *figlio* e chiama Dio suo *Abba*; ma sembra poco probabile che i discepoli abbiano compreso la sua particolare figliolanza divina nel momento dei fatti.

Nonostante le differenze, la testimonianza del vangelo di Giovanni non è essenzialmente diversa da quella dei sinottici, anche offrendo il proprio contributo particolare. Certamente, il quarto vangelo presenta le alte pretese di Gesù in modo inequivocabile, con uno stile più chiaro e diretto degli altri vangeli. Tuttavia, anche *Giovanni* sottolinea che l'auto-testimonianza di Gesù si basa sulle sue opere e non tanto sulle sue parole; enfatizza che le rivelazioni più importanti e chiare sulla sua persona sono concentrate nell'ultima settimana; fa intendere che prima di quel momento Gesù parlava di sé in modo velato e non del tutto compreso dai suoi contemporanei. Infatti, sia nei sinottici che in *Giovanni*, le alte pretese di Gesù, espresse a parole e a opere, suscitano inizialmente meraviglia, sorpresa e incognita, ma non comprensione compiuta. Benché i vangeli presentino qualche momento di particolare ammirazione o di lode al Gesù terreno, allo stesso tempo, concordano sul fatto che solo dopo la Risurrezione i discepoli hanno veramente compreso l'identità di Gesù.

Senza le grandi rivendicazioni implicate nell'attività di Gesù, le esperienze pasquali non sarebbero state interpretate come la dichiarazione confermativa della sua messianicità e della sua figliolanza divina. La sua manifestazione della paternità di Dio e della sua figliolanza senza precedenti ha gettato le fondamenta per la nascita di una nuova consapevolezza della filiazione divina del Cristo e dei cristiani. La sua pretesa di agire come mediatore supremo dell'opera definitiva di Dio ha aperto la strada all'interpretazione cristologica delle tradizioni sulle potenze divine attive nel mondo. In sintesi, Gesù ha dato testimonianza di se stesso, principalmente in modo indiretto, nel compiere una missione che richiede grandi rivendicazioni; queste alte pretese di Gesù costituiscono un presupposto insostituibile per l'origine della cristologia.

### *Eventi pasquali: la Risurrezione come testimonianza del Padre*

Il movimento di Gesù si è trovato ad affrontare lo scandalo della croce. Le convinzioni dei discepoli, che avevano lasciato tutto nella speranza che Gesù fosse il Messia, si sono viste frontalmente sfidate dalla crocifissione del loro maestro. Il superamento della sfida è stato reso possibile grazie alle esperienze pasquali, basate sulla tomba vuota e sulle apparizioni del Risorto. Queste esperienze hanno fatto comprendere la veridicità delle affermazioni e delle pretese di Gesù, poiché in Lui si era effettivamente realizzato ciò che aveva promesso, ovvero l'avvento dell'azione salvifica definitiva per la quale Dio avrebbe sconfitto radicalmente il male. Tuttavia, tale comprensione ha richiesto revisione delle nozioni pregresse sulle speranze messianiche, in quanto la crocifissione del Messia e la sua successiva Risurrezione non erano state contemplate nelle loro aspettative. In tal senso, gli eventi pasquali hanno rappresentato una sfida alla loro visione del mondo, mettendo in discussione alcuni dei punti di riferimento che avevano formato precedentemente il nucleo centrale della loro fede.

Le reazioni immediate dei discepoli alla passione e alla morte di Gesù suggeriscono che essi non si aspettassero la Risurrezione. Analogamente, le reazioni e i discorsi successivi agli eventi pasquali testimoniano che gli apostoli hanno interpretato la Risurrezione come l'azione divina che confermava la veridicità delle pretese di Gesù. In tale prospettiva, Dio avrebbe confermato la sua predicazione e sigillato le sue promesse. Pertanto, la Risurrezione assume un significato cristologico immediato, in quanto non può essere considerata separatamente dalla parola del Padre: Dio ha risuscitato Gesù rivendicando la sua causa e quindi designandolo Figlio, Signore e Cristo.

In definitiva, la Risurrezione costituisce un evento di rivelazione cristologica, in quanto testimonianza di Dio che rivela suo Figlio. Senza di essa, la testimonianza di Gesù su se stesso non sarebbe credibile: la sua umiliazione e morte rappresenterebbe la sua sconfitta definitiva e lo screditamento pubblico del suo messaggio. In altre parole, se Cristo non è risorto, vuota è la fede nella divinità di Gesù, e vuota sarebbe anche la memoria sulla sua storia riflessa nei vangeli, che si basa in tale presupposto. Pertanto, la testimonianza del Padre nella Risurrezione è un elemento imprescindibile nella rivelazione della divinità del Cristo.

### *Comprensione post-pasquale come testimonianza dello Spirito*

Gli eventi pasquali rappresentano una svolta decisiva per la conferma della messianicità e della figliolanza divina di Gesù, che richiede una revisione delle convinzioni precedenti dei suoi discepoli. Essi comprendono allora che Gesù è il Messia promesso e che la sua storia costituisce l'adempimento della speranza d'Israele, promessa da tempi antichi. In altre parole, la sua morte e la sua Risurrezione sono avvenute «secondo le Scritture». Tuttavia, questa fede non può essere assimilata senza trasformare le antiche credenze, che ora trovano il loro senso e il loro scopo in Cristo. In questo modo, l'evento storico fornisce un nuovo significato all'insieme delle Scritture e, viceversa, le profezie sul mediatore escatologico danno informazione su Gesù il Cristo e, quindi, le Scritture illuminano il senso del suo evento storico. Così, la reciproca interazione tra eventi e Scrittura, letti in circolarità ermeneutica, guida lo sviluppo della comprensione della vera identità di Gesù come il Cristo Figlio di Dio e delle sue conseguenze. Si comprende la storia di Gesù e la storia di Israele di un modo nuovo, facilitato da quella certa distanza con gli eventi che permette vederli nella loro prospettiva giusta. Tale

comprensione profonda non è attribuita a uno sforzo di memoria o di riflessione intellettuale autonoma, ma viene assegnata all'azione dello Spirito Santo, che compare all'opera in questo processo, sia nel libro degli *Atti degli Apostoli* che nel *Vangelo di Giovanni*.

Dopo gli eventi pasquali, questo motore ermeneutico tra Scrittura ed eventi consente lo sviluppo della cristologia, con un'esplosione di attributi divini assegnati al Signore Gesù e attestati lungo il Nuovo Testamento. Presto emerge una nuova devozione culturale per la quale i cristiani piegano il ginocchio al suo nome, a lode di Dio Padre, sempre nell'ambito della fede nell'unico Dio di Israele. A poco a poco, si articolano le conseguenze dell'introduzione di un'alterità relazionale paterno-filiale all'interno del monoteismo. La missione rivelatrice del Cristo diviene sempre più chiara, fino a delinearci anche una nuova concezione di Dio stesso e del nuovo popolo di Dio escatologico. Certamente, questo sviluppo non si realizza in modo omogeneo o uniforme in tutto l'orbe, ma conosce una certa diversità che non è facilmente descrivibile entro un modello semplice.

Questo sviluppo ecclesiale costituisce una parte intengrante della Rivelazione divina riguardante il Figlio. Se non fosse così, le attribuzioni a Gesù emerse in questa fase rappresenterebbero semplicemente una delle possibili interpretazioni degli eventi, quella che si è imposta sulle altre e, di conseguenza, la figliolanza divina di Gesù sarebbe priva del suo fondamento solido. La fede della Chiesa quindi riconosce che l'azione guida del Paraclito è stata fondamentale in questa fase, per consentire un'adeguata assimilazione della novità cristologica nei suoi elementi essenziali. Pertanto, la rivelazione della divinità del Figlio non si è conclusa con la sua fase terrena o con gli eventi pasquali, ma include anche la fase di comprensione post-pasquale. In definitiva, solo attraverso la testimonianza dello Spirito Santo alla Chiesa è possibile riconoscere in Gesù il Figlio di Dio incarnato per la nostra salvezza.

### *Il Mistero o l'assurdo*

In questo modo, possiamo leggere l'origine della fede nella divinità di Gesù come frutto di un'azione di Rivelazione del Dio Trino. Il contesto giudaico, l'Alleanza e le Scritture, rappresentano il terreno indispensabile nel quale può compiersi tale rivelazione. Posta questa premessa, tutte e tre le fasi menzionate costituiscono fattori imprescindibili per la formazione della nuova fede cristologica. In quanto opera *ad extra*, questo atto di rivelazione è comune a tutta la Trinità, tuttavia ogni fase può mettere in risalto la testimonianza di una delle tre persone divine, per consentire una migliore comprensione del ruolo e della personalità di ognuna di esse, distinguibile ma non separabile dalle altre. Così, la parola del Padre sul Figlio può essere riconosciuta nella Risurrezione; il Figlio dà testimonianza indiretta di sé stesso mentre rivela il Padre nel corso della sua vita terrena; infine, la testimonianza dello Spirito Santo accompagna la comprensione della Chiesa sulla vera identità di Gesù e sul significato di quanto accaduto. Questa attribuzione non deve dimenticare che tutte e tre le persone sono coinvolte insieme in ogni fase, ma riflette la dinamica comunione per la quale la rivelazione avviene in una perichoresi di testimonianze reciproche. Così, il Dio Trino ha rivelato il Figlio e si è fatto conoscere in un modo nuovo per entrare in relazione tripersonale con gli uomini.

Il nostro percorso è partito dalla storia per poi approdare al Mistero, al quale è possibile accedere solo attraverso l'adesione alla fede. Secondo la nostra analisi, il crocevia decisivo che separa il cammino di una ricostruzione incentrata sulla fede e una ricostruzione alternativa si

situa davanti all'accettazione o al rifiuto della Risurrezione. Quando siamo giunti a tale spartiacque, abbiamo cercato di mostrare la ragionevolezza della di fede in tale fenomeno, evidenziando la difficile convergenza dei molti fattori casualmente connessi che avrebbero dovuto confluire per fornire una spiegazione alternativa all'origine delle convinzioni dei primi discepoli. Al contempo, abbiamo sottolineato come la Risurrezione sia inseparabilmente evento e Mistero, e di conseguenza, la sua accettazione implica necessariamente una serie di affermazioni filosofico-teologiche che vanno al di là della ragione storica per sbocciare nell'ambito della fede. L'adesione alla fede è un atto pienamente umano e ragionevole, ma al tempo stesso, richiede il concorso della volontà libera informata dalla grazia.

La ricostruzione alternativa potrebbe anche concordare con le tre fasi appena descritte, ma le interpretazioni delle stesse sarebbero nettamente differenti. Gli stessi dati, interpretati di un altro modo, acquisiscono un significato opposto. Secondo una visione alternativa, le esperienze pasquali potrebbero essere spiegate come il risultato di cause psicologiche che si sono combinate in modo sfortunato, portando i discepoli a condividere la convinzione di aver visto il maestro dopo che la scomparsa del corpo aveva lasciato la tomba vuota. La fase successiva della storia cristiana, invece, rifletterebbe semplicemente i conflitti tra le diverse correnti cristologiche, in cui il vincitore avrebbe finito per imporre la propria visione agli altri. Di conseguenza, le fonti sulla vita di Gesù, i vangeli, sarebbero profondamente contaminati dalla legenda, introdotta dalla chiesa, e quindi richiederebbero uno studio critico che spogliasse tale narrativa da tutti i suoi elementi soprannaturali e cristologici, al fine di arrivare alla storia nuda e cruda di un ebreo marginale sconfitto, umiliato, incompreso e infine miticizzato per un capriccio del destino.

La differenza tra le due opzioni è abissale per quanto riguarda la ricostruzione storica, ma ancor più significativa per quanto riguarda l'esistenza. In un caso, assistiamo alla manifestazione dell'amore misericordioso di Dio per gli uomini: un Dio Trino che nel suo Figlio decide di toccare la carne umana, condividere la nostra sofferenza e donarsi fino all'estremo; un Dio che inoltre dona il suo Spirito per rendere Cristo presente nell'uomo e fare degli uomini figli del Padre e fratelli tra sé. La storia di Cristo diventa un Mistero che segnala un senso nascosto in tutte le cose, che escono dall'amore di Dio e ad esso tornano. Dall'altra parte, l'altro scenario delinea una concatenazione di casualità dalla fine fortuita, il cui successo è stato solo dettato dalle cieche forze che lottano per il lotere: rappresenta un altro episodio muto in questo universo senza logos e senza amore. La storia di Gesù sarebbe, come qualsiasi altra, la storia dell'essere umano che cerca in vano di trovare senso, speranza e bene per finire ingoiato dall'inevitabile buio del sepolcro. La scelta non è in primo luogo storica, ma esistenziale: sostenere l'assurdo o abbandonarsi al Mistero.

Tra queste alternative, nessuna è esente da difficoltà, così come nessuna è priva di credibilità, sia a livello storico che esistenziale. Il pensiero Pascal si conferma, c'è abbastanza luce per chi vuol credere, ma c'è anche abbastanza oscurità per chi non vuol credere. Lungo il nostro percorso, insieme alle difficoltà, abbiamo incontrato numerosi punti di luce che alimentano con ragioni la libertà dell'atto di fede, ma questo rimane sempre personale e oltrepassa i limiti di una ricerca storica. Come i primi cristiani, anche oggi chi conosce la vita di Cristo affronta una storia che è Mistero, e pertanto non si lascia afferrare completamente con le sole categorie della ragione, ed è anche scandalo, che interpella personalmente l'uomo ad aprirsi alla fede in un Dio che dona e rivela suo Figlio in modo umano.

## BIBLIOGRAFIA

- ABADIE, P. - COUSIN, H. - LÉMONON, J.-P., *Il mondo dove visse Gesù, vol. 5, Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*, ESD, Bologna 2006.
- AGUIRRE, R., *Jesús, el judío, ¿qué modelo de mesianismo?*, «El Olivo» 43 (2019/89-90) 197-222.
- ALLISON, D., *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, New York, NY London 2005.
- , *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2013.
- , *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*, Bloomsbury Publishing, New York 2021.
- ANDERSON, P. N., *The Origin and Development of the Johannine Egō Eimi Sayings in Cognitive-Critical Perspective*, «Journal for the Study of the Historical Jesus» 9 (2011/2-3) 139-206.
- , *Why the Gospel of John is Fundamental to Jesus Research*, in J. H. CHARLESWORTH, J. G. R. PRUSZINSKI (a cura di), *Jesus Research. The Gospel of John in Historical Inquiry*, T & T Clark, London 2019, 7-46.
- , *Jesus in Johannine Perspective: Inviting a Fourth Quest for Jesus*, «Conspectus» 32 (2021) 7-41.
- ARENS, E., *La Biblia sin mitos: una introducción crítica*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 2004.
- AUSLOOS, H., *Psalm 45, Messianism and the Septuagint*, in M. A. KNIBB (a cura di), *The septuagint and messianism*, Leuven University Press, Leuven 2006, 239-251.
- BALAGUER, V., *Leer a san Juan como Evangelio. El género literario*, in J. CHAPA (a cura di), *Introducción a los escritos de san Juan*, EUNSA, Pamplona 2011, 89-113.
- BARBAGLIO, G., *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1985.
- , *La prima lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1995.
- , *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, EDB, Bologna 2007.
- BARR, J., *Abba Isn't «Daddy»*, «The Journal of Theological Studies» 39 (1988-aprile/1) 28-47.
- , «*Abba, Father*» and the Familiarity of Jesus' Speech, «Theology» 91 (1988-maggio/741).
- BARTHOLOMÄ, P. F., *The Johannine Discourses and the Teaching of Jesus in the Synoptics: A Comparative Approach to the Authenticity of Jesus' Words in the Fourth Gospel*, «Tyndale Bulletin» 62 (2011/1) 155-159.

- BAUCKHAM, R., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, T& T Clark, London 1993.
- , *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Eerdmans, Grand Rapids 2008.
- , *Jewish World around the New Testament: Collected Essays I*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
- , *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Grand Rapids 2017.
- , *The Throne of God and the Worship of Jesus*, in *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Baylor University Press, Waco, Texas 2017, 43–69.
- , *The Shema and 1Corinthians 8.6 Again*, in J. A. DUNNE, E. LEWELLEN, *One God, One People, One Future: Essays In Honour Of N. T. Wright*, SPCK, 2018, 86–111.
- BAYNES, L., *The Parables of Enoch and Luke's Parable of the Rich Man and Lazarus*, in L. T. STUCKENBRUCK, G. BOCCACCINI (a cura di), *Enoch and the Synoptic Gospels*, SBL Press, Atlanta 2016, 129–151.
- BERGER, K., *Gesù*, Queriniana, Brescia 2006.
- BERMEJO-RUBIO, F., *(Why) Was Jesus the Galilean Crucified Alone? Solving a False Conundrum*, «Journal for the Study of the New Testament» 36 (2013-dicembre/2) 127–154.
- , *La pretensión regia de Jesús el Galileo. Sobre la historicidad de un motivo en los relatos evangélicos*, «Studia Historica. Historia Antigua» 33 (2015-dicembre) 135–167.
- , *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Siglo XXI, Madrid 2021.
- BIANCHINI, F., *Lettera ai filippesi*, San Paolo, Torino 2010.
- BIRD, M. F., *Mark Interpreter of Peter and Disciple of Paul*, in *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts and Convergences*, T& T Clark, London 2011, 30–61.
- BIRD, M. F. - EVANS, C. A. - GATHERCOLE, S. J. - HILL, C. E. - TILLING, C., *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature – A Response to Bart D. Ehrman*, Zondervan, Grand Rapids 2014.
- BOCCACCINI, G., *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis 1991.
- , *Oltre l'ipotesi essenica: Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003.
- (a cura di), *Il Messia, tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia 2005.
- , *Jesus the Messiah: Man, Angel or God? The Jewish Roots of Early Christology*, «Annali di Scienze Religiose» 4 (2011) 193–220.
- , *Forgiveness of Sins: An Enochic Problem, a Synoptic Answer*, in L. T. STUCKENBRUCK, G. BOCCACCINI (a cura di), *Enoch and the Synoptic Gospels*, SBL Press, Atlanta 2016, 153–168.
- BOCCACCINI, G. - STEFANI, P., *Dallo stesso grembo: le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012.

- BOCK, D. L., *Dating the Parables of Enoch: A Forschungsbericht*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, T& T Clark, London 2013, 58–113.
- BOCK, D. L. - CHARLESWORTH, J. H. (a cura di), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, T& T Clark, London 2013.
- BONNARD, P. E., *Cristo Sapienza di Dio*, Elle Di Ci, Torino 1968.
- BORDONI, M., *Gesù di Nazaret presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2010.
- , *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 2: Gesù al fondamento della cristologia*, EDB, Bologna 2017.
- , *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3: Il Cristo annunciato dalla Chiesa, tomo 2*, EDB, Bologna 2019.
- BOUSSET, W., *Kyrios Christos: a History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, Baylor University Press, Waco, Texas 2013.
- BOWMAN, R. M., *Review on Ehrman's How Jesus Became God*, «Journal of the Evangelical Theological Society» (2016) 174–177.
- BOYARIN, D., *The Gospel of the Memra: Jewish binitarianism and the prologue to John*, «Harvard Theological Review» 94 (2001/3) 243–284.
- , *Il Vangelo ebraico: Le vere origini del cristianesimo*, Castelvechi, Roma 2012.
- BROWN, R. E., *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1995.
- BUCH, L., *La revelación según el Espíritu Santo en los escritos de san Juan*, «Annales Theologici» 73 (2013/1) 51–84.
- BÜHNER, R. A., *Messianic High Christology: New Testament Variants of Second Temple Judaism*, Baylor University Press, Waco 2021.
- CARSON, D. A. - MOO, D. J., *An Introduction to the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids (MI) 2005.
- CARTER, J. W., *The Prolegomena of the Fourth Gospel: Jesus, LORD and YAHWEH*, «Journal of Biblical Theology» 6 (2023/1) 46–65.
- CASEY, M., *The Solution to the «Son of Man» Problem*, T& T Clark, London 2009.
- CHAPA, J., *El testimonio de Juan sobre Jesús*, in J. CHAPA (a cura di), *Introducción a los escritos de san Juan*, EUNSA, Pamplona 2011, 67–88.
- CHARLESWORTH, J. H. (a cura di), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1992.
- , *Il Figlio dell'uomo, il primo giudaismo, Gesù e la cristologia*, in G. BOCCACCINI, *Il Messia, tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia 2005.
- , *Did Jesus Know the Traditions in the Parables of Enoch?*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, T& T Clark, London 2013, 173–217.
- , *The Date and Provenience of the Parables of Enoch*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, T& T Clark, London 2013, 37–57.

- CHARLESWORTH, J. H. - PRUSZINSKI, J. G. R. (a cura di), *Jesus Research. The Gospel of John in Historical Inquiry*, T& T Clark, London 2019.
- CHO, S. Y., *Lesser Deities in the Ugaritic Texts and the Hebrew Bible. A Comparative Study of Their Nature and Roles*, Gorgias Press, New Jersey 2007.
- COLLINS, A. Y., *Apocalypses and Apocalypticism: Early Christian Apocalypticism*, in *Anchor Bible Dictionary, vol 1.*, Doubleday, New York 1992, 288–292.
- COLLINS, J. J., *Apocalypses and Apocalypticism: Early Jewish Apocalypticism*, in *Anchor Bible Dictionary, vol 1.*, Doubleday, New York 1992, 282–288.
- , *Daniel*, in *Anchor Bible Dictionary, vol 2.*, Doubleday, New York 1992, 29–37.
- , *The Son of Man in First-Century Judaism*, «New Testament Studies» 38 (1992/3).
- , *Il Messia "Figlio di Davide" nel giudaismo del secondo tempio alla luce dei manoscritti di Qumran*, in G. BOCCACCINI, *Il Messia, tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia 2005, 49–67.
- , *The Son of Man in Ancient Judaism*, in *Handbook for the Study of the Historical Jesus (4 vols)*, Brill, 2011, 1545–1568.
- COLLINS, R. F., *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville 1999.
- DE LA MORENA, G., *Providencia e Historia: la acción de Dios en el mundo en las publicaciones actuales sobre la Providencia divina*, EDUSC, Roma 2019.
- DEINES, R., *Can the «Real» Jesus Be Identified with the Historical Jesus? A Review of the Pope's Challenge to Biblical Scholarship and the Various Reactions it Provoked*, «Didaskalia» 39 (2009/1) 11–46.
- DODD, C. H., *The Apostolic Preaching and its Developments*, Hodder and Stoughton Limited, London 1956.
- DUCAÏ, A., *Il Figlio Salvatore. Breve cristologia*, Cantagalli, Siena 2014.
- , *Riportare il mondo al Padre: Corso di soteriologia cristiana*, EDUSC, Roma 2016.
- , *Sovranità divina e passione di Gesù: necessità e libertà*, «Annales theologici» 32 (2018-maggio/1) 101–112.
- DUNN, J. D. G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London 1992.
- , *La teologia dell'Apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999.
- , *Jesús recordado: El cristianismo en sus comienzos*, Verbo Divino, Estella 2009.
- , *Comenzando desde Jerusalén: El cristianismo en sus comienzos*, Verbo Divino, Estella 2012.
- , *The Son of Man in Mark*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, T& T Clark, London 2013, 18–34.
- , *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, Claudiana, Torino 2019.
- EHRMAN, B. D., *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, HarperOne, New York 2014.

- FEE, G. D., *Pauline Christology: an Exegetical-Theological Study*, Hendrickson, Peabody 2007.
- , *Jesus the Lord according to Paul the Apostle: A Concise Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids 2018.
- FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, S., *Jesús: los orígenes históricos del cristianismo, desde el año 28 al 48 d.C.*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 2007.
- FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo*, in G. REALE (a cura di), *La creazione del mondo e le allegorie delle leggi*, Rusconi, Milano 1978.
- , *Le allegorie delle leggi*, in G. REALE (a cura di), *La creazione del mondo e le allegorie delle leggi*, Rusconi, Milano 1978.
- , *La fuga e il ritrovamento*, in G. REALE (a cura di), *L'uomo e dio*, Rusconi, Milano 1986.
- , *Questioni sulla genesi*, in R. MARCUS (a cura di), *Questions and answers on genesis*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1993.
- , *La confusione delle lingue*, in *Tutti i trattati del commento allegorico alla bibbia*, Rusconi, Milano 1994, 661–703.
- , *L'Erede delle cose divine*, Rusconi, Milano 1994.
- FLETCHER-LOUIS, C. H. T., *Jesus Monotheism*, Cascade books, Eugene, Oregon 2015.
- FORD, D. F., *The Gospel of John: a Theological Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2021.
- FOSSUM, J., *Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5–7*, «New Testament Studies» 33 (1987/2).
- FOSTER, P., *Memory, Orality, and the Fourth Gospel: Three Dead-Ends in Historical Jesus Research*, «Journal for the Study of the Historical Jesus» 10 (2012/3) 191–227.
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids 2007.
- FREY, J., *From the Sēmeia Narratives to the Gospel as a Significant Narrative: On Genre-Bending in the Johannine Miracle Stories*, in K. BRO LARSEN (a cura di), *The Gospel of John as Genre Mosaic*, 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, 209–232.
- , *Theology and History in the Fourth Gospel. Tradition and Narration*, Baylor University Press, Waco, Texas 2018.
- GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *L'Eucaristia dono e mistero*, EDUSC, Roma 2006.
- , *Conversione e riconciliazione: trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale*, EDUSC, Roma 2020.
- GARRETT, S. R., *No Ordinary Angel: Celestial Spirits and Christian Claims about Jesus*, Yale University Press, New York 2008.
- GASTON, T. - PERRY, A., *Christological Monotheism: 1 Cor 8.6 and the Shema*, «Horizons in Biblical Theology» 39 (2017/2) 176–196.
- GATHERCOLE, S., *What did the First Christians Think about Jesus?*, in M. F. BIRD, C. A. EVANS, S. J. GATHERCOLE, C. E. HILL, C. TILLING, *How God Became Jesus: The Real Origins of Belief in*

- Jesus' Divine Nature – A Response to Bart D. Ehrman*, Zondervan, Grand Rapids 2014, 94–117.
- GESE, H., *Wisdom, Son of Man, and the Origins of Christology: The Consistent Development of Biblical Theology. Die Weisheit, Der Menschensohn Ud Die Ursprünge Der Christologie Als Konsequente Entfaltung Der Biblischen Theologie*, «Svensk Exegit» 3 (1981/1) 23–68.
- GIANOTTO, C., *Introduzione all'Apocalisse di Sofonia*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico testamento*, vol. 3, Paideia, Brescia 1999.
- GIL ARBIOL, C., *El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias*, in R. AGUIRRE (a cura di), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 65–104.
- GRABBE, L. L., «Son of Man»: *Its Origin and Meaning in Second Temple Judaism*, in L. T. STUCKENBRUCK, G. BOCCACCINI (a cura di), *Enoch and the Synoptic Gospels*, SBL Press, Atlanta 2016, 169–198.
- , *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period: The Maccabean Revolt, Hasmonaean Rule, and Herod the Great (175–4 BCE)*, T&T Clark, London 2020.
- GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città nuova, Roma 2008.
- GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, 1, Paideia, Brescia 1982.
- GRINDHEIM, S., *God's Equal. What Can we Know about Jesus' Self-Understanding?*, T& T Clark, London 2011.
- GUARDINI, R., *Il Signore: riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Morcelliana, Milano 2005.
- GUIJARRO OPORTO, S., *Las creencias de los primeros cristianos*, in R. AGUIRRE (a cura di), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 311–354.
- GUITTON, J., *Gesù*, Marietti, Bologna 1964.
- HAGNER, D. A., *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*, Baker, Grand Rapids (MI) 2012.
- HANNAH, D. D., *Michael and Christ: Michael Traditions And Angel Christology in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.
- HANSON, P. D., *Apocalypses and Apocalypticism*, in *Anchor Bible Dictionary*, vol 1., Doubleday, New York 1992, 279–282.
- HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, *Word Biblical Commentary*, vol. 43, Word Books, Waco, Texas 1983.
- HEALY, M., *The Gospel of Mark*, Baker Academic, Grand Rapids 2008.
- HEISER, M. S., *Angels. What the Bible Really Says about God's Heavenly Host*, Lexham Press, Bellingham 2018.
- HENGEL, M., *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity*, XPress Reprints, London 1983.

- , *Il Figlio di Dio: l'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Paideia, Brescia 1984.
- HENGEL, M. - SCHWEMER, A. M., *Jesus and Judaism*, Babylor - Mohr Siebeck, Waco, Texas 2019.
- HERNÁNDEZ CARRACEDO, J. M., *El papel de las notas cristológicas del narrador en el Evangelio de Juan*, «Revista Bíblica» 80 (2018) 33–61.
- HOLLADAY, W. L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden, Boston, Koln 2000.
- HORBURY, W., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, SCM Press, London 1998.
- HURTADO, L. W., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, T& T Clark, Edinburgh 1998.
- , *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2000.
- , *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2003.
- , *Come Gesù divenne Dio: la problematica storica della venerazione più antica di Gesù*, Paideia, Brescia 2010.
- , *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Sígueme, Salamanca 2017.
- IADAROLA, I., *Cristologia Sapienziale nella fonte Q: un fatto sorprendente?*, «Rivista Biblica» 1 (2020) 61–73.
- INFANTINO, S., *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo. Indagine sulla cristologia dalle origini gerosolimitane all'età sub-apostolica*, Città Nuova, Roma 2017.
- IOSEPHUS, F., *La guerra giudaica*, SEI, Torino 1937.
- , *Antichità giudaiche*, UTET, Torino 1998.
- JEREMIAS, J., *Abba*, Paideia, Brescia 1968.
- , *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1968.
- , *Le parole dell'Ultima cena*, Paideia, Brescia 1973.
- JOSSA, G., *Dal messia al Cristo. Le origini della Cristologia*, Paideia, Brescia 2000.
- , *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Paideia, Brescia 2012.
- KIM, H.-G., *Did John Know the Synoptic Gospels?*, «Korean Evangelical New Testament Studies» 14 (2015/4) 431–457.
- KLING, S. D., *Wisdom Became Flesh: an Analysis of the Prologue to the Gospel of John*, «Currents in Theology and Mission» 40 (2013/3) 179–187.
- KOHLER, K., *Abba*, in *The Jewish Encyclopedia*, vol 1., KTAV, New York 1964, 28.
- LATOURELLE, R., *Rivelazione*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, Citadella, Assisi 1990.

- LEVERING, M., *Did Jesus Rise from the Dead? Historical and Theological Reflections*, Oxford University Press, Oxford, United Kingdom 2019.
- LIM, T. H., *The Formation of the Jewish Canon*, Yale University Press, London 2014.
- LINDARS, B., *Jesus Son of Man*, SPCK, London 1983.
- LOHFINK, G., *Gesù di Nazaret: Cosa volle - Chi fu*, Queriniana, Brescia 2014.
- LOIS, J., *Jesús y la violencia*, «Teología y Catequesis» 19 (1986) 383-381.
- LOKE, A. T. E., *The Origin of Divine Christology*, Cambridge University Press, New York 2017.
- LUCIANO MAGNIN, L., *Misterio divino y humano: Un diálogo cristológico entre los Evangelios sinópticos y Juan*, «Revista Albertus Magnus» 11 (2020/1) 19-40.
- MACH, M., *Concepts of Jewish Monotheism During the Hellenistic Period*, in *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Baylor University Press, Waco, Texas 2017, 21-42.
- MAGGIOROTTI, D., *Introduzione al Testamento di Mosè*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 4*, Paideia, Brescia 2000.
- MANZI, F., *Prima Lettera ai Corinzi*, San Paolo, Milano 2013.
- MARRASSINI, P., *Introduzione e note storiche al Quarto Libro di Ezra*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 2*, UTET, Torino 2006.
- MARROU, H.-I. - DíEZ, A., *El conocimiento histórico*, Idea books, Barcelona 1999.
- MARTIN, R. P., *Carmen Christi. Phil 2, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge University Press, New York 1967.
- , *2 Corinthians*, *Word Biblical Commentary, vol. 40*, Word Books, Waco, Texas 1986.
- MCNAMARA, M., *Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (ex 12)*, «The Expository Times» 79 (1968) 115-117.
- , *Targum and the New Testament: a Revisit*, in *The New Testament and Rabbinic Literature*, Brill, Boston 2010, 387-427.
- MEIER, J. P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 5 voll. Queriniana, Brescia 1991-2017.
- MILIK, J. T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave*, Clarendon, Oxford 1976.
- MIQUEL PERICÁS, E., *Marco teórico para el estudio de las experiencias religiosas extraordinarias*, «Estudio Agustiniano» (2016) 125-159.
- , *Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo*, in R. AGUIRRE (a cura di), *Así vivían los primeros cristianos*, Verbo Divino, Estella 2017, 19-64.
- MOLONEY, F. J., *Il Vangelo di Giovanni*, Elledici, Torino 2007.
- , *The Parables of Enoch and the johannine Son of Man*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, T& T Clark, London 2013, 269-293.
- MOULE, C. F. D., *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, New York 1977.
- MULDER, J. S. M., *Studies on Psalm 45*, Witsiers, Nijmegen 1972.

- MULLEN, E. T. JR., *Divine Assembly*, in *Anchor Bible Dictionary*, vol 2., Doubleday, New York 1992, 214–217.
- MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-Palabra, Memra en los Targumim del Pentateuco*, Institución San Jerónimo, Granada 1974.
- MURPHY, R. E., *Wisdom in the Old Testament*, in *Anchor Bible Dictionary*, vol 6., Doubleday, New York 1992, 920–931.
- NEUSNER, J., *Money-Changers in the Temple: the Mishnah's Explanation*, «New Testament Studies» 35 (1989/2) 287–290.
- NEWSOM, C. A., *Angels, Old Testament*, in *Anchor Bible Dictionary*, vol 1., Doubleday, New York 1992, 248–253.
- NGUYEN, D. A., *Gesù il saggio di Dio e la Sapienza divina: Indagine biblio-teologica introduttiva per ripensare la cristologia sapienziale nei Vangeli sinottici*, Miscellanea Francescana, 2017.
- O'CALLAGHAN, P., *The Christological Assimilation of the Apocalyptic: an Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts Press, Dublin 2004.
- , *God's Gift of the Universe. An Introduction to Creation Theology*, The Catholic University of America Press, Washington 2022.
- OEGEMA, G. S., *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- OLLER, G. H., *Messengers and Ambassadors in Ancient Western Asia*, in J. M. SASSON, J. BAINES (a cura di), *Civilizations of the Ancient Near East*; 3, 3, Scribner, New York, NY 1995, 1465–1473.
- ONG, H. T. - PORTER, S. E., *The Origins of John's Gospel*, Brill Academic Publishers, 2016.
- ONISZCZUK, J., *Testimonianza come principio compositazionale del vangelo di Giovanni*, «Studia Missionalia» 61 (2012) 37–64.
- OWEN, P. - SHEPHERD, D., *Speaking up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was Bar Enasha a Common Term for Man in the Time of Jesus?*, «Journal for the Study of the New Testament» 81 (2001) 81–122.
- PENNA, R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane: una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 1984.
- , *Paolo di tarso. Un cristianesimo possibile*, San Paolo, Milano 1992.
- , *La lettera ai Romani, vol. 2, Rm 6-11*, EDB, Bologna 2007.
- , *L'idea di creazione in Paolo e nel paolinismo. Il ruolo di Cristo per un nuovo concetto di cosmo, di uomo e di chiesa*, in M. V. FABBRI, M. A. TABET, *Creazione e salvezza nella bibbia*, EDUSC, Roma 2009, 191–212.
- , *I ritratti originali di Gesù il Cristo: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, 2 voll. San Paolo, Milano 2010.
- , *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, EDB, Bologna 2012.
- (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2018.

- PÉREZ I DÍAZ, M., *Mark, a Pauline Theologian: A Re-Reading of the Traditions of Jesus in the Light of Paul's Theology*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020.
- PIÑERO, A., *Guía para entender el nuevo testamento*, Trotta, Madrid 2006.
- PITRE, B., *Jesus, the New Temple, and the New Priesthood*, «Letter and Spirit» 4 (2008) 47–83.
- , *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper*, Doubleday Religion, New York 2011.
- , *Jesus the Bridegroom: The Greatest Love Story Ever Told*, Image, New York 2014.
- , *The Case for Jesus: The Biblical and Historical Evidence for Christ*, Image, New York 2016.
- PITTA, A., *La Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001.
- , *La Seconda Lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006.
- PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e cristologia*, Edizioni Paoline, Milano 1987.
- RAMAGE, M. J., *Jesus, Interpreted. Benedict XVI, Bart Ehrman, and the Historical Truth of the Gospels*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2017.
- RATZINGER, J., *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in I. DE LA POTTERIE, R. GUARDINI, J. RATZINGER, G. COLOMBO, E. BIANCHI, *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93–125.
- , *Gesù di Nazaret*, 2 voll., BUR Rizzoli, Milano 2007-2012.
- REALE, G., *Introduzione. L'importanza, il significato e la struttura della filosofia di Filone di Alessandria*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo e le allegorie delle leggi*, Rusconi, Milano 1978, 5–56.
- REALE, G. - RADICE, R., *Monografia introduttiva*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commento allegorico alla bibbia*, Rusconi, Milano 1994, VII–CLV.
- RODRÍGUEZ RUIZ, M., *La cristología del prólogo de San Juan en la investigación joánica más reciente*, «Fortunatae» 28 (2017-2018) 315–351.
- ROSKOVEC, J., *History in John's Potrayal of Jesus*, in J. H. CHARLESWORTH, J. G. R. PRUSZINSKI (a cura di), *Jesus Research. The Gospel of John in Historical Inquiry*, T& T Clark, London 2019, 189–202.
- SACCHI, P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 1*, UTET, Torino 1981.
- , *Introduzione e note storiche al Libro dei Giubilei*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 1*, UTET, Torino 1981.
- , *Introduzione e note storiche al Libro di Enoc*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 1*, UTET, Torino 1981.
- , *Jewish Apocalyptic and its History*, Sheffield Academica Press, Sheffield 1990.
- (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 3*, Paideia, Brescia 1999.
- , *Introduzione e note storiche all'Apocalisse di Abramo*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 3*, Paideia, Brescia 1999.

- (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 4*, Paideia, Brescia 2000.
- (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 2*, UTET, Torino 2006.
- , *Introduzione e note storiche al Libro dei Segreti di Enoc*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento, vol. 2*, UTET, Torino 2006.
- , *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Morcelliana, Brescia 2010.
- , *Le origini cristiane e il giudaismo del Secondo Tempio*, in R. PENNA, *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Carocci, Roma 2018, 15–51.
- , *Storia del Secondo Tempio*, Claudiana, Torino 2019.
- SAGNA, M.-Y., *Concetto di Logos e sintesi culturale nel pensiero di Filone d'Alessandria*, Pontificia Università Salesiana, Roma 2020.
- SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Gesù, il Messia sposo. La testimonianza dei sinottici*, in *L'analogia nuziale nella Sacra Scrittura*, G&B Press, Roma 2019, 67–91.
- SANDERS, E. P., *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Books, London 1995.
- SANDERS, J. A., *Canon: Hebrew Bible*, in *Anchor Bible Dictionary, vol 1.*, Doubleday, New York 1992, 837–852.
- SAYÉS, J. A., *Señor y Cristo*, Madrid, Palabra 2005.
- SCHÄFER, P., *Two Gods in Heaven. Jewish Concepts of God in Antiquity*, Princeton University Press, New Jersey 2020.
- SCHNACKENBURG, R., *Signoria e Regno di Dio*, Il Mulino, Bologna 1971.
- SCHOKEL, L. A., *Dizionario di Ebraico Biblico*, San Paolo, Milano 2013.
- SEGAL, A. F., *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and gnosticism*, E. J. Brill, Leiden 1977.
- SEGALLA, G., *Sulle tracce di Gesù: la «Terza ricerca»*, Cittadella Editrice, Assisi 2006.
- SINGER, I., *Memra*, in *The Jewish Encyclopedia, vol 8.*, Leon-Moravia, KTAV, New York 1964, 464–465.
- SMITH, M. S., *The origins of biblical monotheism*, Oxford University Press, New York 2001.
- SMITH, R. L., *Micah-Malachi, 32*, Word Books, Waco 1984.
- SNOW, R. S., *Daniel's Son of Man in Mark*, Pickwick, Eugene 2016.
- STEFANI, P., *Ebrei e gentili nella Chiesa delle origini*, in G. BOCCACCINI, P. STEFANI, *Dallo stesso grengo: le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, Morcelliana, Brescia 2005, 105–176.
- STUCKENBRUCK, L. T., *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*, Mohr Siebeck, Tübingen 1995.
- STUCKENBRUCK, L. T. - BOCCACCINI, G. (a cura di), *Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality*, SBL Press, Atlanta 2016.

- SYWULKA, P., *La misión de Jesús en el Evangelio según San Juan*, «Kairós (Guatemala)» 58 (2016-gennaio) 157–173.
- SZYMIK, S., *Jesus' Intitulation of God as Abba: Its Sources and Impact on the Idea of the Fatherhood of God in the New Testament*, «Verbum Vitae» 38 (2020-dicembre/2) 485–502.
- TÁBET, M. Á., *Fede prepasquale e postpasquale: riflessioni su alcuni testi del Vangelo di san Giovanni*, in *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, EUNSA, Pamplona, 55–66.
- TANZELLA-NITTI, G., *Teologia della credibilità in contesto scientifico: la credibilità del cristianesimo*, 2, Città Nuova, Roma 2015.
- THURSTON, B. B., *Philippians*, in *Philippians and philemon*, Liturgical Press, Collegeville 2009.
- TILLING, C., *Paul's Divine Christology*, Eerdmans, Grand Rapids 2012.
- TOPS, T., *The Orientation of the Teaching of the Paraclete in the Gospel of John: Retrospective or Prospective?*, «New Testament Studies» 66 (2020-gennaio/1) 68–86.
- URÍBARRI BILBAO, G., *Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo* (2006).
- , *La singular humanidad de Jesucristo: el tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo : Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008.
- , *La Mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Santander 2017.
- , *El hijo se hizo carne: Cristología fundamental*, Sígueme, Salamanca 2021.
- VAN DER MERWE, D. G., *The Divinity of Jesus in the Gospel of John: The «Lived Experiences» it Fostered when the Text Was Read*, «HTS Theological Studies» 75 (2019/1) 1–13.
- VANDERKAM, J. C., *Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71*, in J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *The Messiah*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 169–191.
- VANNI, U., *Apocalisse di Giovanni, secondo volume*, Cittadella, Assisi 2018.
- VERMES, G., *Jesus in his Jewish Context*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- VRIES, P. DE, *The Targumim as Background of the Prologue of the Gospel according to John*, «Journal of Biblical Theology» 1 (2018/4) 97–122.
- WALCK, L. W., *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, T& T Clark, London 2011.
- , *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, in D. L. BOCK, J. H. CHARLESWORTH (a cura di), *Parables of Enoch: A Paradigm Shift*, T& T Clark, London 2013, 231–268.
- WALSH, M. L., *Angels Associated with Israel in the Dead Sea Scrolls. Angelology and Sectarian Identity at Qumran*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.
- WATSON, D. F., *Angels, New Testament*, in *Anchor Bible Dictionary, vol 1.*, Doubleday, New York 1992, 253–255.
- WERNER, M., *The Formation of Christian Dogma. An Historical Study of its Problems*, Beacon Press, Boston 1957.

- WILLIAMSON, R., *Jews in the Hellenistic World: Volume 1, part 2: Philo*, Cambridge University Press, New York 1989.
- WRIGHT, N. T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1991.
- , *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God, vol. 1*, Fortress Press, London 1992.
- , *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God, vol. 2*, SPCK, London 1996.
- , *The Resurrection of the Son of God. Christian Origins and the Question of God, vol. 3*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- , *Paul. A Biography*, Harper, New York 2018.
- , *History, Eschatology, and New Creation in the Fourth Gospel: Early Christian Perspectives on God's Action in Jesus, with Special Reference to the Prologue of John*, «Canadian-American Theological Review» 8 (2019/1) 1-15.
- ZEHNDER, M., *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, «Bulletin for Biblical Research» 30 (2020/4) 485-514.