

Raccolta di testi

Capitolo 2

LA DIVINITÀ DI UN MEDIATORE GIUDAICO: CONTINUITÀ O ROTTURA?

Totale discontinuità con il giudaismo

«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»¹. «un Dio sotto forma di uomo era doppiamente impensabile, doppiamente inconcepibile [...], la divinità di Gesù non era nell'orizzonte dei giudei»².

Assenza di un'autentica novità

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 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"³.

A.1. Aspettative messianiche

Israele si considerava, nonostante tutto, il popolo destinatario delle benedizioni di Dio. Anche se il divario fra le promesse antiche e la situazione presente era grande, il credente ebreo sperava nel Signore. Dio non abbandona mai i suoi fedeli. Spinto da questa fiducia, il

¹ J. GUITTON, *Gesù*, Marietti, Bologna 1964, 223.

² *Ibidem*, 225.

³ *Ibidem*, 54, traduzione nostra, anche nelle successive citazioni.

giudaismo confidava nell'avvento, in un tempo futuro, di un mondo felice come risultato della fedeltà di Dio. In questa prospettiva, la concrezione della speranza di Israele nella figura di un mediatore dà luogo a ciò che denominiamo *messianismo*: deve arrivare un uomo scelto da Dio a cui è conferita la Sua potenza attraverso l'unzione, quindi un *Messia* (unto), attraverso il quale Dio compirà le Sue promesse e porterà a termine la salvezza del suo popolo⁴.

È cosa certa e ben documentata in quest'epoca il concetto di una figura messianica, almeno per una parte dei giudei⁵. Tuttavia, così come vi erano molteplici atteggiamenti nell'interpretazione del presente, vi era anche una diversa chiave di lettura della speranza sul futuro. Perciò sarebbe un errore parlare "dell'aspettativa" messianica giudaica: il singolare non farebbe giustizia alla sua ampia varietà⁶. Così, a grandi linee⁷, si potrebbe parlare di tre prospettive sulla speranza d'Israele: la prima è quella che non presenta alcuna aspettativa messianica; la seconda, quella che è in attesa di un re d'Israele che potremmo definire politico o storico; e la terza che vive nell'aspettativa di un Messia che rispetti le coordinate apocalittiche.

A.1.a. Giudei senza aspettativa messianica

Oggi si ritiene che le aspettative messianiche non fossero condivise da tutto il giudaismo dell'epoca⁸. Lo studioso Boccaccini afferma che «nel I secolo non tutti gli ebrei attendevano la venuta di un Messia. Ad esempio, i sadducei»⁹. In realtà, anche se Boccaccini non è l'unico a dirlo¹⁰, non tutti gli specialisti attribuiscono questa prospettiva ai sadducei; questa è solo un'opinione interpretativa giacché le fonti non permettono conclusioni certe¹¹. In ogni modo, è vero anche che parte della letteratura giudaica dell'epoca non contiene alcuna menzione messianica (come, ad esempio, il libro della *Sapienza*) ed è molto probabile che ci fossero giudei –sadducei o altri– senza alcuna aspettativa messianica.

⁴ Cf. SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 367.

⁵ Cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 276.

⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷ Siamo consapevoli di fare una divisione poco dettagliata in favore della chiarezza. Ad essere precisi, è doveroso ricordare che, da una parte, la divisione fra la concezione messianica storico-politica e quella apocalittica non è così nitida poiché spesso si presentavano fusa insieme; e, dall'altra, che ci sono molti modi di intendere il suddetto messianismo escatologico: sacerdotale, regale, doppio Messia, ecc.; cf. SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 367–392.

⁸ Cf. BÜHNER, *Messianic High Christology*, 6ss.

⁹ BOCCACCINI, STEFANI, *Dallo stesso grembo*, 28.

¹⁰ Cf. anche A. PIÑERO, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2006, 103–104.

¹¹ Cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175–4 BCE)*, 137–143.

A.1.b. Il 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 ferro¹². Questo re unto avrà il potere di restaurare le dodici tribù in un regno di pace e giustizia per Israele¹³. Egli, generalmente, appare descritto¹⁴ come un monarca terreno, alla stregua di Davide, destinatario delle promesse fatte al popolo, in particolare, a Davide e alla sua discendenza¹⁵. L'atteso figlio di Davide sarà un sovrano potente; la sua unzione lo distinguerà come l'eletto di Dio, investito di una missione speciale e accompagnato dal Suo favore e dal Suo aiuto.

Indubbiamente, questo messianismo costituisce la radice di ogni altra forma di attesa messianica¹⁶. 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 monarchia¹⁷, 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 regali¹⁸.

¹² Cf. *Ibidem*, 276-277.

¹³ 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) 140. Cf. anche BOCCACCINI, *Jesus the Messiah*, 196.

¹⁴ 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*.

¹⁵ 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.

¹⁶ «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».

¹⁷ 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.

¹⁸ Ciò accadeva soprattutto nei momenti di debolezza dell'autorità costituita. Così, alla morte del re Erode (ca. 4 a.C.), ci fu un periodo di instabilità che favorì l'insorgere 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 Flavio Giuseppe: «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 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 e specifica di quel momento. Similmente, anche nel contesto della Prima Guerra Giudaica (66-73), vi furono pretendenti al potere regale, 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).

Questo scrittore, in generale, non collega esplicitamente le rivolte con le speranze messianiche o escatologiche. Nonostante, in alcuni casi, la componente messianica sembra emergere nel testo¹⁹: «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»²⁰. Ciò suggerisce che alcune di queste rivoluzioni fossero ispirate da un pensiero messianico²¹. 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); peraltro tutte soffocate con successo da parte di 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 soprattutto nei racconti della passione e danno forma al capo di accusa contro Gesù, come è attestato dal *titulus crucis*²².

Le aspettative riguardanti la regalità del Messia non erano *esclusivamente politiche*, ciò sarebbe anacronistico. La liberazione dal dominio romano non era un'impresa mondiale, anzi, se considerata in termini messianici, avrebbe richiesto un intervento di Dio, simile a quello narrato nell'Esodo²³. Il figlio di Davide non poteva essere soltanto un mero liberatore dal giogo romano, poiché era previsto che sarebbe stato molto di più. Il re d'Israele, infatti, doveva governare su tutte le nazioni con un regno eterno, manifestando così la potenza di YHWH. Questa speranza è attestata nei Salmi²⁴: «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 avanti²⁵.

Il profeta Isaia annuncia 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

¹⁹ È opportuno ricordare la peculiare prospettiva di Flavio Giuseppe. Un ebreo pro-flaviano vorrebbe rendere il giudaismo amabile per i romani, quindi, sarebbe logico che le radici religiose dei movimenti anti-romani fossero smorzate. Per un approfondimento, cf. G. S. OEGEMA, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 134-140.

²⁰ *De Bello Iudaico*, II, 259; l'italiano proviene dalla p. 283 nella traduzione previamente citata.

²¹ Cf. GRABBE, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period (175-4 BCE)*, 280.

²² Approfondiremo l'argomento nella sezione **Error! Reference source not found.**, p. 143ss.

²³ 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.

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

²⁵ Cf. Capitolo I.B.1, a p. 92ss.

compimento definitivo – finale ed escatologico – con l'avvento dell'Unto del Signore. Il testo più significativo al riguardo è probabilmente questo oracolo²⁶:

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.1.c. Il messianismo escatologico in prospettiva apocalittica

Non soltanto Israele, ma l'intero mondo ha bisogno di essere sanato e condotto verso uno stato di pace paradisiaca. Dio trasformerà profondamente il cosmo in un atto salvifico definitivo collegato all'invio del suo Messia. La speranza di Israele si espande a tal punto che non si limita a un regno storico-politico, ma aspira a una trasformazione radicale del creato.

Come vedremo più avanti, in alcune prospettive giudaiche vi è la consapevolezza che la salvezza necessaria non sia soltanto una liberazione dai poteri umani, ma che invece è rivolta soprattutto alle potenze sovrumane del male che governano il mondo. Il liberatore dovrà

²⁶ 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.

essere in grado di vincere contro il diavolo e le sue schiere. Di conseguenza, questo mediatore, per essere all'altezza del suo compito, deve essere *più di* un mero uomo. Pertanto, non sorprende se in alcune concezioni giudaiche, il Messia atteso è un essere celestiale, una figura superumana spesso anche preesistente alla suo invio sulla terra²⁷.

Sacchi presenta tre esempi di figure messianiche superumane. Il primo, si trova nel *Libro dei Sogni* –contenuto in 1Enoc–, che annuncia 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 lui²⁸. 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 delle colpe passate per alcuni e la vendetta contro altri²⁹. Infine, il terzo esempio è di notevole importanza per la nostra indagine: il *Figlio dell'uomo* del *Libro delle Parabole*, che esamineremo approfonditamente più avanti³⁰. Secondo Sacchi, si tratta del «massimo sviluppo del messianismo superumano prima della predicazione di Gesù»³¹.

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, i loro scritti e la loro fuga manifestano un profondo pessimismo: per loro, il mondo è radicalmente corrotto dal male e ha bisogno di una trasformazione che soltanto il Cielo può operare. Si può solo attendere e sperare. Questo gruppo sarebbe il principale portatore della mentalità apocalittica, manifestata anche nelle loro concezioni messianiche. È possibile però che, nel primo secolo, questo modo di pensare abbia influenzato anche altre fazioni del popolo ebraico³².

Questa concezione messianica trova la sua espressione nella letteratura apocalittica dell'epoca. In questi testi rintracceremo la tipologia di mediatore che aspettavano determinati giudei per comprendere in che senso il giudaismo pre-cristiano poteva credere a un Messia di carattere sovrumano o, addirittura, *di condizione divina*.

²⁷ 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.

²⁸ Cf. SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 377.

²⁹ Cf. *Ibidem*, 378.; sulla figura umana-angelica quasi divina di Melchisedek in Qumran, cf. anche BÜHNER, *Messianic High Christology*, 49–64.

³⁰ Cf. Capitolo I.B.2.b, 100ss.

³¹ SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 378.

³² Secondo 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 del 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.

B. LA QUESTIONE DEL MEDIATORE DIVINO

B.1. 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 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 allo stesso tempo. 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 da alcuni. Come abbiamo spiegato sopra, confrontare un messianismo davidico, pienamente umano e storico-politico, con uno escatologico, dai tratti sovrumani o angelici sarebbe troppo semplicistico. In realtà, anche se questi due archetipi esistono, le linee di demarcazione sono vaghe: alcuni passi della Scrittura mostrano un Messia davidico con connotati escatologici, dotato di poteri e di attributi molto al di sopra del comune rispetto agli uomini. Presentiamo di seguito i principali argomenti del dibattito su una possibile condizione sovrumana del Messia davidico nei testi biblici³³.

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 darà 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 divina³⁴, ma verranno elargiti attraverso l'erede al trono di Davide (cf. Is 11,3ss; 42,1ss, ecc.). A tale scopo, il re venturo sarà investito di un potere di portata universale e di 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 creatura³⁵; tuttavia,

³³ Per questa sezione, seguiamo soprattutto 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*.

³⁴ Cf. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 505-506.

³⁵ 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 fa spesso riferimento a Dio nei nomi propri di persona³⁶. Pertanto, non possiamo affermare con certezza 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*³⁷, l'Unto del Signore viene presentato come erede del trono di Davide, luce (quindi, speranza) per il popolo e per le nazioni, ricettore dello Spirito del Signore, portatore del diritto e la giustizia di Dio per tutti, in particolare, per i poveri; il figlio di Davide sarà, dunque, il mediatore dell'azione salvifica di Dio per Israele.

Isaia non è 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 di loro, decide di assumere in prima persona il compito che loro non realizzano, e dichiara che sarà Lui stesso a pascolare il gregge e a giudicare fra loro con giustizia (cf. Ez 34,1-22). Sorprendentemente, subito dopo, Dio 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 appare come l'agente del governo divino. Questo tema, ripreso anche in Mic 5,3 e in Zac 13,7, potrebbe delineare un modo di concepire il Messia davidico³⁸ come colui che realizzerà il potere di Dio, in quanto è l'incaricato di portare a termine la guida che esercita YHWH, vero pastore del suo popolo³⁹.

L'oracolo di *Zaccaria* 9,9-10 annuncia l'arrivo del re a Gerusalemme su un puledro e la grande gioia che ciò comporta per la *figlia di Sion*. Il parallelismo del brano con Sof 3,14, Zac 2,14 e Zac 9,14 suggerisce che la vera causa della gioia di Sion è l'arrivo di Dio stesso al suo popolo. Zehnder evidenzia, inoltre, che le altre volte in cui la Scrittura utilizza gli imperativi presenti in questo brano, «esulta, figlia di Sion, grida di gioia», l'oggetto dell'esultanza è Dio e mai un essere umano. Di conseguenza, l'ingresso del re su un asino sembra simboleggiare

³⁶ Ad esempio, *Isaia* significa «YHWH salva» o «salvezza di YHWH»; *Raffaele* significa «Dio guarisce» o «medicina di Dio». Fanno riferimento a Dio anche 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 del resto dei 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 né le risorse né la necessità di entrarvi.

³⁷ Cf. Is 9,1-6; 11,1-16; 42,1-7; 61,1-11.

³⁸ In questo contesto non è necessario soffermarci sull'interpretazione del brano secondo l'intenzione del suo scrittore e, per i nostri fini, lo consideriamo soltanto per l'influenza che possa avere sulle attese messianiche posteriori. Infatti, il senso del brano non è così chiaro. Secondo Sacchi, ciò significherebbe 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.

³⁹ Cf. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 510.

qualcosa di più: Dio stesso entra per prendere possesso del suo popolo e abitare in mezzo a loro⁴⁰.

Il profeta Michea riprende e rilegge la promessa davidica come fonte di speranza per il popolo. Nell'oracolo di Mic 5,1-3, il profeta potrebbe suggerire la preesistenza del Messia; è vero che questa interpretazione non sembra corrispondere al senso principale e immediato del testo⁴¹, tuttavia, il brano è sufficientemente aperto per alimentare una fede posteriore in tale direzione. 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 terra⁴², presupposto del dominio poi concesso al re d'Israele, figlio di Davide, che viene celebrato nei salmi detti regali o messianici⁴³. Questi ultimi, in generale, lodano la fedeltà di Dio alla sua promessa fatta a Davide che si realizza nelle benedizioni che Egli elargisce al re d'Israele. Spesso, essi ammettono una lettura al presente (rivolta al re del momento) e una lettura rivolta 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, il quale, a prescindere dal suo senso originale, è poi 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, tanto da considerarlo *generato da Dio*⁴⁴ «prima dell'aurora»

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, 509-511.

⁴¹ Cf. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 89. Il testo in questione afferma: «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). Il riferimento all'origine «dall'antichità, dai giorni più remoti (מימי עולם)» potrebbe suggerire la preesistenza del Messia. Tuttavia, non è questa la lettura preferita dagli esperti: sembra piuttosto richiamare l'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. Secondo 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.

⁴² Cf. Sal 47; 93; 96; 97; 98; 99.

⁴³ Cf. Sal 2; 20; 45; 72; 89; 110; 132; 144.

⁴⁴ 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

(Sal 110,3)⁴⁵ o nell'oggi di Dio (Sal 2,7). Ancora una volta, il dominio del re-Messia annunciato sarà universale ed eterno sulla terra, e simile soltanto a quello di Dio⁴⁶. Nel Sal 110, il Messia viene chiamato signore mio (יְיָ) ⁴⁷ 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 all'intronizzazione alla destra di Dio e al conferimento 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»⁴⁸. È, pertanto, possibile che il salmo non fosse letto così all'inizio, ma è talmente aperto che la mentalità apocalittica può trovare in esso un solido fondamento per collegarlo ad un Messia di condizione sovrumana.

Il Salmo 72 celebra la grandezza universale del Messia. Il re prospettato non è destinatario soltanto delle promesse davidiche, ma anche di quelle fatte ad Abramo: «in lui siano benedette tutte le stirpi della terra» (v. 17). L'estensione spaziale del suo dominio abbraccerà «da mare a mare, sino ai confini della terra» (v. 8) e quella temporale durerà «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 signori⁴⁹. 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 mondo⁵⁰. Il suo dominio, quindi, 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

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.

⁴⁵ 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 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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Sulla portata del termine, di grande riverenza ma insufficiente per implicare da solo una condizione ontologica superiore, cf. *Ibidem*, 500-501.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ 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. **Error! Reference source not found.**, 102ss.

⁵⁰ Cf. ZEHNDER, *The Question of the "Divine Status" of the Davidic Messiah*, 505-508.

interpretativa del v. 17, che ritiene che «il suo nome» preceda la creazione del sole⁵¹. 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.

Il Salmo 45 dà velatamente adito a intendere che il re Messia è chiamato 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»⁵². Questo «*elohim*» si può intendere in diversi modi che cambiano il senso della frase⁵³. È possibile che il tenore originale del testo non volesse essere messianico, né tantomeno attribuire una condizione sovrumana al Messia⁵⁴. Tuttavia, l’ambiguità permette ulteriori interpretazioni: non si può scartare una lettura posteriore giudaica in questo senso, come di fatto troviamo attestata in Eb 1,8⁵⁵.

In definitiva, il Messia davidico profetizzato non è necessariamente un essere di condizione sovrumana. Non c’è dubbio che il figlio di Davide sia 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. Pertanto, la grandezza della missione del Messia non implica da parte sua una

⁵¹ Si tratta del *Targum Palestinese* (secolo II) di questo salmo, al versetto 17, che dice «davanti al sole germogli il suo nome» (CEI). L’interpretazione aramaica riporta «prima che il sole fosse, il suo nome fu chiamato». Anche san Giustino martire cita il salmo con questi termini, simili anche alla versione della LXX, πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Per saperne di più su questa questione, cf. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 94–97.

⁵² Prendiamo, come sempre, la versione della CEI, ma lasciamo *elohim* senza tradurre affinché si capisca meglio l’ambiguità del versetto.

⁵³ 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 da Eb 1,8. Questa sarebbe l’unica volta in tutta la Bibbia in cui si dice *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 nel 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. Per saperne di 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.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ Questa è la conclusione di Brühner: «per diversi motivi, è molto probabile che questo salmo [il 45] 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.

condizione sovrumana. Nonostante ciò, i testi sono aperti a letture tali che coloro che ritengono che il Messia sia sovraumano possono vedere in essi un riflesso della propria fede.

Per riassumere, offriamo ora due elenchi con alcune delle caratteristiche eccezionali del Messia davidico. Nel primo, quelle sicuramente appartenenti a una lettura dei testi secondo il loro senso più probabile. 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, soprattutto in seno all'apocalittica giudaica.

In primo luogo, il Messia profetizzato riceve questi attributi che superano le potenze meramente umane:

- Ha un dominio universale e senza fine su tutta la terra⁵⁶.
- Sarà l'agente dell'azione salvifica definitiva di Dio sulla terra⁵⁷.
- È chiamato figlio di Dio, si dice che è stato da Lui generato⁵⁸.
- Tutti i re della terra lo servono, gli offrono doni e gli si prostrano⁵⁹.

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 cielo⁶⁰.
- Preesiste alla creazione degli astri⁶¹.
- Riceve nomi divini⁶².
- La sua azione si confonde con quella di YHWH come pastore promesso d'Israele; oppure come portatore della sua presenza⁶³.

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 che Horbury metta il Messia davidico in collegamento con il *Figlio dell'uomo* di Dan 7, 1Enoc e 4Ezra (figura 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

⁵⁶ Cf. Is 9-11; 42; 61; Mic 3,1-5; Sal 2, 8; 72, ecc.

⁵⁷ Is 9-11; Is 61; Ez 34; Zac 9,9-11.

⁵⁸ Cf. 2Sam 7,14; Sal 2,7; Sal 110,3.

⁵⁹ Sal 72,11; Ger 30,9.

⁶⁰ Possibile interpretazione del Sal 110 che legge il salmo anche in collegamento alla figura di Melchisedek, messianismo sovrumano attestato nei documenti del Qumran.

⁶¹ Possibile interpretazione di Mic 5,1-3; e di Sal 110,3 e di Sal 72,17, attestata nei Targumim.

⁶² Secondo una possibile interpretazione di Is 9,5; Sal 45,7-8; cf. Eb 1,5.

⁶³ Una possibile lettura di Ez 34 e di Zac 9,9-11 in confronto con Zac 2,14 e Sof 3,14.

messianici del Pentateuco, i Profeti e i Salmi»⁶⁴. 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 continuità con le promesse davidiche.

B.2. Il Figlio dell'uomo come Messia escatologico

Fra le figure messianiche dell'apocalittica giudaica, una merita un'attenzione speciale: quella del *Figlio dell'uomo*, soprattutto considerando il suo utilizzo nel NT. La locuzione «figlio d'uomo», che solitamente manca dell'articolo in ebraico ma talvolta lo include in alcune versioni greche, appare in due libri con un possibile connotato messianico pre-cristiano: nel *Libro di Daniele* e nel *Libro delle Parabole* di Enoc (LP), contenuto in 1Enoc 37-71⁶⁵.

Nella maggior parte 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 specifica 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 sono⁶⁶. È questo il senso dell'espressione quando compare nei 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*.

⁶⁴ HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 90, traduzione nostra.

⁶⁵ 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, per la sua probabile datazione tardiva. 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 determinata interpretazione sul *Figlio dell'uomo* negli ambienti giudaici del primo secolo.

⁶⁶ 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.

B.2.a. Il figlio dell'uomo nel libro di Daniele

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).

B.2.b. Il Figlio dell'uomo nel Libro delle Parabole di Enoc

Il *Libro delle Parabole di Enoc* (LP) fa oggi parte di 1Enoc. Sicuramente è stato scritto dopo una prima versione di 1Enoc e poi è entrato sostituendo *il Libro dei Giganti*⁶⁷ a occupare in 1Enoc 37-71. 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.

Con la figura del Figlio dell'uomo in LP si ha, secondo Sacchi, «il massimo sviluppo del messianismo superumano» precedente al cristianesimo⁶⁸. Le prerogative di questo personaggio sono sorprendentemente potenti. Riportiamo integralmente la prima gran descrizione che il veggente riceve riguardo a 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).

La dicitura «*Figlio dell'uomo*» nella risposta dell'angelo sembra un modo di alludere a alla domanda del veggente riguardo a colui «la cui faccia (aveva) sembianza umana». Allo stesso tempo questa espressione rievoca Dan 7, anche per il contenuto della sua missione: il suo

⁶⁷ Cf. P. SACCHI, *Introduzione e note storiche al Libro di Enoc*, 423-424.

⁶⁸ SACCHI, *Storia del secondo Tempio*, 378.

arrivo rovescia i potenti dai loro troni, ponendo fine al dominio del male⁶⁹. Il Figlio dell'uomo, spesso chiamato «l'Eletto» o «il Giusto», viene descritto come un abitante del cielo che si distingue per il suo aspetto umano e, soprattutto, per la sua particolare vicinanza a Dio. Questo personaggio, inoltre, avrà un ruolo speciale nel giudizio, occupando, per decreto divino, «il trono di gloria del Signore degli spiriti»⁷⁰. È quindi dispensatore di giustizia, ma anche rivelatore dei misteri⁷¹. 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).

Conviene conoscere in quale senso questa figura sia in collegamento con la visione di Dan 7. A tale fine, confronteremo ogni caratteristica del Figlio dell'uomo di LP con la descrizione di Daniele 7. Egli:

1. **È un essere celestiale.** È una *possibile interpretazione* di Dan 7, che permette la lettura di quella figura come un individuo abitante dei cieli.
2. **È fonte di speranza per i giusti.** Riprende Dan 7.
3. **Ricopre il ruolo di giudice escatologico.** Nella visione di Dan 7, il dominio del male si ferma quando «furono collocati troni», «la corte sedette e i libri furono aperti»: si raffigura quindi il giudizio in cui sono condannate le bestie, ma tutto ciò avviene prima dell'arrivo di «uno come un figlio d'uomo». LP coincide nel contesto del giudizio, ma trasforma il ruolo del Figlio dell'uomo in esso.
4. **È oggetto di elezione divina e quindi chiamato «l'Eletto».** Potrebbe collegarsi all'interpretazione di Dan 7 in senso individuale. Secondo Nickelsburg, il nome «l'Eletto» riferisce al Figlio dell'uomo la tradizione sul *Servo di YHWH* in Is 42,1; 49,1⁷².
5. **È identificato come «il Messia».** La figura di Daniele riceve il regno e rappresenta il popolo fedele; questi tratti possono essere collegati alle attribuzioni del Messia promesso. Pertanto, questa può essere una interpretazione di Dan 7 che la collega con altre tradizioni ebraiche.

⁶⁹ Cf. J. J. COLLINS, *The Son of Man in First-Century Judaism*, 452.

⁷⁰ Cf. 1Enoc 45,3; 57,4; 61,8; 62,3; 69,27.29.

⁷¹ Per queste caratteristiche, abbiamo seguito l'esegesi di WALCK, *The Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew*, T&T Clark, London 2011, 81 e quella di NICKELSBURG, VANDERKAM, *1 Enoc 2. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37-82*, Fortress Press, Minneapolis 2012, 155-158.

⁷² Cf. NICKELSBURG, VANDERKAM, *1Enoc 2*, 117.

6. **È nominato e scelto da Dio dall'eternità.** Sviluppa una possibile interpretazione di Dan 7, deducibile dalla considerazione di lui come un essere celestiale individuale. Alcuni autori pensano che LP affermi anche la preesistenza del Figlio dell'uomo.
7. **Scelto come «luce dei popoli», cioè con missione universale.** La sua universalità è anche presente in Dan 7, in cui esercita il dominio su tutte le nazioni; ma la dicitura «luce dei popoli» è una evidente allusione alla tradizione sul *servo di YHWH*.
8. **Inizialmente è nascosto; in futuro, sarà palesemente rivelato a tutti.** È una *possibile interpretazione* di Dan 7, derivata dal considerarlo un essere celestiale individuale.
9. **Siederà sul trono divino.** Dan 7,9-13 parla della «collocazione dei troni» e poi dell'arrivo del figlio d'uomo davanti ad essi. L'intronizzazione del Figlio dell'uomo, però, suppone uno sviluppo ulteriore, nella linea della lettura apocalittica del Sal 110.
10. **Rivelerà i misteri nascosti.** Non appare in Dan 7, questo elemento è probabilmente in collegamento con la figura celestiale di Enoc trasmessa nella tradizione del *Primo Libro di Enoc*.
11. **Riceverà la prostrazione di tutti.** Potrebbe essere in collegamento con Dan 7,14: «tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano»; soprattutto se si considera la versione dei LXX: «πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα», che si può interpretare come una figura degna di ricevere la prostrazione dei popoli. Riprende anche la prostrazione dei popoli a Israele, rappresentato nel *Servo di YHWH*, in Is 49,7.23.
12. **Riceverà la petizione di misericordia, che sarà denegata.** Non appare in Dan 7; è in collegamento con quanto raccontato nel LV: in 1Enoc 14, i Vigilanti condannati invano chiedono a Enoc di riferire la loro petizione di perdono al Signore.
13. **È identificato con Enoc.** È una novità rispetto a Dan 7, in collegamento con la tradizione enochica.

B.3. Rapporto fra il figlio dell'uomo enochico e il NT

Nel NT spesso compare la dicitura «il Figlio dell'uomo» e, salvo rare eccezioni⁷³, sempre in bocca a Gesù. È ormai nota la 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 *a priori* esclusi dalla comparazione, dato che il Figlio dell'uomo enochico è una figura futura escatologica non sofferente. Se confrontiamo i detti sul Figlio dell'uomo escatologico nel NT (terzo gruppo) con il Figlio dell'uomo enochico, sono riscontrabili molte somiglianze; nei vangeli, il Figlio dell'uomo:

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;

⁷³ At 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 chiamato “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).

Questi requisiti 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 quell’ «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 comuni⁷⁴. 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 alcun’altra influenza di altri testi del giudaismo del secondo tempio per spiegare la tradizione sul Figlio dell’uomo raccolta in Mc»⁷⁵. Tuttavia, non tutti gli autori concordano con questa posizione, infatti, alcuni ritengono 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»⁷⁶. 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 LP⁷⁷. 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 in 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 un valore a mo’ di titolo. Altri aspetti in cui Mt si differenzia da altri documenti del NT ma risulta simile a LP sono:

- i fedeli nel giudizio finale vengono chiamati «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 da parte dei rappresentanti di altri popoli (Mt 2,11) e dei suoi, anche prima della resurrezione (Mt 14,33; in seguito anche al Risorto, in Mt 28,9.17);

⁷⁴ 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.

⁷⁵ *Ibidem*, 34, traduzione nostra.

⁷⁶ 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.

⁷⁷ 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 invano di essere perdonati (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 soltanto 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 Gesù⁷⁸. In altre parole, è possibile che nell'ambiente di Gesù, alcuni ebrei interpretassero Daniele 7 in modo simile a come lo fa LP; ovvero vedendo in quell'*uno come un figlio di uomo* una figura messianica, escatologica, individuale e celestiale.

Dopo aver percorso questo cammino, se è possibile 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 successivo⁷⁹.

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:

- L'identità è senza dubbio diversa: per LP è Enoch; per il NT, è Gesù.
- Il Figlio dell'uomo di LP è soltanto futuro e mai sofferente; mentre quello del NT indica anche il Gesù terreno, la sua missione di servire e non di essere servito, e la sua sofferenza, la passione, la morte e la resurrezione.
- 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 del NT è il servizio e la misericordia: egli non viene per chiamare i giusti ma i peccatori alla conversione, e ha il potere sulla terra di perdonare i peccati.
- Forse si può affermare che Figlio dell'uomo enochico riceverà la prostrazione di tutti; ma soltanto 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 differenze fra il Figlio dell'uomo enochico e quello cristiano: il contenuto della missione e il modo in cui la svolge. Il contenuto della missione del Figlio dell'uomo del NT è di misericordia e di grazia

⁷⁸ 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; CHARLESWORTH, *Did Jesus Know the Traditions in the Parables of Enoch?*, 173–217.

⁷⁹ Cf. **Error! Reference source not found.**, p. 151ss.

mentre quello di 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 resurrezione, caratteri completamente assenti in LP.

C. LE POTENZE DIVINE PERSONIFICATE

La teologia giudaica conosce diversi modi attraverso i quali Dio fa arrivare la sua presenza e la sua azione nel 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 e gli angeli. In altri casi, l'azione divina si manifesta nel mondo attraverso le sue stesse potenze⁸⁰, 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 azione⁸¹. 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 in connessione con esse e di determinare in che modo l'origine della fede nella sua divinità si ponga in continuità o discontinuità con il suo sostrato giudaico.

C.1. La Sapienza

C.1.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).

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.

⁸⁰ Queste entità vengono spesso chiamate «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. L'attributo, infatti, è più statico e suggerisce una presenza soltanto in Dio e difficilmente al di fuori di Lui. Il termine *potenza*, invece, lascia intravedere la possibilità di una presenza previa in Dio che, una volta 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.

⁸¹ Qui, si potrebbe anche includere l'Angelo del Signore, ma ne abbiamo già trattato precedentemente Cf. **Error! Reference source not found.**, a p. 86ss. Pure la Legge (la Torah) potrebbe essere annoverata dentro questo elenco; tuttavia, non aggiungerebbe niente specialmente rilevante rispetto a ciò che diremo sulla figura della «parola di Dio», per questa ragione, la lasciamo fuori.

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, ascoltatemi: beati quelli che seguono le mie vie! Ascoltate l'esortazione e siate saggi, non trascuratela! (Pr 8,22-33).

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).

Similmente, 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 a 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).

C.2. La Sapienza nella cristologia del NT

Gli autori neotestamentari attingono a mani piene da questa tradizione: la prima cristologia riprese i temi e le metafore sapienziali per riferirle 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.

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, l'apostolo 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»⁸². 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 precedentemente, stante «il probabile andamento celebrativo-innico della formulazione, è ben possibile che questa appartenga ai primordi della confessione della fede cristiana»⁸³.

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»⁸⁴. Questi testi, infatti, affermano: «Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò (ἐξαπέστειλεν) il suo Figlio» (Gal 4,4); e «Dio lo ha reso possibile mandando (πέμψας) il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato» (Rom 8,3). Oltre alla coincidenza tematica, anche i verbi sono quelli usati nel 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 le correnti che precedono questa caratterizzazione (oltre a Gen 1,26) si trova quella della Sapienza come «riflesso della luce perenne, specchio senza macchia dell'attività di Dio e immagine della sua bontà» (Sap 7,26).

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»⁸⁵.

Oltre a san Paolo, vi sono ulteriori accostamenti tra tradizioni sapienziali e cristologia anche negli altri autori del NT. Le aperture solenni del *Vangelo di Giovanni* o dell'*Epistola agli Ebrei* sono due buoni esempi. Qui Cristo viene descritto come mediatore nell'opera della creazione (Eb 1,2; Gv 1,3), come irradiazione della gloria divina e impronta della sua sostanza (Eb 1,3); inoltre, poiché Cristo proviene dall'ambito divino, è venuto ad "accampare" in mezzo a noi

⁸² Cf. **Error! Reference source not found.**, p. 46ss.

⁸³ 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 **Error! Reference source not found.**, p. 51.

⁸⁴ PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 187.

⁸⁵ 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.

(Gv 1,1.14). La confluenza delle tradizioni sapienziali nella cristologia di questi brani risulta evidente.

Anche i sinottici raccolgono qualche elemento di cristologia sapienziale. In generale, *Matteo* e *Luca* tramandano un'immagine di Gesù come un Maestro sapiente; ma, più in particolare, alcuni brani sembrano connettersi con le tradizioni sapienziali. Gesù, ad esempio, 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, questi vangeli 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 autori⁸⁶ 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 negazione di una vera cristologia sapienziale in Q sembra insostenibile»⁸⁷. Insomma, gli elementi di cristologia sapienziale si possono trovare nelle molteplici tradizioni cristallizzate nel NT.

L'inno della lettera ai Colossesi è denso di elementi di connessione con le tradizioni sapienziali e, per questo motivo, potrebbe essere considerato 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).

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 mostrerà la continuità, il secondo e il terzo la differenza:

1. La riflessione sapienziale permette di comprendere retrospettivamente la figura preesistente di Cristo⁸⁸, 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»⁸⁹.
2. La personificazione letteraria ora diventa *persona reale*; ovvero, ciò che prima si attribuiva a una figura celestiale prodotta dalla speculazione giudaica ora viene

⁸⁶ 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*, Miscellanea Francescana, Roma 2017, 356-405.

⁸⁷ PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, 2, 37.

⁸⁸ Cf. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Vol. 3 Tomo 2, 27-38.

⁸⁹ Cf. IADAROLA, *Cristologia sapienziale nella fonte Q*, 62.

predicato del «Signore Gesù Cristo», cioè, il referente storico della fede cristiana⁹⁰. Questa identificazione della Sapienza con un individuo storico in 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 tal senso, soltanto il fenomeno cristiano introduce una modificazione del monoteismo ebraico, caratterizzato dal comandamento di esclusività culturale.

In conclusione, le tradizioni giudaiche sulla Sapienza sono state uno strumento privilegiato per dare espressione alla cristologia nascente. Ma, allo stesso tempo, esse non contengono nulla che faccia prevedere un'attribuzione 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 legame 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* della nascente fede nella divinità di Cristo Gesù.

C.3. La Parola di Dio

Il caso della *parola del Signore* è, in gran parte, analogo a quello della sapienza, e pertanto molte delle spiegazioni fornite in precedenza possono essere applicate anche a questa figura. 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»⁹¹.

La riflessione biblica sulla parola di Dio però non si ferma lì. La creazione è narrata come un atto di potenza della parola di Dio, alla quale obbediscono tutti gli esseri. «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera» (Sal 33,6). Con la 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 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*, vi pone ordine in esso. La creazione e la salvezza, quindi, 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).

In Isaia, vi è un brano particolarmente eloquente sull'invio efficace della parola del Signore sulla terra:

⁹⁰ PENNA, *L'idea di creazione in Paolo e nel paolinismo*, 204.

⁹¹ DUNN, *Per i primi cristiani Gesù era Dio?*, 91.

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).

C.3.a. Il Logos di Filone Alessandrino

La dicitura greca per *parola*, 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 il *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 che, sotto certi aspetti, potrebbe apparire sorprendentemente simile a quella della teologia cristiana posteriore.

Il discorso di Filone sul Logos è coerente con le tradizioni bibliche che abbiamo esaminato in relazione alla Sapienza e alla Parola. Spesso, Filone commenta il testo sacro in chiave allegorica, avvalendosi di nozioni e prospettive caratteristiche della filosofia greca⁹². Ad esempio, Filone intende la trascendenza del Dio ebraico pronunciando, per così dire, il suo nome con un accento platonico: Dio è τὸ ὄν (ciò che è), cioè *l'essere stesso*. L'Alessandrino spiega che di Dio possiamo conoscere la sua esistenza — che Dio è —, ma non la sua natura — *cos'è* —, poiché Egli rimane infinitamente superiore alle nostre facoltà conoscitive. La sua trascendenza è sottolineata, non solo a livello epistemologico, ma anche a livello ontologico: Dio è radicalmente diverso e separato dal mondo creato. Per colmare questa distanza ontologica, da Lui emanano il Logos e la Sofia, che fungono da strumenti per il progetto e la creazione delle idee e, conseguentemente, del cosmo materiale⁹³. La questione cruciale è se il Logos e la Sofia rappresentino un'espressione dello stesso essere di Dio o se siano invece mediatori separati da Lui; nel secondo caso, sorge la domanda se possano essere considerate entità divine a fianco di Dio.

I testi di Filone non consentono di rispondere con la semplicità che ci piacerebbe⁹⁴. Sotto certi aspetti, il Logos filoniano sembrerebbe una parte o potenza di Dio, rappresentando la mente divina o, in parole di Reale, «l'attività pensante di Dio»⁹⁵. Ma, sotto altri aspetti, sembra avere una certa indipendenza rispetto a Dio.

⁹² Cf. M.-Y. SAGNA, *Concetto di Logos e sintesi culturale nel pensiero di Filone d'Alessandria*, Pontificia Università Salesiana, Roma 2020, 61. Il commento biblico filoniano è molto spesso allegorico; ed è appunto, secondo Sagna, «con l'allegoria che Filone ha realizzato la mediazione tra la filosofia greca e la teologia mosaica».

⁹³ Cf. SCHÄFER, *Two Gods in Heaven*, 62; R. WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World: Volume 1, Part 2: Philo*, Cambridge University Press, New York 1989, 38-42-

⁹⁴ 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: Philo*, 103-144.

⁹⁵ REALE, *Introduzione*, 44.

Il ruolo del Logos nella creazione illustra la sua ambivalenza tra entità creata e creatrice. Dio produce dapprima il mondo intelligibile, conformato dalle idee che, come archetipo, serviranno da modello per produrre il mondo sensibile. Filone compara la creazione del mondo alla costruzione di un edificio o di una città. Come il progetto sussiste nella mente dell'architetto prima della costruzione, così anche le idee sussistono *nel pensiero di Dio*; in altri termini, il *kosmos noētos*, mondo intelligibile, sussiste nel Logos, attività pensante di Dio. Filone lo spiega così:

A voler usare termini più semplici e scoperti, si potrebbe dire che il mondo intelligibile altro non è se non il Logos divino già impegnato nell'atto della creazione. Infatti la città concepita nel pensiero altro non è se non il calcolato ragionamento dell'architetto quando ormai sta progettando di fondare la città che ha in mente [...] il sigillo archetipo, che noi diciamo essere il mondo intelligibile, non può che identificarsi con il Logos divino⁹⁶.

L'opera del Dio creatore è assimilata a quella dell'architetto umano. Di conseguenza, la mente dell'architetto illustra il ruolo del Logos di Dio nella creazione. Ma se il rapporto di Dio con il suo Logos è simile a quello dell'architetto con la sua mente, allora non sembra che il Logos rappresenti un'entità diversa. Pertanto, in quanto sua mente, il Logos sarebbe Dio, o almeno il Logos sarebbe in Dio. Tuttavia, come spiega Williamson, in quanto ragione dove esistono le Idee, identificata con il mondo intelligibile, il Logos sembra acquisire una certa indipendenza rispetto all'essenza di Dio⁹⁷. Giovanni Reale commenta così questa difficoltà: «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 oggettivo, quasi una ipostasi»⁹⁸.

Appare quindi una duplice valenza del Logos, che da una parte sembra essere un'attività, potenza o un attributo di Dio e, dall'altra, un essere che media fra la creazione e il creatore. Il seguente passo, tratto da *L'Erede delle cose divine*, illustra in modo eloquente la funzione mediatrice del Logos:

Il Padre Creatore di tutta la realtà concesse all'Arcangelo, al Logos sopra ogni altra cosa venerabile, il dono straordinario di separare, ponendosi in mezzo, il creato dal Creatore. Egli è colui che intercede in nome del mortale perennemente infelice al cospetto dell'Incorruttibile e, nello stesso tempo, è l'ambasciatore del comandante presso i suoi sudditi. Egli esulta per questo dono, e, magnificandolo dice: «Ed io rimasi in mezzo tra il Signore e voi» (Dt 5,5), io che non sono né ingenerato come Dio né generato come voi, ma che sto in mezzo a questi estremi e sono garante presso tutti e due⁹⁹.

Filone attribuisce al Logos il privilegio di separare (*διακρίνη*) il creato dal Creatore ponendosi in mezzo (*μεθόριος*) fra questi termini. Questa separazione funge contemporaneamente da comunicazione. Lo studioso Díaz-Lisboa spiega questo paradosso sottolineando che, da un lato, il Logos protegge la trascendenza di Dio sulla creazione e la

⁹⁶ FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo*, VI, 24-25, traduzione in R. RADICE (ed.), *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2011, 19-21.

⁹⁷ WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, 111.

⁹⁸ REALE, *Introduzione*, 44.

⁹⁹ FILONE DI ALESSANDRIA, *L'Erede delle cose divine*, Rusconi, Milano 1994, 205-206, a p. 155.

preserva dal contatto con la materia; dall'altro, permette a Dio di riflettere la sua bontà sulla creazione¹⁰⁰. La nozione del Logos, quindi, consente a Filone di articolare la trascendenza divina con il suo rapporto e comunicazione con il mondo¹⁰¹. La complessità nel determinare il suo statuto ontologico emerge nelle parole che Filone gli attribuisce: «non sono né ingenerato come Dio né generato come voi, ma sto in mezzo a questi estremi».

Alcuni fra i testi più significativi in cui Filone parla del Logos come di un'entità suprema distinta da Dio sono i seguenti:

E se anche ci fosse qualcuno che non è ancora degno d'essere chiamato "figlio di Dio", si affretti a mettersi in sintonia con il Suo primogenito, il Logos, il più venerabile degli angeli, potremmo dire l'Arcangelo. A questo Logos si attribuiscono molti nomi, secondo che sia chiamato "principio", "nome di Dio", "Logos", "uomo a immagine", oppure "il Veggente", ossia Israele [...]. Infatti, se non siamo ancora degni di essere chiamati "figli di Dio", almeno cerchiamo di essere figlio della Sua immagine ideale: il santissimo Logos. In verità, l'immagine di Dio è il Logos, la più venerabile delle creature¹⁰².

Infatti, *manna* significa "qualcosa", e questo è il genere supremo degli esseri. E la Parola di Dio [Logos] è al di sopra di tutto l'universo, è il primogenito e il supremo genere di tutte le cose create¹⁰³.

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 intermedio¹⁰⁴.

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)¹⁰⁵.

Questi testi evidenziano la ricchezza delle attribuzioni filoniane al Logos, che viene denominato primogenito di Dio, immagine di Dio, supremo genere delle cose create o, addirittura, secondo Dio. Così come Filone interpreta la manna come un'allegoria del Logos, allo stesso modo legge altre figure di mediazione nei racconti biblici, come la roccia, la

¹⁰⁰ M. A. DÍAZ-LISBOA, *El Logos mediador en Filón de Alejandría*, «Palabra y Razón» (2021) 43.

¹⁰¹ WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, 105 e 120.

¹⁰² FILONE DI ALESSANDRIA, *La confusione delle lingue*, 146 in *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, 1085.

¹⁰³ 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.

¹⁰⁴ FILONE DI ALESSANDRIA, *La fuga e il ritrovamento*, 101 in G. REALE (ed.), *L'uomo e Dio*, Rusconi, Milano 1986, 236.

¹⁰⁵ FILONE DI ALESSANDRIA, *Questioni sulla Genesi*, II, 62 in R. MARCUS (ed.), *Questions and Answers on Genesis*, Harvard University Press, Cambridge 1993, 150; la traduzione dall'inglese è nostra, per questo motivo riportiamo anche il testo greco.

luce/nube che accompagna gli ebrei nel deserto¹⁰⁶ o la stessa Sapienza¹⁰⁷. Probabilmente, quello che accomuna queste immagini è la funzione di mediazione, tanto che il Logos «costituisce la sintesi di tutte le realtà intermedie»¹⁰⁸.

La natura del Logos e la sua relazione con Dio possono essere interpretate in diversi modi. Raggruppando le varie immagini sotto una cornice concettuale unitaria, Dunn sostiene che per Filone il Logos è la mente o l'intenzione di Dio espressa nel mondo, «Dio nella sua auto-manifestazione nella creazione». La sua ipostatizzazione come un'entità diversa da Dio sarebbe solo verbale, una sorta di espediente retorico utile ad articolare immanenza e trascendenza in Dio: «parlare del Logos significava trovare un modo per parlare di Dio». Secondo questo studioso, «mai Filone avrebbe immaginato il Logos come in qualche modo separato da Dio»¹⁰⁹.

Questa interpretazione contrasta con quella di Díaz-Lisboa, secondo cui è possibile leggere i testi filoniani vedendo il Logos come una ipostasi che ha un'esistenza diversa a quella di Dio¹¹⁰. Un'altra studiosa, Todorovska, propone che il Logos possa essere compreso non solo come un agente di Dio o una sua caratteristica, ma anche come una sorta di estensione di Dio¹¹¹. Conclude il suo studio sottolineando il carattere polisemico del termine Logos in Filone.

Anche Giovanni Reale, insieme a Roberto Radice e allo studioso ebreo Daniel Boyarin, sottolinea questa pluralità di significati, riconoscendo che «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»¹¹². Reale e Radice evidenziano che non

¹⁰⁶ Cf. FILONE DI ALESSANDRIA, *L'agricoltura*, 51; cf. REALE, *Introduzione*, 44.

¹⁰⁷ 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*, XCVI. Sull'identità fra Sapienza e Logos, la posizione di Filone può apparire ambigua a prima vista: accanto a numerose occasioni in cui pare identificare Logos e *Sophia*, scrive 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*. In 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*, XCVII.

¹⁰⁸ Cf. G. REALE, R. RADICE, *Monografia introduttiva*, LXXXIX.

¹⁰⁹ Ecco le sue parole in un contesto più ampio: «In altre parole si potrebbe dire che per Filone il Logos è la mente o l'intenzione di Dio espressa nella creazione e nella parola profetica. Quindi il Logos è Dio nella sua auto-manifestazione nella creazione, nell'ispirazione dei profeti e nell'opera di salvezza [...]. 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.

¹¹⁰ DÍAZ-LISBOA, *El Logos mediador en Filón de Alejandría*, 47-49.

¹¹¹ M. TODOROVSKA, *The Concepts of the Logos in Philo of Alexandria*, «Živa Antika» 65 (2015), 47.

¹¹² REALE, *Introduzione*, 42.

siamo davanti a un concetto unitario e univoco, ma a un sistema di concetti unificati in un termine con «gran polivalenza semantica»¹¹³, includendo almeno quattro campi: il Logos in Dio, il Logos in sé stesso, il Logos nel mondo e il Logos in relazione con gli uomini. Questa polisemia chiarisce la presenza di affermazioni contrastanti sulla natura del Logos e sul suo rapporto con Dio e le creature¹¹⁴.

Anche secondo Boyarin, Filone oscilla ambigualmente fra l'esistenza separata del Logos e la sua incorporazione alla divinità. Il problema è che «questa polisemia o ambiguità appartiene ai testi stessi di Filone»¹¹⁵. Per questo motivo, i tentativi di ridurre questa nozione a un significato unico e univoco – sia esso creato o divino, autonomo o una potenza di Dio – risultano difficili da intraprendere senza forzare un'interpretazione o tralasciare alcuni testi.

In definitiva, Filone presenta nel Logos la figura di mediazione per eccellenza fra Dio e il mondo, equiparabile alla Sapienza. L'Alessandrino, tuttavia, non sistematizza in modo univoco lo statuto ontologico del Logos, utilizzando questo termine con ampiezza, libertà e ambiguità, suggerendo talvolta la sua incorporazione all'unica divinità e talvolta la sua distinzione da essa.

Seguendo le riflessioni di Hurtado¹¹⁶, possiamo rilevare un aspetto cruciale riguardante la questione della divinità del Logos filoniano. Il fulcro della questione riguardo a un'eventuale rottura del monoteismo non risiede tanto nella speculazione teologica quanto nella pratica cultuale. Se il Logos rappresentasse veramente una seconda figura divina, ci si attenderebbe l'emergere di un culto diretto ad esso come tale o insieme a Dio. Tuttavia, non si hanno notizie di alcun culto liturgico ebraico rivolto al Logos. Non esistono tracce in cui quest'ultimo venga invocato nella preghiera, adorato o lodato; non è oggetto di fede o amore. 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 scompaiono: non si sviluppa un culto al Logos. Quindi, il cuore del monoteismo ebraico, ossia il divieto di adorare qualsiasi entità al di fuori del Dio d'Israele, rimane inalterato: nella pratica religiosa non appare una seconda divinità.

C.3.b. Il "Memra" nei Targumim

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 stanno così. Per cominciare, Filone concepisce il suo Logos basandosi su tradizioni ebraiche che lo precedono, come quelle riguardanti la Sapienza o la Parola di Dio. Inoltre, se, lasciandoci guidare dal pensiero di Boyarin, spostiamo l'attenzione dal giudaismo ellenistico a quello aramaico, notiamo anche qui le tracce di una nozione di Parola di Dio sulla stessa scia¹¹⁷. Più

¹¹³ Cf. G. REALE, R. RADICE, *Monografia introduttiva*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2011, LXXXIX.

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ Cf. BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 251.

¹¹⁶ Cf. HURTADO, *One God, One Lord*, 44-46.

¹¹⁷ Cf. BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 252ss.

precisamente, la testimonianza si trova nei *Targumim* ed è costituita dall'uso che ci si fa della dicitura *memra adonai* o *memra elohim*, ovvero sia, «parola di Dio» in aramaico. Prima di affrontarlo, è bene ricordare cosa siano i *Targumim*.

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)¹¹⁸. 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.*)¹¹⁹.

Questa sostituzione non è un processo automatico, vale a dire, *Memra* non rimpiazza *Dio* in tutte le sue occorrenze, ma spesso si mantiene *Dio* nella posizione originale. Si opera 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 divina. Come ha mostrato Klein, i *Targumim* impiegano la dicitura *Memra* per eludere gli antropomorfismi; ad esempio, sostituendo espressioni come «la bocca», «la mano» o «la voce» di Dio; in altre occasioni è utilizzata per attenuare gli antropopatismi, come l'ira o il pentimento di Dio¹²⁰.

¹¹⁸ Cf. D. MUÑOZ LEÓN, *Dios-Palabra, Memra en los Targumim del Pentateuco*, Institución San Jerónimo, Granada 1974, 26.

¹¹⁹ K. KOHLER, *Memra*, in *The Jewish Encyclopedia*, vol 8., Leon-Moravia, KTAV, New York 1964, 464-465; traduzione nostra dall'inglese; abbiamo semplificato alcuni riferimenti per rendere più scorrevole la lettura.

¹²⁰ Cf. M. L. KLEIN, *The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim*, in *Congress Volume Vienne 1980*, Brill, Leiden 1980, 162-177.

C.4. Tradizioni giudaiche sulla parola nella cristologia del NT

Nella cristologia del Nuovo Testamento, soprattutto nei testi paolini e giovannei, vi sono diversi e indubitabili punti di collegamento con le tradizioni giudaiche appena esplorate, relative alla Parola e alla Sapienza. Sia Giovanni che Paolo, come già facevano Filone e i Targumim, convergono nell'unificare i molteplici veicoli di mediazione dell'azione del Dio trascendente – Nome di Dio, Angelo del Signore, Parola, Sapienza, Torah – per predicarli di un'unica figura. Nelle opere di Filone e nei Targumim, esiste un'ambiguità rispetto allo statuto ontologico della Parola di Dio – Logos o Memra –, tanto da rimanere oggetto di dibattito tra gli studiosi ancora oggi. Oltre alla confusione riguardo all'esistenza autonoma della Parola di Dio, vi è anche quella riguardante il suo carattere divino. In ambito cristiano, invece, l'attribuzione di tali funzioni di mediazione alla persona di Gesù, confessato Cristo e Signore, finirà per dissolvere entrambe le ambiguità.

Una possibile dipendenza fra la letteratura paolina e Filone non è stata dimostrata. Tuttavia, i punti in comune che hanno sono molto interessanti. Il Logos di Filone, come il Cristo delle lettere paoline, è figlio di Dio ¹²¹, primogenito di tutte le cose¹²², immagine del Dio invisibile¹²³; funge da mediatore nella creazione¹²⁴ e nutre il popolo nel cammino del deserto¹²⁵. Queste coincidenze ci mostrano 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 propriamente pensiero giudaico che crede in Cristo Gesù.

Qualcosa di simile potremmo dire anche rispetto al vangelo di Giovanni. L'evangelista eredita certamente le tradizioni bibliche sulla Sapienza e sulla 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: Egli ha il compito di rivelare il Padre (cf. Gv 1,18; 5,19 et al.) e lo fa secondo uno schema discesa-missione-ascesa (3,13; 6,38-58, et al.) simile all'invio della Parola in Isaia (cf. Is 55,10-11).

Ma, oltre alle tradizioni bibliche, la concezione giudaica posteriore riguardo alla Parola di Dio, attestata sia in Filone che nei Targumim, fornisce a Giovanni degli strumenti concettuali necessari per tematizzare la sua cristologia. A questo riguardo è diventato famoso lo studio di Martin McNamara sull'influsso del Memra dei Targumim sul Quarto Vangelo; in esso, egli

¹²¹ Cf. Gal 1,15; e, *L'agricoltura*, 51: «a capo di tali creature Egli ha posto come retta guida il Suo Logos, il Suo figlio primogenito», traduzione di R. Radice in FILONE DI ALESSANDRIA, *La migrazione verso l'eterno*, Rusconi, Milano 1988, 139.

¹²² Cf. ad esempio Col 1,15 e *La confusione delle lingue*, 63; *Le allegorie delle leggi*, III, 175.

¹²³ 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.

¹²⁴ Cf. ad esempio, 1Cor 8, 6 e FILONE DI ALESSANDRIA, *La creazione del mondo*, 23-25, p. 86-87.

¹²⁵ 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 abbeverava 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.

conclude che la dottrina giovannea sul Logos, così come lo stesso termine, è stata preparata nella teologia della sinagoga, vale a dire, nei Targumim¹²⁶. 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»¹²⁷. 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 Targumim? 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.

Il Logos di Filone e il Memra dei Targumim, quindi, prospettano una teologia della mediazione dell'azione divina attraverso la sua Parola, la quale sarà recepita anche nelle tradizioni cristiane. 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), può essere letta in continuità con il giudaismo rappresentato da Filone o dai Targumim. Come osserva Boyarin, un ebreo dell'epoca non necessitava di essere cristiano per scrivere questi versetti. Abbiamo infatti dimostrato che nell'ebraismo non cristiano, sia in ambito giudeo-ellenistico che in ambito aramaico, esistono espressioni molto simili. Tuttavia, il prologo di Giovanni presenta un'autentica novità nel versetto 14: «e il Logos si fece carne». Questo versetto non è riscontrabile nelle teologie precedenti sulla Parola di Dio e non può essere considerato una semplice estensione logica o sviluppo di esse. Non vi è infatti alcuna evidenza di previsione, profezia o tradizione che annunci che la Parola avrebbe assunto carne umana. L'incarnazione, quindi, rappresenta una novità che distingue il Logos cristiano dalla sua radice giudaica¹²⁸.

L'innovazione introdotta dall'incarnazione comporterà conseguenze significative nel modo di intendere il significato e il ruolo teologico della Parola di Dio. Come suggerisce Vries, il Logos filoniano aveva la funzione di separare, preservando Dio dal contatto con il mondo creato e, più particolarmente, con la materia; l'incorporeità, inoltre, era una delle caratteristiche principali di questo Logos. Queste attribuzioni contrastano con teologia del Nuovo Testamento. L'incarnazione comporta l'assunzione della corporeità da parte del Logos

¹²⁶ M. MCNAMARA, *Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12)*, «The Expository Times» 79 (1968) 115-117.

¹²⁷ BOYARIN, *The Gospel of the Memra*, 257, traduzione nostra.

¹²⁸ 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*, 261. 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 lessi (se non con queste precise parole, ad ogni modo era questo che si voleva provare con 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; [...] Ma che il Verbo si è fatto carne e abitò fra noi, non vi lessi*», AGOSTINO DI IPPONA, *Confessiones*, VII, 9. 13-14, traduzione da *Le confessioni*, Rizzoli, Milano 1994, 190.

cristiano, che non svolge mai una funzione di separare Dio dal mondo. Similmente, la Parola di Dio nei Targumim proteggeva la trascendenza di Dio dagli antropomorfismi, mentre il Logos incarnato diventa, in un certo senso, l'assunzione divina della forma umana. In parole di Vries «per Giovanni, è un mistero che il Logos, che è Dio stesso, sia diventato uomo. Coloro che vedono l'Unigenito Figlio come Verbo Incarnato, vedono Dio stesso»¹²⁹.

Nella nostra prospettiva, la novità dell'incarnazione contribuirà anche alla chiarificazione – nei limiti del possibile – dei due punti ambigui della teologia giudaica sulla Parola, previamente menzionati: il primo, l'indipendenza dell'agente mediatore, ovvero se è parte di Dio o qualcosa d'altro rispetto a Lui; e, il secondo, la piena divinità della Parola.

Per quanto riguarda il primo aspetto, in quanto incarnato, il Logos cristiano si identifica con Gesù. Egli, pur essendo divino, si distingue dal Padre, come dimostra il suo frequente dialogo con Lui, in cui l'*alterità* tra i soggetti emerge in maniera inequivocabile. Questa alterità, inoltre, non ha inizio con l'incarnazione, ma esisteva anche prima, come si legge in Gv 17,5: «e ora, Padre, glorificami davanti a te con quella gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse». Queste parole, e altre che affermano la preesistenza di Gesù¹³⁰, implicano una relazione di identità fra il Logos, considerato anche *asarkos*, e la persona o soggetto di Gesù¹³¹. Di conseguenza, il Logos cristiano, in quanto identificato con la persona di Gesù, non ammette più un'interpretazione che neghi il suo carattere personale, *altro* rispetto al Padre, e quindi non può essere considerato solo una parte o potenza della divinità. L'incarnazione porta nuova chiarezza rispetto al carattere personale e distinto della Parola Divina.

In merito al secondo aspetto, la *divinità* del Logos è affermata con maggiore chiarezza rispetto alle tradizioni precedenti, emergendo in modo esplicito, tra altri luoghi, nel prologo e nel culmine narrativo¹³² del racconto giovanneo: «mio Signore e mio Dio» (Gv 20,28). Questa fede, inoltre, si manifesta nelle sue conseguenze pratiche, ovvero nello sviluppo di nuove espressioni religiose rivolte a Cristo insieme al Padre, come abbiamo previamente esposto.

In questo modo, la novità dell'incarnazione modifica le tradizioni ebraiche su cui si basa. Le due ambiguità della precedente teologia del Logos trovano una risoluzione che, contemporaneamente, suppone una nuova sfida. Il Quarto Vangelo, infatti, riflette la necessità di affermare una misteriosa unità fra il Figlio e il Padre all'interno di Dio: «io e il Padre siamo una sola cosa» (Gv 10,30). Siamo davanti all'embrione della dottrina trinitaria.

¹²⁹ VRIES, *The Targumim as Background of the Prologue of the Gospel according to John*, 121, traduzione nostra.

¹³⁰ Cf. ad esempio, Gv 3,13; 6,46.62; 8,58; 16,28.

¹³¹ Vorremmo evitare di impiegare in modo anacronistico il vocabolario cristologico caratteristico del quinto secolo e dei successivi. Allo stesso modo, non intendiamo fare riferimento al "soggetto" nel senso filosofico contemporaneo. Tuttavia, non troviamo termini migliori di "persona" e "soggetto" per esprimere l'idea che lo stesso personaggio letterario e soggetto grammaticale denominato "Gesù" nel Vangelo di Giovanni è colui del quale si afferma che esiste anche prima della sua nascita umana. Nel quarto vangelo, uno e lo stesso soggetto è colui che è morto sulla croce, riceve la confessione cristologica, e viene identificato come il Logos attraverso il quale tutte le cose sono state create. In questo contesto, utilizziamo i termini "soggetto" e "persona" in modo intercambiabile.

¹³² Sulla caratteristica di *klimax* narrativo del versetto Gv 20,38, cf. M. V. FABBRI, *Prologo e scopo del Vangelo secondo Giovanni*, «Annales Theologici», 21 (2007), 260.

D. CONCLUSIONI

D.1. 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 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 di figure 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 soltanto 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. Secondo Filone, ad esempio, 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) o talvolta un essere intermedio. Quando si cerca di definire lo statuto ontologico di questi mediatori dell'azione di Dio, spesso emerge una dose di indeterminazione. 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 coprire entrambi gli estremi, il ricercatore potrebbe essere tentato di forzare la selezione dei testi, o per sostenere l'indipendenza di questi mediatori, o, all'opposto, per difendere la tesi che essi sono 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 1, 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 ri-significazione di quest'eredità ricevuta. Nello specifico, in riferimento a Gesù, queste tradizioni cambiano forma in due grandi direzioni molto significative: la prima, materializza il mediatore in un individuo, un essere *umano vivente, reale e storico*; la 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 in un elenco 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 far 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 nell'*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. Le tradizioni giudaiche sul *Figlio dell'uomo*, inoltre, sono investite da una novità e cioè il riferimento a un uomo storico: non è più 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 un 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 da ogni contatto con il mondo materiale, mentre il Logos giovanneo si fa carne. Similmente, 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 cambiamento 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 e 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 Padre: 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 di intendere il primo versetto: si elimina l'ambiguità propria del Logos-Sapienza-Memra insita in quelle fonti giudaiche. Per *Giovanni*, il Logos è Dio ma è altro rispetto al Padre, il quale è Dio ugualmente. Adesso, 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 con queste premesse teologiche fino alla formulazione della dottrina trinitaria e, invece, le tradizioni giudaiche no generano tale sviluppo.

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 sia 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 resurrezione. La missione del Figlio dell'uomo, ad esempio, cambia enfasi e si sposta dal giudizio alla misericordia; inoltre, il modo in cui viene compiuta risulta non soltanto 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 talvolta riflettano 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 resurrezione di Cristo e, con essa, la manifestazione della sua *condizione divina*¹³³. 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 accettato prima nell'ebraismo.

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

¹³³ Studieremo più avanti in quale senso la risurrezione viene collegata con una manifestazione della divinità di Gesù, cf. **Error! Reference source not found.**, p. 193ss.

principalmente relazionale e pratico, include ora nel termine della relazione che spetterebbe soltanto a 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.

Riassumendo quanto detto finora, la novità radicale è l'incarnazione, lo scandalo 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 è la novità cristiana rispetto alla sua radice giudaica, ma questo non risponde alla nostra domanda iniziale. Proprio perché si tratta di una novità radicale e non di uno sviluppo delle idee pre-contenute nel giudaismo, ci vuole una ragione sufficiente e capace di introdurre tale discontinuità; in altre parole, questa 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 data 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 resurrezione. 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 1. Riassunto di 20 caratteristiche della mediazione di Cristo nel NT in continuità con le figure di mediazione giudaiche

