

SCUOLA DI TEOLOGIA PER I LAICI

Alfonso Tedesco
DECANATO E ZONA DI MONZA



Monza, 11 marzo 2020

Prof. Roberto Vignolo

**GESÙ COME "L'ULTIMO":
DALL'ÉSCHATON ALL'ÈSCHATOS**

Testo di riferimento:

**«Il Figlio dell'uomo»
- ovvero il chiaroscuro della «figura» preferita da Gesù***

Roberto Vignolo

«Il Figlio dell'uomo» - ovvero il chiaroscuro della «figura» preferita da Gesù*

1. Il Figlio dell'uomo in rapporto all'approccio storico-critico classico

«Il Figlio dell'uomo» (d'ora in poi *il Fdu*) sulla bocca di Gesù va recepito in tutta la sua difficilmente esagerabile consistenza, secondo l'unanime testimonianza evangelica quale sua propria «figura» preferita. Più precisamente, sarà qualificabile *come la sua più esplicita e abituale «autoaffezione»*¹, *il vettore permanente e dinamico della sua missione, l'ago della bussola della intera sua vicenda, il supporto alla sua libertà in atto di pronunciamento (in actu signato) e compimento (in actu exercito)*, che in vista del suo più completo *riconoscimento* affronta in chiave salvifica e teologale *il conflitto delle libertà* inerente alla sua missione medesima.

Rispetto alle molteplici possibilità di approccio a questo tema dibattuto come pochi altri, sarei comunque dell'avviso che il primo passo della sua istruzione s'imponga da sé e quindi risulti praticamente obbligato, consistendo nell'onorare la netta e singolare imponenza del fenomeno originario (possiamo anche, più semplicemente, chiamarlo *dato storico*) con cui si propone. C'è un *dato* inaggrabile di primo impatto su cui ci si deve misurare con attitudine proporzionale alla sua specifica originarietà: scritti in ordine a narrare/confessare la storia di Gesù messia salvatore e Figlio di Dio (Mc 1,1; Gv 20,30-31; cf Mt 16,16; Lc 9,20), i quattro vangeli canonici – locutoriamente parlando – ci restituiscono i detti del FdU in univoca maniera, cioè praticamente collocandoli solo in bocca a Gesù, in rigorosa fedeltà allo stesso suo esclusivo punto di vista fraseologico e psicologico, e quindi narrativamente parlando facendoli coincidere con il punto di vista di Gesù stesso. Così facendo gli stessi vangeli conservano un vistoso scarto linguistico rispetto alla confessione di fede ecclesiale primitiva da loro veicolata, che mai ha incluso questo titolo tra i tanti predicati salvifici rivendicabili a Gesù in quanto oggetto della confessione di fede pasquale. Un anomalo e tanto più significativo rispetto aleggia quindi su questa denominazione, da tutte le altre distinguibile in quanto protetta da un'esclusività multipla, che la blinda internamente alla tradizione evangelica (dove il *Fdu* è presente in tutti gli strati: *Mc, Q, Sondergut* di *Mt-Lc, redazione, Gv*), riservandogliela quale locuzione abituale per la sua missione terrena, con valenza in buona sostanza autoreferenziale (anticipando ulteriori considerazioni, diciamo pure che Gesù a proposito del *Fdu* non parla di un altro, dissociato da sé, ma di qualcuno comunque, magari con diversi gradi di sfumature, riferibile a se stesso)². Si aggiunga la considerazione comparatistica rispetto all'Antico Testamento e alla letteratura apocrifia, dove nessuno mai parla di sé, sia pur indirettamente, come «il Figlio dell'uomo» così come fa lui, nei termini di un vero e proprio *habitus*. Anche questa un'ulteriore vistosa anomalia.

Restituendo queste sue parole, i vangeli ottemperano al debito testimoniale di *raccontare Gesù in atto di raccontarsi lui stesso* – per altro, nel nostro caso mai in prima persona, ma sempre indirettamente, con la distanziamento consentita dalla terza persona singolare di questo sintagma, che in certi casi consente perfino di distinguere tra Gesù e il *Fdu* – cioè nella sua stessa modalità più familiare di ripensarsi lungo l'arco intero della sua missione, per rendere ragione della confessione

* «Il Figlio dell'Uomo» - il chiaroscuro della 'figura' preferita da Gesù, in G. ANGELINI..., *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto* (Disputatio 18), Glossa ed. Milano 2006, 215-254.

¹ «Autoaffezione» = proveniente dalla fenomenologia francese contemporanea (ma corrente anche in area filosofico-teologica italiana), questo termine si riferisce al sentimento fondamentale con cui partecipiamo alla vita (in quanto «sentiamo» di riceverla, e vi corrispondiamo). Per la sua applicazione a questo specifico aspetto cristologico, mi permetto rimandare al recente contributo di G. C. PAGAZZI — R. VIGNOLO, *Su "il Figlio dell'uomo", l'autoaffezione prediletta di Gesù. In margine ad uno studio recente*, «Teologia» 29 (2004) 180-200 (cui rimando per più esaustiva bibliografia).

² Salve le note eccezioni (At 7,56; Ap 1,13; 14,14), *Fdu* compare praticamente solo nella tradizione narrativa evangelica. E a differenza di quanto avviene per altri titoli (soprattutto i tre prevalenti nelle confessioni di fede del Nuovo Testamento di cui la stessa narrazione evangelica è puntualmente scandita, e cioè *Cristo, Figlio di Dio, Signore*), «il *Fdu*» non prevede un uso homologico (che esprimerebbe il punto di vista credente su Gesù, anche se Gv 9,35ss.; 12,34 (nonché già At 7,56) sfiorano il passaggio di *Fdu* ad un livello titolare homologico, senza tuttavia consumarlo). Il suo uso è sempre narrativo, ma, locutoriamente parlando, mai autodichiarativo e sempre indirettamente autoreferenziale: nei vangeli, infatti, solo Gesù parla di sé come «il *Fdu*», senza mai dichiararsi con enunciati in prima persona, del tipo: «io sono il *Fdu*». Che poi alcuni di questi detti conservino una certa qual distanziamento referenziale tra Gesù e il *Fdu* (Lc 12,8) fino al punto che si potrebbe pensare al fatto che Gesù ne parli come di una figura altra da sé, è comunemente fatto valere come principio solido di autenticità storica (la chiesa primitiva non potrebbe avere creato detti tanto potenzialmente imbarazzanti). Paolo, che pure dimostra di ben conoscere la stessa tradizione enochica (affezionata al titolo), lo evita (il che costituisce esso stesso ulteriore indice di autenticità: in merito, vedi il più recente contributo di G. JOSSA, *Gesù messia? Un dilemma storico*, Carocci Editore Roma 2006, 108).

di lui come (il) messia e (il) Figlio di Dio. Trattandosi di un caso – linguistico e letterario – unico di tutta la tradizione biblica canonica e di quella apocrifa, negargli l'autenticità storica di fondo con cui siamo qui fatti risalire originariamente a Gesù in persona (come vorrebbe certa, invero assai rara, ipercritica tendenza), è in fondo l'ingenuità ossessiva di chi, senza accorgersene – invece che potare per suo maggior frutto il ramo su cui sta appollaiato – finisce per segarlo, pervenendo infatti a risultati sempre più impotenti a render conto di questa macroscopica originaria evidenza, e annacquando così il singolare dato obiettivo più consistente di cui disponiamo. Il circolo virtuoso del procedimento critico, felicemente attuabile solo mantenendosi in proporzionato equilibrio tra istanza critica ed evidenza originaria, finisce per snaturarsi in indiscriminato sospetto, ultimamente miope, perché fine a se stesso, sguarnito di adeguata referenzialità.

Nell'ambito della ricerca storico-critica la vicenda del FdU evangelico fa registrare una sorte alquanto pendolare,³ alternantesi tra massimalismi e minimalismi in termini per certi versi coerenti al suo ossimorico statuto di cui si dirà in seguito. Si accavallano numerosi problemi, che possiamo qui solo sommariamente ricapitolare: quelli dell'autenticità (quei detti con quella denominazione, sono stati veramente pronunciati da Gesù? Tutti o alcuni? Quali tra le tre categorie di detti sul Fdu, classificabili rispettivamente come Fdu terreno, sofferente e pasquale, escatologico?); dell'attribuzione (parlando de il Fdu egli veramente si riferiva a sè?⁴ E in che termini di volta in volta intendeva questo suo proprio sé: in termini titolari, «messianici» – in linea con la tradizione apocalittica –, ovvero idiomatichi, per cui il calco aramaico *bar-nasha* andrebbe inteso come nel linguaggio corrente aramaico, cioè semplicemente come pronome indefinito, o in riferimento a un determinato individuo, o come circonlocuzione per «io»?). E ancora «il Fdu» andrebbe preso in chiave singolare ed esclusiva, ovvero inclusiva (cioè personale e/o corporativa?). Alle sopradette questioni si aggiunga quella della attribuzione e datazione delle *Parabole di Enoch* (En Et 37-71, dove il Fdu assume una forte valenza titolare): un testo tardivo, posteriore ai vangeli, addirittura cristiano, e quindi inservibile per ricostruire il Fdu evangelico; oppure un'opera giudaica, espressione di una tradizione più antica, collocabile a cavallo tra I° sec. a.C. e I° sec. d.C., in qualche modo già nota a Gesù e contemporanei, oltre che ai successivi evangelisti, che evidentemente possono esservi riferiti?

Quali che siano suoi eventuali – torniamo a dire, nonostante tutto non così frequenti – abusi, l'*approccio e il metodo storico-critico* restano comunque sempre non solo pertinenti, ma indispensabili, ancorché nei loro risultati ovviamente diversi e controversi, dal momento che sul problema è noto mancare il consenso. Tra gli studi più e meno recenti, apparsi in Italia, meritano in ogni caso menzione particolare contributi quali quelli di R. Penna, G. Jossa, P. Sacchi, S. Chialà; nonché le prestigiose voci d'oltreoceano intervenute nel 2003 a Venezia al convegno *Biblia Enoch Seminar* (G. Boccaccini, J.J. Collins, J. H. Charlesworth)⁵: due aree di studi che, evidentemente pur con accenti diversi, propugnano la linea euristica e contenutistica a mio avviso più raccomandabile, che disegna una certa area consensuale plausibile per ragionevolezza e ponderatezza degli argomenti⁶.

³ Documentata messa a punto recente in D. BURKETT, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (SNTSMS 107), Cambridge University Press, Cambridge 2000, che saggiamente riconduce il pendolo di questa più recente temperie ad ammettere il valore titolare di Fdu.

⁴ Si va da chi li ritiene praticamente tutti autentici, a chi invece accetta solo il gruppo di quelli escatologici (Bultmann, Bornkamm, Braun); o solo quelli del Gesù terreno (E. Schweizer, come titolo di abbassamento in rapporto ad Ez). Per altri (Vielhauer, Conzelmann: perché non si parla del regno! - Käsemann, Perrin) sarebbero invece tutti inautentici. Per altri sono autentici solo come autodesignazione pronominale (Vermees, Lindars), gonfiata teologicamente dopo Pasqua. In ogni caso la loro totale inautenticità è probabilità «virtualmente inesistente» (C.F.D. MOULE, *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 19), in base a due considerazioni: a/ perché la chiesa avrebbe compiuto un'artificiosa trasposizione sulla bocca di Gesù? b/ e perché poi avrebbe conservato testi come Lc 12,8 che possono far sorgere dubbi sull'alterità del Figlio dell'uomo rispetto a Gesù?). L'attribuzione a Gesù risulta in buona sostanza storicamente «innegabile». Semmai, unico problema, non è il *se*, ma il *come* (cf. G. JOSSA, *Dal Messia al Cristo*, Brescia 2000, 80-81; Idem, *Gesù Messia? Un dilemma storico*, Carocci Ed. Roma 2006, 106-125).

⁵ Vedansi i contributi raccolti in G. BOCCACCINI (a cura di), *Biblia Enoch Seminar. Il Messia tra memoria e attesa*, Morcelliana Brescia 2005.

⁶ Soprattutto relativamente al rapporto tra la tradizione evangelica e quella enochica, quest'ultima stimata non collocabile come troppo tardiva, così da risultare estranea alla prima. Il consenso a mio avviso significativamente registrabile da parte dei sopracitati studiosi nostrani e d'oltreoceano va appunto nel senso di elaborare un'ipotesi e tendenza storiografica fondata su di un duplice apprezzamento: per un verso, quello della storicità di fondo dell'uso di *Fdu* da parte di Gesù, in un senso non ridicibile ad un uso meramente circonlocutorio o idiomatichico; nonché, per l'altro, quello della fruibilità – da parte di Gesù e degli evangelisti – della tradizione delle *Parabole di Enoch* (En Et 37-71), collocabile già alla fine del I° sec. a.C., piuttosto che nel I° sec. d.C.

A titolo indicativo ascoltiamo un paio di recenti puntualizzazioni sintetiche, proposte rispettivamente da G. Theissen, R. Penna, e J. H. Charlesworth:

«Gesù ha parlato sia del Fdu presente che del Fdu futuro. Ha combinato insieme l'espressione quotidiana 'fdu' con la tradizione che usa il linguaggio delle visioni e parla di un essere celeste 'simile a un uomo'. Questa combinazione ha dato più valore all'espressione quotidiana e, d'altro canto, il 'simile a un uomo' del linguaggio visionario e il paragone che esso implica è stato sostituito dall'uso di 'Fdu' come designazione diretta. Nel regno di Dio che sta per fare irruzione il ruolo di questo personaggio non sarà svolto da un angelo, o da un essere celeste simile a un uomo, bensì da un uomo concreto: Gesù»⁷.

«Con questa definizione Gesù assolve a diversi intendimenti: porre i suoi ascoltatori di fronte all'indeterminatezza di un'autodesignazione inusuale, mai adottata da un personaggio storico; combinare insieme alla fisionomia tradizionale di un figlio dell'uomo glorioso quella di un sofferente, operando così una correzione semantica; lasciar intravedere l'esercizio di una funzione peculiare e personissima legata, sì, alla sofferenza, ma destinata a una conclusione di esaltazione; suggerire un livello personale unico nel suo genere, aperto sull'atrascendenza divina di cui sono segno le "nubi del cielo"»⁸.

«A mio giudizio Gesù, ereditò l'espressione o concetto del figlio dell'uomo perché era un contenitore aperto che Dio poteva riempire attraverso i suoi insegnamenti e miracoli. Gesù si aspettava che Dio avrebbe presto manifestato in modo attivo che egli era più che l'araldo del Potere divino (il regno di Dio). Dio avrebbe certificato che Gesù era e figlio dell'uomo e messia»⁹.

Rispetto al nostro convegno, *l'approccio qui coltivato, perchè più adeguato in ordine a raccogliere la referenza di Fdu nella sua complessità e quindi preferibile allo storico-critico, sarà tuttavia quello narrativo*. Valorizzando il plesso intreccio/personaggio, e quindi il conflitto organico di punti di vista come motore di intreccio lungo il *continuum* narrativo, l'approccio narrativo promette di ben evidenziare il nostro titolo *Il FdU* quale *pivot* privilegiato della libertà di Gesù che, conformemente all'uso evangelico, come presto verremo a dire, se ne serve in ordine a produrre *la propria autocaratterizzazione*¹⁰.

2. Per una precomprensione sintonica al nostro tema

In ordine a definire meglio *una precomprensione sintonica al nostro tema*, effettivamente capace di attivarne la *referenzialità*, cioè a farci capire l'entità della cospicua posta effettivamente messa in gioco, particolarmente raccomandabile pare il rimando ad un triplice orizzonte attualmente oggetto di feconda attenzione. Mi riferisco rispettivamente:

* *alle teorie dell'identità narrativa* – soprattutto pensando a P. Ricoeur, con la sua teoria neoaristotelica di racconto, fondata sui tre momenti costitutivi di prefigurazione (vissuto pretestuale, a livello della azione), configurazione (prodotto testuale), rfigurazione (lettura). Ma anche con la dialettica e reciproca appartenenza di tempo e racconto, dell'*idem* e dell'*ipse*, del restar se stessi, eppur mutare, nel rivolgimento temporale; della parola data, della questione del sè come un altro, della memoria e della promessa. Il nome di Ricoeur ricomparirà anche a proposito della teoria del riconoscimento e conflitto, in merito a cui egli ha fornito le sue ultimissime riflessioni;

** *alle teorie dell'affezione e del legame*, coltivate dalla recente fenomenologia francese (da M. Merleau-Ponty a M. Henry, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien), nonché da P. A. Sequeri, il cui rilancio del tema ha percorso e perfino sollecitato l'ulteriore più recente attenzione in ambito italiano¹¹;

*** *nonché alle teorie del riconoscimento e del conflitto, meglio: del conflitto improntato ad ottenere non tanto l'autoaffermazione in vista del potere, quanto il riconoscimento, inteso come irriducibile nucleo antropologico (come già intuito da Hegel: «l'uomo viene necessariamente*

⁷ G. THEISSEN - A. MERZ, *Il Gesù storico. Un manuale*, (BB 25) Queriniana Brescia 1999 (ed. or. 1996), 657-671 (ivi 670).

⁸ R. PENNA, *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente*, San Paolo Cinisello Balsamo 2004, 91-92.

⁹ J. H. CHARLESWORTH, *Il Figlio dell'uomo, il primo giudaismo, Gesù e la cristologia*, in: G. BOCCACCINI (cur), *Il Messia tra memoria... cit.*, 87-110 (ivi 109).

¹⁰ In merito a questi concetti cf. W. SCHENK, *Das biographische Ich-Idiom "Menschensohn" in dem frühen Jesus-Biographie. Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeptionen in ihren Kontexten* (FRLANT 177), Göttingen 1997.

¹¹ In merito, cf. F. BOTTURI - C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami. Annuario di etica 1/2004*, Vita e Pensiero Milano 2005. Vedi pure G. C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella Editrice Assisi 2004; Id., *Il polso della verità. Memoria e dimenticanza per dire Gesù*, Cittadella Editrice Assisi 2006.

ricosciuto ed è necessariamente riconoscente...l'uomo è il riconoscere»). Oltre all'ultimo Ricoeur, le ricerche di Axel Honneth, Davide Sparti e Mario Manfredi¹².

Vediamo di precisare come questi tre riferimenti assai intrecciati tra loro (come dimostra la menzione di Ricoeur per il primo e l'ultimo), meritino di essere tenuti presenti nella loro percorribilità per il FdU.

2.1. Teoria dell'identità narrativa

Teoria dell'identità narrativa e il riferimento al Fdu godono di reciproco nesso intrinseco dal momento che in effetti il Fdu in bocca a Gesù dimostra un forte potere *configurante* dell'intera sua vicenda, e quindi *caratterizzante* Gesù, lui stesso in quanto soggetto e oggetto di costruzione del proprio personaggio storico-salvifico. All'autodenominazione de «il FdU» (sempre con l'articolo, tranne Gv 5,27) Gesù ricorre come spontaneamente, *con straordinaria confidenza* raccordando in unità e riorganizzando l'intero arco complessivo e senso profondo di tutta la propria missione, calibrandola sui suoi tre momenti-segmenti salvifici e narrativi costitutivi: *missione terrena, passione-morte-risurrezione, e venuta futura giudiziale in gloria*¹³. Si tratta appunto di quelle tre tappe normalmente invalse come pacifiche, soprattutto da R. Bultmann in poi, come principio euristico dalla ricerca storico-critica¹⁴, per cui:

A/ Il Fdu presiede all'esercizio del proprio potere in riferimento alla sua missione terrena (per la sua inaugurazione, cf Mc 2,10 // Mt 9,6; Lc 5,24; per la potenza di perdono e signoria sul sabato, cf Mc 2,28; Mt 12,8; Lc 6,5). Ma significativamente Mt 8,20 (cf Lc 9,58) inaugura il Fdu per riferimento alla sua più totale inermità, esposta più di tutti i viventi.

B/ Sempre il Fdu rivela la propria imminente passione, morte, e risurrezione (Mc 8,31; 9,31; 10,33 e par), che costituiscono al tempo stesso il nodo narrativo di massima *complicatio* e *resolutio* dell'intreccio della vita di Gesù.

C/ della futura venuta giudiziale nella gloria (Mc 8,38; 13,26 e par.; Mt 13,41; 25,31; Lc 17,22.24.26.30; 18,8).

Insomma, costantemente il FdU risulta spontaneo e al tempo stesso reattivo irriducibile propulsore d'intreccio, ed è al tempo stesso fattore straordinariamente sintetico dell'intera mediazione salvifica di Gesù, come già cinquant'anni or sono notato da Oscar Cullmann, per il quale questo titolo, pescando in riferimento alla terra, alla pasqua e al cielo, riassume in sé l'intera vicenda e dimensione singolare di Gesù, come storia escatologica e pasquale¹⁵.

Per quanto poi concerne lo svolgimento dell'intreccio, come già accennato, non sfugge come a Gesù in quanto autodesignantesi abitualmente con *Il FdU*, sotto il profilo narrativo la scrittura evangelica affida *un processo di autocaratterizzazione* (Gesù parla di sé) *per rinominalizzazione* (lo fa riprendendo e riquilificando così il proprio contesto immediatamente precedente)¹⁶. *Il che vale a due livelli: a/ di volta in volta rispetto al contesto prossimo precedente con il FdU Gesù riquilifica regolarmente quanto sta compiendo o dicendo. b/ In tal senso il Fdu ispetto alla cornice narrativa iniziale dei vangeli, che – sia pure con accenti assai diversificati – presentano il battesimo di Gesù come impreteribile sfondo di tutta l'ulteriore sua missione messianica, Gesù come Figlio di Dio e*

¹² P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005. D. SPARTI, *Identità e coscienza*, (Saggi 515) Il Mulino Bologna 2000. A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino Messina 1993; Id. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, (La Cultura 559), Il Saggiatore Milano 2002 (orig. 1992). M. MANFREDI, *Teoria del riconoscimento. Antropologia, etica, filosofia sociale* (Biblioteca la Fenice 1), Le Lettere Firenze 2004. La cit. di G.W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza Bari 1971, 135-136.

¹³ Questa suddivisione non va irrigidita, facendone una gabbia (non tutto rientra in questo schema: dove collocare Mc 10,35, il detto sul Fdu venuto non per esser servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti?).

¹⁴ Che non ha mai saputo giustificare metodologicamente questa tripartizione, pure assunta in intuitiva fedeltà ad una sufficientemente chiara evidenza contenutistica, mostrando così di non poter fare a meno di obbedire ad un principio narrativo complessivo, intrinseco all'oggetto.

¹⁵ O. CULLMANN, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Il Mulino Bologna 1970 (or. 1957), 219.

¹⁶ *Autocaratterizzazione* significa che con questo sintagma Gesù che parla di sé, qualificando più specificamente la propria missione in termini capaci di riassumerne tutto l'intreccio complessivo, riferendosi alla fase rispettivamente terrena, pasquale (passione, morte e risurrezione), ed escatologica (la venuta del Fdu futuro). *Rinominalizzazione*, significa che, quando parla di sé come Fdu, Gesù riquilifica se stesso in termini nuovi e spiccati rispetto al contesto precedente, appunto trova un modo nuovo di rinominarsi. L'intento sarà quello di recuperare il punto di vista proprio di Gesù su di sé sulla cresta del racconto evangelico, secondo una *allure*, una spinta apprezzabile soprattutto per il vangelo marcano.

uomo dello Spirito e nello Spirito, suo portatore escatologico; e l'annuncio del regno di Dio, della sua signoria avvicinata¹⁷.

Gesù agisce e parla come il FdU solo in quanto si sa previamente Figlio amato di Dio e araldo del suo regno, e quindi in totale corrispondenza alla voce battesimale (Mc 1,11 e par) e della trasfigurazione (Mc 9,7 e par), dando così effettività alla propria missione filiale ed escatologica, misurandosi con la storia. Gesù che parla di sé come Fdu, è colui che, sapendosi riconosciuto da Dio come Figlio, proprio come Fdu può quindi ricollocarsi nella prospettiva («gloria») «del Padre suo» (Mc 8,52).

Insomma, ascoltiamo Gesù parlare di sé come FdU sempre comunque nel quadro dell'annuncio del regno e della elaborazione della propria condizione filiale, focalizzata nella confidenza, nella promessa, nella speranza. Gesù che nelle diverse situazioni conflittuali si rinomina *il* Fdu, ne fa un'autoaffezione specifica e personale tutta in proprio, sgorgantegli dal profondo della sua stessa coscienza. Così facendo Gesù rimodula originalmente tutto il patrimonio profetico, che gli riaffiora dentro in tutta spontaneità come perfettamente assimilato in proprio¹⁸. E tuttavia il Fdu non è per lui come per Ezechiele quello speciale appellativo regolarmente lanciato da Dio al proprio profeta, bensì piuttosto una propria autodesignazione, il cui senso è polarizzato tra quello più ordinario e generico, eventualmente anche pronominale (un uomo, quest'uomo), con diversi possibili gradi di esclusività/inclusività, e la sua accezione in senso propriamente titolare.

Va detto che, contrariamente a quanto per lo più si pensa, *la figura del Fdu non appartiene ad un registro effettivamente altro rispetto alla condizione filiale di Gesù*. Contrapporre contenutisticamente questi due titoli è solo un equivoco che ne inibisce la comprensione. Certo, figlio/figlio di Dio è homologico, a differenza – come si è detto – di Fdu, e quindi sotto questo aspetto possiede una forza di comunicazione più radicale, dal momento che *Figlio/Figlio di Dio* fa ritrovare la perfetta convergenza dei punti di vista di Dio, di Gesù, dei credenti (e perfino dei demoni)¹⁹. Fdu invece dice più semplicemente sempre e solo il più esclusivo punto di vista di Gesù prospiciente la propria libertà *in fieri*. Ma contenutisticamente parlando non si dovrà pensare ad una contrapposizione, bensì ad una integrazione, dal momento che Fdu semmai costituisce la funzione regolativa e progettuale principe del Figlio, dispiegata in ordine a dare compimento a quella missione/condizione filiale (conflittualmente vissuta), che relazionalmente, ontologicamente, narrativamente parlando è effettivamente più comprensiva, perché appunto disegna, sotto il profilo locutorio, una convergenza ultima e insuperabile di punti di vista, il che invece non si dà nel caso del Fdu, più esclusivo del punto di vista di Gesù.

In effetti FdD e Fdu obbediscono a due caratterizzazioni diverse in ragion delle disuguali dimensioni del perimetro narrativo disegnato. Con FdDio prevale una caratterizzazione di portata estensiva massimale, in quanto comprende *dall'alto* il punto di vista (normativo) di Dio, cui non solo corrisponde quello di Gesù, ma anche quello dell'autore e del lettore implicito. Figlio di Dio è quindi operante al tempo stesso a livello *intra- ed extradiegetico*, tanto dell'intreccio, quanto della comunicazione narrativa. Su Gesù Figlio di Dio si produce (e deve riprodursi) una convergenza sinfonica a livello di vicenda e di comunicazione narrativa, per cui il lettore ha un appuntamento cruciale, ineludibile sul riconoscimento di Gesù-Figlio, normato dal gioco narrativo dei personaggi (Mc 1,1; 3,11; 5,7; 8,29; 9,7; 12,6.37; 14,61; 15,39).

Fdu è invece caratterizzazione riservata esclusivamente alla locuzione autoreferenziale di Gesù, quindi si confina entro un ambito rigorosamente psicologico (nel senso narrativo del termine). Fdu è la fucina interiore ed esteriore del suo privilegiato punto di vista filiale, dotata del

¹⁷ La mediazione del FdU è poi funzione intrinseca al regno di Dio già nel linguaggio e nell'immaginario dispiegato da Dn 7 (così MERKLEIN), quindi compatibilissima con la predicazione di Gesù – pace TÖDT e VIELHAUER. In comune al Regno di Dio e al FdU sta il loro carattere di evento – (non a caso i loro campi semantici condividono i verbi di movimento quali *erchomai* e composti) – di escatologica *exousia*.

¹⁸ L'uso di Fdu da parte di Gesù ha un analogo in quello dello *'amen* non responsorio, con cui introduce il suo discorso, invece che chiuderlo (come vorrebbe l'uso consueto di *'amen*, sempre solo in risposta, mai in presa di parola autonomamente dichiarativa: in merito, cf. R. VIGNOLO, «*'Amen, io vi dico*». Una formula originale del "profeta" Gesù», «Parola, Spirito, e Vita» 41 [2000] 121-134). C'è da chiedersi tuttavia se in entrambi i casi, tanto per il Fdu quanto per l' *'amen*, in realtà essi siano per l'appunto le *risposte* originali di Gesù impegnato ad aderire alla propria singolare missione filiale: l'anomalo duplice uso linguistico potrebbe intendersi come l'effettiva costruzione della filialità di Gesù.

¹⁹ In merito, vedi la ricca e fondata monografia di M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, (ABI Suppl. Rivista Biblica 41) EDB Bologna 2003, soprattutto 195-212.

massimo di energia affermativa e contrastiva, la filialità tradotta nell'ordinario contrasto delle libertà. Agendo come Fdu, Gesù perfeziona e sagoma la propria vita come figura filiale, facendo del Fdu il proprio laboratorio, il lavoro del Figlio, mutuandone il molto fervido immaginario dalle scritture e (c'è ragione di crederlo) anche dalla stessa tradizione enochica; e tuttavia originalmente rileggendo e correggendo il tradizionale paradigma del Fdu con maggior ampiezza, cooptandoselo alla propria identità in quanto capace di fornire un'indispensabile determinazione della forma storica della filialità, tradotta in un'esistenza perfettamente missionaria, anzi salvifica, rivelatrice, escatologica. (In tal senso, FdU non è affatto un titolo di *christologia crucis* correttivo della *christologia gloriae* inerente ai titoli Figlio e Cristo, ma titolo corretto da Gesù stesso rispetto alle proprie fonti, che costruisce e qualifica la sua filialità nel senso dell'exousia anticipata sulla terra, della morte di croce abbracciata nella speranza della risurrezione e della rivelazione escatologica finale)²⁰. Il Fdu dà compimento e visibilità alla filialità di Gesù, che non potrebbe narrarsi nella parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-12 e par.), e nemmeno pronunciare il fatidico Abbà (14,36 e par.), senza avere previamente lavorato la propria libertà in quanto Fdu. Recuperando una formula cara al contesto teologico della nostra facoltà, si dirà che il Fdu è il vettore della *fides Christi*, la *fides* incondizionata del Figlio, nella forma della sua effettiva dedizione personale, esclusiva ed esemplare, e della speranza inclusiva, collettiva, di cui egli si sa rappresentante.

2.2. Fdu come nomen affectus di Gesù

Già lo stesso sintagma «(il) fdu» rimanda, sia semanticamente, sia contestualmente parlando, ad una situazione di dipendenza, di affezione, di legame originario elegiacamente appreso inerente alla *humana condicio*, che non andrà disatteso. A livello di base, non titolare, «fdu» è un sintagma ottenuto per vera e propria circonlocuzione, che significa evidentemente «uomo», condizione esistenziale segnata da un'universale dipendenza generazionale, oltre che creaturale. Se si vuole, solo un altro modo, ma per l'appunto più elegiaco, di dire quel che già dice il semplice lessema *'adam*, lo stesso paradigma di cui si compone, introducendo qualche ulteriore e speciale tratto di dipendenza e precarietà, appartenenza e solidarietà a livello *genealogico* (con sfumatura propria rispetto al paradigma *'adam*, semanticamente terrigeno, piuttosto che genealogico), e per l'appunto a questo livello elegiaco (come anche il suo frequente parallelo *'enosh*). Nella sua denotazione partecipazionale genealogica, Fdu è un sintagma che prende ulteriori connotazioni elegiache, affettive di volta in volta più o meno evidenti nei detti di Gesù. Questo risvolto è tanto più evidente sulla bocca di Gesù, in quanto egli con questo sintagma si ridefinisce per elaborare situazioni – perlopiù di contrasto – in cui si riconosce diversamente toccato, «affetto» (in merito vedasi infra l'applicazione al vangelo di Mc).

2.3. Teorie del conflitto per il riconoscimento

In tal senso, per il nostro tema, ecco che la teoria dell'autoaffezione si salda a quelle relative al conflitto per il riconoscimento e del riconoscimento attraverso il conflitto, «Il Fdu» è per Gesù un vero e proprio *nome di battaglia*, dal momento che entra abitualmente a fronteggiare un conflitto/confronto di potere, in ragion di un mancato riconoscimento (accusa di bestemmia, misconoscimento, disconoscimento/disprezzo) degli interlocutori/oppositori. Gesù in quanto il fdu/Fdu appunto affronta il conflitto con diverse disposizioni e opzioni, che oscillano tra l'alto- e il bassomimetico, tra il massimo di rivendicazione di potere e di gloria da una parte, e il massimo di umiliazione e annientamento dall'altra, ribadendo di volta in volta:

A/ il proprio attuale poter-fare, direttamente contrastante il misconoscimento del pdv avverso, anche stemperandolo ironicamente (Mt 11,19; Lc 7,34); è caratteristica degli inizi della sua missione, nel convincimento di avere ragione dei propri interlocutori;

²⁰ In merito, vedi infra e anche l'ottimo studio di VIRONDA, al quale l'unico correttivo da avanzare è che Fdu (nei contesti della passione) non è titolo che segnala a Gesù un Dio distante, ma semmai di profonda e assai diretta intimità, tale da consentire a Gesù una lettura diretta del proprio destino nelle scritture (vedi la mia recensione in «Teologia» XXXI [2006] 132-134).

B/ il proprio necessario imminente *essere consegnato e patire morte di «consegna nelle mani degli uomini»*, affrontato nella speranza di risorgere, nel totale esautoramento e misconoscimento (unitamente a disprezzo) della propria persona, conforme alla volontà avversaria, ma soprattutto a quella di Dio (oltre alla triplice profezia, Mc 9,12 e par; 14,21.41 e par); il FdU fa da supporto a questo tornante della coscienza di Gesù

C/ il proprio futuro *poter essere riconosciuto* (Mc 14,62 e par), con funzione regale e giudiziale sovrana, come colui che a quel punto giudicherà, riconoscendo ovvero disconoscendo in rapporto al riconoscimento o disconoscimento previamente ricevuto in terra (Mc 8,38 e par; rivendicazione e speranza del riconoscimento finale). In merito la struttura relazionale imbastita dal Figlio dell'uomo è ovviamente triangolare, prevedendo sempre Dio come «terzo» tra il Figlio dell'uomo stesso e i suoi avversari, fedele garante di un'inversione di ruoli tra oppresso/i e oppressori (ma di per sé il mancato riconoscimento di Gesù riguarda anche i discepoli).

In forza di questa struttura polarizzata e conflittuale tra un profilo alto- e uno bassomimetico (rivendicazione di autorità per un'umanità ordinaria e umiliata, ma destinata al rovesciamento delle sorti e alla universalizzazione salvifica), la denominazione «il Figlio dell'uomo» esce dalla bocca di Gesù dotata d'una permanente carica ironica e vena umoristica, probabilmente ben superiore a quella contestualmente parlando conveniente ad ogni altro titolo cristologico, sostenuta com'è da tanto agile e combattivo «sentimento del contrario», dalla sua intrinseca forza antifrastica e traspositiva, sovversiva di tutti i rapporti di forza precostituiti. In certi momenti assume il tono di una contestuale tragedia («il Fdu se ne va, come sta scritto di lui, ma guai a quell'uomo dal quale il fdu è tradito, meglio per lui non fosse mai nato»: Mc 14,21), sempre comunque riassorbita nella confidenza totale in Dio, produttrice di rivelazione e di fede (Mc 15,33-39 e par.).

3. La più importante precomprensione: fdu/FdU nell' AT e nel giudaismo

Salvo il valore delle considerazioni precedenti, resta pur vero che l'impretebile e miglior precomprensione da tener presente per il nostro tema sta nel recuperare lo sfondo anticotestamentario e giudaico del fdu/FdU. In questo contesto il sintagma *ben-'adam*, costitutivamente *bassomimetico*, attraverso il suo *background* anticotestamentario (dalla lode del SI 8,5, agli oracoli di Ez, alle visioni di Dn 7,13-14) e giudaico (le visioni apocalittiche di En Et 37-71; Ap Sir Bar), dimostra una spiccata vocazione *altomimetica*, percorrendo una carriera ascendente nel segno di un riconoscimento sempre più qualificante del soggetto in questione, per apprezzamento, destinazione, e determinazione, attraverso il conflitto, muovendo dal problema «cos'è un fdu?» al «chi è il fdu?». *Dalla gavetta alla gloria* (una gloria nei testi biblici però mai dimentica della gavetta, non altrettanto in quelli enochici, più disposti a lasciarsela risolutamente alle spalle), *cinque tappe schiudono gli scenari principali del Fdu*, in seguito originalmente calcati da Gesù, che non mancherà di apportare sostanziose correzioni di rotta a questo vero e proprio *ossimoro antropologico*, tale potremmo dire per sua vocazione²¹.

3.1. Fdu, alla base, costituisce una denominazione generica *bassomimetica*, il cui significato è semplicemente «un uomo» («*un fdu*»: Is 56,2; Ger 49,18). Corrispondente all'ebraico *ben-'adam* // aramaico *bar-'enash* «figlio dell'uomo» è appunto un equivalente di «uomo» (Sal 8,5; 80,16.8). Sua caratteristica è certamente una portata pur sempre *elegiaca*. Non a caso troviamo fdu sempre solo in linguaggio poetico, mai in quello prosastico: fenomeno questo già indice di tendenza ad elevarsi, dal momento che il linguaggio poetico, in quanto trasfigurante, è per definizione *altomimetico*. Di frequente in parallelo con *'enosh*, «*un fdu*» (*ben-'adam*) contrassegna di volta in volta la situazione di un soggetto per definizione inconsistente (quindi non temibile: Is 51,12), instabile nelle promesse

²¹ Piccolo dizionarietto dei termini qui impiegati: *bassomimetico/altomimetico* = figura di basso ovvero alto profilo. *Elegiaco*: quel linguaggio poetico interprete d'uno stato di necessità rispetto a se stesso, al cosmo e a Dio in merito al quale l'uomo si riconosce impotente. *Ossimoro*: quella figura retorica che in una medesima espressione riunisce due termini di per sé contraddittori. Fuor di dubbio il sintagma *fdu* nell'AT è originariamente bassomimetico (con tratto elegiaco), ma dal SI 8 in avanti è investito di una vocazione altomimetica, di portata nientemeno che regale, profetica, in vista di una storia che diventa appunto quella di un *ossimoro*.

(a differenza di Dio, che le mantiene: Num 23,19), perfino spregevole e impura (Gb 25,16), ma intrinsecamente solidale (Gb 16,21; 35,8).

3.2. Con il Sl 8,5 interviene una grande e radicale svolta, con cui fdu comincia la sua carriera con destinazione altomimetica²². Pur esprimendo un aperto molto elegiaco *self-understatement* («Se guardo il cielo..., che cosa è l'uomo Signore per ricordarlo, un figlio d'uomo per visitarlo...»), tuttavia in forza della memoria/visita divina lo statuto bassomimetico di *ben-'adam* subisce come un'imprevedibile lievitazione, dal momento che diventa il supporto compatibile nientemeno che con una vocazione regale voluta da Dio (cf Sl 80,18; 144,4), e con la funzione per la rivelazione universale del nome divino (Sl 8,2.10: «o Signore, Signore nostro, come splende il tuo nome su tutta la terra!», un'inclusione teocentrica per un salmo dal corpo antropologico, per cui, coerentemente, l'affetto elegiaco si trasforma in sentimento laudativo.

3.3. Di qui un passo ulteriore, quando *ben-'adam* trascorre alla dignità di un anomalo appellativo profetico con cui Ezechiele, mai interpellato dal Signore diversamente (come pure sarebbe ben possibile)²³, si sente riconoscere mediatore della sua parola («Tu, fdu...»: 93x) e perfino del suo stesso Spirito (Ez 37). Si disputa «se enfatizzi il semplice status umano del profeta rispetto a Dio, ovvero il suo alto privilegio d'essere l'uomo separato dal resto del popolo per essere interpellato da Dio e mandato come divin messaggero».²⁴ Ma, posta in questi termini, si tratta probabilmente di un'alternativa incongrua: certo è che quest'anomala formula allocutoria con cui Dio abitualmente chiama il profeta, è il modo in cui Ez si sente interpellato dal Signore, corrisponde alla sua affezione fondamentale davanti a Dio, ad una vera e propria «disposizione mentale» del profeta, che egli si forma in quanto affezionato da Dio. Non è mai un'autodefinizione, ma una denominazione inculcatagli dal Signore, fungente come una chiave reiterante il suo ingresso iniziatico entro un vissuto profetico speciale, da parte di qualcuno che fino ad un attimo prima è un semplice sacerdote, che vive esiliato, fuori della terra d'Israele. Di nuovo gavetta e gloria tendono ad andare insieme, nel senso che l'allocuzione mantiene il suo colore bassomimetico, tuttavia prendendo qualche connotazione davvero alta, se questo fdu diventa appunto l'abituale mediatore della divina parola e addirittura, su comando divino, l'intercessore potente capace di profetizzare allo Spirito (Ez 37). Inoltre fdu ha un importante correlato oggettivo nella visione della teofania divina, che prende, fin dall'inizio, fattezze umane (Ez 1,5.10.26). Fdu in Ez è un soggetto mediatore sempre meglio addestrato a dire il mondo di Dio verso l'uomo.

3.4. Fdu in Dn 7,13-14 («Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, sulle nubi del cielo, uno, simile ad un figlio di uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui, che gli diede potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano; il suo potere è un potere eterno, che non tramonta mai, e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto») è oggetto di una visione celeste apocalittica, ma assume i termini di un'approssimazione e similitudine per indicare il personaggio simbolo del riscatto e della signoria di Israele, il cui regno eterno affidatogli da Dio subentra alle quattro bestie precedenti che salgono dal mare, devastanti la storia degli umani, e in particolare proprio Israele (7,2-8.11-12). Le bestie sono giudicate da Dio, presentato come l'Antico di giorni. Presso di lui è individuata una figura «come un fdu», un soggetto portato «con»/«su» le nubi del cielo²⁵ davanti a Dio (l' Antico di giorni), che appare «come un figlio dell'uomo» (si tratta

²² In merito, vedi R. VIGNOLO, *Domanda antropologica e modello regale. Fortune alterne di una cifra universale dell'elezione*, «Ricerche storico-bibliche» XVII (2005) 239-284.

²³ Per il suo profeta, Dio evita l'appellativo per nome proprio (*yehezqe'l*, la cui portata teoforica («Dio renda forte!») pure molto converrebbe al compito del profeta, mandato a sostenere il pesante contrasto con il popolo ribelle. Evita anche il patronimico («figlio di Buzi»), che sarebbe stata la soluzione più semplice; nonchè lo stesso nome di funzione («sacerdote»). Chiamandolo fdu, l'accento di Dio cade invece piuttosto su di un aspetto del tutto generale e universale, ovvero sull'ordinaria umanità nella sua differenza creaturale rispetto a Dio, cui Ez appunto appartiene come un singolo e qualunque esemplare.

²⁴ NICKELSBURG, *Son of man*, cit., VI 137 (sott. mia).

²⁵ Per il TM ebraico il Figlio dell'uomo viene *con le nubi del cielo* (Mc 14,62), ovvero figura ascendente dall'aterra al cielo, perché solo JHWH «viene sulle nubi del cielo», strappando questa prerogativa al Ba'al ugaritico, che «cavalca le nubi» (cfr. Sal 18,11; Is 19,1; 4 Esd 13,3; Mt 26,64). Per i LXX viene *sulle nubi del cielo* (*epi*): così: Mt 26,64; 24,30), ovvero figura discendente, originariamente più vicina rispetto a Dio. Questa differenza non va

quindi di una somiglianza). Si riferisce ai Santi dell'Altissimo, l'Israele che dopo il martirio è riscattato davanti alla corte celeste. Questa figura sta in originaria connessione con il Regno di Dio e il suo giudizio sulla storia,²⁶ tra debolezza/sofferenza/ persecuzione (da una parte) e glorificazione, riscatto, giudizio dall'altra. Con il rovesciamento di sorti e di ruoli, include lo schema del giusto sofferente, esaltato da Dio (questo un indiscutibile punto di contatto con la figura del Servo del Signore di Is 53, la cui saldatura rinvenibile in Gesù diventa evidentemente agevole). Fdu è quindi in Dn 7 deputato a segnare un conflitto risolto, ormai finalmente alle spalle, con la storia finalmente in mano a Dio. Figura di soluzione, anzi di stabilizzazione. apposta a epilogo di un intreccio ormai concluso dall'intervento precedente di Dio: dopo le bestie, ormai sconfitte, finalmente Dio istituisce il dominio di uno come un fdu, il cui retroterra di sofferenza è definitivamente superato. Figura corporativa (cf Dn 7,18.21.25.27 con 7,14), che non esclude l'aspetto individuale), difficilmente una figura angelica, in analogia con Qumran (*pace* Collins, in ragion di Dn 7,25)²⁷. E figura che continua la sua carriera altomimetica, ulteriormente accentuata la significativa elaborazione dei Lxx che lo assimilano viepiù all'Antico di giorni (lo stesso farà Ap 1,13ss. per la cristofania), quindi qualcuno con tratti sempre più gloriosi, divini.

3.5. L'ultimo passaggio nel *Libro delle Parabole di Enoch* (En. Et. 37-71)²⁸ vede il Fdu elevarsi alla gloria di un vero e proprio titolo di mediazione salvifica e giudiziale, riferito ad una figura individuale, messianica (un modello diverso dal messianismo regale davidico), sostegno dei santi e dei giusti, luce dei popoli, speranza dei sofferenti; è il messia del Signore, il suo eletto per eccellenza (En. Et. 49,2), in stretto rapporto al regno di Dio. Possiede in pienezza lo Spirito (49,3), l'assoluta conoscenza della legge, presiede il giudizio escatologico dei peccatori e perfino degli angeli (cfr. 48,1-10; 52,4). Si tratta di una figura sovrumana e preesistente davanti a Dio (almeno nel suo disegno) prima della creazione, che resta nascosto, la cui identità solo alla fine viene rivelata allo stesso interessato. Tutti si prostreranno a lui e lo adoreranno (48,5; 62,9). Egli sta al centro della comunità dei santi (62,8) che dimorano, mangiano, dormono risorgono con lui (62,14). Inoltre il Figlio dell'uomo oggetto di rivelazione divina finale per Enoch, viene infine da una voce angelica identificato con lo stesso Enoch al termine della sua visione: «*Tu sei il Figlio dell'uomo generato per la giustizia; la giustizia abita su di te ...non ti abbandonerà!*». Per il Figlio dell'uomo vale quindi una sorta di segreto, per cui, se la sua funzione è esplicita fin dal principio, la sua identità è invece svelata solo alla fine.²⁹

Se contrariamente a quanto si pensò inizialmente, il *Libro delle Parabole di Enoch* (En Et. capp. 37-71) risulta databile in una fase a cavallo tra I° sec. a.C. e I° d.C.,³⁰ avremmo qui un anello di congiunzione tra l'Antico Testamento (Sl 8, Ez, Dan 7), e l'uso fattone da Gesù, offrendo lo sfondo culturale più prossimo a lui e ai suoi contemporanei, presumibilmente al corrente di cosa significhi (semmai problematico è conoscerne il portatore: cfr. Gv 12,34).

In sintesi quindi, è presumibile che, per l'udienza autoriale di Gesù, il Fdu dovesse esser percepito come una figura giudiziale, ma anche salvifica, messianica (Dan 7; Enoch), in originario rapporto al Regno di Dio (chiaramente per Dan e En Et.).³¹ Si tratta di un eletto e mandato da Dio per il giudizio contro i pagani e per la salvezza d'Israele, secondo una mediazione discendente, a rappresentare la signoria di Dio. A differenza di queste tradizioni, nei vangeli invece si presenta

tuttavia esasperata (cfr. MOULE, *Christology*, 18)

²⁶ Figura corporativa: il che tuttavia non esclude il riferimento personale. Non condividerei l'analisi di S. CHIALÀ, *Libro delle Parabole di Henoch* (SB 117) Paideia, Brescia 1997, troppo staccata dal contesto precedente.

²⁷ Cf. P. ROTA SCALABRINI, .

²⁸ Vedi traduzione e commento di S. CHIALÀ, *Libro delle Parabole di Henoch* (SB 117) Paideia, Brescia 1997.

²⁹ Cfr. P. SACCHI, *Storia, del secondo tempio. Israele tra il VI sec. a.C. e il I° sec d.C.* Torino, Sei 1994, 367-373. idem, *Apocalissi dell'AT*, Tea, Milano 1990, 370, n.17. Proprio questa identificazione (insieme alla vistosa assenza di ogni riferimento alla sofferenza del Fdu), esclude si possa parlare di questo testo come cristiano.

³⁰ Cfr. P. SACCHI, *Storia, cit.* idem, *Apocalissi dell'AT*, Tea, Milano 1990, 24-26; JOSSA, 82; M. DELCOR: *Le livre des Paraboles d'Hénoch Ethiopien*, Est Bibl 38 (1979-80) 5-33; CHIALÀ' ecc.

³¹ H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù* (SB 107), Paideia, Brescia 1994 (ed. orig. 1983; tr. dalla 3a ed. 1988), 200-201.

sempre come molto specificata (con tanto di doppio articolo «il Figlio dell'uomo», ovvero «questo») autodesignazione di Gesù (sia pur indiretta, distanziata, e perfino inclusiva, corporativa).

3.6. Vanno ricordati infine i testi talmudici (di per sé successivi al I° sec. d.C.), dove l'espressione aramaica abbreviata *bar nash* (*bar nasha'*) vale come pronome dimostrativo, e come circonlocuzione per il pronome personale di prima persona («quest'uomo» = «io»), un uso questo reperibile in diverse altre culture, con cui il locutore si sdoppia, proponendo un riferimento a sé indiretto in terza persona. Possibilità di leggere in tal senso non mancano (cf. p. es. Mt 16,13 con Mc 8,27, ancorché ormai sembra davvero impossibile spiegare l'uso del Fdu da parte di Gesù esclusivamente o anche solo prevalentemente in senso circonlocutorio, attribuendo alla chiesa primitiva tutta la responsabilità del senso titolare).

4. A mo' di esemplificazione: il Fdu nello sviluppo narrativo di Mc

Già la disposizione narrativa dei loggia marciiani sul Fdu risulta illuminante, offrendo uno sviluppo a ventaglio delle tre categorie di detti,³² in coordinata progressione. A titolo sintetico e schematico³³, ripercorrendo le tappe del Fdu sulla traccia del filo narrativo, investigato in base allo scarto tra udienza autoriale e udienza narrativa³⁴, valga quanto segue.

1/ *Nelle prime due ricorrenze di Fdu*, il Gesù marciano procede anzitutto per ulteriore estensione di potere e di prerogative del Fdu rispetto a quelle attribuite a questa figura di mediazione nel giudaismo del tempo (2,10: potere di perdonare i peccati; 2,27-28: potere sul sabato), anticipandole in termini non contemplati dalla precomprensione giudaica del tempo.

[2.10] Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere (*exousia*) sulla terra di rimettere i peccati,

[2.11] ti ordino — disse al paralitico — alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua».

[2.27] E diceva loro: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!

[2.28] Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato».

Contestualmente Mc sviluppa il tema decisivo della *exousia* cristologica, già magistralmente introdotto (1,22.27; cf 3,15; 6,7). *Intertestualmente* l'espressione di Mc 2,10 «sulla terra» (in posizione enfatica), rimanda per sorprendente antitesi a quella di Dn 7,13 (LXX/Th) «sulle/con le nubi del cielo». Il contatto con Dn 7,13 è ulteriormente riconoscibile attraverso il termine *exousia*, caratteristico *Leitwort* della visione del Fdu danielico (ben 3x in Dn 7,14 Lxx, 2x in Dn Th):

«e fu dato a lui potere (*exousia*), e tutte le genti della terra,

e il suo potere (*exousia*) è un potere (*exousia*) eterno» (Lxx)

«e il suo potere (*exousia*) è un potere (*exousia*) eterno» (Th).

³² Ricorrenze: 2x Fdu terreno (2,10.28); 8x Fdu sofferente/risorgente (8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21a.b; 14,41); 4x Fdu glorificato/escatologico (8,38; 13,26;14,62). Totale: 14x. La classificazione in tre categorie è certamente grossolana, comunque utile, a patto di badare alle atomizzazioni (cfr. SCHENK, cit. 89-92). Si comincia, nella prima sezione del vangelo (1,14-3,6), con due menzioni ravvicinate del Fdu su questa terra dotato di *exousia* sui peccati e sul sabato (2,20.18); e, dopo un silenzio di ben due sezioni (per complessivi ben sei capp.), all'inizio della seconda parte del vangelo (8,30-16,8), si procede quindi nella quarta sezione, con la sorprendente rivelazione del Fdu sofferente e risorgente (8,31; 9,31; 10,33.45; cfr 9,9.12), subito a ridosso della confessione di Pietro; ancora un paio di ulteriori menzioni sul Fdu sofferente pescano fin entro al racconto della passione (14,21a.b; 14,41). Il riferimento al Fdu venturo interviene nel discorso escatologico (13,26), nel processo giudaico (14,62): non però senza l'importante anticipazione di 8,38, che conclude l'istruzione ulteriore ai discepoli a ridosso della prima rivelazione di morte e risurrezione (inclusione importante tra 8,31 e 8,38). Questa disposizione grosso modo rispetta la sequenza cronologica della storia di Gesù, le sue tre fasi storico-salvifiche, ancorché più importante risulti l'interpenetrazione di sofferenza e morte imminente e di gloria futura.

³³ Per un'analisi puntuale dei testi marciiani, mi permetto rimandare a R. VIGNOLO, *L'eleto e l'universale. Il figlio dell'uomo come autoaffezione di Gesù: premesse e implicazioni di un enigmatico titolo cristologico*, Ftis Milano 2003/2004 (*ad usum auditorum tantum*) pp. 70-101.

³⁴ Secondo un approccio in chiave narrativa, teniamo metodologicamente presente lo scarto che la narrazione istituisce tra l'udienza autoriale e l'udienza narrativa, e con cui viene elaborata una doppia competenza, in reciproco scambio: quella competenza rispettivamente previa all'atto di lettura e quindi quella ad esso successiva, entrambi sinergicamente costitutive del lettore implicito (questa la procedura adottata anche da KMIĘCIK, DANOVE, VIRONDA). In altri termini: un conto è il titolo, secondo l'accezione nell'immaginario giudaico al tempo di Gesù e di Mc, un altro invece il suo uso effettivo da parte di Gesù e di Mc. Il Gesù marciano, effettivamente, rispetto all'immaginario giudaico ne propone e declina un nuovo impiego, affatto originale rispetto a quell'immaginario, trascendendolo in molteplici direzioni.

Si tratta di due forme e di due ambiti diversi di potere. Il Fdu marciano col suo potere in terra già in atto contrasta con il potere del Fdu danielico, individuato nella condizione celeste e in una prospettiva futura successiva al giudizio. Rispetto alle idee circolanti, Gesù modifica tempo, modo e luogo del potere del Fdu: non più autorità sulle nazioni in un futuro celeste, bensì perdono peccati fin d'ora sulla terra, con anticipazione del potere del Fdu al presente nonché con allargamento su di una dimensione spirituale, di per sé esclusiva prerogativa divina. Anche in Mc 2,27-28 il discorso verte ancora sulla *exousia del Fdu*, signore del sabato, dal momento che nella contestazione ai discepoli in 2,24 – *ecco che fanno di sabato quel che non è permesso - ho ouk exestin* - il verbo *exestin* è quello da cui viene *exousia*.

Come si vede, rispetto alla tradizione, il tratto altomimetico del Fdu è da Gesù ulteriormente radicalizzato per anticipazione temporale, nonché per estensione locale e spirituale, e – nel caso di 2,28 (ma a ben vedere anche per 2,10) – passibile addirittura di più universale estensione, prendendo Fdu in senso non solo personale, ma corporativo.

2/ Ma ulteriore, ben maggiore sorpresa Gesù riserva in tutti i testi relativi al Fdu sofferente e risorgente – che costituiscono la *pars potior* del Fdu marciano³⁵– dove il Fdu, rispetto alle coraggiose e disinvolute *avances* di Mc 2, retrocede in direzione perfettamente contraria, assolutamente bassomimetica. E cioè riguadagna lo spessore di sofferenza, martirio e passione comunque retrostanti allo sfondo persecutorio della prima visione di Dn 7 (che voleva essere completamente superato dalla seconda visione). E' soprattutto questo profilo del Fdu sofferente e risorgente a costituire il nucleo del «compimento delle scritture»,³⁶ attuato per retrocessione rispetto ad una prospettiva immediatamente gloriosa, tutt'altro che il coronamento d'una facile apoteosi. A fornire supporto per questo scarto imprevedibile nell'uso del Fdu come titolo apocalittico, oltre la possibilità offerta dal sintagma nel suo senso più ovvio (si parla dell'umana condizione nella sua fragilità e debolezza) subentra qui lo schema universalmente più comune del giusto sofferente, che con la sua articolazione a due stadi (il giusto prima è umiliato, provato e perseguitato, poi viene esaltato e giustificato) si salda a quello del Fdu apocalittico (che comunque già ne dipende), e che, al di là di ogni discussione, comunque soggiace anche alla figura del Servo del Signore di Is 53. *Il Figlio dell'uomo che muore e risorge* – novità della quarta sezione marciiana (Mc 8,31-10,52) – spicca con imponente effetto sorpresa, strutturandosi in uno schema ripetitivo ben riconoscibile, tre volte ricorrente con la stessa sequenza di tre elementi, per cui:

- a/ all'istruzione/rivelazione iniziale di Gesù Fdu che muore e risorge,
- b/ segue una vistosa incomprendimento discepoli,
- a'/ che sollecita una nuova istruzione di Gesù per loro.

Schematicamente:

A/ ISTRUZIONE SUL FDU	B/ INCOMPRESIONE DEI DISCEPOLI	A'/ NUOVA ISTRUZIONE
<i>Ia: 8,31-32a</i>	<i>8,32b</i>	<i>8,33-9,1</i>
<i>IIa: 9,30-31</i>	<i>9,32</i>	<i>9,33-37</i>
<i>IIIa: 9,32-34</i>	<i>10,35-41</i>	<i>10,42-45</i>

³⁵ «In Mc sono ben sviluppate tutte e tre le dimensioni della concezione del Fdu: la sua futura venuta nella potestà, il suo cammino attraverso la passione e la morte e il suo presente operare sulla terra. *Ma tutto il peso è posto sulla sua passione, morte e risurrezione*» (R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Paideia Brescia 1995, 98 sott. mia). Più rilievo al Fdu escatologico daranno Mt e Lc.

³⁶ Il nesso tra il Fdu e le scritture d'Israele è attestato dalle menzioni esplicite di conformità, nonché dalle citazioni ben riconoscibili (in Mc sempre sulla bocca dei personaggi, particolarmente di Gesù, tranne che nel commento editoriale di apertura: Mc 1,1-2). Così Mc 2,10 ha un'allusione a Dan 7,13-14. Analogamente Mc 2,28 allude a Gen 1-2. Inoltre, il terribile e cruciale *dei* (Mc 8,31; 9,11; 14,31) rimanda a «il Dio nel cielo che svela i misteri e ha rivelato al re Nabucodonosor quel che avverrà alla fine dei giorni» (Dn 2,28-29 LXX Th). Un'esplicita formula introduttiva di compimento (*ghegraptai*) in Mc 9,12; 14,21. Mc 14,41-42 guarda in avanti al compimento delle scritture, proclamato da Gesù stesso nell'atto della sua cattura (14,49), come adempimento narrativo della rivelazione appena prima concessa (14,41-42). Mc 13,26 fa allusione a Dn 7,13-14. Mc 14,62 cumula un paio di scritture (Dn 7,13; Sal 110,1).

Il paradigma istituito è quello (A) di un'istruzione molto intensiva nel destino di Gesù come Fdu, inversamente proporzionale alla (B) recezione dei discepoli. La loro reazione, sempre meno adeguata, (A') chiama ulteriore istruzione del maestro. In effetti quest'ultima diventa sempre più iniziatica, perfino esoterica, in primo tempo destinata ai discepoli (così 8,27.31, anche se però l'istruzione conclusiva in questa prima tornata viene estesa alla folla, convocata a proposito: 8,34; in 9,30 Gesù cerca di passare in incognito). La terza volta viene infine riservata esclusivamente ai dodici, appartati rispetto al più folto gruppo in via per Gerusalemme (10,32).

Comparata alla discesa dal monte della trasfigurazione, come pure al Getsemani (dove la cerchia dei dodici è ridotta ai soli Pietro, Giacomo e Giovanni: cfr. 9,2 con 9,9.12; 14,33 con 14,41), quest'ultima situazione mostra come Gesù cerchi (invano) un uditorio che condivida i suoi sensi circa il proprio singolare destino di Fdu: non tanto a livello di coinvolgimento più immediato e diretto, quanto piuttosto nei termini:

- sia di una personale comunicazione, così da poter fruire lui d'una loro presenza e vigilanza capaci d'infondergli una più adeguata predisposizione al proprio destino («*restate qui e vegliate*»: 14,34);
- sia di proporre loro la propria sequela nonché l'esemplarità del proprio destino (8,34-38; 10,45).

Inoltre, l'ulteriore conclusiva istruzione (A'), dedicata a sanare la resistenza dell'uditorio, ricorre abitualmente ad un'esemplificazione, offrendo paradigma di comportamento, per cui il discepolo deve:

- saper disprezzare la propria vita: 8,33-9,1;
- abbracciare il servizio più infimo di tutti per tutti (il bimbo da accogliere nel nome di Gesù): 9,33-37;
- internamente alla comunità dei discepoli abbracciare il servizio più umile: 10,42-45.

Verso l'incomprensione dei discepoli per il suo destino di Fdu, Gesù poi manifesta anche un tono di decrescente aggressività proporzionalmente inversa ad una progressiva sapienza pedagogica. Dalla violenta reprimenda contro Pietro, e dal perentorio avviso circa il Fdu venturo su cui si chiude la prima terna (8,33.38), Gesù, nella seconda, passa infatti prima alla imbarazzante domanda («*di cosa stavate parlando lungo la via?*»: 9,33), seguita da un'istruzione magisteriale (impartita da seduto: 9,35) sull'aspirazione di grandezza dei discepoli; infine dimostra attenzione molto puntuale e pacata alle richieste di Giacomo e Giovanni (10,35,40), nonché al risentimento di tutto il gruppo, ricompattandolo proprio sul modello fornito dal Fdu (10,42-45). Nella prima e terza terna il Fdu funge da *inclusio maior* di tutta la composita unità letteraria.

Questo *pattern* ripetitivo conferisce imponente rilievo alla rivelazione del Fdu, problema quanto mai molto arduo per i discepoli, regolarmente, perfino progressivamente inibiti e renitenti alla sua comprensione, di volta in volta rifiutata con crescente resistenza, sdegnata (8,32) e timorosa (9,32), fino alla più sfacciata e clamorosa rimozione (10,35). Importantissimo poi il *loghion* di Mc 10,45 («*come infatti il Fdu, venuto non per essere servito, per servire e dare la propria vita un riscatto per molti*»), che ha valore al tempo stesso anaforico e cataforico, cioè di sintesi retrospettiva e prospettica dell'intera quarta sezione marciante centrata sulla rivelazione del destino del Fdu, perfettamente unico, ma con esplicito valore paradigmatico per i discepoli.

La rivelazione di un Fdu sofferente e risorgente costituisce per molti versi un'imprevedibile sorpresa, che avanza non come risultato immediato di conflitto o rifiuto appena precedente, ma piuttosto come una libera iniziativa di Gesù istruito da Dio in riferimento alle Scritture. Stando all'immaginario giudaico dell'udienza autoriale, è pur vero che l'idea di Fdu include un consistente spessore di sofferenza retrospettiva, precedente la glorificazione (per non parlare di quella sofferenza virtualmente illimitata, intrinseca all'umana caducità intenzionata da questa comune espressione titolare). In ogni caso, però, al tempo di Gesù essa è percepita come uno stadio ormai alle spalle di questo stesso titolo, come situazione che si confida superata, nel momento stesso in cui si evoca la figura del Fdu. In certo qual modo quel titolo funge da cifra di speranza gloriosa, che ha ormai trascorso lo stadio sofferto. Invece Gesù ricolloca la sofferenza e il rifiuto davanti a sé, nella prospettiva del proprio immediato futuro, sotto l'ègida della stessa volontà divina (*dei*). Rispetto alle posizioni altomimetiche guadagnate da parte dell'immaginario giudaico (supportato da Dn 7 e da En Et 37-71), Gesù va muovendosi liberamente: addirittura con la libertà di chi impone a se stesso una radicale correzione di rotta. Tant'è vero che, se in 2,10.27-28 dimostrava d'essersi ulteriormente allargato quanto a tempi, modi, e luoghi della *exousia* del Fdu, ecco che invece ora sorprendentemente retrocede proprio a quel più infimo stadio di sofferenza, che, anche alla luce della sua *exousia*, si poteva supporre già superato. Questa retrocessione non è cedimento ai suoi oppositori, ma piuttosto riassunzione dell'estremo conflitto con loro, non però dal loro, bensì dal punto di vista di Dio, secondo la sua volontà. Gesù accetta la sua passione, morte e risurrezione di Fdu, situandosi all'incrocio tra la volontà degli uomini e quella di Dio. Paradossalmente, il pdv di Dio passa per l'ostilità degli uomini contro il Fdu, che avrà contro di lui libero sfogo, ma così il Fdu troverà la propria riabilitazione da Dio. Lo schema di fondo è soprattutto quello del rifiuto del giusto, di cui segue la riabilitazione (cfr. Is 53; Sap 2-5).³⁷

³⁷ Fdu sofferente riprende la terminologia da Is 52,13-53,12 (Mc 14-15 propone anche riferimenti a Sap 2 e 5). Secondo NICKELSBURG, *Son of Man*, cit. ABD,VI, 144, già nella stessa tradizione precedente rispetto a Gesù e ai vangeli inizia una certa confluenza o conflazione tra giusto sofferente, il servo del Signore e il Fdu, come si nota nelle Parabole di Enoch, e anche in Sap 2-5 (dove tuttavia è esplicito il titolo figlio di Dio, ma non quello di Fdu). Sulla scia di molti altri, a dire di SCHENK, cit. 103-104, Gesù sarebbe qui soprattutto il giusto sofferente che, rivendicato con la sua risurrezione, diviene così il Fdu glorificato (senza traccia di Is 53).

Riproposto quale soggetto di quegli imprevedibili verbi di passione, rifiuto, annientamento consegna, quel titolo cresce al livello di un vero e proprio ossimoro esponenziale, dal momento che rispetto all'esaltazione e all'enorme potere evocabili, viene invece ricaratterizzato da Gesù per un destino di umiliazione e sofferenza perversamente inflitto ma divinamente stabilito. Il gioco sta tutto nell'oscillazione e nel contrasto tra l'altezza allusivamente intrinseca al titolo Fdu (corrispondente all'udienza originaria dell'autore) e il destino di morte e rifiuto riconosciutovi e abbracciato da Gesù (udienza narrativa istituita dall'autore),³⁸ che tuttavia coerisce al livello bassomimetico di un *ben-'adam*.

Contrariamente a quanto sostenuto dai paladini della «cristologia correttiva», non starebbe poi comunque nelle virtù proprie del titolo Fdu di correggere l'ingenua cristologia messianica di Pietro (Mc 8,28-29). E' piuttosto Gesù in persona che corregge non solo la cristologia messianica, bensì lo stesso titolo Fdu, legandolo al proprio destino di rifiuto, e risurrezione. Gesù rinnova il paradigma del Fdu, coniugando un duplice principio: uno teologico/teocentrico, con il primato incondizionato riconosciuto alla volontà divina salvifica, escatologica, della signoria regale e paterna di Dio avvicinata; l'altro principio è piuttosto antropologico, quello più semplice di tutti, inerente allo schema sapienziale del giusto, provato e sofferente, prima di essere glorificato («prima della gloria, c'è l'umiltà»: Pr 18,12; 15,33), eminentemente rappresentato sia dal Servo del Signore di Is 53, sia dal figlio di Dio di Sap 2-5 (testi ai quali questo schema soggiace). Da sottolineare come questo effetto correttivo non sia rilevabile a livello meramente paradigmatico, o filologico³⁹, bensì operi piuttosto a livello sintagmatico, narrativo, in termini di autocaratterizzazione.

Il Fdu è per Gesù quell'autoaffezione di sé da cui ricava sempre ulteriore spessore rivelativo e salvifico, cognitivo e affettivo. Gesù il Fdu, che comincia ad insegnare il proprio destino apertamente e diffusamente (8,32), si esprime senza tentennamenti né reticenze, a lui perfettamente accessibile, nel rapporto diretto come pure in quello mediato dalle scritture, anch'esse leggibili comunque a partire cioè da una sua ben radicata intimità con Dio, piuttosto che in posizione di distanza. La stessa drammaticità-tragicità della consegna nelle mani degli uomini, non intralcia la promessa di Dio, non allenta la certezza della risurrezione, semmai ne diventa lo snodo risolutivo. La dimensione più tragica e fallimentare della sua storia è in realtà dramma salvifico agito da Dio stesso, dove la tragicità della consegna, tutta decantata, si risolve nel misterioso compimento. Decisivi in tal senso Mc 14,21.41-42, dove Gesù in quanto Fdu si misura con la consegna perpetrata per tradimento discepolare, da parte di un uomo per il quale egli eleva un lamento (non una maledizione): «meglio sarebbe se non fosse mai nato» (14,21)⁴⁰.

A coronare con degna sintesi anaforica (per ripresa del contesto precedente) e cataforica (per anticipazione di quello successivo), non solo l'ultima, ma davvero tutte e tre insieme le istruzioni sul Fdu, interviene Mc 10,45:

Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti»⁴¹.

³⁸ VIRONDA 201-203.

³⁹ Anche se la portata bassomimetica del sintagma fdu viene da lui radicalizzata, nel momento in cui egli vi imprime il senso del più kenotico compimento.

⁴⁰ Nota poi come nella pericope di Mc 8,31-9,1, dedicata alla successiva ulteriore istruzione di Gesù, il nostro sintagma Fdu abbracci inclusivamente per intero proprio questa nuova istruzione ai discepoli (8,31.38), in risposta al rimprovero di Pietro. Così il Fdu annunciato sofferente e risorgente viene ricollocato nella prospettiva ultima del suo destino di gloria. Posizionato in minaccioso avviso a quanti (8,36-37), pensando le cose a loro modo piuttosto che a modo di Dio (8,33), finissero per vergognarsi di Gesù (8,38), fornisce un modello di riferimento per l'invito alla sequela di Gesù e a perdere se stessi (8,34-38). Un'ironia infuocata e perfino sarcastica percorre tutta la pericope. Né manca a Gesù stesso, in quanto Fdu, un tocco di autoironia, nel brusco rovesciamento di prospettiva dal disinvolto e largo «potere» di 2,10.28, al più oscuro e doloroso «necessario soffrire» di 8,31. In tal senso l'istruzione ai discepoli, a perdere la vita, sta per Gesù già anticipatamente sotto la cauzione di un destino del Fdu affrontato in nome di questo stesso identico principio.

⁴¹ Mentre il servizio del Fdu coincide con l'arco di tutta la sua vita terrena, la sua morte in riscatto per molti la conclude. Sicché Mc 10,45 potrebbe registrarsi equamente tra i detti del Fdu terreno come pure tra quelli del Fdu nella sua passione e morte redentrice: ulteriore spia di come sia insensato interpretare in senso troppo rigido la pur comoda tripartizione dei *loghia*.

Proprio sul destino del Fdu Mc 10,45 fa naturalmente inclusione con la terza istruzione circa la sua sorte (10,33 ss.), ma soprattutto conclude la quarta sezione del vangelo (quella della via verso Gerusalemme), proponendo una perfetta sintesi retrospettiva e al tempo stesso prospettica dell'intera missione di Gesù ormai al compimento. Notevole inclusione prospettica inoltre anche con il *loghion* sul calice dell'ultima cena (14,24: «*questo è il mio sangue, quello dell'alleanza, versato per molti*», anche se qui ricorre *hypèr*, preposizione in seguito dimostratasi vincente nella teologia della morte salvifica di Gesù.⁴² Ulteriore inclusione viene tirata tra 10,45 (la venuta del Fdu per servire) e quella del Fdu «*veniente con le nubi, con potenza e gloria grande*» (13,26; cf «*nella gloria del Padre suo*»: 8,38; «*con le nubi del cielo*»: 14,62). Lo stesso verbo *erchomai* – da Dn 7,13 già applicato alla manifestazione gloriosa del Fdu «che viene» con le/sulle nubi celesti, e da Gesù qui riferito alla propria missione terrena, viene – sulla falsariga di Dn 7,13 – sempre costantemente applicato alla venuta finale (di qui il linguaggio liturgico del duplice avvento, passato e futuro del Signore).⁴³ Ancor più marcato che quello dell'agire, tratto costante del Fdu è quello dell'evento salvifico.

Viene qui formalmente codificato il più scandaloso e sorprendente paradosso relativo al Fdu: e cioè che sia (anticipatamente) venuto (sulla terra) non tanto in forma gloriae, bensì in forma servi; quindi, per servire, piuttosto che per essere servito, nei termini, cioè, della più secca inversione di ruoli immaginabile, che ribalta nettamente la promessa conclusiva della visione di Dn 7,14 (Lxx e Th), che promette: tutti i popoli lo serviranno. Non potrebbe darsi più radicale rovesciamento di prospettiva, ancora più netto rispetto a En Et, dove il Fdu è elevato al rango del giudice. Anche se l'espressione «dare la vita in riscatto per» non ricorre così ad litteram in Is 53, tuttavia Mc 10,45 con buona probabilità lo riprende.⁴⁴ L'idea è comunque che il Fdu, con il suo servizio di riscatto, diventa liberatore da una schiavitù da cui gli asserviti non riuscirebbero a sciogliere da soli.

La preponderanza in Mc del Fdu rivelatore autorevole e confidente del proprio destino di morte e risurrezione va intesa alla luce della novità del genere letterario marciano consistente in un vangelo narrativo scritto, a fondazione di un vangelo kerygmatico e di formule di fede, ad integrazione della tradizione dei detti e fatti di Gesù circolanti soprattutto a livello orale (in che forma e misura organica, non sia sa), e quindi a istituzione della memoria cristologica e apostolica.

Cruciale in merito la corrispondenza del Fdu morente e risorgente con il kerygma finale di Mc 16,6-7, che, come si è giustamente potuto insistere, riprende 1Cor 15,3-5, il kerygma pasquale primitivo (altrimenti detta «formula di fede»), articolato in quattro eventi organicamente connessi (morte e risurrezione secondo le scritture, come eventi prolungati e confermati rispettivamente da sepoltura e apparizioni)⁴⁵. Rispetto a questo antico nucleo prepaolino, Mc - inventore del genere letterario vangelo - istituisce del kerygma apostolico una nuova fondazione in termini di «ragion narrativa grafica», raccontandone appunto l'archè come il principio nel senso sia di momento iniziale (rimontante al Battista: 1,1ss.), ma anche nel senso di sostanza, nucleo essenziale del vangelo, che nella storia di Gesù riconosce la ragion intrinseca e plausibile della sua pasqua (morte e risurrezione). Ora, nella vicenda di Gesù così com'è narrata, risulta assolutamente cruciale l'orientamento da lui stesso conferitosi come il Fdu soprattutto sofferente e glorioso, dal momento

⁴² Per esprimere il valore salvifico della morte di Gesù, si ricorderà che insieme ad *hypèr + gen.*, il NT conosce anche: 1/ *dià + acc.* (Rm 3, 25; 4, 25; 1 Cor 8, 11); 2/ *peri + gen.* (Mt 26, 38); 3/ *anti + gen.* (Mc 10, 45 = Mt 26, 28). In merito alla varietà di queste preposizioni si può concludere che la preposizione *hypèr* si è dimostrata quella più elastica e più capace di esprimere i significati parziali delle altre in modo flessibile e unificante relativamente al valore salvifico è contenuta da *hypèr* (*dià + acc.* = «per»; *anti + gen.* = «al posto di», e *peri + gen.* = «a favore di»). «Queste preposizioni possono occasionalmente sostituire *hypèr*, ma non rendono tutta l'ampiezza del senso di *hypèr*, bensì sempre solo uno dei tre significati sovramenzionati» (E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht 1963², pp. 132-133).

⁴³ Meritevole d'attenzione l'uso salvifico-rivelativo di *erchomai* che apre l'iniziativa di Gesù (1,9.14.24).

⁴⁴ Per gli ipercritici Mc 10,45 è una creazione della comunità primitiva, ovvero redazionale (ma non tutti sono d'accordo). Per l'allusione intenzionale o no a Is 53, cfr. S. MOYISE, *The Old Testament in the New. An Introduction*, Continuum London & New York 2001, 29-30.

⁴⁵ In merito cf. R. VIGNOLO, *Raccontare Gesù secondo i quattro Vangeli*, in: ... *La figura di Gesù* Milano Glossa 2006...

che siffatta configurazione della storia e della persona di Gesù sortiscono ad una felice congruenza di due proclamazioni kerygmatiche (la sua e quella ecclesiastica), nei termini di un unico e organico kerygma: l'annuncio di fede cristologica della chiesa primitiva finisce infatti per corrispondere a quello di Gesù riguardo a se stesso durante la sua missione terrena, alla sua stessa coscienza, alla medesima sua *fides* espressa in quanto il Fdu, quale mistero indisponibile a qualunque altro personaggio umano, solo a lui effettivamente noto, e da lui medesimo rielaborato entro la propria missione, e ai discepoli rivelato in tanta impegnativa chiarezza. In tal modo il kerygma ecclesiale pasquale (Mc 16,6-7), che riprende con piccole, comprensibili variazioni lo stesso schema di 1Cor 15,3-5) è già tutto anticipato in quello di Gesù, nella rivelazione della sua storia in quanto Fdu (8,31; 9,31;10,33). Questa la sostanziale ragion d'essere del kerygma pasquale, di cui vengono restituite le ragioni intrinsecamente più veritiere e trasparenti.

3/ Infine Mc ripropone con energia la prospettiva del Fdu glorioso, rielaborando la tradizione danielica e forse anche enochica, così da confermare esplicitamente l'attesa proiettata su questa figura (8,38; 13,26-27; 14,62). Tuttavia il Fdu viene – almeno da Mc, diversamente da Mt 23; Gv 5 ecc. – intesa tuttavia meno come giudice, e invece piuttosto come soggetto che alla presenza stessa di Dio viene rivendicato dalla lui giustizia e fedeltà (Mc 13,26 e 14,62, ispirati a Dn 7; in Mc 14,62 combinato al Sal 110, nel contesto della passione).

Nella risposta di Gesù a Caifa, per la cui bocca risuona l'ultima domanda cristologica tanto rilevante nel vangelo marciano, l'ultima menzione del Fdu propone una citazione scritturistica combinante assieme il Fdu di Dn 7,13 con il re messianico del Sl 110,1.

Della fitta serie di *collegamenti intertestuali di Mc 14,62 con il resto del vangelo*, segnaliamo qui:

1. la *inclusio maior* di 14,64 con 2,10 sulla *accusa di bestemmia*, per cui l'intera vicenda di Gesù, il Fdu, sta sotto il segno di un'orribile esecrazione, accusa portatagli dalla religiosità ufficiale. Ma se prima (2,10) Gesù con il Fdu controbatte all'accusa, in 14,64 invece Gesù porta l'accusa al suo acme appunto, rivendicandosi come il Fdu venturo.
2. Ripresa dello *Io sono/sono io*, pronunciato la prima volta nella traversata del lago (6,50), che, insieme alla sua funzione di autoriconoscimento, prende pure un intenso colore teofanico (nient'affatto sconveniente a 14,64).
3. Ripresa della visione escatologica del Fdu veniente con le nubi del cielo di 13,26 e anticipo della visione legata alla risurrezione di 14,28; 16,7.
4. Ripresa in 14,62 del Sal 110,1, già ampiamente ed esplicitamente citato da Gesù in 12,36 -dove, presupponendo l'enunciazione davidica del Sal 110,1 – «oracolo del Signore al mio signore: 'Siedi alla mia destra...!'» – Gesù propone un'esegesi innovatrice, per cui il Messia non tanto, come usualmente avveniva, quale »figlio di Davide«, bensì come »Signore di Davide«⁴⁶.

Questi rilevanti nessi invitano ad un attento apprezzamento di quest'ultimo detto sul Fdu marciano. Particolare attenzione merita l'influenza reciproca della visione di Dn 7 e dell'intronizzazione del Sal 110,1 in forza del loro accostamento.⁴⁷ A proposito del Sl 110,1 trattasi di un salmo regale di tradizione davidica (successivamente, ma molto presto, forse anche già subito, interpretato in senso messianico),⁴⁸ quello che più di tutti avvicina l'unto-re-messia in straordinaria intimità con Dio, facendolo sedere alla sua destra.⁴⁹

⁴⁶ Qualcuno legge le citazioni di Mc 14,62bc non tanto come parte integrante della risposta di Gesù, bensì come un commento narrativo parentetico, in buona sostanza una sorta di *midrash* cristiano postpasquale sulla passione subita da Gesù. Così interpretando, tuttavia, si incorre in un duplice inconveniente: anzitutto quello di rendere narrativamente parlando inintelligibile l'esecrazione (fisica e verbale) del Sommo Sacerdote alle parole di Gesù (14,63-64). Il secondo inconveniente sta nell'applicare scorrettamente il concetto di *midrash*, che di per sé costituisce una procedura di lettura, un commento ad un testo in ordine a fornirne una spiegazione con il suo referente, mentre nel nostro caso abbiamo invece un commento ad un evento (appunto l'autodichiarazione di Gesù Fdu), per l'utilizzo di alcuni testi.

⁴⁷ Per l'esegesi qui proposta, m'ispiro soprattutto a A. VANHOYE, *De Narrationibus Passionis Christi in Evangelii Synoptici*, PIB Romae 1970 (*ad usum auditorum tantum*) 82-94.

⁴⁸ La dimostrazione di una diffusa interpretazione messianica è data proprio da Mc 12,35-37 e par., dove Gesù la suppone chiaramente diffusa tra gli scribi, tuttavia proponendone una sua propria alternativa, per cui, a collocare il salmo in bocca a Davide, «autore» del salterio, che annuncia il decreto divino per il re messia chiamato da Davide «mio signore», ecco che ne esce un'immagine del Messia non più figlio, bensì «Signore di Davide».

⁴⁹ Forse il riferimento alla destra di Dio si spiega originariamente con la posizione del palazzo regale, ubicato alla destra del tempio, quest'ultimo inizialmente edificato a mo' di cappella palatina. Il Sl 110 intende l'insediamento regale come partecipazione del re alla signoria di Dio stesso. In qualche testo, particolarmente enfatico, il successore di Davide occupa il trono del regno di Dio in Israele (1Cron 28,5), ovvero lo stesso trono di Jahweh (29,23). 2Cron 9,8 sostiene che Dio «ha voluto collocarti sopra il suo trono». «L'interpretazione messianica

Se il Sal 110,1 parla di un individuo umano specifico, rappresentante sulla terra della regalità divina in termini comunque esulanti da qualunque teofania, la visione celeste di Dan 7 lascia più indeterminate molte cose circa l'identità personale o collettiva, umana o divina di questo soggetto che comunque è al centro di una teofania celeste. Ma ecco il nuovo senso che si produce coll'accostamento di questi due testi da parte di Gesù.

La *visione celeste del Fdu danielico diventa la cornice complessiva della citazione cumulata. In effetti il riferimento a Dn 7, all'inizio e alla fine dell'intero testo importato, incastona proprio al centro il riferimento al Sal 110,1.* Quindi, la visione del Fdu ingloba, letteralmente, l'oracolo per il re messia, che ne resta completamente avvolto.

Ma anche la visione stessa viene significativamente modificata. Infatti, non è più, come in Daniele, la retrospettiva di una teofania notturna e celeste, relativa ad un soggetto indeterminato, contemplato solo per approssimazione «*come un Fdu*». A far la differenza è la determinatezza, ormai senza più approssimazione alcuna, della figura del Fdu nella visione di Gesù, ormai nettamente caratterizzato (con articolo determinativo e dotato di referenzialità cristologica certamente passibile d'interpretazione corporativa, e non solo personale). Aggiungi poi che non è più un'esperienza ristretta, esclusiva di un veggente, di un profeta. Trasformata in promessa senza restrizioni, estesa ai propri diretti interlocutori del processo giudaico («*vedrete!*») la parola di Gesù è capace d'interpellare gli stessi lettori, estensibile perfino all'udienza narrativa. Riprendendo quindi il quadro danielico, Gesù ne trasforma il resoconto teofanico in una chiara promessa di teofania futura, dalla destinazione non individuale, ma universale. La forza di questa parola è tanto più apprezzabile, se la si considera nella sua dirompente forza contestuale, ovvero: a/quale replica di un accusato sottoposto a giudizio, che solo a questo punto, in quanto interpellato non mediante false testimonianze, ma direttamente sulla propria identità, scioglie in termini assolutamente dirompenti un reiterato silenzio precedente con cui ignorava ogni accusa (14,55-60); nonché b/ a ulteriore rincalzo dell'affermazione circa la propria identità messianica, una risposta con ogni probabilità essa stessa dotata di una potente carica teofanica, divina («*sono io!/IO SONO!*»). Nulla vieta poi di riconoscere a questo detto conclusivo sul Fdu una portata universalistica corporativa, cristologica inclusiva piuttosto che esclusiva.

Tuttavia il Fdu preannunciato da Gesù sta anzitutto «*seduto alla destra di Dio*», quindi prima di tutto messianicamente intronizzato (come nel Sal 110), e solo così «*veniente sulle nubi del cielo*», *al cospetto di Dio*. Come risultato effettivo di questa fusione di testi e dal loro reciproco fecondante contagio, ecco allora:

- *da un lato*, rispetto al Fdu danielico, una nuova, maggiore determinazione e individuazione della figura, importata dalla teologia regale, messianico-davidica, del Sal 110,1;
- *e, dall'altro*, un'intensificazione della figura messianico-regale, nel senso d'una sua nuova e più accentuata trascendenza (il guadagno del Fdu celeste rispetto al re messia dinastico). In particolare, l'inclusione del Sal 110,1 nella citazione di Dn 7 implica di conseguenza che il Fdu non sia più un'indeterminata, mitica figura teofanica, bensì un vero soggetto di discendenza davidica, che agli occhi di Gesù gode della promessa divina come di un bene già ottenuto (il ptcp. pf. passivo «*seduto*» introdotto al posto dell'imperativo del Sal 110: «*siedi!*», dice un'intronizzazione ormai perfettamente consumata).

Insomma, in rapporto al Fdu danielico-apocalittico, Gesù in quanto Fdu sulla terra procede per allargamento e anticipazione, in quanto Fdu paziente e risorgente per arretramento e rovesciamento, e solo così ottiene conferma in quanto Fdu escatologico.

conferisce all'oracolo una nuova pienezza di senso, in quanto il Messia veniva pensato come re ideale mediante il quale tutte le promesse di Dio dovevano ottenere perfetto adempimento. Il suo regno era predetto universale ed eterno, e così doveva compiere non solo la vocazione di Davide, re d'Israele, bensì anche di Abramo, padre di molte genti, e di Adamo, cui era stato offerto il dominio della terra (cfr. Sap 9,2-3.7). La relazione del messia a Dio era pensata come intima...Tuttavia mai il messia era pensato essere uguale a Dio. Sicché l'interpretazione del Sal 110 non richiedeva un senso trascendente. Del messia poteva dirsi si sarebbe seduto a destra di Dio, in quanto Dio gli avrebbe donato 'il trono di Davide suo padre'» (A. VANHOYE, 88). Orbene, il Sal 110 è la scrittura antica più citata dell'intero NT, che la applica alla risurrezione ascensione, glorificazione di Gesù (proprio per questo c'è diffidenza di molti studiosi a riconoscere la storicità del suo uso da parte del Gesù storico sia in Mc 12,35-37 che qui in 14,62. In realtà, un nucleo storico sarebbe di per sé tutt'altro che irragionevole).

L'ironia, nel primo caso, è tutta a carico degli avversari; nel secondo a spese di Gesù prima (autoironia), dei suoi avversari poi; in terzo luogo, di nuovo a spese degli avversari.

In termini di potere, abbiamo una sequenza di speciale movimentazione:

a/ con anticipazione/intensificazione del potere del Fdu terreno,

b/ con annientamento del Fdu, consegnato ai nemici e sua risurrezione da parte di Dio;

c/ con l'esaltazione escatologica finale del Fdu sofferente.

5. Conclusioni

«*il Figlio dell'uomo*» è «ossimoro cristologico», che ci restituisce alla giudaicità singolare di Gesù, quale misterioso e felice *metaxù* e crocevia di molteplici opposizioni polari:

1/ *come medio tra singolo e universale*, ovvero tra l'autoreferenzialità e una referenzialità più ampia e universalmente inclusiva. (Mt 16,27; 25,31).

2/ *Come medio tra situazione passiva e attiva*, tra l'universalità della comune condizione umana, sempre *pàtica* e *subita* da un qualunque mortale mai autoprodotta per propria scelta, e la più audace istanza di singolare *exousia* rivendicata già operante nel presente (Mc 2,10.28 e par.), nonché inerente alla certezza del proprio riscatto pasquale.

3/ *Come medio tra umiliazione ed esaltazione* (Mc 8,31; 9,31; 10,33 e par.) e *viceversa* (Mc 10,45; 14,21 e par.; Mt 26,2; Lc 22,48; 19,10), garante di una promessa divina, cifra di un riscatto nazionale, figura al tempo stesso *destinataria e mediatrice* del giusto giudizio e del gesto salvifico divino, a ridosso di una precedente oppressione – personale e collettiva – da cui viene riscattata.

4/ *Come individuo umano che è Gesù di Nazareth, luogo di piena e compiuta, filiale rivelazione divina* (Gv)⁵⁰.

5/ *Come ambito chiaroscuro intrinseco all'evento stesso originario*, ben compatibile – addirittura postulabile – con l'idea di rivelazione salvifica escatologica, inquadrata – nel nostro caso – dall'imprescindibile punto di vista di Gesù, strutturalmente coincidente con la narrazione confessante della chiesa primitiva, fattore decisivo di continuità nella discontinuità tra il prepasquale di Gesù autonarrantesi e il racconto/annuncio postpasquale ecclesiastico su di lui.

⁵⁰ Per Gv –che pur mantiene una certa continuità con la tradizione sinottica- nuovi accenti cadono sullo schema ascesa/discesa (3,13, 6,61; cf 1,45), sulla preesistenza (6,61), sull'esaltazione in croce (3,14, 8,28; 13,34), e glorificazione (12,13;13,31], il giudizio (5,27) e l'escatologia anticipata nella mediazione vivificante (3,14; 6,27), anche sacramentale (6,53), ma non ancora consumata).