

LUIS DÍEZ MERINO, C. P.

IL FIGLIO DELL'UOMO NEL VANGELO DELLA PASSIONE

“Il Figlio dell'uomo deve patire”
(Mc 14,21.27.41; Mt 26,1s)

Pontificia Università Lateranense
Cattedra *Gloria Crucis*

Quaderno n. 2

Edizioni Staurós

Luis Díez Merino, C.P.

Professore di Semitica all'Università di Barcellona; Membro del Consiglio delle Ricerche Scientifiche di Madrid; Membro della Società Mariologica Internazionale.

Traduzione dal testo spagnolo
P. Cherubino Satriano, C.P.

Copertina di P. Tito Amodei, C.P.

Con approvazione ecclesiastica.

© 2004, Edizioni STAUROS
Via del Santuario, 187
64048 – SAN GABRIELE (TE)
Tel – Fax 0861.975727
e-mail stauros@tiscali.it
www.stauros.it

ISBN 88-89204-00-3

Indice

La Cattedra	5
1. Introduzione.....	7
1.1 Concetto del “Figlio dell’Uomo”.....	9
1.2. Evoluzione precristiana di questo concetto.....	10
2. Antecedenti anticotestamentari.....	13
2.1. In testi poetici.....	13
2.2. In Ezechiele.....	13
2.3 In Daniele 7.....	13
2.4. Sapienza di Salomone.....	16
3. Nella letteratura intertestamentale.....	19
3.1. Le Parabole di Enoch.....	19
3.2 4 Esdra 11-13.....	24
3.3 2 Baruk.....	24
3.4 Nella letteratura qumranica.....	27
3.5. Nella letteratura cristiana primitiva.....	27
3.6 Filone.....	27
3.7 Letteratura mandea.....	28
3.8 Letteratura manichea.....	29
3.9 Letteratura gnostica primitiva.....	29
3.10 La datazione dei testi.....	29
4. Nel Nuovo Testamento.....	31
4.1. Concetto del “Figlio dell’Uomo”.....	31
4.2. Il suo uso neotestamentario.....	32
4.2.1. Senza divisione di documenti.....	33
4.2.2 Con divisione del documento “Q”.....	35
4.2.3. Visione comune con la fonte “Q”.....	40
4.3 Vangelo di Marco.....	40
4.3.1. <i>Il Figlio dell’Uomo nel futuro</i>	40
4.3.2. <i>Il Figlio dell’uomo in terra</i>	41
4.3.3. <i>Il Figlio dell’uomo nella Passione (muore e risorge)</i>	42
4.3.4. <i>Visione globale di Marco</i>	42
4.4. Vangelo di Matteo.....	43
4.4.1. <i>Altri passi sul Figlio dell’Uomo nel futuro</i>	44
4.4.2. <i>Il Figlio dell’Uomo esaltato prima della Parusia</i>	45
4.4.3. <i>Visione globale del Vangelo di Matteo</i>	45
4.5. Luca-Atti.....	45
4.5.1. <i>Il ministero del Figlio dell’Uomo</i>	45
4.5.2. <i>La morte e la resurrezione del Figlio dell’Uomo</i>	46
4.5.3. <i>Il Figlio dell’Uomo nel futuro</i>	46
4.5.4. <i>La presente esaltazione del Figlio dell’Uomo</i>	47
4.5.5. <i>Gesù come l’Eletto e il Giusto</i>	47
4.5.6. <i>Un’altra divisione dei testi del Figlio dell’Uomo</i>	48
4.6 Vangelo di Giovanni.....	50
4.6.1. <i>Visione globale di Giovanni</i>	53
4.7. Paolo e la tradizione paolina.....	54
4.7.1 <i>1Tessalonicesi</i>	54
4.7.2 <i>1Corinzi 15,23-28</i>	56
4.7.3 <i>Altri testi paolini su Gesù giudice</i>	56
4.7.4 <i>2Tessalonicesi 2,1-12</i>	57
4.7.5 <i>Lettera agli Ebrei</i>	57
4.8. L’Apocalisse.....	58
4.9. 2Pietro.....	60
4.10. Il Gesù storico e il Figlio dell’Uomo.....	60
4.11. Sintesi neotestamentaria sul Figlio dell’Uomo.....	61
5. L’uso di bar nash/bar nasha’ nella tradizione aramaica.....	65
5.1. Storia della questione.....	65
5.1.1 <i>Prima tappa</i>	65
5.1.2 <i>Seconda tappa</i>	68
5.1.3 <i>Terza tappa</i>	71
5.2. I Targumim.....	72
5.3. Altre fonti aramaiche.....	73
5.3.1 <i>Un essere umano</i>	73
5.3.2 <i>Un pronome indefinito</i>	74
5.3.3 <i>Una circonlocuzione per “Io”</i>	75
5.4. Posizione di Geza Vermès.....	76
5.5. Posizione di M. Black.....	76
Bibliografia.....	79

La Cattedra

La Cattedra “*Gloria Crucis*” è stata istituita nel 2003 alla Pontificia Università Lateranense.

La nuova struttura scientifica si propone di mostrare come il Cristo Crocifisso e Risorto illumina l’esistenza dell’uomo e il suo destino.

La *gloria* è quanto attiene alla vocazione ultima dell’uomo (cfr *GS* 22), ma essa deve attraversare quotidianamente la strada della *croce* nella certezza che Cristo ci precede (cfr *Lc* 9,23) e ha vinto il mondo (cfr *Gv* 16,33).

“La sapienza dell’uomo rifiuta di vedere nella propria debolezza il presupposto della sua forza... L’uomo non riesce a comprendere come la morte possa essere fonte di vita e di amore... La ragione non può svuotare il mistero di amore che la croce rappresenta, mentre la croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca. Non la sapienza delle parole, ma la Parola della Sapienza è ciò che san Paolo pone come criterio di verità e, insieme, di salvezza” (*Fides et Ratio*, 23).

Nella sua struttura operativa, la Cattedra agisce in modo trasversale alle varie discipline presenti nell’Università e ad altre discipline anche se non presenti in essa.

La Cattedra ha lo scopo di organizzare cicli di lezioni o seminari, conferenze, mostre, convegni e congressi, invitando professori interni ed esterni alla PUL; cura la realizzazione di un Centro Documentazione sulla Passione di Cristo e favorisce iniziative attinenti alla spiritualità della Passione.

“La Sapienza della croce” è la Rivista della Cattedra *Gloria Crucis*.

Prof. Fernando Taccone, C.P.
Direttore della Cattedra

1. Introduzione

Attraverso la Bibbia incontriamo espressioni il cui primo componente è “figlio di” o “figli di”, con un significato particolare che non è quello di una semplice indicazione di una genealogia:

1. “Figli di”: questa espressione la troviamo con distinte specificazioni:

a) “Figli di Israele” o “Israele”: questa denominazione meritò particolare attenzione da parte di A. Besters¹, il quale prese l'espressione “figli d'Israele” nei libri storici, da Gen fino a 2Re, come criterio per distinguere le fonti;

b) “Figli dei profeti”²: con riferimento al “padre” profetico.

c) “Figli e figlie del patto”: questo denominativo si trova nella letteratura monastica siriana³.

2) “Figlio di” o “figlio del”: seguito da un nome proprio o nome comune che lo qualifica, risulta essere un titolo:

a) “Figlio di David”: è un titolo che si trova nei profeti minori⁴, nel vangelo di Matteo⁵ e applicato a Gesù⁶ nei sinottici⁷, Gesù non in-

¹ A. Besters, “Israël et ‘Fils d’Israël’ dans les livres historiques (Genèse-II Rois)”, *RevBibl* 74 (1967) 5-23; Idem, “L’expression [Fils d’Israël] en Ex I-XIV. Un nouveau critère pour la distinction des sources”, *RevBibl* 74 (1967) 321-355.

² J.G. Williams, “The Prophetic ‘Father’: A Brief Explanation of the Term ‘Sons of the Prophets’”, *JbibLit* 85 (1966) 344-348.

³ S. Jargy, “Les ‘fils et filles du pacte’ nella letteratura monastica siriana”, *OrChristPeriod* 17(1951) 304-320.

⁴ M. Miguens, “‘Filius David’ apud prophetas minores”, *Liber Annuus* 5 (1955) 45-138.

⁵ James M. Gibbs, “Purpose and Pattern in Matthew’s Use of the Title ‘Son of David’”, *NTStud* 10 (1963-64) 446-464; A. Suhl, “Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium”, *ZNWiss* 59 (1968) 57-81.

⁶ Chr. Burger, *Jesus als Davidsohn*. Eine traditiosgeschichtliche Untersuchung. Forsch. Relig. & Lit. A. & N.T. 98, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1970, 185 pp.; E. Lövestam, “Davids-son-Kristologin hos synoptikernas”, *Svensk Exeg. Arab.* 37-38 (1972-73) 196-210.

⁷ E. Lövestam, “Davids-son-kristologin hos synoptikerna”, *Svensk Exege.arab.* 37-38 (1972-73) 196-210; Idem, “Jésus Fils de David chez les Synoptiques”, *Stud.Theol.* 28 (1974) 97-109; Tennis C. Duling, “Solomon, Exorcism, and the Son of David”, *Harv. Theol.Rev.* 68 (1975) 235-252; Jack Dean Kingsbury, “The Title ‘Son of David’ in Matthew’s Gospel”, *JbibLit* 95 (1976) 591-602; Dennis C. Duling, “The Therapeutic Son Of David: An Element in Matthew’s Christological Apologetic”, *NTStud* 24 (1977-78) 392-410; W.R.G. Loader, “Son of

dicò mai se stesso con il titolo di Figlio di David⁸; in una frase relativa ai tre giorni, indicò se stesso come il costruttore del nuovo tempio (Mc 14,58 par; cf. Mt 16,18), e, di conseguenza, il germoglio di David che era stato promesso profeticamente da Natan (2Sam 7,13), e anche in Mc 12,35-37 si proclama implicitamente che Gesù è Figlio di David. Gesù, pur reclamando per sé il titolo di Figlio di David (cf. Mc 14,58), evita l’uso di questo titolo che al suo tempo aveva una grande carica politica⁹.

b) “Figlio di Dio”: aa) nel Vangelo di Giovanni: Gesù si riferisce costantemente a se stesso come al “Figlio di Dio” (Gv 5,25; 10,36; 11,4; cf. 17,1), o isolatamente “il Figlio, il primogenito” (Gv 3,16), o “l’Unigenito Figlio di Dio” (Gv 3,18); bb) nei sinottici Gesù designa se stesso come “il Figlio [di Dio]” (Mc 13,32) (e cf Mt 11,27 par; Lc 10,22; Mt 27,43); cc) nell’ Enoch etiopico 105,2 si trova tale titolo, ma questo capitolo manca nel testo greco dei papiri di Chester Beatty, pubblicati nel 1937¹⁰, per cui si sospetta che Enoc etiopico 105,2 sia un’aggiunta posteriore¹¹; dd) nelle traduzioni latina e siriana del 4Esdra (7,28s; 13,32.37.52; 14,9) il Messia è chiamato molte volte “mio Figlio [di Dio]”, ma il confronto con altre traduzioni dimostra che nel greco perduto si leggeva **païs Theoû**, che, secondo J.Jeremias, indica che l’originale semitico del greco era ‘**abdi**¹²; ff) nel Baruk siriano si chiama così il Messia; gg) nel Targum si chiama così in otto occasioni il Messia¹³; hh) sembra che questo titolo sia stato usato nel nord della Siria¹⁴ negli scritti giudaici prima dell’era cristiana¹⁵.

David, Blindness, Possession, and Duality in Matthew”, *CBQ* 44 (1982) 570-585; B. Chilton, “Jesus ben David: reflections on the Davids.sohnfrage”, *J.Stud.N.T.* 14 (1982) 88-112.

⁸ J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 3° ed., Salamanca (Edic. Sígueme) 1977, p. 301.

⁹ E. Lohse, *Yiòs David*, *TWzNT* VIII, 1969, 482-492, spec. 483-486.

¹⁰ C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, *Studies and Documents* 8, Londra 1937, 76, lin. 17.

¹¹ G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Darmstadt 1960, 221.

¹² J.Jeremias, *Païs Theoû*, *TWzNT* V, 1954, 676-713; 680, n. 196..

¹³ J. Jeremias, *Païs Theoû*, *TWzNT* V, 1954, 680.

¹⁴ J. Rendel Harris, “On the Name ‘Son of God’ in Northern Syria”, *ZNWiss* (1914) 98-113.

¹⁵ Erminie Huntress, “ ‘Son of God’ in Jewish Writings prior to the Christian Era”, *JBL* (1935) 117-123.

c) “Figlio dell’Uomo”: è l’unico titolo usato da Gesù per indicare se stesso.

1.1 Concetto del “Figlio dell’Uomo”

“Figlio dell’Uomo” (eb. **Ben ‘adâm**, aram. **Bar ‘enâsh**, gr. **ho ‘u-yós tou anthrôpou**) è una espressione semitica che designa un nome per l’umanità in generale, determinandolo con “figlio di”, e così designa una persona umana, un solo individuo dentro la specie umana. Il suo significato si potrebbe anche esprimere mediante l’indefinito: “qualcuno”, o “una certa persona”, o “un individuo”. “Figlio dell’uomo”, quando è prefisso di un nome collettivo, indica un membro individuo della specie; il greco e le traduzioni moderne sono molto letterali, dato che la frase significa “l’uomo” o “un uomo”. La traduzione letterale non allude ancora al carattere distintivo del titolo nei Vangeli.

È un titolo messianico, che ricorre 70 volte nei sinottici, 12 volte in Gv e fuori dai Vangeli solamente in At 7,56, dove Stefano allude a Dan 7,13. Inoltre Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69; e Apoc 1,13; 14,14 alludono anche a Dan 7,13.

Il titolo è usato in Dan 7,13s per indicare “uno come un uomo” che appare nelle nuvole davanti al Vegliardo e riceve un regno. Questa figura simboleggia Israele (Dan 7,18.22.27). Alcuni investigatori suggeriscono che “l’uomo” è connesso con una figura della mitologia iraniana chiamata Uomo Primordiale, il primo uomo che è divinizzato e che ritornerà nel periodo finale del mondo per inaugurare il regno di Dio.

La figura è oscura nella mitologia iraniana, e il suo possibile riflesso è rifiutato da molti studiosi; ma sembra che il Figlio dell’uomo in 1Enoch e 4Esdra dipenda da una mitologia non giudaica, ma anche da Dan 7,13.

In Dan 7,13-14 si usa per descrivere una figura di aspetto umano che emerge da una nube. L’espressione o la figura, come è segnalata in Daniele, giunse ad essere tradizionale in alcune forme di speculazione giudaica e cristiana, che anticipa una persona trascendente ed escatologica del giudizio e della liberazione divina.

Nel NT questa persona del giudizio divino è quasi universalmente identificata con Gesù risorto. Nel complesso si devono analizzare testi che usano il sintagma “Figlio dell’Uomo”, come anche i testi

che svolgono o elaborano la tradizione di Dan 7, senza mantenere l’espressione.

Diversi studiosi, in epoche distinte, hanno fatto un bilancio degli studi che si sono andati facendo su questo tema per riattualizzarlo, p.e. I.H. Marshall, G. Vermès, C. Colpe, W.O. Walzer, jr., J.R. Donahue¹⁶.

1.2. Evoluzione precristiana di questo concetto

Facciamo precedere qui una ricostruzione di ciò che ha potuto essere la tradizione intorno alla figura del “Figlio dell’uomo” prima del Nuovo Testamento¹⁷.

Le prove che si possono presentare indicano che l’idea di un giudice trascendente e di un liberatore era presente nella escatologia giudaica nell’ultima parte del I secolo d.C. I testi dell’epoca intertestamentale attestano un modello comune che era integrato da elementi delle tradizioni israelitiche intorno al re David, al Servo di Yahweh, l’eletto del Deutero-Isaia, e il “Figlio dell’uomo” di Dan 7.

Il modello molto probabilmente esisteva aldilà di questi testi, per dar fede alla figura di tale salvatore trascendente è necessario non presupporre che uno qualunque dei testi fosse conosciuto e usato come una fonte letteraria. Per la critica moderna, tuttavia, tali testi servono come testimoni che fanno fede e come espressioni di tale credenza. I testi e le loro fonti nella Bibbia Ebraica non rappresentano evoluzioni successive in un unico processo continuo. La tradizione fu oscillante e i suoi componenti intervennero gli uni negli altri in differenti modi, che possiamo descrivere così:

1) Il liberatore trascendente fu identificato spesso con un individuo come il “Figlio dell’uomo” del libro di Daniele, anche se non fu sempre riconosciuto con quel nome specifico di “Figlio dell’uomo”.

¹⁶ I.H. Marshall, “The Son of Man in Contemporary Debate”, *EvQ* 42 (1970) 67-87; G. Vermès, “The Present State of the Son of Man Debate”, *JSS* 29 (1978) 123-174; C. Colpe, “Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem”, *Trev* (1981) 354-377; .O. Walker, Jr., “The Son of Man: Some Recent Developments”, *CBQ* 45 (1983) 584-607; J.R. Donahue, “Recent Studies on the Origin of “Son of Man” in the Gospels”, *CBQ* 48 (1986) 584-607.

¹⁷ H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. Trad. D.M. Barton, Philadelphia 1965.

Nel caso di Dan 12,1 si intuisce un salvatore trascendente senza usare le immagini e la terminologia di Dan 7,

2) Nel libro IV di Esdra e nel II di Baruk, per identificare tale liberatore si usò una terminologia più regale e messianica.

3) In altri casi, come nei testi qumranici su Melkisedec, esiste una specie di salvatore trascendente che si descrive senza usare le immagini e i termini di Dan 7.

4) Esiste in tutti questi testi un' enfasi nelle funzioni giudiziarie di quel liberatore esaltato, un elemento che è estraneo a Dan 7, ma che sta nel cuore dei testi davidici e che è integrato nel Deutero-Isaia.

5) Persecuzione aperta o nascosta: l'ambiente in cui sorsero tali tradizioni furono situazioni di persecuzione o sofferenza, come è il caso di Dan 7 e 1Enoch. In Sap2 e Sap 5 la persecuzione e la rivendicazione dei giusti è un punto centrale.

6) Crisi collettiva: anche se solo in alcuni testi, come 4Esdra e 2Baruk, non si cita espressamente la persecuzione, però le sofferenze causate per gli avvenimenti del 70 d.C. sono continuamente presenti nel contesto di questi scritti, in modo tale che si allude alla ingiustizia dei Romani (4Esdra 12,40-43), e alla cui situazione generale si allude in altre occasioni (2Baruk 72,4).

7) La facoltà di giudicare e le prerogative regali: in tutti questi testi, re, principi, o i ricchi e potenti sono la fonte della sofferenza, e così la prerogativa regale e la funzione del giudizio s'intende che si aggiudicano ai rispettivi protagonisti. Una situazione simile favorisce il contesto per il Messia davidico nei Salmi di Salomone 17.

2. Antecedenti anticotestamentari

In quattro occasioni troviamo il concetto di “Figlio dell’Uomo” nell’AT:

2.1. In testi poetici

Ben ‘ādām appare 14 volte in testi che sono costruiti con un parallelismo poetico sinonimico; in detti testi, sempre nella seconda parte e come un’alternativa enfatica, figurano termini che designano “uomo” o “essere umano”, generalmente con vocaboli come **‘is**, **‘enâs**, **geber** (Num 23,19; Is 51,12; 56,2; Ger 49,18.33; 50,40; 51,43; Sal 8,5; Gb 16,21; 25,6; 35,8).

Questo sembra terminare con l’affermazione generalizzata che Ben Adam è in se stesso una designazione “attenuata” per gli esseri umani. Un’eccezione suppone Sal 8,5 (cf Sal 80,18), ma il punto preciso è il paradosso che Dio “si ricorda” dell’uomo e incorona il “Figlio dell’uomo” come un re. Questo passo merita di essere sottolineato, perché suppone uno stato dell’uomo come immagine di Dio (Gen 1,26-28) e la versione della narrazione dell’Eden che soggiace a Ezechiele (Ez 28,12-18), dove il primo uomo appare che sia stato un re, e questo facilita, particolarmente nella tradizione cristiana, la simbiosi con Dan 7,13-14.

2.2. In Ezechiele

Dio si rivolge al profeta Ezechiele fino a 93 volte designandolo come “Figlio dell’uomo” (eb. **ben ‘adām**: Ez 2,1.3.6.8; 3,1.3.4.10.17.25, ecc). Due interpretazioni sono state date a questo titolo: a) l’espressione sottolinea la situazione puramente umana del profeta davanti a Dio; b) detta espressione significa il privilegio dell’uomo come “l’uomo” che risalta sul resto della gente perché Dio lo ha distinto da quella gente per inviarlo come messaggero divino.

2.3 In Daniele 7

Un termine che solo una volta esce in Dan 7 (**bar ‘enâsh**) ha avuto un’influenza eccezionale nella letteratura giudaica e cristiana, particolarmente in ciò che si riferisce alle speculazioni messiani-

che¹⁸. e tali dottrine trovano la loro massima espressione nell’epoca che precede l’anno 100 d.C.

Per capire Dan 7 si è fatto ricorso a dati forniti dalla mitologia fuori di Israele, ma le opinioni degli esperti variano molto al momento di ricostruire la storia della tradizione¹⁹. Ma quando si vuole specificare, gli interrogativi sono molti: Dove trovare nella letteratura antica le radici mitiche di Dan 7? La forma biblica del testo come oggi ci si presenta fu una creazione unitaria? Se non fu una creazione omogenea, quali sono gli strati e la loro sequenza?

Vi sono studiosi che partono da una premessa: che il testo e il contesto di Dan 7 che oggi ci trasmettono nella Bibbia Ebraica sono datati al tempo in cui si svolse la persecuzione di Antioco IV Epifanie (167-164 a.C.), questo fatto offre elementi per chiarire l’evoluzione posteriore della tradizione sia in ambienti giudaici che cristiani.

Dan 7 si divide in due parti principali: visione di Daniele (Dan 7,1-14) e la sua interpretazione angelica (Dan 7,15-27). Le azioni di Dan 7-12 si svolgono a due livelli, uno terreno e l’altro celeste, ed entrambi sono descritti con immagini di alto contenuto mitico. E’ essenziale all’azione il conflitto fra le forze del caos, descritte come orribili bestie che sorgono dall’averno primordiale, e il re divino con la sua corte celeste. Le bestie sono interpretate come regni (Dan 7,23 TM e 7,17 LXX), e il conflitto si svolge per ottenere la sovranità sulla terra.

La visione si accentra nella quarta bestia e nelle bestemmie che questa proferisce mediante il suo undicesimo corno (Dan 7,7-8). La situazione si risolve quando il “Vegliardo” riunisce la corte celeste per il giudizio (Dan 7,9-12). La bestia è condannata e uccisa e il suo corpo è distrutto e consegnato perché sia bruciato, e vien tolto il dominio alle altre tre bestie. L’azione celeste si conclude quando “uno come un Figlio di uomo” è portato nell’atrio dove è presentato al “Vegliardo” e gli si dà “il dominio, la gloria e la regalità” eterni e indistruttibili, sopra “tutti i popoli, nazioni e lingue” (Dan 7,13-14).

Secondo l’interpretazione dell’angelo, che raccoglie le parole chiave e le frasi nella visione, l’intronizzazione di “uno come Figlio

¹⁸ M. Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, London 1979.

¹⁹ F.H. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, Philadelphia 1967.

dell'uomo" significa che "i Santi dell'Altissimo", o "il popolo (**am**) dei Santi dell'Altissimo", riceverà "la regalità e il dominio e la grandezza dei regni di tutto il cielo" per sempre (Dan 7,18.22.27).

Sebbene alcuni studiosi discutano sul significato di tutti gli elementi nella visione e la loro interpretazione, tuttavia sembra che si potrebbe offrire una spiegazione più o meno consensuale:

1) "Il Figlio dell'Uomo": non è un titolo formale, ma una designazione usata come una somiglianza, "**quello che è come** un Figlio di uomo", molto probabilmente per contrapporlo alla figura nata come una nube con le bestie.

2) "Figura celeste": sebbene tale figura abbia l'aspetto di un essere umano, tuttavia è una figura celeste (Dan 9,21; 10,5; Ez 1,26 si dice di Dio), uno dei santi, che è a capo del popolo sofferente dei Santi dell'Altissimo.

3) Relazione con Israele: la relazione di questa figura con il giusto sofferente Israele è analoga alla relazione fra l'angelo principe Michele e "il tuo popolo" (Dan 10,13.21; 12,1), sebbene negli ultimi passaggi Michele svolga un ruolo giudiziario che non possiede quello che è come un Figlio dell'uomo.

4) La intronizzazione celeste: la intronizzazione celeste di chi è come un Figlio dell'uomo comporterà la supremazia terrena di Israele su tutte le nazioni²⁰.

5) Non è "re" né "unto": questa figura celeste a cui sono state concesse prerogative e poteri regali ("dominio, gloria e regalità) e tutte le nazioni lo "serviranno", come anche il popolo dei Santi. Questa terminologia ripete le idee che si espressero in diverse parti del libro di Daniele (Dan 2,44; 3,29; 4,1-3.34-35; 5,19-21; 6,26).

6) E' un conflitto divino-umano: Come in Dan 2-6, questa visione e la sua interpretazione descrivono un conflitto tra i re terreni e il Monarca divino, e il trionfo finale e la sovranità del Monarca divino.

7) Il sovrano è intronizzato: a differenza di Dan 2-6, qui il portatore della sovranità è intronizzato come il signore celeste del popolo di Dio che ha sofferto per mano dei re, che si sono ribellati contro i cieli, specialmente Antioco IV Epifane (cf Dan 3 e 4,27).

²⁰ Cf 1QM 17,5-6.

Acquista speciale significato per le interpretazioni di questa tradizione, tanto nell'ambiente giudaico che cristiano, la sequenza degli avvenimenti nella visione. Il giudizio della quarta bestia e la sua distruzione sono funzioni compiute dalla corte celeste (Dan 7,11); solo dopo ciò che è successo e dopo un chiaro cambiamento e transizione nel testo (Dan 7,13a), si conosce l'apparizione, la presentazione e l'intronizzazione di quello che è come un Figlio di uomo.

I passaggi più vicini e le analogie mitiche di Dan 7 li troviamo nelle immagini usate nelle fonti cananee e mesopotamiche.

2.4. Sapienza di Salomone

In un testo che fu scritto tra i due Testamenti, in concreto Sap 1-6, l'autore descrive Salomone avvertendo i re e i governanti della terra di praticare la giustizia, perché Dio ricompensa i giusti e castiga gli ingiusti.

Il posto centrale di questa esposizione lo occupa un giusto anonimo, una figura tipica che è perseguitata e condannata a morte dai suoi oppositori che sono ricchi e potenti; ma questo giusto è protetto dalla corte celeste, dove egli appare fra gli angeli e condanna i suoi persecutori.

Vi sono due scene che descrivono la sua persecuzione (Sap 2) e la sua esaltazione (Sap 5); sono presentate con il linguaggio del Deutero-Isaia (Is 52-53). Dette scene pongono anche sorprendenti paralleli con 1Enoch 62-63 e 1Enoch 46, e indicano che il Libro della Sapienza e il Libro delle Parabole di 1Enoch presentano varianti di una tradizione esegetica comune, che integra la figura del Servo di Yahweh del Deutero-Isaia con materiale di Is 14, e identifica i re del Deutero-Isaia (Is 52-53) con la figura reale che esalta i cieli e li fa cadere sulla terra.

Esistono anche elementi di confronto fra il Libro delle Parabole di 1Enoch e il Libro della Sapienza:

1) In entrambi si riflettono tradizioni regali: l'avvertimento in Sap 1-6 è rivolto ai re e governanti in un linguaggio molto vicino a quello di Sal 2 (si può paragonare Sap 1,1; 5,23; 6,1.11 con Sal 2,2; e Sap 4,18 con Sal 2,4).

2) L'espressione "Figlio di Dio" è usata dal giusto nel Libro della Sapienza (Sap 2,16.18; 5,5) come si dice del re in Sal 2,7.

3) Salomone (Libro della Sapienza), esprimendosi autobiograficamente, associa il giusto retto e la regalità con la conoscenza e la comprensione del consiglio di Dio che è sottomesso dalla discesa della Sapienza celeste, lo Spirito Santo, che è presente nel trono della gloria di Dio (cf Is 11,2-5), e in Sap 1,6-11 la sapienza è il messaggero di Dio per il giusto giudizio di tutto il popolo²¹

Sebbene esistano questi paralleli con il Libro del 1Enoch 37-712, tuttavia il Libro della Sapienza mai usa il termine "Figlio dell'uomo" per designare l'uomo giusto. Una possibile evidenza dell'influenza di Dan 7 può trovarsi in Sap 3,8 che allude all'esaltazione del giusto reso tipico in Sap 5, dove è istituito come chi governa e giudica le nazioni e regge i popoli (cf Dan 7,14.27).

Alla luce di questi testi a confronto, le differenze fra Sapienza e le Parabole hanno un significato speciale: nella Sapienza il protagonista è il perseguitato, che è stato esaltato come giudice o accusatore dei suoi persecutori; egli non è un esemplare ideale del giusto perseguitato. Egli è un tipo dei molti persecutori e non una figura unica come è identificata nel Figlio di uomo di Dan (in Sap 3,8 è al plurale). A questo riguardo, la tradizione è logicamente anteriore alla forma esistente nelle Parabole, perché è identificata vicina alla fonte del Deutero-Isaia del Servo perseguitato e rivendicato.

Ciò nonostante, sembra che l'autore della Sapienza fosse a conoscenza del contesto di Enoch per queste tradizioni. Così il Libro delle Parabole 4,10-15 cita Enoch come il giusto per eccellenza - è così ciò che presuppone 1Enoch 71 e la sua identificazione di Enoch con il Figlio dell'Uomo? -, e la struttura del testo, includendo il suo argomento contro quelli che negano la possibilità dell'immortalità e il giudizio che segue dopo la morte, paralleli in 1Enoch 102-104.

Le Parabole del 1Enoch e la Sapienza hanno luoghi paralleli nel loro uso del materiale davidico e nel loro interesse per applicarlo al futuro re davidico. Anche se l'autore di Sapienza manifesta di essere il Figlio di Davide, rivolgendosi ai governanti ingiusti della terra, il messaggero atteso della giustizia finale non sarà un membro della famiglia davidica; infatti è descritto come il Servo di Yahweh del Deutero-Isaia, il giusto che condannerà i suoi perse-

cutori. Tuttavia, l'autore greco di Sap coniuga i paralleli fra il termine pais (LXX) e il titolo regale di "figlio" (Sal 2,7; cf Sal 110,4 secondo LXX: "dal seno dell'aurora come rugiada io ti ho generato" e 1Enoch 48,3 la figura del servo) e applica il linguaggio di Sal 2,4.9 al destino degli oppositori del giusto (1Enoch 4,18-19). L'autore del Libro delle Parabole, quindi, non attende giustizia da un governante davidico e applica gli oracoli davidici alla figura del Servo. In questo caso, però, l'Eletto non è uno dei molti che si autogiustificano; è identificato con l'unico Figlio dell'uomo celeste di Dan 7, che apparirà non dopo il giudizio, ma come colui che fa il giudizio.

²¹ Cf 1Enoch 49,3-4; 51,3.

3. Nella letteratura intertestamentale

3.1. Le Parabole di Enoch

La descrizione della corte celeste in Dan 7,9-10 e la presentazione di quello che era come un Figlio di uomo hanno un predecessore israelita in 1Enoch 14,8-24 (datato nel secolo III a.C.), dove Enoch è trasportato al luogo del trono celeste per affidargli l'ufficio di profeta.

Le Parabole di Enoch (1Enoch 37-71) sono una sezione importante del Corpus conosciuto come 1Enoch, e attesta un passo cruciale nello svolgimento della tradizione che cominciò in Dan 7. È evidente che questi capitoli trasmettono anche un'opera che suppone una rielaborazione del materiale tradizionale di 1Enoch 1-36; tuttavia il suo posto particolare dentro il Corpus di Enoch si fonda su una serie di tavole celesti che svolgono un dramma il cui protagonista è una figura trascendente conosciuta come "il giusto", "l'eletto", "l'unto", e "quel Figlio dell'Uomo" che fa la parte di eroe del "giusto e dell'Eletto", e come giudice dei suoi oppositori, "i re e il loro Onnipotente".

La data di questi capitoli è in discussione: a) vi sono studiosi che datano le Parabole a un'epoca anteriore al secolo I a.C.; b) altri pensano che bisogna datarle a un'epoca posteriore al secolo I d.C., ma sono già in epoca cristiana; c) altri studiosi ritengono persino che si possano datare alla fine del I secolo d. C.

Ma anche se si accettano le Parabole datate come ci sono state trasmesse, le tradizioni in esse trasmesse su un liberatore celeste differiscono da Dan 7 nei loro modi di espressione particolari, che trovano paralleli in altri testi giudaici e nelle tradizioni evangeliche del NT sul Figlio dell'Uomo.

Le Parabole ci trasmettono un ritratto di questo agente di liberazione, la cui figura estrae gran parte del suo linguaggio e immagini dalle tre fonti bibliche o interpretazioni tradizionali di queste fonti. I testi basilari sono: a) Daniele 7; b) Isaia 11 e Salmo 2; c) Is 42, Is 49, e Is 52-53. Attraverso l'uso e l'elaborazione di questo materiale, l'autore delle Parabole di Enoch ha creato una figura composita che egli considera come un referente nei testi che si riferiscono a "uno come un Figlio dell'uomo", al re davidico, e al Servo di Yahweh del Deutero-Isaia.

La identificazione di queste figure con un'altra ulteriore si può intuire, perché tutte le loro differenze, le loro caratteristiche e funzioni si giunge a stimarle come compatibili e complementari:

a) In Dan 7, dopo il giudizio che distrugge o neutralizza i monarchi e re che si oppongono, la figura celeste che è "come un Figlio dell'uomo" è intronizzata come il portatore del potere del dominio regale.

b) Secondo il Sal 2, il re davidico, l'Unto di Yahweh e il Figlio, deve realizzare il giudizio divino sui re ribelli e i governanti della terra, i cui regni saranno dati a lui come sua "eredità" e "possesso". In Is 11 si sottolinea la funzione regale del giudizio.

c) Nel Deutero-Isaia, il Servo di Yahweh ha le sembianze che in altre parti si ascrivono al re davidico. Lo Spirito di Yahweh riposa su di lui, in modo tale che è un agente di giustizia per gli oppressi (Is 42,1-4; cf Is 11,2-5). La sua parola è paragonata a un'arma (Is 49,2; cf 11,4). Egli è l'eletto di Dio e il Servo (Is 42,1; cf Sal 89,3.19-20, [TH Sal 4,20-21]). Lui è quello che è stato elevato (Is 52,13-15) alla presenza dei re e dei legislatori (Is 52,13-15; cf Is 49,7), sebbene essi non siano suoi oppositori come nel Sal 2.

Non sorprende che il Deutero-Isaia e l'autore di Dan 7 attribuiscono, rispettivamente, al Servo di Yahweh e a quello che è "come un Figlio dell'uomo", la situazione e alcune delle funzioni tradizionalmente attribuite al re davidico; questo re ha un rilievo marginale nel Deutero-Isaia (Is 55,4-5: "testimone, dirigente, comandante" e contrasta con Is 45,1: *Ciro, è l'unto di Yahweh*) e non è nominato nemmeno in Daniele.

La prima Parabola (1Enoch 33-44) comincia con una anticipazione dell'apparizione del "Giusto" (1Enoch 38,2): qui e in 1Enoch 52-53 l'epifania ricorda la manifestazione di 1Enoch 1-5, e questo indica che "il Giusto e l'Eletto" avrà funzione di agente del giudizio di Dio (1Enoch 38,3). "Il Giusto" è un titolo del Servo di Yahweh (Is 53,11). In Enoch 38, come attraverso tutta l'opera, gli oppositori sono i re e i potenti, gli esaltati e i prepotenti, che possiedono la terra e opprimono il giusto ed eletto. In 1Enoch 39 si vede la dimora dell'Eletto della giustizia e della fede (cf Is 11,5) nella corte celeste, fra gli angeli e i Santi (cf Dan 7).

Nella seconda Parabola: 1Enoch 46 prende la tradizione in Dan 7. Enoch vede uno che ha "un Capo dei Giorni" (dopo "il Capo dei

Giorni”) e con esso, uno che ha l’aspetto di un uomo e un volto grazioso come gli angeli. Appare il termine “Figlio dell’uomo”. Qui e attraverso le Parabole (con l’eccezione di 1Enoch 69,27), il termine è qualificato come : “questo/quel Figlio dell’Uomo” o “il Figlio dell’uomo che...”, però succede spesso, come nel caso dell’Etiopico, che non ha l’articolo determinativo; i dimostrativi (“questo, quello”) in modo molto simile riproducono l’articolo nella tradizione greca primitiva delle Parabole. Così il testo si rifà a un noto “Figlio dell’uomo”. Ma anche se questo uso definito non indica un titolo tradizionale recepito da questo autore, Enoch 46-47 non lascia spazio al dubbio che la figura derivi da Dan 7, o, ciò che è meno probabile, si rifà a una tradizione comune. Poiché il complesso delle Parabole è situato in cielo e perché la narrazione comincia con il Figlio dell’uomo già in presenza della Divinità, non si fa menzione, come in Daniele, del Figlio dell’uomo che viene nelle nubi del cielo. In 1Enoch 47 la corte celeste sta seduta (cf Dan 7,10) non per un giudizio, ma per una intercessione. Allora si svolge una nuova scena. Fra le molte e inesauribili fonti di sapienza (1Enoch 48,1; 49,1), il veggente attesta il nome del Figlio dell’uomo, che è descritto nella lingua della vocazione del Servo in Is 49 (1Enoch 48). Tuttavia, in una differenza più importante rispetto a Is 49,1, il nome si fa risalire non al seno materno, ma a prima della creazione dei luminari celesti (1Enoch 48,3.6; cf 62,7:”fin dall’inizio”). Da quel tempo il Figlio dell’Uomo era nascosto in Dio, ma ora la sapienza di Dio lo ha rivelato ai giusti, ai santi e agli eletti. Questa lingua di una preesistenza celeste, occultazione e susseguente rivelazione limitata, indica che la descrizione dell’autore di questa figura unica celeste è stata influenzata dalle speculazioni giudaiche sulla preesistenza della Sapienza, sulla creazione e sulla incarnazione terrena nella Torah e nella sua esposizione (cf Prov 8; Sir 24; Bar 3,9-4,4; e nelle Parabole: 1Enoch 42). Anche se il Figlio dell’uomo non è identificato come la Sapienza, alcuni aspetti del mito della Sapienza hanno dato un nuovo colore all’aspetto eclettico delle Parabole.

Più avanti la descrizione si complica (1Enoch 48,8-49,4): si fa riferimento a “i re della terra”, un termine che si trova solo qui nel Libro delle Parabole, e sono “quelli che hanno rifiutato il Signore degli Spiriti e il suo Unto” (1Enoch 48,8.10), parole che ricordano

il Sal 2,2: “insorgono i re della terra e i principi congiurano insieme contro Yahweh e contro il suo Unto”. Parlando poi dell’Eletto che sta davanti a Yahweh (cf Dan 7,13), l’autore ritorna al tema dei due passaggi paralleli in Is 11,2-3 e Is 42,1, e intreccia le loro immagini per descrivere lo spirito che abiliterà l’Eletto a giudicare rettamente (1Enoch 49,1-4).

Questo giudizio, che si trova anticipato in 1Enoch 51,3; 55,4, è descritto in 1Enoch 63-63. Questo lungo passaggio è una rielaborazione del Quarto Canto del Servo di Yahweh (Is 52,13-53,12), e in esso si incorpora un linguaggio regale e il termine “Figlio dell’uomo” Yahweh colloca l’Eletto “nel trono divino di gloria”, che a sua volta è un termine regale davidico.

Come in Is 52,53, l’esaltazione ha luogo in presenza e con l’ammirazione dei re, che riconoscono l’Eletto e confessano i loro peccati. A differenza di Isaia, qui i re e i potenti saranno giudicati e condannati dall’Esaltato, che li ucciderà con la parola della sua bocca (1Enoch 62,2; cf Is 11,4), e questo si applica all’erede davidico nei Salmi di Salomone (Sal Salom 17,27.39).

Con questa scena del dramma celeste del giudizio termina il punto culminante. La vendetta giunge per i giusti perseguitati ed eletti, quando il loro protagonista celeste condanna i suoi oppressori. Poi essi godranno vita eterna alla presenza del Figlio dell’uomo e del Signore degli Spiriti (1Enoch 62,13-16).

Il Libro delle Parabole riflette l’evoluzione creativa e la mutua modificazione di tradizioni complementari. La figura celeste di Daniele è qui descritta con un linguaggio preso dagli oracoli regali dividici e i testi del Deutero-Isaia sul Servo di Yahweh, Egli non è tuttavia il portatore del regno eterno di Dio, come in Dan 7. Egli sta seduto nel trono divino di gloria per eseguire il giudizio (cf 1Enoch 69,27-29).

Per descrivere questa funzione, che Daniele non attribuisce all’”uno che è come un Figlio di uomo”, l’autore usa un linguaggio preso dai passi del Servo e dagli oracoli regali. Per altro verso, l’umanità del re davidico è sostituita dalla trascendenza del celeste Figlio dell’uomo e la sofferenza umana provata dal Servo (Is 50,6-9; 52,13-53,12), e in alcuni Salmi regali dal re, qui è una caratteristica dei giusti ed eletti, i clienti terreni del Giusto e dell’Eletto.

Questa ulteriore evoluzione riflette una tradizione che si va ingrossando. Con l'esilio e la sparizione della dinastia davidica, il Deutero-Isaia diede nuova forma ad antiche tradizioni sul re e sul profeta e le applicò al Servo, una figura misteriosa che personificava Israele, e che si situò di fronte alla nazione. Il linguaggio di carattere non storico e mitico dei passi del Servo favorì una interpretazione circa l'esaltazione celeste e cosmica.

Lo pseudonimo autore delle Parabole, appoggiandosi alle tradizioni apocalittiche di 1Enoch 1-36, poté compattare un'altra parte della sua eredità apocalittica, la scena dell'intronizzazione di Dan 7, con le tradizioni regali del II-Is e i loro antecedenti davidici in Is 11 e in Sal 2.

Un dualismo fra la terra e il cielo e una rivelazione del mondo celeste sono essenziali alle Parabole, come lo sono in 1 Enoch. Questi capitoli vogliono essere una rivelazione delle parti occulte dei cieli e della terra, basandosi su un viaggio in queste remote regioni. Punto centrale della rivelazione sono gli eventi, luoghi e personaggi che partecipano al grande giudizio che si farà contro i mali e le ingiustizie che l'autore della comunità ha sperimentato, lui che è stato il giusto e l'eletto. In particolare, il veggente porta a conoscenza del suo popolo che esso ha un protagonista celeste e un giustificatore; tale giustificatore è occulto ai suoi occhi, ma non alla sua conoscenza, ed essenziale alla sua giustizia è credere che un giustificatore esiste in un regno celeste che prepara per il giudizio e che lui deve apparire per fare giustizia. In quel tempo i re e i potenti che opprimono vedranno ciò che finora non hanno visto né creduto: in presenza dell'Eletto essi vedranno gli eletti e quelli che essi hanno perseguitato; essi riconosceranno la realtà del regno dal quale egli è venuto; essi ammetteranno la inevitabilità del proprio giudizio.

Nella loro forma attuale, le Parabole di 1Enoch offrono un ultimo tocco al dramma del Figlio dell'Uomo. 1Enoch 71 riassume antiche tradizioni sull'ascesa di Enoch (specialmente nella scena di 1Enoch 14-16 e i viaggi in 1Enoch 17-36) e li compatta con Dan 7.

Enoch è salutato dal Signore degli Spiriti, che lo identifica come il protagonista nelle sue visioni; lui è il Figlio dell'Uomo nato per la giustizia. Questo nuovo aspetto degli avvenimenti è totalmente inatteso. Non c'è stato previo indizio del fatto che il celeste libera-

tore avesse un'esistenza terrena, molto meno che Enoch avesse avuto visioni su questo. Il testo è probabilmente un'aggiunta ad una forma anteriore del Libro delle Parabole, ma è stata un'aggiunta che aveva paralleli importanti.

Riassumendo i dati di 1Enoch: Il Figlio dell'uomo appare prima del Vecchio di Giorni; egli è il giusto che rivela tutti i tesori occulti; egli è l'eletto dal Signore degli Spiriti come giudice; egli si impone ai re e ai potenti e ai peccatori (1Enoch 46). Il suo nome è pronunciato in presenza del Signore degli Spiriti prima della creazione; egli è uno scettro per i giusti e i santi; egli è la luce e la speranza dei popoli, adorato e lodato da tutti; egli è eletto e occulto da prima della creazione e resta con il Signore per l'eternità; gli uomini si salvano nel suo nome (1Enoch 48). Quelli che si salvano mangeranno e berranno con lui (1Enoch 62). Egli sta seduto su un trono e gli è stato dato il giudizio (1Enoch 69). Egli appare come un uomo che vola sulle nuvole e la sua voce e il suo sguardo fanno tremare tutte le cose. Egli vince un grande esercito con la fiammata che esce dalla sua bocca. Egli sta appartato per un lungo tempo fino al giorno finale; tramite lui la creazione si salva e si stabilisce un ordine nuovo; egli è il Figlio dell'Altissimo (4Esdra 13).

3.2 4 Esdra 11-13

4Esdra (o: 2Esd), è un'opera apocalittica del I secolo d.C., alla quale i cristiani fecero aggiunte in epoca posteriore. Contiene la figura di un uomo che si leva dal mare e vola con le nubi del cielo (2Esd 13,3). I nemici vengono su di lui dai quattro venti del cielo, ma un diluvio di fuoco esce dalla bocca e li consuma (2Esd 13,3-11). Quest'uomo è stato nascosto da Dio fino al tempo in cui gli fu consegnata la creazione, perché comandasse quelli che dovevano essere preservati dopo il gran conflitto (2Esd 13,26). Il presente testo lo identifica come Figlio di Dio (2Esd 13,32). Questa parte dell'apocalisse non può aver influenzato gli scritti del NT, né questi possono essere stati influenzati da loro; è una parte indipendente da speculazione giudaica.

3.3 2 Baruk

Quest'opera apocalittica, che è contemporanea a 4Esd, presuppone l'identificazione della figura centrale di Dan 7 e le sue funzioni

giudiziarie. Questo testo, della fine del I secolo d.C., non fa riferimento a una figura chiamata “Figlio dell’Uomo”, ma in due visioni, in 4Esd 11-12 e 4Esd 13, ci sono paralleli con Dan 7, che descrivono in due modi la venuta dell’Unto.

In 2Bar 36-39, l’ultimo monarca del 4° regno sarà preso dal Monte Sion, dove “il mio Unto” lo vincerà e gli darà morte. Si presuppone uno scenario come in 4Esd 13. Tanto 2Bar 36-39, quanto Bar 29-30 parlano di rivelazione, o di apparizione gloriosa del “mio Unto”, suggerendo l’esistenza di una figura trascendente. 2Bar 53-74 che “il mio Unto” sia l’agente di un giudizio universale, e l’immagine del saggio (2Bar 53,9.12) ricorda il logion evangelico di Mt 10,32-33 (= Lc 12,8-9; cf Mc 8,38).

Di grande importanza in tutti questi testi di 2Bar è la continua ripetizione del titolo “il mio Unto”, che manca in Dan 7 ed è rara in 1Enoch, e il carattere trascendente che riveste questo personaggio, che è estraneo ai testi biblici sul re.

Nella prima delle visioni (4Esd 11,1-12,3), l’impero romano e i suoi re si oppongono e sono giudicati dal re davidico. Nella visione, un’aquila si leva dal mare (11,1; cf Dan 7,1) ed è opposta ad un leone che l’accusa di menzogna, di ingiustizia e oppressione degli umili, che costituisce un’insolenza contro l’Altissimo (11,36-43; cf Dan 7,8.25). Perciò questo è condannato e il suo corpo cremato (11,44-12,3; Dan 7,11). Nell’interpretazione (12,4-39) l’aquila è identificata come “il quarto regno che apparirà al tuo fratello Daniele”(12,11; cf 11,39), che sorgerà in terra (12,13; cf Dan 7,23); si dice che il leone sarà l’unto che sorgerà dalla posterità di Davide e la denuncia dei re rappresentati dalle ali dell’aquila li distruggerà e libererà il resto d’Israele.

Nella seconda visione (2Esd 13) si narra e si interpreta e corrisponde a Dan 7,13-14. I venti agitano il mare (13,1; cf Dan 7,2) e “qualcosa come la figura di un uomo” si leva dal cuore del mare e vola con le nubi del cielo (13,3; Dan 7,13). La voce che esce dalla sua bocca distrugge chi l’ascolta(13,3b-4). Quando è attaccato da una moltitudine, egli spacca una montagna, e stando su di essa, invia dalla bocca una corrente di fuoco che brucia tutti quelli che si sono riuniti contro di lui (13,5-11). Allora riunisce il resto (13,12-13). Secondo l’interpretazione (13,21-58), è l’uomo “al quale l’Altissimo è stato nascosto per molte età” per “consegnare la sua

creazione e dirigere quelli che sono rimasti” (13,26). Egli è “il mio figlio” (13,32.37.52), che sta nascosto (13,52) ma sarà rivelato (13,32) e starà sulla cima del Monte Sion per riprovare le nazioni per il loro paganesimo, distruggendole per mezzo della fiamma della Torah (13,33-38).

Sebbene la forma di 4Esd 13 e l’immagine dell’uomo nato nella nube hanno paralleli in Dan 7, vi sono però in 4Esd 13 elementi fondamentali che differiscono da Dan 7 e concordano con le Parabole di 1Enoch e il loro uso e la modifica degli oracoli dividici e, probabilmente, i motivi del Servo di Yahweh di II-Is. Come l’Unto di 4Esd 11-12, l’uomo non appare come colui che comanda, ma realizza il giudizio e libera i giusti. Il modo di questo giudizio con un colpo di fuoco è una reminiscenza di Is 11,4 e si usa questo passaggio in 1Enoch 62,2 (cf 49,3-4; e Sal Salom 17,39.41).

Altri motivi ricordano il Sal 2: il titolo dell’uomo è “mio figlio” (Sal 2,7) e lui giudica le nazioni che si sono riunite contro di lui sul Monte Sion (Sal 2,1-2.6; cf 1Enoch 48,8.10).

Un uso parallelo dei materiali del Servo si trova anche nel libro delle Parabole. Come l’Eletto di 1Enoch, “mio figlio” si è mantenuto per molto tempo e si è nascosto, ma tornerà a rivelarsi (13,26.52). Come l’Eletto, egli riunirà i giusti (13,26.39; 1Enoch 48,7; cf Is 49,6.8-9). A differenza delle Parabole, 4Esd 13 non usa i titoli “l’Eletto” e “il Giusto”, e non si trova nessuna allusione a 1Enoch 62-63 e a Is 52-53.

Gli stadi evolutivi della tradizione in 4Esd 11-13 sono difficili da ricostruire: nella loro forma presente, le due visioni si riferiscono al Messia davidico (cf 4Esd 7,28-29: “mio figlio, il mio Unto”). A questo fine 4Esd 13 ha rielaborato elementi cosmici di una visione che descrivono un liberatore trascendente e un giudice. Come precisamente questa visione sia in rapporto con Dan 7 è una questione dibattuta. 4Esd 12,11 menziona la visione di Dan 7, ma 4Esd 13 potrebbe averla conosciuta successivamente; in ogni caso, somiglianze fra 4Esd 13 combinate con elementi di Figlio dell’Uomo, di messianismo e del Servo nelle Parabole, suggeriscono che almeno una fonte ha avuto stretto rapporto con le Parabole, sempre escludendo identità fra loro.

3.4 Nella letteratura qumranica

Ci sono casi anche nella letteratura di Qumran (Eng 80,17; 146,3). L'enfasi in alcuni di questi testi sta negli esseri umani sono differenti da Dio, così come la sua immortalità e indipendenza (cf 1QS 11,20; 1QH 4,30). 1QS 11,20: "Chi può sostenere la tua gloria? Che cos'è, infatti, l'uomo fra le tue opere meravigliose?".

3.5. Nella letteratura cristiana primitiva

La frase Figlio dell'Uomo appare frequentemente nei Vangeli, sempre nei detti attribuiti a Gesù o nel discorso indiretto che si riferisce alle sue parole, e gli evangelisti sempre l'intendono come una autodenominazione di Gesù.

Nelle altre parti del NT si trovano solo in At 7,56, quando il moribondo Stefano esclama che egli vede i cieli aperti e il Figlio dell'Uomo che sta alla destra di Dio. Appare anche in Ap 1,13; 14,14 (senza articolo determinativo), dove Cristo glorificato è presentato "come un Figlio di Uomo", e qui è una chiara reminiscenza di Dan 7,13. La frase plurale "Figli degli Uomini" significa "esseri umani", e non in riferimento a Gesù; si trova in Mc 3,28; Ef 3,5.

Nel II secolo d.C. la forza apocalittica del termine "Figlio dell'Uomo" appare generalmente svanita. In Ignazio di Antiochia, Gesù è il Figlio dell'uomo perché è della famiglia di Davide secondo la carne²², e in Barnaba²³ la natura di Gesù come Figlio dell'Uomo è in contrasto con la sua natura come Figlio di Dio. Eusebio, citato da Eusebio di Cesarea²⁴, dice che Giacomo, il fratello del Signore, al tempo del martirio, gridò: "Perché mi domandi sul Figlio dell'Uomo, dal momento che egli è seduto in cielo alla destra dell'onnipotente e ha da venire sulle nubi del cielo?".

3.6 Filone

Enoch non è il solo libro giudaico che conosce il Figlio dell'Uomo o un uomo celeste. Filone Giudeo, il filosofo alessandrino de I° secolo d.C., parla dell'uomo celeste nei suoi trattati "Sulla narrazione della creazione del mondo" e "Interpretazione allegorica della Ge-

²² Ignatius, Eph. 20,2.

²³ Barnaba 12,10-11.

²⁴ Eusebio, Historia II.23.13.

nesi". Filone distingue fra due uomini creati all'inizio del mondo: a) l'uomo celeste di Gen 1,27, che sarebbe il modello di tutta la futura umanità ("De Creatione" XXIII.69-71; XLVI.134) e b) il primo uomo terreno, la cui forma è riferita in Gen 2,7 (XLVI.134ss). In un passo ("De Confusione Linguarum" 146) il Logos è chiamato "inizio e nome di Dio e l'uomo secondo l'immagine di Dio, e quello che vede, Israele". Così, l'uomo celeste o archetipo dell'umanità è anche il primogenito Figlio di Dio e prototipo d'Israele.

3.7 Letteratura mandea

L'ideale dell'uomo celeste è anche una caratteristica della religione mandea. I mandei appartengono a una comunità religiosa ubicata in due luoghi, nella bassa Mesopotamia (Iraq) e in Iran. La loro più antica letteratura risale al IX secolo d.C., ma contiene idee e tradizioni che sono molto più antiche. Il Mandeismo è una forma di gnosticismo non cristiano, che contiene elementi giudaici, cristiani, antichi babilonesi e persiani; questi elementi persiani sono i più recenti. La conoscenza del cristianesimo che hanno i mandei fu il risultato di un contatto ostile che ebbero con i cristiani ortodossi o nestoriani. Essi considerano Gesù come un falso Messia, e sua madre, Ruha d-Qudsha (lo Spirito Santo), come un demone; Giovanni Battista, però, è per loro il vero Messia. Ma la maggior parte delle tradizioni su Gesù, e forse anche su Giovanni, non appartengono ai più antichi estratti dei loro scritti. Nei testi più antichi, l'eroe è un redentore, Manda d-Hayye ("conoscenza di vita"). Attraverso la sua voce e il suo discorso spuntarono le prime vigne. Egli creò altri esseri umani. Egli fu il protagonista della luce nel suo principale conflitto con le tenebre, e anche il custode dell'anima nella sua discesa e incorporazione all'umanità. Egli redime l'anima dell'uomo – l'elemento divino imprigionato nel corpo -, e la rende capace di elevarsi al regno celeste che è la vera casa. Come una figura vittoriosa, egli fu probabilmente modellato a imitazione del dio babilonese Marduk. L'altro redentore mandeo, E-nosh-Uthra ("uomo-angelo"), che occupa un posto di preferenza nel Ginza, il principale libro mandeo, duplica la maggior parte di queste funzioni, ma è ovviamente un rivale di Gesù per i mandei. Si dice che guarì i ciechi, i muti, i sordi e i lebbrosi, mise in fuga Gesù e ritornò in cielo. Chiaramente si basa, almeno in parte, su idee

marcioniane su Cristo, e in certo senso è vicino alle idee giudaiche su Adamo e suoi primi discendenti, incluso Enos (Gen 5,6).

3.8 Letteratura manichea

La religione manichea, che è anteriore ai testi mandei e che quindi ha potuto influenzarli, assegna un ruolo molto importante all'Uomo Primordiale, prodotto dalla Madre della Vita, che a sua volta emanò dal re del regno della luce. Questo Uomo Primordiale è il protagonista della luce contro i poteri del male, che lo feriscono e prendono una parte della sua natura di schiavo. E' di questo elemento divino che gli arconti o i capi del potere maligno si impossessarono e da cui crearono il mondo creato, inclusa l'umanità. Per conseguenza, l'uomo è una creatura debole, formata in parte a immagine degli arconti e in parte a immagine del potere della luce.

3.9 Letteratura gnostica primitiva

Mani, il fondatore del manicheismo, visse nel III° secolo d.C. Ma già nel II° secolo la figura dell'Anthropos, o Uomo è una caratteristica importante dello gnosticismo, sia pagano che cristiano. Il Poimandres, il primo trattato del Corpus Hermeticum, fa che l'**Anthropos** sia la discendenza della **Nous**, o della mente. Valentino, il primo grande gnostico cristiano, colloca l'Anthropos e la sua sposa la Chiesa ("Ecclesia") nella quarta posizione della Ogdòada, o gerarchia divina, dopo l'Ineffabile, il Padre e il Logos. Il Vangelo di Maria, dei Barbelognostici, costituisce il Primo Uomo come la fonte di ogni esistenza.

3.10 La datazione dei testi

La datazione dei testi sul "Figlio dell'uomo messianico" nella letteratura intertestamentale è difficile da precisare. Su tali testi possiamo riassumere quanto segue:

1) I testi più chiari che ci hanno trasmesso circa questo tema si trovano nel Libro delle Parabole del libro di 1Enoch, e precisamente su questo libro apocrifo esiste una gran varietà di pareri. Se si stabilisse un rapporto con il libro della Sapienza di Salomone (I° secolo d.C.), dove è apprezzabile anche una compenetrazione della tradizione del Servo di Yahweh con le tradizioni messiani-

che, si dovrebbe datare anche il libro delle Parabole nel I° secolo d.C.

2) La tradizione che ci è trasmessa in 4Esdra 13 è vicina a quella che ci è trasmessa nel libro delle Parabole, e sembra che fosse conosciuta e radicata in Palestina alla fine del I° secolo d.C.

3) Il testo della Sapienza di Salomone (circa 40 d.C. al più tardi); in esso si apprezza una forma modificata di compenetrazione delle tradizioni messianiche e del Servo di Yahweh.

Queste datazioni ipotetiche dei testi dell'Intertestamento aprono la via a comprendere i testi sul "Figlio dell'Uomo" nella letteratura neotestamentaria.

4. Nel Nuovo Testamento

L'interrogativo si pone quando si prospetta la possibilità che tutte quelle idee suesposte circa il Figlio dell'Uomo siano applicabili al concetto del Figlio dell'Uomo proposto dal NT. Se è difficile provare la sua influenza, è anche difficile negare ogni influenza.

E' rischioso supporre che Gesù abbia evocato deliberatamente una figura come quella del Figlio dell'Uomo di Enoch, sarebbe stato strano l'effetto che avrebbe provocato tale frase agli ascoltatori.

4.1. Concetto del "Figlio dell'Uomo"

Il termine "Figlio dell'Uomo" si trova nel NT, con l'eccezione di quattro luoghi (At 7, Eb 2, Ap 1,14), solo nei Vangeli e sempre sulle labbra di Gesù. Con una eccezione (Gv 5,27), nei Vangeli si usa sempre l'articolo determinativo ("il Figlio dell'uomo"); introducono così il termine come una realtà conosciuta, anche nei contesti dove non era previamente definita.

Secondo i Vangeli, la Passione di Gesù non è la fine, ma la meta e il coronamento dell'attività di Gesù in questa terra e una via inevitabile per la gloria del Figlio dell'Uomo.

In tre occasioni, come trasmettono i Vangeli, Gesù annunciò con termini precisi ai suoi discepoli la sua Passione e la sua resurrezione; sono le tre predicazioni della Passione, così chiamate tradizionalmente, che cominciano con la confessione di Pietro (Mc 8,31 par; 9,31 par; 10,33 par). E in questi annunci figura "il Figlio dell'Uomo".

Gli studiosi moderni hanno avanzato una grande quantità di interrogativi sul suo uso nei Vangeli. Come si classificano i detti in cui si trova l'espressione "Figlio dell'uomo"? Quali sono le note caratteristiche di questo termine? In che misura il suo uso riflette le tradizioni giudaiche che si trasmettono in Dan, 1Enoch, 4 Esdra? Esisteva, di fatto, un concetto della figura del "Figlio dell'uomo" anteriore alle tradizioni del Vangelo? Usò il Gesù storico il termine "Figlio dell'Uomo", e se fu così, quali sono i detti genuini? Si riferiva Gesù alla sua propria persona o ad altra figura?

Dato che l'uso o il non uso del termine da parte del Gesù storico ha occupato per molto tempo il centro della discussione, molte investigazioni sono state consacrate al valore filologico del termine.

Come si usava il termine aramaico **bar ('e)nash(â')** nel I° secolo d.C. in Palestina? Se lo usò Gesù, avrebbe potuto significare semplicemente "io", o "a me", o "quest'uomo"? Se è così non è necessario ammettere che il suo uso implicava un'allusione messianica alla figura di Dan 7.

L'attuale discussione si deve strutturare su come trattare i testi giudaici che si adducono, tenendo conto di due questioni particolari: In che misura i testi del "Figlio dell'uomo" del NT riflettono l'evoluzione tradizionale dei testi descritti in altri luoghi, nelle loro immagini, e nello stato e funzioni che attribuiscono al "Figlio dell'uomo"? Esistono nel NT testi che non usano l'espressione, ma che sembrano riflettere queste evoluzioni tradizionali? Tale studio e la classificazione dei testi possono anche aiutare a chiarire gli interrogativi storici intorno a forme più primitive dei detti sul "Figlio dell'uomo" che possano essere attribuite al Gesù storico.

Posto che l'investigazione si focalizzi sulla chiarificazione dei testi, una prima considerazione si deve rivolgere ai contesti e alle funzioni del passaggio nei documenti in cui attualmente sono contenuti.

4.2. Il suo uso neotestamentario

Secondo la testimonianza unanime dei quattro Vangeli, Gesù si riferì a se stesso chiamandosi il "Figlio dell'Uomo" (**ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου**). Secondo la statistica appare 82 volte nei Vangeli:

- 69 volte nei Sinottici: 14 volte in Mc, 30 volte in Mt, 25 volte in Lc.
- Marco (14 volte): Mc 3,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21 ab.41.62.
- "Logia" comuni a Mt e Lc (10 volte): Mt 8,20 par; Lc 9,58; Mt 11,19 par; Lc 7,34; Mt 12,32 par; Lc 12,10; Mt 12,40 par; Lc 11,30; Mt 24,27 par; Lc 17,24; Mt 24,37 par; Lc 17,26; Mt 24,44 par; Lc 12,40; Mt 19,28; Lc 6,22; 12,8.
- Esempi addizionali che si trovano solo in Mt (7 volte): Mt 10,23; 13,37.41; 16,28; 24,30; 25,31; 26,2.
- Esempi addizionali che si trovano solo in Lc (7 volte): Lc 17,22.30; 18,8; 19,10; 21,36; 22,48; 24,7.
- 13 volte in Gv: Gv 1,51; 3,13s; 5,27 (senza articolo); 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,33.34°; 13,21; 12,34b. In totale 51 volte.

Il titolo ‘**o yios toû anthrôpou** non si trova nella lingua greca; si tratta di una traduzione letterale di un costrutto determinato dall’aramaico **bar ‘enâshâ**; fino al II secolo d.C. si scrisse sempre ‘**nsh’/nsh**, cioè con Alef iniziale; così in Dan 7,13, e in Qumrân (Nahal Hever).

E’ rilevante che la frase Figlio dell’Uomo non si trovi nelle Lettere del NT, ma solo nei Vangeli ed esclusivamente in bocca a Gesù. Per molti studiosi questa è la prova che il titolo fu originale, e per Gesù solo, e che il suo non uso fuori dai Vangeli è dovuto non solo al suo carattere semitico, che risulterebbe estraneo a un uditorio ellenista, ma anche perché è un tributo alla sua originalità. Ma fino a che punto Figlio dell’uomo era un titolo messianico di uso corrente? Questo interrogativo non ammette una facile risposta: non si può determinare che diffusione avevano le teorie di Enoch. Il titolo suggerisce piuttosto che affermare, e invita gli ascoltatori alla ricerca di nuove conoscenze sul suo significato. Come una riflessione su Dan 7,13, si suggerisce che Gesù è il nuovo Israele.

Fra gli studiosi moderni si danno due posizioni: a) alcuni hanno risolto la difficoltà negando che il titolo fosse usato da Gesù: essi credono che sia un titolo messianico che faceva deliberatamente menzione di Daniele e di Enoch, e che fu dato a Gesù dalla Chiesa Primitiva. Contro questo sta l’uso distinto del titolo che fa solo Gesù. b) Altri suggeriscono che il Figlio dell’Uomo, quando è usato in terza persona da Gesù in figura apocalittico-escatologica, non designa se stesso(Gesù), ma il Figlio dell’Uomo di Daniele e di Enoch; anche questa identificazione fu fatta dalla Chiesa Primitiva. Di queste ipotesi si può dire che fanno sorgere più difficoltà di quante ne risolvono.

4.2.1. Senza divisione di documenti

Ci riferiamo alla distinzione della fonte “Q” nei sinottici, costatata da alcuni studiosi; proponiamo in primo luogo la prima ipotesi di spiegazione, cioè senza distinguere la fonte “Q”, nel qual caso l’esistenza della frase Figlio dell’Uomo si troverebbe nei Vangeli sinottici in testi che divideremmo in cinque parti:

1) In un contesto in cui Gesù parla della sua condizione umana: in questo senso il Figlio dell’Uomo non ha un posto per posare il capo

(Mt 8,20; Lc 9,58); il Figlio dell’Uomo viene a mangiare e a bere (Mt 11,19; Lc 7,34).

2) In contesti dove si concedono a Gesù poteri sovrumani: il Figlio dell’Uomo ha il potere di perdonare i peccati (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24) ed è padrone del sabato (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5); in realtà questi testi sono in connessione con il gruppo seguente.

3) In contesti in cui si descrive la missione messianica di Gesù: il Figlio dell’Uomo è il seminatore della parola di Dio (Mt 13,37), è colui per il quale i discepoli devono soffrire (Lc 6,22; Mt 5,11 ha “per me”), è colui che cerca e salva ciò che era perduto (Lc 19,10), è colui a cui gli uomini si devono identificare (Mt 16,13); il peccato di parlare contro il Figlio dell’Uomo (Mt 12,32; Lc 12,10).

4) In contesti della Passione e Morte di Gesù: un gruppo molto più numeroso di testi nei quali si attribuiscono al Figlio dell’Uomo la passione e la morte (Mt 12,40; 17,12.22; 20,18; Mc 9,31; 10,33; Lc 9,44; 11,30; 18,31). Il Figlio dell’Uomo serve e dà la sua vita per molti (Mt 20,28; 26,2.24.45; Mc 8,31; 9,12; 10,45; 14,21.41; Lc 9,22; 22,22.48; 24,7). Questi testi del Vangelo della Passione sono tanto numerosi che è precisamente come Figlio dell’Uomo che Gesù soffre e muore; come questo interessa il significato del titolo è necessario chiarirlo.

5) Un altro ampio gruppo di passaggi parlano della venuta apocalittico-escatologica del Figlio dell’Uomo alla fine dei tempi; questa è una venuta in gloria sulle nubi in compagnia degli angeli e deriva chiaramente da Dan 7,13 (Mt 10,23; 13,41; 16,28; Lc 9,26; si menziona la resurrezione: Mt 17,9; 24,27.30.37.39.44; 25,31; Mc 9,9; 13,26; Lc 17,24.26; 21,27). Di particolare interesse risulta la professione solenne della seconda venuta nel processo di Gesù davanti a Caifa: 26,64; Mc 14,62; Lc 12,8; 22,69 [dove Mt 10,32 ha “Io”]; Lc 17,22; 18,8. In questa venuta il Figlio dell’Uomo è introvato alla destra di Dio e riceve il potere giudiziario su tutti gli uomini (Mt 13,41; 16,27; 19,28; 25,31ss; 26,64; Mc 14,62; Lc 22,59).

E’ evidente che il sorgere di questi temi in un solo titolo non è derivato da nessun’altra fonte; e l’attribuzione di tali temi alla Chiesa Primitiva o ai diversi circoli della comunità più che risolvere le difficoltà le accresce. E’ evidente che il titolo in se stesso mette in rilievo l’umanità di Gesù e la sua comunanza con gli altri uomini.

E' la sua umanità che lo rende capace di soffrire, e così, è sotto questo titolo che Egli sperimenta la sua passione. Ma si deve notare che il Figlio dell'Uomo di Dan e dei libri apocrifi non è una figura sofferente; questo tratto si deve attribuire alla fusione del Figlio dell'Uomo con il Servo Sofferente di Yahweh.

Attribuire un passo così fondamentale nel concetto di redenzione e di salvezza ad un altro qualunque e non a Gesù stesso sembra proprio stravagante: il NT costantemente afferma che la passione redentrice e la morte fu un mistero inintelligibile ai discepoli; Gesù lo spiegò ripetutamente, incontrando sempre opposizione. Bisogna ammettere, naturalmente, che i discepoli capirono che la Passione e la morte erano una vittoria solo quando giunsero alla pienezza della fede di Pasqua e di Pentecoste; ma essi attribuirono questa fede all'insegnamento dello stesso Gesù. Il titolo Figlio dell'Uomo non suggerisce nulla delle mire nazionaliste del re e messia davidico, ma era idoneo come veicolo dell'idea del Servo sofferente. In questo senso sembra che Gesù escogitò questo titolo e lo usò in tal senso.

L'attribuzione dei tratti apocalittico-escatologici al Figlio dell'Uomo fa sorgere un'altra questione. Gli interpreti credono che qui si può legittimamente domandare quanto si debba alle parole di Gesù stesso e quanto si debba all'insegnamento della Chiesa Primitiva quando interpreta la persona e la missione di Gesù. Molta della escatologia dei Vangeli sinottici è semplicemente uno svolgimento della scena di Dan 7,13s; e sembra possibile e probabile che la Chiesa interpretasse il titolo di Figlio dell'Uomo alla luce di questo passaggio, sebbene Gesù non lo abbia fatto lui personalmente. Per questa interpretazione, il paradosso del Figlio dell'Uomo sofferente e glorificato rifletté il paradosso, o meglio il mistero, dello stesso Gesù, che è glorificato attraverso la sua Passione e la sua Morte.

4.2.2 Con divisione del documento "Q"

Mt 4,1-11 (= Lc 4,1-13).

Sebbene il titolo qui associato con Gesù sia "Figlio di Dio", l'offerta di Satana è di dare a Gesù tutti i regni del mondo e la sua gloria o il potere che è parafrasato nel linguaggio di Dan 7,14. Il verbo *paralambanein* ("prendere") è preso in senso tipico per applicarlo

all'angelo che accompagna e interpreta in viaggio le visioni; e l'idea qui può essere quella con cui Satana si maschera come un individuo della corte celeste per offrire a Gesù le prerogative dell'escatologico Figlio dell'Uomo. La stretta connessione fra il "Figlio dell'Uomo" e il "Figlio di Dio" si dà anche in altri contesti.

Mt 8,20 (= Lc 9,58)

"Figlio dell'Uomo" è preso qui come un supplente di "Io", ma c'è una chiara distinzione fra Gesù come essere umano e gli animali. Questo potrebbe implicare il contrasto fra Dan 7,3.13 e anche il futuro stato come Figlio di uomo. Ma si può forse tener conto del Sal 8,4-8. Ironicamente, al Figlio dell'uomo, al quale si è dato gloria e onore, come anche il dominio sulle bestie della campagna e gli uccelli del cielo, gli viene data una protezione come il protettore che essi posseggono. Se esistono altre applicazioni neotestamentarie del Sal 8,4-8 a Gesù, come potere futuro, queste indicano un contrasto ironico fra la presente umiliazione e la gloria futura. Nel suo contesto lucano, il detto segue il rifiuto di Gesù da parte dei samaritani che si mostrarono inospitali, ma non è sicuro se la fonte "Q" intese la sua situazione di senza casa come un risultato del suo rifiuto.

Mt 10,32-33 (= Lc 12,8-9) [cf Mc 8,38]

Questi passaggi e il loro contesto mettono in rilievo le ultime conseguenze della confessione umana o negazione di Gesù, probabilmente nei tribunali giuridici. Il precedente contesto, sia in Mt che in Lc, (e da qui nella fonte "Q"), anticipa il giudizio finale quando le parole dette in segreto si manifestano pubblicamente. La morte fisica è opposta alla distruzione eterna, e la protezione divina è promessa a quelli che non temono di 'perdere la propria vita' (cf Mc 8,34-37). Colui che "ha il potere di gettare nella Gehenna" (Lc 12,5; Mt 10,28) sembrerebbe essere Dio, ma tale detto si trova in Dan 7; e in 1Enoch il Figlio dell'uomo è colui che dà il giudizio e condanna allo Sheol.

Lc 12,8-9 e il suo parallelo in Mc sono d'accordo contro Mt 10,32-33 nel suo riferimento al Figlio dell'uomo. Si tratta di una figura giudiziaria futura nella corte celeste, la cui funzione è specificamente in relazione a Gesù: egli risponderà, specialmente alle risposte umane, a Gesù. In questo si può intuire la formulazione di

Enoch: il Figlio dell'uomo è il vindice celeste dei giusti che hanno sbagliato. L'uso che si fa in Mt di "Io" piuttosto che del "Figlio dell'uomo" si potrebbe attribuire alla redazione dell'evangelista basata sulla sua identificazione del Figlio dell'uomo con Gesù. Alternativamente, vi si potrebbe riflettere la forma primitiva del detto, o almeno una variante prematteana che identifica il vindice celeste con il giusto, come in Sap 2 e Sap 5. Il verbo originale nella seconda parte del detto è incerto. "Svergognato" (Mc 6,8.38) è un verbo che si usava nei contesti giudiziari per significare "risolvere il caso di qualcuno", e il nome "vergogna" si trova in 1Enoch 62,10; 63,11 in connessione con la condanna dei re e dei potenti fatta dal Figlio dell'uomo. Tuttavia, il "negare" in Mc 8,34 può riflettere conoscenza della versione del detto nella fonte Q, dove quel verbo si trova, e la sua omissione in Mc 8,38 potrebbe essere un intento di evitare l'applicazione a Pietro (cf Mc 14,68-70). Il riferimento di Mc al "Padre" e agli "angeli" ha paralleli nelle versioni di Mt e Lc rispettivamente del detto e della fonte Q.

Mt 11,16-19 (= Lc 7,31-35)

Come è stato detto prima (Mt 12,38-42 = Lc 11,29-32): "questa generazione" è criticata perché ha rifiutato il ministero profetico di Gesù, il Figlio dell'uomo. Effettivamente, essi hanno rifiutato sia la predicazione di penitenza di Giovanni sia la gloriosa proclamazione del perdono annunciata dal Figlio dell'uomo.

L'errore di questo rifiuto sarà evidente quando "la sapienza sarà rivendicata". Il motivo ricorda tanto Sap 2 quanto Sap 5, il cui protagonista rifiutato e rivendicato è il portavoce della Sapienza, e le Parabole di 1Enoch, come protagonista esaltato hanno alcune delle caratteristiche della Sapienza preesistente. Paradossalmente, il ministero del Figlio dell'uomo è caratterizzato dalla riconciliazione dei peccatori, in contrasto con l'annuncio di Giovanni del tipo di giudizio che le Parabole di 1Enoch associano al Figlio dell'Uomo.

Mt 12,32 (= Lc 12,10)

L'annuncio di questo Logion si riferisce anche alla opposizione al Gesù umano, il Figlio dell'Uomo, ma tali parole contrastano con Gesù nel suo ministero con la bestemmia contro lo Spirito Santo nella situazione che si crea dopo la risurrezione. In Matteo il Lo-

gion precede il detto sul segno di Giona ed è compatibile con il segno del Figlio dell'uomo nella sua risurrezione. Anche in Luca è compatibile con il suo contesto, perché le funzioni giudiziarie future del Figlio dell'uomo sono in relazione con la confessione e la negazione nella situazione che si crea dopo l'epoca postpasquale (cf Mc 13,9-11).

Mt 12,38-42 (=Lc 11,29-32)

Il riferimento di Lc al Figlio dell'uomo, come un segno quale quello di Giona, è considerato normalmente come più originale del riferimento esplicito di Mt alla morte e risurrezione del Figlio dell'uomo (che riflettono le predicazioni della Passione). Diversamente da Mt 10,32-33 (= Lc 12,8-9) e da Mt 19,28 (= Lc 22,28-30), il Figlio dell'Uomo è identificato come Gesù il profeta, che è paragonato a Giona e al sapiente Salomone. A differenza della sua predicazione e del suo insegnamento, la predicazione di Gesù è rifiutata nel suo proprio tempo. Come in Mt 10,32-33 (= Lc 12,8-9), questo rifiuto avrà conseguenze nel giudizio finale, quando la sottomessa Regina del Sud e i penitenti abitanti di Ninive condanneranno la generazione perversa di Gesù. Il termine "Figlio dell'Uomo" si può usare qui per indicare Gesù umano, perché si aspetta che egli sia colui che deve presiedere nel giudizio finale. In tal caso, un altro elemento di Mt 10,32-33 (= Lc 12,8-9) è presente, sebbene il rifiuto con cui sarà castigato qui si localizzi nel ministero terreno di Gesù più che nella comunità postpasquale. Bisogna mettere in rilievo il riferimento alla "sapienza di Salomone": il libro, di questo nome riferisce la sorte del sapiente rifiutato e rivendicato, usando come un modello la tradizione di Isaia che 1Enoch applica alla esaltazione del Figlio dell'uomo (cf Sap 1-6).

Mt 19,28 (=Lc 22,28-30)

Nel futuro, i discepoli di Gesù saranno intronizzati con il Figlio dell'uomo per giudicare le dodici tribù d'Israele. Anche se solamente Mt menziona il "Figlio dell'uomo", l'affermazione di Lc che "mio padre mi ha assegnato il regno" e il riferimento alla intronizzazione, mostrano paralleli con le espressioni di Dan 7. Non è chiaro se il giudicare (krinein) qui denota funzioni giudiziarie (1Enoch) o di governo (come in Daniele), o entrambe le cose. E'

tuttavia importante la relazione fra la sua associazione con Gesù e la sua futura esaltazione con quella del Figlio dell'uomo che è in parallelo con Mt 10,32-33 (= Lc 12,8-9).

Mt 24,26-27.37-39 (=Lc 11,22-37)

L'epifania del Figlio dell'uomo è paragonata al lampo di luce e al diluvio nei giorni di Noè. Questo duplice paragone mette in rilievo le dimensioni universali dell'apparizione del Figlio dell'uomo e del carattere istantaneo e tremendo del giudizio che dovrà dare. Tanto il paragone di Mt come quello di Lc con Noè e il paragone aggiunto di Lc con Lot (che fu forse originale, cf. Sir 16,7-8; Sap 10,4-7 e 2Pt 2,4-10), indicano che pochi giusti si salveranno; si evidenzia così il giudizio di condanna che cadrà sulla maggioranza dell'umanità. Sebbene il paragone con il lampo ricordi il segno celeste della scena di Dan 7,13-14, l'associazione del giudizio con il Figlio dell'uomo e l'analogia dei giorni di Noè mostrano un parallelo con la forma della tradizione di 1Enoch, per la quale la tipologia del diluvio/giudizio finale è un luogo comune. Il verbo "rivelato" in Lc 17,30 non è tipicamente lucano e può darsi che sia autentico del detto primitivo. Il verbo è usato in 1Enoch 48,7; 62,7 per indicare il tempo presente e in 2Baruk 29,3; 39,7 e 4Esdra 7,28; 13,32 per indicare il futuro. L'idea è d'accordo con la manifestazione pubblica indicata dal paragone con il diluvio e il giudizio di Sodoma e ricorda le scene del giudizio in 1Enoch 62,63, 4Esdra 7 e 13, e 2Baruch 40 e 72.

Mt 24,43-44 (= Lc 12,39-40)

Come il detto di Mt 24,26-27.37-39 (= Lc 17,22-37), questo Logion mette in rilievo la natura istantanea e inattesa della venuta del Figlio dell'Uomo, qui paragonata a quella di un ladro che si presenta. Così, anche se non si fa menzione del giudizio come tale, la funzione preventiva del detto indica che il giudizio più che alla salvezza ed esaltazione di Israele (Dan 7), è associato alla venuta del Figlio dell'Uomo. Nel NT risulta ampiamente la conoscenza di questo detto. Può essere molto ben riflesso in Mc 13,32-36, che ha luogo poco dopo l'indicazione della venuta del Figlio dell'Uomo in Mc 13,26-27 (cf Mt 24,42). Questo detto mostra relazione con Paolo Apostolo, con l'Apocalisse di San Giovanni e con la 2Pet.

4.2.3. Visione comune con la fonte "Q"

I testi in questo suo stadio primitivo associano il Figlio dell'uomo alla venuta del giudizio. Mt 24,26-27.37-39 (= Lc 17,22-37) e Mt 24,43-44 (= Lc 12,39-40), nella loro forma nella fonte "Q", indicano che questa figura futura non era specificamente unita con Gesù. Nel resto dei testi (Mt 19,28 [= Lc 22,28-30]; Mt 12,38-42 [=Lc 11,29-32]; Mt 11,16-19 [=Lc 7,31-35] ; Mt 12,32 [=Lc 12,10]; Mt 8,20 [=Lc 9,58]; Mt 4,1-11 [=Lc 4,1-13], le reazioni umane a Gesù sono la pietra di paragone per il giudizio futuro, sebbene in Mt 10,32-33 [=Lc 12,8-9] e Mt 12,28 [=Lc 22,28-30] non è sicuro che la forma originale del detto identificasse il futuro Figlio dell'Uomo con il Gesù esaltato sopra tutte le cose. In Mt 12,38-42 [=Lc 11,29-32], Mt 11,16-19 [=Lc 7,31-35], Mt 12,32 [=Lc 12,10], Mt 8,20 [=Lc 9,58] il vocabolo "Figlio dell'Uomo" è usato per indicare Gesù nel suo ministero terreno. Il doppio uso, con riferimento alle attività di Gesù, le terrene e le future, si troverà fissato in Mc.

4.3 Vangelo di Marco

4.3.1. Il Figlio dell'Uomo nel futuro

Mc 8,38

Come il suo parallelo nella fonte Q (Mt 10,32-33 [=Lc 12,8-9]; cf Mt 19,28 [Lc 22,28-30]; Mt 12,38-42 [=Lc 11,29-32]; Mt 11,16-19 [=Lc 7,31-35]), questo testo focalizza il Figlio dell'uomo come il funzionario giudiziario futuro che agirà in consonanza con le reazioni umane di Gesù. Nel contesto segue alla confessione di Gesù fatta da Pietro e al suo rifiuto dell'annuncio di Gesù che il "Figlio dell'Uomo" deve soffrire e morire. Questo è un ricordo che nei vari usi di Mc del titolo "Figlio dell'Uomo" non si possono staccare l'uno dall'altro. Gli elementi più importanti in Mc 8,38 ("viene, gloria, Padre, angeli") - sono tutti assenti nella fonte parallela Q -, hanno la loro contropartita in Mc 13,26-27.32 (cf Mc 13,26-27), ma possono indicare una redazione di Marco (cf 1Tes 1,10; 2,19-20; 5,3-7).

Mc 14,62

Il contesto è una descrizione del tempo finale. Quando i falsi Messia saranno stati proclamati, il Figlio dell'uomo apparirà sulle nu-

bi, come è predetto in Dan 7,13-14, ma venendo dal cielo con il potere e la gloria che ha ricevuto lì (Dan 7,14). Sebbene la funzione giudiziaria descritta in 1Enoch non sia enunciata esplicitamente, l'influenza di quella tradizione è suggerita da due elementi che non si trovano in Dan 7. Alcune persone anonime “vedranno” il Figlio dell'uomo, che invierà gli angeli per riunire “gli eletti” (cf 1Enoch 5; 61,2-5; 62,14-15).

Mc 13,26-27

Nel contesto, questo riferimento al futuro Figlio dell'uomo è in parallelo con Mc 8,27-29. Al contrario di Simone, che confessò Gesù come Messia, Caifa interrogò cinicamente circa la condizione di Gesù come Messia (Mc 14,61). Questo comportava il rifiuto, che si farà esplicito posteriormente (Mc 14,63) e che porta alla minaccia che Caifa e la sua corte “vedranno” il Figlio dell'uomo intronizzato come loro giudice. Sebbene Dan 7 sia la fonte dell'idea che le nubi del cielo trasporteranno il Figlio dell'Uomo (dal luogo dov'è il trono celeste, piuttosto che fino ad esso), altri elementi nella descrizione sono in parallelo con la tradizione che si trova nelle Parabole di 1Enoch e nel Libro della Sapienza 2 e Sap 5. Il Figlio dell'uomo è anche il Messia (Mc 14,61), seduto alla destra di Dio (Sal 110,1) Egli sarà visto (1Enoch 62) da tutti quelli che lo rifiutarono (Sap 5,1-2), non solo come Messia, ma anche come Figlio di Dio (Sap 2,16-20; 5,5).

4.3.2. Il Figlio dell'uomo in terra

Il Vangelo di Mc riflette ambiguità semantiche nel termine “Figlio dell'uomo” e le mette in gioco quando si riferisce a Gesù come uomo.

Mc 2,1-12

Con una evidente allusione a Dan 7,14, Gesù fa una constatazione paradossale: che presentemente, in terra, questo essere umano possiede “autorità” divina, che la tradizione avrebbe dato in futuro al Figlio dell'uomo glorificato in cielo. A differenza di Daniele, questa autorità comporta non un dominio politico sulle nazioni, ma comporta il perdono dei peccati. Così Gesù esercita il giudizio divino, ma la formulazione è differente da quella che si ha in

1Enoch, dove il Figlio dell'uomo “castiga” i peccatori e salva i giusti. Tanto l'enfasi nel perdono che l'opposizione degli scribi a questo rispetto del ministero di Gesù, ricordano i detti della fonte Q su Giovanni e il Figlio dell'uomo (Mt 11,16-19 [=Lc 7,31-35]), e il rifiuto degli avversari dell'autorità del Figlio dell'uomo ha paralleli con altri testi sul Figlio dell'uomo nella fonte Q e in Marco.

Mc 2,23-28

Quanto precede si ripete nel paradosso di Mc 2,1-12. Come Figlio dell'uomo, Gesù manifesta che egli ha potere (exestin, è il verbo da cui deriva il termine exousia [= autorità] sul sabato che fu una creazione divina).

4.3.3. Il Figlio dell'uomo nella Passione (muore e risorge)

Secondo il Vangelo di Marco (Mc 8,31; 9,9-12.31; 10,33-34-45), il Figlio dell'uomo muore e risorge. Questi passaggi predicano i successi che costituiscono il punto culminante del Vangelo di Marco (cf Mc 14,21.41), in ogni caso usando verbi che si trovano nel Deutero-Isaia, specialmente nell'ultimo canto del Servo di Yahweh (Is 52,13-53,12). Il paradigma della sofferenza e della giustificazione prenderanno corpo in Mc 14-16 in un genere letterario il cui prototipo si trova nella rifondazione che di Is 52-53 fa il libro della Sapienza (Sap 2 e Sap 5). L'uso del termine “Figlio dell'Uomo” in queste predizioni di nuovo gioca con l'ambiguità dell'espressione. Gesù uomo sarà giustificato nella sua resurrezione e allora apparirà come Figlio dell'uomo glorificato. Il termine è ulteriormente legittimato nell'uso presente mediante l'integrazione tradizionale di materiali del Servo e del Figlio dell'uomo nel libro delle Parabole del 1Enoch. Mc identifica il giustificatore con il perseguitato, come nella Sapienza, ma egli pone in parallelo la forma di 1Enoch della tradizione, usando il termine “Figlio dell'uomo” come una designazione per l'unica figura protagonista dell'Eletto.

4.3.4. Visione globale di Marco

Marco usa “Figlio dell'uomo” sia per designare il Gesù umano sia nel suo senso tradizionale specifico per descrivere il suo stato futuro come il giudice messianico esaltato. Fanno da ponti con i due testi le formule che descrivono la morte e la resurrezione di Gesù;

l'uomo sofferente giungerà ad essere il Figlio dell'uomo esaltato, quando il rifiuto che lo condusse alla morte sarà superato nella giustificazione costitutiva della sua resurrezione. Nel futuro, come Figlio dell'uomo, parteciperà al giudizio di quelli che lo rifiutarono durante la sua vita o durante il tempo della Chiesa. La pretesa ambiguità dell'espressione, che è una parte integrante dell'esposizione di Marco, è evidente nella decisione dell'autore di non usare mai Figlio dell'uomo come il predicato del verbo "essere", come fa con i titoli di "Dio" e di "Messia". Di Gesù mai si dice che sia quello che "è il Figlio dell'uomo". L'assenza di tale identificazione esplicita permette che sorga l'ambiguità del termine, e così si perpetua il mistero della identità di Gesù fra i caratteri umani nella narrazione, malgrado l'uso del termine.

4.4. Vangelo di Matteo

Mt 13,24-30.36-43

In questa parabola e nella sua interpretazione, il giudizio è la finalità della parusia del Figlio dell'Uomo (Mc 13,26-27= Mc 24,30-31) e il Figlio dell'Uomo è identificato con il Gesù umano. L'affermare che il giusto sarà "seminato" come semente (notare il contrasto fra Mc 4,1-20 e Mt 13,1-23, dove l'anonimo seminatore semina la parola di Dio), ricorda una terminologia simile in 1Enoch 62,8.

Nella parte escatologica dell'interpretazione della parabola (Mt 13,41-43), il Figlio dell'Uomo manda i suoi angeli a riunire i suoi eletti (Mc 13,27; cf nella parabola il verso 30), ma anche per riunire i cattivi e cacciarli all'inferno (cf 1Enoch 62-63). Il lato positivo del giudizio è presente nell'interpretazione in Mt 13,43, un modo di esaltazione del sapiente in Dan 12,3. Il linguaggio che descrive la raccolta del grano sull'aia è un parallelo alla predicazione di Giovanni Battista in Mt 3,11-12, e così concede al Battista una proclamazione sulla futura attività del Figlio dell'Uomo come giudice.

Mt 25,31-46

Quest'ampia descrizione del gran giudizio ha le sue radici in Dan: la figura centrale è il Figlio dell'Uomo che viene nella sua gloria.

La scena manifesta uno stretto parallelo con la tradizione che si verifica in 1Enoch 62,63 e in Sap 2 e in Sap 5. Come nelle Parabole di 1Enoch, il Figlio dell'Uomo è una figura regale ("il re", Mt 25,34.40) "che sta seduto sul trono della sua gloria" (Mt 25,31; cf Parabole di 1Enoch) con la finalità del giudizio. In questo giudizio le nazioni riconoscono nell'intronizzato quelli che, nel resto d'Israele, egli aveva approvato o disapprovato sulla terra, e sulla base delle loro azioni essi ricevono la vita eterna o sono abbandonati al castigo eterno (cf 2Baruk 27).

Questo passaggio di Mt 25,31-46 è una forma composta dalle forme della tradizione che si trova nelle Parabole di 1Enoch e nella Sapienza. Come nelle Parabole di 1Enoch, il Figlio dell'Uomo è il protagonista e il vindice dei piccoli perseguitati. Come nella Sapienza, c'è una specie di identificazione tra i perseguitati e l'esaltato: "Ciò che avete fatto al più piccolo di questi, lo avete fatto a me" (Mt 25,40.45). Nella parte centrale del giudizio di quelli che hanno riconosciuto e accolto Gesù perseguitato nei suoi simili nel mondo, questo testo completa le tradizioni della fonte "Q" e la tradizione di Mc sulle funzioni giudiziarie escatologiche del Figlio dell'Uomo di fronte a quelli che hanno confessato o rinnegato Gesù sotto l'oppressione.

4.4.1. Altri passi sul Figlio dell'Uomo nel futuro

Anche il testo di Matteo mostra il suo interesse nell'attività futura del Figlio dell'Uomo. Essendo possibile che si sia cambiato "Figlio dell'Uomo" in "Io" nel Logion di "Q" in Mt 10,32-33, l'"Io" di Mc si è cambiato in "Figlio dell'Uomo" in Mt 16,13, e in Mt 16,28 si è alterato Mc 9,1 per riferirlo al Figlio dell'Uomo che viene nel suo regno. Altre aggiunte definiscono il Figlio dell'Uomo come giudice. Secondo Mt 16,27 (= Mc 8,38), il Figlio dell'Uomo "retribuirà ciascuno secondo le sue azioni". In Mt 10,23, egli completa il materiale di Mc sulla persecuzione dei discepoli promettendo che la Parusia del Figlio dell'Uomo si realizzerà presto. In una giustapposizione, si pone in parallelo il detto della fonte "Q" sulla confessione e la negazione con il giudizio che segue in Mt 10,32-33.

4.4.2. *Il Figlio dell'Uomo esaltato prima della Parusia*

Secondo Mt 26,64 e Mt 28,16-20, il Figlio dell'Uomo è esaltato prima della Parusia. In Mc 13,26 e 14,62, Gesù predice la futura venuta sulla terra del Figlio dell'Uomo intronizzato, senza indicare quando avrà luogo l'intronizzazione. Mt 26,54 definisce questa venuta più prossima, quando Gesù informa Caifa che “da questo momento (ap' arti) vedrete il Figlio dell'Uomo...” (cf Lc 22,69). Il tempo dell'intronizzazione si fa più concreto in Mt 28,16-20. Nel momento in cui riunisce e incontra i dodici in Galilea, a Gesù risorto “è stata data ogni autorità in cielo e in terra” (Dan 7,14), ciò che egli aveva rifiutato quando glielo offrì Satana.

4.4.3. *Visione globale del Vangelo di Matteo*

Matteo mette in rilievo, molto più di Marco, l'identità di Gesù e le sue funzioni come Figlio dell'Uomo. La combinazione delle tradizioni di Mc e la “Q” crea un numero relativamente ampio di riferimenti all'attività terrestre di Gesù come Figlio dell'Uomo, e i ritocchi redazionali di Mt e i passaggi unici usano il linguaggio e le immagini di Dan e delle Parabole di 1Enoch, così da alludere o descrivere l'esaltazione postpasquale di Gesù e più notevolmente la sua futura funzione come giudice.

4.5. *Luca-Atti*

Luca, come Marco e Matteo, usa il termine Figlio dell'Uomo in unione col ministero di Gesù, la sua morte e resurrezione, e la sua attività escatologica; e in relazione a ciascuno di questi, Luca mostra una certa predilezione per il termine.

4.5.1. *Il ministero del Figlio dell'Uomo*

Nel suo uso di Mc 2,10.28 (in 5,24; 6,5) e nella sua collocazione e redazione di alcune delle tradizioni di Q (su Giovanni Battista e il Figlio dell'Uomo, e il Figlio dell'Uomo senza casa, il segno di Giiona, e parole contro il Figlio dell'Uomo), Luca descrive il ministero di Gesù come l'attività del Figlio dell'Uomo che porta all'opposizione e al rifiuto. In una simile direzione, Luca muove il materiale di Mc 10,45 per descrivere non la morte del Figlio dell'Uomo, ma la missione di Gesù, nel suo ministero, per cercare e salvare ciò che era perduto (Lc 19,10).

4.5.2. *La morte e la resurrezione del Figlio dell'Uomo*

Dei detti di Marco sulla morte e resurrezione del Figlio dell'Uomo, solamente Lc 9,9.13 non appare. Il secondo di questi termini riappare tuttavia in Lc 17,25, dove è incorporato al tempo escatologico che culminerà con i giorni della rivelazione finale del Figlio dell'Uomo. La formula morte-resurrezione è ben inserita in ciascuna delle tre storie in Lc 24, per giustificare le predizioni di Gesù; il termine Figlio dell'Uomo è usato nella prima istanza (Lc 24,7), mentre il Messia (Cristo) succede in Lc 24,26.

4.5.3. *Il Figlio dell'Uomo nel futuro*

Le future funzioni giudiziarie del Figlio dell'Uomo sono essenziali alla escatologia di Luca, come è evidente nel suo uso della tradizione e nei dettagli della sua redazione e composizione. Possiamo distinguere tre dettagli:

- 1) Attraverso questo si avverte la chiesa che agisca conoscendo la connessione fra la sua esistenza attuale e la futura realtà del Figlio dell'Uomo
- 2) Una beatitudine (Lc 6,22) promette la ricompensa celeste a quelli che non sono stati rifiutati “per causa mia” (cf Mt 5,11: il parallelo in “Q”) o “per causa mia e del Vangelo” (Mc 8,35; 13,9-10), ma per la causa di colui che sarà identificato come il giudice escatologico – il Figlio dell'Uomo (cf il parallelo delle tradizioni di Marco e di “Q” in Lc 9,26; 12,8).
- 3) Avvertimenti sull'indifferenza circa il tempo della venuta del Figlio dell'Uomo vengono espressi nella fonte “Q” (Lc 12,35-38. 39-40, 41-48). Il secondo di questi dettagli parla espressamente della venuta del Figlio dell'Uomo. Il primo e il terzo hanno un parallelo parziale in Mc 13,32-37, che commenta sul tempo della venuta del Figlio dell'Uomo. Lc 17,20-18,8 è sostenuto simultaneamente dal tema comune della venuta del regno e dal finale (cf anche Lc 17.1.7.12). Dapprima Gesù sconsiglia la possibilità del calcolo apocalittico (Lc 17,20-21). Poi, dietro la tradizione “Q” sulla rivelazione della venuta istantanea del Figlio dell'uomo (Lc 17,22-37), Luca inserisce una parabola che promette la giustificazione rapida degli eletti di Dio (Lc18,1-8). La collocazione di Lc 18,8b indica che il Figlio dell'Uomo sarà colui che compie tale giustificazione e il giu-

dice che curerà la fede in terra. In Lc 21 (=Mc 13) si annunzia la venuta gloriosa del Figlio dell'Uomo (Lc 21,27-28 = Mc 13,26-27) e si descrive la riunione degli eletti come "vostra liberazione". In Lc 21,34-36, che sostituisce il finale di Marco a questa sezione (Mc 13,32-37) con il materiale tradizionale (cf 1Tes 1,10; 2,19-20; 4,13-18; 5,3.7; 1Cor 15,23-28), sebbene Luca apporti un dettaglio che si ricorda in Lc 18,1-8. La promessa di redenzione per gli eletti è espressa con un avvertimento per essere preparati a "presentarsi davanti al Figlio dell'Uomo", il giudice.

4.5.4. *La presente esaltazione del Figlio dell'Uomo*

Come nel suo parallelo di Matteo, la versione di Luca dell'affermazione di Gesù a Caifa precisa che "da questo momento" (**apo tou nun**) il Figlio dell'Uomo... (Lc 22,69; cf Mt 26,64 "d'ora innanzi"). A differenza di Mt 28,16-20, Luca parla dell'intronizzazione non nella narrazione del mandato di Gesù agli undici (Mt 24,44-49), ma negli Atti, in due momenti. In primo luogo, appoggiandosi a Dan 7,13-14 e la sua revisione del NT, Luca paragona l'ascensione di Gesù in una nube con il suo ritorno su una nube (At 1,9-11). In secondo luogo, la visione di Stefano rivela che la intronizzazione di Gesù come Figlio dell'Uomo è un fatto realizzato (At 7,55). La minaccia implicita appare nella scena di Caifa. La rivelazione di Stefano giustifica la predicazione che portò a questo giudizio e provoca la sua condanna a morte per aver rivelato il Figlio dell'Uomo.

4.5.5. *Gesù come l'Eletto e il Giusto*

Sebbene sia necessario essere cauti nelle conclusioni sulle primitive applicazioni cristiane dei molteplici titoli di Gesù, bisogna specialmente sottolineare Luca-Atti per la loro combinazione e uso alternativo della terminologia e delle immagini del Figlio dell'Uomo, messianico e Servo di Yahweh. Simeone, che aspettava l'"unto del Signore", benedice Gesù come "luce delle nazioni" (Lc 2,25-32; cf Is 49,6; 1Enoch 48,4.10).

Nella scena della crocifissione, Luca sostituisce "l'Unto, il re d'Israele" di Marco con "l'Unto di Dio e suo Eletto" (Mc 15,32; Lc 23,35). La voce della trasfigurazione designa Gesù come "mio Fi-

glio, mio Eletto" (Lc 9,35), una integrazione del Servo e del Messia che differisce dal "mio Figlio diletto" (Lc 9,7).

Negli Atti, Gesù, il crocifisso e risorto, in tre occasioni è nominato come "il giusto" (At 3,14; 7,52; 22,14), un termine applicato al Figlio dell'Uomo in 1Enoch e nel protagonista perseguitato di Sap 2 e Sap 5. Un uso particolare è quello della confessione del centurione (Lc 23,47; cf Mt 27,4.19.24). Questo uso non dovrebbe oscurare l'interesse di Luca anche per lo stato di Gesù come l'Unto che è entrato nella sua gloria (Lc 23,42; 24,26; At 2,36).

4.5.6. *Un'altra divisione dei testi del Figlio dell'Uomo*

Ci sono studiosi che non considerano l'esistenza della Fonte "Q" e classificano i testi sul Figlio dell'Uomo nei sinottici in questo modo:

- 1) Condizione umana di Gesù: il titolo Figlio dell'Uomo appare in un contesto in cui Gesù parla della sua condizione umana: egli non ha dove posare il capo (Mt 8,20; Lc 9,58). Egli viene a mangiare e bere (Mt 11,19; Lc 7,34).
- 2) Poteri sovrumani di Gesù: il termine Figlio dell'Uomo si usa dove si attribuiscono a Gesù poteri sovrumani: potere di perdonare i peccati (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 9,58); è padrone del sabato (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5). In realtà i testi di questo gruppo mostrano una connessione con quelli del seguente.
- 3) Missione messianica di Gesù: il Figlio dell'Uomo è usato in contesti della missione messianica di Gesù, come seminatore della parola di Dio (Mt 13,37); è per Lui che i discepoli devono soffrire (Lc 6,22; Mt 5,11 dice "per causa mia"); è Lui che cerca e salva ciò che è perduto (Lc 19,10; è Lui che la gente deve identificare (Mt 16,13); il peccato di parlare contro il Figlio dell'Uomo (Mt 12,32; Lc 12,10).
- 4) Testi della Passione nei quali appare il titolo Figlio dell'Uomo: è il gruppo più numeroso; in essi si attribuisce la Passione e la morte al Figlio dell'Uomo (Mt 12,40; 17,12.22; 20,18; Mc 9,31; 10,33; Lc 9,44; 11,30; 18,31); il Figlio dell'Uomo dà la sua vita per molti (Mt 20,28; 26,2.24.45; Mc 8,31; 9,12; 10,45; 14,21.41; Lc 9,22; 22,22.48; 24,7). Questi testi sono tanto numerosi che si potrebbe concludere che è precisamente come Figlio dell'Uomo che Gesù

soffre e muore; come questo interessi il significato del titolo è in discussione.

5) Venuta apocalittico-escatologica del Figlio dell'Uomo: è un gruppo numeroso circa la venuta del Figlio dell'Uomo alla fine del tempo; è una venuta in gloria sulle nubi accompagnate dagli angeli. Sono evidenti le derivazioni da Dan 7,13 (Mt 10,23; 13,41; 16,28; Lc 9,26; la resurrezione: Mt 17,9; 24,27.30.37.39.44; 25,31; Mc 9,9; 13,26; Lc 17,24.26; 21,27). Di particolare interesse è la solenne professione della Seconda Venuta nel processo di Gesù davanti a Caifa (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 12,8; 22,69; qui in Mt 10,32 compare "Io"; Lc 17,22; 18,8). In questa venuta il Figlio dell'Uomo sta intronizzato alla destra di Dio e riceve il potere giudiziario su tutti gli uomini (Mt 13,41; 16,27; 19,28; 25,31 ss; 26,64; Mc 14,52; Lc 22,69).

E' evidente che il sorgere di questi temi in un solo titolo non deriva da altra fonte anteriore; e l'attribuzione dei temi alla primitiva comunità o ai diversi circoli della comunità sfiora il problema piuttosto che risolverlo. E' chiaro che fin dal titolo stesso si mette in rilievo l'umanità di Gesù e la sua comunità con altri uomini. E' la sua umanità che lo rende capace di sofferenza, e così è sotto questo titolo che egli sperimenta la sua passione. Ma si deve notare che il Figlio dell'Uomo di Daniele e dei libri apocrifi non è una figura sofferente; questo tratto si deve attribuire alla fusione del Figlio dell'Uomo con il Servo Sofferente di Yahweh. Attribuire un passo così fondamentale nel concetto di redenzione e di salvezza ad altri che a Gesù stesso sembra strano. Il NT afferma costantemente che la Passione redentrice e la morte fu un mistero inintelligibile ai discepoli ai quali Gesù lo aveva ripetutamente spiegato. Bisogna ammettere, certo, che essi non percepirono che la Passione e la morte fossero una vittoria che quando ebbero la pienezza della fede della Pasqua e della Pentecoste; ma essi attribuirono questa fede all'insegnamento di Gesù stesso. Il titolo, che non suggeriva niente dei tratti nazionalisti del Messia-re davidico, fu adatto come un veicolo per il Servo sofferente. Sembra che fu in questo senso che Gesù scelse e usò il titolo di Figlio dell'Uomo.

L'attribuzione dei tratti apocalittico-escatologici al Figlio dell'Uomo suscita un'altra questione, e molti interpreti credono che qui è legittimo domandarsi quanti di quei passi che parlano

della venuta apocalittico-escatologica del Figlio dell'Uomo siano dovuti alle parole di Gesù stesso e quanti all'insegnamento della Chiesa primitiva, che interpretava la sua persona e la sua missione. Gran parte dell'escatologia dei Vangeli sinottici è una evoluzione della scena di Dan 7,13s e sembra possibile e probabile che la Chiesa abbia interpretato il titolo del Figlio dell'Uomo alla luce di questo passaggio, quantunque non lo avesse fatto Gesù stesso. Per questa interpretazione, il paradosso del sofferente e glorificato Figlio dell'Uomo rifletteva il paradosso, o meglio il mistero dello stesso Gesù, che fu glorificato attraverso la sua Passione e morte.

4.6 Vangelo di Giovanni

L'uso che il Vangelo di Giovanni fa dell'espressione "Figlio dell'Uomo" è una parte integrante di un tutto che è la molteplice visione della figura di Gesù. Anche se il termine Figlio dell'uomo appare solo occasionalmente, normalmente è accompagnato da elementi familiari provenienti dalle tradizioni giudaiche o dai passaggi del Figlio dell'Uomo nei sinottici. Si associa al giudizio e alla umanità di Gesù e alla sua morte.

E' interessante specialmente quando si accompagna con i verbi **hypsoun** ("esaltare", "elevare"), che Giovanni usa solo in unione col "Figlio dell'Uomo", e **doxazein** ("glorificare"), che egli applica a Gesù specialmente in connessione col suo nome proprio o col termine "Figlio dell'Uomo". Entrambi i verbi denotano una situazione tradizionalmente applicata al Figlio dell'Uomo nel futuro, ma entrambi si usano anche applicati al Servo di Yahweh nella LXX del II-Is. Questa tendenza a fare del "Figlio dell'Uomo" il soggetto dei verbi del II-Is si applica ai paralleli del Servo nella tradizione sinottica e specialmente nelle sue predizioni della Passione (cf Mc 8,31; 9,9-12,31; 10,33-34,35).

In questo modo, nel suo uso della tradizione integrata, Giovanni, come gli altri evangelisti, usa il termine del 1Enoch "Figlio dell'Uomo", ma introduce anche la nozione che si trova in Sap 2 e Sap 5, cioè che l'esaltato è identico al perseguitato. Una caratteristica speciale di Giovanni è l'uso di verbi che interpretano la morte di Gesù come la sua esaltazione. L'idea ha paralleli nel libro della Sapienza, e sostituisce anche la nozione sinottica di una parusia gloriosa futura del Figlio dell'Uomo. Per Giovanni, come per

Marco, esiste una tensione fra l'identità di Gesù come Figlio di Dio e il Figlio dell'Uomo, ma in Giovanni la preesistenza celeste di Gesù è esplicita, sia per il lettore sia nel discorso pubblico di Gesù.

Gv 1,43-51

Lo strano paragonare Gesù alla scala di Giacobbe (Gen 28,10-17) non dovrebbe oscurare la stretta connessione fra questo passaggio e i riferimenti sinottici al Figlio dell'Uomo, in particolare alle narrazioni della confessione di Pietro e del rifiuto di Gesù da parte di Caifa. Natanaele identifica Gesù come "Figlio di Dio" e "Re d'Israele" (messia) e Gesù risponde con un riferimento al Figlio dell'Uomo. Come in Mc 14,62 (=Mt 26,64) si riferisce al cielo e il "tu vedrai" (opsesthe) "gli angeli" aggiunge un altro dettaglio tradizionale del Figlio dell'Uomo. Le singolarità uniche di Giovanni sono queste: il Figlio dell'Uomo esaltato non verrà in una nube alla fine dei tempi; nel tempo posteriore all'ascensione/esaltazione, quando succederanno le grandi cose (Cf Gv 14,12), gli angeli serviranno la Chiesa con l'attività di Gesù, il Figlio dell'Uomo. Il titolo può implicare la morte/esaltazione di Gesù e il suo corollario, la sua umanità.

Gv 3,13-16

Il parallelismo in Gv 3,14 indica il centralismo che occupa la crocifissione di Gesù, ma il verbo ambiguo **hypsoun** esprime il paradosso che l'elevazione di Gesù sulla croce è la sua esaltazione al luogo da dove egli venne (Gv 3,13). Questo paradosso, che il Figlio dell'Uomo è anche il celeste Figlio di Dio (cf Gv 1,49.51) è espresso in Gv 3,16. Il verbo **dei** ("era necessario"), che introduce l'affermazione sulla morte/esaltazione del Figlio dell'Uomo, è in parallelo con la formulazione delle predizioni sinottiche sulla necessità della morte e resurrezione del Figlio dell'Uomo (Mc 8,31 par.; Lc 24,7.26).

Gv 5,25-29

Questa duplice tradizione di nuovo identifica Gesù sia come Figlio di Dio che come Figlio dell'Uomo e applica ai due l'espressione della voce che farà risuscitare i morti. Se Gv 5,26 afferma che il Padre ha "concesso" (**edôken**) al suo figlio di avere la vita in se stesso,

so, Gv 5,27 usa il linguaggio di Dan 7,14, che egli "gli ha dato autorità...perché egli è il Figlio dell'uomo". Come l'estensione tradizionale di Dan 7,14 in 1Enoch e i sinottici, è l'autorità a effettuare il giudizio (Gv 5,27-30).

Gv 6,27.53.62

Nella presente forma di questo complicato capitolo, che è segnato da ripetizioni, da svolgimenti della tradizione e della redazione, si possono prendere come importanti i dati seguenti: a) il Figlio dell'Uomo e il funzionario "del Padre", e i termini sono quasi giustapposti in Gv 6,27; b) è lui che dà "alimento" di vita (Gv 6,27) e anche il "pane" di vita, lo stesso che è disceso dal cielo (Gv 6,35-38); c) il "pane" che lui dà è insperatamente identificato (Gv 6,51-56) come la "carne" (e il "sangue") del "Figlio dell'Uomo"; questa può essere una legittima esposizione di Gv 6,27 (Gesù in quanto uomo dà la sua vita; cf Gv 3,14-16); d) le parole di Gv 6,62 ricordano i passaggi sinottici sul Figlio dell'Uomo esaltato. Qui l'innalzamento che si vedrà è il ritorno del Figlio dell'Uomo/Figlio di Dio alla sua gloria anteriore.

Gv 8,28

Come in Gv 3,14, Gesù descrive la sua crocifissione con il verbo **hypsoun**, la cui ambiguità è evidente per il fatto che quelli che innalzano il Figlio dell'Uomo apprenderanno da questo chi è lui. Questo è molto vicino a Sap 5, dove gli ingiusti oppressori vedono che colui che avevano rifiutato e messo a morte è esaltato fra i Figli di Dio e pronto a condannarli. L'identità di Gesù come il celeste è chiara in questo contesto, dove è espressa la sua funzione come giudice (Gv 8,26).

Gv 9,35

Qui soltanto, in Giovanni, il Figlio dell'Uomo è oggetto di fede, e alcuni manoscritti leggono "Figlio di Dio". Il riferimento al giudizio in Gv 9,39 è d'accordo con il termine "Figlio dell'Uomo", e il punto di confluenza può essere: "Credi che quest'uomo è il Figlio dell'Uomo atteso?". Come in Gv 5,27, con il suo riferimento al giudizio, l'importanza dell'identità di Gesù come il Figlio dell'Uomo è

indicata dalla funzione sintattica del termine come predicato del verbo “essere”.

Gv 12,23-41

Questo passaggio è una notevole riformulazione giovannea del materiale della Passione sinottica. Gv 12,23.25-26 ricorda Mc 8,31.34.35.38. Gv 12,27-29 è una riformulazione giovannea della tradizione sinottica del Getsemani, e possibilmente è una lettura più lunga che si trova in alcuni manoscritti di Lc 23,43-44. Sebbene l'allusione alla croce in Gv 12,32-33 non rifletta necessariamente il detto in Mc 8,34, il verbo **dei** (“dovere”) in Gv 12,34 è parallelo a Mc 8,31, come già in Gv 3,14. Una caratteristica tipica di Giovanni, che attraversa questo passo, è l'interpretazione della crocifissione di Gesù come l'esaltazione/glorificazione del Figlio dell'Uomo, che i sinottici espongono come eventi separati. La citazione integrata di Is 53,1 e 6,9-10 (vv. 38-40) aggiunge un'altra caratteristica giovannea. Il passaggio anteriore che comincia la descrizione di Isaia sulla sofferenza del Servo segue la descrizione dell'esaltazione del Servo (*hypsoûn*) e glorificazione (**doxazein**). La citazione di Is 6 appartiene a Giovanni per eguagliare la gloria del Servo alla gloria del figlio, che il profeta vide nella sua visione inaugurale. Adesso, come allora, il popolo non crede.

Gv 13,31

L'ultimo riferimento di Giovanni al Figlio dell'Uomo usa il verbo “glorificare” quattro volte in modo che faccia parallelo con i passaggi del Servo in Is 53,12 e 49,3. Come prima, la glorificazione è la crocifissione di Gesù.

4.6.1. Visione globale di Giovanni

In Giovanni il titolo Figlio dell'Uomo assume alcune nuove caratteristiche. Come nei sinottici, il Figlio dell'Uomo è giudice (Gv 5,27). I riferimenti al Figlio dell'Uomo sofferente si fanno menzionando “l'elevazione” in croce (Gv 3,14; 12,34). L'elevazione è posta in rilievo in contrasto con la sua discesa (Gv 3,13). In Giovanni il Figlio dell'Uomo è chiaramente preesistente; così come lui è sceso dal cielo, così ascenderà al luogo da dove venne (Gv 6,62). Egli è un essere celeste e fa da mediatore fra il cielo e la terra; su di lui

gli angeli salgono e scendono (Gv 1,51). L'umanità del Figlio dell'Uomo si manifesta eminentemente nella sua opera sacramentale: se non si mangia la sua carne e non si beve il suo sangue, non si può avere la vita eterna (Gv 6,27.53). Mediante l'Eucaristia i fedeli stabiliscono una comunione intima con il Figlio dell'Uomo nella sua umanità. Si richiede la fede nel Figlio dell'Uomo (Gv 9,35). Il Figlio dell'Uomo dev'essere glorificato; egli è già glorificato dal Padre che egli glorifica (Gv 13,31) mediante la dimostrazione della sua filiazione; ed egli attende un'ora ulteriore di glorificazione (Gv 12,23), che dev'essere la sua Passione e la sua giustificazione con la sua resurrezione. In Giovanni il Figlio dell'Uomo ha perduto i tratti apocalittici dei Sinottici e si è costituito nell'essere preesistente. Ciò nonostante, non è una riforma del concetto del mito-salvezza dell'Uomo Primordiale, perché il Figlio dell'Uomo in Giovanni redime mediante la sua morte. Solamente in Giovanni il titolo pone un interrogativo sulla identità del Figlio dell'Uomo (Gv 9,35; 12,34). Ci si domanda se solamente Giovanni ha conservato un interrogativo che, a quanto pare, attende una risposta. Nel contesto di Giovanni, la domanda è una risposta alla presentazione del Figlio dell'Uomo come un essere celeste misterioso, e la domanda dimostra quanto fu difficile per i giudei arrivare a capire la rivelazione di un Figlio dell'Uomo celeste e preesistente.

4.7. Paolo e la tradizione paolina

Il termine “Figlio dell'Uomo” non c'è mai negli scritti di Paolo; l'espressione semitica non avrebbe potuto essere capita dall'uditorio pagano di Paolo. Tuttavia, almeno due passaggi paolini sembrano riflettere la conoscenza dei Sinottici delle tradizioni del Figlio dell'Uomo.

4.7.1 1Tessalonicesi

Questo scritto è il più antico di tutta la raccolta neotestamentaria. E' dominato dall'attesa della Parusia di Gesù, che è chiamato in diversi modi, “Signore” e “Figlio”. In alcuni passaggi è espressa la natura giudiziaria della Parusia o le funzioni di Gesù in connessione con lui, e in alcuni casi il linguaggio o le immagini sono paralleli alle tradizioni del figlio dell'Uomo sinottico.

Secondo 1 Tes 1,10, Gesù verrà dai cieli come il giustificatore divino per riscattare i cristiani dall'ira che ha da venire. In 1 Tes 2,19-20, Paolo centra la sua attenzione sul suo proprio giudizio (cf 1Cor 3,13-15; 4,1-5). Quando lui starà “in presenza (**emprosthen**) di nostro Signore Gesù Cristo e della sua parusia” (cf Lc 21,36), i tessalonicesi saranno la causa della sua speranza e del suo gaudio, la sua corona di lode e la sua gloria (cf Sap 5,16). I riferimenti alla purezza (cf Gd 24-25) e alla santità in 1 Tes 3,13 (cf 5,23), indicano che il giudizio si realizzerà “alla presenza (**emprosthen**) di Dio e nostro Padre nella parusia del nostro Signore Gesù Cristo con tutti i suoi santi” (cf le parole di Mc 8,38 e anche della Didaché 6,6-8).

Con la morte di alcuni tessalonicesi, Paolo trovò necessario aumentare la sua predicazione sulla parusia integrandola con un riferimento alla resurrezione entro uno scenario escatologico (1 Tes 4,13-18).

Una formula di Credo sulla resurrezione di Gesù dai morti è la base di Paolo per la proclamazione della resurrezione del cristiano, e un richiamo a “una parola del Signore” (1 Tes 4,15) introduce una breve descrizione della parusia, che pone la resurrezione nel contesto dei successi che sono menzionati nella descrizione di Mc della venuta del Figlio dell'Uomo (Mc 13,26-27 e l'elaborazione del passaggio in Mt 24,31: la voce di un arcangelo, la tromba di Dio (Mt), la discesa di Gesù dai cieli, e i cristiani che sono presi nelle nubi per incontrare il Signore nell'aria).

Questa descrizione di Paolo è seguita immediatamente da un avvertimento alla vigilanza, che ha una sua risonanza anche nella tradizione sinottica. Il paragone del giorno del Signore come un ladro ricorda Mt 24,43-44 (= Lc 12,39-40). Il vocabolario di 1 Tes 5,3,7 e l'avvertimento di pregare costantemente succede alla fine dell'apocalisse sinottica di Luca (Lc 21,34-36) con l'avviso di essere vigilanti per essere capaci di comparire davanti al Figlio dell'Uomo. Le immagini sul dormire e la vigilanza sono tipiche dei passaggi sinottici sulla parusia. Il paragone di Paolo con la donna che soffre i dolori del parto è parallela a Mc 13,8, e più da vicino, al paragone di 1Enoch 62,4.

4.7.2 1Corinzi 15,23-28

Come nella 1 Tes 4, Paolo argomenta della resurrezione di Cristo e la resurrezione dei cristiani nel tempo della parusia. 1 Cor 15,23-28 descrive gli avvenimenti che portano alla parusia e alla resurrezione, usando il linguaggio del Sal 110,1 (salmo regale) e quello dei due testi che parlano del Figlio dell'Uomo, cioè Dan 7,14 e Sal 8,7 (cf l'integrazione del Sal 110,1 e Dan 7,14 in Mc 14,62). Fino alla parusia, Cristo è occupato alla distruzione di “ogni governo (**archê**) e ogni autorità (**exousia**, cf Mt 28,16) e potere (**dynamis**). Terminato questo, Cristo consegnerà il regno (**basi-leia**) a Dio. Il vocabolario è di Daniele con **dynamis** che è in parallelo in Mc 13,26. La caratteristica speciale di Paolo è interpretare i nomi di Dan con riferimento ai poteri angelici (cf Mt 24,29). Paolo svolge questo tema con le parole del Sal 110,1: il Cristo risorto metterà “tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi”. Allora egli usa un linguaggio parallelo a Sal 8,7. Cristo regnante sta “assoggettando tutte le cose sotto i suoi piedi” (cf Ef 1,21-22) – qualcosa che il salmista attribuisce all’“uomo” e al “Figlio dell'Uomo”, che Dio ha coronato di onore e di gloria. A differenza di Dan 7, l'intronizzazione di cui qui si tratta è temporanea; il regno finale della regalità apparterrà a Dio. Il linguaggio di 1Cor 15,24 suggerisce il contrario di Dan 7,14; Gesù intronizzato restituirà ciò che diede al Figlio dell'Uomo. E' anche differente da Dan 7, ma come 1Enoch, la funzione giudiziaria di sottomettere gli spiriti cattivi è attribuita all'esaltato e non avviene prima della sua intronizzazione. La sconfitta della morte, cioè l'associazione di Gesù con la resurrezione finale, è in parallelo con 1 Tes 4,14-16 come in 1Enoch 51 e 62. Che Dio sia qui chiamato “Padre” (1 Cor 15,24) è d'accordo con le tradizioni del Figlio dell'Uomo evangelico che parla di Dio in questi termini. Nel suo argomentare sulla resurrezione del corpo (1Cor 15,35-44), Paolo fa riferimento a “seminare” e “credere” che ha i suoi paralleli in 1Enoch 62,8.

4.7.3 Altri testi paolini su Gesù giudice

1Cor 3,10-14; 4,1-5 sottolinea che Paolo e Apollo saranno giudicati per il loro ministero. Il primo passaggio, col suo riferimento al giudizio col fuoco, riflette una tradizione giudaica del giudizio come quella che si trova nel Testamento di Abramo 12-13. Il riferi-

mento alla rivelazione non si trova specificamente nel Testamento di Abramo; è ripreso di nuovo in 1Cor 4,1-5, che mostra alcuni notevoli paralleli nella terminologia con Lc 12,2-9.39-46 (= Mt 10.26-32; 24,42-51, dove l'eccellente linguaggio si riferisce al giudizio e appare nel contesto dei detti sul Figlio dell'Uomo).

2Cor 5,10 afferma esplicitamente che le funzioni giudiziarie di Cristo, davanti (**emprosthen**) al cui tribunale (**bêma**) si devono presentare per ricevere ciò che è stato loro riservato per le loro opere buone o cattive. Il passaggio si affianca a Rom 2,1-16, che evidenzia che Dio è giusto giudice delle azioni umane e dei segreti del cuore (Rom 2,16; cf 1Cor 4,5), ma indica che Gesù sarà l'agente di questo giudizio.

4.7.4 2Tessalonicesi 2,1-12

Questo testo paolino sulla parusia di "nostro Signore Gesù Cristo", come il suo antecedente 1Tes 4,5, usa la tradizione sinottica conosciuta da Mc 13. Qui il Messia trascendente è descritto come l'Uomo del Mare in 4Esd 13. In una formulazione esclusiva di questo passaggio, il furioso soffio della sua bocca distrugge l'uomo della illegalità, un'incarnazione satanica, le cui esigenze, per essere dio, ricordano i testi sui re ribelli in Is 14 e Ez 28, e la cui realizzazione di segni e prodigi è equiparata alle descrizioni dei falsi profeti in Mc 13. Un confronto simile è descritto negli ultimi capitoli dell'Apocalisse.

4.7.5 Lettera agli Ebrei

In Eb 2,5-9 e suo contesto, l'autore reinterpreta l'esposizione del Sal 8,7 in 1Cor 15. Nulla rimane fuori all'autorità di Gesù (Eb 2,8 in contrapposizione a 1Cor 15,27). Non è chiaro se questo autore crede che la sua autorità sia invece del Gesù esaltato. Il "non ancora" della tradizione è differente in 1 Cor, che si riferisce alla incarnazione e alla passione del Gesù preesistente, che "per un momento" fu fatto inferiore agli angeli, ma che Dio ha fatto sedere alla sua destra (Sal 110,1), coronato di onore e di gloria, e posto al disopra di tutte le cose.

La lettera agli Ebrei è notevole per i suoi accordi e disaccordi con la tradizione sinottica. Il Figlio dell'Uomo designa l'esistenza umana della Sapienza preesistente, che è anche Figlio di Dio (Sap

1,1-4), ma l'autore non si riferisce mai alla venuta del giudice come tale.

4.8. L'Apocalisse

Il Gesù risorto ed esaltato, che domina l'azione in questa apocalisse, è una figura composita che fa parallelo con l'Eletto nelle Parabole di 1Enoch e nell'Uomo del Mare in 4Esd 13, e raccoglie le stesse tradizioni bibliche che soggiacciono a questi due testi giudaici.

In Ap 1,7 è presentato con le immagini di Dan 7,14, ma è immediatamente chiaro che il glorioso che deve venire con le nubi è il perseguitato che sarà visto dai suoi nemici. Si allude all'idea mediante il linguaggio di Zac 12,10, che è usato nella conclusione della Passione secondo la narrazione di San Giovanni, e nella elaborazione di Matteo della descrizione di Marco sulla parusia del Figlio dell'Uomo (Mt 20,30 = Mc 12,26; cf Lettera di Barnaba 7,9-10).

Sebbene la descrizione del risorto in Ap 1,12-16 ricordi l'angelo in Dan 10, l'analogia ("uno come un Figlio d'Uomo" (Dan 10,13) suggerisce la figura di Dan 7,13. Gli elementi nella lettera che egli detta si riferiscono al linguaggio messianico tradizionale e alle tradizioni sinottiche del Figlio dell'Uomo. La spada che esce dalla sua bocca (Ap 1,16; 2,12.16) è un elemento preso da Is 11,4 che si trova anche in 1Enoch 62,2 e in 4Esd 13,4.10-11. La sua situazione come il Figlio di Dio che governerà le nazioni con uno scettro di ferro (Ap 2,19.27) è anche messianica, e la lingua deriva da Sal 2,7-8, un testo usato in 1Enoch 48, in Sap 2 e Sap 5, e in 4Esd 13. La lettera a Sardi prende elementi della tradizione sinottica che paragona il Giorno del Figlio dell'Uomo a un ladro (Ap 3,3; Mt 24,43-44 = Lc 12,39-40; cf 1Tes 5,1-7) e Ap 3,5.8 riflette elementi di vocabolario tanto di Matteo quanto di Luca e della tradizione di "Q" riguardo al confessare e al negare (Mt 10,32.33; Lc 12,8-9).

La scena di Ap 5 conserva il tono di Dan 7,13-14 con alcune notevoli differenze. Il leone di Giuda (Ap 5,5) ricorda il Messia davidico di 4Esd 12, ma subito è definito come l'Agnello che fu sacrificato (Ap 4,5.12). Sebbene si sia molto discusso sul significato dell'immagine e il suo parallelo con Gv 1,29, si è sostenuta una relazione con Is 53,7.11, in una integrazione tradizionale dei testi

giudaici e cristiani già citati circa il Figlio dell'Uomo, il Servo di Yahweh e il Messia. L'Agnello sta davanti al trono di Dio e come l'Eletto sta in 1Enoch 49,2 (cf Sap 5,1; At 7,55). Secondo Ap 5,7-12, il prendere il rotolo dalla mano destra di Dio (cf Sal 110,1) è in rapporto con l'Agnello che riceve il potere, la potenza, l'onore e la gloria (cf Dan 7,14). Poi si sente dire di "lui che sta seduto in trono e dell'Agnello" (Ap 5,13; 6,16; 7,9, ecc.). Così il rapporto dell'Agnello con Dio è in parallelo con il rapporto del Signore degli spiriti con l'Eletto in 1Enoch e di Dio con l'Unto di Dio in Sal 2.

Un riferimento al salmo regale si fa in Ap 11,15.18; 12,5.10, sebbene l'ultimo versetto associa a Dio e al suo Unto il potere, il regno, l'autorità che sono delegate a colui che è come un Figlio d'Uomo (Dan 7).

Ap 13 si volge verso Dan 7 e la bestia che sorge dal mare, ma colui che si oppone alle due bestie in Ap 13 è l'Agnello sul Monte Sion, il Figlio di Dio – l'Unto del Signore menzionato in Sal 2 e anche posto sul monte Sion in 4Esd 13. Lo stato messianico di Gesù è di nuovo esplicito nella visione di Ap 19,11-21, dove appaiono le immagini del Sal 2 e Is 11. Sta seduto non su un trono, ma su un cavallo, pronto alla battaglia contro i re della terra. Funzionalmente, questo è equivalente alla descrizione dell'Eletto delle Parabole di 1Enoch, che sta seduto sul trono di gloria per giudicare i re e i potenti (che è anche un cliché nell'Apocalisse).

Secondo Ap 20, Cristo e i decapitati per la testimonianza di Gesù e per la parola di Dio (cf "per me e per il Vangelo...per me e le mie parole", Mc 8,35.38) saranno intronizzati con Cristo per mille anni, dopo i quali il giudizio avrà luogo in una sede giudiziaria, che è descritta come il tribunale in Dan 7,10. Il libro termina con la promessa con cui cominciò: l'esaltato viene a cominciare gli avvenimenti già descritti (Ap 22,20).

Molto più di qualunque degli altri testi del NT, l'Ap mette in rilievo le funzioni di Gesù come governante (sia al presente, nel millennio, o dopo), e in questo senso Giovanni torna a Dan 7. Tuttavia, gli svolgimenti cristiano e giudaico della tradizione sono evidenti nell'importanza che Giovanni assegna al giudizio venturo come la risoluzione della crisi presente, e nelle funzioni giudiziarie che egli attribuisce al Gesù elevato in alto.

4.9. 2Pietro

Crederne o non credere alla parusia di Gesù è il problema centrale della 2 Pietro. In 2Pt 1,16-21, la garanzia di questa parusia è la visione gloriosa che i sinottici descrivono come una trasfigurazione. Qui Pietro sembra descrivere l'avvenimento come l'esaltazione postpasquale del Figlio dell'Uomo; Gesù "ricevette onore e gloria" (Cf Ap 5,12). Un oracolo divino "dai cieli", annunciando Gesù come "mio Figlio" e il luogo dell'avvenimento nella "santa montagna", ricorda i motivi del Sal 2,4.7. Da parte sua, 1Pt 2 allude alla leggenda di 1Enoch degli angeli ribelli e alla tipologia del diluvio/giudizio finale (cf 2Pt 3,5-7), e ai successivi riferimenti a Noè, e il diluvio e Lot e Sodomia ricordano la versione di Luca, il "Q" e il giorno del Figlio dell'Uomo. Il riferimento all'apparizione istantanea di quel giorno (2Pt 3,10) riflette il detto sinottico sul ladro, citato anche in 1Tes 5 e Ap 3. La conoscenza del contesto del detto del Figlio dell'Uomo in Mc 13 può essere indicato in 2Pt 2 e 3, negli avvertimenti sui falsi maestri e profeti negli ultimi tempi, e in 2t 3,5-7 che sembra conoscere il Logion in Mc 13,31.

4.10. Il Gesù storico e il Figlio dell'Uomo

Per tutte queste ragioni sviluppate e reiterate dalla moderna investigazione del NT, non possiamo essere mai certi se e in che misura Gesù di Nazaret fece riferimento al "Figlio dell'Uomo". Si possono tuttavia fare alcune osservazioni come conseguenza di quanto precede:

- 1) Alcune delle tradizioni sul Figlio dell'Uomo esaltato, che si trovano nella fonte Q e in Marco, pare che siano testimoniate già molto presto in Paolo.
- 2) Con poche eccezioni, le tradizioni evangeliche sul Figlio dell'Uomo esaltato accettano, nel suo contesto attuale, una identificazione con il Gesù risorto.
- 3) I testi che descrivono l'opposizione a Gesù (sia il rifiuto del suo messaggio, sia la sua condanna a morte) con riferimento al Figlio dell'Uomo, indicano che le variazioni della tradizione, che ora si trovano in Sap 2 e Sap 5 e le Parabole di 1Enoch, furono lette le une alla luce delle altre. Il giusto sofferente sarà esaltato come unico Figlio dell'Uomo; il Figlio dell'Uomo ebbe una esistenza ter-

rena che fu caratterizzata dal rifiuto e che culminò con una morte violenta.

4) Alla luce di questa chiara tendenza a identificare il Figlio dell'Uomo con Gesù, si deve considerare diligentemente se i testi, come il documento Q di Mt 24,26-27.37-39, e Mt 24,43-44 (= Lc 12,39-40), e possibilmente Mc 13,26-27 si possono far risalire allo stesso Gesù. Sta di fatto che Mc 13,26-27 assume una identificazione con Gesù nel suo contesto di Marco, e che Paolo legge tutti questi testi come riferimenti a Gesù. Dal totale contrasto con i detti che chiaramente si riferiscono al rifiuto e morte di Gesù Figlio dell'Uomo, alla persecuzione della Chiesa per causa sua, o probabilmente alla futura associazione degli Apostoli con il glorificato Figlio dell'Uomo, si suppone l'identificazione di Gesù con tale Figlio dell'Uomo.

5) Molti studiosi hanno considerato problematico sostenere che alcuni detti che identificano Gesù come Figlio dell'Uomo siano detti genuini di Gesù. Per accettarli come genuini, più o meno nella loro presente forma, bisogna supporre che Gesù ponesse se stesso nella parte del Profeta sofferente o del sapiente, e più importante ancora, che egli credesse che questa rivendicazione della morte sarebbe risultata nella sua esaltazione all'unico ruolo di giudice escatologico. Alternativamente, altri pensano che il termine Figlio dell'Uomo sia una interpretazione cristiana secondaria di un detto genuino in cui Gesù pone se stesso nella parte di un Servo rifiutato e sofferente che anticipò la sua giustificazione. Questo autoconvincimento è evidente in alcuni inni di Qumràn che si attribuiscono al Maestro di Giustizia; tuttavia alcuni pensano che né in questi inni né nell'interpretazione ipotetica dei Logia del Vangelo colui che parla anticipi per se stesso l'unico stato escatologico attribuito alle figure centrali nelle Parabole di 1Enoch e di 4Esdra.

4.11. Sintesi neotestamentaria sul Figlio dell'Uomo

In ampia varietà di modi, i testi neotestamentari mostrano di conoscere le forme, i temi e le rimodellazioni delle tradizioni giudaiche sul Figlio dell'Uomo. Si accetta frequentemente l'interpretazione giudaica che identificava la figura celeste di Dan 7 come un Unto di Dio, e a volte, come il Servo di Yahweh. I vangeli generalmente si fanno eco del linguaggio di Daniele più che di

1Enoch, sebbene in alcune occasioni sembra riflettersi la forma di Enoch del testo (p.e. Mt 25). Fuori dai Vangeli si trova in molti luoghi la credenza in una parusia escatologica del Messia trascendente, che si può ricercare in una tradizione frammischiata da cui è sparito il termine "Figlio dell'Uomo" procedente da Daniele e da 1Enoch.

Forse il fatto più notevole sulle tradizioni del Figlio dell'Uomo del NT è la sua continua attribuzione delle funzioni giudiziarie al Gesù esaltato. Malgrado il frequente uso del linguaggio di Daniele e delle immagini usate, in questi testi, con l'eccezione dell'Apocalisse, non si sottolinea il motivo di Daniele della "regalità", molto meno di un regno eterno. Il ruolo di Gesù come giudice è costitutivo e centrale (o in alcune occasioni, un testimone), un elemento introdotto nelle tradizioni di fonti non derivate da Daniele, sebbene realmente orientate. Questo elemento giudiziario, più di qualunque altro, identifica i testi neotestamentari integrati come derivati da tradizioni giudaiche.

La maggior parte dei testi evangelici sull'esaltazione escatologica del Figlio dell'Uomo presuppone che questa figura sia identica al Gesù risorto ed esaltato. Il riferimento al Gesù terreno come "Figlio dell'Uomo" riflette un processo complesso di speculazione. I paralleli di Sapienza e di 1Enoch, e forse l'identificazione di Enoch come Figlio dell'uomo, ha permesso di trovare, per il futuro Figlio dell'uomo e per il Servo esaltato, un'esistenza terrena come il perseguitato. Dallo stesso contenuto, l'idea da Enoch che il futuro Figlio dell'uomo/l'Eletto aveva un'esistenza prima della creazione, permise ai cristiani, a differenza dell'autore delle Parabole di 1Enoch, di porre la discesa, la sofferenza e la morte del Figlio dell'uomo come preesistente. Questo punto di vista fu inoltre facilitato da un'altra speculazione cristiana su Gesù come l'incarnazione della Sapienza celeste. La complessità di queste speculazioni è inoltre attestata in Fil 2,6-11, che suppone l'esistenza dell'umiliazione e della glorificazione della Sapienza (cf 1Enoch 42) nella narrazione del Servo di Yahweh sofferente ed esaltato.

Queste idee complesse nelle speculazioni primitive cristiane su Gesù sono d'accordo con la maniera con cui le tradizioni giudaiche

erano già sorte con molte variazioni, reinterpretazioni, e integrazioni di testi basilari, temi, e modelli letterari.

La fede costitutiva della Chiesa primitiva in Cristo risorto ed esaltato condusse i suoi maestri ad integrare ulteriormente ciò che essi consideravano essere tradizioni incompatibili con l'eredità giudaica. Di questo processo di sviluppo della cristologia abbiamo solo alcuni resti e allusioni. Come un intento di ricostruire questa storia si può considerare che la possibile esposizione delle origini dell'identità di Gesù come "il Cristo" possa essere stata influenzata dalle tradizioni su un Figlio dell'Uomo trascendente e sul Messia Servo di Yahweh, che forse funzionò come un'interpretazione dell'esperienza pasquale nella Chiesa primitiva.

5. L'uso di *bar nash/bar nasha'* nella tradizione aramaica

5.1. Storia della questione

Si possono distinguere due tappe nello studio. Nella prima tappa si studiano documenti aramaici (spesso pochi di numero) o trattati che non avevano ancora edizioni critiche (poco affidabili in critica testuale), sebbene G. Dalman avesse già usato i manoscritti aramaici yemeniti, che erano affidabili, ma la loro datazione è stata posteriormente messa in dubbio.

5.1.1 Prima tappa

La prima tappa prese in considerazione lo sfondo aramaico del titolo Figlio dell'Uomo, e abbracciò l'ultimo periodo del XIX° secolo e i primi anni del XX° secolo. Seguì una tappa in cui tale tema non conobbe apporti significativi, fino alla metà del XX° secolo.

Arnold Meyer

A. Meyer pubblicò uno studio sulla lingua materna di Gesù, l'aramaico galilaico, ed espose la sua importanza per la spiegazione dei detti di Gesù, specialmente nei Vangeli²⁵, questo autore studiò in una monografia solo un numero limitato di detti evangelici, e constatò quanto segue: a) in un primo gruppo di questi detti, Figlio dell'Uomo, come l'aramaico **Bar Nash**, si riferisce non a un individuo particolare, ma all'uomo in generale (Mc 2,28; Mt 12,32; Mc 2,10 Mt 9,6; Lc 5,24); b) in altri, Logia **Bar Nash** sta per "io", particolarmente quando "io" (un uomo) sta in contrasto con Dio, altri esseri, o animali (Mt 8,2 Lc 9,58 ; Mt 11,19; Lc 7,34); egli si basa, per questa seconda interpretazione, su un presumibile uso in aramaico galilaico di **ha-hu' gabra'** (quell'uomo = io) e **ha-hu' Bar Nasha'**.

Hans Lietzmann

H. Lietzmann fece uno studio molto più sistematico, ma per i suoi materiali ricorse solo all'uso che di tale espressione si faceva nel

²⁵ A. Meyer, *Jesu Muttersprache (Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt)*, 1896, 91-97.

Talmud di Gerusalemme, restringendosi ai seguenti trattati: Peah, Demai, Kila'im, Yoma e Ta'anit²⁶ Propone il frutto della sua investigazione: a) il vocabolo Figlio dell'Uomo è un termine comune, una specie di pronome indefinito: **Bar Nash** ("qualcuno"), **Lyt Bar Nash** ("nessuno"), **Bene Nash** ("gente"), e lo concretizza dicendo che è la determinazione senza colore e indeterminata dell'individuo umano²⁷, b) ciò che è una semplice conseguenza logica, come una designazione, **Bar Nash** non è applicabile a un individuo particolare, anche se Gesù, il più grande di tutti gli uomini²⁸, c) protesta enfaticamente contro una sostituzione ingiustificabile di **ha-hu' gabra'** (una circonlocuzione di "io" ed è un manierismo aramaico) per **Bar Nash**²⁹ e avanza ancora in questa direzione richiamando l'attenzione sul fatto che, sebbene l'antica esegesi giudaica interpretasse Dan 7,13 in senso messianico, non fu **Bar 'Enash**, ma **Bar 'Anani** che arrivò ad essere un nome messianico per i rabbini³⁰. Quando H. Lietzmann pubblicò il suo studio aveva 21 anni, e nel suo entusiasmo proponeva tanto enfaticamente la sua opinione da dire che qualunque altra amplificazione di questa investigazione sarebbe stata senza profitto e una perdita di tempo³¹; ma arrivò ad affermare che nessuna persona aramaica nel parlare avrebbe mai usato Figlio dell'Uomo come un titolo, dato che la formula **ho uyiòs tou anthropou** dev'essere un "terminus thecnicus" della teologia ellenistica³².

Gustaf Dalman

In quell'epoca la maggiore autorità in aramaico palestinese era G. Dalman, che presentò una teoria totalmente differente nel suo studio sulle parole di Gesù, con speciale attenzione alle scritture giudaiche postcanoniche e alla lingua aramaica³³. Riprende una

²⁶ H. Lietzmann, **Der Menschensohn**. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie.

²⁷ H. Lietzmann, **Der Menschensohn**. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie, p. 38.

²⁸ Idem, p. 40.

²⁹ Idem, p. 84.

³⁰ Idem, p. 40.

³¹ Idem, p. 34.

³² Idem, p. 95.

³³ G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Schprache erörtert*, 1898; traduzione inglese: *The Words of Jesus*, Edimburgh 1909.

analisi completa della frase in vari gruppi di scritti aramaici, e giunge alle seguenti conclusioni: a) constatata che nell'aramaico biblico il termine ordinario per "uomo" è **'Enash**, e l'espressione **Bar 'Enash** in Dan 7,13 è poetica e poco comune³⁴; b) lo stesso succede nell'aramaico giudaico palestinese del periodo più antico, che Dalman trova nel Targum Onqelos e nel Targum Jonatàn: **Bar 'Enash** non si trova nel Targum Onqelos, e solo molto raramente, e in poesia, si trova nel Targum Jonatàn; c) appare solo in documenti tardivi in giudeogalilaico, non si trova nel Targum Onqelos e nel Targum Jonatàn: **Bar 'Enash** non si trova nel Targum Onqelos, e solo raramente, e in poesia, si trova nel Targum Jonatàn³⁵; c) appare solo in documenti tardivi in giudeogalilaico e cristianopalestinese, dove **Bar 'Enash** significa "uomo"³⁶; d) la forma determinata **Bar 'Enasha**, come **Ben ha-'Adam** in ebraico, non si usa nella più antica letteratura giudaica aramaica³⁷. La conclusione di G. Dalman fu in completa contraddizione con H. Lietzmann. Per Dalman **Bar 'Enasha** è una formula completamente accettabile per esprimere un nome speciale di una determinata personalità.

Julius Wellhausen (1899)

J. Wellhausen, circa il titolo "Figlio dell'Uomo", afferma che non ebbero problema ad accettare tale espressione i contemporanei di Gesù, sia gli amici che i nemici. Quel titolo non creò una difficoltà di comunicazione, né provocò una ostilità religiosa, in quanto i coetanei di Gesù non ritennero che avesse un sovraccarico di significato, o se lo aveva, l'accettarono senza interrogativi.

Secondo Wellhausen, Gesù avrebbe usato questo titolo senza nessuna intenzione esoterica, né i suoi discepoli ve l'avrebbero vista, e nessuno avrebbe chiesto un chiarimento, tanto che l'espressione passò senza sorpresa anche davanti ai bellicosi farisei, che non l'avrebbero lasciata passare se vi avessero trovato qualcosa di inintelligibile³⁸.

³⁴ Idem, p. 235

³⁵ Idem, p. 236.

³⁶ Idem, p. 237.

³⁷ Idem, p. 238.

³⁸ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* VI, Berlin 1899, p. 197.

Paul Fiebig (1901)

Anche P. Fiebig criticò la posizione di H. Lietzmann, soprattutto là dove dice che **Bar Nash** fu solo un pronome indeterminato. Nella sua monografia sul Figlio dell'Uomo egli studia questo titolo come autodesignazione di Gesù, con particolare attenzione all'uso che si fa di "uomo" nel suo uso linguistico aramaico. La sua tesi è che **Bar Nash** fu scelto da Gesù come sua peculiare autodenominazione, e si appoggia sulle seguenti ragioni: a) sottolinea il fatto che in nessun dialetto aramaico giudaico o samaritano **Bar 'Enash** o **Bar Nash** è l'unica espressione per "uomo", quando sono tanto comuni **'Enash** o **'Eynash**; b) afferma chiaramente la aramaico giudaico o samaritano **Bar 'Enash** o **Bar Nash** è l'unica espressione per "uomo", quando sono tanto comuni **'Enash** o **'Eynash**³⁹; b) afferma chiaramente che non c'è ragione linguistica perché **Bar Nasha'** non si riferisca a una persona determinata, e possa essere usato come una autodenominazione; c) argomenta e prova che né l'aggiunta di **Bar a'E Nash**, o la sostituzione della forma determinata **'Enash** o **Bar Nashà** con l'indefinito altera il significato della frase; ognuno di questi termini può significare sia "l'uomo", "un uomo" o "qualcuno"⁴⁰; d) è d'accordo con Lietzmann, seppure non per gli stessi motivi, quando nega qualunque parallelismo fra **ha-hu'gabrah'** e **ha-hu' 'enasha** o **ha-hu' bar nasha'**; e) se la frase neotestamentaria fosse derivata da **ha-hu' bar nasha'**, allora **ho uyòs tou anthropou** sarebbe stato preceduto da **outs**⁴¹.

5.1.2 Seconda tappa

La tesi di G. Dalman circa la datazione dell'aramaico del Targum Onqelos e del Targum Jonatàn prevalse nella prima metà del XX° secolo; da allora non si registrarono nuovi progressi.

La pubblicazione di Paul E. Kahle dei frammenti aramaici apparsi nella Geniza di El Cairo, con documenti in aramaico galilaico di

³⁹ P. Fiebig, *Der Menschensohn: Iesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramaischen Sprachgebrauches für ‚Mensch‘*, 1901, pp. 20,25,44.

⁴⁰ Idem, pp.20,25,29,44.

⁴¹ Idem, p. 74s.

gran purezza e antichità, suscitò nuovo interesse, perché le basi si erano ampliate, ed erano più sicure.

J. Y. Campbell (1847)

J.Y. Campbell pubblicò un articolo sull'origine e significato del termine Figlio dell'Uomo⁴² che, pur non apportando novità di rilievo, suscitò interesse. Nel confutarlo gli studiosi lo ritennero come poco ortodosso e carente di sostanza. Si possono riassumere i suoi punti principali: a) Gesù non avrebbe preso in prestito la frase Figlio dell'Uomo né da Daniele, né dallo "stupido" libro di Enoch; b) Gesù prese tale titolo per autodefinirsi; c) se San Paolo poté scrivere: "Io conosco **un uomo** in Cristo.....", e si riferiva a se stesso, allora Gesù poté alludere a se stesso usando **Bar Nash**; d) ciò che avrebbe potuto evitare il malinteso è se Gesù, invece di chiamarsi semplicemente Bar Nash(à), avesse aggiunto un aggettivo dimostrativo; e) una costruzione non usuale come **ha'hu' bar nashà** o **Bar nasha' ha-hu'**, invece del normale **ha-hu' gabra'**, si sarebbe notata e ricordata; f) quando si fece la traduzione in greco, **Bar Nash** già si pensava che era un titolo, e per questo si ometteva il dimostrativo⁴³, ma l'autore non porta nessun esempio del suo uso nelle fonti aramaiche; g) i casi in cui appare **ha-hu' gabra'** sono troppo pochi perché facciano luce su questo modo di esprimersi⁴⁴. Offre solo ipotesi, non prove; tuttavia fu il detonante perché la questione cominciasse ad essere di nuovo studiata.

John Bowman (1947)

J. Bowman si propose di studiare il sustrato del titolo Figlio dell'Uomo⁴⁵, e cerca di provare che in alcuni circoli l'espressione rappresentava un titolo messianico. Ricorre per questo a nuove prove che prende dai frammenti aramaici apparsi nella Geniza di El Cairo, appartenenti al Targum Palestinese, al Pentateuco. Secondo lui, **Bar Nash** poteva essere stato usato da "chiunque" o da

⁴² J.Y. Campbell, "The Origin and Meaning of the Term Son of Man", *Journal of Theological Studies*, 59 (1947) 152-154.

⁴³ Idem, p. 152s.

⁴⁴ Idem p. 153s.

⁴⁵ J. Bowman, "The Background of the Term "Son of Man", *Expository Times* 59 (1947-48) 283-288.

"un uomo" in aramaico palestinese primitivo, e per questo cita Gen 4,14 e 9,5-6⁴⁶.

Erik Sjöberg

In uno studio filologico su questo particolare, E. Sjöberg pubblicò quattro lavori in cui trattò tre temi: il Figlio dell'Uomo in un libro etiopico di Enoch, il Figlio dell'Uomo occulto nei Vangeli, e scrisse due articoli sul titolo **Ben 'Adam e Bar 'Enash** in ebraico e aramaico⁴⁷ e apporta le seguenti idee: a) contro G. Dalman, più che un essere poetico, **Bar Nash** è un'espressione comune quotidiana in aramaico, nel senso pronominale individuale come pronominale è "un uomo" e "qualcuno"; b) si domanda se avrebbe acquisito il titolo solenne nel linguaggio del popolo con la sua associazione a Dan 7,13; c) è d'accordo con Fiebig nel non far differenza fra il significato e le forme determinate e indeterminate; d) anche la forma **Bar nash**, senza la finale enfatica, può essere una designazione di un uomo individuale; e) è contrario alla autodenominazione, cioè bisogna respingere la pretesa di intendere **Bar Nasha'** come **ha-hu' gabra'**, come una circonlocuzione per indicare "io", dato che tale uso di **Bar Nasha'** non si trova nelle fonti aramaiche⁴⁸.

Matthew Black (1948-1962)

M. Black, in un articolo sul Figlio dell'Uomo nell'insegnamento di Gesù, fa tre affermazioni⁴⁹: a) contro Campbell, la frase **ha-hu' bar nash** non si trova in nessuna parte nelle fonti aramaiche; b) Black mostra simpatia per la teoria che difendono alcuni autori, fra i quali T.W. Manson, che in passaggi come Mt 11,19 o Lc 7,34 "Figlio dell'Uomo" può avere il senso regolare che **Bar Nash** era giunto ad avere nell'aramaico palestinese, come "uno" o "un uomo" con riferimento al parlante stesso; c) porta un parallelo

⁴⁶ Idem, p.286.

⁴⁷ E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 1946; Idem, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955; „Ben ,Adam und Bar ,Enash im Hebräischen und Aramäischen“, *Acta Orientalia* 21 (1950-51) 57-65. 91-107.

⁴⁸ E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, p. 239, n. 3.

⁴⁹ M. Black, "The 'Son of Man' in the Teaching of Jesus", *Expository Times* 60 (1948-49) 32-36.

nell'attuale parallelo aramaico a questo tipo di locuzione nel Genesi Rabbah VII, un passaggio che ha avuto particolari problemi⁵⁰. In una valutazione del problema del Figlio dell'uomo, nella investigazione e nel dibattito, affermava: "Il problema del Figlio dell'uomo nei Vangeli è uno dei più irrisolti e una sfida in tutto il campo della teologia... Se io lo volessi porre senza irriverenza (e senza "petitio principii"), il problema fondamentale consiste in questo: Che significa l'uomo quando egli chiamava se stesso "Figlio dell'uomo" o semplicemente "uomo"...?"⁵¹.

Queste parole di M. Black sottolineano il punto centrale per la ricerca. Senza ignorare l'elaborazione teologica ed esegetica costruita sui testi del Figlio dell'uomo durante l'ultimo secolo e mezzo più o meno, lo studioso deve applicarsi al compito di esaminare i suoi fondamenti per scoprire, per quanto è possibile, il significato reale del sintagma Figlio dell'Uomo.

Geza Vermès (1967)

G.Vermès, in un'appendice alla terza ed. di M. Black⁵² faceva un riassunto della ricerca fino a quella data, e sintetizzava i risultati raggiunti su questo tema: a) si può accettare che **Bar Nash(à)** fosse di uso comune come nome del pronome indeterminativo, negli stadi primitivi e anche in quelli tardivi dello sviluppo del dialetto galilaico, e che quell'uso delle forme determinative o indeterminative non influì sul suo significato; b) un tema aperto: se Figlio dell'uomo si può considerare come una circonlocuzione di "io"; c) altro problema aperto: si può considerare il titolo Figlio dell'Uomo come un possibile titolo di carattere messianico, connesso con Dan 7,13?

5.1.3 Terza tappa

Sebbene a un dato momento si possano presentare degli interrogativi, e non si possano risolvere, si possono tuttavia aprire nuovi ambiti di ricerca dai quali si possono offrire nuove soluzioni.

⁵⁰ M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2° ed., p. 250, n.2.

⁵¹ M. Black, "The Son of Man Problem in recent Research and Debate", *Bulletin of John Rylands Library* 45 (1962-63) 305.

⁵² M.Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3° ed., Oxford (Clarendon Press) 1967, 310-330.

H. Lietzmann, che offrì il più ampio studio nella sua epoca, si limitò tuttavia allo studio di cinque trattati del Talmud di Gerusalemme, per cui non si poteva prendere come un'alternativa definitiva.

Nella situazione attuale si può offrire una prospettiva più grande, data la possibilità di accesso a fonti più ampie: a) il Talmud di Gerusalemme completo (non solo i cinque trattati di H. Lietzmann); b) le porzioni del Genesi Rabbah; c) la letteratura di Qumrân; d) il Targum Palestinese, includendo i frammenti che sono apparsi nella Geniza di El Cairo; e) il Tg palestinese nel Neofiti 1 della Biblioteca Vaticana.

5.2. I Targumim

Nella traduzione di passaggi del TgPal al Pent, dove **Bar-nash** normalmente traduce 'adâm e **Nasha' ha-'adâm** (Gen 1,26; 1,27; 2,18; 8,21 [TgN]; 9,5-6 [Ps TgN], sebbene **ha-'adâm** in molte occasioni non si traduca, malgrado l'articolo determinativo, come **Bar-nash** (Gen 9,6 [Geniza TgN]; Dt 5,21 24]; 20,19 [PsJ], ecc. Ma quando 'Adâm s'intende collettivamente, il Meturgemân può usare **beny 'enash'a** (Gen 6,1-5.7; 7,21.23; 8,21; 11,5; 16,12 [TgN]; Gen 7,21.23 [PsJ] o **beny nasha'** (Gen 6.). Inoltre **Bar nash** alcune volte è sostituito da 'ysh (Ex 19,13 [Geniza]; Num 23,19 [PsJ]; Dt 34,6 [PsJ], ecc.) e **Nefesh** (Lev 2,1; 4,2; 5,1-2.4.15 [PsJ]).

Un esempio simile si trova nelle sezioni dove si aggiunge non avendo in contropartita nulla nel TH, come p.e. in Gan 1,2, dove **tohw we-bohw** (deserto e vuoto) viene parafrasato come "vuoto di **Bar-Nash** [TgN] o "vuoto di **Beney Nash** [PsJ]. In Gen 2,23: "questo è ora osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne" si trasforma in: questa volta, e non più, la donna sarà creata dal **Bar Nashah**, e questo è stato creato da me" [TgN].

Il concetto di uomini in generale è espresso o col plurale determinativo, come p.e. in Gen 1,19 [TgN]: "non sono forse rivelati i pensieri dei **Beney 'enasha'** davanti a Yahweh?", oppure col determinativo singolare: "perché la vista degli occhi e il pensiero del cuore distruggono il **Bar Nasha'**" (Gen 49,22) [TgN, TgFrg].

Come si poteva sperare, il TH **Ben 'Adâm** è tradotto nei Targumim ai Profeti e agli Agiografi come **Bar nash(a')** (cf TgSal 8,5; 80,18; 146,4 ecc.).

Per riassumere, si potrebbe riconoscere che – con l’eccezione di Gen 4,14 [TgFr], che merita uno studio più particolare – i Targumim attestano solo l’uso più diretto del titolo in esame.

5.3. Altre fonti aramaiche

Il complesso degli esempi riuniti dei Talmudim, del Genesi Rabbah e del Genesi Apocrifo, offrono una varietà molto più ampia di sfumature entro un analogo quadro generale. I testi si possono classificare in due gruppi, secondo che **Bar Nash(a’)** descriva con maggiore o minore rilievo un individuo della razza umana, o se si usa come un pronome indefinito:

5.3.1 Un essere umano

Le fonti, sia in aramaico galilaico che in aramaico babilonese, offrono pochi esempi di un uso plurale del termine **Bar nash**:

a) C’è un uso di **Bar nash** in un senso non enfatico: questo si può osservare nel Talmud di Gerusalemme: “Ogni sudore che procede dal **Bar Nash** è un veleno mortale”⁵³, “Colui che dice: Ecco qui cinque [monete], dammene tre equivalenti, è uno stupido. Ma chi dice: Ecco qui tre [monete], dammene cinque equivalenti, è un **Bar Nash**”⁵⁴. Anche questo bisognerebbe mettere in relazione con la frase aramaica **‘wrhyh dbr ns’** (“il cammino del figlio dell’uomo”), che significa: è un procedere umano. Similmente si trova l’espressione **bar ‘eynash** nel Talmud di Babilonia: “le viscere non sono carne, e colui che le mangia non è figlio dell’uomo”⁵⁵.

b) Esiste un uso di **Bar nash** per indicare una distinzione relativa fra uomo e uomo: “se lui non giudica se stesso come giudica gli altri, non è un uomo” (**lyt hu’ br nash**)⁵⁶. Così si narra nel Talmud di Babilonia che un fariseo, vedendo che R. Yoshua ben Karkah era scalzo, notò: “Chi cavalca un cavallo è un re; su un asino, è un uomo nobile. Chi porta sandali ai piedi è un **Bar eynash**. Ma il morto e sepolto è migliore di uno che non ha nessuna di queste cose”.

⁵³ Tyer Terumot 43d (lin. 7).

⁵⁴ Tyer Sanhedrin 26b (lin. 15).

⁵⁵ TB Nedarim 54b.

⁵⁶ Tyer Baba Batra 13c.

c) Generalmente gli aggettivi apportano la necessaria qualificazione. Se p.e. si legge di uno che è “un uomo grande” (**bar nash rab**), o è “un uomo piccolo” (**bar nash ze’ir**), si tratta di un uomo importante o di una persona insignificante. Si legge nel Genesi Rabbah: “Un uomo grande (**bar nash rab**) non dovrebbe comprare niente a un uomo piccolo (**bar nash ze’ir**).

d) In altre occasioni **bar nash** si usa per fare distinzione fra l’uomo, gli animali, gli angeli e Dio. Uomini-angeli: Se gli antichi furono angeli (**bny ml’kyn**), noi siamo uomini (**bny nash**). Se furono uomini, noi siamo asini”⁵⁷. Uomo-animale: “E’ un cane che mangia la carne cruda. Chi la mangia cotta è un uomo (**bar nash hu’**)”⁵⁸. Uomo-Dio: “Io non ti dico che fu uomo (**bar nash**), “Io dico che fu il Santo; sia benedetto”⁵⁹.

Esiste un aneddoto nel Talmud di Gerusalemme che chiarisce questo concetto: “C’erano in Askalòn due fratelli che avevano dei vicini pagani (non giudei). Questi dissero: Quando questi giudei salgono a Gerusalemme, noi ci approprieremo di tutte le loro proprietà. Ma quando quelli partirono, Dio mise al loro posto degli angeli che andavano e venivano, e apparivano loro. Quando ritornarono, i fratelli mandarono regali ai loro vicini. “Dove siete stati?, domandarono. – “A Gerusalemme” – “E chi lasciate in casa?” – Risposero: “Nessuno” (**l’ bar nash**), cioè “no uomo”.

5.3.2 Un pronome indefinito

Si accetta anche che **bar nash** possa essere interpretato come un pronome indefinito, equivalente a: a) “uno, qualcuno”: **bar nasha’**, o **bar nash**; b) “nessuno”; **lyt bar nash** (“no uomo”, o “non c’è chi”); c) “alcuni”: **yt bny nash** (“ci sono uomini”, “ci sono alcuni”); d) “ciascuno”: **kl bar nash ubar nash** (“ogni figlio di uomo e figlio di uomo”)⁶⁰.

⁵⁷ Tyer Demai 21d.

⁵⁸ Tyer Yoma 41a

⁵⁹ Tyer Yoma 42c.

⁶⁰ G. Dalmann, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, Darmstadt 1967, 2° ed., p. 122s; H. Odeberg, **The Aramaic Portions of Bereshit Rabba with Grammar of Galilean Aramaic**, II, Lund-Leipzig 1939, p. 8.

Nelle clausole negative per indicare “nessuno” si trova *lyt bar nash* (“non c’è figlio di uomo”)⁶¹ e l’ **bar nash** (“non figlio d’uomo”)⁶². In molti altri casi *bar nash* si riferisce a “qualcuno” nel senso di un individuo concreto: “io ti mando qualcuno (**bar nash**) come me stesso”⁶³.

Si usa anche il plurale **bny nash** (“alcuni, certi individui”) come un pronome indefinito per riferirsi a “qualcuno” nel senso di certi individui: “Ci sono alcuni (**bny nash**) che studiano la Legge”⁶⁴. E anche nel Talmud di Gerusalemme leggiamo: “Chi ha peccato contro il suo prossimo deve andare da lui e dire:”io ti ho offeso”. Se lui accetta questo, tutto va bene. Ma se non lo accetta, egli deve portare altri individui (**bny nash**) che mi accusino davanti a R. Yohanan... Per tal motivo, R. Hiyya, R. Issi e R. Imi, che erano presenti, si alzarono e se ne andarono”⁶⁵.

Si può ricordare un’altra espressione che, sebbene sia colloquiale, si riferisce a **had bar nash** (“un individuo”), cioè un figlio d’uomo, che di solito si usa come formula introduttiva di una leggenda aramaica. Qui l’aggiunta di **had** (“uno”) chiarisce che il pronome indefinito si riferisce a un solo soggetto, ad un certo uomo. Si legge nel Talmud di Gerusalemme: “Un certo individuo (**had bar nash**) invitò un certo rabbino (**had rabban**)”⁶⁶.

5.3.3 Una circonlocuzione per “Io”

Da tempo si è detto che **Bar Nash** si usa da chi parla come un riferimento indiretto a se stesso; è, per così dire, un sostituto del pronome personale “io” (**ana**). Questa teoria è basata sull’uso analogo di **ha-hu’ gabra’** (“quell’uomo”), o di **ha-hi’ itteta’** (“quella donna”).

Ma l’assunto non è tanto semplice: **ha-hu’ gabra’** ha può alludere, come una circonlocuzione, non solo a “io”, ma anche a “tu”. Per questo, bisogna decidere se è di fatto una circonlocuzione, e allora il suo esatto significato dipende dal contesto dove si trova.

⁶¹ Tyer Terumot 46°.

⁶² Tyer Pea 17d.

⁶³ Tyer Baba Mesia 10c.

⁶⁴ Tyer Pea 21b.

⁶⁵ Tyer Ta’anit 65b.

⁶⁶ Tyer Terumot 46°.

Bisogna avvertire che, perché si tratti di una circonlocuzione, **ha-hu’ gabra’** deve apparire in dialogo in determinate circostanze: a) chi parla intende evitare una enfasi indebita o immodesta su se stesso, p.e. “un certo uomo venne da R. Yosé ben Halafta e gli disse: si è rivelato a **ha-hu’ gabra’** in un sogno”⁶⁷; b) quando la persona è oppressa dalla paura o dal timore o dal dispiacere di profetizzare qualcosa di sgradevole in rapporto a se stesso: “Morì il figlio di una persona importante di Séforis. Si diceva che il padre era un **mîn** (un eretico che rifiuta di credere nel mondo futuro),...Caudno R. Yosé bar Halafta andò a fargli visita; il padre vide che il Rabbino si sedette e rideva. Perché ridi?- domandò. “Perché noi confidiamo nel Signore dei cieli e tu vedrai il volto dell’uomo morto nel mondo futuro. – “Non ha avuto **ha-hu’ gabra’** abbastanza tormento -disse il padre- perché anche tu venga a molestarlo?”.

5.4. Posizione di Geza Vermès

La posizione di G. Vermès circa la terminologia del Figlio dell’Uomo, specialmente sul senso del suo uso in bocca a Gesù, si può riassumere così. a) l’uso di **Bar Nash** come sostitutivo del pronome di prima persona; b) l’uso di **Bar Nash** in bocca a Gesù non è un riferimento a se stesso come una personalità escatologica; c) il titolo di **Bar Nash** in bocca a Gesù non è un titolo messianico.

5.5. Posizione di M. Black

In tre punti possiamo riassumere gli apporti di M. Black nei suoi distinti lavori sul Figlio dell’Uomo: a) l’uso della terminologia “Figli dell’Uomo” nei libri delle Parabole di 1Enoch e l’uso di “Uomo” nel libro 4Esdra non sono usati come un titolo; b) seguendo le osservazioni che fece Geza Vermès sull’uso di **Bar Nash** come un sostitutivo del pronome di prima persona, M.Black confermava ciò che aveva esposto in un altro suo lavoro anteriore sul Figlio dell’Uomo nell’insegnamento di Gesù, cioè che il sostitutivo idiomatologico della prima persona non riceve di fatto un senso e un valore escatologico quando Gesù lo riferisce a se stesso come una personalità escatologica; c) M.Black è contrario all’opinione di G.

⁶⁷ Genesis Rabbah 68:12.

Vermès, secondo il quale il titolo Bar Nash in bocca a Gesù non è un titolo appropriato messianico.

Nessun termine era più appropriato per rivelare a quelli che avevano orecchie per intendere l'identità regale del Figlio dell'Uomo, come si legge in: Mt 11,19 (=Lc 7,34 [Q]): "Venne il figlio dell'Uomo che mangia e beve, e dicono: 'Ecco un uomo mangione e bevitore di vino, amico dei pubblicani e peccatori'. Ma alla sapienza è stata resa giustizia dalle sue opere". Il contrasto fra Giovanni Battista e Gesù stesso è chiaro; se si volesse leggere un'espressione comune nell'espressione Figlio dell'Uomo, sarebbe far violenza a tutto il contesto; inoltre non si tratta di un contesto apocalittico; si riferisce all'attuale venuta del Figlio dell'Uomo nella persona di Gesù stesso, un uomo fra gli uomini. Se qualche affinità si può cercare all'espressione qui in questo contesto, dovrebbe essere nella letteratura biblica antica, e con chi mostra maggiori affinità è con Ezechiele o con il Salterio. Il passaggio è uno di quelli dove l'uso di Figlio dell'Uomo è stato interpretato come un semplice sinonimo del pronome personale, e uno dei casi che si aggiunge all'uso dell'aramaico **ha-hu' gabra'** ("quell'uomo"), come suo sostituto di prima persona. Ma quest'ultimo non si può citare in appoggio, poiché in nessuna parte si è trovato per la medesima frase "il Figlio dell'Uomo" come **ha-hu' barnasha'**. Egualmente, l'assenza del dimostrativo in greco (come in latino "hic homo") bisogna spiegarla, e cercare di spiegare questo caso ci introduce nel terreno della pura divinazione. Se la frase **bar nash**, come si trova in Dan, fu il termine originale, si potrebbe costruire sia come Figlio dell'Uomo come titolo messianico, o nel senso regolare che **bar nash** è venuto ad avere nell'aramaico palestinese significando "uno", "un uomo", con riferimento al parlante stesso. Secondo M. Black, in aramaico questo detto è intenzionalmente ambiguo.

Sebbene il detto in aramaico sia ambiguo, non c'è dubbio che gli evangelisti lo interpretavano in chiave messianica, come un titolo messianico: Gesù intese riferirsi, mediante questa velata allusione, alla sua identità come Figlio dell'Uomo, alla sua qualità di Messia. Ma il contesto, e l'ambiguità della frase, sono istruttivi: tutto lo schema elaborato della escatologia del Figlio dell'Uomo apocalittico si è fatto finalmente scendere a terra.

La rivelazione finale del Figlio dell'Uomo può ancora aspettare, ma ciò nonostante, il Figlio dell'Uomo è arrivato, in uno che è veramente uomo; la sintesi fra la Scrittura profetica e l'escatologia apocalittica giudaica, cominciò nelle Parabole di 1Enoch e si realizzò in Gesù⁶⁸.

M. Black riassume così il suo pensiero: a) nei Vangeli c'è un nucleo di detti sul Figlio dell'Uomo che sono genuini, e che provengono da Gesù stesso, tanto in relazione al suo ministero terreno quanto alla sua venuta futura (p.e. Mt 8,20 par; 12,41 par; Mc 14,62 par; Lc 17,24 par. 30); b) il secondo gruppo si riferisce alla "Venuta" del Figlio dell'Uomo; testi che certamente sono ispirati da Daniele, e possibilmente anche dal libro delle Parabole di 1Enoch: alcuni di essi sono stati disegnati sotto l'influsso delle profezie di Isaia; e altri sono stati rimodellati in vista del detto anteriore, e forse tutti si possono riferire indirettamente al parlante, che rivela a coloro le cui orecchie l'ascoltano, l'identità del Figlio dell'Uomo nella persona stessa del parlante.

⁶⁸ M. Black, "The Son of Man in the Teaching of Jesus", *Expos. Times* 60/2, p. 32s.

Bibliografía

Allegro, John Marco, **Qumran Cave 4,1 (4Q158-186)**, Discoveries in the Judaean Desert, 5, Oxford 1968 (Editio Princeps of Peshar Nahum, 4Q169).

Bagatti, B.-Testa, E., **Il Golgotha e la croce**, Jerusalén 1978.

Bammel, E., "Crucifixion as a Punishment in Palestine", en: E. Bammel (dir.), **The Trial of Jesus**. Cambridge Studies in honour of C.F.D. Moule, Londres 1970, 162-165.

Baumgarten, Joseph M., "Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?", **JBL** 91 (1972) 472-481 (el Rollo del Templo^a no se refiere a la crucifixión, sí el Peshar Nahum).

Bickermann, "Utilitas crucis", **RHR** 112 (1935) 119-241.

Caligaris, P., "La Crocifissione", **Paideia** 7 (1952) 218-222.

Carmignac, J., "Interprétation de Nahum", **Les textes de Qmran traduits et annotés** (ed. J. Carmignac-P. Guilbert), 2 vols., París (Letouzey et Ané) 1961, 1963; 2, 86.

Collins, J.J., "The Archaeology of the Crucifixion", **CBQ** 1 (1939) 154-159.

Díez Merino, L., "El suplicio de la cruz en la literastura judía intertestamental", **Liber Annuus** 24 (1976) 31-120.

Dupont-Sommer, A., "Le commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte (4QpNah): Traduction et notes", **Semitica** 13 (1963) 55-88, esp. 57-58.

Fitzmyer, J.A., "Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature, and the New Testament", **CBQ** 40 (1978) 493-513.

Guttmann, J., art. "Kreuzigung", **EncJud** X, 1934, 414.417.

Haas, N., "Le crucifié de Giv'at ha-Mivtar", **DossArch** 10 (1975) 107-113.

Heinemann, J., "Early Halakah in the Palestinian Targumim", **JJS** 25 (1974) 114-122.

Hempel, J.-Günther, R., art. "Kreuz", **RGG** 2^a III, 1289-1293.

Hengel, M., "Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die 'Torheit' des 'Wortes vom Kreuz'", **Rechtferigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag**, ed. J. Friedrich et al., Tübingen (Mohr Siebeck) Göttingen (Vandehoeck & Ruprecht) 1976, 125-184.

- **La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix**, París 1981, 13-113 (bibliografía, p. 209-211); trad.ingl.: **Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross**, trad. John Bowden, Philadelphia 1977 (discusión completa de las pruebas sobre la crucifixión en las fuentes clásicas, incluida la jurisprudencia romana).

Herwitt, J.W., "The Use of Nails in the Crucifixion", **HThRev** 25 (1932) 29-46.

Hitzig, H., art. "Crux", en: Pauly-Wissowa 4, 1901, 1728-1731.

Hirsch, E.G., art. "Crucifixion", en: **JewEnc** IV, 373-374.

Holzmeister, U., "De Christi crucifixione quid e Deut. 21,22-23 et Gal. 3,13 consequatur", **Biblica** 27 (1946) 18-29.

Innitzer, T., **Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi**, Viena 1948, 4^a ed., 240-267.

Puech, E., "Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique, 4QTestLévi c-d(?) et 4QAJa", en: **The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March 1991**, ed. Julio Treballe Barrera-L. Vegas Montaner, vol. 2, pp. 448-501 [Editio Princeps del Texto Aharónico A = Aramaic Levi d? (4Q541), con una breve discusión de pasaje difícil en el fragmento 24, Pl. 21 al final del vol. una foto del fragmento].

Qimron, Elisha, **The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions**, Beersheba-Jerusalem 1996 [Presenta la evidencia de un texto halákico 4Q524 que pertenece a la col. LXIV del Rollo del Templo^a, en p. 124 hay una foto de los fragmentos, falsamente etiquetado 4Q542].

Rosenblatt, S., "The Crucifixion of Jesus Christ from the Standpoint of Pharisaic Law", **JBL** 75 (1956) 315-321.

Tzaferis, V., "Crucifixion. The archeological evidence", **BAR** 11 (1985) 44-53.

Vergotte, A., "L'exaltation du Christ en croix", **EThLov** 28 (1952) 5-23.

Wikenhauser, A., art. "Kreuzigung", **LexTheolKir** VI, 1934, 259s.

Wise, Michael O., "Crucifixion", **Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls**, ed. L.H. Schiffman-J.C. VanderKam, vol. I, Oxford (University Press) 2000, p. 158-159.

Yadin, Y., "Temple Scroll", **Encyclopedia Judaica**, Jerusalem (Keter) 1971, vol. 15, col. 996-998.

- "The Temple Scroll", **BA** 30 (1967) 135-139.

- "Peshar Nahum (4QpNahum) Reconsidered", **Israel Exploration Journal** 21 (1971) 1-12.

- **The Temple Scroll**, 3 vols, and Supplementary plates, Jerusalén 1983 [vol. 2, pp. 289-290 expone los elementos lingüísticos de la col. LXIV y la referencia a la crucifixión; vol. I, pp. 373-385 hay un análisis completo del pasaje a la luz de las feutes rabínicas y de otras fuentes].

Zias, J., "The crucified man from Giv'at ha-Mivtar: a reappraisal", **IsrEJ** 35 (1985) 22-27. Bibliografía

Abbot, E.A., "'The Son of Man'. Notes on N.T. Criticism", **Diatessarica** 7 (1907) 140-252.

- **The Message of the Son of Man**, Diatessarica 8, Londres (Black) 1909, XXII-166 pp.

Agourides, S., "The Son of Man in Enoch", **DeltBiblMelet** 2 (1973) 130-147.

Asensio, F., "El protagonismo del 'Hombre-Hijo del Hombre' del Salmo 8", **EstBibl** 41 (1983) 17-51.

Bacon, B.W., "Jesus as Son of Man", **HarvTheolRev** (1910) 325-340.

- "'The Son of Man' in the Usage of Jesus", **JBibLit** (1922) 143-182.

Baldensperger, G., "Le Fils de l'Homme. Essai historique et critique par Georges Dupont", **RevHistPhilRelig** (1925) 262-273.

Bauckham, R., "The Son of Man: 'A Man in my Psotion' or 'Someone?'", **JStudNT** 23 (1985) 23-33.

Black, H., "Servant of the Lord and Son of Man", **ScottJTheol** 6 (1953) 1-11.

Black, M., "The Son of the Man Problem in Recent Research and Debate", **BulJRylLibr** 45/2 (1962-63) 305-318.

- **An Aramaic Approach to the Gospels and Acts**, Third Edition: With an Appendix on the Son of Man by Geza Vermes, Oxford (Clarendon Press), 3^a ed., 1967, 359 pp.

- "The Son of Man in the Teaching of Jesus", **ExposTimes** 60/2 () 32s.

- "The 'Son of Man' Passion Sayings in the Gospel Tradition", **Festschrift - Ethelbert Stauffer**, Hamburgo (Friedrich Wittig Verlag) 1967.

- "The 'Son of Man' Passion Sayings in the Gospel Tradition", **ZNWiss** 60 (1969) 1-8.

- "Jesus and the Son of Man", **JStudNT** 1 (1978) 4-18.

Bleibtreu, W., "Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn", **Theol. Stud. & Kritik**. 98-99, 1926, p. 164-211.

- "The 'Parables' of Enoch (1 En 37-71) and the 'Son of Man'", **ExposTimes** 88 (1976-77) 5-8.

- "Aramaic Barnasha and the 'Son of Man'", **ExposTimes** 95 (1983-84) 200-206.

Borsch, F.H., **The Son of Man in Myth and History**, The N.T. Library, Londres (SCM Press) 1967, 431 pp.

- **The Christian and Gnostic Son of Man**, Stud. Bibl. Theol. 2/14, Londres (SCM Press) 1970, XII-130 pp.

Bouyer, L., "La notion christologique du Fils de l'homme a-t-elle disparu dans la patristique grecque?", **Mélanges Bibliques Robert**, 1957, 519-530.

Bowker, J., "The Son of Man", **JTheolStud** NS 28 (1977) 19-48.

Braun, F.M., "Messie, Logos et Fils de l'Homme", **La Venue du Messie**, Recherches Bibliques 6, 1962, 133-147.

Brown, J.F., "The Son of Man: 'This Fellow'", **Biblica** 58 (1977) 361-387.

Bruce, F.F., "The Background to the Son of Man Sayings". **Christ the Lord - D. Guthrie**, 1982, 50-70.

Bulteau, M.G., "Le Fils de l'homme dans la littérature apocalyptique", **¿Jésus? de l'histoire à la foi. Héritage & Project** 9 (1974) 69-81.

Burnier-Genton, J., "Der Befrigger «Menschensohn» und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen", **Kairos** 11 (1969) 241-263M 12 (1970) 81-122; 13 (1971) 1-17; 14 (1972) 241-257.

Burton, H., "The Son of Man", **Expositor** (1896-B) 388-400.

Campbell, Dr. J.Y., "The Origin and Meaning of the Term Son of Man", **JBibStud** (1947) 145-155; cf Idem, **Three NT Studies**, 1965, 29-40.

Carnet, P., "The Baptism of Jesus and the Son of Man Idea", **JStuNT** 9 (1980) 49-65.

Casey, M., **Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7**, Londres 1979.

- "The Use of term «Son of Man» in the Similitudes of Enoch", **JStudJud** 7 (1976) 271-298.

Casey, P.M., "Aramaic Idiom and Son of Man Sayings", **ExposTimes** 96 (1984-85) 233-236.

Ciholas, P., "Son of Man in the Synoptic Gospels", **BiblTheolBul** (1981) 17-20.

Coke, P.T., "The Angels of the Son of Man". Probleme der Forschung, Stud. NT & seiner Umwelt, A/3, 1978, 91-98.

Collins, J.J., "The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel", **JBibLit** 93 (1974) 50-66.

Colpe, C., **Ho yiòs toû anthrôpou**, **TWzNT VIII**, 1969, 403-481.

- "Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem", **TRev** (1981) 354-371.

- "Der Begriff 'Menschensohn' und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen", **Kairos** NF 11 (1969) 241-263; NF 12 (1970) 81-112; NF 13 (1971) 1-17; NF 14 (1972) 241-257.

- "The Son of Man Who Has Righteousness", Soc. Bibl. Lit. 1979 Seminar Papers, 2, 1-13.

- "The Heavenly Representative: the 'Son of Man' in the Similitudes of Enoch. Idea Figures in Ancient Judaism", Soc. Bibl. Lit. Septuagint & Cognate Stud. 12 (1980) 111-133.

- "Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem", **TheolRev** 77 (1981) 353-372.

Coppens, J., **Le fils de l'homme néotestamentaire**, vol. 3: **La relève apocalyptique du messianism royal**, BETL 60, Leuven 1981.

- **Le fils de l'homme vétero- et intertestamentaire**, vol. 2: **La relève apocalyptique du messianisme royal**, BETL 61, Leuven 1983.

- "Le messianisme sapientiel et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique", **Wisdom in Israel - H.H. Rowley, Suppl.Vet.Test.** 3, 1955, 33-41.
- "Le fils d'homme daniélique et les relectures de Dan VII,13, dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament", **EphTheolLovan** 37 (1961) 5-51.
- "Miscellanées bibliques. 30. L'origine du symbole 'Fils d'homme'", **EphTheolLovan** 39 (1963) 100-104.
- "Jésus, fils de l'homme", **Lumière & Vie** 62 (1963).
- "Miscellanées Bibliques. 33. Le Fils d'homme daniélique, vizir céleste?", **EphTheolLovan** 40 (1964) 72-80.
- "Miscellanées Bibliques, 50. Les origines du symbole du Fils d'homme en Dan, VII", **EphTheolLovan** 44 (1968) 497-502.
- "La vision daniélique du Fils d'Homme", **VetTest** 19 (1969) 171-182.
- "De Mesenzoon-Logia in het Markus-Evangelie. Avec un résumé, des notes et une bibliographie en français", **Mededel. Kon. Acad. Wesentschap.-Kl. Let.** 35 (1973) 3, Bruselas, 1973, 55 pp.
- "Les logia du Fils de l'homme dans l'Évangile de Marc. L'Évangile selon Marc", **Bib EphTheolLovan** 34 (1974) 487-528.
- "Miscellanées bibliques. 75. Le Fils de l'Homme dans la tradition évangélique", **EphTheolLovan** 50 (1974) 260-263.
- "Le Fils d'homme dans le judaïsme de l'époque néotestamentaire", **OrlovPeriod** 6/7 (1975-76) 59-73.
- "Le Fils de l'Homme dans l'Évangile johannique", **EphTheolLovan** 52 (1976) 28-81.
- "Le Fils de l'homme dans le dossier paulinien", **EphTheolLovan** 52 (1976) 309-330.
- "Les logia johanniques du Fils de l'homme. L'Évangile de Jean", **BiblEphTheolLovan** 44 (1977) 311-315.
- "Miscellanées bibliques. 86. L'interprétation collective du Fils d'homme daniélique", **EphTheolLovan** 53 (1977) 189-191.
- "Miscellanées bibliques. 91. Le Fils de l'homme johannique", **EphemTheolLovan** 54 (1978) 126-130.
- "Le dossier non biblique de l'expression araméenne br 'nsh", **EphTheolLovan** 56 (1980) 122-124.
- "Ou en est le problème de Jésus 'Fils de l'homme'", **EphTheolLovan** 56 (1980) 282-302.
- **La relève apocalyptique du Messianisme royal. III: Le Fils de l'homme néotestamentaire**, **BiblEphemTheolLovan** 55, Leuven Peeters - Univ. Press, 1981, XIV-197 pp.
- "Le Fils de l'homme dans les traditions juives postbibliques hormis le Livre des Paraboles de l'Hénoch éthiopien", **EphTheolLovan** 57 (1981) 58-82.

- **La relève apocalyptique du Messianisme royal. II: Le Fils d'homme vétero-testamentaire**, **Bibl. Ephem. Theol. Lovan.** 61, Leuven, Peeters-Leuven Univ. Press, 1983, XVII-272 pp.
- Coppens, J.-Dequeker, L., "Le Fils de l'homme et les saints du Très-Haut en Daniel, VII, dans les apocryphes et dans le Nouveau Testament", **Anal. Lovan. Bibl. & Orient.** 3/23, Publ. Univ. Louvain, Bruges-Paris (Desclée de Brouwer), 2^e ed., 1961, 108 pp.
- Cortés, J.B.-Gatti, F.M., "The Son of Man or the Son of Adam", **Biblica** 49 (1968) 457-502.
- De Beus, Ch., "Achtergrond en inhoud van de uitdrukking 'de Zoon des Mensen' in de synoptische evangeliën", **NederlTheolTijdschr.** (1955) 272-295.
- Dhanis, Ed., "De Filio hominis in Vetere Testamento et in iudaismo", **Gregorianum** 45 (1964) 5-59.
- Dieckmahn, H., "Ho uyòs toù anthòpou", **Biblica** (1921) 69-71.
- "'Der Sohn des Menschen' im Johannesevangelium", **Scholastik** (1927) 229-247.
- Doble, P., "The Son of Man Saying in Stephen's Witnessing: Act 6.8-8.2", **NTStud** 31 (1985) 68-84.
- Donahue, J.R., "Recent Studies on the Origin of «Son of Man» in the Gospels", **CBQ** 48 (1986) 584-607.
- Doughty, D.J., "The Authority of the Son of Man (Mk 2,1-3,6)", **ZNTWiss** 74 (1983) 161-181.
- Drummond, James, "The Use and Henning of the Phrase 'The Son of Man' in the Synoptic Gospels", **JTheolStud** (1901) 350-358. 539-571.
- Duncan, G.S., **Jesus, Son of Man**, 1947.
- Edwards, R.A., "The Eschatological Correlative as a Gattung in the New Testament", **ZNWiss** 60 (1969) 9-20.
- Eichrodt, W., "Zum Problem des Menschensohnes", **EvangTheol** (1959) 1-3.
- Emerton, J.A., "The Origin of the Son of Man Imagery", **JTheolStud** (1958) 225-242.
- Engnell, I., "The Son of Man. A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the O.T.", 1969, 237-242.
- Feuillet, A., "Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique", **Rev-Bibl** (1953) 170-202. 321-346; Idem: **Études d'exégèse & de théologie biblique-AT**, 1975, 435-493.
- Fiebig, P., **Der Menschensohn**, Tübingen-Leipzig 1901.
- Fitzmyer, J.A., "The New Testament Title 'Son of Man' Philologically Considered. A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays, Soc.Bibl.Lit. Mongr. Ser. 25, 1979, 143-160.
- "Another View of the 'Son of Man' Debate", **JStudNT** 4 (1979) 58-68.

Ford, J. Massingberg, "The Son of Man' - A Euphemism?", **JBibLit** 87 (1968) 257-266.

- "The Epithet 'Man' for God", **IrisTheolQuart** 38 (1971) 72-76.

Formesyn, R.E.C., "Was there a Pronominal Connection for the 'Bar Nasha' Selfdesignation?", **NovTest** 8 (1966) 1-35.

Freed, E.D., "The Son of Man in the Fourth Gospel", **JBibLit** 86 (1967) 402-409.

Fuller, R.H., "The Son of Man. A Reconsideration", **The Living Text-E.W. Saunders**, 1985, 207-217.

Gelston, A., "A Sidelight on the 'Son of Man'", **ScottJTheol** 22 (1959) 189-196.

Gerleman, C., "Der Menschensohn", **Studia Biblica** 1, Leiden (Brill) 1983, IX-79 pp.

Giles, P., "The Son of Man in the Epistle to the Hebrews", **ExposTimes** 86 (1974-75) 328-332.

Glasson, T. Francis, "The Son of Man Imagery: Enoch XIV and Daniel VII", **NTStud** 23 (1976-77) 82-90.

- "The Enseign of the Son of Man (Matt XXIV,30)", **JThSt** 15 (1964) 299s.

Goppelt, L., "Zum Problem des Menschensohns. Das Verhältnis von Leidens- und Parusieankündigung", **Christologie & Ethik. Aufsätze zum N.T.**, 1968, 66-78.

Guillet, J., "A propos des titres de Jésus: Christ, Fils de l'homme, Fils de Dieu", **A la rencontre de Dieu A. Gelin**, 1961, 309-317.

Grossouw, W.K., "De Zoon des Mensen". De Bijbelse Grondslag van het Christelijk Humanisme, Nijmegen-Utrecht (Dekker & Van de Vegt) 1957, 20 pp.

Gry, Léon, "La dénomination messianique 'Fils de l'Homme' dans la Bible et les apocryphes éthiopiens", **Xénia - Hommage à l'Univ. Grèce**, 1912, p. I-XII.

Hahn, F., **Christologie Hoheitstitel**. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Forsch. Relig. & Lit. A. & N.T. 83, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1963, 442 pp.

Hamerton-Kelly, R.G., "Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament", Soc. N.T. Stud. Monograph Ser. 21, Cambridge, University Press, 1973, XII-310 pp.

Haufe, G., "Das Menschensohn-Problem in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion", **EvangTheol** 26 (1966) 130-141.

- "Le problème du Fils de l'Homme. Etat de la question", **Et.Théol. & Rel.** 42 (1967) 311-322.

Haupt, P., "Hidalgo and Filius Hominis", **JBibLit** (1921) 167-170.

- "The Son of Man = hic homo = ego", **JBibLit**. (1921) 183.

Hazrt, V., "Anfang und Ende des Titels 'Menschensohn'. Ein Beitrag zur Lösung der johanneischen Frage", **Bibl.Zeit.** (1909) 343-354.

Hay, L.S., "The Son of Man in Mark 2,10 and 1,28", **JBibLit** 89 (1970) 69-75.

Hertlein, E., "Ho uyòs toû anthrópou", **ZNWiss** (1919-20) 46-48.

Higgins, A.J.B., "Son of Man-Forschung since 'The Teaching of Jesus', **N.T. Essays** - T.W. Manson, 1959, 119-135.

- **Jesus and the Son of Man**, Philadelphia 1964.

- **Jesus and the Son of Man**, Lutterworth Library, Londres (Lutterworth Press) 1964, 223 pp.

- **The Son of Man in the Teaching of Jesus**, SNTSMS 39, Cambridge 1980.

- "The Son of Man Concept and the Historical Jesus", **Studia Evangelica** 5, **Texte & Unters.** 103, 1968, 14-20.

- "Is the Son of Man Problem Insoluble?", **Neotestamentica et Semitica** - **M. Black**, 1969, 70-87.

- **The Son of Man in the Teaching of Jesus**, Soc. N.T. Stud. Mongr. Ser. 39, Cambridge Univ. Press, 1980, X-177 pp.

Hill, D., "Son of Man' in Psalm 80 v. 17", **NovTest** 15 (1973) 261-269.

Holzinger, H., "Zur Menschensohnfrage". **Beiträge AT Wissenschaft.** K. Budde, Beiheft z. AT. Wiss. 34, 1920, 102-106.

Hooker, M.D., **The Son of Man in Mark**, A Study of the Background of the Term 'Son of Man' and its Use in St Mark's Gospel, Londres (S.P.C.K.) 1967, 230 pp.

- Is the Son of Man Problem really Insoluble? Text and Interpretation, **Stud. N.T.- M. Black**, 1979, 155-168.

Horbury, W., "The Messianic Associations of 'The Son of Man'", **JTheolStud** NS 36 (1985) 34-55.

Jacobson, H., "The 'Son of Man' in Ps.-Philo Liber Antiquitatum Biblicarum", **JTheolStud** NS 33 (1983) 531-533.

Jeremias, J., "Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien", **ZNWiss** 58 (1967) 159-172.

- **Païs Theoû, ThWZNT V**, 1954, 653-713.

Kearns, R., **Vorfragen zur Christologie**. III. Religionsgeschichtliche und Traditions geschichtliche Sutie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels, Tübingen, Mohr (Siebeck) 1982, IV-213 pp.

Kim, S.K., **The "Son of Man" as the Son of God**, WUNT 30, Tübingen 1983.

Kingsbury, J.D., "The Title 'Son of Man' in Matthews's Gospel", **CBQ** 37 (1975) 193-202.

Kinniburgh, E., "The Johannine 'Son of Man'", **Studia Evangelica**, 4. Texte & Unters. 102, 1968, 64-71.

Koch, K., **Das Buch Daniel**, ErtFo 144, 1980, 214-255 (bibliografía).

Kraeling, C.H., **Anthropos and Son of Man**, 1927.

Kruse, H., "Compositio Libri Danielis et idea Filii Hominis", **VerbDom** (1959) 147-161. 193-211.

Kuhnert, E., "Ho yiòs tou anthròpou", **ZNWiss** (1917-18) 165-176.

Kümmel, Werner George, **Jesus der Menschensohn?** Sitz. Wiss. Ges. Joh.W. Goethe-Univ. Frankfurt am Main XX/3, Wiesbaden-Stuttgart (Franz Steiner) 1984, 46 pp.

Kvanvig, H.S., **Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man**, WMANT 61, Neukirchen 1987.

Légasse, S., "Jésus historique et le Fils de l'homme: Aperçu sur les opinions contemporaines. Apocalypses & théologie de l'espérance. Congr. Toulouse (1975), **Lectio Divina** 95, 1977, 271-298.

Leivestad, R., "Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phatom", **AnSwedTheolInst** 6 (1967-68) 49-105.

- "Exit the Apocalyptic Son of Man", **NTStud** 18 (1971-72) 243-267.

Lietzmann, H., **Der Menschensohn**. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie, Freiburg-Leipzig 1896.

Lindars, B., "The Son of Man in the Johannine Christology", **Christ & Spirit in the N.T.** - C.F.D. Moule, 1973, 43-60.

- "Jesus as Advocate: A Contribution to the Christology Debate", **BulJRyUnivLibr.** 52 (1979-80) 476-497.

- **Jesus Son of Man**, Londres 1983.

- "The New Look on the Son of Man", **BulJRyUnivLibr** 63 (1980-81) 437-462.

- **Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research**, Londres (SPCK) 1983, XI-244.

- "Response to Richard Bauckham: The Idiomatic Used of Bar Enasha", **JStudNT** 23 (1985) 35-41.

Maddox, R., "The Function of the Son of Man according to the Synoptic Gospels", **NTStud** 15 (1968-69) 45-74.

- "The Quest for Valid Methods in 'Son of Man' Research", **AustralBibl-Rev** 19 (1971) 36-51.

- "Methodenfragen in der Menschensohnforschung", **Evang.Theol.** 32 (1972) 143.-160.

Manson, T.W., "The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels", **BulJRyLibr** (1949-50) 171-193; Idem, **Studies Gospels 6 Epistles**, 1962, 123-134.

- "The Son of Man and History", **ScottJTheol.** 5 (1952) 113-122.

- "The Function of the Son of Man in the Gospel of John", **Reconciliation & Hope** - L.L. Morris, 1974, 186-204.

Marlow, R., "The Son of Man in Recent Journal Literature", **CBQ** 28 (1966) 20-30.

Marshall, I.H., "The Son of Man in Contemporary Debate", **EvQ** 42 (1970) 67-87.

- "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion", **NTStud** 12 (1965-66) 327-351.

McNeil, B., "The Son of Man and the Messiah: a footnote", **NTStud** 28 (1980) 419-421.

Meloni, G., "'Filius hominis'. **Saggi di filologia semitica** 1913, 315-319.

Messel, N., **Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch**, BZAW 35, Giessen (Töpelmann) 1922, 87 pp.

Michaelis, W., "John 1,51, Gen. 28,12 und das Menschensohn-Problem", **TheolLitZeit** (1960) 561-578.

Michel, O., "Der Menschensohn. Die Eschatologische Hinweisung. Die apokalyptische Aussage. Bemerkungen zum Menschensohn-Verständnis des N.T.", **TheolZeit** 27 (1971) 81-104.

Moe, Olaf, "Der Menschensohn und der Urmensch", **StudTheol.** 14 (1960) 119-129.

Moloney, P.J., **The Johannine Son of Man**, 2nd ed., Biblioteca di Scienze Religiose 14, Roma 1978, XV-306 pp.

- "The Reinterpretation of Psalm VIII and the Son of Man Debate", **NTStud** 27 (1981) 656-672.

Morgenstern, "The 'Son of Man' of Daniel 7,13s. A New Interpretation", **JBiblLit.** 80 (1961) 65-77.

- "Some Significant Antecedents of Christianity, Chapter V: Jesus as the 'Son of Man'", **Studia Post-Biblica** 10, 1966, 61-80.

Moule, C.F.D., "Neglected Features in the Problem of 'the Son of Man'", **N.T. & Kirche** - R. Schnackenburg, 1974, 413-428.

- "Neglected Features in the Problem of 'the Son of Man'". **Essays in NT Interpretation**, 1982, pp. 75-90.

Muilenburg, J., "The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch", **JBiblLit** (1960) 197-209.

Müller, Morgens, **Der Ausdruck 'Menschensohn' in den Evangelien**. Voraussetzungen und Bedeutung, Acta Theologica Danica, 17, Leiden (Brill) 1984, XI-280 pp.

- "The Expression 'the Son of Man' as Used by Jesus", **Stud. Theol.** 38 (1984) 47-64.

Müller, K., "Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Verüberlegung zum Menschensohnproblem in den Synoptischen Evangelien", **Bibl.Zeit.**

Müller, M., **Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien**, AT-Dan 17, Leiden 1984.

- "über den Ausdruck 'Menschensohn' in den Evangelien", **StudTheol** 31 (1977) 65-82.

Müller, U.B., **Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes**, Studien NT 6, Gütersloh (Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1972, 270 pp.

Neugebauer, F., "Die Davidssohnfrage (Mark XII.35-37 par) und der Menschensohn", **NTStud** 21 (1974-75) 81-108.

Nestle, Eb., "Der Sohn der Maid", **ZNWiss** (1908) 250-252.

Nickelsburg, G.W.E., Jr., **Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism**, HTS 26, Cambridge 1972.

Otto, R., **The Kingdom of God and the Son of Man**, 1943.

Pamment, M., "The Son of Man in the First Gospel", **NTStud** 29 (1983) 116-129.

- "The Son of Man in the Fourth Gospel", **JTheolStud** NS 36 (1985) 56-66.

Parker, Pierson, "The Meaning of 'Son of Man'", **JBibLit.** (1941) 151-157.

Perrin, Norman, "The Son of Man in the Synoptic Tradition", **BiblResearch** 13 (1968) 3-25.

Preiss, Théo, "Le Fils de l'homme. Fragments d'une cours sur la christologie du Nouveau Testament", **EtTheol. & Rel** 26/3 (1951) 1-78.

Rochais, G., "Jésus et le Fils de l'homme, Jésus? de l'histoire à la foi. **Héritage & Projet** 9 (1974) 83-122.

Rose, V., "Etudes évangéliques. 3. Fils de l'Homme et Fils de Dieu", **Rev-Bibl** (1900) 169-199.

Roth, W., "Jesus as the Son of Man. The Scriptural Identity of a Johannine Image. **The Living Text - E.W. Saunders**, 1985, 11-26.

Rowe, R.D., "Is Daniel's 'Son of Man' Messianic?", **Christ the Lord - D. Guthrie**, 1982, 71-96.

Ruckstuhl, E., **Die johanneische Menschenforschung 1957-1969**, Theologische Berichte, Zürich (Benziger Verlag) 1972, pp. 171-284.

Sabourin, L., "Le Fils de l'homme", **BulTheolBibl** 2 (1972) 78-80.

Sahlin, H., "Wie wurde ursprünglich die Benennung 'Der Menschensohn' verstanden?", **Stud.Theol.** 37 (1983) 147-179.

Sanders, Ian L., "The Origin and Significance of the Title 'The Son of Man' as Used in the Gospels", **Scripture** 10 (1958) 49-56.

Seitz, O.J.F., "The Rejection of the Son of Man: Mark Compared with Q", **Studia Evangelica** 7, Texte und Untersuchungen 126, 1982, 451-465.

Scheifler, J. Ramón, "El hijo del hombre en Daniel". **Miscelánea Bíblica - A. Fernández**, 1961, 789-804.

Schippers, R., "The Son of Man in Matt. XII.32 = Lk XII.10, compared with Mk. III.28, **Studia Evangelica** 4, Texte & Unters. 102, 1968m 231-235.

Schmidt, N., "Recent Study of the Term 'Son of Man'", **JBibLit** (1926) 326-349.

Schmithals, W., **Die Worte vom leidenden Menschensohn**. Ein Schlüssel zur Lösung des Menschensohn-Problems. *Theologia Crucis - Signum Crucis* - E. Dinkler, 1979, 417-449.

Schnackenburg, R., "Der Menschensohn im Johannesevangelium", **NTStud** 11 (1964-65) 123-137.

Schulz, Siegfried, **Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium. Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangelium**, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1957, 182 pp.

Schweizer, Ed., "Der Menschensohn (Zur eschatologischen Erwartung Jesu)", **ZNWiss** (1959) 185-209.

- "The Son of Man", **JBibLit** (1960) 119-129.

- "The Son of Man again", **NTStud** 9 (1962-63) 256-261.

Seitz, O.J.F., "The Future Coming of the Son of Man. Three Midraschi Formulations in the Gospel of Mark", **Studia Evangelica** 6, Texte und Untersuchungen 112, 1973, 478-494.

Scott, W., "'Son of Man' - A Title of Abasement", **ExposTimes** 83 (1971-72) 278-281.

Sjöberg, E., **Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch**, Lund 1946.

- "**Ben 'Adam** und **Bar 'Enash** im Hebräischen und Aramäischen", **Acta Orientalia** 21 (1953) 91-107.

- **Der verborgene Menschensohn in den Evangelien**, Lund 1955.

Sharman, H.B., **Son of Man and Kingdom of God**, 1943.

Sidesctiom, E.M., "The Son of Man as Man in the Fourth Gospel", **Expos.Times**, May 1957, 231-235; June 1957, 280-283.

Smalley, St.S., "The Johannine Son of Man Sayings", **NTStud** 15 (1968-69) 278-301.

Smith, M.S., "The 'Son of Man' in Ugaritic", **CBQ** 45 (1983) 59-60.

Smyth, K., "Heavenly Man and Son of Man in St. Paul", **Studiorum Paulinorum Congressus**, 1. Anal. Bibl. 17-18, 1983, 219-230.

Staufner, E., "Messias oder Menschensohn?", **NovTest** (1956) 81-102.

Stone, M., "The Concept of the Messiah in IV Ezra", en: **Religions in Antiquity**, ed. J. Neusner, SHR 14, Leiden 1968, pp. 295-312.

Sturch, R.L., "The Replacement of 'Son of Man' by a Pronoun", **Expos.Times** 94 (1982-83) 333.

Taylor, V., "The 'Son of Man' Sayings Relating to the Parousia", **New Testament Essays**, 1970, 119-126.

Teeple, H.M., "The Origin of the Son of Man Christology", **JBibLit** 84 (1965) 213-250.

Theisohn, J., **Der auserwählte Richter**. Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohnsgestalt der Bilderreden des Ä-

thiopischen Henoch, SUNT 12, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975, XIV-308 pp.

Tillmahn, Fr., "Hat die Selbsbezeichnung Jesu 'der Menschensohn' ihre Wurzel in Dn 7,13?", **Bibl.Zeit.** (1907) 35-47.

Thompson, G.F.P., "The Son of Man. The Evidence of the Dead Sea Scrolls", **Expos.Times** 72 (1960-61) 125.

- "The Son of Man - Some Further Considerations", **JTheolStud** NS 12 (1961) 203-209.

Tödt, H.E., **Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung**, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959, 331 pp.

- **The Son of Man in the Synoptic Tradition**. Trad. D. M. Barton, Philadelphia 1965.

Vielhauer, Ph., "Gottesreich und Menschensohn", **Festschrift für Günther Dehn**, Neukirchen 1957, 51-79.

- **Jesus und der Menschensohn**. Zur Diskussion mit H.E. Tödt und E. Schweizer, **ZThK** 60 (1963) 133-177.

Tuckett, C., "The Present Son of Man", **JStudNT** 14 (1982) 58-81.

Van Cangh, J.M., "Le Fils de l'homme dans la tradition synoptique", **RevTheolLouvain** 1 (1970) 411-419.

Vermès, G., "The Use of Bar Nash/Bar Nasha in Jewish Aramaic", **Post-Biblical Jewish Studies**, Stud. Jud. in Late Ant. 8, 1975, 147-165.

- "The Present State of the Son of Man Debate", **JJS** 29 (1978) 123-174.

Vielhauer, Ph., "Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu", **Festschrift G. Dehn**, 1957, 51-79; Idem, **Aufsätze zum N.T. Theol. Bücherei N.T.** 31 (1965) 55-91.

- "Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer. **Z.Theol. & Kirche** 60 (1963) 133-177; Idem, **Aufsätze zum N.T. Theol. Bücherei**, N.T. 31 (1965) 92-140.

- "The 'Son of Man' Debate", **JStudNT** 1 (1978) 19-32.

Vögtle, A., "'Der Menschensohn' und die paulinische Christologie", **Studiorum Paulinorum Congressus**, 1, Anal. Bibl. 17-18, 1963, 199-218.

- "Jesus und der Menschensohn", Herausgegeben von R. Pesch & R. Schnackenburg in Zusammenarbeit mit O. Kaiser, Freiburg - Basel - Wien (Herder) 1975, 488 pp.

- "Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom 'Menschensohn'? Logia - J. Coppens, **BiblephemTheolLovan** 59 (1982) 77-99.

Völter, D., "Der Menschensohn in Dan 7,13", **ZNWiss** (1902) 173-174.

Walker, W.O., Jr., "The Son of Man: Some Recent Developments", **CBQ** 45 (1983) 584-607.

- "The Origin of the Son of Man Concept as Applied to Jesus", **JBibLit** 91 (1972) 482-490.

- "The Son of Man Question and the Synoptic Problem", **NTStud** 28 (1982) 374-388.

- "The Son of Man Question and the Synoptic Problem", **New Synoptic Studies** (1983) 261-301.

Wellhausen, J., "Des Menschen Sohn", **Skizzen & Vorarbeiten** 6/2 (1899) 187-215.

Wifall, W., "Son of Man - A Pre-Davidic Social Class?", **CBQ** 37 (1975) 331-340.

Wilson, F.M., "The Son of Man in Jewish Apocalyptic Literature", **Studia Bibl. & Theol.** 8/1 (1978) 28-52.

Winckler, H., "Astronomisch-mythologisches. 11. Des Menschen Sohn = Erlöser", **Altor. Forsch.** 3 (1905) 296-301.

ede, W., "Zum Thema 'Menschensohn'", **ZNWiss** (1904) 359-360.