



L'autopresentazione di Gesù come Sapienza. Confronto tra Sir 24,21 e Gv 6,35 e implicazioni cristologiche

*Dio entra nella sua creazione. Attraverso la saggia risposta di lei,
attraverso la sua obbediente
comprensione, grazie al dolce, compiacente consenso della Sophia Dio entra
senza pubblicità nella città degli uomini avidi...
Un Dio senza casa, sperduto nella notte, senza documenti, non identificato,
senza neanche un numero, un fragile esule di cui ci si può sbarazzare
giace nella desolazione sotto le dolci stelle del mondo e
affida Se stesso al sonno.*

Thomas Merton, *Hagia Sophia*



Introduzione



In tutto il ricchissimo bacino di riferimenti neotestamentari alla figura della Sapienza personificata, fra i più pregnanti sicuramente è quello costituito da Gv 6,35, in cui lo stesso Gesù – «Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà fame e chi crede in me non avrà sete, mai!» – rimodulando Sir 24,21, parla di sé negli stessi affascinanti, invitanti termini con cui la Sapienza si era mostrata al popolo di Israele, promettendosi fonte divina di una sazietà ulteriore e ristoratrice: «Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate, e saziatevi dei miei frutti. Quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete».

Questa Sapienza personificata già da secoli, già da prima dell'esilio, aveva intrecciato un fecondo dialogo con Israele, di cui ci è rimasta abbondante traccia nella letteratura sapienziale. In questa tradizione i sapienti scribi e maestri di Israele hanno ripetutamente insistito, presso i loro discepoli, che la Torah, la Legge donata da Dio al suo popolo, non era un arido protocollo cui obbedire, ma un dono d'amore da coltivare, capace di riscaldare il cuore e l'animo più delle braccia di una donna. Riuscirono in questo intento proprio mettendosi in ascolto e parlando della meravigliosa figura della Sapienza personificata, compagna di Dio sin dai primordi del mondo, con lei creato (cf. il libro dei Pro-



verbi), e compagna di Israele sin da prima dell'esodo, con lei orchestrato (cf. il libro della Sapienza): non una dea, si badi bene, ma l'esatto contrario in quanto lei, uscita dalla bocca dell'Altissimo, collima pienamente con la Legge e con il timore del Signore (cf. il libro del Siracide). Non una dea, certo, eppure da amare come una *persona*: «Non abbandonarla ed essa ti custodirà, *amala* e veglierà su di te» (Pr 4,6); «È lei che ho amato e corteggiato fin dalla mia giovinezza, ho bramato di farla mia sposa, *mi sono innamorato* della sua bellezza» (Sap 8,2). Sono versetti in cui addirittura affiora, caso rarissimo nel greco biblico, la terminologia dell'eros: ἐράσθητι, ἐραστῆς ἐγενόμην.

Ai tempi di Gesù, la stesura di quelli che oggi chiamiamo libri sapienziali si era appena conclusa: possiamo ben pensare che l'immaginario culturale e la fede del popolo d'Israele fossero allora intrisi e vibranti di questa tradizione così giovane e vitale quale quella sapienziale. E Gesù faceva intrinsecamente parte di questo popolo. Conosceva senz'altro i testi sapienziali (eccettuando, forse, il libro della Sapienza) e li impiegava per pregare e per nutrirsi, nella sua umanità, della conoscenza intima del Padre. Non ci dovrebbe stupire quindi leggere nel Vangelo di Giovanni, proferite dal Signore, parole così riecheggianti quelle del Siracide.

Ovviamente, la questione se le parole di Gv 6,35 siano *ipsa verba Iesu* o frutto della tradizione giovannea (se non post-giovannea!) è destinata a rimanere aperta, ma ciò non ci impedirà di effettuare un'opzione di fiducia nei confronti di ciò che la Tradizione della Chiesa ci ha tramandato come ciò che Gesù ha detto. Ci incoraggia in questo senso il cosiddetto approccio canonico per il quale la nostra attenzione sarà rivolta al testo così come il canone ce lo presenta, più che sulle sue vicissitudini redazionali, in quanto sono proprio i tradenti della tradizione che «hanno cercato di nascondere le loro tracce al fine di focalizzare l'attenzione sul testo in sé e non sul processo».¹ Fidandoci di questi tradenti, che sono gli apostoli e i nostri padri della fede, vorremo conservare il loro proposito e concentrarci non tanto su quanto essi posono o non possono aver rielaborato, ma su quanto di Gesù essi erano certi di volerci tramandare.

Tornando a Gv 6,35 sarebbe così ingenuo pensare che siano parole riconducibili a un discorso storico di Gesù? O piuttosto queste pa-

¹ B.S. CHILDS, «The Canonical Shape of the Prophetic Literature», in *Interpretation* 32(1978), 53 (traduzione nostra). Cf. A. SANECKI, *Approccio canonico: tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico*, Roma 2004.

role non quadrano armoniosamente con quanto possiamo ricostruire, secondo i più severi criteri esegetici, di ciò che è storicamente riconducibile a Gesù? Dopo aver contestualizzato e analizzato, da un punto di vista storico-critico, i versetti biblici che sono alla base di questo confronto Gesù-Sapienza, tenteremo di accennare una risposta a questa domanda. Ipotizzata, infatti, una storica e reale autopresentazione di Gesù come Sapienza, dopo averne constatato la ragionevolezza, si contestualizzerà questa autopresentazione in seno alle cristologie sapienziali che ci sono attestate nel NT: non solo in Giovanni, ma anche nei sinottici (specialmente nella fonte Q), nell'epistolario paolino e nella Lettera agli Ebrei. La molteplicità di tante attestazioni della cristologia sapienziale non potrebbe spingerci ad ancorarla strettamente al Gesù storico,² più che alla riflessione delle prime comunità cristiane (come molta manualistica riporta)?

Non sono queste domande peregrine, dal momento che nella comunità scientifica si comincia a parlare sempre più frequentemente di una *Fourth Quest*³ tesa a indagare – per quanto possibile e con opportune cautele e metodologie – l'autoconsapevolezza di Gesù e le intenzioni della sua predicazione storica, lasciandosi alle spalle il tabù illuministico di non poter superare il lessinghiano fossato fra fatti storici e rivelazione divina, fra Gesù storico e Cristo della fede.

Ci incoraggerà in questo salto, forse per alcuni azzardato, il confronto con la metodologia ricostruttiva della linguistica comparata, che abbozzeremo, nonché la considerazione dei *gesti*, oltre che delle parole, di Gesù: gesti che traspaiono oltre ogni possibile vicenda redazionale, e che ci ricordano vivamente, come scopriremo, la Sapienza personificata.

² Non ignoriamo certo la problematica della dialettica Gesù storico / Gesù terreno: per essa rimandiamo a V. FUSCO, «Gesù storico e Gesù terreno», in *Rassegna di teologia* 24(1983), 205-218.

³ Cf. P.N. ANDERSON, «Fourth Quest for Jesus...So What, and How So?», in *The Bible and Interpretation* (2010), <http://www.bibleinterp.com/opeds/fourth357921.shtml> (l'autore indica come *goal* specifico della *Fourth Quest* quello di riconsiderare il materiale giovanneo come possibile fonte storica su Gesù, differentemente dalle precedenti *quest*); E. BAASLAND, «Fourth Quest? What Did Jesus Really Want?», in T. HOLMÉN – S.E. PORTER (edd.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus, 1: How to Study the Historical Jesus*, Leiden 2011, 31-56. In italiano cf. G. BIGUZZI – M. GRONCHI (edd.), *Discussione sul Gesù storico verso una quarta ricerca*, Città del Vaticano 2009; G. PELLIZZARI, «Il "terzo Gesù"». Premesse storico-critiche e metodologiche in vista di una "Fourth Quest" sul "Gesù storico"», in *Annali di scienze religiose* 9(2016), 143-174; F. TESTAFERRI, «Una "quarta ricerca" sul Gesù storico?», in *Teologia* 38(2013), 382-400.

Sir 24,21 e contesto

Il libro del Siracide, quale ci si presenta nella Bibbia della Conferenza Episcopale Italiana, è basato sulla traduzione in greco del testo ebraico originale di Gesù Ben Sira svolta da suo nipote «nell'anno trentottesimo del re Evèrgete», ovvero intorno al 132 a.C., stando a quanto lo stesso nipote dichiara nel prologo della sua traduzione. L'opera originale del nonno, di conseguenza, risalirebbe al primo quarto del II secolo a.C. È uno dei libri più lunghi dell'AT e dal contenuto assai variegato: «Una dottrina d'intelligenza e di scienza ha condensato in questo libro Gesù, figlio di Sira, figlio di Eleàzaro, di Gerusalemme, che ha riversato come pioggia la sapienza dal cuore» (Sir 50,27). Consiste in effetti in un variopinto effluvio di contenuti dottrinali, in forma di svariati generi letterari, dal *mashal* tipico della tradizione rabbinica all'inno di preghiera, dalla preghiera di supplica alla narrativa autobiografica, dalla galleria di ritratti alla didattica narrativa.

Nondimeno, la critica testuale dell'opera è fra le più intricate e complesse dei libri dell'AT, e non potremo dilungarci nell'esplicita. Per sommi capi è importante, ai fini della contestualizzazione del versetto che analizzeremo, ricordare che esso ci è testimoniato dal cosiddetto «testo breve» greco, quello criticamente più affidabile e sulla cui genuinità non dobbiamo aver timori; proprio in virtù della sua autorevolezza il testo greco breve era stato alla base delle precedenti traduzioni CEI ad uso liturgico del 1971 e del 1974. Esso è attestato dai manoscritti onciali del Vaticano, del Sinaitico, dell'Alessandrino e del Palimpsesto di Efrem ed è basato su un precedente testo ebraico. Di quest'ultimo per secoli si sono conosciute soltanto sparse citazioni desunte dal *corpus* della letteratura talmudica, sino a che, a partire dalla fine dell'Ottocento, nella *genizah* del Cairo, e dagli anni '50 a Qumran e a Masada, si è cominciato a rinvenire frammenti più corposi di testo ebraico, che non raggiungono comunque i due terzi del testo greco.

In base ai frammenti rinvenuti, gli studiosi hanno constatato l'esistenza di due versioni del testo ebraico: una breve, di cui il testo greco breve sarebbe la traduzione, e una lunga, testimoniata, ad esempio, dai frammenti ritrovati nella *genizah* del Cairo e che sarebbe a monte del cosiddetto testo lungo greco, che riveste per il mondo cattolico una particolare importanza in quanto, nella sua traduzione latina risalente probabilmente al II secolo d.C., è testimoniato dalla *Vetus Latina* ed è poi passato nella *Vulgata* e, oggi, nella *Nova Vulgata*. Per questi motivi, la nuova traduzione della Bibbia promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana nel 2008 riporta la traduzione in italiano non più del

testo greco breve, ma del testo greco lungo (pur distinguendo in corsivo le parti eccedenti del testo lungo rispetto a quello breve). Infine, si aggiunga la testimonianza del Siracide offertaci dal testo siroesaplare, traduzione siriana di un testo ebraico tardivo.

Il motivo principale per cui non disponiamo oggi del testo ebraico risiede nel fatto che quest'opera non fu ritenuta canonica alla chiusura del canone delle Scritture giudaiche operata dai rabbini farisei intorno al 90 d.C. Cionondimeno, i loro successori continuarono a citarla, come già accennato, nel Talmud e in altri scritti rabbinici, a volte premettendo la locuzione «È scritto...», formula riservata alle Scritture canoniche. In effetti, prima del 90 d.C., il libro del Siracide era ampiamente utilizzato dalle comunità ebraiche, come ci attestano i continui rimaneggiamenti che sono a monte delle due versioni del testo ebraico ricostruite dagli studiosi, nonché dal fatto che tale opera fa pienamente parte dell'elenco delle Scritture tradotte nella Bibbia dei LXX dagli ebrei della comunità alessandrina.

Nel Siracide troviamo le tipiche tematiche affrontate dalla letteratura sapienziale fra le quali la più peculiare è senz'altro quella legata alla presentazione della Sapienza personificata, che come un filo rosso percorre tutti i libri sapienziali (eccetto il Qoèlet), dai più antichi quali Proverbi e Giobbe ai più recenti quali Sapienza e il nostro Siracide, che di questa tematica ci offre un saggio paradigmatico per l'appunto in Sir 24,1-22, il contesto immediato del versetto in esame. In questo stupendo inno la Sapienza è presentata come una persona⁴ che presiede al creato per conto di Dio, creato che è stato fatto per mezzo di lei e dal seno del quale ella interpella l'uomo affinché possa saziare il suo profondo desiderio di una pienezza di vita che comprenda e trascenda i beni terreni. Non siamo semplicemente di fronte a una prosopopea, a un artificio retorico con cui gli autori sacri hanno voluto trasmettere un insegnamento morale: sono troppe le mani e troppo lunghi i secoli⁵ in cui si snoda questa figura nella letteratura sapienziale perché un tale artificio retorico possa aver trovato permanenza; siamo di fron-

⁴ Altri esempi di personificazione della Sapienza in Pr 1,20-33; 3,16-19; 4,8s; 7,4; cc. 8-9; Sap 6,12-11,3; Sir 1,1-10; 4,11-19; 14,20-15,10; 51,13-30; Bar 3,9-4,4.

⁵ Come accennato, la figura della Sapienza personificata è attestata almeno a partire dal IV secolo a.C. dagli autori di Proverbi, Siracide, Baruc, Sapienza; ma tracce embrionali della riflessione sulla Sapienza come entità ordinatrice dell'universo possono esser rinvenute anche nell'inno di Gb 28, in Ger 10,12 e in alcuni Salmi, come 104(103),24. Inoltre, abbiamo ulteriori testimonianze della personificazione della Sapienza nella letteratura intertestamentaria (su quest'ultimo aspetto cf. F. MANNIS, «La sapienza nei testi

te invece – è l'autorevole opinione di G. von Rad⁶ – a una reale esperienza del cosmo da parte di Israele, avvertita come attraente, affascinante e edificante, che ha ispirato gli autori sacri almeno sin da dopo l'esilio ma che ha accompagnato il popolo di Israele in tutta la sua storia di salvezza e di elezione da parte di YHWH, sin dalle origini: «Ella protesse il padre del mondo, plasmato per primo, che era stato creato solo, lo sollevò dalla sua caduta e gli diede forza per dominare tutte le cose» (Sap 10,1).

Inoltre la fede nel Dio unico da parte degli israeliti non ha ostacolato il prender coscienza di questa accattivante figura, e nel corso della letteratura sapienziale essa è stata perfettamente armonizzata nel culto monolatrico: «Ella manifesta la sua nobile origine vivendo in comunione con Dio, poiché il Signore dell'universo l'ha amata» (Sap 8,3-4); generata da Dio (Pr 8,22; Sir 1,1.9; 24,9), s'identifica con la Torah (Sap 6,18; Sir 1,5.26; 15,1; 19,20; 21,11; 24,23; Bar 4,1) e col timore del Signore (Gb 28,28; Pr 1,7.29; 2,5; 9,10; 15,33; Sir 1,14.16.20; 19,20; 21,11).

E neanche la si può considerare come frutto di influenze estere, ellenistiche o egiziane: «Allora il creatore dell'universo mi diede un ordine, colui che mi ha creato mi fece piantare la tenda e mi disse: “Fissa la tenda in Giacobbe e prendi eredità in Israele”» (Sir 24,8).⁷ Infatti, caratteristica peculiarissima di questa Sapienza, che non troviamo né nel Logos stoico né nella dea egizia Ma'at (confronti classici nella letteratura al riguardo), è il suo coinvolgimento appassionato con l'uomo, che per suo tramite è stato creato (Sap 9,2): da allora la Sapienza pone fra gli uomini le sue delizie, il suo nido, le sue radici (Pr 8,31; Sir 1,14s;

giudaici», in *La Sapienza nella Bibbia* [Dizionario di spiritualità biblico-patristica 64], Roma 2013, 112-141).

⁶ Cf. il classico G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirch-Vluyn 1970. Segnaliamo qualche contributo più recente (oltre al succitato vol. 64 del Dizionario di spiritualità biblico-patristica, *La Sapienza nella Bibbia*): P. BEAUCHAMP, «La personificazione della Sapienza in *Proverbi* 8,22-31: genesi e orientamento», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrato 1999, 191-209; M. CONTI, *La Sapienza personificata negli elogi veterotestamentari* (Pr 8; Gb 28; Sir 24; Bar 3; Sap 7), Roma 2001; M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages: Proverbs, Job, Qohélet, Ben Sira, Sagesse*, Paris 2003; A. NICCACCI, *La casa della Sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, Milano 1994; G. PAGANO, *La sapienza che viene dall'alto. Teologia della sapienza negli scritti dell'Antico Testamento*, Bologna 2017; J. PIEDAD SÁNCHEZ, «Algunos aspectos de la sabiduría bíblica», in *Qol* 39(2005), 19-39; S. SCHROER, «Die personifizierte Weisheit als bibeltheologische Schlüsselfigur», in *Bibel und Kirche* 59(2004), 195-202; J. TRUBLET (ed.), *La sagesse biblique. De l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XVe congrès de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible* (Paris, 1993), Paris 1995.

⁷ Cionondimeno, la Sapienza è destinata a tutti gli uomini: cf. Sir 1,10; 24,6s.



24,12; Sap 1,6; 7,23; Bar 3,38), gli va incontro per attrarlo e per aiutarlo come un'amante (Pr 4,6-9⁸; 8,17; Sir 4,15; 6,26; 14,20-27⁹; 51,19-21; Sap 6,13-16¹⁰; 8,2¹¹), come una sorella (Pr 7,4¹²), come vergine e madre (Pr 8,32; Sir 15,2); per proteggerlo (Sap 9,11; 10,1) e aiutarlo a trovare tutto ciò di cui ha bisogno per adempiere ai suoi più intimi aneliti, dalle ricchezze materiali e spirituali (Pr 8,18-21; Sap 7,11s; 8,5-7) all'assistenza e soccorso in vita (Pr 1,33; 2,9-16; 8,35s; Sir 4,12; Sap 9,10); dalla conoscenza di Dio (Pr 2,5; Sap 7,27; 10,10) e del mondo (Sap 8,8) al «paradiso ritrovato» (Pr 3,17s; Sir 14,26; 24,13-14.25-27); dal ristoro esistenziale (Pr 9,1-6; Sir 6,28; 15,3; 51,27) alla salvezza e immortalità (Sap 8,13; 9,18).

Ed è proprio di tale adempimento che tratta il nostro versetto, Sir 24,21:

οἱ ἐσθιοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.¹³

Il testo greco, come accennato, è l'unico disponibile per questa sezione e per questo versetto del libro del Siracide; il versetto è presente sia nella versione breve sia nella versione lunga del testo greco. Da un punto di vista sintattico rileviamo un chiaro parallelismo:

- οἱ ἐσθιοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ
- οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν

Questo parallelismo identifica, insieme allo stile vivace e conciso, il versetto quale chiaro esempio del genere letterario del *mashal* (di tipo sinonimico), ampiamente utilizzato nella letteratura sapienziale.

Da un punto di vista semantico rileviamo come qui la Sapienza non stia promettendo una condanna tantalica ad aver sempre fame e sempre sete: basterà rileggere i versetti immediatamente precedenti (e specialmente il v. 19 in cui si parla di «saziarsi – ἐμπίμπλημι») per capire che è sì la sazietà ciò che la Sapienza sta preannunciando, ma ottenuta

⁸ Qui compare il verbo ἐράω, altrove usato, nella Bibbia greca, soltanto in Est 2,7 per indicare il trasporto di Assuero verso Ester.

⁹ In Sir 14,23 la Sapienza viene «spiata» come è spiata l'amata del Cantico dal suo amante (Ct 2,9)! Nei LXX viene impiegato lo stesso verbo παρακύπτω.

¹⁰ Interessante al v. 14 l'aggettivo πάρεδρον, che compare soltanto qui e in Sap 9,4: la Sapienza è «paredra» di Dio e dell'uomo, siede accanto a Dio e accanto all'uomo. Questa bifronte vicinanza è ribadita dal vocabolo συμβίωσις, che ricorre soltanto in Sap 8,3.9.16, per affermare che la Sapienza vive in simbiosi tanto con Dio quanto con Salomone.

¹¹ Salomone ne diviene ἐραστής, amante appassionato.

¹² Ma cf. la sorella di Ct 4,9ss; 5,1ss; 8,8.

¹³ Per questo e per gli altri versetti in greco del Siracide citati nel nostro lavoro abbiamo attinto all'edizione critica di J. ZIEGLER (ed.), *Sapientia Iesu filii Sirach*, Göttingen 2^a1980.



tramite alimenti così gustosi che di essi si avrà sempre desiderio senza venirne a nausea. E se ciò può accadere, è perché non è una sazietà materiale quella che la Sapienza promette, bensì la sazietà definitiva che promana da una piena comunione con Dio e con il suo volere: «Tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la legge che Mosè ci ha prescritto, eredità per le assemblee di Giacobbe» (Sir 24,23), come concluderà il Siracide alla fine dell'inno del c. 24.

Gv 6,35 e contesto

Il c. 6 del Vangelo di Giovanni, contenente il discorso di Gesù sul pane di vita nella sinagoga di Cafarnaò (vv. 22-71), è senz'altro uno dei passi del NT più commentati e analizzati, per via della sua densità teologica, della complessità della sua struttura testuale e delle sue possibili ricostruzioni a livello di critica redazionale. Dati i limiti del presente lavoro, esporremo soltanto alcune delle svariate ipotesi di suddivisione del discorso sul pane di vita, ricordando che nel c. 6 tale blocco testuale si situa dopo la moltiplicazione dei pani effettuata da Gesù sulle rive del mare di Galilea (6,1-15) e il suo cammino su di esso (vv. 16-21).

Per R.E. Brown¹⁴ il discorso sul pane di vita può essere ripartito in questo modo:

0. Prefazione (vv. 25-34)
1. Discorso sul pane di vita (vv. 35-50)
2. Duplicato del discorso precedente, in cui il pane di vita è ora l'eucaristia (vv. 51-58).

A favore di questa suddivisione Brown individua una serie di parallelismi strutturali fra le due parti: stesso inizio (vv. 35.51), stessa conclusione (vv. 50.58), stesso tipo di obiezione che interrompe (vv. 41.52). Da un punto di vista contenutistico la prima parte contiene la rivelazione di Gesù cui aderire tramite la fede e allusioni eucaristiche, la seconda si riferisce soltanto all'eucaristia.

Come contributo esegetico del nostro paese riportiamo l'ipotesi di suddivisione di E.R. Galbiati:¹⁵

0. Enunciazione dei temi (vv. 26-29)
1. Adesione di fede (vv. 32-50)
2. Adesione eucaristica (vv. 48-58).

¹⁴ Cf. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, 2 voll., Assisi 1979, I, 336-380.

¹⁵ Cf. E.R. GALBIATI, *L'eucarestia nella Bibbia*, Milano 1968, 139-155.

Il corpo del discorso è formato da due «dittici», entrambi divisi in due parti da un'obiezione dei giudei. È rilevante notare come in questa bipartizione ogni parte sia racchiusa da un'inclusione letteraria costituita dal confronto tra il pane del cielo e la manna che appare al v. 32, ritorna ai vv. 49-50 (chiudendo la prima parte e aprendo la seconda), e chiude al v. 58. Dal punto di vista contenutistico le due parti esprimono entrambe la necessità di aderire a Cristo, la prima mediante la fede, la seconda mediante l'eucaristia.

Infine, riportiamo la ripartizione del discorso proposta da X. Léon-Dufour:¹⁶

0. La domanda del pane vero e vivificante (vv. 24-34)

1. Gesù, vero pane del cielo: credere in lui (vv. 35-47 = vv. 35-40 [41s] 43-47)

2. Gesù, salvatore del mondo, dà la sua carne (vv. 48-59 = vv. 48-51 [52] 53-59)

3. Gesù, elevato al cielo, presente nello Spirito (vv. 59-66 = vv. 59 [60] 61-66).

In questa tripartizione il discorso risulta scandito dalle tre obiezioni degli uditori di Gesù (nei versetti racchiusi dalle parentesi quadre), ognuna delle quali è sollevata da una rivelazione fatta da Gesù ed è seguita da un approfondimento della stessa da parte di Gesù. Considerando questa tripartizione, Léon-Dufour considera unitario il discorso del pane di vita e scarta l'ipotesi dell'inserito di un'omelia cristiana postgiovanna sull'eucaristia ai vv. 48-58. Da un punto di vista tematico scorge nella prima parte il tema del riconoscimento di Gesù come colui che è disceso dal cielo, tramite la fede suscitata dal Padre; nella seconda parte la fede in Gesù diventa partecipazione alla vita del Figlio di Dio tramite l'immagine della manducazione; nella terza parte si scopre che le parole rivolte da Gesù possono essere colte soltanto nello Spirito e così diventare sorgente di vita. Secondo la teoria dufouriana dei «due tempi di lettura», nel primo tempo tutto il discorso del pane di vita, dal v. 35 al v. 59, è incentrato sulla memoria storica dell'invito di Gesù a credere in lui; nel secondo tempo tutto il discorso sul pane di vita, che verte sull'unione col Figlio realizzata dalla fede, «diventa il simbolizzante in cui il cristiano può riconoscere l'annuncio dell'eucaristia».¹⁷

¹⁶ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, Milano 1990, 426-515.

¹⁷ Cf. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, 470.

C.S. Keener, nel suo recente e monumentale commentario in cui tira le fila di decenni di studi esegetici sul Quarto Vangelo, avalla questa visione unitaria del c. 6 portata avanti da Léon-Dufour e altri: «Many scholars think that 6:35-50 and 6:51-59 are duplicates from John's tradition. But while such source theories are possible, they are impossible to prove, and in text's present state the "duplicates" function as parallels developing a theme. Although John probably utilizes various sources, the discourse as we have it is a unity expounding the quotation in 6:31. Suggestions concerning the exact structure vary, but many scholars now support literary unity of most or all of the material».¹⁸

Non abbiamo qui a disposizione lo spazio per entrare nel ginepraio esegetico circa la questione se le allusioni nel discorso del pane di vita all'eucaristia siano gesuane, giovannee o post-giovannee; il problema del resto è tanto più complesso quanto più estendibile a tutto il discorso sul pane di vita e non soltanto alla sezione più propriamente eucaristica (vv. 51-58). Vorremmo tuttavia, per lo meno, citare le ponderate parole di Brown: «[...] dobbiamo presumere che nel discorso stesso le connotazioni eucaristiche siano con ogni probabilità il prodotto di intuizioni cristiane. Non c'è nulla, comunque, che escluda automaticamente la possibilità che i detti sapienziali attribuiti a Gesù in questa sezione possano rappresentare una tradizione primitiva [...]. Il discorso sul pane di vita non va con troppa disinvoltura valutato semplicemente come creazione dell'evangelista, anche se egli ha molto contribuito alla sua forma attuale».¹⁹ Ed è precisamente su questi detti sapienziali (ascrivibili, secondo la nostra tesi, a una tradizione primitiva, vicinissima al Gesù storico, e non semplicemente a rielaborazioni redazionali) che ci soffermeremo fra poco per contestualizzare il legame che unisce Gv 6,35 a Sir 24,21. Non prima però di aver focalizzato la nostra attenzione sul nostro versetto giovanneo:

εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε.²⁰

del quale ora procederemo all'analisi puntuale.

¹⁸ C.S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary*, 2 voll., Grand Rapids, MI 2012, I, 675.

¹⁹ BROWN, *Giovanni*, I, 355.

²⁰ Il testo greco è tratto da NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁸2012.



εἶπεν αὐτοῖς: Gesù sta rispondendo ai suoi interlocutori (identificati come «i Giudei» in 6,41) nella sinagoga di Cafarnao (6,59), i quali con le loro obiezioni scandiscono il suo discorso e gli danno l'abbrivio per ulteriori approfondimenti.

ἐγὼ εἰμι: con questa formula per Léon-Dufour siamo di fronte a «un procedimento classico di allegorizzazione»; per Brown «l'ἐγὼ εἰμι con un predicato non rivela l'essenza di Gesù ma riflette i suoi rapporti con gli uomini; in questo caso, la sua presenza nutre gli uomini». Effettivamente, sono da distinguersi le affermazioni in cui Gesù usa ἐγὼ εἰμι in maniera assoluta,²¹ con possibile allusione a Es 3,14, dalle occorrenze in cui troviamo aggiunta anche una specificazione: io sono il vero pane (Gv 6,35.41.48.51), la vera luce (8,12; 9,5), la porta (10,7.9), il buon pastore (10,11.14), la risurrezione (11,25), la via (14,6), la vera vite (15,1.5).²²

ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς: da accostare al «pane vivo – ὁ ἄρτος ὁ ζῶν» di Gv 6,51. Se in questa prima parte del discorso il pane di vita simbolizza l'unione con Gesù conseguita tramite la fede, ed è accostata simbolicamente alla manna del deserto (6,31) di cui si presenta come compimento, dal v. 51 in poi tale compimento si rivelerà ancora più chiaramente nell'invito a comunicare alla propria carne: «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo [...] se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete in voi la vita [...]. Questo è il pane disceso dal cielo; non è come quello che mangiarono i padri e morirono. Chi mangia questo pane vivrà in eterno» (6,51.53.58). Ma prima di giungere a questa esplicitazione «eucaristica»,²³ che susciterà forti reazioni (6,52.60.66), la nostra impressio-

²¹ Gv 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.8.

²² Come si nota, la prima specificazione della serie è per il pane, l'ultima – la settima – è per la vita. A nostro parere non è senza rilievo teologico che queste sette immagini che ci descrivono la completezza dell'essere di Gesù siano racchiuse, a mo' di inclusione, dalle immagini degli alimenti con cui Gesù ha identificato sé stesso nell'ultima cena, secondo quanto riportato dai sinottici. Un altro parallelismo potrebbe essere costituito fra il pane di Gv 6 (la prima delle sette autospecificazioni) e il vino di Gv 2 (il primo dei sette «segni» che compirà Gesù); e se le allusioni eucaristiche in Gv 6 sono evidenti, lo sono anche in Gv 2, a partire dall'esegesi patristica di Ireneo fino ad arrivare, ai nostri giorni, a Hengel, per il quale deve essere seriamente ritenuta la connessione di Cana con l'eucaristia: cf. M. HENGEL «The interpretation of the Wine Miracle at Cana: John 2:1-11», in L.D. HURST – N.T. WRIGHT (edd.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology*, Oxford 1987, 83-112.

²³ Brown ritiene i vv. 51-58 un'aggiunta, non ecclesiastica e sacramentale secondo la famosa ipotesi di Bultmann, ma risalente a un altro stadio redazionale della stessa comu-



ne è che Gesù, dopo aver moltiplicato i pani, in questa prima parte del discorso voglia in qualche modo preparare il terreno, usando categorie culturali familiari all'uditorio quali l'immagine della manna (che già ai tempi di Gesù simboleggiava il nutrimento fornito dalla Torah²⁴), per introdurre i suoi interlocutori al mistero di una promessa di comunione personale, vitale con Dio che andasse ben oltre ciò che un israelita potesse pur sperare o immaginare. Ma per fare questo salto, ora, l'immagine della manna non basta più, e Gesù deve fare appello al filone della letteratura sapienziale, il cui retroterra si fa palestinese, nella forma e nel contenuto, nel *mashal* di Gv 6,35. Queste parole infatti:

ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε sono un richiamo esplicito al *mashal* analizzato precedentemente, Sir 24,21:

οἱ ἐσθιόντες με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.

Nonostante il contrasto fra la negatività dell'asserzione di Gv 6,35 («... non avrà fame... mai») e la positività di Sir 24,21 («... ancora avranno fame...»), l'idea di fondo è sempre quella di un saziamento nell'abbondanza tramite cibi che rimandano a un nutrimento spirituale.²⁵ Per-

nità giovannea. Léon-Dufour, facendo una lettura spirituale di tutto il discorso del pane di vita (vv. 35-58), ritiene i vv. 51-58 senz'altro opera dell'evangelista, profondamente coesi nell'impianto del c. 6. Anche R. Schnackenburg lascia aperta questa possibilità. Non è questa la sede per argomentare la possibile paternità gesuana del discorso eucaristico dei vv. 51-58; ci limiteremo soltanto, secondo un approccio canonico, a valutare il discorso di Gesù così come la tradizione ce lo consegna, lasciando aperta, dal momento che niente lo esclude inappellabilmente, la possibilità che tutto il discorso sul pane di vita possa risalire – nella sostanza dell'argomentare, nei nodi concettuali e non certo nelle rielaborazioni redazionali che senza dubbio si sono verificate – allo stesso Gesù. Riportiamo nuovamente le sagge parole di Brown: «[...] come abbiamo dimostrato con i paralleli di questa sequenza nei sinottici, sembra che la tradizione pre-evangelica contenesse una scena in cui Gesù spiegava ai suoi discepoli l'importanza della moltiplicazione. Da un'analisi di Gv 6 abbiamo visto che non è improbabile che Gesù parlasse nella sinagoga, pronunciando un discorso su elementi suggeriti dalle letture della sinagoga a Pasqua, e che esistesse uno sfondo vetero-testamentario per la comprensione delle sue osservazioni in 35-50, dove egli si riferiva alla sua rivelazione sotto il simbolismo del pane. Scientificamente parlando, non possiamo far altro che stabilire la plausibilità di tutto ciò» (BROWN, *Giovanni*, I, 370).

²⁴ «Nell'Antico Testamento constatiamo un progressivo processo di spiritualizzazione del dono della Manna: già in Dt 8,2s. tale dono è presentato come rivelazione di un cibo di origine divina, essendo messo in stretto rapporto con la parola di Dio» (S.A. PANIMOLLE, «La sapienza nei Vangeli e negli Atti degli apostoli», in *La Sapienza nella Bibbia*, 198).

²⁵ «The contrast is more rhetorical than substantive; one thirsts for more of Wisdom and one thirsts for nothing but Jesus, but one could also thirst for more of Jesus and nothing but Wisdom without contradicting the sayings» (cf. KEENER, *The Gospel of John*, I, 683).

fettamente corrispondente, semanticamente e lessicalmente, è invece il parallelismo «aver fame/aver sete», presente in entrambi i versetti. Tuttavia, anche a questo riguardo si potrebbe rilevare un'altra differenza fra le coppie verbali «venire/credere» di Gv 6,35 e «mangiare/bere» di Sir 24,21: ma come abbiamo indicato, Gesù, nel prosieguo del discorso, a partire dal v. 51 menzionerà nuovamente questo pane di vita/vivo non più come oggetto di un venire e di un credere (come in Gv 6,35), ma come oggetto di manducazione e, insieme al proprio sangue, di abbeveramento (come in Sir 24,21). *Tutto ciò potrebbe suggerire che è in corso una propedeutica*: Gesù immagina bene lo scandalo che susciterà nel momento in cui dirà che il suo pane di vita, quello vero (Gv 6,32), non è soltanto un'altra specie di manna, ovvero una nuova Legge in cui credere che quella nuova manna avrebbe potuto rappresentare, ma molto di più: la propria carne e il proprio sangue da mangiare. Quel che Gesù sta cercando di far comprendere è che egli non è un nuovo mediatore, come Mosè, di un nuovo dono di Dio, ma il dono stesso di Dio.

Ebbene, questo cambiamento rivoluzionario dell'idea di pane cui i giudei potevano ambire (Gv 6,34: «dacci sempre questo pane!»), consistente non più in una miracolosa manna ma in una *persona*, non poteva esser più adeguatamente suggerito che dalle immagini della letteratura sapienziale, dove per l'appunto la Sapienza *personificata* esorta i suoi discepoli a nutrirsi di lei:²⁶ cf. Pr 9,5-6; Sir 15,2-3; 24,19-21. Questi sono i brani della Scrittura che dovevano spontaneamente sorgere nella mente degli uditori di Gesù all'ascolto delle parole di Gv 6,35: questo pane che cercavano così ardentemente (Gv 6,28.34) è più del pane appena moltiplicato sulle rive del lago di Tiberiade, e più della manna data da Mosè, cibo etereo che perisce: come la Sapienza e più della Sapienza, è invece una persona che viene dal cielo a cercarci, per donarci tutta se stessa, al punto di farsi nostro alimento. Solo una volta compreso il valore personale, esistenziale e auto-oblativo di questo dono, valore che le immagini sapienziali tratteggiano, i cuori dei giudei pos-

²⁶ Questa progressione di immagini (manna > Sapienza) doveva essere, del resto, naturalmente facilitata dal fatto che entrambe erano simbolizzanti della Torah: come la manna era associata alla Torah (cf. nota 24; e ciò presumibilmente già ai tempi di Gesù: troviamo esplicitata tale associazione sia in Filone Alessandrino sia nella letteratura rabbinica, ed embrionalmente accennata in Sap 16,15-26), così anche la Sapienza era considerata dalla stessa Scrittura «il libro dell'alleanza del Dio altissimo» (Sir 24,23; Bar 3,38-4,1).

sono essere pronti a recepire queste stupende parole: «... il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,51).²⁷

Inoltre, come Gesù ha mostrato ai propri interlocutori che il pane del cielo non è un alimento misterioso relegato a un passato lontano ma quella carne e quel sangue che hanno sotto gli occhi, così ha mostrato che quella affascinante Sapienza, così appassionata delle sorti dell'uomo, non è soltanto un bel genere letterario impiegato dai loro padri, ma una persona in carne e ossa che ora è di fronte a loro.²⁸ La stessa dinamica paideutica era già avvenuta, in modo analogo, nel dialogo con la Samaritana: l'acqua «viva» (come il pane «vivo» qui) andava ben oltre ciò che la donna poteva attendersi, e Gesù glielo aveva fatto capire usando un linguaggio dalle tinte fortemente sapienziali: si confronti Gv 4,14 con, ad esempio, Pr 18,4 (meglio ancora se nella versione dei LXX) e Sir 15,3.

Ora, a conclusione di questo confronto fra Gv 6,35 e Sir 24,21 vorremmo chiederci: questa particolare predilezione di Gesù per il linguaggio sapienziale a cosa tende? È soltanto un espediente retorico per farsi comprendere meglio? Oppure ottiene anche altri risultati? Quali sono le conseguenze per Gesù e per i suoi discepoli del suo essersi presentato come la Sapienza che parla? Quali, ovvero, le implicazioni cristologiche?

Cristologie sapienziali e Gesù storico

Come anticipato nell'introduzione, lo stretto parallelo esistente tra Gv 6,35 e Sir 24,21 è soltanto la punta di un iceberg di un ricchissimo

²⁷ Riprendendo le problematiche accennate nella nota 23, notiamo inoltre come la coloritura sapienziale del c. 6 di Giovanni, in quest'ottica «propedeutica», costituisca un ulteriore argomento a favore dell'unitarietà del discorso sul pane di vita (che andrebbe dal v. 35 al v. 58), congruente quindi con l'attuale orientamento degli studi, nonché a favore della ragionevolezza della tesi per cui Gesù avrebbe potuto storicamente articolare il suo discorso a Cafarnao in siffatto modo: manducazione della manna > manducazione della Sapienza > manducazione del pane di vita che è Gesù.

²⁸ Non dimentichiamo, inoltre, che Gesù aveva camminato sulle acque nella pericope immediatamente precedente al discorso sul pane di vita, accostabile anch'essa a Sir 24: «In dipendenza da Pr 8, Ben Sira scrive un poema (Sir 24) nel quale la Sapienza esalta se stessa, lodando tra l'altro la sua presenza alla creazione e il fatto che "sull'abisso profondo [del mare primordiale] Io ho camminato [*periepâtēsa*], le onde del mare ... ho dominato" (Sir 24,5-6) [...]. Così, è del tutto possibile che in 6,16-21 Giovanni veda Gesù come la Sapienza di Dio incarnata, che ancora una volta cammina sull'abisso profondo e soggioga le onde del mare» (J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 2: *Mentore, messaggio e miracoli*, Brescia 2002, 1121s).



contesto pan-evangelico²⁹ e neotestamentario di parallelismi fra Gesù e la Sapienza personificata, i quali, per il principio della molteplice attestazione, potrebbero a buon diritto risalire a una tradizione primitiva attigua alla stessa predicazione del Gesù storico. I limiti del presente lavoro non ci permettono di analizzare esaustivamente i caratteri di queste cristologie sapienziali parallele, di cui dovremmo limitarci a citare per sommi capi le basi bibliche.³⁰

*In Paolo e Lettera agli Ebrei*³¹

- 1Cor 1,21-24.30; 2,6-9; Ef 3,8-11; Fil 2,6-11; 1Tm 3,16
- 1Cor 8,6; Col 1,15-17; Eb 1,3 (cf. Sir 1,4; Sap 1,7; 7,25s)
- Gal 4,4; Rm 8,3 (cf. Sap 9,10.17)

²⁹ Con questo aggettivo includiamo ovviamente anche l'εὐαγγέλιον di Paolo (cf. Rm 2,16).

³⁰ Bibliografia selezionata: R. AGUIRRE MONASTERIO, «La sabiduría de Jesús y Cristo Sabiduría», in *Revista Latinoamericana de Teología* 21(2004), 19-36; P.E. BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, Torino 1968; N. CALDUCH-BENAGES, «Jesús de Nazareth: Sophia de Dios», in I. GÓMEZ-ACEDO (ed.), *Y vosotros, ¿Quién decís que soy yo?*, Bilbao 2000, 173-210; J.D.G. DUNN, «Wisdom of God», in *Christology in the Making*, London 1989, 163-212; D.J. EBERT IV, *Wisdom Christology. How Jesus Becomes God's Wisdom for Us*, Phillipsburg, NJ 2011; M. GILBERT – J.-N. ALETTI, *La Sapienza e Gesù Cristo*, Torino 1981; W. GRAY, «Wisdom Christology in the New Testament; its Scope and Relevance», in *Theol.* 89(1986), 448-459; D.J. HARRINGTON, «Wisdom Christology in the Light of Early Jewish and Qumran Texts», in *Mishkan* 44(2005), 36-42; M. HENGEL, «Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie», in M. HENGEL – A.M. SCHWEMER, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien*, Tübingen 2003, 81-132; A. JOHNSON, «Jesus, The Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-androcentric Christology», in *ETbL* 61(1985), 261-294; C. MESTERS, «Jesus e a tradição sapiencial», in *Carmelus* 56(2009), 177-198; A. O' BOYLE, *Towards a Contemporary Wisdom Christology. Some Catholic Christologies in German, English and French 1965-1995*, Roma 2003; P. PERKINS, «Jesus: God's wisdom», in *Word and World* 7(1987), 273-280; J.M. ROBINSON, *Jesus as Sophos and Sophia. Wisdom Tradition and the Gospels*, in R.L. WILCKEN (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame, IN 1975, 1-16; S. TAROCCHI, «Sapienza e Nuovo Testamento», in *Vivens Homo* 16(2005) 287-301; S. VOLLENWEIDER, «Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte», in *EvTh* 53(1993), 290-310; B. WITHERINGTON III, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Edinburgh 1994.

³¹ Oltre ai testi indicati nella nota precedente, qualche contributo più specifico: S. CIPRIANI, «Sapienza e Legge in Colossesi ed Efesini», in *RivB* 35(1987), 283-298; H. CONZELMANN «Paulus und Weisheit», in *NTS* 12(1965/1966), 234-244; J.D.G. DUNN, «Gesù in quanto Sapienza», in *La teologia dell'Apostolo Paolo*, Brescia 1999, 281-301; R. FABRIS, «La sapienza nell'Epistolario del Nuovo Testamento e nell'Apocalisse», in *La Sapienza nella Bibbia*, 210-292; A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966.



- 1Cor 10,4 (cf. Sap 10,17s; 11,4)
- Gal 3,27; Rm 13,14; Col 3,10; Ef 4,24 (cf. Sir 6,31).

Ciò che emerge da questi testi è «una vivace cristologia della Sapienza» (Dunn) in quanto Paolo adotta in pieno, adattandolo a Cristo, lo schema sapienziale della discesa della Sapienza divina e preesistente, mediatrice della creazione e della rivelazione salvifica di Dio, fra gli uomini fra i quali è soggetta ad accoglienza o rifiuto. Col 1,15 (ma cf. anche 2Cor 4,4) e Eb 1,3 applicano testualmente a Cristo le qualifiche della Sapienza di Sap 7,26: immagine (εἰκόν) e riflesso (ἀπαύγασμα) di Dio. In Col 1,17 Cristo è «prima di tutte le cose» (πρὸ πάντων) come la Sapienza in Sir 1,4 (πρωτέρα πάντων); tutte le cose sussistono (συνίστημι) in lui come tutte le cose sono abbracciate (συνέχω) dallo spirito della Sapienza in Sap 1,6s. Col 1,18 definisce Cristo principio (ἀρχή) della creazione, come lo è la Sapienza in Pr 8,22^{LXX}. In Gal 4,4 e Rm 8,3 ricorrono i verbi ἀποστέλλω e πέμπω, come in Sap 9,10.17: Dio invia nel mondo la Sapienza così come il Figlio. 1Cor 10,4, in cui Cristo è denominato «roccia spirituale» che accompagna gli israeliti nel deserto, è testimone di una tradizione sapienziale che identificava la roccia da cui bevvero gli israeliti con la Sapienza, tradizione attestata in Filone e nel libro stesso della Sapienza. In Gal 3,27; Rm 13,14; Col 3,10; Ef 4,24; Sir 6,31 sia Cristo sia la Sapienza sono immaginati come rivestimento spirituale. È importantissimo notare infine che, essendo presente questo tipo di cristologia sapienziale anche e soprattutto nell'inno di Filippesi,³² comunemente riconosciuto come inno prepaolino, possiamo evincere che Paolo abbia recepito più che elaborato una tale cristologia, già presente ai primissimi esordi della Chiesa.

*Nei sinottici*³³

- Mt 11,19 – Lc 7,34: parallelismo fra le opere della Sapienza e le opere di Cristo;

³² Oltre che lo schema dell'invio della Sapienza fra gli uomini, si noti l'espressione μορφή θεοῦ di Fil 2,6, accostabile a εἰκὼν τοῦ θεοῦ di Col 1,15 e quindi a Sap 7,26.

³³ Oltre ai testi indicati in nota 30, qualche contributo più specifico: W.A. BEARDSLEE, «The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels», in *JAAR* 35(1967), 231-240; F. CHRIST, «Jesus Sophia: die Sophia-Christologie bei den Synoptikern», in *AThANT* 57(1970), 81-93; M. EBNER, *Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, Freiburg-Basel-Wien 1998; A. FEUILLET, «Jésus et la sagesse divine d'après les évangiles synoptiques. Le 'logion johannique' et l'Ancien Testament», in *RB* 62(1955), 161-196; D.A.N. NGUYEN, *Gesù il saggio di Dio e la Sapienza divina. Indagi-*

- Mt 12,42 – Lc 11,31: Gesù molto più di Salomone rappresenta la Sapienza;
- Mt 23,34-36 – Lc 11,49-51: Gesù, come la Sapienza, invia i suoi emissari (cf. Pr 9,3^{LXX});
- Mt 23,37-39 – Lc 13,34-35: Gesù piange sulla sua nidiata come la Sapienza (cf. Pr 16,16^{LXX}; Sapienza che nidifica tra gli uomini in Sir 1,15);
- Mt 11,25-30 – Lc 10,21-22: questa pericope parallela, il cosiddetto «detto giovanneo», è comunemente considerata il *locus classicus* della cristologia sapienziale nei sinottici, in cui Gesù parla di sé come Sapienza. Il linguaggio utilizzato in riferimento al Figlio è strettamente analogo a quello impiegato dalla tradizione sapienziale per descrivere la Sapienza: ella è nascosta agli uomini (Gb 28,12s; Sap 9,13; Sir 1,6; Bar 3,31) ma conosciuta da Dio (Gb 28,23; Sap 9,17; Sir 1,9; Bar 3,32); ella, d'altro canto, conosce Dio e partecipa della sua intimità e conoscenza (Sap 7,25s; 8,3s); ella disvela Dio e i suoi segreti agli uomini (Sap 9,17; 7,21; Sir 4,18) specie ai piccoli e agli umili (Pr 8,5; Sap 10,21; Sir 3,19; 51,23). Inoltre il brano di Matteo si conclude con un invito ad avvicinarsi da parte di Gesù che riprende testualmente i termini chiave della predicazione della Sapienza presentataci in Sir 6,25-30 (cf. anche 51,23-27): l'accostarsi (δεῦτε πρὸς με / ἐγγίσατε πρὸς με), il giogo (ζυγὸν), la vita/anima (ψυχή), il trovare riposo (εὐρίσκειν ἀνάπαυσιν).

Ci sarebbero, infine, altri passi marcani in cui Gesù viene presentato come sapiente (per es. Mc 6,2),³⁴ e altri passi dei sinottici in cui, pur non ricorrendo una esplicita terminologia sapienziale, Gesù ricalca nel suo predicare e operare tratti peculiari dell'agire della Sapienza personificata. I testi citati, tuttavia, basteranno per rilevare che anche qui, come per l'epistolario paolino, siamo di fronte a una cristologia sapienziale sintetizzata non dagli evangelisti, ma, essendo per la maggior parte presente in parallelo in Matteo e Luca, risalente alla fonte Q³⁵ e

ne biblico-teologica introduttiva per ripensare la cristologia sapienziale nei vangeli sinottici, Roma 2016; D.W. SMITH, *Wisdom Christology in the Synoptic Gospels*, Roma 1970; PANIMOLLE, «La sapienza nei Vangeli e negli Atti degli apostoli», 142-209; L.G. PERDUE, «Wisdom Sayings of Jesus», in *Forum* 2/3(1986), 3-35.

³⁴ Cf. H.M. HUMPHREY, «Jesus as Wisdom in Mark», in *BTB* 19(1989), 48-53.

³⁵ Cf. A.D. JACOBSON, *Wisdom Christology in Q*, Claremont, CA 1978; R.A. PIPER, *Wisdom in the Q-tradition. The Aphoristic Teachings of Jesus*, Cambridge 1989; J.S. KLOPPENBORG, «Wisdom Christology in Q», in *Laval Théologique et Philosophique* 34(1978), 129-147; per altra bibliografia e una breve sintesi cf. il nostro contributo: I.

quindi ai primordi della comunità cristiana, a ridosso della stessa vicenda storica di Gesù. Riportiamo al riguardo le conclusioni di uno dei più recenti e ponderosi studi sulla cristologia sapienziale nei sinottici: «Concordiamo perciò in linea generale con l'ipotesi degli autori (anche se pochi!), secondo cui il Gesù terreno si fosse già "auto-presentato" come Sapienza, almeno al ristretto cerchio dei discepoli intimi».³⁶

*In Giovanni*³⁷

– Il prologo del Quarto Vangelo ricalca la struttura di Pr 8,22-9,6; Sap 9,9-18; Sir 1,1-20; 24; circa la preesistenza e il ruolo del Logos/Sapienza nella creazione accanto a Dio, nella missione presso gli uomini e in particolare Israele, nell'effusione di doni celesti a coloro che lo/la accolgono. Si noti in particolare il verbo (κατα)σκηνώω in Sir 24,8; Gv 1,14, con cui la Sapienza/Logos pone la tenda sulla terra, e la locuzione «essere presso» di Gv 1,1 (ἦν πρὸς), Pr 8,30 (ἤμην παρά), Sap 9,9 (παρ-οὔσα) con cui è espressa la posizione del Logos/Sapienza rispetto a Dio.

– Nel seguito del Quarto Vangelo Gesù parla di sé negli stessi termini in cui è presentata la Sapienza nell'AT circa la sua venuta dall'alto (disceso dal cielo: Gv 3,31; 6,33.38.41s.50s.58; 8,23 – Pr 8,27s; Sap 9,10; Sir 24,4s; Bar 3,29.38; uscito da Dio: Gv 3,16;16,28 – Sir 24,3) e il suo essere donato da Dio (Gv 4,10; 6,65 – Sap 8,21; 9,17; Bar 3,37);

– circa la sua conoscenza esclusiva dei misteri di Dio e la loro rivelazione (Gv 3,11s.31s; 5,20 – Sap 8,4; 9,9.13-18; Bar 3,29-38. Cf. anche Mt 11,25-27 e paralleli);

– circa il suo essere sorgente d'acqua viva (Gv 4,14; 6,35; 7,37s – Pr 1,23; Sir 16,25; 24,25-27);

IADAROLA, «Cristologia sapienziale nella fonte Q: "un fatto sorprendente"», in *RivB* 68(2020), 61-73.

³⁶ NGUYEN, *Gesù il saggio di Dio e la Sapienza divina*, 435. Questo nostro articolo è ampiamente circolato sotto forma di tesi pubblicata sul portale www.academia.edu, sin dal 2014, con il titolo *L'autopresentazione di Gesù come Sapienza*.

³⁷ Oltre ai testi indicati in nota 30, qualche contributo più specifico: C. BENNETT, *The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen 2002; F. MANNING, *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, Jerusalem 2002; H.R. MOELLER, «Wisdom motifs and John's Gospel», in *JETS* 6(1963), 92-100; A. NICCACCÌ, «La traiettoria della Sapienza dall'AT a Giovanni, al NT e sviluppi storici», in *LA* 63(2013), 87-115; M. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield 1992; M. WILLET, *Wisdom Christology in the Fourth Gospel*, San Francisco, CA 1992.

- circa il suo attrarre l'amore di Dio per chi lo ama (Gv 5,23; 14,21-23; 16,27 – Sap 7,14.28; Sir 4,13-14);
- circa il suo essere il vero pane (Gv 6,32ss – Pr 9,5; Sir 15,3);
- circa il suo ristorare, al suo banchetto, con sazieta e dissetamento (Gv 6,35 – Pr 9,1-6; Sir 24,17-22)
- circa il suo donare vita in abbondanza (Gv 8,51s;11,25 – Pr 3,16; 8,35; 9,11; Sap 6,18; 8,13; Sir 24,25);
- circa la sua origine misteriosa (Gv 7,27-29; 8,14.19 – Gb 28,20-28);
- circa l'eventualità di cercarlo ma non trovarlo più (Gv 7,34-36; 8,21 – Pr 1,28);
- circa il suo essere luce (Gv 8,12 – Sap 6,12; 7,10.26.29; Sir 24,6);
- circa la sua cura per i discepoli/figli (Gv 13,33 – Sir 4,11ss);
- circa il suo essere la vera vite (Gv 15 – Sir 24,17; offerta del vino da lui preparato in Gv 2 – Pr 9,2.5);
- circa la richiesta di osservare le proprie leggi in termini di amore (Gv 15,15 – Sap 6,18);
- infine potremmo aggiungere, come testimonianza del resto del *corpus johanneum*, l'autopresentazione del Cristo di Ap 3,14, come «principio della creazione di Dio – ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ», assai simile all'autopresentazione della Sapienza di Pr 8,22^{LXX}: « Il Signore mi ha creata come principio – κύριος ἔκτισέν με ἀρχήν».

Alla luce di questa disamina neotestamentaria, si coglie subito come la cristologia sapienziale di Giovanni sia di gran lunga la più sviluppata. Ancora, uno sguardo più attento e una ricerca più approfondita noterebbero molti paralleli fra le varie cristologie sapienziali che abbiamo delineato. Tra i più evidenti rileviamo qui, anche per la sua attinenza con il confronto da cui siamo partiti di Gv 6,35 – Sir 24,21, il tema del ristoro definitivo. Se in Gv 6,35 – Sir 24,21 questo ristoro si configura con l'immagine della sete e della fame soddisfatte, in Mt 11,28-30 – Sir 6,24-30; 51,26-27 il ristoro che Gesù e la Sapienza possono offrire è costituito invece dal *riposo* (ἀνάπαυσις), termine che ricorre puntualmente tanto in Mt 11,29 quanto in Sir 6,28; 51,27.

Di cruciale importanza è inoltre il parallelo circa l'idea della preesistenza: per evidenziarlo basterà confrontare Gv 1,3 – 1Cor 8,6 – Col 1,15-17 – Eb 1,3 – Sap 7,25-26; o anche Gv 3,16 – Gal 4,4 – Rm 8,3 – Sap 9,10.17. Questa idea costituisce il tratto più caratteristico e più radicale della cristologia sapienziale che, in analogia con la Sapienza preesistente, identifica Gesù come essere divino e da sempre esistente accanto al Padre, intermediario della creazione. Inoltre, come abbiamo

evinto dal caso dell'inno di Filippesi, questo tratto deve risalire ad uno stadio anteriore alla redazione degli scritti neotestamentari.

Ora, di fronte a tali convergenze, difficilmente riusciamo a immaginare le varie cristologie sapienziali come innovazioni teologiche che si sono sviluppate indipendentemente e autonomamente nelle prime comunità cristiane, così diversificate nei loro rispettivi *Sitze im Leben* delle comunità paoline, giovannee o della fonte Q. Eppure è proprio quanto sembrano suggerire certe trattazioni cristologiche: «Le cristologie della preesistenza e dell'incarnazione costruirono su queste cristologie dell'innalzamento (cf. Fil 2,8-11; Col 1,18b; Gv 12,16 ecc.); non le rinnegarono quindi, ma cercarono di andar incontro, al di là di esse, al pensiero orientato maggiormente in senso cosmico della cultura del mondo ellenistico e scoprirono, così facendo, una profondità insospettata della storia e della persona di Gesù. A questo scopo poterono ricorrere a mezzi espressivi del pensiero sapienziale ellenistico-ebraico, che aveva già trasformato elementi ellenistico-cosmici (*sophía*, *lógos*), li aveva integrati nel monoteismo giudaico e aveva viceversa aperto questo al pensiero ellenistico. Giudei-cristiani ellenizzati poterono quindi collegare Gesù anche con la sapienza (e con il *lógos*) di Dio operante in tutto il cosmo, anzi già esistente prima della sua fondazione, e concepirlo come il Figlio incarnato inviato dal cielo».³⁸

Sono parole che riecheggiano quelle di Hengel: «Ma come va ora spiegato il cammino che porta ai concetti di “preesistenza”, “funzione di intermediario della creazione” e “invio del figlio di Dio nel mondo”, che proprio per Paolo hanno un valore centrale? È possibile, se non addirittura probabile, che essi siano stati elaborati in un primo tempo in quei gruppi giudeocristiani di lingua greca che, cacciati, da Gerusalemme, diedero vita, nelle città ellenistiche di Palestina, Fenicia e Siria, alla missione fra i pagani».³⁹ Si noti che qui Hengel, come Kessler, connette lo sviluppo dell'idea della preesistenza di Cristo allo sviluppo della cristologia sapienziale.⁴⁰

³⁸ H. KESSLER, *Cristologia*, Brescia 2010, 106-107.

³⁹ M. HENGEL, *Il figlio di Dio*, Brescia 1984, 99.

⁴⁰ «Una volta introdotto il concetto della preesistenza, era del tutto naturale che il Figlio di Dio innalzato assumesse anche la funzione, propria della sapienza giudaica, di intermediario nell'opera di creazione e salvezza [...]. La tradizione in cui rientrava questa sapienziale cristologia della preesistenza era senza dubbio più vasta di quanto lascino intuire le lettere di Paolo. Perciò la cristologia del “lógos” del prologo giovanneo circa 50 anni dopo Paolo non è altro che il punto coerentemente conclusivo di questa fusione della figura preesistente del figlio di Dio con la sapienza tradizionale; in esso, però, il

Cionondimeno il celebre studioso luterano, poche pagine oltre, ammette che al di là della plausibilità di queste ricostruzioni «la connessione di Gesù con la sapienza fu tuttavia preparata dall'annuncio del Gesù terreno, che già nella sua forma presentava un carattere sapienziale». ⁴¹ Il punto è che, tanto in Kessler quanto in Hengel, nonostante le petizioni di principio di voler mantenere uno stretto legame fondativo fra le cristologie delle prime comunità cristiane e la predicazione gesuana, di questo carattere sapienziale della predicazione del Gesù storico ben poco ci è detto, e comunque molto di meno rispetto a quanto è invece ipotizzato come successivo sviluppo della riflessione teologica in seno alle prime comunità cristiane.

Per cercare ora di ri-bilanciare questo rapporto fra cristologia esplicita e cristologia implicita, a favore di quest'ultima, ⁴² prenderemo le mosse proprio da un'acuta e illuminante osservazione dello stesso Kessler riguardante il «motivo del dono di sé» che trova luogo nell'ultima cena del Signore: «le due varianti della tradizione dell'ultima cena (1Cor 11,24-25 par Lc e Mc 14,22-24 par Mt) contengono ambedue elementi antichi e recenti [...] e sono già [...] così fortemente influenzate dalla riflessione postpasquale che non è più possibile stabilire la formulazione precisa delle *parole* pronunciate da Gesù nell'ultima cena. Diverso è il caso dei suoi *gesti* inabituali – ed estranei alla cornice usuale del rito della cena ebraica (accento posto sul gesto di porgere l'unico pane e di porgere il proprio calice a tutti). Nel contesto del suo costante atteggiamento fondamentale di pro-esistenza, essi appaiono come gesti enfatici e quanto mai espressivi di donazione [...]. *Pertanto possiamo parlare di una soteriologia indiretta in Gesù anche per quanto riguarda la sua passione e morte, soteriologia che divenne la base e il punto di partenza di spiegazioni postpasquali*». ⁴³

concetto di “sophía”, continuamente minacciato dalla speculazione mitologica, doveva cedere il posto al limpido “lógos”» (HENGEL, *Il figlio di Dio*, 106s).

⁴¹ HENGEL, *Il figlio di Dio*, 109.

⁴² Lo stesso Hengel, in tempi più recenti, sembra aver avvertito l'opportunità di un tale ribilanciamento: riguardo, ad esempio, alla risposta che Gesù diede agli inviati del Battista, tenuto conto del parallelo 4Q521, lo studioso afferma che essa «contiene non solo una cristologia implicita ma già in linea di principio una cristologia esplicita» nel contesto di una «continuità dimostrabile in molti punti tra l'operosità di Gesù in atti e parole e la predicazione della Chiesa primitiva». Cf. M. HENGEL - A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007, 333 (citato e tradotto in R. PENNA, «Ricerca e ritrovamento del Gesù storico. Alcune considerazioni», in *RivB* 60[2012], 392).

⁴³ Cf. KESSLER, *Cristologia*, 59s.

Dichiarandoci perfettamente in sintonia con quest'approccio, non potremmo estenderlo anche alla cristologia, non della pro-esistenza, ma della *pre-esistenza*, ovvero alla cristologia sapienziale che identifica Gesù con la Sapienza personificata? Non potremmo rintracciare nell'agire di Gesù dei gesti che, al di là delle parole tramandateci dagli scritti neotestamentari (parole che potrebbero anche in questo caso essere influenzate, se non inventate, dalla riflessione postpasquale), ci attesterebbero una genuina anche se «indiretta» cristologia sapienziale della preesistenza, a livello del Gesù storico?

In linguistica comparata, grazie al metodo storico-ricostruttivo, quando si procede a comparare le strutture grammaticali del sanscrito, dell'iranico, del latino, del greco ecc. si arriva a individuare delle caratteristiche originarie del protoindoeuropeo le quali (benché esso non sia attestato in nessun documento) nessun linguista metterebbe in dubbio che siano storicamente esistite: ad esempio che fosse una lingua flessiva, che avesse determinati casi grammaticali o che presentasse il fenomeno dell'apofonia vocalica.⁴⁴

Ci chiediamo se sia lecito procedere con la stessa *ratio* comparativa adoperando non solo i tratti salienti delle diverse cristologie sapienziali neotestamentarie (come abbiamo accennato per Gv 1,3 – 1Cor 8,6 – Col 1,15-17 – Eb 1,3 – Sap 7,25s), ma anche tutto l'abbondante materiale narrativo tramandatoci dai vangeli: così come in linguistica comparata oltre alle strutture morfosintattiche vengono comparati i patrimoni lessicali (anche se con minor valore euristico, in quanto meno vincolati geneticamente a una lingua). Presumendo che quest'approccio possa dare qualche frutto, a mo' di saggio proveremo ad applicarlo a un tratto tipico dell'agire di Gesù che ci è tramandato da tutti e quattro i vangeli ma che ci è suggerito specialmente dal c. 6 di Giovanni e dal versetto in cui abbiamo visto l'acme dell'autopresentazione di Gesù come Sapienza: Gv 6,35, versetto in cui Gesù invita ad andare da lui. Basandoci dunque sul sintagma ἔρχεσθαι πρὸς με e costruzioni simili che possono caratterizzare tale invito, ecco le attestazioni di questo tratto che abbiamo rinvenuto:

Mt 11,28: Δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς

⁴⁴ Per approfondire cf. un classico manuale di questa disciplina: O.J.L. SZEMERÉNYI, *Introduzione alla linguistica indoeuropea. Edizione italiana interamente riveduta e aggiornata dall'Autore*, Milano 1990.



Mt 19,14: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε τὰ παιδιά καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ **ἐλθεῖν πρὸς μέ** τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Mc 10,14: ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἄφετε τὰ παιδιά **ἔρχεσθαι πρὸς μέ** μὴ κωλύετε αὐτὰ τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

Lc 6,47: Πᾶς ὁ **ἐρχόμενος πρὸς με** καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτοὺς ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος

Lc 14,26: εἴ τις **ἔρχεται πρὸς με** καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφὰς ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ οὐ δύναται εἶναι μου μαθητῆς

Gv 5,40: καὶ οὐ θέλετε **ἐλθεῖν πρὸς με** ἵνα ζωὴν ἔχητε

Gv 6,35: εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ **ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ** οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε

Gv 6,37: πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμέ ἤξει, καὶ τὸν **ἐρχόμενον πρὸς ἐμέ** οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω

Gv 6,44: οὐδεὶς δύναται **ἐλθεῖν πρὸς με** ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν· κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

Gv 6,45: ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ· πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν **ἔρχεται πρὸς ἐμέ**

Gv 6,65: καὶ ἔλεγεν· διὰ τοῦτο εἶρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται **ἐλθεῖν πρὸς με** ἐὰν μὴ ἦ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς

Gv 7,37: Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἐορτῆς εἰστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραζεν λέγων· ἐὰν τις διψᾷ· **ἔρχέσθω πρὸς με** καὶ πινέτω

Gv 21,12: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· **δεῦτε ἀριστήσατε** οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν

Di fronte a tante attestazioni,⁴⁵ difficilmente ci sembra possibile pensare che non gettino luce su uno stile di agire storicamente vissuto da Gesù. Assodato questo, facciamo un ulteriore passo. Cosa ci vieta di pensare che con questo modo di fare Gesù non volesse rimandare – neanche tanto implicitamente – a una figura che i suoi discepoli dovevano ben conoscere, e che era caratterizzata per l'appunto dal suo invitante appello al popolo di Israele di accostarsi a lei? Stiamo parlando ovviamente della Sapienza, così come ci si presenta ad es. in que-

⁴⁵ Alle quali si potrebbero aggiungere quelle offerteci da J. Schneider nella sua presentazione del verbo ἔρχομαι, in *GLNT*, III, 920-922 e 929-931.



sti passi: Pr 9,4s; Sir 24,19-21; 51,23-27.⁴⁶ Se poi pensiamo che nel primo dei passi appena citati la Sapienza si contraddistingue per l'offerta del pane e del vino, i due elementi che Gesù ha storicamente messo al centro dell'attenzione dei suoi discepoli nel momento culminante della sua predicazione, nell'ultima cena quale ci è tramandata dai sinottici, ci sembra più che ragionevole ipotizzare che Gesù, storicamente, abbia avuto modo e motivo di presentarsi come la nuova Sapienza. Di più: come la Sapienza *incarnata*. Come già accennato sopra, ciò che prima era accaduto a livello di figura o di allegoria nella letteratura sapienziale, ora sta avvenendo concretamente: il pane e il vino della Sapienza sono lui stesso, la sua carne e il suo sangue; l'andare incontro al fascino femminile della Sapienza non è metafora del seguire una determinata disciplina od osservare, amandoli, i precetti della Torah, ma andare incontro a una *persona* di cui i discepoli di allora e i credenti di oggi possono quotidianamente sperimentare la concretissima e coinvolgente presenza, entrando in intima comunione con lei.

Nella figura della Sapienza, inoltre, Gesù poteva trovare l'abbrivio per anticipare, presagendolo già, il mistero grande della croce, mistero di un Dio che ama il mondo al punto di dare la propria vita per esso. Paolo lo avrebbe compreso e descritto in 1Cor 2,6s in un linguaggio tipicamente sapienziale: «Parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo l'ha conosciuta; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria». ⁴⁷ E se questo mistero di autodonazione lo si sarebbe potuto scorgere appena in Sap 9,10⁴⁸ o Pr 9,2.5,⁴⁹ perché si manifestasse appieno c'era bisogno della carne di Cristo.

⁴⁶ Colui che parla in quest'ultimo passo non è la Sapienza personificata, ma lo stesso Gesù Ben Sira, che si presenta, nell'appassionato inno con cui si conclude il libro, talmente imbevuto e innamorato della Sapienza da lui descritta da assumerne i modi e le espressioni.

⁴⁷ Da questi versetti L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, Paris 1954, 207, deduce che per Paolo Cristo non ha semplicemente doti di sapiente, ma è la stessa Sapienza incarnata.

⁴⁸ Indizio proposto da BONNARD, *Cristo Sapienza di Dio*, 115.160: la Sapienza si offre di «faticare» insieme a colui che è nel bisogno, κοπιῶν: verbo ricorrente nell'epistolario paolino per indicare le fatiche apostoliche nell'annuncio della buona novella.

⁴⁹ Indizio da noi proposto: in questi versetti la Sapienza costruisce la sua casa, imbandisce la sua tavola (חַלְוָה: indicante anche la tavola sacrificale), offre il suo banchetto, il suo pane, il suo vino e immola «i suoi sacrifici - τὰ ἑαυτῆς θύματα». Quest'ultimo vocabolo è usato nei LXX, per la maggior parte delle attestazioni, per le vittime sacrificali; anche il corrispettivo ebraico חַלְוָה può indicare le vittime sacrificali. Qui però queste

E infine poteva aprirsi per la predicazione sapienziale di Gesù un'altra fondamentale prospettiva, collegata all'ultima appena evidenziata: presentarsi come Sapienza equivaleva ad affermare la propria preesistenza in Dio, perché dall'eternità ella è stata formata, fin dal principio (Pr 8,23; Sir 24,9.18), prima di tutte le cose (Pr 8,22; Sir 1,4), sempre con Lui (Sap 9,4.9; Sir 1,1), scaturita dalla Parola di Dio (Sir 1,5), uscita dalla bocca dell'Altissimo (Sir 24,3), inviata dai suoi cieli santi (Sap 9,10), sua irradiazione, profluvio, riflesso, specchio, immagine (Sap 7,25s; Bar 3,12); all'atto della creazione del mondo, giocosa davanti a Lui come bambina (Pr 8,30s): il Gesù storico non poteva non conoscere questi passi delle Scritture⁵⁰ così come i suoi discepoli. Perché dunque non avrebbe potuto presupporli al suo operare (se non al suo predicare, se ammettiamo la plausibilità della storicità del discorso nella sinagoga di Cafarnao di Gv 6, in cui egli cita Sir 24,21⁵¹) al fine di suggerire la realtà inaudita del Figlio di Dio fatto uomo? Se Gesù – anche solo minimamente – aveva auto-conscienza di essere in un rapporto peculiarissimo di figliolanza divina, non adottiva ma genetica, mai visto prima di lui, cosa di meglio avrebbe potuto trovare, nel patrimonio culturale del proprio popolo, se non i predicati della letteratura sapienziale per comunicare quest'aspetto fondamentale della sua esistenza? Perché deman-dare questo collegamento con la Sapienza ai «giudeocristiani ellenizzati ecc.» delle ingegnosissime ricostruzioni teologiche contemporanee? È proprio impossibile supporre che Gesù avesse le competenze per farlo da sé?

Conclusioni

Certamente riconosciamo che ulteriori – ma non succedanei – approfondimenti del legame fra Gesù e la Sapienza siano avvenuti in un

vittime sono identificate con l'offerente: «A unique use *tebah* and *tābah* is provided in Prov 9:2 when “wisdom” is personified as one preparing “wisdom” as her food (*tābhā tībḥāh*) for foolish mankind to eat» (Cf. R.H. ALEXANDER, «טָבַח», in G.L. ARCHER - R. LAIRD HARRIS - B.K. WALTKE [edd.], *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2 voll., Chicago 1980, I, 341).

⁵⁰ Ovviamente dobbiamo porre delle riserve per quanto riguarda il libro della Sapienza: è ancora molto discussa la data della sua composizione e la sua possibile circolazione in Palestina ai tempi di Gesù.

⁵¹ Cf. le parole di Brown riportate in nota 23.

secondo momento, sotto la guida dello Spirito Santo: nel seno delle comunità postpasquali, nell'elaborazione della predicazione paolina e dei vangeli (specialmente nel quarto) e facendo tesoro del libro della Sapienza. Ma ci pare quantomeno riduttivo etichettare con il titolo di «cristologia implicita» il geniale operato di sintesi culturale ed esistenziale che Gesù ha fin troppo espressamente messo in atto per amore consapevole dal proprio popolo. L'impiego delle categorie e delle immagini tratte dalla letteratura sapienziale nel NT, pertanto, non sarebbe dovuto in ultima analisi all'evenienza dei primi cristiani di comprendere l'evento Cristo in seno alle comunità postpasquali, illuminati dal Paraclito, ma alla necessità storica dello stesso Gesù di parlare di sé ai suoi discepoli, preliminarmente e propedeuticamente, per preparare e permettere una comprensione ulteriore e definitiva che sarebbe avvenuta soltanto dopo la sua morte e risurrezione, sempre alla luce del Paraclito che è «pensiero di Cristo» (1Cor 2,15s). Non ci pare che la differenza sia di poco conto.⁵²

Altrimenti, non correremmo forse il rischio di ripetere nelle nostre accademie quanto si era verificato nelle sinagoghe di duemila anni fa? «Venuto nella sua patria, insegnava nella loro sinagoga e la gente rimaneva stupita e diceva: “Da dove gli vengono questa *sapienza* e i prodigi? Non è costui il figlio del falegname? E sua madre, non si chiama Maria? E i suoi fratelli, Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda?”» (Mt 13,54s). O ancora, potrebbe accaderci proprio come agli uditori del sapienziale discorso di Gesù a Cafarnao, da cui siamo partiti: «Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui conoscia-

⁵² Facciamo tesoro della lezione di R. Penna che arriva a «parlare necessariamente e correttamente di una possibile “cristologia” di Gesù stesso: non tanto nel senso solamente giudaico di una sua propria “messianologia”, ma in rapporto alla sua personale non comune autoconsapevolezza commisurabile sull'ambiente a cui appartiene. Pur concedendo che l'impiego del termine “cristologia” applicato a Gesù sia lessicalmente anacronistico, non si può evitare di affrontare e trattare la questione che esso indica» (PENNA, «Ricerca e ritrovamento del Gesù storico», 390); nonché di queste parole di H. Verweyen: «Se Dio ha posto l'atto rivelatore decisivo solo dopo la morte di Gesù, allora la fede nell'incarnazione del Verbo divino è messa in dubbio [...]. La vita e la morte di Gesù furono certamente sperimentate come insuperabili solo nella luce dell'“evidenza pasquale”. Ma se questa evidenza è diventata accessibile unicamente in un evento successivo al venerdì santo e se prima l'“auto identificazione” di Dio con Gesù non era ancora in linea di principio pienamente conoscibile, allora tutta la storia della libertà (la “carne”) di Gesù riveste solo un valore posizionale provvisorio in ordine a quell'evento; essa non è già in sé il mezzo decisivo della rivelazione di Dio» (H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001, 416-419).



mo il padre e la madre. Come può dunque dire: Sono disceso dal cielo?» (Gv 6,42).

IACOPO IADAROLA
*c/o Convento carmelitani scalzi
Basilica Santa Teresa d'Avila
Corso Italia 37
00198 Roma
iacopo.iadarola@gmail.com*

Parole chiave

Sapienza personificata – Vangelo di Giovanni – Letteratura sapienziale – Cristologia sapienziale

Keywords

Personified Wisdom – Gospel according to John – Wisdom Literature – Wisdom Christology

Sommario

Prendendo le mosse dalla citazione che Gesù fa di Sir 24,21 in Gv 6,35 sull'essere fonte di una sazietà ulteriore, l'articolo argomenta a favore della possibile autopresentazione da parte di Gesù – del Gesù storico – come Sapienza personificata. Sia secondo un approccio canonico sia seguendo il metodo storico-critico non è affatto irragionevole supporre, infatti, che Gesù abbia attinto al ricco e affascinante patrimonio di immagini della letteratura sapienziale per comunicare propedeuticamente sé stesso ai suoi discepoli, trovando in questo patrimonio prefigurazioni appropriatissime non solo per l'ideale oblativo della propria vita data come nutrimento, ma anche per suggerire la propria divina figliolanza e pre-esistenza. Inoltre, le molteplici attestazioni di cristologie sapienziali sia in Gv sia nei vari filoni teologici del NT impongono di non scartare troppo facilmente l'ipotesi di una sapienziale cristologia gesuana a monte (e ciò tenendo conto non soltanto delle parole, ma anche dei gesti di Gesù che traspaiono oltre ogni possibile vicenda redazionale). Pena forse il rischio, per l'esegeta moderno, di immedesimarsi troppo con gli uditori di Gesù a Nazaret o Cafarnao: «Da dove gli vengono questa sapienza e i prodigi? Non è costui il figlio del falegname?» (Mt 13,54s); «Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? [...] Come può dunque dire: Sono disceso dal cielo?» (Gv 6,42).



Summary

Starting from the quotation that Jesus makes of Sir 24,21 in John 6,35 about being the source of an ulterior satiety, this article argues in favor of a possible self-presentation by Jesus – the historical Jesus – as personified Wisdom. Both according to the canonical approach as well as following the historical-critical method, it is not unreasonable to suppose that Jesus has drawn from the rich and fascinating patrimony of images of the Wisdom literature in order to propaedeutically communicate himself to his disciples, finding in this patrimony appropriate prefigurations not merely for the oblation ideal of his life given as nourishment, but also for the suggestion of his divine sonship and pre-existence. Moreover, the multiple attestations of Wisdom christologies both in John and in the many theological strands of the NT prompt that the hypothesis of an upstream Jesuan Wisdom christology should not be discarded too easily (taking into account not only the words, but also the gestures of Jesus, which transpire beyond any possible redactional event). Otherwise there is perhaps the risk, for the modern exegete, of identifying himself too much with Jesus' hearers in Nazareth or Capernaum: «Where did this man get such wisdom and mighty deeds? Is he not the carpenter's son?" (Mat 13:54-55); «Is this not Jesus, the son of Joseph? [...] Then how can he say, "I have come down from heaven"?» (Joh 6:42).