

Lecture domenicale

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

III DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

La domanda sull'identità di Gesù di Nazaret è senza dubbio la più intrigante della ricerca storica occidentale e la risposta della fede, come sosteneva V. Messori nel suo primo libro – il migliore della sua produzione – *Ipotesi su Gesù*,¹ rimane ancora oggi la soluzione più “ragionevole” per un intelletto che voglia indagare a tutto campo attorno alla domanda che un giorno Gesù stesso pose ai suoi discepoli: «Ma voi, chi dite che io sia?» (cf *Vangelo*). Lo confermano anche le *tre ricerche storiche* sul Gesù autentico: la prima di esse inizia con la pubblicazione dei *Wolfenbütteler Fragmente* di H.S. Reimarus da parte di G.E. Lessing negli anni 1774-1778; la seconda (detta anche *New Quest*) fu una breve fiammata di reazione dei discepoli di Bultmann negli anni 1950-60 e la terza (*Third Quest*) può essere fatta iniziare con la pubblicazione dell'opera di E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, 1985.

Formate alla *Tôrâ*, ai *Profeti* e agli altri *Scritti*, le diverse correnti di pensiero del Giudaismo del I secolo avevano aperte tante possibilità di risposta. La più popolare e condivisa era l'identificazione di Gesù con un Re-Messia, inteso quale Figlio di Davide, in cui si riponeva la speranza di veder “risorgere” il regno glorioso di Davide, figlio di Isesse (cf *Lettura*). Ma Gesù, durante la sua breve attività in Galilea e in Giudea, ha rifiutato questa identificazione, forse per la troppo pesante compromissione con la valenza politica che tale titolo assunse dall'epoca asmonaica in poi.

I “distinguo” per accogliere nella prima comunità cristiana il titolo di «Messia» si vedono bene nel confronto dei Sinottici. In modo deciso, il vangelo di Marco inizia il suo racconto così: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ «inizio dell'evangelo di Gesù Messia, Figlio di Dio»: per Marco bisogna infatti attendere sino alla crocifissione per comprendere che cosa significhi il titolo di «Messia»; prima di quel momento solo un indemoniato e il cieco Bartimeo (quando ancora non “ci vedeva”) si rivolgono a Gesù con il titolo di «Figlio di Davide».

A Marco controbatte Matteo, che invece parte dall'attesa tipicamente giudaica del Messia Figlio di Davide: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαβὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ «Libro della genealogia di Gesù Cristo, Figlio di Davide, Figlio di Abramo». Alla fine del Primo Vangelo (Mt 28,16-20), sta tuttavia il Figlio dell'Uomo glorificato che invia i suoi discepoli sino agli estremi confini della Terra.

Luca è l'evangelista più attento a mostrare l'evoluzione storica dei titoli attribuiti a Gesù e le interpretazioni dialettiche della sua figura dalla prima attività di Galilea sino alla matura predicazione di Paolo in Roma: «Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso in affitto e accoglieva tutti quelli che venivano da lui, annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento» (At 28,30-31).

¹ V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù* (Sestante), Società Editrice Internazionale, Torino 1976, 2007³⁰.

In tutti e tre i Sinottici, la conclusione dell'attività di Gesù in Galilea e l'inizio del cammino formativo dedicato in particolare ai Dodici è la domanda sulla recezione della sua attività tra la gente con la conseguente *confessione di Pietro*. Ciò sarebbe accaduto presso Cesarea di Filippo, secondo Marco (8,27-30) e Matteo (16,13-16); per Luca (9,18-21) invece, in un luogo volutamente non precisato. Il titolo che nei tre Sinottici Pietro attribuisce a Gesù è sempre «il Cristo» ovvero «il Messia» (in ebraico), ma con sfumature diverse: *σὺ εἶ ὁ χριστός* «Tu sei il Cristo» (Mc 8,29); *σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* «Tu sei il Cristo, il Figlio d'Iddio vivente» (Mt 16,16); *τὸν χριστὸν τοῦ θεοῦ* «il Cristo d'Iddio» (Lc 9,20). Gesù impone di tacere; in modo diverso, Matteo parla di una rivelazione dall'alto.²

Da quel momento Gesù comincia a parlare dell'enigmatico futuro del Figlio dell'Uomo, presentando se stesso come l'*ultimativa* occasione di perdono che Dio stesso stava offrendo a Israele e di fronte alla quale era necessario che ciascuno prendere posizione, prima che divampasse la condanna del giudizio finale (cf *Epistola*).

LETTURA: Is 11,10-16

La redazione dei capp. 1-12 è la più accurata nella prima parte del libro isaiano (Is 1-39). Lo studio della sua *composizione retorica*, mette in luce le relazioni che vengono a crearsi nella sezione di Is 2-12.³ Dopo il capitolo introduttivo (Is 1), un calibrato mosaico di quattro oracoli che anticipano i grandi temi del libro profetico, Is 2-12 appare con una struttura letteraria simile a una *m'nôrâ*. Il braccio centrale è costituito dal "Libretto dell'Emanuele" (Is 6,1 – 9,6), introdotto dalla vocazione del profeta (6,1-13); attorno ad esso, in simmetria, sono disposti gli altri tre «bracci tematici»:

A 2,2-5	B 2,6-4,6	C 5,1-30	X 6,1-9,6	C' 9,7-10,19	B' 10,20-11,16	A' 12,1-6
-------------------	---------------------	--------------------	---------------------	------------------------	--------------------------	---------------------



Il cap. 11 inizia con un inno messianico dedicato al tronco di Iesse da cui la grazia divina da germogliare un nuovo *hōter* («germoglio, scettro»), attorno a cui si organizza una nuova creazione di pace (Is 11,1-9). Ad esso segue un secondo oracolo di promessa (Is 11,10-16), probabilmente agganciato al precedente dalla composizione del libro per lo stesso tema del *šōreš jišaj* «la radice di Iesse». Anche questo oracolo canta un futuro di gloria per l'*unico Israele*, senza più distinzione tra Efraim e Giuda, e nell'unico Israele si radunerà da ogni parte del mondo tutto il popolo di יְהוּדָא disperso.

² In un contesto diverso, ma con un contenuto analogo, sta la *confessione di Pietro* nel Quarto Vangelo, collocata dopo la crisi di Cafarnaio: ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ «Gli rispose Simon Pietro: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna e noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio"» (Gv 6,68-69).

³ Rimando a G. BENZI, *Ci è stato dato un figlio. Il Libro dell'Emmanuele (Is 6,1-9,6): struttura retorica e interpretazione teologica* (Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione 3), EDB, Bologna 2007, pp. 54-55.

¹⁰ In quel giorno avverrà
che la radice di Iesse sarà un vessillo per i popoli.

Le nazioni la cercheranno con ansia.

La sua dimora sarà gloriosa.

¹¹ In quel giorno avverrà

che ^{YADONAI} raddoppierà la sua forza

per acquistare il resto del suo popolo,

superstite da Aššur e da Mišrám,

da Patros, da Kuš e da Elam,

da Šin‘ar, da Ĥamat e dalle isole del mare.

¹² Egli alzerà un vessillo tra le nazioni

e raccoglierà i dispersi d’Israele;

radunerà gli esuli di Giuda dai quattro angoli della terra.

¹³ Cesserà la gelosia di Efrájim

e gli avversari di Giuda saranno sterminati;

Efrájim non invidierà più Giuda

e Giuda non sarà più ostile a Efrájim.

¹⁴ Voleranno verso occidente contro i Filistei,

insieme depredano i figli d’Oriente,

stenderanno le mani su Edom e su Moab

e i figli di Ammon gli obbediranno.

¹⁵ ^{YADONAI} prosciugherà il golfo del mare d’Egitto

e stenderà la mano contro il Nilo.

Con la potenza del suo soffio lo dividerà in sette bracci,

così che si possa attraversare con i sandali.

¹⁶ Si formerà una strada da Aššur

per il resto del suo popolo superstite,

come ce ne fu una per Israele quando uscì dalla terra d’Egitto.

L’oracolo potrebbe essere titolato «La riunificazione e la grandezza di Israele» ed è composto da tre paragrafi:

- a) il riscatto del resto del popolo (vv. 10-12)
- b) unione tra Efraim e Giuda ed espansione del regno (vv. 13-14)
- c) la vittoria su Aššur e Mišrámim (vv. 15-16)

vv. 10-12: Il regno messianico promesso in Is 11,1-9 è il centro attorno a cui si raduna l’Israele disperso in tutta la diaspora. Già in Is 2,2-3 il profeta aveva parlato di un giorno nel quale tutti i popoli sarebbero saliti a Gerusalemme per ricevere le istruzioni di ^{YADONAI}, sebbene in quell’inno non si parlasse di un Messia davidico. Questa pagina idealmente si collega a quella promessa con la prima occorrenza di *bajjôm hahû’* «in quel giorno» (v. 10a), specificando il ruolo svolto dal nuovo «germoglio» della «radice di Iesse»: il nuovo rampollo «sarà un vessillo tra i popoli» e non sarà sconfitto come Aḥaz (Is 7,7-9); le nazioni lo cercheranno con ansia e la sua dimora sarà gloriosa. È evidente che il contesto di questo oracolo è ben diverso da quello della Guerra Siro-efraimita del *Libretto dell’Emanuele* (Is 6,1 – 9,6).

La seconda occorrenza di *bajjôm hahû?* «in quel giorno» (v. 11) introduce un secondo atto di grazia di יְהוָה: Egli *jôsîp šannôt* [TM: *šēnît*] *jādô* lett. «continuerà a raddoppiare la sua mano» ovvero «raddoppierà la sua forza» per poter acquistare il suo popolo che si trova sotto il dominio di altre potenze (cf Es 15,16). Le nazioni ricordate sono infatti le zone della *diaspora*, ovvero le regioni in cui si trovarono tutti i dispersi d'Israele e di Giuda al termine di tutti gli esili subiti nei secoli VIII (Samaria) e VI (Giuda): Mišrajim (Egitto) e Kuš (Etiopia) al sud, Aššur e Ḥamat al nord, Elam e Babilonia a est, le isole del mare a ovest.

Il v. 12 ritorna al passo poetico dei vv. 10-11 con il simbolo del *nēs* «vessillo» issato tra le nazioni, così da poter radunare tutti i dispersi d'Israele e gli esuli di Giuda. יְהוָה sa dove sono state disperse tutte le popolazioni della terra d'Israele e quindi è in grado di riportarle di nuovo nella loro terra.

vv. 13-14: Il nuovo regno messianico promesso supererà tutte le tensioni e gelosie che si sono manifestate lungo la storia dei due regni, a partire da Saul e da Davide. Israele e Giuda hanno combattuto diverse guerre fratricide (cf 2 Re 141-14; 16,5-9). Ora invece il profeta proclama una pace duratura all'interno dell'unico Israele di Dio. Come ai tempi dell'impero di Davide, Giuda e Israele combatteranno insieme per sconfiggere i loro nemici. Questo, nel pensiero del profeta, non contraddice affatto il periodo di pace universale proclamato dall'inno di Is 11,6-9, ma ne è la condizione previa da cui può partire un periodo di pace. Le conquiste assicurano che tutta la terra di Israele promessa ai padri sarà data al nuovo regno e tutti i popoli vicini a Israele gli obbediranno (*mišma'tām*). Si noti che i popoli ricordati, in particolare Moab, Edom e Ammon richiamano i confini dell'impero del solo Davide, in quanto già con Salomone questi popoli erano ritornati indipendente.

vv. 15-16: L'oracolo di speranza termina con una descrizione degli atti compiuti da יְהוָה che rendono possibile il ritorno del resto di Israele. Il tema esodico è chiaramente alluso nella descrizione dell'annientamento del Mar Rosso e del Fiume (*hannāhār*) che ovviamente si riferisce al Nilo. Le immagini usate rappresentano la sconfitta totale di ogni forza creaturale e umana che possa ergersi contro יְהוָה. Tutto questo crea un ottimo parallelo alla scena esodica, attraverso il vento che «soffia con il suo respiro» (Es 15,8-10) affinché il popolo potesse passare sull'asciutto (Es 14,21-22). Il popolo di Giuda può continuare a confidare nella fedeltà eterna di יְהוָה.

La promessa di liberazione non è un vago sentimento di fiducia in vista del momento escatologico. Esso ha delle implicazioni sul presente e sull'immediato futuro. Giuda potrà vedere l'annientamento dell'Impero Assiro, nonostante la vittoria riportata ai suoi giorni contro Samaria, Siria e Giuda. «Un resto ritornerà» promette il profeta: *š^{ar} jāšūb* è il nome del figlio di Isaia ed è la promessa che il profeta rilancia per il futuro prossimo. Come il popolo che era tornato dall'Egitto (Is 10,23-26; 11,16), così in questo momento יְהוָה sta preparando una grande via di comunicazione per richiamare i figli di Israele che erano andati a finire in Egitto.

L'oracolo di Is 11,10-16 porta dunque interessanti complementi alla speranza del *Libretto dell'Emanuele*, confermando l'idea centrale isaiana che è יְהוָה a condurre avanti il suo progetto di salvezza per Israele, nonostante tutti gli eventi negativi che possono porsi apparentemente di traverso al suo adempimento.

℞ Grandi cose ha fatto il Signore per noi.

¹¹ **יְהוָה** ha giurato a Davide
una promessa da cui non torna indietro:

« Il frutto delle tue viscere
io metterò sul tuo trono! ».

℞

¹³ Sì, **יְהוָה** ha scelto Sion,
l'ha voluta per sua residenza:

¹⁴ « Questo sarà il luogo del mio riposo per sempre:
qui risiederò, perché l'ho voluto ».

℞

¹⁷ « Là farò germogliare una potenza (*qeren* «un corno») per Davide,
preparerò una lampada (*nēr*) per il mio consacrato.

¹⁸ Rivestirò di vergogna i suoi nemici,
mentre su di lui fiorirà la sua corona ».

℞

Nel v. 17 occorrono due simboli eloquenti per la concezione “messianica” sottesa: nel testo appare come una promessa di presenza di **יְהוָה** nella dinastia davidica e nella sua sede di Gerusalemme; nella tradizione interpretativa, a partire dal II secolo a.C., alimenta la speranza messianica di un «Figlio di Davide» che sarà mandato da Dio a risolvere le sorti del regno davidico.

I. qeren «corno»

Nel Primo Testamento, *qeren* (usato 76× in ebraico e 14× nell'aramaico di Daniele) ha due livelli semantici: in senso proprio (fisico) e in senso metaforico. In senso proprio, indica: *a*) il corno di animali; *b*) la tromba fatta con queste corna (Gs 6,5); *c*) un recipiente per l'olio con questa forma (1 Sam 16,13; 1 Re 1,39; 16,1); *d*) un utensile, forse un elmo (1 Re 11); *e*) le sporgenze ai quattro angoli dell'altare (Es 29,12; Lv 4,7. 18. 25. 30. 34; 8,15; 9,9 ecc.).

Più interessante per lo sviluppo simbolico successivo è l'ampliamento metaforico. La metafora fondamentale indica la forza e la vittoria, come in Dt 33,17; 1 Sam 2,1.10; Sal 18,3; 89,18,25; 148,14; Dn 7,7-8.24; 8,5. Sarà questa valenza metaforica a passare nella letteratura talmudica (*Midraš Sal 75,5* [170b]), in cui tra le dieci corna – metafora per la potenza – date a Israele sta anche il corno del Messia; si veda anche *Midr. Sam 4,3* [28a] e 5,17 [32a]).

Punto di arrivo può essere considerato Daniele. In Daniele, infatti, assistiamo alla decifrazione allegorica del corno come «re»: Dn 7,24s; 9,19s. L'inizio della metafora regale, che potrebbe essere letta come riduzione della più ampia valenza della forza, può essere trovata anche nel testo di Zc 2,1-4, in cui il «corno» rimane metafora per la potenza, ma sta anche ad indicare il regno. Nel Sal 132, dunque, non dovremmo vedere in *qeren* niente di più che la promessa di una forza che sarebbe continuata lungo la dinastia davidica.

Tuttavia, si deve ricordare che *qeren* è qui oggetto del verbo ʾašmî^{h} «farò germogliare». Questo sintagma, oltre che nel nostro testo, si trova in Ez 29,21, dove comunque non ha alcun valore personale. Sta comunque il fatto che la $\sqrt{\text{smh}}$ «germogliare» è usata nei testi di Ger 23,25; 33,15; Zc 3,8; 6,12; Is 4,2 per indicare una “figura” messianica e va sempre più agglutinando attorno a sé, specie nel periodo post-esilico, le speranze messianiche. Quindi il sintagma «far germogliare un corno» sembra aprire una speranza storica nuova, al di là della pura immagine del rafforzamento della dinastia davidica, a dire piuttosto qualcosa che si produce *ex novo*.

II. *nēr* «lampada»

Questo termine occorre 44× nel Primo Testamento e dobbiamo anche qui distinguere un livello fisico e un livello metaforico. *nēr* è anzitutto la lampada usata in una casa (Pro 31,18; Ger 25,10) o in una tenda (Gb 18,6, molto vicino ad un senso metaforico); specialmente la lampada nella tenda della riunione (Es 25,37; 27,20; 30,7-8; 35,14; 37,23; 39,37; 40,4. 25; Lv 24,2.4; Nm 4,9; 8,2-3), nel tempio di Šilo (1 Sam 3,3) o nel tempio di Gerusalemme (1 Re 7,49; 1 Cr 28,15; 2 Cr 4,208; 13,11; 29,7; Zc 4,2).

L'uso metaforico di questo termine è presente in Pro 6,23; 2 Sam 21,17; Pro 20,27; 24,20; Gb 21,17; 2 Sam 22,29; Sal 18,29; Pro 20,20; Gb 19,3 e nel v. 17 del Sal 132. Quando esso viene usato in rapporto all'uomo diventa simbolo di prosperità, di cammino sicuro (Sal 119,115; Sof 1,12), di casa e di discendenza felici. In questo ambito sta l'applicazione speciale rivolta a Davide e alla sua dinastia: Davide è questa «lampada» che, preparata da $\overline{\text{ADONAI}}$ per la prosperità di tutto il popolo, è mantenuta accesa da $\overline{\text{ADONAI}}$ stesso. L'unione tra il re e il popolo era molto sentita in Israele, come del resto in tutti i regni dell'Antico Vicino Oriente: è questa connessione fra il benessere del popolo e quello del re ad attribuire al monarca il titolo di «lampada d'Israele» (2 Sam 21,7; 1 Re 11,36).

In 2 Sam 22,29 e in Sal 18,29, che la redazione del Salterio attribuisce allo stesso Davide, $\overline{\text{ADONAI}}$ è lampada per Davide, cioè la fonte che alimenta la dinastia davidica.

Per completare il quadro bisogna ricordare anche il termine parallelo *nîr* che ritorna 8×; di esse, 4× nella letteratura storica, ad indicare la «lampada-braciere» che non doveva mai spegnersi in una casa, ad immagine della prosperità e della continuità del casato (1 Re 11,36 = 2 Cr 21,7; 1 Re 15,4; 2 Re 8,19).

Qual è dunque la relazione che si instaura tra il *nîr* del santuario, il *nēr* del Salmo e il *nîr* dello storico? Senza voler entrare in discussione con la scuola *Myth and Ritual* nel vedere in questo accostamento una prova supplementare per la sacralità della regalità in Israele, non si può negare la connessione fra queste «lampade». L'elezione e il favore di $\overline{\text{ADONAI}}$ stanno in entrambe: la luce del *nēr* nel trono davidico si emana su tutto il popolo, come la *nîr* «lampada» del santuario è segno della presenza di $\overline{\text{ADONAI}}$ nel popolo e della sua benedizione.

Questa metafora richiama dunque il rapporto fra promessa e storia; e questo rapporto si apre ad una speranza in cui quella promessa possa trovare il suo compimento.

1. Sulla base dei due termini *qeren* «corno» e *nēr* «lampada» nel loro contesto immediato sembra di potersi leggere il Sal 132 come un'attualizzazione della profezia di Natan (2 Sam 7,1-16), in particolare di 2 Sam 7,11b. 16, fatta in un periodo di debolezza della dinastia davidica (se sta l'interpretazione di *qeren* come promessa di un qualcosa di nuovo, non solo in continuità con il già esistente).

2. Nel Sal 132 Davide Salmo è già diventato un concetto teologico. Ciò è dovuto ad un'idealizzazione religiosa dell'istituzione regale che si è cristallizzata attorno alla figura di Davide. In questo modo si è stabilita un'associazione diretta fra l'alleanza davidica e l'idea messianica. Il titolo stesso di «unto» (o Messia, in ebraico *māšîḥ*) equivale completamente a Davide nel nostro testo (cf i due paralleli nei vv. 10 e 17). Questo sviluppo teologico è già presente in 2 Sam 7 e in Sal 89.

Non nell'etimologia del titolo *david*, ma in questa lettura teologica va trovata la valenza simbolica di Davide. È noto infatti che il termine *dawīdum* si trova anche nelle tavolette di Mari e, secondo alcuni, sarebbe da interpretare come titolo cananaico equivalente a *re-sacerdote*, per cui la dizione *ḏāwīd* sarebbe da interpretare «per il re (attualmente regnante)». In base allo sviluppo coerente di 2 Sam 7 e Sal 89, sembra piuttosto che l'idealizzazione di Davide sia il frutto di un'interpretazione teologica in un periodo in cui erano già abbastanza fissati i testi relativi al suo regno.

3. L'enfasi su Gerusalemme come «sede» di ^{ADONAI} e sull'arca come «sgabello per i suoi piedi», insieme agli altri collegamenti osservati con la letteratura deuteronomica e profetica ci fa pensare ad una composizione tarda. Tuttavia questo non significa che la connessione tipica tra elezione di Sion ed elezione di Davide sia dovuta al Sal 132: potrebbe essere un frutto già maturato nel periodo pre-esilico, una volta integrata l'ideologia regale con lo jahwismo dell'alleanza sinaitica. Dalla rilettura del nostro testo appare il ruolo fondamentale svolto dall'oracolo di Natan, che è la *magna charta* della teologia della regalità in Giuda.

4. Il riferimento storico a Natan significa una cosa molto importante: il regno di Davide non è entrato nel mondo in modo mitico, né si fonda su mitiche teogonie. Piuttosto, la storia è il fattore dominante e portante, e in particolare gli eventi del tempo di Davide vengono ad assumere il ruolo fondazionale per la concezione e il culto regale del periodo monarchico, entrando nella costellazione simbolica della *memoria fondatrice* di Israele.

5. Dal Sal 132 emerge la connessione tra il tema dell'elezione di Sion e della dinastia davidica. La struttura stessa dell'intero salmo mostra una finalizzazione del tema dell'elezione di Sion al tema della elezione della dinastia davidica, stando i versetti 1. 10 e 17-18 come i punti chiave attorno a cui ruota tutta la composizione. Ciò sta ad indicare la particolare valenza delle due metafore, *qeren* «corno» e *nēr* «lampada». Si è parlato di una visione della storia «aperta»: saranno infatti le riletture posteriori a rendere il testo del salmo un pronunciamento caratteristicamente messianico. A livello della composizione salmica, sembra che essi facciano soprattutto appello alla sovrana libertà di ^{ADONAI} che elegge questo re e questo luogo per mostrare al suo popolo la sua fedeltà.

6. Uno sguardo al Nuovo Testamento. C'è un solo testo che riprende entrambi i simboli di *qeren* «corno» e *nēr* «lampada»: è il *Benedictus* di Lc 1,68-79. Precisamente il v. 69 recita: *καὶ ἡγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῶν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ* «e ha (ri)suscitato un corno di salvezza per noi nel casato di Davide, suo figlio». Ora *ἐγείρω* non compare mai in sintagma con *κέρας* nei LXX, dove invece normalmente è predicato di Dio, in quanto guida la storia, fa sorgere eventi nuovi e li domina. Sebbene il contenuto di questo passo non vada oltre la forma veterotestamentaria della speranza, è evidente che l'aggiunta *ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ* nel casato di Davide, suo figlio» dice che nel pensiero dell'autore del cantico vi era il rimando «messianico».

Nel v. 78 abbiamo ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους «ci visiterà l’Oriente dall’alto»: i LXX traducono il titolo *šēmāh* «germoglio» di Zc 6,12; 3,8 e Ger 23,4 con ἀνατολὴ e il verbo Hi. *hišmāh* di Sal 132,17 ed Ez 29,21 con ἀνατέλλω (+ ἐξ in Sal 132,17). Inoltre Lc 1,79 («per rilucere a coloro che stanno nelle tenebre e nell’ombra di morte») ha un chiaro il riferimento alla metafora della “luce”, per cui è possibile dedurre che nel *Benedictus* di Luca vi sia un’allusione a testi come il nostro salmo, in cui *nēr* è parallelo a *ʾašmāh*.

EPISTOLA: I Tim 1,12-17

¹² Rendo grazie a colui che mi ha reso forte, Cristo Gesù Signore nostro, perché mi ha giudicato degno di fiducia mettendo al suo servizio me, ¹³ che prima ero un bestemmiatore, un persecutore e un violento. Ma mi è stata usata misericordia, perché agivo per ignoranza, lontano dalla fede, ¹⁴ e così la grazia del Signore nostro ha sovrabbondato insieme alla fede e alla carità che è in Cristo Gesù.

¹⁵ Questa parola è degna di fede e di essere accolta da tutti: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, il primo dei quali sono io. ¹⁶ Ma appunto per questo ho ottenuto misericordia, perché Cristo Gesù ha voluto in me, per primo, dimostrare tutta quanta la sua magnanimità, e io fossi di esempio a quelli che avrebbero creduto in lui per avere la vita eterna.

¹⁷ Al Re dei secoli, incorruttibile, invisibile e unico Dio, onore e gloria nei secoli dei secoli. Amen.

VANGELO: Lc 9,18-22

Dobbiamo rifarci ancora all’analisi retorica di R. Meynet,⁴ per dare senso alla *dispositio* della sezione di Lc 4,14 – 9, 50, che potrebbe essere titolata *Gesù riunisce i suoi discepoli in Galilea*. Le due sequenze estreme (Lc 4,14-30 e 9,1-50) includono lo sviluppo centrale, sempre dialettico, che contrappone il tempo del Battista e il tempo di Gesù (Lc 5,17 – 8,56):

A - La visita di Gesù a Nazaret (4,14-30)

- La giornata “tipica” di Cafarnao (4,31-44)

- La chiamata di Simone tra la pesca miracolosa e la guarigione del lebbroso (5,1-16)

B. - La novità del Regno (5,17-6,11)

- Il rapporto di Israele con le nazioni (6,12-7,17)

B'. - Il tempo del Battista e il tempo di Gesù (7,18-50)

- Ascoltare e fare la parola di Dio (8,1-56)

A' - I Dodici fanno ciò che fa Gesù (9,1-17)

- La confessione di Pietro e la confessione del Padre (9,18-36)

- Esorcismo e discussione sul discepolo più grande (9,37-50)

⁴ Cf R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Retorica Biblica 7), EDB, Bologna 1994, ²2003, pp. 300-301.

Più precisamente, visto che la pericope sta nella sequenza finale, l'analisi retorica delle due sequenze estreme evidenzia la corrispondenza – difficile da percepire a prima lettura – tra Lc 4,14-50 e 9,1-50.

Nella parte centrale di queste due sequenze si crea un parallelo tra i due segni di Lc 4,31-44 e le due scene di rivelazione di 9,18-36. A Cafarnao, l'uomo posseduto dal demone impuro riconosce Gesù come «il Santo di Dio» (Lc 4,31-37) e gli indemoniati come «il Figlio di Dio» (4,38-44); in parallelo, Pietro lo confessa come «il Cristo di Dio» (Lc 9,18-22) e la voce della trasfigurazione proclama: «Questi è il mio figlio, l'eletto» (9,28-36).

Lc 4,14-5,16		Lc 9,1-50	
4,14-30	4,14 Gesù sotto la potenza dello Spirito... 4,18 “Lo Spirito... mi ha MANDATO A PROCLAMARE ai prigionieri la libertà ai ciechi il ritorno alla vista” 4,22 “NON È FIGLIO DI GIUSEPPE COSTUI?” 4,25s Moltiplicazione di pane e olio (Elia)	9,1-17	9,1 Gesù dà autorità ai Dodici 9,2 E li MANDÒ A PROCLAMARE il regno di Dio e a guarire le malattie 9,9 “CHI È COSTUI DI CUI ODO TALI COSE?” 9,12-17 Moltiplicazione dei pani e pesci
4,31-44	4,34 “Tu sei IL SANTO DI DIO! ” + <i>silenzio imposto</i> 4,41 “Tu sei IL FIGLIO DI DIO! ” + <i>silenzio imposto</i>	9,18-36	9,20 “Chi sono io?” “ IL CRISTO DI DIO! ” + <i>silenzio imposto</i> 9,35 “ QUESTI È IL MIO FIGLIO, L'ELETTO ” + <i>silenzio</i>
5,1-16	5,1 La FOLLA lo pressava 5,5 “Non abbiamo preso nulla” (Simone) 5,12 il lebbroso più grande di Simone	9,37-50	9,37 Una FOLLA numerosa... 9,40 “...i tuoi discepoli non hanno potuto” 9,46s il più piccolo e il più grande

¹⁸ Un giorno Gesù si trovava in un luogo solitario a pregare. I discepoli erano con lui ed egli pose loro questa domanda:

– Le folle, chi dicono che io sia?

¹⁹ Essi risposero:

– Giovanni il Battista; altri dicono Elia; altri uno degli antichi profeti che è risorto.

²⁰ Allora domandò loro:

– Ma voi, chi dite che io sia?

Pietro rispose:

– Il Cristo di Dio.

²¹ Egli ordinò loro severamente di non riferirlo ad alcuno,

– ²² dicendo che bisognava che il Figlio dell'Uomo doveva soffrire molto, essere rifiutato dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, essere ucciso e risorgere il terzo giorno.

Il passo è composto a struttura concentrica. Nel mezzo (v. 20) sta la seconda domanda posta da Gesù ai discepoli e la risposta di Pietro. La prima (v. 18) e la terza parte (v. 21) hanno una costruzione analoga. Iniziano con due brani che si contrappongono: all'inizio Gesù interroga i discepoli, alla fine ingiunge loro di non parlare. La risposta

dei discepoli (v. 19) trova il suo analogo nella quarta parte (v. 22). Si noti nella seconda e nella quarta parte la citazione di una terna di personaggi: «Giovanni Battista, Elia, uno degli antichi profeti» (v. 19); «Anziani, Sommi sacerdoti e Scribi» (v. 22). Alla fine della seconda e della quarta parte due verbi del repertorio della risurrezione: ἀνέστη «è risorto», applicato a uno degli antichi profeti (v. 19b) ed ἐγερθῆναι «risorga» al Figlio dell'Uomo (v. 22b).

a) IL MESSIA DI DIO E IL FIGLIO DELL'UOMO

Quanto i due titoli sono omologhi e quanto invece sono tra loro complementari o addirittura tra loro diversi? La vicenda della vita di Gesù che si concluderà sul Golgota metterà in luce la divergenza delle attese di un Pietro che vede in Gesù il Messia di Dio dalla prospettiva di Gesù che legge la sua vicenda a partire dal Figlio dell'Uomo della tradizione enochica. Anche il Messia di Dio potrebbe comprendere i tratti del Figlio dell'Uomo e del Servo sofferente, a patto di purificare l'attesa rispetto a ogni desiderio di vittoria sui nemici e di potenza politica.

Bisognerà attendere il momento della croce perché l'identità di Gesù, comunque la si evochi con le Scritture antiche (δεῖ «bisogna, è necessario»), potrà svelarsi pienamente soltanto guardando al Crocefisso. Al Golgota, tutti i discepoli saranno fuggiti e rimarranno accanto a Gesù soltanto i due κακοῦργος «criminali», i conoscenti e le donne venute con la madre Maria dalla Galilea.

Soltanto in quel momento la “figura” con cui Pietro parla di Gesù potrà essere veramente accolta.

b) GESÙ RE DI UN TEMPO NUOVO

Con Gesù avviene la risurrezione, una nuova nascita, una *rinascita*. Non è la risurrezione di Elia, di Giovanni Battista o di uno degli antichi profeti. Non si tratta di semplice resuscitazione di un cadavere o di una reincarnazione di qualche personaggio antico, tanto è vero che Gesù sarà rigettato dalle autorità di Israele (Sinedrio, Anziani, Sommi sacerdoti e Scribi). Quello che accade con Gesù è qualcosa di veramente inedito, tanto è vero che quando egli *si leverà* il terzo giorno, avrà inizio una nuova genealogia, quella dello Spirito.

c) RIVELAZIONE E PREGHIERA

È soltanto Luca a collocare la rivelazione dell'identità di Gesù in un contesto di preghiera. Del resto, secondo Luca, gli eventi salienti della vita di Gesù avvengono sempre nella preghiera, a partire dall'annunciazione a Zaccaria e sino alla preghiera del buon ladrone sulla croce.

PER LA NOSTRA VITA

- I. Viene il tempo per ogni discepolo,
e per ognuno unico, differente,
in cui la domanda di Gesù attraversa la strada.
Là finiscono le astrazioni, le illusioni di un discepolato adeguato.
Là inizia un “corpo a corpo” con la realtà di Gesù

Per iniziare a rispondere.

Ma voi, chi dite che io sia?

Eccoci a mettere cuore, fatiche, esistenza e affetti,
ad accogliere radicalmente l'interrogativo
per proseguire nella sua via verso Gerusalemme.
La via è anche sofferenza, prova, rifiuto, morte.

La domanda non è liturgica o dottrinale.

Tocca gli affetti, la vita, i momenti di buio.

È una risposta che si fa giorno per giorno, camminando dietro a Lui.

Ci separa, in certo modo, dalle risposte della folla,
esigendo quella risposta unica, irripetibile che ogni discepolo scrive nella vita.

Cambia la logica, muoiono i discorsi, inizia a balbettare la vita con Lui

“Dopo sessant'anni di vita di cella, scriveva un padre certosino,
non so la profondità di quel “bisognava” del Vangelo lucano.

E il mistero del discepolato.

Poco capisco del mondo, di me stesso e di Dio. Lo seguo, fidando, e basta!”

La domanda è esistenziale.

E la risposta non finisce mai,
anche se moriranno le parole di fronte al quel “bisognava”.

Ma voi, chi dite che io sia?

Colui che cammina con noi,

nella condivisione più radicale, fino a morire d'amore per i suoi.

La sua domanda ci fa nascere alla gratuità, e per amore, ci lascia rispondere.

L'amore e la croce, inestricabili, ci stanno davanti.

Non nell'idea, ma nella carne e nel sangue della vita.

In quella del Figlio disseminata nei suoi discepoli.⁵

2. Fintantoché l'uomo parla a “Dio” cerca ancora “Dio” – il parlare non è forse nato dall'“indigenza spirituale” dell'uomo? Nella “parola” l'io è sempre in cammino verso il suo tu; e l'uomo ha trovato “Dio” quando “Dio” gli parla (e allora non parla più a Dio, perché in lui l'io tace ed entra nel suo rapporto al tu).

L'esistenza individuale, nella sua frantumazione di vita, è come un argomento infutabile contro la vita. Ma duemila anni fa nacque colui la cui vita questo mondo spezzò sulla croce, e la sua esistenza diventò argomento per la vita, un argomento assoluto.⁶

3. Gesù incomincia ad annunciare il Regno e questo annuncio lo qualifica. Ciò che gli sta a cuore è il Regno: il messaggio e il significato della sua missione si identificano con il Regno di Dio. Il Regno di Dio è lui stesso, presente in mezzo a noi; e il rapporto che vi è tra lui e il Regno di Dio si preciserà man mano che questo Dio, il Dio dei padri, è proclamato *suo*, in maniera unica. [...]

Allora tutti gli interrogativi che gli evangelisti recensiscono di fronte ai gesti del Regno, dovrebbero diventare nostri: “Chi è costui?”. Dovremmo rileggere e ritrovare le parole

⁵ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

⁶ F. EBNER, *La parola e la via: dal diario*, a cura di E. DUCCI - P. ROSSANO (Saggi 3), Anicia, Roma 1991, p. 85.

del Regno, le parabole, quella della misericordia e, in genere, del comportamento di Dio; e leggere la grande crisi che interviene nel rapporto con gli interlocutori - crisi che provoca sempre più consapevolmente la decisione di Gesù di dirigersi verso Gerusalemme, con tutto ciò che comporta (cf Lc 9) - alla luce di un duplice affidamento: l'abbandono sempre più intenso al Padre, attraverso cui egli manifesta l'esperienza singolare dell'amore di un Figlio; e l'altro affidamento, l'affidamento agli uomini, il darsi per gli uomini, per la libertà, per il loro riscatto. [...]

Egli è l'unica via e il senso della vita si decide accettando di condividere la via che egli percorre, nel suo andare fisicamente a Gerusalemme.⁷

4. Il cristiano è precisamente colui che proclama che l'umile, dimessa, mortale vicenda di Gesù di Nazareth, senza nulla perdere della concretezza e singolarità storica, diventa un fatto vitale che estende il suo influsso decisivo su ogni momento della storia umana. Possiamo approfondire questo argomento pensando a un accostamento di parole che noi cristiani compiamo frequentemente, senza forse comprenderne l'incalcolabile portata. Nel nostro comune modo di pregare e di parlare noi siamo abituati a unire alla parola "Gesù" la parola "Cristo".

Ma ci rendiamo conto di quale spericolata operazione noi diventiamo responsabili? "Gesù" significa un pezzetto della nostra storia, un brandello di esistenza umana collocata in uno sperduto angolo del mondo e interrotta da una morte prematura. "Cristo" invece significa l'unto, il consacrato di Dio per una salvezza universale, il Messia che adempie le promesse divine per tutta la storia umana. Come può Gesù essere insieme un pezzo e il tutto della storia, un momento particolare e il significato universale di essa?⁸

⁷ G. MOIOLI, *Il centro di tutti i cuori*, a cura di D. CASTENETTO (Contemplatio), Glossa, Milano 2001, pp. 46-49.

⁸ L. SERENTHÀ, *La storia degli uomini e il Dio della storia*, a cura di A. CARGNEL - M. VERGOTTINI (Collana di Teologia e Spiritualità 5), O. R., Milano 1987, pp. 130-131.