Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

NONA DOMENICA DOPO PENTECOSTE

Il titolo messianico di «Figlio di Davide» ha caratterizzato il messianismo politico in Israele e, con diversa intensità, ha animato le attese di liberazione della Terra di Israele dall'occupazione dell'Impero Romano.

Da qui si comprende perché Gesù di Nazaret nella sua breve attività pubblica di predicatore del Regno e artefice di segni che destavano stupore e meraviglia, abbia rifiutato il titolo di *māšīh*, l'atteso re escatologico che nel nome di **ADONAI** avrebbe ripreso le redini del popolo e restaurato il glorioso regno di Davide. Gesù preferiva invece tendenzialmente la figura del *bar 'ēnāš*, il «Figlio dell'uomo» della *tradizione enochica* (il pensiero apocalittico).

Nel Libro delle Parabole di Enoc, la figura del messia acquista una statura che era ignota nella precedente tradizione enochica e che rimarrà per sempre estranea alla comunità di Qumrān. A causa della grande importanza assegnata alla predestinazione, a Qumrān i messia non sono, né potrebbero essere, «la metà suprema delle speranze della setta» (J.J. Collins); l'attesa messianica non diventa mai un tema centrale. Il Libro delle Parabole di Enoc, invece, fa del Figlio dell'uomo di Daniele un personaggio chiave della dottrina enochica del male. Come colui al quale tutti i doni escatologici sono collegati, il Figlio dell'uomo potenzia la presa di posizione enochica contro ogni forma di escatologia realizzata, mentre la sua preesistenza conferma la preveggenza di Dio e il suo controllo su questo mondo, pur senza negare la libertà degli angeli e degli esseri umani. La natura superumana del Figlio dell'uomo lo rende capace di sconfiggere le forze angeliche responsabili dell'origine e della diffusione del male, una missione che nessun messia umano (né sacerdotale né regale) potrebbe mai compiere. La natura superumana del Figlio dell'uomo lo rende anche capace di compiere il giudizio, una funzione che gli è assegnata in coerenza alla preoccupazione enochica che il Dio misericordioso non possa né debba essere direttamente coinvolto in alcuna manifestazione del male, dalle sue origini e diffusione, fino alla sua distruzione finale.¹

Il Figlio dell'uomo della tradizione enochica assomma in sé tante mediazioni – Parola creatrice, Figlio di Dio, Sapienza, Profeta, Servo di **ADONAI**, Angelo... In sintesi, rappresenta l'ultima *chance* di perdono offerto da **ADONAI** a Israele, prima della sua irruzione nella storia umana.

Ci sono buone ragioni di pensare i Sinottici come frutto di una dialettica teologica interna alla comunità di Antiochia di Siria, centro propulsore della missione paolina e luogo dove i discepoli per la prima volta furono chiamati «cristiani» (At 11,26). Essi infatti manifestano le tensioni presenti nelle due correnti principali di quella comunità, quella giudaica e quella ellenista, a riguardo del modo con cui intendere il riconoscimento messianico di colui che, dopo l'esperienza pasquale del Crocifisso Risorto, è confessato come *Kýrios*.

L'inizio del vangelo secondo Marco fa pensare: «Inizio del vangelo di Gesù, Messia, Figlio di Dio» (Mc 1,1). Già la trasmissione del testo negli antichi manoscritti greci mostra la sorpresa

¹ G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Edizione italiana riveduta dall'Autore, Traduzione dall'inglese di A. BARDI (Shalom. Per comprendere l'ebraismo), Editrice Morcelliana, Brescia 2003, pp. 262-263.

dei primi lettori: veramente quel «Figlio di Dio» è un titolo molto pesante, soprattutto se affiancato a «Figlio di Davide». Un Messia Figlio di Davide sarebbe il compimento dell'attesa politica di alcuni gruppi giudaici: lungo la narrazione evangelica marciana «Figlio di Davide» è un titolo usato quasi esclusivamente dai demòni o da coloro che ancora non hanno capito bene chi fosse questo Gesù di Nazaret, persone tutte che vengono invitate a «tacere» fino allo svelamento della croce. Solo allora si potrà comprendere in quale modo Gesù è «re dei Giudei». L'altro titolo invece, Messia Figlio di Dio, è l'autentico messianismo che trova compimento proprio sulla croce. Di fatto, il centurione romano, vedendo Gesù morire *in quel modo*, afferma: «*Davvero quest'uomo era Figlio di Dio!*» (Mc 15,39).

Marco mostra di prendere chiara posizione contro le attese giudaiche di un Messia politico, allontanandosi chiaramente da esse. Ma la sua posizione non doveva essere maggioritaria in quel tempo, o almeno non era condivisa da tutta la comunità dei credenti. Contro la sua posizione troppo estremista, confermata anche dalla poca attenzione alle Sacre Scritture di Israele, si pone qualche anno più tardi il vangelo secondo Matteo, il cui inizio è esattamente di sensibilità complementare a Marco: «*Genesi di Gesù Messia, figlio di Davide, figlio di Abramo*» (Mt 1,1); a seguire, la genealogia che afferma la piena appartenenza del Nazareno alla storia di Israele, sebbene con delle striature non israelitiche sorprendenti (e non poco!), come Tamar, la cananea, Rut, la moabita, la moglie di Uria, l'ittita. Tuttavia le due posizioni dialettiche di Marco e Matteo non potevano non trovare un punto di accordo, dal momento che di fatto le due correnti appartenevano alla medesima comunità antiochena. Ecco allora il terzo vangelo, come narrazione della sintesi. Secondo Luca, Gesù di Nazaret è il centro della storia della salvezza: a lui arrivano le linfe vitali dell'autentico Israele della fede e da lui riparte una nuova genealogia dello Spirito, che convoca tutti i popoli a parlare e comprendere lo stesso linguaggio. Gesù è nello stesso tempo il Messia di Israele, ma, proprio in quanto tale, è anche il Salvatore del mondo, come canta il vecchio Simeone, uno dei personaggi più suggestivi del giudaismo che accoglie il suo Messia e rappresentato nei primi due capitoli del vangelo lucano: «*Ora puoi lasciare, o Signore, che il tuo servo vada in pace, secondo la tua parola, perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza, preparata da te davanti a tutti i popoli: luce per rivelarti alle genti e gloria del tuo popolo, Israele*» (Lc 2,29-32).

LETTURA: I Sam 16,1-13

La lettura di oggi ci offre l'introduzione della terza tragedia raccontata nei libri di Samuele (I Sam 16 – 2 Sam 1),² la più riuscita, la più struggente nel suo tenore epico ed anche la più amata nella tradizione giudaico-cristiana, stando alla ricca produzione di opere letterarie, figurative e musicali che da essa hanno preso spunto: come non ricordare *in primis* la tragedia in cinque atti di Vittorio Alfieri (1782) o l'oratorio di G.F. Händel (1739), musicato (forse) su di un libretto di N. Hamilton, o ancora la tragedia in cinque atti di A. Gide (1903)?³

Gli antagonisti del racconto biblico, Saul e Davide, sono due personaggi plasmati a tutt'otondo che, come nelle grandi tragedie classiche, sviluppano tutte le armoniche possibili dei sentimenti: lirici, epici, passionali, eroici, elegiaci, religiosi, melodrammatici... Aveva ragione Alfieri di dare a Saul il titolo di personaggio a lui più caro «perché in esso vi è di tutto,

² Cf quanto è stato detto nell'introduzione alla *Letture* della scorsa domenica (VIII Domenica dopo Pentecoste).

³ È impossibile dare ragione in questa sede della ricca *Wirkungsgeschichte* di questa sezione. Per una rassegna completa, rimando al *Dizionario Bompiani delle opere e dei personaggi di tutti i tempi e di tutte le letterature*, Nuova edizione riveduta e integrata, RCS Libri, Milano ²2005.

assolutamente di tutto». D'altra parte, però, non ci si scordi il giudizio di De Sanctis sull'opera di Alfieri: «Il suo *Saul* è la Bibbia al rovescio».

Ecco la trama fondamentale della tragedia biblica, di cui la lettura odierna rappresenta un prologo di tutto rispetto e il cui epilogo, l'elegia di Davide per la morte di Saul e di Gionata è senza dubbio una delle vette della poesia ebraica antica:

Prologo: Samuele elegge Davide (1 Sam 16,1-13)

Atto Primo: L'incontro di Saul e Davide e la fuga di Davide (1 Sam 16-20)

(forse da scorporare due episodi che provengono da altri racconti: 17,1-54; 19,15-24).

L'opposizione tra Saul e Davide è superata dal legame di amicizia tra Gionata e Davide.

- Davide assunto come citaredo presso Saul (16,14-23)
- La presentazione di Davide (17,55-18,5 *passim*)
- L'invidia di Saul (18,6-16 *passim*)
- Il matrimonio di Davide (18,17-30)
- Gionata intercede a favore di Davide (19,1-7)
- Davide deve fuggire da Saul: salvato da Mikal (19,8-14)
- L'incontro di Gionata e Davide (20)

Atto Secondo: La persecuzione di Davide (1 Sam 21-24)

(forse da scorporare quanto si riferisce a Davide come ḥabīru: 21,11-15).

L'opposizione è superata dal rīb finale del cap. 24.

- Davide a Nob (21)
- Davide ad Adullam e nella foresta di Cheret (22,1-7)
- Massacro dei sacerdoti di Nob (22)
- Davide contro i Filistei (23,1-14)
- Davide incontra Gionata a Corda (23,15-18)
- Davide sfugge d'un soffio all'attentato di Saul (23,19-28)
- Fine dell'inseguimento di Davide e riconciliazione (24)

Atto Terzo: La fine di Saul (1 Sam 28 – 2 Sam 1)

(forse da scorporare racconti o doppioni provenienti da altra parte: 1 Sam 25,6 – 30,31).

L'opposizione è superata con la morte di Saul (ma anche di Gionata).

- I filistei in guerra contro Israele (28,1-6 *passim*)
- La battaglia finale e la morte gloriosa di Saul (1 Sam 31)
- La reazione di Davide (*diverse tradizioni?* 2 Sam 1,1-16)

Epilogo: L'elegia di Davide per Saul e Gionata (2 Sam 1,17-27)

¹ יָדֹנָאִי disse a Samuele:

– Fino a quando farai lutto per Saul, mentre io l'ho già rifiutato dal regnare su Israele? Riempi d'olio il tuo corno e va': ti mando da Iesse di Betlemme, perché ho visto un re per me tra i suoi figli.

² Samuele rispose:

– Come posso andare? Saul lo verrà a sapere e mi ucciderà.

יָדֹנָאִי soggiunse:

– Prenderai con te una giovenca e dirai: “Sono venuto per sacrificare ad יָדֹנָאִי”. ³ Inviterai Iesse al sacrificio e poi io ti farò sapere quanto dovrai fare e mi ungerai colui che io ti dirò.

⁴ Samuele fece quanto יָדֹנָאִי gli aveva comandato e andò a Betlemme. Gli anziani della città gli vennero incontro trepidanti e uno gli chiese: ^a

^a Il verbo in ebraico è al singolare *wajjōmer* e presuppone che «uno solo» di loro abbia interpellato Samuele.

– È in pace il tuo arrivo?

⁵ Rispose:

– In pace! Sono venuto per sacrificare ad ^{ADONAI}. Santificatevi, poi venite con me al sacrificio.^b

Fece santificare anche Iesse e i suoi figli e li invitò al sacrificio.

⁶ Quando furono rientrati, egli vide Eli'ab e disse:

– Sicuramente il suo Unto è davanti ad ^{ADONAI}!

⁷ ^{ADONAI} replicò a Samuele:

– Non guardare al suo aspetto né alla sua alta statura. Io l'ho scartato, ma non per quanto vede l'uomo: l'uomo infatti vede con gli occhi, ma ^{ADONAI} guarda al cuore.^c

⁸ Iesse chiamò Abinadab e lo presentò a Samuele, ma questi disse:

– ^{ADONAI} non ha scelto neanche costui.

⁹ Poi Iesse presentò Shammà e quegli disse:

– ^{ADONAI} non ha scelto neanche costui.

¹⁰ Iesse presentò a Samuele i suoi sette figli e Samuele ripeté a Iesse:

– ^{ADONAI} non ha scelto costoro.

¹¹ Infine Samuele chiese a Iesse:

– Sono tutti qui i ragazzi?

Iesse rispose:

– Rimane ancora il minore, ma è a pascolare il gregge.

Samuele disse a Iesse:

– Manda a prenderlo, perché non ci metteremo a tavola prima che sia arrivato qui.

¹² Lo mandò a chiamare e lo fece venire. Era fulvo, con begli occhi e bello di aspetto. E ^{ADONAI} disse:

– Alzati, ungi: è lui!

¹³ Samuele prese il corno dell'olio e lo unse in mezzo ai suoi fratelli e lo spirito di ^{ADONAI} invase Davide da quel giorno in poi.

Poi Samuele si alzò e andò a Rama.

La narrazione di 1 Sam 16, come il capitolo che lo precede, è organizzata sullo schema *ordine-esecuzione*, molto utilizzato dalla tradizione profetica per sottolineare la perfetta sudditanza del profeta a Dio. Tale stilema è qui ripetuto non solo per l'ordine principale di andare a ungere uno dei figli di Iesse, ma anche nella sequenza che porta alla scelta del fratello più piccolo, Davide, con l'esclusione prima di tre fratelli chiamati per nome *singulativim* (Eli'ab, Adinadab e Shammà: vv 6-9) e poi degli altri quattro fratelli non nominati (v. 10). Ne risulta una *struttura letteraria* molto accurata, come del resto è molto curata l'intera tragedia, e lo si può constatare dal seguente schema:⁴

1) *L'ordine di Dio a Samuele per ungere un re al posto di Saul* (vv. 1-3)

^b I LXX presuppongono un testo diverso: *καὶ εὐφράνθητε μετ' ἐμοῦ σήμερον* «e celebrate con me oggi».

^c I LXX chiariscono il TM e in effetti il loro testo è meglio bilanciato, più vicino a una forma proverbiale: *Μὴ ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ μηδὲ εἰς τὴν ἕξιν μεγέθους αὐτοῦ, ὅτι ἐξουδένωκα αὐτόν ὅτι οὐχ ὡς ἐμβλέψεται ἄνθρωπος, ὄψεται ὁ θεός, ὅτι ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν* «Non guardare al suo aspetto né alla sua grandezza matura, poiché l'ho considerato un nulla: poiché Dio vede non secondo la considerazione umana, in quanto l'uomo vede l'apparenza, mentre Dio vede il cuore». Potrebbe anche essere il testo di 4QSam^b.

⁴ Prendo i risultati dell'analisi di A.F. CAMPBELL, *1 Samuel* (The Forms of Old Testament Literature 7), William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids MI 2003, 161-162.

A. Discorso di Dio:

- a. rimprovero dell'afflizione per Saul (v. 1a)
- b. ordine di unger re uno dei figli di Iesse (v. 1b)

B. Domanda di Samuele: come? (v. 2a)

A'. Risposta di Dio (v. 2b-3)

- a. a riguardo del sacrificio come strategia (vv. 2b-3a)
- b. a riguardo dell'unzione (v. 3b)

2) *Samuele esegue l'ordine di* $\overline{\text{ADONAI}}$ (vv. 4-13)

A. Samuele arriva a Betlehem (vv. 4-5)

- a. Lamento di Samuele e arrivo (v. 4a)
- b. scambio con gli anziani di Betlehem impauriti (vv. 4b-5a)
- c. santificazione e invito per Iesse e i suoi figli (v. 5b)

B. Identificazione e unzione di uno dei figli di Iesse (vv. 6-13a)

1. Identificazione del figlio che deve essere unto (vv. 6-12)

- a. i tre figli chiamati per nome (vv. 6-9)

1) Eli'ab (vv. 6-7)

- a) approvazione di Samuele (v. 6)
- b) disapprovazione di $\overline{\text{ADONAI}}$ (v. 7)

2) Abinadab (v. 8)

- a) chiamato da Iesse (v. 8a)
- b) Samuele: non scelto da $\overline{\text{ADONAI}}$ (v. 8b)

3) Shammà (v. 9)

- a) chiamato da Iesse (v. 9a)
- b) Samuele: non scelto da $\overline{\text{ADONAI}}$ (v. 9b)

- b. i quattro figli non nominati (v. 10)

- a) chiamati da Iesse (v. 10a)
- b) Samuele: non scelti da $\overline{\text{ADONAI}}$ (v. 10b)

- c. il figlio minore (vv. 11-12)

- a) scambio tra Samuele e Iesse (v. 11)
- b) arrivo e aspetto del minore (v. 12a)
- c) comando di $\overline{\text{ADONAI}}$: "ungilo" (v. 12b)

2. Unzione di Davide (v. 13a)

- a. Samuele unge Davide (v. 13a α)
- b. lo Spirito di $\overline{\text{ADONAI}}$ s'impadronisce di Davide (v. 13a β)

A'. Samuele se ne va a Rama (v. 13b)

vv. 1-3: $\overline{\text{ADONAI}}$ ha rigettato Saul $\overline{\text{ADONAI}}$ (1 Sam 15), ma non la monarchia. Il rimprovero a Samuele per il troppo lungo lamento per Saul agli occhi di Dio è l'accusa di non aver compreso questa distinzione: $\overline{\text{ADONAI}}$ ha già in serbo un altro re. Ecco il compito che viene attribuito al "profeta" Samuele: prendere un corno pieno di olio e andare a Betlehem, presso la famiglia di Iesse, uomo stimato per la sua religiosa obbedienza.

La spiegazione offerta da $\overline{\text{ADONAI}}$ a Samuele è un atto solenne e ultimativo: «*Perché ho visto un re per me tra i suoi figli*» (v. 1b). Comincia subito a emergere la capacità di «vedere» (*rā'āh*) che sarà ciò di cui ha bisogno Samuele per discernere il momento e saper scegliere la persona giusta tra gli otto figli di Iesse. Ecco la differenza fondamentale tra la scelta di Saul e quella di Davide: Saul è stato scelto dal popolo che voleva un re per poter essere come tutti gli altri popoli, mentre Davide «è visto» da $\overline{\text{ADONAI}}$ stesso.

Quanto è accaduto in occasione del sacrificio che Saul ha offerto ad $\overline{\text{ADONAI}}$ senza attendere Samuele, ha provocato un cambiamento radicale dei suoi sentimenti e l'obiezione del profeta

è realistica, per almeno tre ordini di ragioni: 1) Saul è ancora re e ungere un altro come re sarebbe stato interpretato come un atto di esplicita insubordinazione; 2) Betlehem non è un territorio ove Samuele ha sinora svolto il suo ministero e dover andare sin là avrebbe senza dubbio suscitato non pochi sospetti; 3) il viaggio da Rama a Betlehem prevedeva l'attraversamento del territorio di Gaba'ah la capitale di Saul. E ogni atto di Samuele era controllato dalla guardia regale.

La scusa del sacrificio, dopo quanto successo in 1 Sam 15, era una motivazione che avrebbe potuto coprire ottimamente le vere intenzioni di Samuele: il suo viaggio a Betlehem poteva essere interpretato religiosamente, e quindi assumere un carattere neutro, in ogni modo almeno perdere la sua connotazione politica. Non è una menzogna, ma una mezza verità, che serve a nascondere la vera intenzione dello spostamento.

vv. 4-5: Rama dovrebbe coincidere con er-Ram, a 7 km a Nord di Gerusalemme, quindi a una quindicina di chilometri a Nord di Betlehem. Quando gli anziani di Betlehem videro arrivare Samuele, furono presi da timore: una conferma della straordinarietà di questo viaggio in territorio di Giuda da parte del profeta. Per questa ragione, uno degli anziani subito gli chiese se il suo arrivo fosse minaccia di qualche sciagura o segno positivo. La risposta di Samuele, come gli aveva indicato **יְהוָה**, è subito rassicurante: egli è venuto per compiere un sacrificio. Non deve passare inosservato che un sacrificio fosse compiuto da colui che era *šōpēt* «giudice» e anche *nābīʿ* «profeta», ma non *kōhēn* «sacerdote». Siamo ancora agli albori dell'istituzione monarchica, tempo in cui il re era anche il capo dei sacerdoti del tempio della capitale (Gerusalemme e Samaria). È pure corretto che prima di un atto culturale ci fosse il momento della purificazione (cf Es 19,10ss per tutto il popolo ai piedi del Sinai oppure Gn 35,2 per Giacobbe e il suo clan). Se Iesse era l'anziano più in vista di Betlehem è giusto che Samuele in particolare si dedichi alla purificazione di lui e di tutta la sua famiglia.

vv. 6-10: Al narratore non interessa specificare il momento preciso in cui avvenne la scelta di Davide. In verità, per quanto è detto del "rientro" in casa (cf la traduzione porposta) e, in seguito, della decisione di Samuele di non iniziare il pasto (sacrificale) se non dopo essere andati a prendere anche Davide, si deve presumere che il momento della scelta avviene tra il sacrificio e la consumazione di esso. Importante è comunque il criterio per scegliere il candidato tra gli otto figli di Iesse.

La sequenza è composta da tre figli che vengono esplicitamente presentati per nome: Eli'ab, Adinadab e Shammà (vv. 6-9), e dagli altri quattro figli i cui nomi non sono ricordati esplicitamente (v. 10).

Il maggiore, Eli'ab (in 1 Cr 27,18 è chiamato Elihu!), ha l'onore di incontrare per primo Samuele. Dal punto di vista narrativo, si sottolinea il contrasto tra il giudizio *umano* di Samuele e il giudizio *divino* di **יְהוָה**, la cui divergenza è rimarcata dalla spiegazione del v. 7. Samuele è convinto di trovarsi davanti al candidato di **יְהוָה**: è il figlio maggiore ed è anche il più alto. Ma **יְהוָה** gli risponde sottolineando il proprio metro di giudizio, diverso da quello umano: «Non guardare al suo aspetto né alla sua alta statura. Io l'ho scartato, ma non per quanto vede l'uomo: l'uomo infatti vede con gli occhi, ma **יְהוָה** guarda al cuore». È la fonte biblica di quella indimenticabile e delicata pagina de *Il Piccolo Principe*, che ha lasciato in eredità a un'umanità esausta per la Seconda Guerra Mondiale Antoine Jean Baptiste Marie Roger de Saint-Exupéry (1900-1944), tragicamente abbattuto insieme al suo inseparabile aereo nei cieli di Corsica da un missile della *Luftwaffe*:

– Addio, disse la volpe. Ecco il mio segreto. È molto semplice: non si vede bene che col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi.

- “L’essenziale è invisibile agli occhi”, ripeté il piccolo principe, per ricordarselo.
- È il tempo che tu hai perduto per la tua rosa che ha fatto la tua rosa così importante.
 - “È il tempo che ho perduto per la mia rosa...”, sussurrò il piccolo principe per ricordarselo.
 - Gli uomini hanno dimenticato questa verità. Ma tu non la devi dimenticare. Tu diventi responsabile per sempre di quello che hai addomesticato. Tu sei responsabile della tua rosa...
 - “Io sono responsabile della mia rosa...”, ripeté il piccolo principe per ricordarselo.⁵

Anche in questo racconto non sarà il maggiore, ma il minore ad essere chiamato / prescelto da ^{ADONAI} (cf Ismaele-Isacco, Esaù-Giacobbe, Ruben-Giuseppe o Ruben-Giuda...). Per questo, davanti a tutti i figli che Iesse chiama e che Samuele vede di fronte a sé, la risposta di ^{ADONAI} rimane sempre la stessa: «^{ADONAI} non ha scelto (bāḥar) neanche costui». La terza volta, quasi un ritornello, per i sette figli che Iesse presenta a Samuele, Samuele dice a Iesse: «^{ADONAI} non ha scelto costoro» (v. 10).

vv. 11-12: Ma non può essere che ^{ADONAI} si sia sbagliato. Ecco allora la domanda cruciale: «Sono tutti qui i ragazzi?». E Samuele dà ordini perché si vada a chiamarlo, non potendo *sedersi a tavola* senza di lui. Davide stava pascolando il gregge: dal gregge degli ovini egli è chiamato da ^{ADONAI} per pascere il suo popolo Israele. Colui che non ha preso parte alla festa del sacrificio della sua famiglia per volontà del padre, deve partecipare al banchetto in onore della sua unzione a re.

Finalmente entra in scena Davide ed è subito descritto: è un ragazzo fulvo, con capelli rossi e pelle rossa (è detto così di Esaù in Gn 25,25), ha occhi bellissimi e un aspetto buono. Questa volta è ^{ADONAI} a spingere Samuele all’azione: «*Alzati, ungi: è lui!*». Questa unzione è l’ultimo atto profetico di Samuele e dal punto di vista della storia deuteronomistica la ricostruzione è decisiva: come fu Samuele a ungere il primo re Saul, fu ancora Samuele a ungere il re Davide, che avrebbe assunto anche la parte del regno guidata da Saul (il futuro Regno del Nord).

v. 13: Samuele unge re Davide alla presenza dei suoi fratelli, sebbene il suo gesto dovesse rimanere segreto ancora per lungo tempo: Davide,⁶ il cui nome compare qui per la prima volta nella storia deuteronomista, rimarrà per sempre legato a Saul, fino a rimpiazzarlo dopo la morte di lui.

L’unzione regale di Davide svolge la funzione di *prologo teologico* delle vicende future: da quel momento in poi lo Spirito di ^{ADONAI} si impadronisce di lui come un giorno fece con Saul (cf 1 Sam 10,6. 10; 11,6) ma, a differenza di quanto era avvenuto con Saul, lo guiderà alla piena maturità regale.

Dopo l’unzione, Samuele può ritornare a Rama: egli ha concluso la sua missione a Betlehem, ma ha concluso anche la sua carriera di profeta e di ultimo dei giudici: il raccordo con l’inizio dell’ascesa di Davide è un espediente ben riuscito dell’abile narratore deuteronomista.

SALMO: SAL 88 (89),20-22. 27-28

☩ La tua mano, Signore, sostiene il tuo eletto.

⁵ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il piccolo principe*, Con le illustrazioni dell’autore, Traduzione di N. BOMPIANI BREGOLI, Prefazione di N. ORENKO (Tascabili Bompiani 133), Bompiani, Milano 1949, ⁵⁴2001.

⁶ L’etimologia del nome è ancora molto incerta. *dōd* è l’amato (cf il *Cantico*), ma già l’antico accadico conosce il termine *da-wi-da-nu-um*, come il moabita del IX secolo il vocabolo *dvd(h)*, come attesta la stele di Meša^c. L’ipotesi che Davide derivi da *dawīdūm* «generale», titolo militare attestato nell’archivio di Mari (1850 a.C.), è problematica, perché vi sono anche altre opzioni (ad es., l’accadico *dabdūm* che significa «sconfitta»).

Un tempo, ADONAI,
parlasti in visione ai tuoi fedeli, dicendo:
“Ho portato aiuto a un prode,
ho esaltato un eletto tra il mio popolo. **R**

Ho trovato Davide, mio servo,
con il mio santo olio l’ho consacrato;
la mia mano è il suo sostegno,
il mio braccio è la sua forza. **R**

Egli mi invocherà: “Tu sei mio padre,
mio Dio e roccia della mia salvezza”.
Io farò di lui il mio primogenito,
il più alto fra i re della terra”. **R**

EPISTOLA: 2 TIM 2,8-13

La Seconda Lettera a Timoteo, dopo l’indirizzo con un breve saluto (1,1-2) e prima di un altrettanto breve saluto con benedizione finale (4,19-22), si articola in cinque sezioni:

1. Ricordi ed esortazione a Timoteo per un ministero guidato dallo Spirito (1,3-18)
2. Esortazione per un ministero fedele, nonostante tutto (2,1-13)
3. Possibilità di minacce nella Chiesa (2,14-26)
4. Nel momento di crisi, esortazione a rimanere fedeli all’annuncio (3,1 – 4,8)
5. Informazioni personali e ammonimenti finali (4,9-18)

La seconda sezione è composta da due sottosezioni: nella prima (2,1-7), il mittente invita il “figlio” Timoteo ad «attingere forza dalla grazia che è in Cristo Gesù» (v. 1) e facendo come il soldato, come l’atleta o come il contadino, lo esorta a comprendere quanto sta dicendo da un punto di vista spirituale, guardando all’esperienza di Gesù Cristo. È la premessa alla seconda sottosezione (2,8-13), che corrisponde alla lettura liturgica odierna:

⁸ Ricorda Gesù Cristo, risorto dai morti, dal seme di Davide, secondo il mio vangelo: ⁹ in Lui io soffro fino alle catene come un malfattore, ma la Parola di Dio non è incatenata! ¹⁰ Perciò io sopporto ogni cosa per quelli che Dio ha scelto, perché anch’essi raggiungano la salvezza che è in Cristo Gesù, insieme alla gloria eterna.

¹¹ Questa parola è affidabile:
Se moriamo con lui, con lui anche vivremo;
¹² se perseveriamo, con lui anche regneremo;
se lo rinneghiamo, Egli pure ci rinnegherà;
¹³ se siamo infedeli, Egli rimane fedele,
perché non può rinnegare se stesso.

2 Tim 2,8-13 è il fondamento delle considerazioni che l’autore della lettera, a partire dall’esperienza di Paolo, sta comunicando a Timoteo, considerato come “figlio” (titolo caratteristico di tutta la tradizione sapienziale biblica). La combinazione degli elementi

espressi sin a questo punto della lettera, soprattutto la concatenazione di ministero-vangelo-sofferenza, trovano nell'appello a «ricordare» il Cristo risorto, lui della discendenza di Davide, come modello della sofferenza dell'apostolo (vv. 8-10). In seconda battuta, i vv. 11-13 formano un *inno alla fedeltà*, che serve a far emergere le implicazioni pratiche ed etiche del modello precedente e ad autenticarle come implica la formula di affidabilità utilizzata.

vv. 8-10: La sottosezione forma una sola frase in greco e inizia all'improvviso con questo comando, che richiama lo stile della letteratura deuteronomica: *μνημόνευε* «ricorda». È dunque un insegnamento già noto all'interlocutore e non può che essere così, in quanto si tratta del *kerygma* fondamentale vicino all'indirizzo e saluto di Rm 1,1-7. Ma essendo una sola frase, il contenuto del ricordo non è solo il riferimento cristologico, bensì anche le sofferenze subite dall'apostolo. È quanto si vedrà anche nei vv. 11-13, in cui l'invito alla perseveranza di Timoteo è motivato con il ricorso ai “modelli” di Gesù e di Paolo.

Tuttavia, nel v. 8 il rimando cristologico è fondamentale. Bisogna anzitutto notare la vicinanza con la formula a due stadi già presente in Rm 1,3b-4:

^{3b} τοῦ γενομένου	ἐκ σπέρματος Δαβὶδ	κατὰ σάρκα
nato	dal seme di Davide	secondo la carne,
⁴ τοῦ ὁρισθέντος	υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει	κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,
costituito	Figlio di Dio <i>con potenza</i> ,	secondo lo Spirito santo dalla risurrezione dei morti

Come si può notare, nel testo di Romani l'intervento correttivo di Paolo – che ho sottolineato nel testo – impedisce di sostenere una cristologia a due stadi, come se il messianismo del *Figlio di Davide* fosse del Gesù prima della sua risurrezione (cf anche Gv 7,42), mentre il messianismo del *Figlio di Dio* fosse del Cristo dopo la risurrezione dai morti. Le due parti della confessione di fede sono poi tanto legate che si comprende come il messianismo “regale” sia determinato in base al messianismo della glorificazione: il Risorto è il Messia e non semplicemente il Messia è risorto!

A proposito della risurrezione, si noti che il participio greco usato (*ἐγγεγερμένον*) è passivo e perfetto: dunque il soggetto è (ancora) Dio, come nelle formulazioni più arcaiche (cf 1 Cor 15,4) e il senso è di una condizione che permane, più che di un evento puntuale del passato.

Il riferimento alla Lettera ai Romani è ulteriormente confermato dalla firma *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* «secondo il mio vangelo», che ritroviamo anche in 1 Tim 1,11 e 2 Tim 1,11, ma soprattutto in Rm 2,16 e 16,25, come cifra sintetica che indica il ministero di Paolo per annunciare il vangelo alle genti.

Il fatto che manchino altre determinazioni caratteristiche del *kerygma* (la morte «per i nostri peccati», il «per noi», il compimento delle Scritture...) si spiega con il fatto che in questo momento l'allusione al *kerygma* serve solo per portare al centro del confronto la glorificazione di Gesù Cristo per sostenere il momento della sofferenza e della crisi di Timoteo.

Nei vv. 9-10, deve essere sottolineata la paradossale concatenazione tra vangelo, sofferenza, potenza e salvezza. L'esperienza del Crocifisso Risorto e quella di Paolo confermano che di fatto essa è possibile. L'autore della lettera ha già parlato nelle parti precedenti della sofferenza dell'apostolo (questa insistenza è pure un indizio di pseudepigrafia) e anche in altre lettere abbiamo descrizioni della sua prigionia (Fil 1,7. 13-14. 17; Col 4,18; Flm 10. 13) oppure il titolo di «prigioniero di Cristo» (Ef 3,1; 4,1; Flm 1). Anche l'accento al fatto che Paolo sia trattato *ὡς κακοῦργος* «come un malfattore» ci porta alla Passione secondo Luca: in Lc 23,32.

33. 39 i due crocifissi con Gesù sono appunto chiamati con lo stesso nome.⁷ Con un arguto gioco di parole l'autore dà una sua soluzione al paradosso: Paolo soffre sì sino alle catene (μέχρι δεσμῶν), ma la Parola di Dio non è incatenata (ἀλλὰ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ δέδεταί). La situazione di prigionia dell'apostolo non blocca il vangelo, ma – paradossalmente – ne incrementa la conoscenza (cf quanto Paolo dice in Fil 1,12ss).

Le ragioni della perseveranza (διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένω) si fondano su tale certezza che sgorga dalla croce del Risorto e sul bisogno dell'umanità che cerca la salvezza divina, come è ben espresso dalla frase finale del v. 10: ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου «perché anch'essi raggiungano la salvezza che è in Cristo Gesù, insieme alla gloria eterna». Non bisogna leggersi traccia di *predestinazionismo*, ma piuttosto il mistero della chiamata universale alla salvezza per tutti, senza tuttavia cancellare la necessaria risposta della libertà di ciascuno.

vv. 11-13: Nel mezzo della parenesi, ecco questo slargo teologico, che si riallaccia all'invito a «ricordare Gesù Cristo» (v. 8). L'introduzione πιστὸς ὁ λόγος «questa parola è affidabile» sta a segnalare che quanto segue è citazione di un brano tradizionale. Il suo legame con quanto segue è quindi blando e non diretto. La prima frase è in realtà connessa con quanto precede con un γὰρ «infatti», non più ripetuto nelle frasi seguenti. Il collegamento è da intendere però non tanto in riferimento all'introduzione immediata del v. 11, bensì a quanto è stato esposto nei vv. 8-10.

Si potrebbe supporre che parte del materiale dei vv. 11b-13 sia tradizionale, tuttavia – anche in tale ipotesi – bisogna supporre che sia stato ripulmato dall'autore della lettera per alcune espressioni che richiamano i versetti precedenti. È forse più semplice pensare a una costruzione retorica sulla base di affermazioni kerygmatiche tradizionali, a partire dai due modelli di perseveranza tratteggiati poco sopra, Gesù e Paolo. L'autore della lettera sta inserendo questo slargo teologico per cercare le ragioni da offrire a Timoteo, perché sappia imitare i modelli offerti.

Si tratta di quattro frasi condizionali, introdotte come di norma da εἰ «se» e seguite per tre volte da καὶ «e, anche» (la congiunzione manca la quarta volta). L'ultima frase è invece connessa con le precedenti da γὰρ «infatti». Il soggetto è il «noi» dei credenti, sia nella protasi sia nell'apodosi delle prime due frasi. La terza e la quarta frase al «noi» dei credenti si oppone l'«egli» di Gesù Cristo. Il passo innico si chiude con una frase esplicativa che ha come soggetto Gesù.

1^a frase: La prima frase fa riferimento a Rm 6,8: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ. In 1 Tim è espressa in una necessaria dialettica tra passato e futuro, perché il cammino verso la morte è la realtà del nostro presente storico, mentre la vita è la promessa escatologica.

2^a frase: La seconda frase ritorna sul tema parenetico della perseveranza, che era già stato evocato nel v. 10 a proposito del modello Gesù-Paolo. Si noti – nella protasi – l'uso del presente: «se perseveriamo...», perché questa è la condizione del credente nelle sofferenze che vi sono necessariamente in ogni momento di questa vita (cf Tito 2,2; Eb 12,7; Gc 1,4; 2 Pt 1,6) e, in particolare, in coloro che accettano il ministero apostolico (1 Tim 6,11). L'apodosi ha un altro verbo al futuro composto con l'avverbio συν- «con-» (cf l'imprescindibile rimando

⁷ Anche la citazione che si trova in Lc 22,37 (il Quarto Carme del Servo di Is 53,12: καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη) potrebbe essere ricordata per la sua importanza, in quanto diviene il fulcro generatore dell'intero racconto, benché il termine-chiave ἀνόμων non sia proprio identico a κακούργων.

a Mt 19,28 e parr.). Ma che succede quando interviene una risposta negativa della libertà umana?

3^a frase: La condizione del rinnegamento (*ἀρνέομαι*) è presa probabilmente dalla tradizione evangelica: *ὅστις δ' ἂν ἀρνήσῃταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι καὶ γὰρ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς* «chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli» (Mt 10,33). E in effetti la conseguenza della condizione esprime lo stesso radicale contrappasso del *loghion* evangelico. Il protagonista dell'apodosi diventa Cristo stesso: rinnegarlo in terra significa essere rinnegati da Lui nel giudizio finale con il Padre suo.

4^a frase: La quarta frase riprende la precedente, con gli stessi soggetti. Il verbo della protasi, *ἀπιστέω*, dice l'«essere infedeli» oppure l'«essere increduli» e il tempo presente, come nella frase precedente, sottolinea la continuità del nostro atteggiamento in questo tempo che ci è stato dato da vivere. Di contro, con un gioco di parole tra il nostro essere infedeli (*ἀπιστοῦμεν*) e il mantenersi fedele di Cristo (*ἐκείνος πιστὸς μένει*), l'apodosi esprime la risposta sorprendente di Cristo stesso: «egli rimane fedele».

È giusto che sia introdotta a questo punto una motivazione per dare ragione della fedeltà incrollabile di Cristo. Ecco il senso dell'ultima riga dell'inno: Cristo rimane fedele alle sue promesse di salvezza, *ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται* «perché non può rinnegare se stesso». L'argomentazione è parallela all'esortazione che emerge più avanti nella Seconda Timoteo in 2,19-21: anche se nella Chiesa vi fossero falsi maestri e credenti deviati dalla retta fede, Dio non verrà mai meno alla sua protezione e alla sua alleanza. Questa è la natura paradossale dell'invincibile misericordia divina.

VANGELO: Mt 22,41-46

Della sequenza matteana di Mt 22,15-46, si è già parlato nell'introduzione della domenica precedente. Le dispute con i vari gruppi giudaici presenti in Marco diventano in Matteo una serie di *hālākāh* (istruzioni etiche), i cui interlocutori sono i Farisei (vv. 15-22 e 34-40) e i Sadducei (vv. 27-31). La conclusione dei vv. 41-46, ovvero la pagina della liturgia odierna, è un problema esegetico introdotto da Gesù stesso.

Stando a uno studio di D. Daube,⁸ avremmo in questa serie quattro tipi di questioni rabbiniche: 1) *hokmāh* «sapienza», interpretazione halakica di testi legali; 2) *bôrūt* «volgarizzazioni», questioni che prendono in giro una qualche credenza; 3) *derek 'eres* «la condotta nella terra (d'Israele)», questioni di condotta morale; 4) *haggādāh* «leggenda, narrazione», ovvero l'interpretazione di testi biblici con qualche problema. In effetti, le pericopi matteane di 22,15-46 riflettono molto bene le caratteristiche di questi quattro generi di disputa.

⁴¹ Durante un raduno di farisei, Gesù chiese loro:

– ⁴² Che cosa pensate del Messia? Di chi è figlio?

Gli risposero:

– Di Davide!

⁴³ Disse loro:

– Come mai allora Davide, in Spirito, lo chiama “signore”, dicendo: ⁴⁴ *Disse il Signore al mio signore: “Siedi alla mia destra finché io ponga i tuoi nemici sotto i*

⁸ «Four Types of Questions: Mt 22.15-46», in *Journal of Theological Studies* ns 2 (1951) 45-48.

tuoi piedi”? ⁴⁵ Se dunque Davide lo chiama “signore”, come può essere suo figlio?

⁴⁶ E nessuno era in grado di rispondergli alcunché, né da quel giorno qualcuno osò più interrogarlo.

Il v. 41 introduce la scena, sottolineando che è Gesù a prendere l’iniziativa durante una riunione di Farisei. Il v. 46 non solo chiude quest’ultimo confronto, ma l’intera sequenza delle controversie (vv. 15-45). Entro questa cornice sta la domanda di Gesù a riguardo del Messia (v. 42a) e, più precisamente, a riguardo di sé come Messia: il Messia è «Figlio di Davide»? Gesù è «Figlio di Davide»? Gesù è Messia? Dopo la risposta degli interlocutori (v. 42b), Gesù incalza con una seconda domanda esegetica a riguardo del Sal 110(109),1. La disputa – è importante ricordarlo! – si colloca nel tempio, dopo l’entrata di Gesù in Gerusalemme, quando la folla lo aveva acclamato con parole messianiche tratte dal Sal 118(117),25-26: «*Osanna al figlio di Davide! Benedetto colui che viene nel nome del Signore! Osanna nel più alto dei cieli!*» (Mt 21,1-16).

Il confronto sinottico diretto con la scena di Mc 12,35-37 è molto eloquente per capire, al di là della dipendenza da Marco, quali siano i particolari della scelta narrativa di Matteo:

<i>Mc 12,35-37</i>	<i>Mt 22,41-46</i>
³⁵ Insegnando nel tempio, Gesù diceva: – Come mai gli scribi dicono che il Messia è figlio di Davide?	⁴¹ Durante un raduno di farisei, Gesù chiese loro: – ⁴² Che cosa pensate del Messia? Di chi è figlio? Gli risposero: – Di Davide!
³⁶ Disse infatti Davide stesso in Spirito santo: <i>Disse il Signore al mio signore: “Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici sotto i tuoi piedi”.</i>	⁴³ Disse loro: – Come mai allora Davide, in Spirito, lo chiama “signore”, dicendo: ⁴⁴ <i>Disse il Signore al mio signore: “Siedi alla mia destra finché io ponga i tuoi nemici sotto i tuoi piedi”?</i>
³⁷ Davide stesso lo chiama Signore: da dove risulta che è suo figlio? E la folla numerosa lo ascoltava volentieri.	⁴⁵ Se dunque Davide lo chiama “signore”, come può essere suo figlio? ⁴⁶ E nessuno era in grado di rispondergli alcunché, né da quel giorno qualcuno osò più interrogarlo.

- Matteo non esplicita il luogo in cui si trova Gesù e precisa invece che siano i Farisei i suoi interlocutori;
- La prima domanda è rivolta direttamente ai Farisei, mentre Marco fa porre la domanda alla folla citando il parere degli scribi;
- La citazione (identica) è per Matteo una domanda e per Marco un’affermazione;
- La conclusione in Matteo è che «nessuno era in grado di rispondergli», mentre in Marco è che «la folla numerosa lo ascoltava volentieri».

vv. 41-42: La questione è centrale e riguarda il Messia (cf l’articolo davanti a ὁ *χριστός* «il Messia»). Il dibattito seguente presuppone che il lettore sia personalmente coinvolto nella polemica con i Farisei, le loro idee teologiche e le loro impostazioni etiche. Si arriverà, infatti, alla conclusione che non è possibile trovare un punto di dialogo con i Farisei sulla questione capitale della figura messianica e la sua identificazione in Gesù. Se la questione posta da Gesù è esegetica e generale, è tuttavia chiaro che al centro vi è una domanda su se stesso.

La risposta dei Farisei rispecchia la convinzione del Giudaismo di Gerusalemme, secondo il quale il Messia (politico) sarebbe stato un discendente di Davide: è noto che il termine *υἱός* «figlio» (*bēn* in ebraico e *bar* in aramaico) ha un campo semantico più ampio del nostro «figlio»

e potrebbe essere inteso anche come un semplice «discendente». I lettori del vangelo matteoano conoscono sin dalla prima pagina la «Genealogia di Gesù Messia, figlio di Davide, figlio di Abramo» e ricordano bene la professione di fede di Pietro: «Tu sei il Messia, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16). Ma per gli interlocutori “storici” di Gesù la domanda era senza dubbio più aperta e problematica.

vv. 43-45: Al Gesù di Matteo la risposta “scolastica” dei Farisei non basta. Il problema interpretativo nasce dal duplice κύριος di Sal 110(109),1: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου. Nel testo ebraico tale problema non si porrebbe nemmeno, essendo diverso il tetragramma sacro dal titolo “sire” che viene dopo, riferito al re terreno: *n^eūm ^{ADONAI} la’dōnî*. Forse questo dato sarebbe già sufficiente per sostenere che la disputa difficilmente possa risalire a Gesù prima della sua risurrezione, per due fondamentali ragioni: *a*) κύριος è il tipico titolo pasquale che Dio conferisce a Gesù con la risurrezione (cf Fil 2,6-10); *b*) la discussione può sorgere soltanto in un ambiente di lingua greca, ove le Scritture Sacre erano lette in greco⁹ e non in ebraico.

A proposito di Sal 110 e Nuovo Testamento

Sal 110 non sembra avere particolare interesse a spiegare la funzione regale del personaggio cui si indirizza la parola del profeta cantore. Piuttosto l’interesse sembra vertere attorno alla vittoria, oggetto di tutti e due gli oracoli. In entrambe le parti, è affermata la funzione subordinata a ^{ADONAI}: è Lui a distruggere i nemici, è Lui la forza... Il salmo dunque ci fornisce dati sulla concezione teologica della monarchia, più che non sulla liturgia regale di incoronazione. Il dato fondamentale è la dipendenza del re terreno da ^{ADONAI} che prende il suo luogotenente come strumento per imporre il proprio dominio sulle nazioni. Non pare che al re sia attribuita una nascita in qualche modo «celeste». Se anche si traducesse, seguendo la LXX, *jldtjk* con «ti ha generato», questa generazione deve essere riferita – guardando all’insieme del salmo – al momento della «nascita a re», cioè all’incoronazione e non al momento della nascita biologica. Nel contesto di questa ideologia regale, diventa molto interessante il confronto con Is 14,12-15: si avrebbe in questo passo il rovescio della concezione regale presente in Sal 110. Il re secondo il disegno di ^{ADONAI} è esattamente antitetico alla caratterizzazione del personaggio di Is 14,12-15.

Nella risurrezione-esaltazione di Gesù, la primitiva comunità cristiana ha riconosciuto il compimento di Sal 110,1. Questo passo era ritenuto particolarmente importante, dal momento che viene citato più o meno direttamente almeno una ventina di volte nel Nuovo Testamento (Mc 12,36 e parr.; Mt 26,64 e parr.; Mc 16,9; At 2,34; Rom 8,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20-23; 2,5-6; Col 3,1; Eb 1,3.13; 2,5.8; 8,1; 10,12-13; 12,2; 1Piet 3,22). Se però si tralasciano le allusioni e la disputa di Mc 12,36 e parr., dove il problema è sul titolo «figlio di Davide» da attribuire al «Messia», solo At 2,34 e Eb 1,13 citano con finalità esplicitamente cristologica alcuni versetti del nostro salmo.

È possibile ipotizzare da dove provenga la lettura messianica del Sal 110? Secondo M. Gourgues,¹⁰ la pista di soluzione andrebbe cercata nei rapporti che il Sal 110 aveva con la festa giudaica della Pentecoste. Benché sia impossibile allo stato attuale della ricerca mostrarlo con certezza, la lettura messianica del salmo sorge in quel contesto pentecostale e passa poi nella lettura cristiana della Pentecoste come festa del dono della legge e della nuova alleanza. Per giungere al NT un passo importante rimane la traduzione dei LXX, che ha letto il salmo con un’interpretazione alimentata dalla speranza di un messianismo politico: sul fondamento sia della «filiazione» del v. 3, sia dell’uso ambivalente di *kyrios*.¹¹

⁹ Anche la citazione di Sal 110(109),1b – che è del tutto identica a quella di Mc 12,36 – non è proprio del tutto uguale a quella dei LXX: *ἕως ἄν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*. Essa, infatti, invece della preposizione *ὑποπόδιον* ha *ὑποκάτω*, come in Sal 8,7: *πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ* «tutto hai sottoposto sotto i suoi piedi».

¹⁰ M. GOURGUES, «Lecture christologique du Ps 110 et fête de la Pentecôte», in *Revue Biblique* 83 (1976) 5-24.

¹¹ Riferito ad ^{ADONAI} nei vv. 1.2.4.5. e riferito al re nel v. 1.

Il titolo messianico di «Figlio di Davide» non riesce ad esprimere il modo complesso di essere «Figlio di Dio» per Gesù che la risurrezione dei morti ha svelato in modo singolare, Lui, che amava presentarsi come «Figlio dell'uomo», secondo l'inedito e singolare ruolo che questi assumeva nella rivelazione enochica.

v. 46: Per conoscere la risposta alla domanda posta da Gesù e poter riconoscere in Gesù l'inedita modalità di essere Figlio di Dio, non solo alla maniera del Figlio di Davide, era necessaria quell'apertura alla fede che questi Farisei non avevano. Il loro solo modo di rispondere è il silenzio e la ritirata.

Gesù è il vincitore in questa singolare tenzone con i rappresentanti del Giudaismo di Gerusalemme. D'ora innanzi, per Matteo si apre il momento dello scontro finale con questi scribi e farisei, supporto essenziale della classe sacerdotale che domina e opprime il popolo giudaico: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti...» (Mt 23).

L'interpretazione patristica ha evidenziato soprattutto il valore cristologico di questo testo piuttosto che il suo valore polemico. Il titolo di «Figlio di Davide» era insufficiente per esprimere la singolare identità di Gesù «Figlio di Dio» in quanto «Figlio dell'uomo». Dal momento che persino Davide lo chiama «mio Signore», egli si professa suo vassallo e quindi Davide non può essere «tipo» del Messia. Di conseguenza il Messia non sarà re di Israele, né regnerà su Gerusalemme; il suo regno sarà molto superiore e più vasto di quello di Davide; anche Israele sarà vassallo di tale regno.

Ciò che Gesù vuol mostrare ai Farisei è che non ci sarà la restaurazione della monarchia davidica attesa dai nazionalisti per liberare con la forza il popolo dal dominio romano, dal momento che il Messia non sarà un semplice successore di Davide (indirettamente, Gesù corregge anche il significato dell'acclamazione della folla durante il suo ingresso a Gerusalemme).

PER LA NOSTRA VITA

I. 'Epifania' vuol dire che qualche cosa 'appare', risplende in una forma vivente e concreta. Nel prologo del Vangelo di Giovanni troviamo la frase seguente: «*E noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria che come unigenito ha dal Padre*» (I,14). Noi non abbiamo solo pensato questa 'gloria', non l'abbiamo soltanto sentita, ma l'abbiamo contemplata con i nostri occhi. Nella persona umana di Gesù, di fronte agli occhi degli Apostoli è brillato qualcosa che era al di sopra della natura umana. Che nella persona del Signore si manifesti ciò che di per se stesso non può essere contemplato, in quanto esso è nascosto nel mistero di Dio –, è questo che si intende con la parola 'epifania'.

Esiste un corrispondente di ciò anche nella sfera delle cose umane. L'anima, di per se stessa, non può essere vista poiché essa è spirito. Ma quando una persona si rivolge verso un'altra persona umana nell'amore, questa riesce a vedere l'anima nel volto che ha di fronte. Non soltanto la pensa; non soltanto deduce la sua esistenza a partire dalla propria esperienza interiore, ma la vede. Anzi, si potrebbe quasi dire che in un tale momento l'anima amante è la prima cosa che può essere veduta, e solo in essa il corpo.

Il Vangelo di Giovanni ci dice dunque: nella figura umana di Gesù di Nazareth, colui che fosse illuminato dalla grazia della fede poteva contemplare il Figlio di Dio, l'eterno *Logos*. Ora, nella prima lettera di san Giovanni, questo messaggio ricorre con maggior insistenza. In questa lettera sta scritto: «*Ciò che era da principio, ciò che abbiamo udito, ciò che abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che contemplammo e le mani nostre toccarono intorno al Verbo della vita...*». Tutti i sensi sono svegli, ma trasformati nella fede, in modo che essi possono cogliere meglio

e di più dei puri organi naturali. Ma affinché il lettore non scivoli via senza soffermarsi sulla grandezza del messaggio, subito dopo si dice ancora: «Sì, la vita si manifestò e noi abbiamo veduto e testimoniamo ed annunziamo... ciò che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi» (1Gv 1,1-3). Noi avvertiamo tutta la forza incisiva di queste parole. Colui che con cuore pronto e ben disposto incontrava Gesù e credeva, contemplava in lui l'eterno Figlio.¹²

2. «Poiché voi siete stati chiamati a libertà: soltanto non fate della libertà un'occasione alla carne, ma per mezzo dell'amore servite gli uni e gli altri, camminando secondo lo Spirito... Perché il frutto dello spirito, è l'amore..., e contro l'amore non c'è legge» (Gal. V. 13.23). Se poi qualcuno ponesse sotto altra forma la questione dei limiti che la carità suggerisce allo scrittore, invece di seguirlo per strade che servono soltanto ad allontanarci dai nostri doveri umani, sarei tentato di ricordargli i limiti ben più duri e senza nobiltà che l'interesse o il mercenarismo d'ogni genere ci suggeriscono.

Troppo gente che sta in disdegnosa rivolta contro le esigenze dello spirito, si mette supina o plaudente dietro la paura e il tornaconto.

Un seggio in accademia può togliere più libertà di una condanna del S. Ufficio.

La parola è un mezzo povero e se non serve lo Spirito, deve locarsi, mettersi ad opra, farsi mercenaria.

«E andò e si mise con uno degli abitanti di quel paese, il quale lo mandò nei suoi campi a pasturare i porci» (Luca XV. 15). «Ma il mercenario, colui che non è pastore, a cui non appartengono le pecore, se vede venire il lupo, abbandona le pecore e si dà alla fuga e il lupo le rapisce e disperde. Il mercenario si dà alla fuga perché è mercenario» (Giov. X.12,13). Lo scrittore mercenario, colui che non è pastore....

Il popolo non ci perdonerà facilmente certi abbandoni... mercenari.

* * *

Da un discorso così mal condotto una cosa sola ne vien fuori abbastanza chiara, che la spiritualità scoperta con tanta fatica, più intuita che descritta, più voluta nel desiderio che nelle opere, non può essere un distintivo qualunque da aggiungersi ai troppi che ingombrano il bavero delle nostre giacche.

Certe confessioni gridate troppo forte quando nessuno ce le chiede, certe professioni di fede che non impegnano né di fronte a noi stessi né di fronte ad altri, che non ci compromettono, destano sospetti e incredulità.

Le realtà dello spirito incominciano a diventare problema solo quando vi «si inciampa contro», ha detto un lontano.

Finché non si arriva a metter mani e cuore su qualche cosa di concreto, di «esistente», rimane l'impressione che ogni discorso spirituale è come rincorrere le nuvole.

Donde un discredito e un giudizio inappellabile d'«innocuità» che umilia chi crede e allontana ancor più chi è lontano. [...]

Ecco l'unica difesa: rafforzare il mio interiore, la mia cella segreta e imperscrutabile, mettendovi a custode l'Ospite – *dulcis hospes animae* –. Una spiritualità senza Spirito, un'anima senza nessuno è un'ombra che combatte contro la più spessa realtà.

Non mi chiudo, resisto. Io non posso impedire che le cateratte del cielo e della terra vomitino acqua. Quando avrei potuto impedirlo, non l'ho fatto, non l'ho saputo fare. Gli

¹² R. GUARDINI, *Il messaggio di San Giovanni; Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, Traduzione di G. FRUMENTO (Opere di Romano Guardini 10), Editrice Morcelliana, Brescia 1972, ²1982, pp. 71-73.

uomini spirituali sono a volte così poco vigili e così poco accorti che chiedono «le decime della menta e del cumino» e «non badano alle cose più gravi della legge, la giustizia e la misericordia» (Matt. XXIII 23).

Le espiazioni si portano in silenzio, si attende che decrescano fino a scoprire la nuova desolazione della terra e dei cuori. Ai quali non si può dare alla maniera poco spirituale che in ogni tempo è stata la causa principale dei nostri insuccessi.

L'olio della lampada non si può donare. *Spiritus ubi vult spirat*. Nei nostri studi sulla Grazia non facciamo che ripeterlo per dimenticarcelo appena ci mettiamo vicino alle anime. E una carità che Dio si è riservato: la creazione dell'uomo nuovo. [...]

Per raggiungere la verità nascosta nel cuore di ognuno, non basta la competenza del professore, né l'arte dello scrittore, ma l'accento e l'autorità del testimoniaio.

Da noi, più che in altri paesi siamo poveri di scrittori che sappiano rendere testimonianza in questo modo e quei pochi non godono troppa benevolenza. a motivo di audacie che mi paiono semplicemente doverose quando l'ora è così nuova. [...]

Chi è spirituale soltanto intellettualmente o esteticamente, non si rende conto delle enormi difficoltà della incarnazione dello Spirito nel temporale.

L'astratto o il generico del sistema appianano tante cose.

Costruire ponti e strade immaginarie lungo le quali si cammina e si fa camminare unicamente con la mente è occupazione soddisfacente. Ma chi vive nel reale e sente l'ostacolo di ogni ora e ne pesa l'agonia, come volete che accolga certe soluzioni che non capiscono il reale?

C'è una nostra spiritualità che manca troppo spesso di questo senso del possibile e persegue indisturbata un suo totalitarismo che non va confuso con l'integrità di fede né la doverosa difesa delle posizioni fondamentali dello spirito.

Ogni anima come ogni epoca, ha una propria sopportabilità di vita spirituale e se uno domanda di più non è il migliore operaio dello spirito.

«Guai a Voi che ponete pesi sulle spalle degli altri che voi non sapete toccare neppure con un dito».

«Ogni giorno ha la sua pena» e rimandare a domani un tentativo che oggi fiaccherebbe ogni buona volontà è saggezza che prende luce dal Vangelo.

Come è saggezza e onestà e conforto grande il saper riconoscere i molti operai dello spirito che difendono in maniera diversa della nostra e per ragioni che non sempre con le nostre s'accordano, i valori eterni dello spirito.

Voglio credere che più nessuno coltivi illusioni sul significato di certe momentanee convergenze di linguaggio, che ci hanno portato a rallegrarci di chi ci doveva allarmare e a metterci in diffidenza e in lotta contro chi ci era vicino e disposto a darci mano e a soffrire per il primato dello spirito.

Non sono momenti in cui ci possiamo permettere di sottolineare particolari di poca importanza e di rinforzare dighe consorziali quando l'argine maestro è minato e scavalcato.

Una spiritualità poco intelligente oltre che privarci di preziosi ausili, ci impedisce di sentire la Pentecoste nel suo meraviglioso consolante motivo cantato dall'*Introubo: Spiritus Domini replevit orbem terrarum et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis*.¹³

¹³ P. MAZZOLARI, *Diario IV (1938 – 25 aprile 1945)*, Nuova edizione interamente rifulsa e accresciuta, a cura di A. BERGAMASCHI (Collana "Primo Mazzolari"), EDB, Bologna 2006, pp. 274-277.

3. *In sé*
e in ogni dove maturò l'evento,
in cielo, in terra,
 nell'imo più profondo
della sua profondità,
 storia ed essenza,
fabbricò la sua sostanza,
causò ipse se stesso
e il suo accadere
irreparabilmente
 il non dicibile
mai detto avvenimento –
niente nel mondo ne rimase esente.
Oh noi tutti chiamati
all'essere in un lampo
per ogni tempo
 prima che il tempo fosse
e gettati nei suoi evi;
a pascolarlo, bradi
e sparpagliati lungo i suoi dirupi
finché s'era ciascuno
alla sua ora
 levato in piedi
per la prova
 di vigore e conoscenza
che di era in era indura,
 aveva
fabbricato una particola
di sé la storia umana
che ancora ci tortura...
come? per la liberazione sia nel nulla
sia nel pieno compimento... oh precor.¹⁴

¹⁴ M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, pp. 152s.