# Letture domenicali

## Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

### SOLENNITÀ DI CRISTO RE

ULTIMA DOMENICA DELL'ANNO LITURGICO

Quando Pio XI istituì nel 1925 la festa di Cristo Re, voleva reagire contemporaneamente agli eccessi del laicismo moderno, che vorrebbe fare a meno di Dio, e a quelli del cesaropapismo e del clericalismo, sempre tentati di «servirsi» di Dio a loro vantaggio. La regalità umana, così com'era intesa nelle culture antiche, solo in parte riesce ad esprimere il mistero di Gesù *māšîʿaḥ* «unto» e quindi «re» e «sacerdote» (cf la *magna charta* della monarchia davidica di 2 Sam 7, *Lettura*).

L'ambiguità della regalità con il potere umano ha sempre portato Gesù a rifiutare, almeno sino alla morte in croce, il titolo di *Messia*, perché troppo intriso di attese politiche, costruite sul nazionalismo e sulla lotta contro il potere romano.

La regalità alla quale Gesù tende è invece del tutto aliena da ogni forma di potenza. Gesù Cristo è re dell'universo in quanto «ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha fatto partecipare al suo regno di luce» (cf *Epistola*) ed è re dell'universo per elevare e portare *alla pienezza della verità* tutti gli uomini, per i quali egli è veramente «testimone della Verità» (cf *Vangelo*).

Gesù è Re per portare a piena umanizzazione la comunità degli uomini, infondendo in essa la speranza di un futuro di risurrezione e permettendo a ciascuno di costruire un mondo più umano nella collaborazione, nella fraternità e nella pace. Non ci si dimentichi però che questo "singolare" re, per diventare il *re dell'universo*, ha speso la quasi totalità della sua vita nella quotidianità sorprendentemente insignificante di Nazaret.

LETTURA: 2 Samuele 7,1-6. 8-9. 12-14a. 16-17

Le pagine dei libri di Samuele e dei Re sono dei drammi stupendi – tragedie o commedie – in cui si condensano per mezzo della capacità narrativa degli autori tutti quei temi della storia deuteronomista che animano e tendono a comprendere il senso della storia di Israele alla luce del primo comandamento.

Per quanto riguarda 2 Sam 7,1-17,[1] è necessario anzitutto collocare la pagina nel dramma più ampio, dedicato al grande Davide, grande nelle imprese… e nel peccato (2 Sam 2-12).

Il quadro narrativo generale potrebbe essere il seguente:

---

ATTO PRIMO: LA FORMAZIONE DI UN UNICO REGNO "AD PERSONAM" (2 Sam 2,1 – 5,25)

a. Successione nel Regno del Nord. Davide re di Giuda. "Guerra civile" (2,1 – 3,1)
b. I figli di Davide nati a Ḥebron (3,2-5)
c. Abner rompe con Iš-Baʿal (3,6-11)

[1] Le parti "amputate" dalla liturgia sono solo segno della fretta per abbreviare l'insieme del racconto, che invece noi riportiamo per intero.

d. Abner si allea con Davide (3,12-21)
e. Ioab uccide Abner (3,22-39)
e'. Recab e Baʿana uccidono Iš-Baʿal (4,1-12)
d'. Davide fa un patto con gli anziani d'Israele (5,1-5)
c'. Presa di Gerusalemme (5,6-12)
b'. I figli di Davide nati a Gerusalemme (5,13-16)
a'. Vittoria di Davide contro i Filistei (5,17-25)

ATTO SECONDO: L'ARCA A GERUSALEMME ED ELEZIONE DI DAVIDE (2 Sam 6,1 – 7,29)

a. Trasporto dell'arca a Gerusalemme (6,1-23)
b. Elezione della casa di Davide (7,1-17)
c. Ringraziamento ad ADONAI (7,18-29)

ATTO TERZO: ESPANSIONE DEL POTERE DI DAVIDE (2 Sam 8,1 – 10 ,19)

a. Guerre di Davide (8,1-14)
b. organigramma del regno di Davide (8,15-18)
c. Davide si ricorda del patto con Gionata (9,1-13)
d. prima campagna contro gli ammoniti (10,1-14)
e. campagna contro gli aramei (10,15-19)

ATTO QUARTO: PECCATO DI DAVIDE E NASCITA DI SALOMONE (2 Sam 11,1 – 12,31)

a. seconda campagna contro gli ammoniti (11,1)
b. uccisione di Uria e matrimonio con Betsabea (11,2-27)
c. l'accusa di Natan a Davide (12,1-23)
d. nascita di Salomone (12,24-25)
e. sconfitta definitiva degli ammoniti (12,26-31)

---

Da questa prospettiva compositiva, si può percepire l'importanza che 2 Sam 7,1-17 ha assunto nella composizione del dramma dedicato a Davide. E si comprende il suo ruolo centrale in relazione alla sorte felice che ebbe il «casato di Davide» sul trono di Gerusalemme, tanto da diventare – nel post-esilio e in particolare a partire dal II secolo a.C. – il punto ideale per la crescita della speranza messianica.

[1] Il re, quando si fu stabilito nella sua casa, e ADONAI gli ebbe dato riposo
da tutti i suoi nemici all'intorno, [2] disse al profeta Natan:
– Vedi, io abito in una casa di cedro, mentre l'arca di Dio sta sotto i teli di
una tenda.
[3] Natan rispose al re:
– Va', fa' quanto hai in cuor tuo, perché ADONAI è con te.
[4]Ma quella stessa notte fu rivolta a Natan questa parola di ADONAI:
– [5] Va' e di' al mio servo Davide: Così dice ADONAI: "Forse tu mi costruirai
una casa, perché io vi abiti? [6] Io infatti non ho abitato in una casa da
quando ho fatto salire Israele dall'Egitto fino ad oggi; sono andato vagando
sotto una tenda, in un padiglione. [7] *Durante tutto il tempo in cui ho cammi-
nato insieme con tutti gli Israeliti, ho forse mai detto ad alcuno dei giudici d'I-
sraele, a cui avevo comandato di pascere il mio popolo Israele: Perché non mi
avete edificato una casa di cedro?".*
[8] Ora dunque dirai al mio servo Davide: Così dice ADONAI degli eserciti: "Io
ti ho preso dal pascolo, mentre seguivi il gregge, perché tu fossi capo del
mio popolo Israele. [9] Sono stato con te dovunque sei andato, ho distrutto
tutti i tuoi nemici davanti a te e renderò il tuo nome grande come quello
dei grandi che sono sulla terra. [10] *Fisserò un luogo per Israele, mio popolo, e ve*

*lo pianterò perché vi abiti e non tremi più e i malfattori non lo opprimano come in passato* [11] *e come dal giorno in cui avevo stabilito dei giudici sul mio popolo Israele. Ti darò riposo da tutti i tuoi nemici.* ADONAI *ti annuncia che farà a te una casa.* [12] Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu dormirai con i tuoi padri, io susciterò un tuo discendente dopo di te, uscito dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno. [13] Egli edificherà una casa al mio nome e io renderò stabile il trono del suo regno per sempre. [14]Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio. *Se farà il male, lo colpirò con verga d'uomo e con percosse di figli d'uomo,* [15] *ma non ritirerò da lui il mio amore, come l'ho ritirato da Saul, che ho rimosso di fronte a te.* [16] La tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre davanti a te, il tuo trono sarà reso stabile per sempre".

[17] Natan parlò a Davide secondo tutte queste parole e secondo tutta questa visione.

Gli studi di critica letteraria hanno posto in luce le molte tensioni sintattiche e tematiche presenti nella stesura di 2 Sam 7. L'impressione derivante è quella di un insieme di elementi non sempre ben coordinati e provenienti da diversi stadi redazionali.

Elenchiamo i punti maggiormente discussi:

- i vv. 1-3 iniziano *ex abrupto*, senza indicare il nome del re di cui si parla; evidentemente il racconto è inserito in una sequenza narrativa dedicata a Davide;
- all'inizio del v. 4 vi è una duplice introduzione alla parola profetica pronunciata da Natan. Potrebbe essere indizio di qualche manomissione;
- la formula di evento della parola sembra essere un segno lasciato dalla rilettura dtr;
- il v. 5b è un parallelo quasi perfetto di 13a;
- in 5b-7 vi è identificazione fra l'io di ADONAI e l'arca: anziché parlare del luogo di ubicazione dell'arca, si parla direttamente di ADONAI;
- l'inizio del v.8 (*wᵉʿattāh* «e dunque...») è normalmente la formula conclusiva di un discorso. Nel nostro testo, invece, sembra introdurre un nuovo oracolo, senza apparente ragione;
- il v. 11 è costruito in modo molto strano. Il verbo *ṣiwwāh* «comandare», con costruzione regolare al v. 7, qui è utilizzato nel senso di «costituire in autorità».[2] Inoltre nel v. 11b improvvisamente ADONAI appare in terza persona, interrompendo il discorso che fino a quel punto si era svolto in prima persona;
- il lessema *zeraʿ* «seme, discendenza», può avere significato individuale o collettivo. Il v. 12 e il pronome *hûʾ* del v.13 sembrano interpretarlo in senso personale, mentre in 11b e 16 il parallelo *bajit* fa propendere per un senso collettivo (= la dinastia);
- nei vv. 12ss abbiamo poi due formulazioni leggermente diverse sulla stabilità del regno: la prima riguarda Salomone, l'altra l'insieme della dinastia davidica.

A questo elenco, bisogna aggiungere una breve osservazione circa il vocabolario. Nell'ambito del capitolo, abbiamo infatti ben cinque espressioni caratteristicamente dtr, un chiaro indizio della mano deuteronomista, almeno come autore finale della pagina, che ha sottoposto al proprio stile la stesura finale della nostra pagina:

1) nei vv. 1b e 11a «dar riposo da tutti i suoi nemici all'intorno» (cf Dt 12,10; 25, 19; Gs 23,1);

2) nel v.13 l'espressione «una casa per il mio nome» (cf 1 Re 3,2; 5,17. 19; 8,17. 18. 19. 20. 44. 48; 9,7);

[2] Similmente in 2 Sam 6,21, dove abbiamo la costruzione del predicativo dell'oggetto.

3) nel v.14, la formula dell'alleanza, riletta in funzione davidica (cf Dt 26,17; 29,12);
4) nel v.21, l'espressione «cose grandi e terribili» (cf Dt 7,21; 8,15; 10,17. 21);
5) nel v.23, il verbo *pādāh* per la liberazione dall'Egitto (cf Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18).

Quanto alla struttura della pagina, viene utile per la nostra pericope il concetto di *unità di testo*, un concetto molto utile per esporre la struttura di superficie della nostra pericope; lo assumiamo come concetto letterario (sincronico) e non storico (diacronico). Con esso, si vuol indicare un insieme che ha senso in sé e che quindi può sussistere anche indipendentemente dalle altre unità. Ad es., una glossa non potrà mai essere considerata un'unità di testo, perché ha sempre bisogno dell'unità testuale cui si riferisce.

D'altra parte, parlare di diverse unità di testo non significa necessariamente ipotizzare diversi autori, né diversi periodi di composizione. Lo scopo principale nello stabilire le diverse unità testuali è invece di reperire delle unità che abbiano senso in se stesse e nel loro tessuto d'insieme. Attribuirle a diversi autori o periodi di composizione è un fattore secondo e pur sempre ipotetico.

A partire dalle tensioni esposte poco sopra possiamo concludere che i **vv. 1-7** sembrano un'unità testuale con un proprio sviluppo narrativo e logico. Il quadro inizia con la descrizione della situazione e dei personaggi in scena (re e profeta; ADONAI e profeta Natan). La rielaborazione definitiva dtr spiegherebbe il v. 1b e la duplice introduzione all'oracolo (v. 4).

Il nucleo della parola di ADONAI al profeta sta in questa duplice domanda: *hă'attāh* (v. 5) «Forse che tu…?» e *hădābār* (v. 7) «Forse che ho mai detto…?». Tuttavia è chiaro che l'unità non può terminare a questo punto, perché fino a questo momento abbiamo solo due domande che esigono una risposta o almeno una continuazione del discorso.

A priori, questa continuazione potrebbe suonare così:
1) non *tu* costruirai una casa, ma *un altro*
2) non *tu* costruirai una casa, ma *io*
3) tu non costruirai *una casa*, ma *qualcos'altro*.

Il v. 8 difficilmente potrebbe costituire la continuazione di quanto precede, dal momento che *w$^{e}$attāh* «e dunque» è l'inizio della conclusione di un discorso. Di fatto il discorso di ADONAI sembra insabbiarsi, perdendo la finalità del discorso stesso. La domanda resta dunque aperta e, per il momento, senza risposta.

I tempi verbali dei **vv. 8-11a** hanno una *consecutio* molto confusa: in qualunque modo si interpreti la connessione, non sembra esserci continuità con il discorso dei versetti precedenti. L'irruzione del soggetto ADONAI in terza persona (v. 11b) è probabilmente un indizio di una diversa unità.

Nel **v. 12** incontriamo la possibile continuazione ai vv. 1-7. Dopo l'interruzione di 11b, si ritorna anche alla prima persona di ADONAI. E nei **vv. 12-13** vi è un nucleo compatto con questa sequenza logica: io renderò stabile la tua discendenza e consoliderò il suo regno ed egli costruirà un tempio al mio nome. Il primo possibile corno dell'alternativa dei vv. 5-6 si risolve qui con un «lui». Dopo questo, in **14-15**, continua il discorso di 13a, dove riappare il trangolo.

Alla fine, nel **v. 16**, ritorna il «tu»: *zera$^{c}$* ha qui il valore collettivo di discendenza.

In conclusione, sembra corretto trovare in 2 Sam7,1-17 tre unità di testo (rimane aperto il problema se si possa parlare di tre diversi livelli storici):

**I unità**: vv. 1a.2-7.12-13a(b?).14-15;
**II unità**: vv. 8-10;
**III unità**: vv. 11b. 16.

I rimanenti versetti sono da attribuirsi alla mano redazionale dtr, che ha cercato di dare unità alla pagina. È necessario ora scoprire la finalità di ciascuna delle tre unità prese in esame.

*a)* **la prima unità** (vv. 1a.2-7.12-13a[b?].14-15).

La struttura di superficie della prima unità è semplice:

a) introduzione: situazione e personaggi (vv.1-3);
b) parola di יהוה: la domanda (vv. 4-7);
la risposta (vv.12s.14s)
c) conclusione.

L'affermazione e lo *Sitz im Leben* della prima unità ruotano attorno al problema se il tempio debba essere costruito da Davide o da qualcun altro. La domanda retorica dei vv. 4-7 non manifesta una vera e propria polemica pro-tempio o anti-tempio.

F.M. Cross[3] vede dietro al nostro testo la volontà di armonizzare due correnti di pensiero: una corrente che opponeva al *tu* di Davide l'*egli* di Salomone; l'altra corrente che opponeva due diverse teologie del tempio. Egli suppone che i vv. 11b-16 siano un'unica unità di testo e vi scorge nuclei molto antichi.

Dobbiamo riconoscere che il testo da noi letto ha probabilmente subito radicali trasformazioni. Ma il punto di partenza per il nostro studio è quanto abbiamo nella redazione dtr; non possiamo lavorare su nessun ipotetico «nucleo antico», da noi stessi restaurato. Dobbiamo anche riconoscere che la redazione dtr non ha solo riunito dei brani letterari una volta sparsi, ma ha anche imposto il marchio inconfondibile della sua teologia.[4] È dovuto alla mano dtr, probabilmente, l'inserzione del problema circa la teologia del tempio, accanto al problema che interessa la nostra unità (tu-egli). Senza ipotizzare, come F.M. Cross, la fusione di due correnti di pensiero, di fatto la prima unità di testo è costruita su una doppia opposizione:

1) *non tu – ma lui costruirà*;
2) *un bajit perché io vi abiti – una casa per il mio nome.*

Attorno a queste due opposizioni si possono organizzare anche gli rimanenti elementi:
*a*) la stabilità della discendenza (v. 12), il consolidamento del suo regno (v. 12), la relazione padre-figlio (v. 14), l'opposizione a Saul (v. 15);
2) l'opposizione tra «abitare» (*jāšab*) e «camminare» (*hālak*) e l'opposizione tra la casa e la tenda.

Sembra allora che il problema principale della nostra unità verta su chi debba costruire il tempio. Solo in seconda battuta vi è un problema sul significato di esso.

La risposta al «chi?» è semplice ed evidente: Salomone. È una profezia *post-factum*. La risposta invece al significato del tempio viene offerta dalla teologia dtr del «nome»: il tempio non è l'abitazione di יהוה, bensì il luogo ove è presente il suo nome. Si veda a questo riguardo 1 Re 8 (in particolare i vv. 14-21, che alludono esplicitamente a 2 Sam 7, essendone una rilettura).

[3] *Canaanite Myth and hebrew epic; essays in the history of the religion of Israel*, Harvard 1973, 242.
[4] Per l'importanza di 2 Sam 7 nell'insieme della storiografia dtr, si veda lo studio di D. J. McCarthy, *II Samuel 7 and the structure of the deuteronomic History*, JBL 84 (1965) 131-38.

Inoltre le opposizioni tra abitare e camminare, tra casa e tenda sottolineano che ADONAI accetta il tempio, ma non alla maniera del *deus otiosus* cananaico. L'attività storica del Dio dell'esodo continua ancora, ma nella discendenza davidica, consolidandone il regno ed elevando il re alla condizione di figlio.

La problematica del tempio serve così soltanto come introduzione alle affermazioni dei vv. 12-15 che offrono un altro gruppo di opposizioni, tutte riferite alla discendenza di Davide e all'alleanza con essa. A dire il vero non abbiamo il vocabolo esplicito *bᵉrît*; tuttavia si può dire che la formulazione tipica dell'alleanza sinaitica («Voi sarete mio popolo e io sarò il vostro Dio») è riletta con una nuova applicazione, sul significato della quale dovremo ancora tornare: «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio ».

Quanto allo *Sitz im Leben* della narrazione, è possibile che all'origine vi sia stata una disputa tra il re e il profeta Natan sulla legittimità o meno di costruire un tempio, con tutta la teologia che questa decisione comporta. S. Herrmann[5] ha anche sostenuto che in 2 Sam 7 si debba trovare una *Königsnovelle*, cioè una *novella di fondazione* della casa reale, per spiegarne la ragione e la finalità, alla pari degli editti reali dell'antico Egitto.

Non è impossibile che il testo abbia, almeno come punto di partenza, un oracolo antico (magari attribuito a Natan…) indirizzato al re, in cui ADONAI prometteva al re una prosperosa discendenza e una stabilità per il regno.

In sintesi, la prima unità risulta di fatto pro-salomonica, soprattutto per le affermazioni dei vv. 12-15.

*b)* **la seconda unità** (vv. 8-10).

Il v. 8 introduce una nuova « formula del messaggero », interrompendo così la sequenza di pensiero che continuerà poi nel v. 12. Abbiamo già notato le difficoltà di tradurre appropriatamente i tempi verbali. Dovremo riuscire a capire qual è lo scopo e lo *Sitz im Leben* di questa seconda unità.

Cominciamo ad elencare i molti paralleli possibili per i versetti in questione:

> *ʾănî lᵉqaḥtîkā min-hannāweh*: cf Sal 78,71; 89; 1Cr 17;
> *lihjôt*: cf 1Sam 13,14; 25,30; 2Sam 5,2; 6,21; 1Re 1,35;
> *wᵉʿāśîtî lᵉkā šēm gādôl*, sembra richiamare Gen 12,2a.[6]

Siamo dunque davanti ad un'esaltazione della figura di Davide, nella linea del compimento della benedizione promessa ad Abramo, tema caratteristico dei racconti patriarcali. La rilettura della figura di Davide, ormai idealizzata, risente anche della mano dtr, almeno per l'uso di *nāgîd* (v. 8), *ʿammî* (vv. 8 e 10) e ADONAI *ṣᵉbāʾôt* (v. 8).

Questi elementi ci portano a ipotizzare che sia un passo di redazione recente, o, se non altro, un passo in cui si assiste ormai all'idealizzazione di Davide. Niente vieta di pensare che il processo di idealizzazione si fondi su un antico oracolo di «elezione» risalente ad un periodo precedente (oracolo di Natan?). Ricordo a questo proposito un'ipotesi per il nome *nābîʾ* dato ai profeti israelitici: il profeta-*nābîʾ* era infatti l'incaricato di «dichiarare» o «proclamare» (√*nbʾ*) il nome del re scelto da Dio (come Samuele nei riguardi di Saul e Davide).

[5] *Storia d'Israele. I tempi dell'AT*, Brescia 1977. L'ipotesi, dopo una prima vivace accoglienza (1953...), non ha più trovato molta eco.

[6] Supponendo che Gen 12,2 sia J, la critica letteraria pensava ad un preciso disegno teologico che unisce il ciclo di Abramo e il suo compimento in Davide. Si ricordi che per questa scuola lo J sarebbe lo «Hochtheologe» della corte davidico-salomonica.

Nella presente unità, *nāgîd* è il titolo più alto dato a Davide. Questo titolo sembra corrispondere all'accadico *naqīdu* (sumerico NA.GADA), attribuito ai sovrani mesopotamici. In 2 Re 3,5 abbiamo *nōqēd*, quale titolo per il re di Moab, un parallelo del titolo in discussione. Anche ad Ugarit abbiamo testimoniata la presenza di *nqdm*, una classe spesso associata ai sacerdoti o consacrati, comunque nel rango degli alti funzionari. In ebraico, il termine si trovò interpretato a partire dalla √*ngd* «mettere in evidenza» (cf la preposizione *ngd* «in faccia a»). Il titolo, comunque, è particolarmente amato perché sottolinea il carattere di guida del re umano in quanto luogotenente dell'unico re in Israele, יהוה.

*c)* **la terza unità** (vv. 11b.16).

> C'è anzitutto un problema testuale nel v. 11b. Il *wᵉhiggîd lᵉkā* (forma *wᵉqatal*) può esprimere il significato di presente-futuro. Il testo parallelo di 1 Cr 17,10 ha *wā'aggîd lᵉkā wᵉqatal* e sopprime il primo יהוה. Si sono offerte perciò molte congetture. K. Budde propose di leggere *wᵉhinᵉnî maggîd lᵉkā* «ed ecco io ti dico». Nawack sopprime יהוה e legge *wā'ăgdīlᵉkā* «e ti ho costruito una casa». Quasi tutti i commentari oggi accolgono la proposta di E.P. Dhorme, che legge *wᵉhigdîlᵉkā* «e ti renderà grande», con un semplice spostamento di *mater lectionis*. Ma la correzione non è affatto necessaria

Qual è dunque la finalità di questa unità testuale? È evidente che *bajit* nei vv. 11b e 16 ha il significato di «casato». L'accento non è più dunque su Salomone, ma sulla discendenza dinastica davidica nel suo insieme. Essa sarà stabile per sempre. Il testo riguarda quindi la promessa di elezione della dinastia davidica e risponde in modo diverso alla domanda retorica dei vv. 4-7: *non tu* farai a me una casa, *ma io* farò per te un casato. Si tratta della promessa dinastica, approfondita da Sal 89 e 132.

Si può già sentire la valenza escatologica del «per sempre»: l'unità ormai stabilita tra Davide e la sua dinastia, tra l'arca e il tempio della città santa rendono la dinastia davidica portatrice e veicolo della *ḥesed* di יהוה per il suo popolo. A. Steinmann ha definito questa promessa un "messianismo potenziale".

La terza unità pro-dinastica – difficile è dire se anch'essa facesse *originariamente* parte dell'oracolo di Natan – apre il varco all'ambiente ideologico che, sopratutto quando la monarchia sarebbe scomparsa, avrebbe suscitato la speranza messianica.

Già in ambito monarchico, comunque, bisogna porre alcune pericopi che rileggono *post-factum* l'elezione del casato di Davide. In particolare, dobbiamo ricordare 2 Sam 23,1-7, dove incontriamo la nozione esplicita di *bᵉrît* in riferimento all'elezione di Davide; Gn 49,10ss; Nm 22-24, soprattutto con il quarto oracolo posto sulla bocca di Balaʿam. Bisognerebbe ricordare anche tutte le riletture dell'oracolo di Natan presenti nei libri di Samuele e dei Re e inoltre i Sal 89 e 132, i quali segnano un ulteriore sviluppo di quell'oracolo. Infine, andrebbe ricordata anche la pagina di 1Cr 17, che, in un periodo ormai tardo (III secolo a.C.) concentra la sua attenzione sulla figura di Davide-Salomone in relazione al Tempio.

Forse proprio per questa ragione Gesù, durante la sua vita terrena e sino all'estremo dono di sé sulla croce, ha sempre rifiutato il titolo di «Messia» (cf tutti e tre i Sinottici) e di «Figlio di Davide» (cf soprattutto Marco). Il suo modo di regnare, come lo sintetizza in modo splendido l'inno *Vexilla regis prodeunt*,[7] è quello di «regnare dal legno della

[7] Inno tratto dal poemetto in dimetri giambici composto da san Venanzio (Onorio Clemenziano) Fortunato (Valdobbiadene, 530 – Poitiers, 607). Tra i suoi inni, ricordiamo anche il *Pange lingua gloriosi*.

croce»: *regnavit a legno Deus.* Il trono di Dio è la croce: Dio non è un re che governa le nazioni con la violenza, la forza, l'intimidazione o la punizione, ma con la fragilità e la debolezza dell'amante. Chi ama è debole e si lascia possedere, si consegna all'amato e alla sua libertà, si lascia tradire ovvero «consegnare» all'altro.

SALMO: Sal 44(45),2-3. 8-10. 17-18

Il Salmo 44 (45) è il canto per un matrimonio regale del Regno del Nord. Con facilità si può dividere in due parti (per il re: vv. 3-10; per la regina: vv. 11-16; gli ultimi due versetti 17-18 chiudono la composizione con una benedizione per il re, formando un'inclusione con i vv. 2-3 iniziali). Il salmo diviene una lode non solo per il re, ma anche per quanto Dio continua a fare tramite il re per il suo popolo.

**℟ Dio ti ha consacrato con olio d'esultanza.**

2 Liete parole mi sgorgano dal cuore:
io proclamo al re il mio poema,
la mia lingua è come stilo di scriba veloce.
3 Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo,
sulle tue labbra è diffusa la grazia,
perciò Dio ti ha benedetto per sempre. ℟

8 Ami la giustizia e la malvagità detesti:
Dio, il tuo Dio, ti ha consacrato
con olio di letizia, a preferenza dei tuoi compagni.
9 Di mirra, àloe e cassia
profumano tutte le tue vesti;
da palazzi d'avorio ti rallegri
il suono di strumenti a corda.
10 Figlie di re fra le tue predilette;
alla tua destra sta la regina, in ori di Ofir. ℟

17 Ai tuoi padri succederanno i tuoi figli;
li farai prìncipi di tutta la terra.
18 Il tuo nome voglio far ricordare per tutte le generazioni;
così i popoli ti loderanno in eterno, per sempre. ℟

EPISTOLA: Col 1,9b-14

La lettera ai Colossesi ha una struttura caratteristicamente paolina. Tuttavia, vi sono caratteristiche che la allontanano dal tipico stile dell'Apostolo. Ad esempio, lo sviluppo esageratamente ampio della sezione di ringraziamento (Col 1,9 – 2,5) e l'inserzione delle tavole domestiche dentro la cornice parenetica (Col 3,18 – 4,1).

In ogni modo, la seguente potrebbe essere la struttura dell'insieme della lettera:

INDIRIZZO E SALUTO (1,1-2)

RINGRAZIAMENTI (1,3-23)
- Ringraziamento (1,3-8)
- Preghiera per i Colossesi (1,9-14)
- Inno di lode a Cristo (1,15-20)
- Riconciliazione e risposta (1,21-23)

COMUNICAZIONI PERSONALI (1,24 – 2,5)
- Impegno di Paolo per il Vangelo (1,24-29)
- Impegno di Paolo per i Colossesi (2,1-5)

IL TEMA DELLA LETTERA (2,6 – 4,6)
- Enunciazione del tema (2,6-7)
- La centralità della Croce di Cristo (2,8-23)
  - *Il compimento di Cristo sulla Croce* (2,8-15)
  - *Attenzione a coloro che dicono che esaltano pratiche ed esperienze* (2,16-19)
  - *La vita in Cristo non dipende dall'osservanza di pratiche giudaiche* (2,20-23)
- Il modello di vita che deriva dalla croce (3,1 – 4,6)
  - *La prospettiva da cui vivere la vita di credenti* (3,1-4)
  - *Linee generali e pratiche esortazioni* (3,5-17)
  - *Tavole domestiche* (3,18 – 4,1)
  - *Esortazioni conclusioni* (4,2-6)

CONCLUSIONI (4,7-18)
- Comunicazioni (4,7-9)
- Saluti (4,10-17)
- Saluto personale (4,18)

La pericope liturgica si colloca dunque nel contesto dei ringraziamenti iniziali e riporta la preghiera dell'Apostolo (o di uno della sua cerchia) a favore dei Colossesi.

> [9] Perciò anche noi, *dal giorno in cui ne fummo informati,* non cessiamo di
> pregare per voi e di chiedere che abbiate piena conoscenza della sua vo-
> lontà, con ogni sapienza e intelligenza spirituale, [10] perché possiate com-
> portarvi in maniera degna del Signore, per piacergli in tutto, portando
> frutto in ogni opera buona e crescendo nella conoscenza di Dio. [11] Resi
> forti di ogni fortezza secondo la potenza della sua gloria, per essere perse-
> veranti e magnanimi in tutto, [12] ringraziate con gioia il Padre che vi ha resi
> capaci di partecipare alla sorte dei santi nella luce.
> [13] È lui che ci ha liberati dal potere delle tenebre
> e ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore,
> [14] per mezzo del quale abbiamo la redenzione,
> il perdono dei peccati.

Il passo si può dividere in due parti:[8] i vv. 9-11 formano una piccola sezione intimamente connessa con la precedente e quindi collegata dallo stesso tema del ringraziamento, che diventa una preghiera incessante per i destinatari perché essi stessi possano unirsi al ringraziamento a Dio Padre; i vv. 12-14, introducono un brano celebrativo che culmina in un inno cristologico incentrato sulla persona e ruolo del Cristo (Col 1,15-20). I versi che precedono formano la cornice dossologica rievocando forse il *Sitz im Leben* liturgico originario. Nella redazione attuale della lettera i due brani sono inseparabili perché solo la menzione del «suo Figlio amatissimo» (v. 1,13) consente di agganciarvi l'inno cristologico mediante la formula consueta di queste composizioni introdotte dal relativo *ὅς* L'invito al ringraziamento introduce un brano celebrativo che culmina in un inno cristologico incentrato sulla persona e ruolo del Cristo, 1,15-20. I versi che lo precedono formano la cornice dossologica rievocando forse il *Sitz im Leben* liturgico originario. Nella redazione attuale della lettera i due brani sono inseparabili perché solo la menzione del «suo Figlio amatissimo», nel v. 1,13, consente di agganciarvi l'inno cristologico mediante la formula consueta di queste composizioni introdotte dal relativo *ὅς* «il quale », gr. hos, 1,15a.

**vv. 9-11**: Dopo aver richiamato il motivo della intercessione o domanda – sono ancora una volta le notizie ricevute sulla condizione della comunità – viene introdotto il contenuto della preghiera: conoscere la volontà di Dio per camminare in modo degno (vv. 9-10a). Le successive proposizioni (in greco sono participi) sono ulteriori specificazioni della prassi cristiana corrispondente alla volontà di Dio (vv. 10b-11). La struttura letteraria rivela quella più profonda che sostiene il pensiero dell'autore. La richiesta fatta a Dio per una piena conoscenza della sua volontà è orientata alla prassi, a un agire corrispondente alla nuova comprensione di quello che Dio vuole. In quest'ottica la preghiera per la comunità ha anche un'implicita funzione parenetica: quello che si chiede a Dio è nello stesso tempo un progetto di vita o un modello di esistenza cristiana per il quale ci deve impegnare.

Queste connotazioni, rilevabili attraverso l'analisi letteraria, si concretizzano in un certo stile e nella scelta di un certo vocabolario. Lo stile è caratterizzato dal rafforzamento dei concetti per mezzo della ripetizione di termini o espressioni appaiati: «pregare/chiedere», «sapienza/comprensione», «portare frutto/crescere», «perseveranza / longanimità». Lo stesso ruolo rafforzativo o di allargamento ha la ripetizione dell'aggettivo «tutto» (*πᾶς*), che ricorre cinque volte in questi tre versi. A sua volta il vocabolario si muove in due campi semantici: quello della «conoscenza» e quello della prassi. Al primo appartengono i vocaboli *ἐπίγνωσις* «conoscenza», *σοφία* «sapienza», *σύνεσις πνευματικής* «comprensione»; al secondo, i termini *περιπατεῖν* «camminare (vivere)»; *ἔργον* «opera (buona)»; *ὑπομονή* «perseveranza»; *μακροθυμία* «longanimità».

Se si tiene presente che la terminologia della «conoscenza-sapienza» ha un ruolo privilegiato in Colossesi – 4 volte ricorre il termine «conoscenza» e 6 volte quello di «sapienza» – s'intuisce la funzione anticipatrice che ha questa preghiera-programma per la comunità cristiana di Colosse. Essa mette in guardia quei cristiani contro le deviazioni mitiche o tendenzialmente gnostiche dell'esperienza cristiana. Per fare questo, l'autore richiama la tradizione parenetica primitiva che affonda le sue radici in quella biblica e

[8] Per questo commento si veda *Le lettere di Paolo, 3. Traduzione e commento*, a cura di R. FABRIS (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1980, pp. 74-81.

giudaica orientata alla prassi. Infatti se si confronta il nostro testo con le prescrizioni rivolte ai membri della comunità di Qumrān si rilevano delle analogie impressionanti. Anche nella preghiera di Colossesi la fonte di ogni conoscenza-sapienza e degli altri doni per una vita fedele e una prassi giusta, è in Dio o nel suo spirito. L'unico indizio cristiano potrebbe essere il riferimento al Signore, «comportarsi in maniera degna del Signore», cioè di Gesù Signore che rivela in modo definitivo la volontà di Dio e la sua potenza gloriosa. L'esperienza cristiana non ha molte cose nuove e originali da dire riguardo all'agire etico o se si vuole anche in riferimento alla religiosità: «fare sempre il bene», «piacere a Dio», «essere perseveranti e longanimi», sono le esortazioni di sempre, di ogni gruppo religioso-etico. La novità sta nella motivazione, nella spinta interiore iniziale che rende liberi i credenti di impegnarsi per la volontà di Dio. L'unico rischio è quello di consumare questa nuova esperienza in un artificio di speculazioni astratte o spiritualeggianti che non intaccano i rapporti reali e storici delle persone. La preghiera di Colossesi intende smascherare questo meccanismo di fuga chiedendo innanzitutto per i cristiani a Dio una piena conoscenza della sua volontà per una prassi fruttuosa e perseverante.

**vv. 12-14**: Questa piccola composizione, somigliante a una prosa ritmica, riproduce la struttura dei canti di lode o ringraziamento biblici, Salmi, o giudaici, inni di Qumrān: l'invito a lodare-ringraziare Dio è seguito dalla motivazione che descrive il suo intervento salvifico a favore del singolo o della comunità. Nel nostro caso quello che giustifica l'invito a ringraziare il Padre è la sua azione liberatrice per mezzo di Cristo, il Figlio amatissimo, che sta all'origine dell'esperienza comunitaria cristiana. Oltre a questi elementi strutturali, che definiscono il genere dossologico, è da rilevare la peculiarità del vocabolario adoperato. Esso si distingue per un certo sapore biblico, per la rarità dei termini e delle immagini: «sorte dei santi nella luce», «potere delle tenebre», «regno del suo Figlio amatissimo».

L'iniziativa salvifica è fatta risalire a Dio, il Padre, che realizza il suo progetto per mezzo del suo Figlio amatissimo. La salvezza è intesa come una realtà definitiva o escatologica alla quale i cristiani già ora prendono parte come a un bene ad essi destinato in forza della loro appartenenza al popolo di Dio. Però, questa forte sottolineatura del carattere escatologico-realizzato della salvezza non elimina la sua dimensione storica, né dissolve il processo attraverso il quale essa si realizza. Esso è un processo di liberazione o di passaggio: liberazione dalla schiavitù o alienazione al «potere delle tenebre» e passaggio al «regno del Figlio amatissimo». L'immagine della liberazione dalle «tenebre» rievoca l'esperienza biblica dell'esodo o la speranza pasquale, immergendo dunque la salvezza cristiana nella trama storica delle liberazioni che culminano nella vittoria di Gesù sulla morte. Non a caso il testo greco adopera il verbo *ἐρρύσατο* «riscattò/liberò» per esprimere l'effettività storica dell'avvenimento salvifico. Ma per la comunità che celebra questa esperienza, «ci ha liberati», non si tratta di una pura commemorazione storica, ma di una partecipazione attuale e reale mediante il momento liturgico, sia esso battesimale o eucaristico. Infatti, la liberazione come esodo-passaggio dallo stato di schiavitù si attua nella solidarietà di destino con il Figlio amatissimo che dona ai credenti il perdono dei peccati. Con quest'ultima espressione, che ricorre raramente nei testi di Paolo, si designa nel NT quella liberazione dal proprio passato di separazione da Dio, peccato, e quell'accoglienza gratuita o salvifica che si trova nella comunità al momento del battesimo o della cena. A questi momenti infatti è connesso il perdono dei peccati (cf At 2,38; Mt 26,28).

Questo piccolo salmo cristiano ci dà un'idea del clima e della tonalità spirituale delle prime comunità cristiane riunite per celebrare la memoria della liberazione cristiana attualizzata nel gesto sacramentale. L'essenzialità e concentrazione della formula dossologica risaltano ancora di più sullo sfondo dello splendido inno cristologico seguente che canta il primato di Cristo nell'universo.

Questo è il modo con cui si esercita la regalità di Cristo Signore.

VANGELO: Gv 18,33c-37

Il racconto della Passione secondo Giovanni (Gv 18,1 – 19,42) è composto da tre sequenze principali: *a*) *l'arresto* (Gv 18,1-27); *b*) *il processo romano con Pilato* (Gv 18,28 – 19,22); *c*) *la morte in croce* (Gv 19,23-42).

Mi soffermo sulla seconda sequenza, perché ad essa appartiene la pericope liturgica. La sequenza centrale è articolata in due pannelli paralleli, composti ciascuno da quattro scene. L'alternanza degli incontri tra Gesù e Pilato, sempre ambientati all'interno del Palazzo, e gli incontri tra Gesù e i soldati oppure i Giudei, sempre ambientati all'esterno, conducono progressivamente a comprendere in che senso Gesù sia re, come recita – alla fine – l'iscrizione che viene fissata sopra la croce di Gesù come causa della sua condanna: «Gesù Nazareno, re dei Giudei».

La *prima sequenza* (Gv 18,33 – 19,8) comincia con l'interrogatorio di Pilato a Gesù: «Tu sei re?» e chiarisce l'origine e lo scopo della regalità di Gesù (18,33-38a). La scena seguente descrive la scelta dei Giudei di mettere a morte l'innocente Gesù per salvare il terrorista Barabba (18,38b-40). La regalità di Gesù non viene compresa e nel tentativo di togliersi dall'imbarazzo di una condanna senza giusta causa, Pilato fa flagellare Gesù e i soldati con le loro burla lo incoronano di spine (19,1-3). La prima sequenza si conclude con la presentazione dell'«Uomo» alla folla dei Giudei (19,4-8).

La *seconda sequenza* (Gv 19,9-42) riprende con l'interrogatorio di Pilato a Gesù: il discorso questa volta verte sul potere e sull'origine del vero potere (19,9-12). Ormai però non ci sono più margini di azione per Pilato: Gesù è condannato e Pilato che siede per giudicare è in verità giudicato dal condannato Gesù (19,13-15), consegnato ai soldati perché sia crocifisso (19,16-18). Molti dei Giudei però contestano l'iscrizione di Pilato, il quale conferma: «Rimane scritto quanto ho fatto scrivere!» (19,19-22). La sua iscrizione è la verità di quanto sta accadendo: il Messia regna dalla croce!

B) GV 18,28 – 19,22: IL PROCESSO ROMANO (PILATO)

18,28-32: Gesù è portato presso il pretorio da Pilato (presentazione dei personaggi)

| | | | |
|---|---|---|---|
| a. 18,33-38a: | *Pilato - Gesù*<br>Interrogatorio sulla "regalità" e sull'origine della regalità di Gesù | a'. 19,9-12: | *Pilato – Gesù*<br>Interrogatorio sul potere e sull'origine del potere |
| b.18,38b-40: | *Pilato – Giudei*<br>Scelta di crocifiggere l'innocente e di liberare il brigante | b'. 19,13-15: | *Pilato – Giudei*<br>Scelta di crocifiggere chi in verità è il vero giudice |
| c. 19,1-3: | *Soldati – Gesù*<br>Flagellazione e scherni | c'. 19,16-18: | *[Soldati -] Gesù*<br>Crocifissione |
| d. 19,4-8: | *Pilato – Giudei*<br>Pilato presenta Gesù ai Giudei: «Ecco l'uomo!». | d'. 19,19-22: | *Pilato – Giudei*<br>Pilato con la sua scritta presenta Gesù al mondo: «Gesù Nazareno il re dei Giudei». |

In questa ampia sezione centrale, il tema è quello del senso dato al titolo di «Messia» quando viene attribuito a Gesù. E la risposta più esauriente è proprio quella che ci offre il Quarto Vangelo nella pericope liturgica odierna. Gesù è davvero «Messia» ovvero «re», in quanto regnando dalla croce è la rivelazione piena e ultima dell'amore di Dio (*regnavit a ligno Deus*).

[33] Pilato *allora rientrò nel pretorio, fece chiamare Gesù* e gli disse:
– Sei tu il re dei Giudei?
[34] Gesù rispose:
– Dici questo da te, oppure altri ti hanno parlato di me?
[35] Pilato disse:
– Sono forse io Giudeo? La tua gente e i capi dei sacerdoti ti hanno consegnato a me. Che cosa hai fatto?
[36] Rispose Gesù:
– Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù.
[37] Allora Pilato gli disse:
– Dunque tu sei re?».
Rispose Gesù:
– Sei tu a dire che io sono re, ma io per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce.
*[38] Gli dice Pilato:*
*– Che cos'è la verità?*

**vv. 33-34**: Pilato rientra nel Palazzo. Le scene di *rivelazione* avvengono sempre «dentro» il Palazzo. Dal punto di vista storico, la localizzazione più verosimile è il Palazzo di Erode, che Pilato – stando a Giuseppe Flavio – preferiva alla più spartana Torre Antonia, ove stazionava la guarnigione militare a sorveglianza dell'area del Tempio.

Sono le autorità giudaiche del Tempio ad aver portato da lui Gesù, ma egli vuole capire di persona chi sia questo Gesù e lo fa chiamare. Il fatto che lo chiami «re dei Giudei» è molto spregiativo. Il titolo onorifico da parte giudaica sarebbe stato «re di Israele» cf Gv (1,49; 12,13). In questo caso, sulla bocca di Pilato, anche la dizione «giudei» che solitamente per Giovanni indica coloro che abitano a Gerusalemme e in Giudea, diventa spregiativa, sottolineando la differenza razziale e religiosa, la nazione come tale e non solo la casta dirigente. Per Pilato, poco poteva valere la determinazione religiosa di «Messia»; ai suoi occhi poteva essere solo un problema politico.

Pilato vuol sapere che cosa Gesù dice di se stesso.

La risposta di Gesù è altrettanto precisa: vuole sapere se il suo giudice romano lo sta giudicando con il diritto romano o semplicemente sta sintetizzando il giudizio sommario del Sinedrio.

**vv. 35-36**: Pilato non vuole riconoscersi un semplice strumento manovrato dalle autorità religiose di Gerusalemme, ma nel suo discorso tradisce subito tale dipendenza. Gesù è

stato consegnato all'autorità romana dalla «nazione e dai sommi sacerdoti», una dizione un po' strana per discolpare la classe sacerdotale.

Pilato rientra nei suoi ranghi di giudice romano: «Che hai fatto?», domanda tecnica anche nel processo giudaico. Pilato sa già il motivo per cui glielo avevano consegnato: Gesù pretende di essere il «Messia». Eppure tutta l'attività di Gesù aveva dimostrato che egli non voleva essere un agitatore di folle, ma un profeta di Dio...

Nelle parole di Pilato c'è anche il tentativo di riportare il problema di Gesù unicamente nell'alveo di problematiche interne al Giudaismo, in modo da non dover attribuire a Gesù una qualche colpa riconosciuta nell'ordinamento dell'occupazione romana della Giudea, come una rivolta contro Cesare o il tentativo di attribuirsi un titolo improprio di «re».

La risposta di Gesù non si riferisce alla domanda finale di Pilato («che cosa hai fatto?»), ma a quella iniziale («Tu sei re dei Giudei?») e scarta subito il concetto di regalità di questo mondo. Gesù afferma di essere re, ma anche da subito precisa che si tratta di una regalità che non ha nulla a che vedere con la regalità temuta da Pilato. L'ordinamento di questo «mondo» è un sistema d'ingiustizia, che opprime l'uomo, e di peccato (Gv 8,23). Gesù vuole servire la libertà di tutti gli uomini e di tutto l'uomo. Egli vuole essere quel «Figlio dell'Uomo» che dona la propria vita per la salvezza di tutti (Gv 12,13. 15. 32. 34; cf 3,3. 5. 14).

Per Gesù i re di questo «mondo» sono coloro che si appoggiano alla forza delle armi e impongono così il loro dominio: se la regalità di Gesù fosse stata di questo genere, avrebbe dispiegato tutti i suoi eserciti e avrebbe lottato per impedire quanto sta avvenendo. Proprio in questo la sua regalità si distingue dalle altre. L'opposizione fra la sua posizione e quella di «questo mondo» è chiara; egli si è consegnato volontariamente e ha subito troncato la violenza di Pietro (Gv 18, 11). Rinunciando all'uso della forza ha voluto dire sin dall'inizio di non essere un re come gli altri. Non si è costituito rivale dei suoi avversari, contestando loro il potere, ma si è consegnato nelle loro mani. La sua regalità non ha la propria origine in nessuna legittimità di questo mondo: non è di qui, ha un fondamento completamente diverso (cf in parallelo Gv 8,23).

**v. 37**: La domanda di Pilato è conclusiva: se stanno le cose dette da Gesù, significa che Gesù in qualche modo si riconosce nel titolo di «re» e «Dunque, tu sei re?».

In effetti, Gesù risponde riconoscendo di essere «re», ma non il «re dei Giudei» e nemmeno un «re» tra gli altri re di questo mondo. La traduzione che ho offerto mi sembra la migliore per tradurre il greco di Giovanni, un po' sibillino. *σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι, ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τ�ῆ ἀληθείᾳ* «sei tu a dire che io sono re, ma io per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità». Vi è dunque il riconoscimento di essere «re», «Messia». Eppure la sua mansione di re non riguarda il potere mondano e politico, ma il regno di Dio (cf Gv 10,16; 11,52); in quanto Figlio dell'Uomo, egli vuole che tutti nascano «dall'alto», da acqua e da Spirito (Gv 3,3. 5), e giungano a scoprire la pienezza della Verità, che è la rivelazione dell'amore del Padre, ovvero la vita stessa di Gesù in quanto Figlio.

La regalità di Gesù è tale che potrà e dovrà essere comunicata ai suoi discepoli (cf Gv 17,17s). Comunicando ai suoi discepoli la sua unzione messianica e la sua missione, li fa partecipi della sua condizione regale, perché tutti gli uomini e le donne di questo mondo

possano essere liberi, con la dignità di figli di Dio e signori della creazioni, partecipando del dono dell'amore del Figlio Gesù.

La verità cui Gesù rende testimonianza, la verità che è lui stesso (Gv 14,6), si identifica con la luce e lo splendore della vita (Gv 1,4). Nel Quarto Vangelo la testimonianza di Gesù è ciò che abbiamo visto (3,11), ciò che ha visto personalmente e ha udito (3,32), la sua denuncia del mondo per il suo modo di agire perverso (7,7) e la sua stessa persona in relazione con la sua missione (8,14).

Nel suo aspetto positivo, la verità cui Gesù rende testimonianza è pertanto la sua stessa esperienza (Gv 3,11.32; 8,14b), quella dello Spirito che è vita e amore. Possedendo la pienezza dello Spirito, egli stesso è la vita, e di conseguenza la verità (14, 6). È la verità dell'amore di Dio per il mondo (3,16), manifestato nella sua persona e attività; la sua missione rivela la vita che egli ha e comunica. Così Gesù è la verità su Dio perché ne manifesta l'amore, e la verità sull'uomo, in quanto è la realizzazione del progetto di Dio su di lui. Di questa verità egli rende testimonianza.

Tuttavia, il verbo usato (*μαρτυρήσω*, congiuntivo aoristo) sembra voler concentrare in un atto la sua testimonianza: sarà la sua morte in croce a riassumere e far culminare tutta la testimonianza della sua vita. Essa sarà la sua opera più grande, che darà la massima testimonianza (5,36); sarà la suprema manifestazione della gloria (17,1) e concluderà la realizzazione del progetto creatore (19,30).

La parola di Gesù mostra che la sua missione si realizza nella storia, pur essendo tutt'altro rispetto allo stile del mondo; e anche i discepoli dovranno essere «nel mondo», senza lasciarsi fagocitare «dal mondo».

Quindi le due caratteristiche della regalità di Gesù, la rinuncia all'uso della forza e la missione di rendere testimonianza alla verità, mostrano come egli eserciti la sua azione liberatrice. Per trarre fuori il popolo dall'oppressione in cui si trova, Gesù non combatte l'ordinamento ingiusto opponendo violenza a violenza (v. 36); Gesù libera anzitutto il popolo mostrandogli la falsità di ciò che crede: non è volontà di Dio che l'uomo sia schiavo. Tuttavia, alla falsa ideologia egli non ne contrappone un'altra, ma l'esperienza dell'amore che comunica vita (Gv 8,32: la verità che rende liberi).

Gesù non ottiene l'adesione dell'uomo con il mito dell'eroe o con l'uso della forza, ma offrendo la verità della vita. Quanti sono a favore di essa rispondono alla sua chiamata: *πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς* «Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». «Appartenere alla verità» è l'opposto di «appartenere a questo mondo» (18,36). Appartenere alla verità precede il fatto di ascoltare la voce di Gesù e ne è condizione. Fino all'ultimo Giovanni rimarca il suo grande principio: per ascoltare e dare adesione a Gesù si richiede una disposizione previa di amore per la vita e per l'uomo, o in altre parole che la vita sia la luce dell'uomo (1,4). Tale condizione indispensabile è stata formulata lungo il Quarto Vangelo in diversi modi: praticare la lealtà (3,21), ascoltare e apprendere dal Padre (6,45), voler realizzare il disegno di Dio (7,17), conoscere il Padre (16,3). La verità cui Gesù rende testimonianza è la risposta all'aspirazione centrale dell'uomo: il desiderio di pienezza. La luce che è venuta nel mondo in Gesù è la concretizzazione ed espressione somma del progetto creatore di Dio, intrinseco all'uomo stesso, che suscita e nutre il suo desiderio di vita. Coloro che si integrano nel sistema di ingiustizia e morte del mondo o che ne professano i principi sono nemici della vita; per questo non appartengono alla verità né ascoltano la voce di Gesù, cioè non gli danno la loro adesione (10,26).

Bisogna quindi leggere la sua regalità sullo sfondo dell'allegoria del pastore modello che dà se stesso per i suoi (Gv 10,11. 15), chiamati più ardi «suoi amici» (15,13), e per riunire i dispersi (11,52); egli non perderà nessuno di loro (18,9). Come re, è lui il Davide promesso, il pastore unico (Ez 34, 23: « Darò loro un pastore unico che le pascerà: il mio servo Davide; egli le pascolerà, sarà il loro pastore »). Il testo illude pertanto non solo alla regalità di Gesù, ma all'opposizione del pastore modello ai ladri e ai banditi (10,1. 8. 10). Per questo la verità cui Gesù dà testimonianza si oppone alla menzogna dei dirigenti (8,44.55). Coloro che lo riconoscono come re sono in mezzo al mondo (13,1; 7,11.15; cf 12,25), come lo era lui stesso, ma senza appartenergli 17, 14-16). La comunità che egli costituisce, il regno di Dio (3,3.5), prende una forma completamente diversa da quell'attesa.

I movimenti messianici tendevano a realizzare il regno di Dio all'interno delle categorie della monarchia temporale (cf Gv 12,13.34). Gesù, il Messia-Re, non esercita il proprio regno come i re di questo mondo. Ciò non significa che non abbia incidenza sulla realtà sociale; la comunità che egli forma i presenta appunto come una alternativa non soltanto diversa, ma opposta ai sistemi di questo mondo. Il rapporto che vige fra Gesù e i suoi non è quello da signore a suddito, ma quello che intercorre tra chi Propone la verità e coloro che l'accettano liberamente (cf Gv 15,13-15).

**v. 38a**: La battura finale di Pilato dimostra il suo scetticismo, ma soprattutto il suo vero interesse: la colpa di Gesù. Gesù si è dimostrato uno dei tanti sognatori, non lo considera pericoloso e non preoccupa più di lui. Non c'è alcun reato commesso e allora non s'interessa più della sua persona. Quest'uomo di potere appartiene «a questo mondo», non alla verità, e non può ascoltare la voce di Gesù. L'offerta implicita di Gesù lo lascia insensibile. Non sa cosa sia la verità perché non conosce la vita.[9]

PER LA NOSTRA VITA

1. Il nostro Padre è re, e tutti noi siamo principi ereditari. È vero che uno solo è Figlio a pieno diritto. Egli è venuto per proclamare il Regno del Padre: un regno paterno, e non un regno tirannico. E noi ci auguriamo che, dopo tanti regni e governi ingiusti o violenti, s'instauri davvero il regno del nostro Padre!

> "Sei giusto, con giustizia governi l'universo
> e stimi incompatibile con il tuo potere
> condannare chi non merita castigo.
> Perché la tua forza è il principio della giustizia,
> ed esser padrone di tutti, tutti ti fa perdonare […];
> ma tu, padrone del potere, giudichi con moderazione
> e ci governi con molto indulgenza" (*Sap 12,15-18)*.

[…] Io voglio pronunciare il tuo nuovo nome e riconoscere con gioia che il Padre di Gesù è il Re della Gloria.

Tu, Re Padre, hai celebrato le nozze del tuo Figlio, legittimo principe ereditario. Egli ha accettato e realizzato pienamente nella sua vita il tuo regno: lo ha annunciato, lo ha descritto nelle sue parabole e lo ha inaugurato. Come nel *Sal 72,* questo regno è un regno

[9] Il commento al vangelo è un adattamento di J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (Lettura del Nuovo Testamento 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 725-731.

di giustizia in difesa dei poveri e di chi non ha diritti, un regno di prosperità duratura. Gesù non ha cercato di stabilirlo con la forza, servendosi di legioni di angeli; né ha voluto ribellarsi come Assalonne, contro un regno umano. Ha dichiarato che il suo regno non è di questo mondo (cf Gv 18,36).
Il tuo Figlio ci ha comandato di proclamare e diffondere il tuo regno nella storia degli uomini. Nella preghiera noi ti chiediamo che esso "venga"; con l'azione opereremo perché venga. Quand'è che potremo cantare al Padre,
*che già viene a reggere la terra:*
*reggerà l'orbe con giustizia i popoli con rettitudine* (*Sal 98,9)?*

Dovremo forse aspettare il compimento dell'Apocalisse?
*Ha preso possesso del suo regno il Signore, il nostro Dio, l'Onnipotente* (*Ap 19,6)*.[10]

2. Bisogna essere umili quando si tratta di Dio, sappiamo così poco di Lui. Siamo deboli e ignoranti quando si tratta di essere veraci nell'amare lui. Dio sa molto meglio di noi cosa occorre per noi, per e fare la sua volontà.

Siamo sempre debitori davanti a Dio quando si tratta di amore: rassicuriamo il nostro cuore dinanzi a lui, che se in qualche cosa il nostro cuore ci condanna, Dio è più grande del nostro cuore.

Davanti a lui vale un'altra misura: tra grande e piccolo, tra attivo ed inerte. Ciò che dall'esterno può apparire debole e indigente, interiormente è pieno di forza e vitalità.

È la potenza della vita di Dio che opera nella nostra pochezza.[11]

3. Il fatto che milioni di uomini si siano nutriti del suo nome, che abbiano dipinto con oro il suo volto e fatto risuonare la sua parola sotto cupole di marmo, tutto questo non prova alcunché riguardo alla verità di quest'uomo. Non si può prestar credito alla sua parola sulla base della potenza che ne è storicamente scaturita: la sua parola è vera solo in quanto disarmata. La sua potenza è di essere privo di potenza, nudo, debole, povero: messo a nudo dal suo amore, fatto povero dal suo amore. Questa è la figura del più grande re dell'umanità, dell'unico sovrano che abbia chiamato i propri sudditi a uno a uno, con la voce sommessa della nutrice. Il mondo non poteva sentirlo. Il mondo sente solo quando c'è un po' di rumore e potenza. L'amore è un re privo di potenza, Dio è un uomo che cammina ben oltre il tramonto del giorno.[12]

4. [Occorre] uno stile di vita che non discorda da quello di Gesù, che ha incarnato l'amore di Dio attraverso un'ospitalità delle persone più diverse incontrate nelle sue erranze, per paesi e villaggi. Egli fa precipitare Dio dal cielo regale della trascendenza, della purezza e della separatezza, per farlo accadere in una relazione fra persone differenti, con tutta la contingenza e l'instabilità, ma anche la promessa e la creatività che questo comporta. La verità umana, in questa concezione, non è quella del valore assoluto né della sovranità bensì quella della relazione e della cura. Ogni identità esiste nella relazione: è solo nel rapporto con l'altro che cresco, cambiando. Ogni storia rinvia ad

[10] L. ALONSO SCHÖKEL, *Dio Padre; Meditazioni bibliche* (Bibbia e Preghiera 19), Edizioni Apostolato della Preghiera, Roma 1994, 1998[5], pp. 163-164.
[11] T. GEIJER, *Lettere inedite.*
[12] CH. BOBIN, *L'uomo che cammina* (Sympathetika), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1998, pp. 20-22.

un'altra, e sfocia in un'altra. Ogni esistenza, ciascuno di noi, è sempre un grembo in formazione.[13]

5. La salvezza divenuta manifesta in Gesù Cristo è una salvezza specifica. Essa porta il carattere della sua origine da Gesù, è cioè la pienezza di vita di Dio, potentemente imponentesi, che però continua a stare sotto la legge della sua ostile contestazione. Contro tale ostile contestazione essa non si impone con i mezzi della forza e della violenza, bensì *more Dei,* alla maniera di Dio divenuta manifesta in Gesù Cristo: radunando, ispirando, superando la violenza, confidando nella superiore potenza di Dio rispetto alle potenze deleterie del mondo. La grandezza della potenza di Dio si è infatti manifestata nella risurrezione di Gesù come la sua *dynamis* capace di suscitare di nuovo la vita. Con questa potenza Dio si oppone *in modo specifico* a tutte *le potenze e le potestà,* la cui potenza consiste sempre nel fatto di lanciare delle minacce di morte o di dar effettivamente seguito a tali minacce. La potenza di Dio non consiste nel mettere a morte, bensì nella *invincibilità della vita proveniente da lui.*

Il giudizio di Dio sul mondo, consistente nella sua *dynamis* che si impone e che stabilisce la sua *giustizia* tra gli uomini come il nuovo ordinamento della vita, non rimane incontrastato. La natura specifica di questo giudizio esige che i giudicati lo accettino: senza la *fede,* senza la conversione alla rottura epistemologica che rende capaci di vedere in colui che pende dalla croce il vincitore, senza la *pistis Iesu Christu,* senza la fede nel *Crocifisso* non esiste alcuna possibilità di pervenire alla vita voluta da Dio quale compendio della salvezza da lui donata.[14]

6. *Fa piaga nel Tuo cuore*
*La somma del dolore*
*Che va spargendo sulla terra l'uomo;*
*Il Tuo cuore è la sede appassionata*
*Dell'amore non vano.*

*Cristo, pensoso palpito,*
*Astro incarnato nell'umane tenebre,*
*Fratello che t'immoli*
*Perennemente per riedificare*
*Umanamente l'uomo,*
*Santo, Santo che soffri,*
*Maestro e fratello e Dio che ci sai deboli,*
*Santo, Santo che soffri*
*Per liberare dalla morte i morti*
*E sorreggere noi infelici vivi,*
*D'un pianto solo mio non piango più,*
*Ecco, Ti Chiamo, Santo,*
*Santo, Santo che soffri".*[15]

[13] I. NICOLETTO, *Le nostre seti, le nostre sorgive, intrecci tra vangelo e mondo* (Monastica 17), Pazzini, Villa Verucchio 2011, p. 91.
[14] R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Traduzione di C. DANNA (Giornale di Teologia 309), Editrice Queriniana, Brescia 2005, pp. 207-208.
[15] G. UNGARETTI, *Vita d'un uomo*, a cura di L. PICCIONI (I Meridiani Collezione), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2005, pp. 229-230.