

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## QUINTA DOMENICA DI AVVENTO

La «testimonianza» del profeta – come anche del «precursore» Giovanni (cf *Vangelo*) – è di scomparire davanti a colui che è oggetto della propria parola, lasciando di sé soltanto una «voce» che diventa «scrittura», *attestazione*, ovvero parola fissata in un testo. Quanto il Battista ha detto e ha fatto è comprensibile solo alla luce delle Sacre Scritture di Israele e diviene *nuova Scrittura* attraverso l'evangelista, «che testimonia queste cose e le ha scritte, e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera» (Gv 21,24).

Il profeta biblico, com'è noto, non è tanto colui che *prevede* o *predice*. In questa definizione tutto lo straordinario starebbe nel vedere o dire *prima* quanto accadrà. Non necessariamente il profeta predice o prevede. Piuttosto, egli *vede* e *dice*. Dice una parola per il suo oggi, una parola che spiega l'opacità dell'evento, ciò che rimane insondabile agli occhi dei più. Egli vede al di là del fatto, rende percepibile quanto resterebbe oscuro e senza forma. Insomma, il profeta illumina lo svelamento di Dio e del suo progetto nella muta storia di ogni tempo.

«Nella parola profetica, visione e parola sono alla ricerca di una scoperta, ma ciò che esse svelano non è l'avvenire, bensì l'Assoluto» (A. Neher). Potremmo dire che il profeta ha una nostalgia di conoscenza: non la conoscenza del domani, ma la nostalgia del «totalmente Altro». Di fronte al silenzio di Dio, i profeti sono la «voce» che annuncia la Parola di JHWH. Di fronte all'oscurità in cui l'uomo muove i suoi passi, essi sono coloro che illuminano la via da percorrere.

Ecco il profondo significato di quel *pro* che sta davanti al verbo greco *phêmi*, «parlare»: il profeta è colui che parla *al posto di* Dio, il suo porta-parola, e insieme egli è colui che parla *davanti* e *a favore* degli uomini, trasmettendo loro l'autentica interpretazione della storia. Tutt'e due le dimensioni sono necessarie perché si dia l'esperienza profetica, in quanto la profezia è il prisma attraverso il quale il tempo di Dio si fa presente nei tempi dell'uomo.

Alla luce di questa conoscenza, Giovanni «il precursore» sa di non essere il Messia, ma ha piena coscienza di essere l'amico dello Sposo (Gv 3,27-30):

<sup>27</sup> Giovanni rispose: «Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stata data dal cielo. <sup>28</sup> Voi stessi mi siete testimoni che io ho detto: “Non sono io il Cristo”, ma: “Sono stato mandato avanti a lui”. <sup>29</sup> Lo sposo è colui al quale appartiene la sposa; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è piena. <sup>30</sup> Lui deve crescere; io, invece, diminuire».

Il gesto simbolico di togliersi il sandalo, anzi di non ritenersi degno nemmeno di sciogliere il laccio del sandalo dell'interlocutore, rimanda a Dt 25,5-10 e Rut 4,7-8 con la spiegazione che lì è offerta:

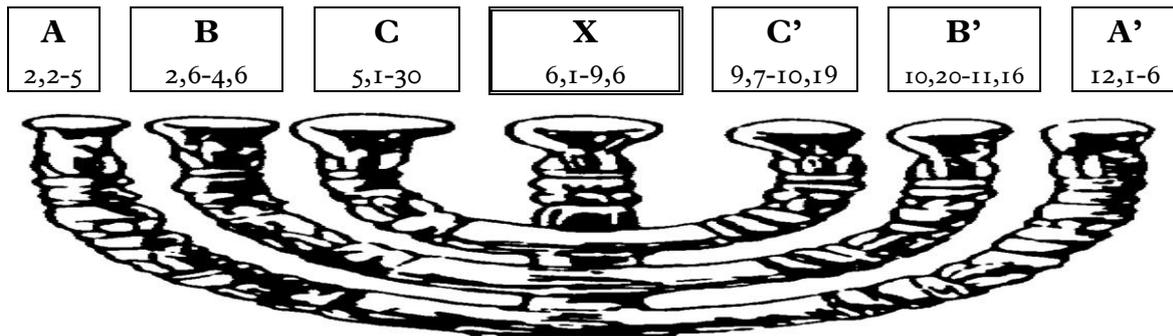
«Questo accadeva nei tempi antichi in Israele in occasione del riscatto (*g<sup>o</sup>úllá*) o della compravendita (*t<sup>e</sup>mûrâ*). Per autenticare una parola (*dābār*), uno si toglieva il sandalo e lo dava all'altro: tale era l'attestazione (*t<sup>e</sup>údá*) in Israele».

La *conoscenza profetica* del precursore e la sua «testimonianza» ci permettono di trarre dal testo della *promessa* isaiana nel suo «inno messianico» (*Lettura*) e di raggiungere la forma inedita del sacerdozio di Cristo, che – essendo della tribù di Giuda – non discende dalla famiglia levitica di Aronne, ma risale alla figura eccedente di Melkišedeq (*Epistola*).

LETTURA: Is 11,1-10

La redazione di Is 2-12 è senz'altro la più accurata nella prima parte del libro isaiano (capp. 1-39). La pagina scelta dalla liturgia odierna comprende l'inno di Is 11,1-9 e l'inizio dell'oracolo seguente. È evidente che la composizione di Isaia vuole unire *šōreš jīšaj* «la radice di Iesse» (v. 10) al *hōṭer mig-gēza<sup>c</sup> jīšaj* «germoglio [uscito] dal tronco di Iesse» dell'inizio del cap. 11.

L'insieme di Is 2-12 è infatti una composizione simmetrica, quasi a modo di *m<sup>e</sup>nôrâ*, il cui braccio centrale è costituito dalla vocazione profetica di Isaia e dal cosiddetto «Libretto dell'Emmanuele»:<sup>1</sup>



Più precisamente, la sezione B' (Is 10,20 – 11,16) è composta da quattro sequenze:

- a) Is 10,20-27: JHWH salverà un resto di Giuda;
- b) Is 10,28-34: gli invasori Assiri saranno spazzati via;
- c) Is 11,1-9: un nuovo germoglio da Iesse per un re giusto e di pace;
- d) Is 11,10-16: le genti saranno radunate da JHWH attorno alla radice di Iesse.

<sup>1</sup> Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse,  
un virgulto germoglierà dalle sue radici.

<sup>2</sup> Su di lui si poserà lo spirito del Signore,  
spirito di sapienza e d'intelligenza,  
spirito di consiglio e di forza,  
spirito di conoscenza e di timore del Signore.

<sup>3</sup> Si compiacerà del timore del Signore.  
Non giudicherà secondo le apparenze

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

e non prenderà decisioni per sentito dire;  
<sup>4</sup> ma giudicherà con giustizia i miseri  
e prenderà decisioni eque per gli umili della terra.  
Percuoterà il violento con la verga della sua bocca,  
con il soffio delle sue labbra ucciderà l'empio.  
<sup>5</sup> La giustizia sarà fascia dei suoi lombi  
e la fedeltà cintura dei suoi fianchi.  
<sup>6</sup> Il lupo dimorerà insieme con l'agnello;  
il leopardo si sdraierà accanto al capretto;  
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme  
e un piccolo fanciullo li guiderà.  
<sup>7</sup> La mucca e l'orsa pascoleranno insieme;  
i loro piccoli si sdraieranno insieme.  
Il leone si ciberà di paglia, come il bue.  
<sup>8</sup> Il lattante si trastullerà sulla buca della vipera;  
il bambino metterà la mano nel covo del serpente velenoso.  
<sup>9</sup> Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno  
in tutto il mio santo monte,  
perché la conoscenza del Signore riempirà la terra  
come le acque ricoprono il mare.  
<sup>10</sup> In quel giorno avverrà  
che la radice di Iesse sarà un vessillo per i popoli.  
Le nazioni la cercheranno con ansia.  
La sua dimora sarà gloriosa.

Nessun testo del Primo Testamento è in se stesso *messianico*: tale caratterizzazione dipende da come la tradizione interpretativa successiva, specialmente a partire dal II secolo a.C., l'abbia riletto. Tra le pagine scritturistiche, questo passo di Isaia – sia nella tradizione giudaica sia in quella cristiana – è quello sentito *messianico* per eccellenza.

Questo «poema messianico» è anche una delle perle più perfette della poesia ebraica. Complementare all'inno di 8,23-9,6 e per talune espressioni, tematiche e simboli, avvicicabile a 2 Sam 23, si può delimitare a partire dalla regolarità della struttura simbolica. Il v. 10, d'altro canto, è un chiaro inizio di un nuovo oracolo (*v<sup>e</sup>hājā bajjôm hāhū?*), qui collegato per la stessa immagine botanica dell'oracolo precedente (*šōreš* «radice», che rimanda al v. 1).

L'inno si divide in due quadri simmetrici: i vv. 1-5 e 6-9. In ciascuno dei due quadri abbiamo un simbolo cosmico dominante: il vento (*rū<sup>a</sup>h*) nel v. 2 e il mare (*jām*) nel v. 9. Sui due pannelli il profeta offre l'affresco di una nuova creazione: sul primo vi è la prevalenza del simbolismo vegetale (v. 1) e sull'altro il simbolismo teriomorfo (vv. 6-8). Al centro della nuova creazione, trova spazio una nuova umanità con l'investitura solenne di un nuovo rampollo davidico o meglio, un nuovo discendente di Iesse che è alternativo alla discendenza davidica, «stroncata». Attorno a questo re si costruirà la pace, che si estende fino ad abbracciare l'intero mondo animale e l'elemento caotico delle origini, il mare o l'oceano.

Come gli animali hanno partecipato alla rottura della pace, segnata dalla trasgressione dell'uomo (cf Gn 3), così ora partecipano a questa riconciliazione generale, che appare la ricreazione di un nuovo paradiso.

Anche dal punto di vista narrativo la struttura risulta stringente e perfettamente calibrata. Dal tronco si passa al rampollo, che diventa un nuovo centro. Attorno a lui si posizionano i quattro punti cardinali (i quattro *rûhôt* = pienezza dello spirito<sup>2</sup>). Lo spirito gli è donato tramite l'unzione e l'investitura regale e il nuovo re governerà con giustizia e nella pace, procurando una riconciliazione universale e conducendo l'intero universo alla conoscenza di JHWH che riempirà tutta la terra.

**vv. 1-5:** Il brano inizia con un verbo in *w<sup>e</sup>qatal* (*w<sup>e</sup>jāsā* «e uscirà»), la forma narrativa per il futuro. Il futuro sarà infatti il tempo verbale prevalente in tutta la pericope. Quanto segue è dunque una promessa: l'annuncio di un ideale re «che uscirà» dalla casa di Iesse.

La dinastia davidica è, per Isaia, un tronco (*gēza'*) tagliato, ma solo apparentemente morto (cf Gb 14,7-9). È ormai soltanto il «tronco di Iesse», un'allusione alle sue umili origini (cf Mic 5,1): le origini sono dal nulla, il futuro sembra precluso. La promessa divina sembra vanificata. E invece vi è la speranza di un nuovo inizio, un nuovo germoglio, un nuovo rampollo. *hōter* «ramo, bastone» (cf Pr 14,3; Sir 33,27) ha qui il senso di «rampollo», dal momento che viene determinato dal suo parallelo *nēser* «germoglio»; d'altra parte, non si può negare che vi sia un'allusione esplicitamente politica del vocabolo *hōter*, dal momento che in fenicio lo stesso vocabolo ha anche il senso di scettro. Quanto a *nēser* ci sarebbe da aprire una lunga parentesi, ricordando anche l'altro suo parallelo *šemah*: la promessa del «germoglio» viene esplicitata in Ger 23,5-6; e da qui, in Is 4,1-2 e Zc 3,8. Il richiamo di Gb 14,7-9 fa preferire di leggere *jipreh* (v. 1b; da *prh* «essere fecondo») come *jiprah* da *prh* «sbocciare, germogliare». L'immagine vegetale usata, in entrambe le opzioni, rende bene il contrasto tra la fedeltà di Dio alla promessa rivolta a Davide e l'infedeltà della dinastia davidica.

Il nuovo rampollo si erge al centro dell'universo. Per quattro volte è ripetuto *rû<sup>a</sup>h* «vento, spirito»: si tratta dei quattro «venti», cioè i quattro punti cardinali del nuovo universo (cf Ez 37,9). L'immagine va colta nella sua paradossalità: i quattro venti «si posano» (*nwh* è il verbo della quiete; si ricordi il tema del «settimo giorno» e quello della *m<sup>e</sup>nûhâ* «riposo» di Dio) sul nuovo rampollo e, posandosi, «ungono» il rampollo, lo rendono *m<sup>e</sup>š<sup>a</sup>h JHWH* (cf Is 61,1-3).

La totalità dello spirito, significata dal numero cosmico “quattro”, si articola in una dichiarazione generica e in tre specifiche. Con un titolo sintetico e qualificante, si afferma anzitutto che è una *rû<sup>a</sup>h JHWH*: si tratta di quella forza che investiva i capi carismatici (Gdc 3,10; 11,29 etc) o i profeti, a partire da Mosè (cf Nm 11) e Saul (1 Sam 10,6). Le altre tre specificazioni sono fatte con coppie di qualità, ciascuna delle quali investe un campo del sapere e del carattere umano:

– *hokmâ ûbînâ* «sapienza e intelligenza»: è la coppia classica per indicare le virtù del sapiente. Modello per esse è Salomone (1 Re 5,26). *hokmâ* è la capacità di dominare le leggi del mondo naturale; *bînâ* è invece la capacità intellettuale di comprendere i problemi (*intus-legere*, intelligenza);

<sup>2</sup> In ebraico *rû<sup>a</sup>h* è «vento», «punto cardinale» e «spirito».

- *‘ēṣâ ûg<sup>g</sup>bûrâ* «consiglio e forza»: ricordano due dei titoli di Is 9,5 e ci riportano nel campo politico e militare. Pr 8,14 ce li presenta come frutti della sapienza: sono le virtù tipiche di un re: *‘ēṣâ* è la capacità di progettare nell’ambito politico; *g<sup>g</sup>bûrâ* è invece la capacità militare, tattica e strategica;
- *da‘at w<sup>g</sup>jir‘at JHWH* «conoscenza e timore di JHWH»: questa coppia di attributi non appartiene più alla figura del re secondo l’ideologia regale. I due atteggiamenti sintetizzano l’attitudine religiosa dell’uomo. *Da‘at* indica il rapporto di conoscenza piena e personalizzata; la *jir‘â* indica invece quell’atteggiamento reverenziale, che nella letteratura dtn e dtr assume il valore di merismo per esprimere l’intera adesione al Dio dell’alleanza.

I LXX, non avendo colto il simbolismo delle “quattro” *rû<sup>a</sup>h*, hanno pensato che venisse qui usato il simbolismo numerico della pienezza dei “sette” doni (dello Spirito). Era necessario quindi un settimo elemento. Al che, perché il settenario fosse completo, hanno pensato di sdoppiare la traduzione di *jir‘â*, che nel testo ebraico viene ripetuta anche al v. 3a; e così si ha in 2b [*πνεῦμα*] *εὐσεβείας* «spirito di pietà» e in 3a: *πνεῦμα φόβου θεοῦ* «spirito del timore di Dio».

Ma ritorniamo alla trama simbolica che avevamo lasciato, parlando della pienezza cosmica del dono della *rû<sup>a</sup>h*. Che qui si tratti veramente di un’unzione regale, è confermato da quanto segue: compito del re è amministrare la giustizia, secondo lo schema assistenziale e non distributivo. Tra i molti testi che si possono citare anche dal mondo dell’AVO, ricordiamo il Sal 72 che ha molti punti di contatto con il nostro passo. Quanto nel Sal 72, però, viene pregato e chiesto per il presente, in Is 11 viene promesso per un futuro re ideale (si vedano anche Ger 22,15s e Sal 101).

I vv. 3b-4 sottolineano anche con parallelismi e allitterazioni i temi della giustizia: due volte viene usato il parallelismo tra *šāpaṭ* «giudicare» e *hōki<sup>n</sup>h* «prendere decisioni», che richiama in allitterazione (v. 4b) *šebet* «verga», *špātājw* «sue labbra» e *hikkeh* «percuotere». L’ideale messianico ha radici nell’ideologia monarchica di tutto l’AVO (=Antico Vicino Oriente). Tuttavia, soprattutto per il re israelitico, si tratta di essere il rappresentante degno di JHWH sulla terra. Il v. 4b rivela una concezione dinamica della parola del giudice-governatore, comune a tutto il mondo antico (cf Os 6,5 per la parola dei profeti).

Il v. 5 serve a sottolineare quanto precedentemente detto in forma solenne: più che essere un’investitura simbolica nel suo complesso, è un simbolo di vestiario che va compreso nella sua radicalità. *‘ezôr*, ripetuto due volte nei due emistichi, è l’indumento più intimo, l’ultimo ad essere tolto da parte dell’uomo, e mai in pubblico. Così devono essere la giustizia e la fedeltà per questo re ideale.

Del fondamento della giustizia avevamo già parlato a proposito della pagina precedente: è significativo che la prima parte del presente inno messianico termini con l’accento alla *‘emûnâ* «fedeltà» dell’unto. Il parallelismo *šedeq / ‘emûnâ* è molto frequente nel Primo Testamento: solitamente, però, sono riferiti a JHWH, se intesi come attributi regali. In Is 11, l’attribuzione è per il re ideale futuro. Più particolarmente, *‘emûnâ* va interpretata qui nell’ambito giuridico, dato il suo parallelo *šedeq*: è l’assoluta affidabilità del giudice, per cui ciascuno che ha bisogno di difendere un diritto è sicuro di essere da lui ascoltato.

**vv. 6-9:** Il secondo quadro è un ampliamento della pace che trova il suo fondamento in una nuova giustizia e raggiunge gli animali e i rapporti degli animali con l’uomo. L.

Alonso Schökel, ispiratore della presente analisi, ha fatto notazioni preziose a proposito di questa lista di animali. Egli vi ha scorto una duplice serie di tre coppie dialettiche di animali, ciascuna di esse seguita dal settimo elemento che consiste in un accenno all'uomo, nella figura del «fanciullo, lattante». Le due serie culminerebbero nella pacificazione del bambino (nuova umanità) e serpente, chiara antitesi all'odio implacabile (*'ēbâ*) tra il serpente e la stirpe della donna di Gn 3,15.

Ecco le due serie:

1.	lupo - agnello	2.	vacca - orsa
	pantera - capretto		i loro piccoli
	vitello - leoncello		leone - bue
	+ fanciullo		+ lattante
	+ bambino e serpente		

Gli accoppiamenti parlano da sé nella loro simbolicità. Resta solo da esplicitare un duplice punto, che altrimenti non verrebbe forse colto:

1) perché l'uomo compare solo nella figura del bambino? Perché è iniziata un'umanità nuova che è ancora incipiente e deve crescere;

2) da questa duplice serie con «finale» resta «fuori serie» soltanto la coppia bambino-serpente (aspide e serpenti). La motivazione è teologicamente molto ricca. La pacificazione del bambino con il serpente è davvero l'ultimo gradino della pacificazione universale; il richiamo al simbolismo contrapposto di Gn 3,15 è irrinunciabile.

La raffigurazione dell'epoca di pace futura, che si accompagna all'elezione-ascensione di un nuovo re, è un elemento che Isaia poteva prendere dal mondo mediorientale a lui vicino. Tuttavia, questi animali rimangono pur sempre simboli, non allegorie: il leone non mangerà mai l'erba! Da questo punto di vista, non mi trovo con il commento di Martin Buber:

La descrizione della pace paradisiaca tra gli animali (vv. 6-8) viene ricondotta, certo non a torto, alle immagini diffuse in vasti ambienti popolari, del ritorno di un tempo primordiale felice; ma mi sembra che questo idillio, in cui gli animali feroci «dimorano» presso quelli mansueti, deve essere solo un simbolo della pace tra i popoli, forse persino un simbolo in cui si riconoscevano sotto i nomi degli animali selvaggi delle nazioni determinate.<sup>3</sup>

Se dovessimo interpretare questo passo in modo allegorico, gli animali sarebbero un rimando alle varie nazioni. Ma Isaia stesso ci offre la chiave interpretativa dei simboli precedenti. Il v. 9 è infatti l'interpretazione di quanto precede: «Non si agirà più iniquamente» (*rā'ā'* è l'agire iniquo in senso generico). E tutto questo avrà un centro geografico: «il mio santo monte». Presupposto perché tutto questo venga attuato è la «conoscenza di JHWH» (*da'at JHWH*) che riempirà tutta la terra, come l'acqua riempie il mare. È evidente l'aggancio con la *rū'h da'at* di cui si è parlato poco sopra per l'Unto (v. 2b). Nel primo paradiso, l'uomo si era perso per conquistare la scienza di Dio; qui gli viene concessa in misura completa, con la stessa pienezza con cui l'acqua riempie il mare.

**v. 10:** Il nuovo oracolo pone al centro della riconduzione di tutti i popoli al monte di Sion «la radice di Iesse», che diventerà «un vessillo per i popoli». Il messianismo biblico non è mai una chiusura di Israele in se stesso, ma è la condizione per una pace univer-

<sup>3</sup> M. BUBER, *Der Glaube der Propheten*, Manesse Verlag, Zürich 1950, p. 215 [tr. it.: *La fede dei profeti* (= Radici 5), Marietti, Casale M. 1983, p. 149].

sale, in cui il monte di Sion diventa il punto di convergenza e di ascesa nella pace per tutte le nazioni della terra (cf Is 2,1-5).

L'interpretazione giudaica e cristiana e la massima parte dei commentatori trovano in questo passo incontestabilmente la visione di un re-messia «escatologico»: sono qui presenti gli attributi del perfetto sovrano, espressi dal Sal 72 e figurati nel servo di JHWH (Is 42,1-4.6-7). Per Isaia non si tratta di un ideale astratto: egli attende la venuta di un re ideale da un rampollo che «esce» dal ramo di Iesse, apparentemente morto. «Come per il tronco c'è speranza: se viene tagliato ancora ributta e i suoi germogli non cessano di crescere» (Gb 14,7), così è agli occhi di Isaia l'albero di Iesse. Ha in sé ancora vita, perché Dio è fedele.

Isaia può essere giunto a questo “desiderio” durante il regno di Aħaz oppure, una volta disilluso dal regno di Ezechia, qualche decennio più tardi. L'importante è cercare di capire come lui (o un suo discepolo dopo di lui) sia giunto all'enucleazione di questa speranza.

Le due direttrici che hanno guidato la riflessione isaiana sono la consapevolezza della fedeltà di JHWH da una parte e l'ideologia dell'AVO dall'altra.

Anzitutto la visione della storia come scenario in cui l'azione di Dio trascendente si mostra con segni di indubbia stabilità. È stata questa forte convinzione a portare il profeta a rileggere con occhi di speranza rinnovata quelle promesse curiali che ogni principe riceveva al momento della sua incoronazione/elezione. Questa apertura asintotica delle promesse ha rilanciato ad un futuro ulteriore ciò che in prospettiva sembrava appartenere ad un futuro prossimo. Il rilancio verso un futuro ulteriore ci apre qualche spiraglio per comprendere il pensiero escatologico di Isaia. La speranza isaiana è una speranza intramondana, di questo tempo e di questa storia. Il profeta parla di un futuro migliore del presente, ma è sempre un futuro di questo tempo.

È questa anche la concezione messianica che Gesù stesso e il NT hanno assorbito. Il regno ideale del futuro Unto è per Isaia la vittoria del «regno di Dio» (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*, cf v. 9): questo è infatti il *kerygma* originale di Gesù di Nazaret. In questa direzione l'attuazione della profezia isaiana nel NT sta anzitutto nell'oggi del regno di Dio iniziato con la vita di Gesù di Nazaret, sul quale si è posata la pienezza dello Spirito (cf Lc 4).

Vi è però una differenza importante tra Isaia e il NT: in Isaia infatti il centro di questo tempo messianico è ancora il monte Sion (v. 9 e 2,2ss), mentre nel NT l'orizzonte è il mondo intero a cui vengono mandati (*šālah*) gli apostoli (gli *š'luḥîm*).

La nostra speranza messianica ha trovato un ulteriore rilancio, verso il compimento di quella promessa di cui oggi possediamo solo il pegno: sia nel senso che la pienezza dello Spirito posseduta da Cristo deve essere partecipata a tutti non solo come pegno, ma pienamente (cf Ef 6,14.17 e 1Piet 4, 14); sia nel senso che l'era di pace, legata alla presenza del Messia, per ora è solo seme e lievito ed attende la piena manifestazione (cf la figura del Regno secondo le parabole).

Isaia parla di un rampollo della «radice di Iesse» e non di un discendente di Davide. Sembra che Isaia stia pensando non ad un successore della dinastia davidica, ma ad un nuovo Davide, che possa ricominciare una storia diversa da quella della dinastia di Gerusalemme. Sarebbe anche il richiamo del contemporaneo di Isaia, Michea, nel suo oracolo di 5,1-3.

Michea, tuttavia, abitando nella provincia e concentrando la sua critica su Gerusalemme, la metropoli corrotta, vede il nuovo inizio proprio nella cancellazione della storia di Gerusalemme (Mic 3,12). Per Isaia, invece, un innamorato della città di Davide, tutto parte da Gerusalemme e ad essa converge.

SALMO: Sal 97(98),5-9

**℟ Vieni, Signore, a giudicare il mondo.**

5 Cantate inni ad JHWH con la cetra,  
con la cetra e al suono di strumenti a corde;  
6 con le trombe e al suono del corno  
acclamate davanti al re, JHWH.

℟

7 Risuoni il mare e quanto racchiude,  
il mondo e i suoi abitanti.  
8 I fiumi battano le mani,  
esultino insieme le montagne.

℟

9 [Esultino] davanti ad JHWH che viene,  
a giudicare la terra:  
giudicherà il mondo con giustizia  
e i popoli con rettitudine.

℟

EPISTOLA: Eb 7, 14-17. 22. 25

<sup>14</sup>È noto infatti che il Signore nostro è germogliato dalla tribù di Giuda, e di essa Mosè non disse nulla riguardo al sacerdozio.

<sup>15</sup>Ciò risulta ancora più evidente dal momento che sorge, a somiglianza di Melkişedek, un sacerdote differente, <sup>16</sup>il quale non è diventato tale secondo una legge prescritta dagli uomini, ma per la potenza di una vita indistruttibile. <sup>17</sup>Gli è resa infatti questa testimonianza:

«Tu sei sacerdote per sempre  
secondo l'ordine di Melkişedek».

<sup>18</sup>Si ha così l'abrogazione di un ordinamento precedente a causa della sua debolezza e inutilità – <sup>19</sup>la Legge infatti non ha portato nulla alla perfezione – e si ha invece l'introduzione di una speranza migliore, grazie alla quale noi ci avviciniamo a Dio.

<sup>20</sup>Inoltre ciò non avvenne senza giuramento. Quelli infatti diventavano sacerdoti senza giuramento; <sup>21</sup>costui al contrario con il giuramento di colui che gli dice: «Il Signore ha giurato e non si pentirà: tu sei sacerdote per sempre».

<sup>22</sup>Per questo Gesù è diventato garante di un'alleanza migliore.

<sup>23</sup>Inoltre, quelli sono diventati sacerdoti in gran numero, perché la morte impediva loro di durare a lungo. <sup>24</sup>Egli invece, poiché resta per sempre, possiede un sacerdozio che non tramonta.

<sup>25</sup>Perciò può salvare perfettamente quelli che per mezzo di lui si avvicinano a Dio: egli infatti è sempre vivo per intercedere a loro favore.

Il passo di Eb 7,14-25 è utilizzato dalla liturgia di oggi con una tecnica che potremmo definire come un *patchwork*. Probabilmente, nella *mens* di colui che ha “ricomposto” la pericope vi era la volontà di far emergere soprattutto la “novità” della condizione di Gesù, il quale, pur essendo della tribù di Giuda, è anche il compimento della mediazione sacerdotale non nella linea del sacerdozio di Aronne, bensì “simile” al sacerdozio originario e originale di Melkişedeq.

Per questa ragione Gesù è diventato garante della *nuova alleanza* ed è sempre vivo a intercedere a favore di coloro che per mezzo di Lui si accostano a Dio. Il sacerdozio di Gesù è unico, eterno, permanente, immutabile, non conosce fine (cf v. 24). Egli è davvero quel Salvatore potente che non conosce limiti, perché è sempre in grado di donare salvezza e riconciliazione a quanti – coscienti della loro infedeltà al patto – cercano di avvicinarsi di nuovo a Dio. «Quelli che si accostano a Dio attraverso di Lui [Cristo]» (οἱ προσερχόμενοι δι’ αὐτοῦ τῷ θεῷ) raggiungono pienamente la salvezza. In Eb 11,6 si preciserà meglio la condizione: «colui che si accosta a Dio» (ὁ προσερχόμενος τῷ θεῷ) deve credere in Lui, nella sua esistenza e nella sua retribuzione.

VANGELO: Gv 1,19-27a [+15c] 27b-28

È l’inizio della narrazione del Quarto Vangelo, subito dopo il «prologo» teologico (Gv 1,1-18). Sebbene il trapasso tra la poesia teologia del prologo e la prosa narrativa seguente sia evidente, l’episodio costituisce l’esplicitazione della testimonianza di Giovanni anticipata in 1,6-8 e 15. La lettura liturgica incunea nel v. 27 un’affermazione del prologo (v. 15c) ἔμπροσθέν μου γέγονεν «ed era prima di me»: necessaria in quel contesto, inutile però nel dialogo dei vv. 19-28.

Propriamente questa pericope inizia la sezione introduttiva del Quarto Vangelo, che potrebbe essere così strutturata (cf R.E. Brown):

- A. Gv 1,19-34 – La testimonianza di Giovanni Battista:
  - (19-28) a riguardo del suo ruolo in relazione a Colui che sarebbe venuto;
  - (29-34) a riguardo di Gesù.
- B. Gv 1,35-51 – I discepoli del Battista vanno da Gesù:
  - (35-42) a. (due discepoli) – Gesù riconosciuto come rabbì;
  - b. (Simon Pietro) – Gesù riconosciuto come Messia;
  - (43-51) a. (Filippo) – Gesù compimento della Legge e dei Profeti;
  - b. (Natanaele) – Gesù riconosciuto Figlio di Dio e Re di Israele:
    - il detto sul Figlio dell’uomo.

(Il segno di Cana in Gv 2,1-11 chiude la prima parte e apre il libro dei Segni)

<sup>19</sup> Questa è la testimonianza di Giovanni.

<sup>20</sup> Quando i Giudei da Gerusalemme gli mandarono Sacerdoti e Leviti a interrogarlo: “Tu, chi sei?”, egli dichiarò, non rifiutò [di rispondere], ma apertamente dichiarò:

– Io non sono il Cristo!

<sup>21</sup> Gli chiesero:

– E che dunque? Sei Elia?

– No!, dice.

– Sei tu il profeta?

– No!, rispose.

<sup>22</sup> Gli dissero:

– Chi sei allora? Dobbiamo una risposta a chi ci manda. Cosa dici di te stesso?

<sup>23</sup> Egli disse:

– Io [sono] voce di chi grida nel deserto: “*Raddrizzate la via del Signore!*”, come ha detto il profeta Isaia.

<sup>24</sup> C'erano anche alcuni messi del gruppo dei Farisei. <sup>25</sup> Lo interrogarono e gli dissero:

– Perché allora battezzi, se non sei tu il Cristo, né Elia, né il profeta?

<sup>26</sup> Giovanni replicò loro dicendo:

– Mentre io battezzo con acqua, in mezzo a voi sta uno che voi non conoscete! <sup>27</sup> Egli viene dietro di me, ma io non ho alcun titolo per sciogliere il legaccio del suo sandalo!

<sup>28</sup> Questo avvenne a Betania, al di là del Giordano, dove Giovanni era solito battezzare.

La struttura dell'episodio è lineare:

- a) vv. 19-23: la testimonianza di Giovanni davanti alla “commissione investigatrice” composta da Sacerdoti e Leviti;
- b) vv. 24-27: l'obiezione dei Farisei e la risposta di Giovanni;
- c) v. 28: la localizzazione dell'episodio a Betania, al di là del Giordano.

**vv. 19-23:** Giovanni è interrogato da una commissione di Sacerdoti e Leviti, le autorità supreme di Gerusalemme. Ciò significa che l'attività di Giovanni suscitava sospetti presso i capi dei sacerdoti. «Testimone della luce» è stato definito Giovanni nel prologo. Tutti coloro che destano nuove speranze di vita sono un problema per le autorità oppressive. Anziché appoggiare quest'uomo inviato da Dio (Gv 1,6), lo guardano con sospetto e diffidenza, a seguito dei quali Giovanni dovrà cambiare zona di attività e poi finirà in carcere (Gv 3,23-24).

L'interrogatorio inizia all'improvviso, con una domanda rivolta a Giovanni, ma riportata in obliquo: «Tu chi sei?».

La prima risposta è di non essere il Messia. La frase del v. 20 è senza dubbio molto ridondante: *καὶ ὠμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὠμολόγησεν* «egli dichiarò, non rifiutò [di rispondere], ma apertamente dichiarò». Ma questo sta a dimostrare che era molto vivo nella comunità giovannea il problema dell'identità messianica attribuita al Battista. La sua negazione e la sua testimonianza sono dunque particolarmente impor-

tanti: Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός «Io non sono il Cristo!» (cf anche Gv 3,28). Tale negazione corrisponde a 1,8 in linguaggio teologico: οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός «non era lui la luce, ma [venne] per rendere testimonianza alla luce». Una conferma sta nel fatto che nel Quarto Vangelo il Battista non pronuncerà mai alcuna frase che contenga l'affermazione Ἐγὼ εἰμὶ «Io sono», in opposizione alle molte testimonianze rivolte a Gesù: οὗτός ἐστιν «è Lui!» (Gv 1,30. 33. 34).

Dopo la prima fondamentale negazione, il problema rimane aperto: chi è Giovanni? È Elia? È il profeta atteso. Le risposte del Precursore sono secche: «No, non sono io!».

Alla fine dell'interrogatorio, non rimane nulla tra le mani degli investigatori. Devono tornare a Gerusalemme e devono pur dire qualcosa circa l'identità di Giovanni. Allora lasciano a lui stesso il compito di auto-presentarsi. Giovanni lo fa, ma in modo allusivo: egli è «voce» di colui che grida nel deserto. Si riaggancia così alla tradizione sinottica nel presentare il precursore. Ma soprattutto il Battista si presenta con un atto di accusa palese nei riguardi delle autorità di Gerusalemme. Giovanni dà testimonianza alla luce-vita della liberazione esodica; le autorità, che invece sono tenebra, si oppongono a questo messaggio di liberazione. Per loro, la Legge di Mosè non è un manifesto di libertà, ma uno strumento di potere.

**vv. 24-27:** I Farisei del gruppo inquirente non si accontentano delle parole del Battista e la loro nuova domanda è quasi un atto di accusa circa l'attività del precursore, se lui non è il Messia, Elia o il profeta. Ma Giovanni mostra il senso del suo battesimo di penitenza, che non è ancora il battesimo dello Spirito di Cristo. Il suo gesto di immersione nell'acqua è solo una preparazione per essere in grado di accogliere un personaggio che sta per giungere e che potrà offrire il battesimo definitivo dello Spirito. In altri termini, egli suscita il desiderio di cogliere la presenza di Colui che è già in mezzo al popolo, ma ancora non è stato riconosciuto né dal popolo né dalle autorità di Gerusalemme.

Giovanni afferma la propria inferiorità rispetto a colui che deve venire dichiarando di non poter prendere il suo posto. Il testo fa allusione all'antica legge del levirato, secondo la quale, quando uno moriva senza figli, il parente più prossimo doveva sposare la vedova per dare figli al defunto. Se costui non voleva soddisfare tale diritto, in ordine di parentela un altro poteva occupare il suo posto. La cerimonia per dichiarare la perdita del diritto consisteva nella consegna del sandalo (cf Dt 25,5-10; Rt 4,6-8).

Affermando di non poter prendere il posto di colui che viene dopo di sé (cf 1,15), Giovanni presenta Gesù come lo Sposo che annuncia l'inaugurazione della *nuova alleanza*. Giovanni battezza con acqua: non è ancora il battesimo dei tempi messianici, è la preparazione della sposa (il popolo) per lo Sposo che viene a prenderla con sé (3,29).

**v. 28:** La localizzazione di Betania al di là del Giordano è incerta, ma gli scavi di p. Michele Piccirillo condotti prima della sua precoce morte hanno mostrato un sito vicino alla "Collina di Elia" subito al di là del Giordano, non lontano da Gerico, un sito molto frequentato nel periodo bizantino, che potrebbe ben essere la Betania di cui parla Gv 1,28. In ogni modo, la localizzazione è di grande importanza nel racconto evangelico, in quanto sarà in questo luogo che Gesù si ritirerà nell'ultima tappa del suo esodo (Gv 10,40-42; 11,1) e dove costituirà la sua comunità. Gesù farà suo il luogo in cui ora si trova Giovanni Battista. L'espressione *dall'altra parte del Giordano* ricorda il

passaggio del fiume effettuato da Giosuè per entrare nella terra promessa. Per annunciare la liberazione che effettuerà il Messia, Giovanni si colloca in un territorio che evoca tale entrata e il rapimento al cielo di Elia.

Nell'ambiente teso della Terra Giudaica del I secolo, mentre il popolo attendeva un liberatore dalla dominazione straniera e dalla miseria regnante, appare la figura di Giovanni Battista, che attrae seguaci, annunciando la venuta imminente del Messia e preparando il popolo per l'adesione a lui. Come segno esterno di tale adesione Giovanni proponeva l'immersione in acqua, un battesimo che significava una pubblica rottura con la situazione e un anelito incentrato sulla persona del Messia.

Questo movimento popolare allarma le autorità centrali, religioso-politiche, che inviano una commissione a investigare, con l'intenzione di imprigionare Giovanni se pretende di attribuirsi un titolo messianico. Sconcertati dalle sue negazioni, in quanto Giovanni non si identifica con nessuno dei personaggi che venivano attesi, essi ricevono, in risposta alla loro insistenza, un messaggio di denuncia. Sono loro i colpevoli della situazione, quelli che impediscono l'opera liberatrice di Dio. Giovanni dà loro però una notizia inquietante: il Messia non è lui, ma è già presente e sta per dare inizio all'epoca nuova, rispondendo alle attese del popolo.<sup>4</sup>

#### PER LA NOSTRA VITA

1. Giovanni è identificato con il messaggio, ha formato una tale unità con la Parola di Dio che deve proclamare ed annunciare alla gente, che non si riesce più nemmeno a vederlo dietro il messaggio, non riesce più a sentire il tono della sua voce dietro la tonante testimonianza dello Spirito di Dio che parla attraverso di lui.

Ecco una cosa che dovremmo imparare. Troppo spesso quando portiamo un messaggio la gente vede noi e percepisce un messaggio che forse arriva attraverso di noi, perché non siamo sufficientemente identificati con quello che dobbiamo dire. Per ottenere questa identificazione dobbiamo leggere il Vangelo in modo tale, renderlo così nostro e rendere noi stessi così Vangelo, che quando parliamo come dal di dentro del Vangelo stesso, in suo nome, dovrebbe essere semplicemente il Vangelo che parla... [...] e noi dovremmo essere una voce, la voce di Dio.<sup>5</sup>

2. L'esperienza autentica di Dio, o il rapporto autentico con Lui, si realizza a condizione di "sottomettergli il cuore". Non dobbiamo cioè dimenticare che l'esperienza di Dio, vissuta nel cammino della fede, della speranza e delle carità [...] avviene sempre *attraverso di noi*, che prendiamo la sua "forma": il suo modo di giudicare, di pensare, di amare. [...]

In questo modo si fa l'esperienza di Dio non semplicemente come chi è informato su di Lui, ma piuttosto come chi vive un rapporto determinante, capace di "cambiare il cuore." Dio non è un "oggetto", ma "Colui che mi sottomette il cuore". Diventa la

<sup>4</sup> Cf J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (LNT[it] 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 92-93.

<sup>5</sup> A. BLOOM, *Dio e l'uomo*, Traduzione di M. PRANDINI (Spiritualità 8), Editrice Queriniana, Brescia 1976, p. 48.

mia “forma”: ciò che dà forma al mio essere e al mio agire, magari faticosamente, perché certo di essere fedele, di non venir meno, anche se mi sembra che le motivazioni gratificanti siano scomparse tutte. Ma non posso pretendere un’esperienza di Dio che sia semplice. Vi saranno, allora, momenti facili e momenti difficili: tutti devono essere assunti nella prospettiva della fede e diventare elementi di formazione nel cammino stesso della fede, della speranza e della carità.

Proprio questa consapevolezza ci dà il coraggio, la forza, la ragione per vivere la fatica di questi momenti e ci conduce a riconoscere che l’esperienza di Dio non avviene senza di *me*, che prendo la sua “forma”.<sup>6</sup>

3. L’amore trascende sempre, è l’agente di ogni trascendenza nell’uomo. E per questo apre il futuro; non l’avvenire, che è il domani che si presume certo, ripetizione con variazioni dell’oggi e replica del passato: il futuro, l’eternità, quell’apertura senza limiti a un altro spazio e a un altro tempo, a un’altra vita che ci appare davvero come la vita. Il futuro che attrae anche la storia.

Ma l’amore ci proietta verso il futuro obbligandoci a trascendere tutto quello che promette. La sua promessa indecifrabile squalifica ogni raggiungimento, ogni realizzazione. L’amore è l’agente più poderoso della distruzione, perché scoprendo l’inadeguatezza e a volte l’inutilità del suo oggetto, lascia aperto un vuoto, un nulla che atterrisce nel momento in cui viene percepito. È l’abisso in cui sprofonda non solo l’amato, ma la vita, la realtà stessa di colui che ama. È l’amore che scopre la realtà e l’inutilità delle cose, che scopre il non-essere e anche il nulla.<sup>7</sup>

4. Accettare un vuoto in se stessi è cosa sovranaturale. Dove trovar l’energia per una atto che non ha contropartita? L’energia deve venire da un altro luogo. E, tuttavia, ci vuole dapprima come uno strappo, qualcosa di disperato; bisogna anzitutto, che quel vuoto si produca. Vuoto: notte oscura. [...]

La volontà di Dio. Come conoscerla? Se si fa silenzio in se stessi, se si fanno tacere tutti i desideri, tutte le opinioni; e si pensa con amore, con tutta l’anima e senza parole: “Sia fatta la tua volontà”, quel che allora si sente, senza incertezza, di dover fare (quand’anche, per certi riguardi, fosse un errore) è la volontà di Dio.”<sup>8</sup>

5. L’assenza di mistero, tipica della nostra vita moderna, è il nostro decadimento e la nostra povertà. Una vita umana vale tanto quanto rispetta il mistero. [...]

Il mistero è per noi inquietante perché vicino ad esso non ci sentiamo a casa nostra, perché ci parla di un “essere a casa propria” diverso da quello che intendiamo noi.

Vivere senza mistero significa non saper niente del mistero della nostra stessa vita, del mistero dell’uomo, del mistero del mondo, significa non dare importanza all’altro uomo e al mondo, significa restare in superficie. [...]

<sup>6</sup> G. MOIOLI, *Temi cristiani maggiori*, a cura di D. CASTENETTO (Contemplatio 5), Glossa, Milano 1992 (1<sup>a</sup> edizione 1973), pp. 83-84.

<sup>7</sup> M. ZAMBRANO, *L’uomo e il divino* (Classici e Contemporanei), Edizioni Lavoro, Roma 2002, pp. 249-252.

<sup>8</sup> S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, Introduzione di G. HOURDIN, Traduzione di F. FORTINI (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1985, p. 58.

Vivere senza mistero significa non vedere assolutamente i fatti decisivi della vita o addirittura negarli. Non vogliamo sapere che le radici dell'albero stanno nell'oscurità della terra, che tutto quanto vive alla luce viene dall'oscurità e dal grembo materno, che anche tutti i nostri pensieri, tutta la nostra vita spirituale, viene dal mistero di una oscurità nascosta e segreta. [...]

Non vogliamo sentirci dire che il mistero è la radice di tutto quanto è comprensibile, chiaro e manifesto. E quando ce lo sentiamo dire, vogliamo aggredire tale mistero, calcolarlo e spiegarlo, vogliamo sezionarlo, e il risultato è che, così facendo uccidiamo la vita e non scopriamo il mistero. Si sottrae alla nostra presa.<sup>9</sup>

6. Scrive Annalena Tonelli, uccisa in Somalia il 5 ottobre 2003:

«Io sono *nobody*, nessuno. Nel senso che non appartengo a nessuna organizzazione religiosa. Sono una cristiana con una fede rocciosa, incrollabile, che non conosce crisi dai tempi della giovinezza. E questo per grazia di Dio. Non ho mai fatto nulla per conquistarla, nessuno sforzo o fatica, mi è stata donata. Una fede che mi manda avanti in condizioni di grande difficoltà. Anche se devo confessare che le difficoltà non sono quelle che la gente immagina, come la durezza della vita. [...]

«Non ho più dubbi: si ha fede perché si ama. Si è pieni perché si ama. [...] E allora io mi chiedo perché stiamo a sciupare tanto tempo e tante energie a chiedere al Signore questo e quell'altro e quell'altro ancora. Se la facessimo finita e ci decidessimo una buona volta a chiedergli ciò che veramente conta: che ci insegni ad amarlo e ad amare tutte le creature sulla faccia della terra».<sup>10</sup>

<sup>9</sup> D. BONHOEFFER, *Scritti scelti (1933-1945)*, Edizione critica, Edizione italiana a cura di A. CONCI (BC 22 / ODB 10), Editrice Queriniana, Brescia 2009, p. 77.

<sup>10</sup> M. FAGIOLO D'ATTILIA - R.I. ZANINI, *«Io sono nessuno». Vita e morte di Annalena Tonelli (I Protagonisti)*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI) 2005, pp. 29 e 144.