

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

PRIMA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

BATTESIMO DEL SIGNORE

La Festa del Battesimo di Gesù, pur essendo “eccedente” rispetto alla nostra tradizione ambrosiana che già celebra il battesimo nell’unica solennità dell’*Epifania*, offre alle nostre comunità l’opportunità di soffermarsi più pacatamente su un momento che tutte le tradizioni neotestamentarie considerano importante per la ricostruzione della fede di Gesù. Unanimemente esse attestano che il battesimo di Giovanni Battista è il punto di partenza di ciò che il discepolo della prima ora deve testimoniare a riguardo di Gesù (oltre ai racconti dei sinottici, si vedano la testimonianza del Quarto Vangelo e i seguenti passi di Atti: 1,22; 10,37; 13,24; 18,25; 19,1-7).

LETTURA: Is 55,4-7

Riporto tutta la pagina di Is 55,1-13, in quanto è composta da oracoli diversi, sebbene tra loro concatenati. Dal momento che la lettura liturgica comprende soltanto i vv. 4-7, è necessario offrire il quadro d’insieme di questa pagina che è la conclusione del Deutero Isaia (Is 40-55).

Si possono suddividere tre oracoli:

- 1) vv. 1-5: la sorpresa per un adempimento inatteso delle antiche promesse fatte a Davide; esse non si adempiranno per il solo Davide, ma per tutto Israele
- 2) vv. 6-11: la ricapitolazione e la conclusione dell’intera sezione di Is 40,1-55,5, soprattutto a riguardo dell’efficacia della Parola di Dio che produce il suo frutto, perché **YADONAI** rimane fedele, sebbene in modi imprevedibili e impensabili
- 3) vv. 12-13: questi ultimi due versetti sono l’ultima parola che unisce le due parti di Is 40-18 e 49-55 con il tema del nuovo esodo da Babilonia e la promessa di gioia e pace per coloro che ritorneranno.

¹ *Ohi, voi tutti assetati venite all’acqua
e voi che non avete denaro, venite
e comprate e mangiate,
senza denaro e senza pagare, vino e latte.*

² *Perché pesate denaro per ciò che non è pane,
e il vostro guadagno per ciò che non sazia?
Ascoltate, ascoltatevi e mangerete il bene
e la vostra vita si delizi di pinguedine.*

³ *Porgete l’orecchio e venite a me,
ascoltate e la vostra anima vivrà.*

Io stabilirò per voi una promessa eterna,

i segni di benevolenza assicurati a Davide.

⁴ Ecco, testimone fra i popoli l'ho reso,
principe e sovrano sulle nazioni.

⁵ Ecco, tu chiamerai gente che non conoscevi;
accorreranno a te popoli che non ti conoscevano ^a
a causa di $\overline{\text{ADONAI}}$, tuo Dio,
del Santo d'Israele, che ti avrà onorato.

⁶ Cercate $\overline{\text{ADONAI}}$, mentre si fa trovare,
invocatelo, mentre è vicino.

⁷ L'empio abbandoni la sua via
e l'uomo iniquo i suoi pensieri;
ritorni ad $\overline{\text{ADONAI}}$ che avrà misericordia di lui
e al nostro Dio che è grande nel perdonare.

⁸ *Si, i miei pensieri non sono i vostri pensieri,
le vostre vie non sono le mie vie – oracolo di $\overline{\text{ADONAI}}$.*

⁹ *Quanto il cielo è più alto della terra,
tanto le mie vie sono più alte delle vostre vie,
i miei pensieri più alti dei vostri pensieri.*

¹⁰ *Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo
e non vi ritornano senza avere irrigato la terra,
senza averla fecondata e fatta germogliare,
perché dia il seme a chi semina e il pane a chi mangia,*

¹¹ *così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca:
non ritornerà a me a vuoto,
ma opererà ciò che io avrò desiderato
e riuscirà in ciò per cui l'ho mandata.*

¹² *Di certo con gioia uscirete
e in pace sarete ricondotti.
I monti e i colli sprizzeranno davanti a voi di gioia
e tutti gli alberi della steppa batteranno le mani.*

¹³ *Invece di rovi cresceranno cipressi,
invece di ortiche cresceranno mirti.
Questo sarà un memoriale per $\overline{\text{ADONAI}}$,
un segno eterno che non sarà mai eliminato!*

Vediamo il senso dei tre oracoli e della loro sequenza.

vv. 1-5: Due sono i problemi che subito si presentano: qual è la relazione tra i vv. 1-3a e 3b-5? e qual è il senso della *b'rît 'ôlām* del v. 3b? Potrebbe essere la ripetizione delle antiche promesse – una sorta di restaurazione monarchica dopo l'esilio – oppure vi

^a Il TM e i QIs^b hanno il verbo plurale, mentre i QIs^a ha il verbo al singolare. Meglio al plurale dando a *gôj* «popolo» valore di collettivo «popoli».

potrebbe essere una nuova visione teologica e spirituale che si fa strada dopo la catastrofe politica e morale dell'esilio.

I vv. 1-3a presentano quattro caratteristiche: 1) la quantità di imperativi; 2) il vocabolario del mangiare e bere; 3) il vocabolario del commercio; 4) le numerose particelle negative.

Sono versetti che non possono essere interpretati soltanto come una concreta allusione al periodo di fame dopo l'esilio. È anche troppo poco pensare alle grida dei venditori ambulanti: ciò eventualmente potrebbe spiegare la forma letteraria che li ha ispirati. Molto più fecondo è l'avvicinamento agli inviti di donna Sapienza (cf Pro 1,20 e 8,1), che ha portato J. Begrich ad accostare il passo all'invito di donna Sapienza a un lauto banchetto (come in Pro 3,13ss; 9,1ss). Al di là delle possibili similitudini, sembra chiaro che in 1-3a l'esortazione sia rivolta alla "gente" per invitarla ad acquistare beni solidi che sazino veramente, beni gratuitamente donati dalla bontà di יְהוָה.

Il tutto viene espresso con uno stile volutamente "spezzato" e "paradossale": è l'indizio più importante per l'interpretazione del passo. Ogni sintagma sembra spezzarsi, quando ci si aspetterebbe il suo usuale completamento, a partire dall'*incipit*, וְהָיָה, che farebbe pensare a un lamento e che invece intona un bando pubblico:

- *šibrû b'lo'-kesep* «comprate... senza denaro»;
- *šibrû... jajin w'hālāb* «comprate... senza denaro» (ma il verbo *šābar* è caratteristico per la misurazione e la vendita dei cereali, non di vino e latte);
- *jajin w'hālāb* «latte... e vino», invece della coppia fissa deuteronomica «latte e miele», simbolo di abbondanza;
- *w'iklû-tōb* «mangiate... il bene»
- *w'tit'annag baddešen napš'kem* «la vostra vita si delizi... di pinguedine», una espressione che rimane ambigua sino al chiarimento del versetto seguente.

Un parallelo molto interessante può essere colto con il linguaggio deuteronomico (cf Dt 4,1; 8,1; 16,20; 30,19). Ma il confronto con questi testi deuteronomici, più che chiarire i paradossi del presente oracolo, ne fa cogliere l'originalità.

I vv. 3b-5 presentano invece un oracolo, al cui centro sta la promessa di una *b'rit 'ōlām*. Nella Bibbia ebraica, ci sono 10 (o 11) testi in cui Davide appare esplicitamente in relazione ad una *b'rit* con יְהוָה: 2Sam 23,5; Sal 89,4. 29. 35. 40 (forse allusivamente in 50); Ger 33,1; Is 55,3; Sal 132, 12; 2Cr 13,5; 21,7. Il confronto con questi testi, ci porta a dire che:

- il verbo *kārat* «tagliare, sancire», normalmente è usato con la preposizione עִם oppure בְּ, mai non con לְ, come in Is 55;
- nei contesti riferiti a Davide, *b'rit* sarebbe meglio che venga tradotta con «promessa» più che con «patto»; lo dimostra – in molti casi – il parallelismo con *šāba'* « giurare »;
- in Is 55, come anche in 2Sam 23,5, la *b'rit* di cui si parla è precisata come *b'rit 'ōlām*. L'analisi delle 17 occorrenze di questo sintagma nell'AT, porta a meglio tradurre sei di questi testi « obbligazione perpetua »; gli altri 11 – fra cui anche Is 55 e 2Sam 23 – dovrebbero essere meglio interpretati come « promessa perpetua ». Questa promessa perpetua ha come destinatari Noè (Gn 9,16), Abramo (Gn 17,7. 19), Aronne (Nm 18,19) e, nella maggior parte dei casi, il *popolo* (Is 61,8; Ger 32,40; 31,31; Sal 105,10; 1Cron 16,17). Anche in Ez 37,26 il destinatario è il popolo e il contenuto della promessa include il governo del «mio servo Davide» (Ez 37,24-25; cf anche Ez 34).

- il sintagma *ḥasdê dāwīd hanneʿēmānīm* «i segni di benevolenza assicurati a Davide» deve essere interpretato in stretto parallelo a *bʿrīt* (cf Sal 89,29). Si tratta dunque di un genitivo oggettivo (= i segni di benevolenza per Davide) e non soggettivo (= le pie opere di Davide).

Con queste premesse, il v. 4 sembra presentare alcune difficoltà, dalla cui soluzione dipende l'interpretazione dell'insieme. Se si interpreta il v. 4 come contenuto della *bʿrīt* promessa al popolo (v. 3b), per far quadrare meglio la pericope si corregge arbitrariamente *nʿtattīw* «l'ho costituito» in *nʿtattīkā* «ti ho costituito» (cf la *Pešittā*¹). Ma sarebbe meglio interpretare il v. 4 come riferito al passato di Davide e il v. 5 riferito ora a tutto il popolo. Segno dell'esplicita opposizione sarebbe la presenza ripetuta dell'avverbio *hēn* «ecco». Il senso dunque sarebbe:

v. 4: *Io l'ho costituito* [lui = Davide] *come testimone... per i popoli* (ℓ + *ʿammīm*)¹;

v. 5: *tu invece* [= popolo d'Israele di oggi] *convocherai nazioni...*

Il popolo d'Israele starebbe quindi per ricevere dal profeta una missione nuova rispetto a tutte le nazioni, come un tempo Davide l'ebbe rispetto ai popoli di Canaan. Potremmo dunque applicare il v. 4 al re, ma in un contesto che ritiene tale figura ormai soltanto il ricordo di una mediazione del passato. Ciò spiega anche perché non si parli più del re nel v. 5: in esso i personaggi sono invece $\overline{\text{ADONAI}}$, le nazioni e Israele, che diviene il punto di convergenza degli altri popoli.

Il Secondo Isaia è davvero un teologo originale: ha modificato il senso dell'antica promessa davidica, attualizzandola come una promessa per il popolo. Con tale *democratizzazione* della promessa davidica, il profeta ha spiritualizzato il contenuto della tradizione davidica. L'unica vera difficoltà per questa interpretazione è dovuta al fatto che il profeta lasci da parte e non creda più alla restaurazione della monarchia davidica. Ma non è l'unico punto su cui il Secondo Isaia si presenta più come un evangelista che come un profeta! E poi si ricordi, proprio a questo riguardo, che dal punto di vista stilistico Is 55,1-5 è introdotto da paradossi. È vero che il v. 5 ricorda Dt 28,33 (parte delle maledizioni) e Sal 18,44... Ma la relazione con le nazioni è ora modificata: «popoli sconosciuti» correranno verso Israele non per espropriarne i beni. Al contrario, Israele diventa mediazione per tutti i popoli che accorreranno a lui per condividere il dono di grazia di $\overline{\text{ADONAI}}$.

La democratizzazione della promessa davidica impone un nuovo ruolo a Israele di fronte alle nazioni (cf Is 43,10.12; 44,8) e si accompagna ad una rilettura che porta le promesse ad un livello spirituale superiore. Israele diverrà *testimone* per le nazioni non più per mezzo di conquiste belliche (cf Sal 18,44), ma per il suo prestigio morale e religioso. E la scuola isaiana ha mantenuto la prospettiva del Secondo Isaia, anche in seguito. Un periodo di pace e di giustizia ininterrotto sarebbe un'ottima occasione per Is 60 di parlare del principe davidico. E invece, anche in quel contesto non si fa alcuna menzione dell'unto futuro. Anzi Is 60,9 – che è un ottimo parallelo a 55,5b – pone in rilievo la centralità di $\overline{\text{ADONAI}}$: «*Perché in me sperano le isole ed è per causa mia che le nazioni vengono verso di te*» (si legga tutto Is 60).

Si può dedurre che la “democratizzazione” della promessa davidica sia stata accompagnata da una forte “teologizzazione”. In generale, si può dire che negli scritti profetici, tanto più scompare la figura messianica del re terreno, quanto più in primo piano appare la signoria di $\overline{\text{ADONAI}}$ (cf Abdia 21; Is 43,15; 44,6; 52,7; Mal 1,14; Zac 14,9; 14,16-17). Il

¹ Sarebbe meglio leggere ℓ + *ʿammīm* «per i popoli» invece del TM ℓ + *ʿūmmīm*, come fanno anche Targum e *Pešittā* (versione siriana).

medesimo movimento di “teologizzazione” è documentabile anche nei salmi di introduzione (Sal 47; 93; 95-99). In questi salmi, i soli personaggi ricordati sono Mosè, Aronne e Samuele, ovvero le grandi tradizioni pre-profetiche e pre-monarchiche. In questo orizzonte, il messianismo regale assume una tonalità molto più vicina al messaggio neotestamentario della βασιλεία τοῦ θεοῦ «la signoria di Dio».

vv. 6-II: Questo oracolo potrebbe essere la sintesi di Is 40,1 – 55,5 e forma una stupenda inclusione con il prologo di Is 40,1-8: «Secca l'erba, appassisce il fiore, ma la parola del nostro Dio permane in eterno» (Is 40,8). L'oracolo comprende due parti: *esortazione* del profeta (vv. 6-7) e pronunciamento dello stesso **יְהוָה** (vv. 8-II).

L'esortazione a «cercare **יְהוָה**» (*dīr^ešū **יְהוָה***) potrebbe far pensare all'antico invito di andare al tempio, essendo il linguaggio tecnico per indicare la visita al tempio. Ma ora che il tempio non esiste più (datando il Secondo Isaia attorno al 540 a.C.), si deve optare per il senso più generale di una conversione interiore (*tšūbāh*), nella linea della predicazione profetica (cf Am 5,4-7; Ger 29,13...) e deuteronomica (Dt 4,29), che diventa poi tipica della spiritualità postesilica (cf 2Cr 7,14; 11,16; 15,1-7; ecc.). Anche il parallelo della supplica e della risposta divina ci porta nel contesto tipico della terza parte del libro di Isaia e degli ultimi profeti (cf Is 58,9; 65,1-2; 66,4; Zac 7,13).

La connessione con i vv. 8-II diventa subito chiara se si tiene conto dello sviluppo del pensiero del Secondo Isaia esposto in tutti i capitoli precedenti. La *tšūbāh* richiesta nella prima parte è la condizione per comprendere il modo singolare e sempre inedito con cui **יְהוָה** si presenta nel teatro della storia umana (si ricordino le grandi “rivoluzioni” introdotte dal Secondo Isaia a riguardo del *servo di **יְהוָה***, dell'annuncio del nuovo esodo che avrebbe fatto dimenticare il primo e, proprio in Is 55,1-5, della modalità imprevista con cui si sarebbero realizzate le promesse assicurate a Davide).

L'incommensurabilità tra i pensieri (*maḥšābôt*) divini e quelli umani ha attraversato l'intero libro della consolazione. E così proprio *maḥšābôt* è la parola-gancio che unisce l'invito alla *tšūbāh* dei vv. 6-7 e il pronunciamento di **יְהוָה** dei vv. 8-II: Israele (e l'umanità) per poter comprendere quanto **יְהוָה** sta progettando e calcolando² per la storia umana, deve porsi anzitutto in un atteggiamento di disponibilità: solo accogliendo il perdono che viene dall'alto, l'unico in grado di cambiare il cuore umano con il dono di uno spirito nuovo (cf Ger 31,31-34; Ez 36,24-28), si può *vedere* l'azione di Dio.

La metafora della fecondità dell'acqua – pioggia e neve – che scende dall'alto è un ulteriore richiamo al dono dello Spirito: esso non solo pone in esecuzione il progetto di Dio, ma lo feconda e lo porta a compimento, secondo quanto era già stato detto in apertura dal Secondo Isaia (40,6-8). Il *dābār* di Dio ha una sua propria identità, quasi paragonabile allo stesso messaggero che la comunica, profeta o sacerdote; davvero possiamo ripetere la conclusione di H.J. Hermisson,³ secondo cui «la parola creatrice di **יְהוָה** è il motivo teologico centrale della predicazione del Secondo Isaia». Non stupisce allora che le tradizioni ebraica e cristiana abbiano trovato qui uno dei punti principali per una teologia della parola e della mediazione profetica.

² È il significato della radice *ḥāšab* da cui proviene *maḥšābāh*.

³ H.J. HERMISSON, *Deuterocesaja. 2. Band 45,8-49,13* (Biblischer Kommentar Altes Testament 11/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1987, 2003², pp. 129-130.

EPISTOLA: Ef 2,13-22

Collocata tra Is 55 e il racconto del battesimo di Gesù, la pagina di Efesini sprigiona una ricchezza teologica davvero sorprendente.

Guardando al contesto generale della lettera, la pericope si situa dopo il saluto (1,1-2), la grande benedizione (1,3-14), l'intercessione con la lode a Dio (1,15-23) e il riconoscimento della salvezza per la fede attraverso la risurrezione di Cristo Gesù (2,1-10). La pericope di Ef 2,11-22 va al cuore del problema che il mittente vuole trattare, ovvero l'unità di un solo popolo in Cristo Gesù; il corpo di Gesù ebreo unisce in sé sia gli ebrei sia i gentili. I vv. 11-12 sono importanti per sentire il contrasto tra il «prima» e il *νῦν* δὲ «ora invece» del v. 13, con cui inizia la pericope liturgica.

¹¹ Perciò ricordatevi che un tempo voi,
le genti secondo la carne, detti “incirconcisione”
dalla cosiddetta circoncisione fatta da mano umana nella carne,
¹² [ricordatevi dunque] che in quel tempo eravate senza Cristo,
esclusi dalla cittadinanza d'Israele,
estranei dalle alleanze della promessa,
non avendo speranza ed essendo atei^a nel mondo.

¹³ Ora invece, in Cristo Gesù
voi che un tempo eravate quei di lontano,
siete stati resi quei di vicino grazie al sangue di Cristo.

¹⁴ Egli infatti è la nostra pace,
colui che di due ha fatto una cosa sola,
che ha abbattuto il muro di separazione che li divideva,
l'inimicizia nella sua carne,

¹⁵ che ha abolito la Legge dei comandamenti fatti di decreti,
per creare in se stesso dei due un solo uomo nuovo,
che ha fatto pace,

¹⁶ per riconciliare tutti e due in un solo corpo a Dio
per mezzo della croce,
annientando l'inimicizia in sé;

¹⁷ e venuto, annunziò pace a voi che eravate quelli di lontano,
e pace a quelli di vicino;

¹⁸ poiché attraverso di lui entrambi abbiamo accesso
in un solo spirito al Padre.

¹⁹ Dunque non siete più stranieri o forestieri,
ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio,

²⁰ edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti,
essendo pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù,

²¹ nel quale ogni costruzione ^{4a} unita insieme
cresce come tempio santo nel Signore,

^a La parola *ἄθεοι* «atei» non è presente né nei LXX, né negli apocrifi, né nel resto del NT.

^a La forma testuale *πάσα οἰκοδομή* è attestata da \aleph^* B D F G Ψ , da molti codici minuscoli e da padri ecclesiastici, è da preferire come *lectio difficilior* rispetto a *πάσα ἡ οἰκοδομή* (\aleph^1 A C P, altri minuscoli, alcune versioni antiche, Origene e Crisostomo).

²² nel quale anche voi siete edificati insieme
per diventare abitazione di Dio nello spirito.

Il compimento inatteso proclamato dal Secondo Isaia si attua nella croce di Cristo Gesù. Essa diventa il punto di incontro sorprendente in cui si compie la *εὐδοκία*, il «beneplacito» di Dio, annunciato nel momento del battesimo di Gesù: nel Figlio Dio vuole unificare quelli di vicino (*οἱ ὄντες ἐγγύς*, ovvero il popolo di Israele) e quelli di lontano (*οἱ ὄντες μακρὰν*, ovvero i gentili) in un solo uomo nuovo e riconciliare tutti e due in un solo corpo a Dio per mezzo della croce di Gesù, uccidendo l'inimicizia, quella *ʿēbāh* (cf Gn 3,15) che segnava dal suo inizio la storia umana.

Non posso sviluppare tutti i temi coinvolti nella pagina di Efesini. Voglio solo notare la sorprendente analogia tra Ef 2,11-22 e Col 1,21-23. Mentre però Colossesi sviluppa lo schema cronologico «allora... ora», Efesini allarga questo schema sino a farlo diventare una prospettiva generale su tutta la storia della salvezza, soprattutto contemplata nel rapporto tra l'unico Israele della fede e tutte le genti che in Cristo hanno incontrato il Dio vivo e vero e ora ne costituiscono il tempio «in spirito e verità», costruito sul fondamento dei profeti e degli apostoli.

È possibile che in Ef 2,19-22 sia confluito anche un inno battesimale o parte del lessico di un inno precedente. Ma la vera fonte di ispirazione della pagina sono il pensiero dell'apostolo Paolo e gli echi di pagine isaiane che già nella tradizione giudaica erano lette in prospettiva messianica, come Is 57,19. Anzi, questo passo potrebbe essere non solo la fonte ispiratrice per le categorie «quelli di lontano» e «quelli di vicino», ma il punto di partenza che avrebbe generato l'intero *midraš* di Ef 2,13-18. È attestato infatti nell'esegesi rabbinica un collegamento tra Is 9,5-6 e 52,7 (cf H. Strack - P. Billerbeck, III, 587) e in effetti il v. 17 cita allude sia a Is 52,7 sia a Is 57,19. L'allusione a Is 9,5-6 potrebbe essere addotta a partire dagli echi giudaici che attribuivano al Messia la pace che Efesini applica all'unico Israele, che comprende sia l'Israele della carne, perché direttamente discendenti da Abramo, sia l'Israele della fede, perché partecipi della stessa fede di Abramo, il primo credente al modo di Gesù (cf Rm 4,12. 16-17; Gal 3,6-7. 22).

VANGELO: Lc 3,15-16. 21-22

La liturgia ci propone la scena del battesimo di Gesù secondo Luca, accostata a una sezione della pericope precedente (Lc 3,1-20), in cui il terzo evangelista riassume il ministero del Battista, quale importante punto di incrocio tra il Battista e Gesù. Sono parole che servono a interpretare il senso dell'immersione (*βάπτισμα*) nell'acqua del Giordano da parte di Gesù, che pur non avendo peccato si pone sino in fondo dentro la storia di peccato dell'umanità. A differenza dell'aperta dichiarazione del Quarto Vangelo, Luca sembra quasi voler cancellare il fatto che Gesù sia stato discepolo del Battista: sebbene Gesù riceva il battesimo insieme a tutto il popolo, non si dice esplicitamente da chi lo riceve, anzi – pur essendo legato alla figura del Battista – è raccontato dopo il ricordo dell'imprigionamento di Giovanni per opera di Erode Antipa.

La pericope di Lc 3,1-20 inizia con una solenne ambientazione storica della missione di Giovanni – quindi anche degli inizi dell'attività di Gesù – e le citazioni che già la tradizione precedente aveva consegnato all'evangelista, per interpretare l'opera del precursore. Poi, prima di passare al battesimo di Gesù, Luca recensisce dettagliatamente il

messaggio del Battista: a) Lc 3,7-9: l'invito generico alla conversione; b) vv. 10-14: la sintesi del messaggio "sociale" del precursore, una sezione propria di Luca; c) vv. 15-18: la posizione del Battista in relazione all'identità del Messia (è questa la sezione ripresa dalla lettura liturgica di questa domenica); d) e infine, nei vv. 19-20, la reazione di Erode Antipa davanti alla predicazione troppo diretta e urtante del Battista contro di lui, per la convivenza con Erodiade e le altre malefatte commesse; si ricordi che Luca parlerà dell'imprigionamento del Battista solo nell'episodio dei suoi discepoli inviati a Gesù (Lc 7,18-35) e al martirio di lui farà cenno solo attraverso una citazione diretta di Erode in Lc 9,9: «Giovanni, l'ho fatto decapitare io».

Solo dopo questa sintesi è introdotta la breve scena del battesimo di Gesù (3,21-22), che dovrà essere letta con l'attenzione rivolta ai tratti narrativi propri di Luca rispetto alla trama del racconto tradizionale condivisa con gli altri vangeli.

¹⁵ Dal momento che il popolo era in attesa e tutti si domandavano in cuor loro riguardo a Giovanni se non fosse lui il Cristo, ¹⁶ Giovanni rispose dicendo a tutti: «Io battezzo voi con acqua, ma viene colui che è più forte di me: io non sono degno di slegare i lacci dei suoi sandali. Egli vi battezerà in Spirito santo e fuoco: ¹⁷ *tiene in mano la pala per pulire la sua aia e per raccogliere il frumento nel suo granaio, ma brucerà la pula con un fuoco inestinguibile*».

¹⁸ Ed esortando in molti altri modi Giovanni evangelizzava il popolo.

¹⁹ Ma il tetrarca Erode, rimproverato da lui per Erodiade, moglie di suo fratello, e per tutte le malvagità che Erode aveva commesso, ²⁰ aggiunse anche questo a tutto il resto e fece rinchiudere Giovanni in prigione.

²¹ Avvenne allora che, mentre tutto il popolo era battezzato e Gesù, dopo aver ricevuto anche lui il battesimo, stava in preghiera, il cielo fu aperto ²² e discese lo Spirito Santo in forma corporea come una colomba sopra di lui e ci fu una voce dal cielo: «Tu sei il mio Figlio amatissimo: in te ho compiuto il mio progetto»^a.

I vv. 15-17 sono l'ultima parte della sintesi lucana del messaggio del precursore. In modi diversi tutti gli evangelisti hanno trattato del problema dell'identità del Battista in relazione al Messia, Giovanni (1,19-28) e Luca in modo diretto ponendo al Battista stesso la domanda cruciale: «Sei tu dunque il Cristo?». Il confronto per Luca inizia già nei vangeli dell'infanzia (Lc 1-2), che sono di fatto costruiti su questa dialettica (cf soprattutto le parole di Elisabetta a Maria Lc 1,41). In questo momento, il Battista afferma di non essere il Messia, distinguendosi da Gesù, con tre affermazioni:

a) Giovanni, che battezza solo con acqua, è consapevole di essere araldo della venuta di uno "più forte";

^a Questa lezione (cf Mc 1,11) è attestata da P⁴ κ A B L W Δ Θ Ψ, da molti minuscoli e da vari padri, compresi Ambrogio e Agostino). La conflazione con gli Mc e Mt spiega le altre lezioni: Σὺν εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (X 1253 it^f cop^bopt arm^{mss}). Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (conflazione da Mt 3,17 e 17,5) // Υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (see Ps 2.7) D it^a, (b), c, d, ff2, l, r1 Justin (Clement *add ἀγαπητός after σύ*) e molti padri latini.

b) Giovanni non è degno nemmeno di sciogliere i legacci dei sandali del Messia, ovvero non ha alcun titolo per iniziare una qualche transazione, in particolare nessun diritto sponsale (cf Rut); lo Sposo-Messia battezzerà in Spirito santo e fuoco;

c) l'azione del Messia sarà il giudizio finale.

Come ripetutamente appare nell'opera lucana, lo Spirito Santo è presentato come il segno distintivo della nuova alleanza inaugurata da Cristo Gesù e continuata nella sua chiesa (cf Lc 24,49; Atti 1,8; 2,38; 10,47; ecc.). Infatti è sconosciuto ai discepoli del Battista che sopravvivono al maestro (come afferma qui il Battista nel v. 16; e inoltre cf Atti 18,24-28; 19,1-7).

La terza affermazione riguardante il giudizio del Messia sarà proprio il punto di crisi che giustifica l'invio di due dei suoi discepoli a Gesù con il dubbio esplicitato: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?» (Lc 7,19). Il Battista dovrà invece comprendere il modo diverso in cui Gesù interpreta il *giudizio* di Dio: Gesù, nella sua parola e nei suoi gesti, offre l'ultima opportunità di perdono offerta da Dio prima del giudizio finale.

I vv. 21-22 sono la presentazione della brevissima scena del battesimo. Luca non ricorda il luogo del battesimo (al v. 3 è però indicata «la regione del Giordano» come luogo di attività del Battista). Al di là di questo particolare, sono molti i tratti caratteristici che differenziano la redazione lucana della scena.

Anzitutto lo spostamento del battesimo dopo la notizia dell'imprigionamento di Giovanni (nei precedenti vv. 19-20, che ho riportato nella traduzione) è un elemento teologico rilevante, anche se storicamente inverosimile. Come afferma il resto della tradizione neotestamentaria, non può essere stato altri che Giovanni Battista a battezzare Gesù; ma nella forma lucana, scompare la mediazione del Battista e al centro rimane soltanto Gesù e la sua esperienza spirituale in mezzo a tutto il popolo.

Anzi, Luca non è affatto interessato al momento stesso in cui Gesù viene battezzato: in mezzo a tutto il popolo anche Gesù è battezzato, ma tutto questo è detto con frase subordinata e circostanziale rispetto all'evento principale che segue e che accade al seguito della preghiera di Gesù.

La dimensione della preghiera è il sistema linfatico dell'esperienza di fede di Gesù. Non solo perché Luca presenta spesso Gesù in preghiera, soprattutto nei momenti cruciali delle sue scelte, come quando deve scegliere i Dodici, deve porre loro la domanda circa la propria identità, al momento della trasfigurazione, quando insegna ai suoi discepoli come pregare, per non parlare della preghiera al Getsemani o persino sulla croce (Lc 3,21; 6,12; 9,18-22. 28-29; 11,1; 22,32. 41; 23,34. 46). Ma perché la preghiera è anche il tratto caratteristico dei discepoli. Come Gesù prega prima che lo Spirito scenda su di Lui, così anche la comunità dei discepoli è in preghiera mentre attende la promessa dall'alto (Atti 1,8. 14) e rimane fedele alla preghiera (Atti 2,42; 3,1; 4,31; 6,4; 12,12; 13,3. Davvero il modo di "fare storia" di Luca non è semplice cronaca, ma testimonianza di un'esperienza che nasce dalla propria comunità.

Fin qui le premesse e le condizioni dell'evento. Propriamente dovremmo dire che Luca è interessato a quanto avviene in Gesù *dopo* il battesimo ricevuto da Giovanni, a partire dal suo ritirarsi in preghiera. Senza dubbio vi potrebbe essere una qualche vena apologetica in tale scelta contro quei gruppi battisti che affermavano la superiorità del Battista rispetto a Gesù. Ma vi potrebbe anche essere semplicemente la volontà

positiva di Luca di mettere in primo piano l'*esperienza di rivelazione* che Gesù ebbe dopo avere ricevuto il battesimo.

Presupponendo infatti che il verbo iniziale ἐγένετο δέ «avvenne allora che» sia un semitismo (= *wajʰi*) trasportato in greco, la prima frase principale della scena è «il cielo si aprì». Proprio per questo la tradizione liturgica della chiesa già dai primi secoli ha inteso il valore *epifanico* del battesimo di Gesù come una proclamazione della messianicità di Gesù al mondo intero. L'esperienza di rivelazione sperimentata da Gesù dopo il suo battesimo è descritta da Luca con tre tratti specifici:

a) «il cielo fu aperto»: è un richiamo diretto all'invocazione di Is 63,19: «Se tu squarciassi i cieli e scendessi!». Siamo davvero, come implorava Isaia, all'inizio di un nuovo esodo con tutti i suoi prodigi rinnovati (cf il seguito di Is 64,1-4);

b) «discese lo Spirito Santo in forma corporea come una colomba sopra di lui»: lo Spirito discende su Gesù nel battesimo, come prima ancora al momento del suo concepimento (Lc 1,35) e nei momenti decisivi della sua vita (Lc 4,1. 14. 18; 10,21; Atti 2,33), come sulla comunità dei discepoli (Atti 2,1-12. 33) e nei momenti decisivi della sua crescita (Lc 12,12; Atti 4,8. 31; 5,32; 6,3. 5. 10; 7,55; ecc.). Per questo l'unico peccato che non può essere perdonato è quello contro lo Spirito santo (Lc 12,10), perché significa rifiutare il dono dall'alto che permette di accogliere il perdono e di vivere secondo Dio. La precisazione *σωματικῶ εἶδει* «in forma corporea» è propria di Luca e molto si è discusso al riguardo. Tra tutte le possibilità, la interpreto come una specificazione *limitativa*, nel senso che il paragone seguente ὡς περιστερὰν «come una colomba» non deve essere inteso come un simbolo in senso generale, ma solo nel suo valore *eidetico*, metaforico, ovvero come un segno che rimanda ad altro.

Il primo valore è sviluppato, ad esempio, nel commento di s. Ambrogio:

Perché *come una colomba*? Perché la grazia del battesimo richiede la semplicità, affinché siamo semplici come colombe. La grazia del battesimo richiede la pace, quella pace che, nell'antico simbolo, la colomba portò un giorno a quell'arca, che, sola non fu travolta dal diluvio. Colui che ora si è degnato di discendere in forma di colomba, mi ha insegnato di chi fosse simbolo quella colomba, mi ha insegnato che quel ramoscello, quell'arca era il simbolo della pace e della chiesa, poiché, pur fra le rovine del mondo, lo Spirito Santo reca alla sua Chiesa una pace feconda. Me l'ha insegnato anche Davide, il quale, scorgendo per ispirazione profetica il sacramento del battesimo, ha detto: «*Avessi ali come una colomba*».⁵

Un secondo valore simbolico può essere dedotto dall'ampliamento redazionale che chiude il "soliloquio dell'amore invincibile" di יֵאֱדֹנָאִי in Os 11:

*Dietro יֵאֱדֹנָאִי andranno ed egli ruggirà come un leone:
quando egli ruggirà, tremeranno i suoi figli dall'occidente,
tremeranno come uccelli dall'Egitto, come colomba dall'Assiria
e io li farò abitare nelle loro case. Oracolo di יֵאֱדֹנָאִי (Os 11,10-11).*

Colomba in ebraico è *jōnāh*: ovvero accorreranno tremando come Giona. Forse proprio a partire da questa parola profetica uno scrittore del dopo esilio ha voluto chiamare *Giona* il protagonista della novella sulla misericordia inattesa e illogica di Dio nei riguardi di Ninive, la grande città capitale dell'Assiria, che si converte per la predicazione di un

⁵ AMBROSIUS (S.), *Opere esegetiche IX/1. Esposizione del Vangelo secondo Luca (Libri I-V)*, Testo latino stabilito da M. ADRIAEN, Introduzione, traduzione, note e indici di G. COPPA (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 11), Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma 1978, 1996², II, 92.

profeta di Israele (cf la presenza provocatoria del libro di Giona, nel mezzo della raccolta dei XII profeti, pur non essendo propriamente un libro profetico). Se così fosse, sarebbe una sottolineatura stupenda da non perdere: il battesimo di conversione al quale Gesù stesso si sottopone in condiscendenza verso di noi, suo popolo, è un pellegrinaggio del cuore, della coscienza, per condurci a contemplare il pellegrinaggio di Dio verso di noi.

c) «ci fu una voce dal cielo: “Tu sei il mio Figlio amatissimo: in te ho compiuto il mio progetto”». La voce dal cielo che proclama l’identità di Gesù è un anticipo dell’annuncio pasquale e della voce che sarà di nuovo udita dai discepoli prescelti al momento della trasfigurazione (Lc 9,35), prima di salire verso Gerusalemme. Si tratta di una parola di rivelazione che combina insieme almeno tre testi biblici: l’attacco *σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου* «Tu sei mio figlio» ci riporta direttamente al rapporto singolare tra *יְהוָה* e il re istituito dal Sal 2,7, testo ripreso all’inizio del secondo canto del *servo di יְהוָה* in Is 49,3 adattando il salmo alla relazione singolare tra *יְהוָה* e il servo («Mio servo tu sei,⁶ sul quale manifesterò la mia gloria»); il titolo *ὁ ἀγαπητός* «amatissimo» richiama la *‘āqēdāh* «la legatura» di Isacco (Gn 22); e infine il modismo *ἐν σοὶ ἐπὶ δόκησα* «in te ho compiuto il mio progetto [positivo]» come allusione al primo canto del *Servo di יְהוָה* (Is 42,1). Tale prospettiva cristologia, oltre ai paralleli passi sinottici del battesimo e della trasfigurazione, è confermata anche da Mt 12,18-21, dove è citato l’intero passo di Is 42,1-4 (il v. 18 = Is 42,1 ha questa forma più vicina al testo ebraico: *ὅν ἐπὶ δόκησεν ἡ ψυχὴ μου*).

La combinazione delle tre pagine scritturistiche dà una confessione di fede o, letto narrativamente, un programma di vita che sarà sviluppato nel modo con cui Gesù vivrà il suo ministero in Galilea, e sarà di nuovo ripreso al momento della trasfigurazione per confermare che lo stesso stile del *servo di יְהוָה* continuerà sino a Gerusalemme e si compirà definitivamente quando, morendo in croce, «egli fu annoverato tra gli empi» (Lc 22,37 che cita il quarto canto del *servo di יְהוָה*, Is 53,12).

⁶ È un’ostica *crux interpretum*. Il nome «Israele», presente anche in 1QIs^a ma assente in 4QIs^d, è attestato da tutti i manoscritti ebraici, eccetto il solo Kenn. 96. È presente anche nel testo dei LXX e Targum. Tuttavia la sua massiccia presenza è solo una testimonianza di quanto la lettura giudaica che applica all’insieme di Israele i canti del *servo di יְהוָה* sia molto antica.

PER LA NOSTRA VITA

1. Il battesimo di conversione è pellegrinaggio del cuore, della coscienza, per condurci insieme a contemplare il pellegrinaggio di Dio verso di noi, la sua condiscendenza alla nostra esistenza. Chi accetta di essere preso per mano dalla liturgia può aprirsi allo stupore.

Il tempo e gli uomini corrono, ma oggi più che mai mancano all'appuntamento essenziale: *udire* l'invito a «vedere il volto di Dio». La storia cammina per vie maestre di cecità, di distruzione, di incomunicabilità.

L'oggi è il limite delle nostre preoccupazioni e delle nostre pene. È lungo abbastanza per trovare Dio o per perderlo, per conservare la fede o per cadere nel peccato e nel disonore. [...] Comprendere ogni mattina in modo nuovo la fedeltà di Dio, poter iniziare ogni giorno, in mezzo a una vita con Dio, una nuova vita con lui; questo è il dono che Dio fa con ogni nuovo giorno.⁷

Essere svegli significa vedere il mondo, per come è davanti a Dio, senza giudicarlo. Essere svegli significa essere aperti, pronti al futuro, averlo davanti agli occhi senza impaurirsi. Significa vedere la trasparenza del giorno di Dio per come è; amare la sua creazione e la sua opera, ma al tempo stesso vedere la sofferenza della creatura, la miseria e disperazione dell'altro uomo.

Questo essere svegli l'uomo non può darselo da sé, è qualcosa a cui lo deve chiamare Dio. Vivi di fronte a Dio per come egli ti ha fatto! Ma questo "vivi" non può essere un comando, ma la parola creatrice di Dio stesso.⁸

Un profeta è un uomo che, a un preciso e sconvolgente momento della sua vita, sa di essere afferrato da Dio e chiamato da lui, e che non può fare altrimenti che andare dagli uomini e annunciare la volontà di Dio. La chiamata è divenuta punto di svolta della sua vita, e per lui vale oramai soltanto l'andare dietro a questa chiamata, anche se portasse alla disgrazia e alla morte. Non è un vero profeta chi invoca sempre pace, pace e vittoria, ma lo è chi ha il coraggio di annunciare la perdizione, come disse una volta Geremia (Ger 23,9s.). Il punto centrale, a partire dal quale è acquisita la comprensione dell'anima profetica, è il fatto che il profeta sa di essere alleato con Dio e che questa alleanza renderà la sua vita una tragedia d'incomparabile serietà, proprio perché si tratta di un'alleanza con Dio.

Dal fatto che il profeta sia alleato con Dio dipende che le sue parole siano così strane, che egli sia così inflessibile, così temibile, che sia incomprendibile dal punto di vista umano e psicologico. Dio lacera, manda in frantumi, annienta l'armonia spirituale dell'uomo che è il suo annunciatore. Dio stesso è autore della tragedia della vita del profeta, affinché in questa sconfitta dell'uomo venga alla luce la forza e il peso della richiesta divina.⁹

2. La cecità – l'oscurità è la parabola della vicenda umana. Dio vede, conduce, illumina attraverso la pietà, il dolore e la miseria; e si insinua in un pellegrinaggio di spoliatura per incontrarci. Egli entra nella nostra storia senza devastarla; il suo rispetto per la libertà umana è tale da rendersi ordinario.

Eppure: ecco, Dio entra nella vita umana prendendo forma di fragilità, di carne, di parola, di finitudine. Egli si lascia scomporre nella parola umana, ridurre alla parte per ricondurre al tutto, indebolire, per portare alla forza della rinascita, al suo disegno.

⁷ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 14.

⁸ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 258.

⁹ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 390.

Egli si lascia fra-intendere nell'esistenza umana.

Attraverso il suo Figlio; alla sua umanità consegna il suo mistero, nella Parola, nella vita, nel suo disegno di salvezza.

Il pellegrinaggio di Dio è la strada aperta per noi, tempo per un radicale battesimo di conversione e di cammino, per giungere fino a «vedere il suo volto».

Crederci all'incarnazione è oltrepassare la miseria della nostre aspettative, dei nostri desideri, della nostra piccola fede. Trascendersi.

Dio cammina nella nostra umanità per trascenderla, lasciandosi contaminare. Si dissemina nella Parola – Verbo – Logos, si perde, si annulla nel volto del crocifisso. Si dà nelle mani e si lascia dire nella parola di tutti.

La gloria di Dio appare nel frammento, nel simbolo, in tracce sempre più impercettibili nel nostro tempo. Il Logos è la salvezza di queste tracce di testimonianza, di frammenti che sono andati perduti, che appaiono come sconfitti. È la memoria viva di ciò che appare dimenticato; è il dono e la capacità di poter vedere le cose dal basso, nella logica dei vinti.

Occorre lasciarsi battezzare dalla sua misericordia. Nel chiasso, nell'evanescenza, nella sicurezza non si scorgono le sue orme. In molto strepito, agitazione, disperazione possiamo guardare solo la fragilità delle nostre costruzioni. Siamo vinti, in altro caso, da una pigra incredulità, volto del nostro tempo. Ed è solo nel silenzio dello stupore, del dolore, della pietà, della coscienza che evochiamo le tracce della sua benevolenza.

Nel suo Figlio avvenne tutto, nulla di nulla senza di Lui.

3. 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 fare veramente 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 amore.

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.

La fede è misteriosa, un salto nello sconosciuto; vedere con gli occhi della fede è vedere con gli occhi di Dio. Questo cambia la nostra vita, la nostra maniera di amare e sperare; di soffrire e di essere felici. L'uomo non può impedire a Dio di amarlo. Troppo piccolo!

Non c'è per la creatura altra alternativa che naufragare in questo abisso di salvezza o in quello della propria solitudine. La sua volontà è severa, esige e comanda. Mentre l'incredulità ci permette di indugiare nei nostri dilemmi in cui siamo adagiati come in una comoda dimora.

Talvolta sembra che ci abbandoni. Egli vuole misurandoci da soli a soli con le nostre difficoltà, che ci rendiamo maggiormente conto della nostra insufficienza. Egli soltanto si nasconde e nasconde nell'oscurità l'opera sua.

È allora il momento di credere, credere fortemente e attendere con umile pazienza e con piena fiducia. Mentre non nega consolazioni sensibili e segni più o meno palpabili della sua presenza ad anime ancora titubanti nella fede, spesso conduce per vie del tutto oscure coloro che si sono dati a lui e sulla cui fede sa di poter contare.

Egli è padre, ad ogni anima che lo cerca con sincerità, non nega quanto è necessario per sostenere la sua fede, ma spesso rifiuta ai più forti quello che concede ai più deboli.¹⁰

4. Luca è sempre sobrio nella narrazione è molto esigente nel provocare l'uditorio: su chi sia Gesù, da dove venga, su cosa sia venuto a fare tra noi. Tace sulla "conversione" annunciata da Giovanni Battista, proclama la salvezza e "il tempo della grazia". Perché il Regno è Lui, la sua Parola e la sua itineranza nella geografia umana conduce ai poveri, ai ciechi, ai prigionieri, per promettere ciò di cui sono privi: il cibo, la vista, la libertà. Lo stile assunto da Gesù a partire dal battesimo di Giovanni è provocatorio per i nostri progetti, così precisi, umani, diffidenti, carichi di contabilità e di sanzioni, di "giustizia retributiva": Hai sbagliato? Paghi. Sei forestiero? Vattene nella tua terra. Sei prigioniero? Anzitutto la nostra sicurezza.

Gesù di Nazaret è «da Dio». Il suo inizio prefigura la sua fine: la misericordia, inascoltata e rifiutata dagli ascoltatori, rimane il *dissidio* tra i nostri calcoli e la logica arbitraria di Dio. Fa problema la misericordia di Dio, la nostra umanità rimane giustizialista!

Gesù di Nazaret è la salvezza e il "compimento" di tutte le profezie.

Gli ascoltatori chi conoscevano? Gesù, il figlio di Giuseppe? Gesù «da Dio», il figlio dell'Altissimo? Egli interroga il lettore su questioni essenziali. La vita, la guarigione, la liberazione. Lui Amante della vita, Lui atteso come nuovo liberatore, al modo di Davide lotterà perché i perdenti abbiano salvezza, morirà per sconfiggere la morte.

Anche i discepoli, dopo tutto l'itinerario fatto dietro a lui non lo conosceranno, credendo di conoscerlo e attenderanno persino dopo la risurrezione la ricostituzione del regno di Davide.

Noi comprendiamo, ma non accogliamo. La nostra diffidenza sta nel non lasciarci afferrare dalla misericordia divina, che in Gesù di Nazaret si fa corpo, cammino, guarigione, perdono. Noi non siamo «da Dio», ma con quell'annuncio di salvezza, siamo chiamati a diventare conformi al suo Figlio, figli nel Figlio Gesù.

¹⁰ P. TARCISIO GEIJER, monaco certosino, [manoscritto inedito risalente al 1989].