

Studi biblici  
fondati da Giuseppe Scarpato

205

Joseph A. Fitzmyer

Colui che deve  
venire

Edizione italiana a cura di  
Giancarlo Toloni

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Fitzmyer, Joseph A.  
Colui che deve venire / Joseph A. Fitzmyer  
Torino : Paideia, 2021  
280 p. ; 21 cm – (Studi biblici ; 205)

ISBN 978-88-394-0965-2

Bibliografia e indici

1. Bibbia – Temi [:] Messianismo

232.12 (ed. 22) – Cristologia. Profezie messianiche

296.336 (ed. 22) – Ebraismo. Messianismo

Titolo originale dell'opera:

Joseph A. Fitzmyer  
*The One Who Is to Come*

Traduzione italiana di Angelo Fracchia

Revisione di Giancarlo Toloni

© Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Mich. 2007

© Claudiana srl, Torino 2021

ISBN 978.88.394.0965.2

## Indice del volume

Premessa	9
Sigle e abbreviazioni	13
1	
Il termine «messia»	19
2	
L'uso di «messia» nell'Antico Testamento	27
3	
Altri passi veterotestamentari spesso considerati retroterra del termine «messia»	48
4	
Passi veterotestamentari che mostrano sviluppi nella concezione della dinastia davidica	57
5	
<i>Daniele</i> 9,25-26 e la nascita del messianismo	84
6	
Alcuni passi veterotestamentari nell'interpretazione dei LXX	94
7	
Scritti giudaici extrabiblici del periodo del secondo tempio	113

8	
L'uso di «messia» nel Nuovo Testamento	175

9	
L'uso di «messia» nella Mishnah, nei targumim e in altri scritti rabbinici	189

Conclusioni	231
Opere citate	233
Indice analitico	261
Indice dei passi citati	265
Indice degli autori	276

## Il termine «messia»

Usiamo tanto comunemente il termine «messia» che pochi riflettono mai sul suo significato o sulla sua origine. È utilizzato tanto da ebrei quanto da cristiani, ma non sempre nello stesso senso. Per i cristiani definisce un personaggio del passato, Gesù di Nazaret, che normalmente viene chiamato Gesù Cristo, cioè Gesù il Messia o l'Unto. Per loro Gesù è già venuto e ha compiuto le attese messianiche che facevano parte della fede del popolo giudaico del suo tempo. Molti ebrei praticanti d'oggi credono in un messia che deve ancora venire, sebbene questo possa essere inteso in una certa varietà di modi. Un dizionario inglese di larga diffusione definisce «messia» «il re e liberatore atteso degli ebrei».<sup>1</sup>

«Messia» proviene dal greco *μессίας* (*Gv.* 1,41; 4,25), come mostra la doppia *s.* *μессίας* è la forma grecizzata dell'aramaico *m<sup>e</sup>šīhā'*, correlato all'ebraico *ham-māšīāh*, «il messia». Il vocabolo esprime un'idea sorta nel giudaismo palestinese nei secoli precristiani e denota un personaggio escatologico, un agente umano *unto* di Dio, che doveva essere inviato da lui come liberatore ed era atteso negli ultimi tempi.

Nei giorni di Gesù di Nazaret i giudei in Giudea attendevano la venuta di un agente unto di tal genere, un messia. I vangeli di Matteo e Luca parlano del giudeo prigioniero Giovanni Battista che invia messaggeri a Gesù per chiedergli: «Sei tu 'colui che deve venire' (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος) o dobbiamo aspettare qualcun altro?» (*Mt.* 11,3; *Lc.* 7,19). «Colui che deve venire» è il titolo di una figura attesa ripresa dai LXX di *Mal.* 3,1, ἰδοὺ ἔρχεται: «Guarda! Sta venendo!», det-

<sup>1</sup> Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, Springfield, Mass. 1987, 745.

to del «messaggero» del Signore. Si discute se «colui che deve venire» in Malachia significhi espressamente il messia, ma l'evangelista Giovanni racconta della samaritana che conversa con Gesù consapevole della fede giudaica che μεσσίας ἔρχεται, servendosi del medesimo verbo, «il messia sta venendo» (Gv. 4,25). L'attesa di un agente unto di Dio, come si vedrà, era viva nella Giudea antica nei giorni di Gesù e dei suoi discepoli.

Luca presenta l'apostolo Pietro che predica a giudei radunati a Gerusalemme per la loro festa dell'assemblea (*asartha*, come la chiama Giuseppe)<sup>1</sup> o pentecoste, la prima festa celebrata cinquanta giorni dopo pasqua. Gesù era stato messo a morte durante la pasqua. Ai giudei radunati Pietro proclama: «Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito sia signore sia messia (κύριον καὶ χριστόν) questo Gesù che voi avete crocifisso» (Atti 2,36). Questo era il nucleo della predicazione cristiana antica, il *kērygma*. Per Pietro e i correligionari cristiani giudei significava che Gesù era di fatto l'agente unto inviato da Dio per il bene del suo popolo. Nel resto del Nuovo Testamento, nei vangeli e nelle epistole che i cristiani avevano ereditato dai primi fedeli e che si avrà occasione di esaminare meglio a tempo debito, si esplicitava che cosa un simile mandato significasse.

Nel giudaismo palestinese precristiano «messia» denotava già un agente *escatologico* che doveva essere inviato da Dio negli ultimi tempi, e Mowinckel a ragione faceva osservare che «è un uso improprio delle parole 'messia' e 'messianico' applicarle, ad esempio, alle idee associate in Israele o nell'Oriente antico a re che stavano in effetti regnando, anche se... tali idee venivano espresse in forme esaltate e mitiche».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Ant.* 3,10,6 (252), «il cinquantesimo (giorno), che i giudei chiamano *asartha*». Il vocabolo greco ἀσάρθα riproduce l'aramaico 'āšartā', collegato all'ebraico 'āšeret, «assemblea solenne». Cf. *Bell.* 6,5,3 (299). Giuseppe non spiega perché i giudei si radunassero in questa festa.

<sup>2</sup> *He That Cometh*, 3. Più oltre Mowinckel spiega: «... il messia è una figura politica ed escatologica e poiché è un tale oggetto di speranza per il futuro si dà ovviamente un rapporto tra questa figura e la spe-

«Si può concepire un'escatologia senza un messia, ma non un messia separato da una speranza futura».<sup>1</sup> Mowinckel criticava F. Delitzsch e F. Buhl per l'uso improprio del termine nei titoli dei libri da loro pubblicati,<sup>2</sup> per aver parlato di «attese messianiche» quando in realtà intendevano «attese escatologiche». Segnalava inoltre che «il messia come concreto personaggio escatologico, come re dell'evo finale, fondatore del regno glorioso, è molto meno rilevante nell'Antico Testamento che nel Nuovo».<sup>3</sup>

Uno studioso ebreo noto per la sua interpretazione delle Scritture ebraiche e di testi veterorientali, H.L. Ginsberg, presentava un tempo il «messia» in termini interessanti:

un discendente di Davide con doni carismatici che i giudei di età romana credevano sarebbe stato innalzato da Dio per spezzare il giogo dei gentili e per regnare su un restaurato regno di Israele al quale sarebbero ritornati tutti i giudei dell'esilio. È un'idea rigorosamente postbiblica. Anche Aggeo e Zaccaria, che attendevano che fosse rinnovato il regno davidico con un individuo preciso, Zorobabele, alla sua guida, pensavano a lui semplicemente come caratteristica del tempo nuovo, non come autore o anche agente della sua fondazione. Si può dunque parlare soltanto di preistoria biblica del messianismo.<sup>4</sup>

È importante prendere nota di una tale spiegazione che viene da un importante studioso ebreo. Nonostante io spero di mostrare che l'idea di messia nacque sicuramente nel giudaismo palestinese ben prima dell'«epoca romana», la concezione di Ginsberg concorda quantomeno con quella di Mowinckel riguardo al carattere futuro ed escatologico del «mes-

ranza futura in generale. Il messia è semplicemente il re di questo futuro regno nazionale e religioso che verrà un giorno fondato dall'intervento miracoloso di Jhwh... Significa che la fede messianica è per sua stessa natura legata alla speranza di ristabilimento d'Israele» (p. 155).

<sup>1</sup> *Op. cit.*, 8.

<sup>2</sup> F. Delitzsch, *Messianic Prophecies in Historical Succession*, New York 1891 (or. ted. 1890); F. Buhl, *De messianske Forjaettelser i det gamle Testament*, Copenhagen 1894.

<sup>3</sup> *He That Cometh*, 3 s.

<sup>4</sup> Cf. «Messiah», in *EncJud* XI, 1407. Cf. D. Flusser, *Messiah, Second Temple Period*, in *EncJud* XI, 1408-1410.



sia», pur distinguendosi per parlare soltanto di «preistoria biblica del messianismo». Dal momento che l'epoca romana è fatta solitamente iniziare con la presa di Gerusalemme a opera di Pompeo nel 63 a.C.,<sup>1</sup> questa è una datazione decisamente troppo bassa per la comparsa dell'idea. La concezione di Ginsberg mette tuttavia in guardia dal modo realistico con cui i diversi passi dell'Antico Testamento che sono stati ritenuti essere «profezie messianiche» o «attese messianiche» devono essere letti e compresi, a motivo delle molte occasioni in cui nell'Antico Testamento ricorre il termine ebraico *māšīāh*.

È peraltro importante segnalare questo significato dei termini «messia» e «messianico» poiché nel resto della mia analisi essi saranno utilizzati in questo senso circoscritto e rigoroso, di agente unto di Dio, atteso o futuro. Sottolineo questo significato circoscritto perché non sono mancati e non mancano molti tentativi di servirsi di «messia» e «messianico» in senso lato, così che si possano utilizzare diverse promesse di salvezza, redenzione o liberazione imminente o escatologica del popolo nell'Antico Testamento come parte del suo insegnamento messianico.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. Giuseppe, *Ant.* 14,4,3 (66): «Quando la città fu presa nel terzo mese [d'assedio], nel giorno del digiuno [giorno dell'espiazione], nella 179<sup>a</sup> olimpiade, sotto il consolato di Gaio Antonio e Marco Tullio Cicerone...». Corrisponderebbe al 63 a.C.

<sup>2</sup> A utilizzare «messianico» in questo senso generico sono stati molti autori dei tempi moderni, per esempio G. van Groningen, *Messianic Revelation in the Old Testament*, Grand Rapids 1990, 21 (rifiuta esplicitamente la visuale «ristretta» di Mowinckel); H. Lockyer, *All the Messianic Prophecies of the Bible*, Grand Rapids 1973; C.A. Briggs, *Messianic Prophecy. The Prediction of the Fulfilment Redemption through the Messiah. A Critical Study of the Messianic Passages of the Old Testament in the Order of Their Development*, New York 1886, rist. Peabody 1988; A. Bentzen, *King and Messiah*, London 1955; I. Engnell, *The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in «Deutero-Isaiah»*: BJRL 31 (1948) 54-93, spec. 57. 90 n. 1; M. Hengel, *The Effective History of Isaiah 53 in the Pre-Christian Period*, in B. Janowski - P. Stuhlmacher (ed.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids 2004, 75-146, spec. 100 s. 103. 136.

Il senso lato si incontra talvolta anche negli scritti di altri studiosi ebrei. Joseph Klausner, ad esempio, il cui libro *The Messianic Idea in Israel* è stato un classico ampiamente utilizzato nello studio dell'argomento, distingue fra quella che chiama «la vaga attesa messianica e la più esplicita fede nel messia».<sup>1</sup> L'attesa messianica viene definita come:

La speranza profetica nella fine di questo evo, nella quale vi saranno libertà politica, perfezione morale e beatitudine terrena per il popolo d'Israele nella sua terra e anche per l'intera razza umana.

La fede nel messia viene quindi definita come:

La speranza profetica nella fine di questo evo, nella quale un possente redentore con la sua forza e il suo spirito porterà una redenzione integrale, politica e spirituale, al popolo d'Israele, e insieme a questo beatitudine terrena e perfezione morale all'intera razza umana.<sup>2</sup>

In definizioni del genere è peraltro da osservare la scomparsa di un «agente unto di Dio» (al quale si sostituisce un «redentore possente») e l'ampliamento del ruolo del messia da una portata nazionale a una universalista, che toccherà «l'intera razza umana».

Ancora più inclusiva è la definizione che si legge in R.J.Z. Werblowsky:

Il termine messianismo, che deriva dalla parola ebraica *mashiah* («unto») e indica l'idea religiosa giudaica di una persona con una missione particolare da parte di Dio, è utilizzato in senso lato e talora molto approssimativo per indicare convinzioni o teorie riguardo a un miglioramento escatologico (attinente gli ultimi tempi) dello stato dell'uomo o del mondo e una consumazione finale della storia.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel. From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York 1955 - London 1956, 9 (in corsivo nel testo).

<sup>2</sup> Klausner, *op. cit.*, 9 (in corsivo nel testo).

<sup>3</sup> *Messiah and Messianic Movements*, in *The New Encyclopaedia Britannica* XI, Chicago 1976, 1017.

Attribuendo un tale senso lato e approssimativo a «messianismo», Werblowsky lo recide dalle sue radici in un personaggio umano unto e inviato da Dio atteso per la liberazione del suo popolo per trasferirlo in teorie di un miglioramento finale dello stato dell'umanità e anche della «consumazione finale della storia». Werblowsky esemplifica una condizione del genere con immagini dei cosiddetti movimenti messianici, religiosi o secolari (insieme con i loro successi e fallimenti), nelle religioni primitive, nell'islam e nello zoroastrismo, induismo e buddismo. È ben poco chiaro perché siano chiamati «messianismo» (e da uno scrittore ebreo) queste ideologie e movimenti, tanto lontani dall'analogato principale della tradizione ebraica e cristiana.

Lo stesso si deve dire di T.L. Thompson, a detta del quale l'epiteto messia non è esclusivamente giudaico ma si muove all'interno del sistema simbolico dell'ideologia regale del Vicino Oriente antico.<sup>1</sup> Si ricorre anche a molti altri stragemmi per sottrarsi al senso ovvio del vocabolo, ad esempio la «funzione di messia» (con *m* minuscola) e il «titolo di Messia» (con *M* maiuscola): «il primo indica una rappresentazione del re e della sua dominazione dinastica e si applica quindi a molti personaggi in successione; il secondo, al contrario, presume una figura data una volta per sempre che viene alla fine dei tempi o la preannuncia».<sup>2</sup>

Tutto ciò mostra bene come negli studi odierni «messianismo» e «idea messianica» siano diventati «concetti elastici» ai quali si fa abbracciare molto di più di quanto si sia mai inteso definire col termine «messia» alla sua nascita e nella sua gra-

<sup>1</sup> Cf. T.L. Thompson, *The Messiah Epithet in the Hebrew Bible*: SJOT 15 (2001) 57-82 (scritto contro la definizione del Simposio di Princeton). La sua concezione di messianismo lo riduce di fatto al «diffuso mito veterorientale del re ideale», noto tanto alla letteratura egiziana quanto a quella cuneiforme (p. 61) – altro concetto elastico che non riesce a vedere niente di particolare nell'«unzione».

<sup>2</sup> Così S.E. Gillingham, *The Messiah in the Psalms. A Question of Reception History and the Psalter*, in J. Day, *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 209-237, spec. 211.

duale evoluzione nel giudaismo palestinese di età precristiana. Parte del problema è che questo ampliamento è iniziato con gli interpreti delle Scritture ebraiche e dell'Antico Testamento; il titolo del libro di Klausner, *The Messianic Idea in Israel. From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, mostra come si sia portato a termine l'ampliamento anche quando si esaminano molti degli stessi passi che Mowinckel e altri trattano più criticamente in un senso diverso.<sup>1</sup>

Questo allargamento è spesso opera di scrittori cristiani che possono sì prendere le mosse dalla retta concezione di Gesù di Nazaret come messia, ma retrospettivamente impongono forse inconsapevolmente a diversi passi del loro Antico Testamento un significato che si è sviluppato soltanto con la nascita del cristianesimo e col suo modo di leggere le Scritture ebraiche. Un esempio, per limitarci a questo, è la vaga definizione di «messia» avanzata da John Collins: «Un agente di Dio alla fine dei tempi di cui in qualche passo letterario si dice che debba essere unto, ma che non è necessariamente detto ovunque 'messia'».<sup>2</sup> «In qualche passo letterario» non è sufficientemente preciso e consente di nuovo l'inquietante ampliamento perché non mostra rispetto per la storia delle idee. Perché la questione è: quando e come nacque nel giudaismo l'idea di «un agente di Dio alla fine dei tempi» che deve essere unto?

Per dirlo in altri termini, si afferma spesso che *Novum Tes-*

<sup>1</sup> Altri autori che hanno lamentato l'uso improprio di «messia» e «messianico» sono J. Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, Philadelphia 1980, 11-13; J. Coppens, *Le messianisme royal. Ses origines, son développement, son accomplissement* (LD 54), Paris 1968, 11-15; C.W. Emmet, *Messiah*, in *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics* VIII, Edinburgh 1916, 570-581, spec. 570; C. Klick, *Are You He Who Is to Come?: LQ 24* (1972) 51-65; S.H. Levey, *The Messiah. An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati 1974, XVIII s. (che peraltro ricade nello stesso uso a p. xx, dove afferma che il testo ebraico di Ezechiele ha «intenti messianici»); J.J.M. Roberts, *The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations*, in J.H. Charlesworth e al. (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1987, 39-51.

<sup>2</sup> J.J. Collins, «He Shall Not Judge by What His Eyes See». *Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls*: DSD 2 (1995) 145-164: 146.

*tamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet!* (il Nuovo Testamento si nasconde nell'Antico e l'Antico si dischiude nel Nuovo!). Questo è un buon principio interpretativo cristiano, ma in quanto tale non si può tuttavia applicare con ingenuità, perché resta da chiedersi *quomodo latet et quomodo patet?* (come si nasconde e come si dischiude?).

Il mio intento sarà quindi di lasciare che l'uso veterotestamentario di *māšīāḥ* e ciò che esso insegna sulla continuità della dinastia davidica rivelino i loro significati in continua trasformazione, dal tempo preesilico a quello esilico e postesilico della storia giudaica della Palestina, così che sia possibile vedere come in Israele nel corso del tempo sia gradualmente emersa l'idea di un messia come atteso o futuro agente unto di Dio (in senso stretto), quindi come questa venne utilizzata negli scritti giudaici postbiblici in età precristiana, poi come venne assunta dai primi cristiani che redassero le Scritture cristiane e ancora come continuò a svilupparsi negli scritti giudaici dopo il Nuovo Testamento. A questo scopo esaminerò in breve molti passi veterotestamentari che sono stati chiamati in causa nello studio dell'«idea messianica» per precisare a loro riguardo quello che considero il loro senso appropriato quando non sono travisati dal giudizio cristiano «messianico» retrospettivo.

L'uso di «messia»  
nell'Antico Testamento

Il titolo «messia» si è sviluppato nel giudaismo precristiano a partire dall'uso di *māšīāḥ* nell'Antico Testamento; è quindi necessario delineare l'impiego veterotestamentario del termine. È importante avere fin da subito presente che l'idea di *māšīāḥ* come atteso o futuro agente unto di Dio negli ultimi tempi si sviluppò solo progressivamente in età veterotestamentaria. In questo senso «messia» è di fatto uno sviluppo relativamente tardo.

*māšīāḥ* è un nome ebraico di tipo *qatīl*, propriamente un participio passivo col significato di «unto».<sup>1</sup> L'unzione di un agente può oggi sembrare strana, ma era uno dei modi con cui nell'Israele antico si attribuiva a determinate persone un ruolo o una funzione nella società in cui vivevano. Sembra che l'usanza di ungere un re sia stata ereditata da una prassi ittita o cananea e sia stata utilizzata per i re in Israele per molti secoli.<sup>2</sup> Non si prestava giuramento al re d'Israele quando iniziava a regnare, ma questi veniva talora incoronato e alla sua intronizzazione se ne ungeva il capo, solitamente utilizzando come unguento olio d'oliva profumato (cf. *1 Sam.* 10,1). Con ciò

<sup>1</sup> Il participio passivo in ebraico è solitamente di tipo *qatūl* (*qātūl*), ma ve ne sono alcuni formati come la classe aggettivale *qatīl*, come *'āsīr*, «prigioniero» (lett. «legato»), *pāqīd*, «ufficiale» (lett. «nominato»), *nāzīr* «nazireo» (lett. «consacrato»), *nāgīd* (lett. «[posto] davanti») «capo, principe». Così anche *māšīāḥ*, cf. Joüon, GHB § 88 E b.

<sup>2</sup> Cf. H. Gressmann, *Der Messias* (FRLANT 43), Göttingen 1929, 5; E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient* (BZAW 87), Berlin 1963, 36-39, 52-63; cf. S. Mowinckel, *He That Cometh*, 5; J. Becker, *Messianic Expectation in the Old Testament*, Philadelphia 1980, 42 s. La favola di Jotam, che può rimandare a tempi premonarchici, parla di alberi che sono venuti a ungere su di loro un re (*Giud.* 9,8-15).

questi veniva reso santo, cioè posto a parte dal resto del popolo come vassallo teocratico, rappresentando nel contempo il popolo davanti a Jhwh, suo Dio.<sup>1</sup> Accadde quindi che l'aggettivo verbale *māšīāh*, «unto», venne sostantivato e divenne un titolo, «l'unto», applicato più di frequente a un re. In quanto *mēšīāh jhwh*, «l'unto del Signore», il suo appellativo regale ne proclamava il rapporto con Jhwh, Dio d'Israele.

È tuttavia da distinguere l'uso del nome *māšīāh*, «l'unto», da quello del verbo *māšah*, «spalmare, ungere».<sup>2</sup> Il verbo *māšah* ricorre sessantanove volte nel testo veterotestamentario masoretico. Quasi metà dei casi riguardano l'unzione di Aronne e figli,<sup>3</sup> di sacerdoti,<sup>4</sup> dell'altare<sup>5</sup> o di oggetti culturali,<sup>6</sup> unzione con la quale li si consacrava al solenne servizio di Jhwh nel tempio. L'altra metà delle ricorrenze del verbo si trova in passi che menzionano l'unzione di re storici di Israele o Giuda: Saul,<sup>7</sup> David,<sup>8</sup> Salomone,<sup>9</sup> Jehu,<sup>10</sup> Joash,<sup>11</sup> Jehoahaz.<sup>12</sup> In *1 Re* 19,15 s. si dice a Elia di ungere Hazael re di Siria e Shafat di Abelmeholah profeta destinato a succedergli; anche nell'Antico Testamento il rito non era dunque riservato a un re israelita. Tali esempi del verbo per indicare l'unzione di re si riscontrano al di là dell'impiego del titolo *māšīāh*, e in *1 Sam.* 10,1 si fornisce come titolo del re unto quello di *nāgîd*, «principe».<sup>13</sup> Non si riscontra inoltre mai una ricorrenza del

<sup>1</sup> V. anche P.K. McCarter, Jr., *1 Samuel* (AB 8), Garden City 1980, 178. Cf. H. Ringgren, *König und Messias*: ZAW 64 (1952) 120-147.

<sup>2</sup> Cf. H. Weinel, *mšh und seine Derivate*: ZAW 18 (1898) 1-82.

<sup>3</sup> Ad esempio *Es.* 28,41; 29,7.29; 30,30.

<sup>4</sup> *Lev.* 16,32; *Num.* 3,3; 35,25.

<sup>5</sup> Ad esempio *Es.* 29,36; 40,10; *Num.* 7,1.10.

<sup>6</sup> Ad esempio una colonna (*Gen.* 31,13), la tenda dell'assemblea (*Es.* 30,26), il tabernacolo (*Es.* 40,9), il santo dei santi (*Dan.* 9,24).

<sup>7</sup> Ad esempio *1 Sam.* 9,16; 10,1; 15,1.17.

<sup>8</sup> Ad esempio *1 Sam.* 16,3.12.13; *2 Sam.* 2,4.7; 3,39.

<sup>9</sup> Ad esempio *1 Re* 1,34.39.45.

<sup>10</sup> Ad esempio *1 Re* 19,16; *2 Re* 9,3.6.12; *2 Cron.* 22,7.

<sup>11</sup> *2 Re* 11,12; *2 Cron.* 23,11.

<sup>12</sup> *2 Re* 23,30. <sup>13</sup> Lett. «(qualcuno) posto davanti (al popolo)».

verbo a indicare l'unzione di un «messia» in senso stretto, ossia di un atteso o futuro agente di Dio. Gli usi del verbo non sono quindi particolarmente rilevanti per questa analisi.<sup>1</sup>

È tuttavia importante l'impiego del nome *māšīāh* vero e proprio, che si trova trentanove volte nel testo veterotestamentario masoretico.<sup>2</sup> Una volta può indicare lo scudo di Saul come oggetto unto, o forse Saul stesso (2 *Sam.* 1,21): il testo non è chiaro e il suo senso è discusso dai commentatori.<sup>3</sup> Per due occorrenze ci si chiede se il vocabolo sia applicato all'intero popolo d'Israele o al loro (anonimo) monarca regnante: *Ab.* 3,13; *Sal.* 28,8.<sup>4</sup> D'altro canto nella grande maggioranza delle sue ricorrenze *māšīāh* indica un re in carica (solitamente d'Israele), contemporaneo o passato. Sta in sostanza a indicare che un tale sovrano è o deve essere considerato agente unto di Dio chiamato a guidare o liberare coloro che sono in quel tempo suo popolo. Era re del popolo di Jhwh, di Israele, poiché «unto del Signore», e nel corso del tempo il titolo assunse un senso politico che si sarebbe mantenuto anche quando *māšīāh* giunse a denotare «messia» nel senso più ristretto come figura escatologica del giudaismo di un tempo successivo.

In principio gli ebrei vivevano da popolo teocratico governato da giudici (*šōf'êîm*, *Giud.* 2,16) o anche da un sovrano o principe (*nāgîd*) con la centralizzazione dell'autorità. Gedeone tuttavia rifiutò di fondare un regno ereditario quando il popolo d'Israele gli chiese di farlo (*Giud.* 8,22 s.). Col tempo, sul modello dei popoli vicini sorse il regno (1 *Sam.* 8,5.19 s.; 9,16; 10,1), che dopo Saul divenne un monopolio davidico, una dinastia che governò sulla «casa di Giuda» (2 *Sam.* 2,4) e alla fine anche su Israele (5,1-3) e anche su Ammon (12,30). Sorse allo-

<sup>1</sup> Si deve dire lo stesso anche riguardo ad altri nomi formati dalla medesima radice, *mišhāb*, «unzione» (ad es. *Es.* 37,29; *Lev.* 21,12) o *moš-hāb*, «unzione» (*Es.* 29,29; 40,15).

<sup>2</sup> O quaranta, se si include *Sir.* 46,19.

<sup>3</sup> Bisognerebbe forse leggere qui in suo luogo il vero participio passivo (*māšūāh*).

<sup>4</sup> Per Mowinckel l'interpretazione secondo cui la parola indicherebbe il popolo israelita «poggia su un'esegesi erronea»: *He That Cometh*, 7.



ra nell'Israele antico un regno ideale, nel quale il re è chiaramente «l'unto del Signore».<sup>1</sup> Quando però Geroboamo staccò Israele da Giuda e innalzò vitelli d'oro a Betel e Dan per il culto, ciò fu considerato «un peccato» (1 Re 12,28-32), perché istituì in Israele alture con sacerdoti e un culto contrapposti a quelli di Gerusalemme in Giuda. Da allora la dinastia davidica governò soltanto in Giuda, ricoprendo talvolta anche la funzione sacerdotale (2 Sam. 8,18; 1 Re 3,4; Sal. 110).

Alla fine *māšīāh* fu applicato al sommo sacerdote del tempo, soprattutto quando la monarchia scomparve per la deportazione dei re di Giuda a Babilonia. Era lui il «sacerdote unto» in senso speciale, l'erede dei re. Vi sono anche due casi in cui il titolo può essere attribuito a profeti o patriarchi, ma l'interpretazione è discussa.<sup>2</sup> Quello che segue è l'elenco delle occorrenze:

1. Re

a) Un re in senso generico o un re anonimo della dinastia davidica: 1 Sam. 2,10.35; 16,6; Sal. 2,2; 20,7; 84,10; forse 28,8 (v. sopra).

b) Saul: definito *m<sup>e</sup>šīāh jhwh* «unto di Jhwh» in 1 Sam. 24,7. 11; 26,9.11.16.23; 2 Sam. 1,14.16; cf. 1 Sam. 12,3.5.<sup>3</sup>

c) David (come re storico): 2 Sam. 19,22; 22,51; 23,1; Sal. 18, 51; 89,39.52; 132,10.17 (in alcuni dei casi citati per ultimi *māšīāh* è esteso anche ai discendenti di David sul suo trono, o a un «re davidico»).

d) Salomone (insieme a David?): 2 Cron. 6,42.

e) Sedecia: Lam. 4,20 (cf. 2 Re 25,4-6).

f) Ciro, re di Persia: Is. 45,1.

<sup>1</sup> Cf. Mowinckel, *op. cit.*, 21-95; ma Mowinckel si spinge troppo lontano quando, sulla scia di altri, afferma che «nella concezione israelita ufficiale del re... questi è un essere sovrumano, *divino*» (corsivo nel testo). Egli cita Sal. 45,7 e dice che lì ci si rivolge al re chiamandolo *'ēlō-hîm*, «Dio», ed è detto *'ādôn*, «Signore», in Sal. 110,1; Ger. 22,18, ecc. Ciò equivale tuttavia a dare un'interpretazione fondamentalista a passi controversi.

<sup>2</sup> Per confermare il significato profetico alcuni commentatori fanno ricorso a Is. 61,1 («il Signore mi ha unto»).

<sup>3</sup> Il passo viene richiamato in Sir. 46,19.

2. *Sacerdoti*  
*hak-kōhēn ham-māšīāḥ*, «il sacerdote unto»: *Lev.* 4,3.5.16;  
6,15.<sup>1</sup>

3. *Profeti/patriarchi*  
1 *Cron.* 16,22; *Sal.* 105,15.

4. *Dan.* 9,25.26 (sarà analizzato nel capitolo 5)

In queste occorrenze si dovrebbe osservare anzitutto in quali libri esse si trovano. Nel Pentateuco non si parla in alcun modo di un re come *māšīāḥ*, né per un re in carica né per uno atteso.<sup>2</sup> Il vocabolo non è neppure utilizzato per un re storico d'Israele in nessuno dei profeti maggiori. Solitamente si intende che in *Lam.* 4,20 «unto del Signore» sia Sedecia di Giuda, ma nelle Scritture ebraiche quel libro è inserito non nei profeti bensì negli scritti. È inoltre sorprendente che nell'intero libro di Isaia l'unico a essere chiamato *m<sup>e</sup>šīḥô*, «suo unto», sia Ciro, fondatore della dinastia achemenide e re di Persia (45,1), che viene onorato in tal modo nelle Scritture d'Israele perché concesse ai giudei il ritorno dalla cattività babilonese alla loro patria, Giuda.

In secondo luogo alcuni fra questi passi in cui si utilizza *māšīāḥ* per David o per i suoi discendenti celebrano l'avveni-

<sup>1</sup> Qui il vocabolo è utilizzato come aggettivo, non come titolo, come mostra l'articolo prefisso in *ham-māšīāḥ*.

<sup>2</sup> È senza dubbio questo il motivo per cui i samaritani, che riconoscevano come proprie Scritture solo il Pentateuco, non credevano nella venuta di un messia. Parlavano invece di *hat-Tāḥēb* (ebraico) o *Tāḥ<sup>e</sup>bā'* (aramaico), «il Ritornante», forma participiale attiva (*Memar Marqab* 2,9; 4,11.12), evoluzione nell'insegnamento samaritano del «profeta come Mosè» (*Deut.* 18,15.18). Si dice talora che *Tāḥ<sup>e</sup>bā'* significhi «Restauratore», ma questa è più un'interpretazione che una traduzione.

Si veda J. Macdonald, *Memar Marqab. The Teaching of Marqab* 1 (BZAW 84), Berlin 1963, 44. 108. 110 s. Cf. A. Merx, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner. Nach bisher unbekanntem Quellen* (BZAW 17), Giessen 1909, 34-45; J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans*, Philadelphia 1964, 17 n. 3. 362-371; J.A. Montgomery, *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*, Philadelphia 1907, rist. New York 1968, 239-251; R.J. Coggins, *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Atlanta 1975, 146.

mento storico dell'ascesa del re al trono. Il titolo di «unto» viene quindi attribuito a un re in carica. Anche se il senso del verbo in uno o nell'altro di questi passi è futuro e potrebbe indicare un re futuro, a essere segnalato è semmai il carattere duraturo della dinastia davidica. *māšīāh* non significa mai «messia» in senso stretto in nessuno dei passi sopra elencati in 1a-f, dove deve essere tradotto semplicemente con «unto».<sup>1</sup>

In terzo luogo, come ha fatto notare Mowinckel,<sup>2</sup> si deve distinguere l'età preesilica, quando la monarchia si trovava al suo apice, da quella postesilica, allorché Giuda divenne una provincia persiana e più tardi ellenistica (*J<sup>e</sup>hûd*, o Ἰουδαία) con Gerusalemme come capitale e quando si accrebbe la speranza di restaurazione della monarchia o della dinastia davidica. Questa speranza fece anche sviluppare l'attesa di un messia in questo senso preciso, ma solo dopo diversi secoli. Alcuni testi veterotestamentari di origine preesilica sono stati talvolta ritenuti espressioni di «fede messianica» o dell'«idea messianica», ma si tratta di un uso errato del termine «messianico», perché l'età preesilica era ancora il tempo di fioritura della monarchia e l'espressione «unto di Jhwh» indica sempre il re storico e allora sul trono, in particolare se della dinastia davidica. Per quanto inoltre tutti i re da Salomone in poi possano certo essere stati unti al momento dell'ascesa al trono, non si riconosce a tutti loro il titolo di *m<sup>e</sup>šīāh jhwh* in tali scritti preesilici, e nessuno può affermare con certezza perché alcuni venissero definiti tali e altri no. Anche re buoni quali Ezechia (lodato in 2 Re 18,5) o Giosia (in 2 Re 23,25) non sono nella Bibbia noti come «unti di Jhwh».

In quarto luogo, alcuni dei passi elencati sopra richiedono qualche commento, perché nei particolari s'incontrano talvolta problemi. Iniziamo dai passi preesilici.

<sup>1</sup> S.H. Levey (*The Messiah*, Cincinnati 1974, 145) elenca come «non messianici», anche se i targumim riportano come resa aramaica del titolo ebraico il nome *m<sup>e</sup>šīhā*, i passi seguenti: 1 Sam. 2,35; 12,3-5; 16,6; 24, 7.11; 26,9.11.16.23; 2 Sam. 1,14.16; 22,51; Is. 45,1; Ab. 3,13; Sal. 2,2; 18, 51; 20,7; 28,8; 84,10; 89,29 (*sic*, ma leggi 39); 132,10; 2 Cron. 6,42.

<sup>2</sup> *He That Cometh*, 10.

1. Il primo caso (1 Sam. 2,10) parla in effetti del tempo di Israele in cui non c'era ancora un re alla guida d'Israele. Anna, che era stata senza figli, ha implorato da Jhwh un figlio che promette di consacrare al suo servizio e infine partorisce Samuele. Quando torna a Silo per consacrarlo al servizio di Jhwh eleva una preghiera di trionfo e ringraziamento: «Contro di loro [gli avversari di Israele] tuoni dal cielo; giudichi il Signore i confini della terra. Conceda forza al suo re e sollevi il corno del suo unto». Anna riconosce dunque Jhwh come giudice di tutte le cose e liberatore degli oppressi. Conclude la propria preghiera sostenendo che Dio resterà accanto al sovrano d'Israele. Si deve intendere il «re» genericamente come uno dei giudici regnanti o, più probabilmente, come uno dei re venturi, forse Saul o David, considerato sovrano ideale. *m<sup>e</sup>-šihô*, «suo unto», si pone in parallelismo con il «suo re» (non chiamato per nome) che deve sedere sul trono d'Israele e godrà del sostegno di Jhwh, come ne ha goduto Anna nella sua sterilità. *māšīāh* rientra quindi nel consueto stile di corte e glorifica come ideale agente unto di Dio un re d'Israele che presto salirà al trono.<sup>1</sup> Pur con tutto il rispetto per É.P. Dhorme, la preghiera di Anna non è un «salmo messianico» che canta la lode «del messia».<sup>2</sup> Un'interpretazione simile del pas-

<sup>1</sup> Solitamente si pensa che la prima parte di 1 Samuele sia composta da una «fonte tarda» (risalente agli ultimi giorni della monarchia) contrapposta a una «fonte antica» utilizzata dal cap. 26 alla fine di 2 Samuele (datata al tempo di Salomone). Pare anche che l'ultima redazione dei libri di Samuele risalga a tempi postesilici. Una parte della formulazione della preghiera di Anna (ad es. l'uso di «re») potrebbe quindi rispecchiare un tempo più tardo, quando la dinastia di Davide era ben fondata e in Israele esisteva già un re. Cf. R.P. Knierim, *The Messianic Concept in the First Book of Samuel*, in F.T. Trotter (ed.), *Jesus and the Historian. Written in Honor of Ernest Cadman Colwell*, Philadelphia 1968, 20-51; D. Jobling, *1 Samuel* (Berit Olam), Collegeville 1998, 133. 166-169, ma è da prestare attenzione a quella che per l'autore è «la contraddizione tra le parole di chiusura di 2,10 e la tendenza generale del resto del cantico» (p. 167).

<sup>2</sup> É.P. Dhorme, *Les livres de Samuel* (EBib), Paris 1910, 29. 32. Dhorme è tuttavia nel giusto quando rigetta l'interpretazione di M. Löhr, secondo il quale «il messia rappresenta la comunità».

so è eisegetica, poiché il senso religioso della preghiera di Anna è evidente dal contesto, anche se la formulazione del v. 10 può servirsi di un vocabolo di tempi posteriori.

2. In *1 Sam.* 2,35, al termine del passo che presenta la condanna della casa di Eli, l'autore fa dire a Dio che i due figli di Eli, Hofni e Finees, moriranno quello stesso giorno a motivo del loro comportamento (cf. *1 Sam.* 2,34), come segno per il popolo d'Israele. Si menziona allora l'affermazione di Dio: «Farò sorgere per me stesso un sacerdote fedele che agirà secondo ciò che è nel mio cuore e nella mia mente; a lui edificherò una casa sicura ed entrerà e uscirà davanti al mio unto per sempre». Il «sacerdote fedele» diventa Sadoq (*2 Sam.* 8,17; 15,24; *1 Re* 1,8; 2,35) e la «casa sicura» è la stirpe sacerdotale sadocita a lui succeduta (*Ez.* 44,15). L'«unto» può essere Saul o David e il servizio sacerdotale che deve proseguire «per sempre» assisterà la dinastia che deve scaturire da David. Il versetto non allude neppure a un «messia» in senso stretto, pur sottintendendo che sia stata fondata la regalità e promettendo una dinastia duratura di re unti. Molti eredi unti saliranno sul trono davidico e molti sacerdoti sadociti li serviranno prima che nella storia si parli di *māšīāh* come «messia».

3. In *1 Sam.* 16,6, dove Samuele viene inviato a ungere un re scelto tra i figli di Iesse, il profeta pensa dapprima a Eliab, che sta davanti a lui: «Di certo davanti al Signore c'è ora il suo unto» (*'ak neged jhwh m'šihô*), ma il Signore lo rifiuta nonostante la sua statura (che ricorda quella di Saul in 9,2; 10,23). Il passo termina con Samuele che unge invece il giovane David alla presenza dei suoi fratelli (*wajjimšah 'otô*), ma nel contesto non si utilizza per David il titolo di *māšīāh* (16,13): evidentemente non c'è sfumatura «messianica» nel vocabolo al v. 6.

4. In *1 Sam.* 24,7-11 si utilizza tre volte l'espressione *m'šīāh jhwh* per Saul, primo re d'Israele, quando David giura che non solleverà mai la mano contro di lui: «Il Signore non voglia che io compia un gesto del genere contro il mio sovrano, l'unto del Signore, che sollevi la mia mano contro di lui, perché è l'unto del Signore» (v. 7; cf. v. 11). In *1 Sam.* 26,9-23 si utilizza

ancora quattro volte per Saul la medesima formula (vv. 9.11. 16.23) in un'altra variante dell'episodio, proveniente da una fonte più antica. Così in *2 Sam.* 1,14.16. L'uso dell'espressione in questi passi su Saul comporta il carattere inviolabile del re d'Israele: «poiché unto, è tabù e sacrosanto» ed «è sacrilegio e offesa capitale stendere le mani su di lui».<sup>1</sup> L'espressione è in ogni caso palesemente priva di qualsiasi connotazione «messianica».

5. In *1 Sam.* 12,3-5, durante il discorso d'addio del profeta a tutto Israele, Samuele sostiene di aver sempre camminato con onestà davanti al popolo e fa appello al «Signore e al suo unto» perché testimonino confermando ciò che egli dice. L'unto non è citato per nome, ma nel contesto non può indicare nessun altro se non Saul, che Samuele e tutto il popolo hanno appena stabilito re su Israele a Galgala (11,15-12,2).<sup>2</sup>

6. In *2 Sam.* 19,22 David, re su Israele, risponde all'interrogativo di Abishai: «Non dovrebbe Shimei essere messo a morte per questo, per aver maledetto l'unto del Signore?» (*'et-m<sup>e</sup>šāh jhwh*). David, re unto, replica a Shimei: «Non morirai», e vincola la promessa con un giuramento.<sup>3</sup> Il termine evidentemente non ha qui implicazioni «messianiche».

7. In *2 Sam.* 22,51 e anche in *Sal.* 18,50 s. si tramanda un lungo salmo di ringraziamento in cui un re è grato per la sua vittoria in battaglia.<sup>4</sup> Fu probabilmente composto in ambiente cultuale ma inserito in *2 Samuele* come riepilogo della gratitudine di David per le vittorie nelle sue azioni guerriere. Il salmo si compone di due parti principali: *a*) vv. 2-20, che celebrano la vittoria del re come liberazione dal pericolo di acque

<sup>1</sup> Mowinckel, *He That Cometh*, 65.

<sup>2</sup> L'espressione risuona nella lode degli uomini famosi in *Sir.* 46,19, al termine dell'encomio di Samuele: *hē'id jhwh ūm<sup>e</sup>šāhō*, «chiamò a testimoni il Signore e il suo messia»; LXX: ἐπεμαρτύσατο ἔναντι κυρίου καὶ χριστοῦ αὐτοῦ, «(li) chiamò a testimoniare davanti al Signore e al suo unto».

<sup>3</sup> Cf. P.K. McCarter, Jr., *II Samuel* (AB 9), Garden City 1984, 420 s.

<sup>4</sup> Cf. G. Schmuttermayr, *Psalm 18 und 2 Samuel 22. Studien zu einem Doppeltext* (SANT 15), München 1971.

violente grazie all'aiuto teofanico di Jhwh, e *b*) vv. 29-51, che presentano il re come conquistatore di regioni lontane nuovamente a motivo dell'aiuto di Jhwh. Tra queste due parti si trovano i vv. 21-28, che esprimono la fedeltà del re e la giustizia e la benevolenza di Jhwh. Tutto termina con un peana di lode: Per questo ti esalterò tra le nazioni, Signore, e canterò lodi al tuo nome, colui che concede al suo re grandi trionfi e mostra tenera bontà al suo consacrato, a David e ai suoi discendenti per sempre.

Qui *m<sup>e</sup>šihô* sta in parallelo con *malkô*, «suo re». Il vocabolo indica direttamente David, che ringrazia Dio per essere stato di recente liberato «dalle mani di tutti i suoi nemici e dalla mano di Saul» (2 *Sam.* 22,1), ma il ringraziamento (soprattutto nel *Sal.* 18) potrebbe essere pronunciato da qualsiasi successore sul trono di David dopo una vittoria militare, come implica l'estensione «e ai suoi discendenti per sempre», che è una sorta di ripensamento aggiunto alla fine del motivo per cui si ringrazia.<sup>1</sup> Si dà peraltro risalto alla duratura dinastia di David che sta per sorgere e manca ancora un indizio di qualcosa di «messianico», anche nel *Sal.* 18, perché «non c'è indizio che il salmista presagisse una quale che sia figura di veniente valida per tutti i tempi».<sup>2</sup>

8. In 2 *Sam.* 23,1 si utilizza *māšīāh* per il re David storico. «Queste sono le ultime parole di David: 'Pronunciamento di David, figlio di Iesse, pronunciamento dell'uomo che Dio ha innalzato, l'unto del Dio di Giacobbe (*m<sup>e</sup>šīāh 'ēlohê ja'āqōb*), il favorito dei figli d'Israele'».<sup>3</sup> Re David esordisce, come Ba-

<sup>1</sup> Di fatto è stato spesso considerato un'aggiunta secondaria, anche se può rispecchiare «l'antica promessa (salomonica) di regalità a David soggiacente a 2 *Sam.* 7»: McCarter, *II Samuel*, 472. Dhorme (*Livres de Samuel*, 432) omette l'ultima espressione ritenendola aggiunta secondaria e afferma che *m<sup>e</sup>šihô* indica «il messia ideale che deve governare sull'intero universo», senza fornire documentazione di sorta a sostegno della sua interpretazione.

<sup>2</sup> S.E. Gillingham, *The Messiah in the Psalms*, in *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East* (JSOTSup 270), Sheffield 1998, 214.

<sup>3</sup> In 4QSam<sup>a</sup> (4Q51) 155-158,24 (DJD 17,181), si legge *hēqîm 'al* anziché *huqam 'al* del t.m., di solito reso «sollevato in alto». I LXX avvalorano Qumran: *ὁν ἀνέστησεν κύριος*, «che il Signore sollevò».

laam in *Num.* 24,3, fornendo il proprio nome e i suoi titoli, ma non si definisce «messia», come solitamente nelle versioni si afferma.

Nei 17 passi veterotestamentari precedenti (1-8), relativi a tempi preesilici (nonostante la formulazione possa talora essere posteriore), *māšîāh* è sempre usato per indicare un re sul trono nella monarchia non divisa d'Israele. Il senso religioso letterale non allude neppure, in nessun caso, a un «messia» o a un'«attesa messianica» – nonostante il modo in cui alcuni di questi testi vengono talora interpretati dai commentatori.

Alcuni passi veterotestamentari di età postesilica consentono di constatare la permanenza dello stesso uso:

9. Una volta in *2 Cron.* 6,42 a proposito di re Salomone, che viene rappresentato mentre consacra il tempio e conclude la sua preghiera di dedicazione con queste parole: «Signore Dio, non respingere la supplica dei tuoi unti, ma ricordati (degli atti) di benevolenza verso David tuo servo».<sup>1</sup> Qui un determinato discendente storico di David utilizza il vocabolo per indicare se stesso (e probabilmente David, poiché la forma è plurale, *m<sup>e</sup>šîhêkâ*), ma non in senso «messianico», non più che in *Sal.* 132,8-10, che viene qui rispecchiato (v. sotto, 19). Lo si può mettere a confronto con la chiusura della preghiera salomonica di consacrazione in *1 Re* 8,56-61, che invita piuttosto il popolo d'Israele all'osservanza della legge.

10. Un altro caso è *Lam.* 4,20: «L'unto del Signore, nostro soffio di vita,<sup>2</sup> fu catturato nelle loro trappole, lui del quale dicevamo: 'Vivremo tra le nazioni alla sua ombra'». È senza dubbio un'allusione al re Sedecia, che alla fine della monarchia davidica fu catturato da Nabucodonosor e deportato a Babilonia (cf. *2 Re* 25,4-6), così che il popolo perse l'indipen-

<sup>1</sup> L'ebraico non è chiaro, *l<sup>e</sup>hasdê Dāwîd* potrebbe anche significare «gli atti benevoli / la fedeltà di David».

<sup>2</sup> Lett. «il soffio delle nostre narici»: l'immagine proviene dalla mitologia egiziana del dio Amon-Re (cf. l'iscrizione sulla stele nel palazzo di Amenhotep III, ANET 376). Ne è un esempio il simbolismo del soffio nella creazione; cf. W. Wifall, *The Breath of His Nostrils. Gen 2:7b: CBQ* 36 (1974) 237-240.



denza e la fonte del proprio potere. Non vi è alcuna idea né allusione a un messia futuro anche in «vivremo alla sua ombra», dal momento che il versetto si riferisce al passato a un avvenimento già accaduto.

11. In *Is.* 45,1-3 il Deutero-Isaia ricorda l'incarico attribuito da Dio a Ciro, fondatore della dinastia achemenide e re di Persia, colui che concesse ai giudei di tornare dalla cattività babilonese alla propria patria: «Così dice il Signore al suo unto, a Ciro (*l'mšihô l'kôreš*), la cui 'destra ho afferrato, sottomettendo le nazioni davanti a lui; slaccio i lombi di re, aprendo usci davanti a lui e porte che non possono essere sprangate'. 'Camminerò davanti a te e appianerò le montagne... perché tu sappia che sono io, il Signore, Dio d'Israele, a chiamarti con il tuo nome'». Gli viene attribuito dal profeta l'augusto nome di agente unto del Signore, sebbene non sia re d'Israele, perché ha consentito ai giudei di tornare a venerare Jhwh, loro Dio, nel tempio che dev'essere ricostruito.<sup>1</sup> È ancora più importante, in questi versetti (1-8) nei quali Dio parla direttamente a Ciro, il risalto dato alla conseguenza dell'azione di Ciro su altri popoli del mondo, che di conseguenza giungeranno a riconoscere che «il Dio d'Israele» (45,3) è l'unico Dio: «Io sono il Signore, e non ce n'è altri» (45,6c). È significativa questa ricorrenza di *māšīāh* nel Deutero-Isaia, perché è l'unico passo in cui compaia il titolo non solo nel Deutero-Isaia, ma nell'intero libro di Isaia. Questa ricorrenza unica dev'essere intenzionale, e conduce a non vedere sfumature «messianiche» in *Is.* 1-39.

<sup>1</sup> Come J.J. Collins fa osservare, Ciro non è colui che ricostituisce la regalità davidica ma piuttosto «un agente di liberazione per il popolo giudaico»: *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL), New York 1996, 31. Si discute come interpretare il titolo attribuito a Ciro, se considerarlo originario oppure una glossa posteriore e, se ritenuto originario, in quale senso debba essere compreso; v. L.S. Fried, *Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1*: HTR 95 (2002) 373-393; *Cyrus the Messiah*: BRev 19/5 (2003) 24-31. 44. Cf. H.G.M. Williamson, *The Messianic Texts in Isaiah 1-39*, in J. Day, *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 239.