

Lecture domenicale

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

BATTESIMO DEL SIGNORE

In un certo senso, le domeniche dopo l'Epifania sono lo sviluppo analitico delle *epifanie* che, nel Rito Ambrosiano, sono già state ricordate *ad modum unius* nella solennità dell'Epifania, festa del Figlio di Dio che si manifesta nella *condiscendenza* (*συγκατάβασις*) scelta dal Padre per manifestare la sua gloria nella condizione umana di Gesù di Nazaret.

Questa serie di domeniche è di numero variabile in base alla data della Pasqua e, di conseguenza, all'inizio del tempo di Quaresima. Le prime due domeniche hanno un particolare rilievo e per questo le lecture rimangono (in parte) identiche per tutti e tre gli anni del ciclo del lezionario: nella festa del Battesimo del Signore si leggono sempre Is 55,4-5 come *Lectura* ed Ef 2,13-22 come *Epistola*, mentre la narrazione del battesimo di Gesù è presa da uno dei tre Sinottici (anno A: Matteo; anno B: Marco; anno C: Luca), mantenendo in parte lo schema del lezionario romano; nella seconda domenica dopo l'Epifania, invece, rimane identico il brano evangelico del *segno delle nozze di Cana* (Gv 2,1-11) e variano la *Lectura* e l'*Epistola*.

Tale sequenza è già attestata nella liturgia del Patriarcato Latino di Gerusalemme ed è confermata nell'inno ambrosiano dell'Epifania, *Illuminans Altissimus*. Infatti, la quarta e la quinta strofa si riferiscono alle nozze di Cana, dopo che la seconda ha parlato del battesimo al Giordano e la terza dell'adorazione dei Magi:

- | | |
|--|--|
| 1. <i>Illuminans Altissimus
micantium astrorum globos,
pax, vita, lumen, veritas,
Jesu, fave precantibus.</i> | O Altissimo, che illumini
i globi degli astri lucenti,
pace, vita, luce e verità,
o Gesù, sii favorevole a chi ti prega, |
| 2. <i>Seu mystico baptisinate
fluenta Jordanis retro
conversa quondam tertio,
praesente sacraris die;</i> | sia con un mistico battesimo:
la corrente del Giordano a ritroso,
cambiata un tempo per tre volte,
tu in questo giorno consacristi; |
| 3. <i>Seu stella partum Virginis
caelo micans signaveris;
et hac adoratum die
praesepe Magos duxeris;</i> | sia con una stella il parto della Vergine
segnalasti, rifulgendo in cielo;
e in questo giorno guidasti
i Magi ad adorarlo nella mangiatoia; |
| 4. <i>Vel hydriis plenis aquae
vini saporem infuderis;
hausit minister conscius,
quod ipse non impleverat;</i> | o ancora, alle idrie piene d'acqua
infondesti il sapore del vino:
ne attinse il servo, ben conscio
di non averle riempite lui, |
| 5. <i>Aquas colorari videns,
inebriare flumina;
mutata elementa stupent,
transire in usus alteros.</i> | vedendo le acque colorarsi
e le correnti inebriare;
gli elementi mutati stupiscono
di passare ad altri usi. |

(Seguono poi altre tre strofe dedicate al segno della condivisione dei pani.)

La liturgia di oggi, con il Battesimo di Gesù nel Giordano, offre l'opportunità di riflettere su un momento che le tradizioni neotestamentarie considerano fondamentale per la memoria su Gesù di Nazaret. Tali tradizioni attestano concordemente la dipendenza di Gesù dal Battista e considerano il battesimo di Giovanni quale punto di partenza di ciò che i discepoli – testimoni oculari sin dagli inizi dell'attività pubblica di Gesù – avrebbero attestato in seguito su di Lui (oltre ai racconti dei sinottici, si vedano la testimonianza del Quarto Vangelo e i passi di Atti 1,22; 10,37; 13,24; 18,25; 19,1-7), invitando insieme i discepoli di ogni generazione a mettersi alla *sequela* del Maestro, con una coscienza più viva e coerente del proprio essere battezzati.

LETTURA: Is 55,4-7

Riporto l'intera pagina di Is 55,1-13, perché essa è composta da oracoli diversi tra loro concatenati. Dal momento che la lettura liturgica comprende soltanto i vv. 4-7, mi sembra necessario offrire il quadro d'insieme di questa pagina, che è la conclusione della seconda parte del Libro di Isaia (Is 40-55).

Si possono isolare tre oracoli:

- 1) vv. 1-5: 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: ricapitolazione e 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 ADONAI 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 40-48 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 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».

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 i tre oracoli, mettendo in luce la loro concatenazione.

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 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 ^{ADONAI}.

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*, ^{ôj}, 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-tôb* «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'rît* ^{ôlām}. Nella Bibbia ebraica, ci sono 10 (o 11) testi in cui Davide appare esplicitamente in relazione ad una *b'rît* con ^{ADONAI}: 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 ^{et} oppure ^{im}, mai non con ^l, come in Is 55;
- nei contesti riferiti a Davide, *b'rît* 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'rît* di cui si parla è precisata come *b'rît* ^{ôlām}. 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 *ḥasdē dāwīd han-ne'emānīm* «i segni di benevolenza assicurati a Davide» deve essere interpretato in stretto parallelo a *b'rît* (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 *b'rît* promessa al popolo (v. 3b), per far quadrare meglio la pericope si corregge arbitrariamente *n'tattūw* «l'ho costituito» in *n'tattikā* «ti ho costituito» (cf la *Pešittā*²). 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* (ל' + 'ammîm)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 יְהוֹנָדָב, 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 יְהוֹנָדָב.

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 יְהוֹנָדָב: «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 יְהוֹנָדָב (cf Abdia 21; Is 43,15; 44,6; 52,7; Mal 1,14; Zac 14,9; 14,16-17). Il 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 secondo oracolo potrebbe essere considerato 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

¹ Sarebbe meglio leggere ל' + 'ammîm «per i popoli» invece del TM ל' + 'ummîm, come fanno anche Targum e P^šittā² (versione siriana).

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 $\overline{\text{ADONAI}}$ (vv. 8-11).

L'esortazione a «cercare $\overline{\text{ADONAI}}$ » (*dīr šū jhwh*) potrebbe far pensare all'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 (*šūbāh*), 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. 8-11 diventa subito chiara se si tiene conto dello sviluppo del pensiero del Secondo Isaia esposto in tutti i capitoli precedenti. La *šūbāh* richiesta nella prima parte è la condizione per comprendere il modo singolare e sempre inedito con cui $\overline{\text{ADONAI}}$ si presenta nel teatro della storia umana (si ricordino le grandi «rivoluzioni» introdotte dal Secondo Isaia a riguardo del *servo di ADONAI*, 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-progetti (*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 *šūbāh* dei vv. 6-7 e il pronunciamento di $\overline{\text{ADONAI}}$ dei vv. 8-11: Israele (e l'umanità) per poter comprendere quanto $\overline{\text{ADONAI}}$ 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 $\overline{\text{ADONAI}}$ 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.

EPISTOLA: Ef 2,13-22

Collocata tra Is 55 e il racconto del battesimo di Gesù, la pagina di Efesini lascia intravedere una particolare prospettiva teologica.

Nel contesto generale della lettera, la pericope di Ef 2,11-22 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): essa 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.

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.

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, annunciò 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,

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

^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).

solo corpo a Dio per mezzo della croce di Gesù, uccidendo l'inimicizia, quella *'ēbāh* (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: Mc 1,(6.)7-11

Il ciclo B del Lezionario propone la narrazione marziana del battesimo di Gesù. Com'è noto, subito dopo l'intestazione *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]*⁵ «Inizio del vangelo di Gesù Messia [figlio di Dio]», il Vangelo secondo Marco inizia *ex-abrupto* con la presentazione di Giovanni Battista e del suo battesimo cui si sottomette anche Gesù:

v. 1: intestazione

- A. vv. 2-3: il compimento della Parola del profeta Isaia (Is 40,3 ed Es 23,20; Mal 3,1)
- B. vv. 4-8: la missione di Giovanni Battista
- C. vv. 9-11: arrivo di Gesù e sua esperienza al momento del battesimo
- D. vv. 12-13: la vittoria su Satana tentatore

Al momento dell'uscita dall'acqua del Giordano, Gesù fa un'esperienza singolare di Dio: i cieli si squarciano, lo Spirito divino scende sopra di lui e una voce dal cielo gli attesta che egli è «Figlio di Dio». Come si può constatare, questi scarni versetti sono in verità la chiave cristologica interpretativa dell'intera narrazione marziana (1,14 – 16,8).

Preferisco leggere tutto il v. 6 – e non solo il soggetto – prima della pericope scelta dalla liturgia: esso introduce in modo essenziale e preciso la figura del Battista, orientando il senso della sua auto-presentazione nei vv. 7-8.

⁵ Il testo con *υἱοῦ θεοῦ* «figlio di Dio» è presente in \aleph^1 B D L W Γ , in tutte le versioni Latine (comprese anche le citazioni di Ireneo latino), Siriaca e Copta. Altri manoscritti hanno *υἱου του θεου* (E A K P Δ f^{1-13} 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, il lezionario 844 e la maggioranza dei manoscritti greci (il ms 1241 ha *κυριου* invece di *θεου*). Manca in \aleph^* Θ 28, il lezionario 2211, un manoscritto sahidico e Origene (omettono anche *Ἰησοῦ Χριστοῦ* Ireneo greco ed Epifanio).

⁶ Giovanni era vestito di pelli di cammello, con una cintura di pelle attorno ai fianchi, e mangiava cavallette e miele selvatico; ⁷ e proclamava:

– Viene dopo di me colui che è più forte di me: io non sono degno di chinarmi per slegare i lacci dei suoi sandali. ⁸ Io vi ho battezzato con acqua, ma egli vi battezzerà in Spirito Santo.

⁹ Ed ecco in quei giorni Gesù venne da Nazaret di Galilea e fu battezzato nel Giordano da Giovanni, ¹⁰ e subito, uscendo dall'acqua, vide i cieli squarciati e lo Spirito discendere verso di lui come una colomba ¹¹ e venne una voce dal cielo:

– Tu sei il Figlio mio, l'amatissimo: in te ho posto la mia approvazione!

La brevissima scena, in comune con la tradizione sinottica, ne permette un confronto che evidenzia subito la particolarità di Marco. Possiamo ricordare, in antitesi, anche il Quarto Vangelo (Gv 1,32-34): in esso è il Battista a *testimoniare* di aver avuto una visione dello Spirito ed è lui ad *attestare* che Gesù è il «Figlio di Dio».

La peculiarità di Marco è di sottolineare l'esperienza *di Gesù* presso il Giordano: subito dopo il battesimo di Giovanni – e non durante il momento dell'immersione – è Gesù a vedere e ascoltare: il Battista gli è solo vicino. Anche nella versione di Matteo vi è una tradizione testuale, sufficientemente accreditata, che sembra riproporre la stessa sottolineatura marciana.⁶ Tuttavia, mentre in Matteo si può discutere se ciò sia una conflazione testuale dovuta all'influsso di Marco, qui è evidente che è il solo Gesù a vedere i cieli «squarciati» (*σχιζομένους*), una volta uscito dall'acqua del Giordano (cf la scena del rapimento di Elia in 2Re 2,1-14) e lo Spirito scendere come colomba. Anche «la voce dal cielo» è sperimentata dal solo Gesù ed è infatti con il «tu» che il Padre dal cielo si rivolge al «Figlio amatissimo» (allo stesso modo anche Luca):

<i>Mc 1,11</i> =	Σὺ εἶ	ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός	ἐν σοὶ	εὐδόκησα
<i>Lc 3,22</i>	Tu sei	il mio figlio amatissimo:	in te	ho posto la mia approvazione
<i>Mt 3,17</i>	Οὗτός ἐστιν	ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός	ἐν ᾧ	εὐδόκησα
	Questi è	il mio figlio amatissimo	in cui	ho posto la mia approvazione

Per Marco (e poi per Luca) l'esperienza al Giordano riguarda Gesù e il suo è un dialogo con il Padre, dal quale riceve una parola di «missione» suscitata dallo Spirito. La voce dal cielo per Matteo, invece, non essendo rivolta direttamente a Gesù, è un'affermazione *epidittica* per coloro che gli stanno intorno e, in prima istanza, per il Battista, al quale era stato detto che uno «più forte» gli sarebbe succeduto (cf Mt 3,11). Ciò spiega anche la sua costruzione in terza persona singolare.

v. 6: La descrizione del modo di vestire del Battista richiama direttamente Elia (cf 2 Re 1,8, legame confermato in Mc 9,11-13) ed è un dato della tradizione premarciana,

⁶ In Mt 3,16, inseriscono un *αὐτῷ* «per lui» i seguenti manoscritti: \aleph^1 C D^s K L P W *Γ Δ* f¹⁻¹³, 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, il lezionario 844 con la maggior parte dei manoscritti greci e alcune versioni.

riportato anche da Mt 3,4; 11,8 e Lc 7,25. Mancando ogni spiegazione al riguardo, è ovvio che lo scrittore supponesse quale sia il messaggio di tale modo di vestire: non si tratta solo di riferirsi al modo di vestire di Elia, ma soprattutto della mancanza di attenzione nell'indossare solo abiti tessuti con fibra vegetale (puro lino), come i membri della comunità di Qumrān, evitando ogni rischio di eventuale impurità (*tāmē*). Così anche la menzione di «cavallette» (*ἀκρίς*) e di «miele selvatico» (*μέλι ἄγριον*) sottolinea la mancanza di attenzione a cibarsi soltanto con alimento puro (*tāhōr*), a differenza dei membri della comunità di Qumrān che si nutrivano solo con cibo e bevande purissimi, controllati con acribia dal capo dei sacerdoti (1QS 5,16-17).

vv. 7-8: Il contenuto della predicazione di Giovanni è già stato espresso nel v. 4. Ora si ripete soltanto il suo invito all'«immersione nel Giordano» in segno di penitenza in vista del perdono dei peccati. Il centro della sua missione fu quello di essere annunciatore della venuta del Messia di Dio, non in quanto «figlio di Davide», bensì in quanto «figlio di Dio». Per Marco, il centro della predicazione del Battista non riguarda l'etica, ma la cristologia di colui che «viene» (*ἔρχεται*): è sulla base di questo annuncio che bisogna pentirsi ed essere immersi nel Giordano.

«Colui che viene» è più forte del Battista. Questo attributo, *ὁ ἰσχυρότερος*, non sembra essere un tipico vocabolo messianico, ma nel contesto di Mc 1,1-8 è evidente che si riferisca a Gesù, in quanto «Figlio di Dio» (1,1), titolo che sarà pienamente svelato solo al momento della croce, quando il centurione romano, vedendo morire Gesù in quel modo, esclama: «Veramente quest'uomo era figlio di Dio» (Mc 15,19: *ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν*). A prescindere dal problema dell'esatta ricostruzione storica del messaggio del Battista, per Marco e la sua comunità non vi è dubbio che Giovanni Battista parlasse di Gesù Messia.

In seconda battuta, Giovanni afferma di non aver alcun diritto di sciogliere il sandalo a «Colui che viene». Il testo talmudico di *b. Ketub. 96a* dice: «Ogni genere di servizio che uno schiavo deve rendere al suo padrone, uno studente lo deve rendere al suo maestro, eccetto quello di sciogliergli il sandalo». Giovanni dunque capovolge il suo ruolo di maestro nei confronti del discepolo Gesù (colui che viene *dietro* a lui, *ὀπίσω*): è Gesù il maestro, mentre lui (Giovanni), è soltanto un discepolo.

Un terzo motivo di confronto. Nel v. 8 il Battista dice: «Io vi ho battezzato con acqua, ma sarà Lui a battezzarvi con lo Spirito santo». L'enfasi su questo confronto è sottolineata dai due soggetti «io / egli» (*ἐγὼ / αὐτός*), in greco non necessari. Se si ricorda che i discepoli di Giovanni il Battista continuarono a ritenere messianica la figura del loro maestro per parecchi anni (cf Atti 18,25; 19,3-4), diventa chiaro il motivo di questo confronto in senso apologetico: il battesimo di Gesù e quello di Giovanni sono qualitativamente diversi sebbene siano identici per forma (immersione) e per mezzo (acqua). La differenza tra il battesimo del Battista e quello di Gesù sta nel diverso esito: il primo è in vista del perdono dei peccati, accordato da Dio però solo attraverso la Croce del Figlio, mentre il secondo è la partecipazione al dono dello Spirito che ha dato inizio alla realizzazione della Signoria di Dio. L'espressione «battesimo dello Spirito» occorre sette volte nel NT (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Gv 1,33; At 1,5; 11,16; 1 Cor 12,13). Eccetto il passo di 1 Cor 12,13 l'espressione è sempre usata quando si parla del confronto tra il battesimo di Giovanni e quello iniziato da Gesù. Tuttavia, in questo testo Paolo afferma esplicitamente che «in un solo Spirito noi tutti siamo stati battezzati per essere un solo corpo, sia Giudei che Greci, sia schiavi che liberi» (*ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα*

ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι). La promessa profetica dello Spirito (cf Is 32,15; 44,3; Ez 36,26-27; 39,29; Gl 2,28-32; cf At 2,17-21) si è realizzata in Cristo Gesù come segno della nuova alleanza che in lui adempiuta.

A questo punto del suo vangelo, Marco non fa riferimento alla pienezza del dono dello Spirito, perché esso avrà luogo solo dopo gli eventi registrati nel vangelo. Il fatto che però conosca tali eventi è provato da tre fattori: a) quanto è narrato in At 2; b) il possibile collegamento tra l'autore del Secondo Vangelo e il Giovanni Marco di At 12,12; c) la relazione di Marco con Paolo e Barnaba, almeno sino all'inizio del cosiddetto secondo viaggio missionario dell'Apostolo, e in seguito con Pietro, secondo la tradizione. Questi tre fattori rendono plausibile che Marco e i suoi lettori sapessero bene come la parola profetica si è adempiuta.

vv. 9-10: Il centro dell'esperienza di Gesù al momento del battesimo, non fu tanto il gesto battesimale in sé, ma ciò accadde dopo. Marco attribuisce a Gesù il fatto di vedere i «cieli strappati» (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς), mentre Matteo – richiamando forse l'esperienza di Ez 1,1-4 – sottolinea il carattere evenemenziale dei «cieli aperti» (ἰδοὺ ἠνεώχθησαν [αὐτῷ] οἱ οὐρανοί): al pari di Luca, Matteo vuole evitare di alludere al battesimo come a una visione, sottolineando il carattere di evento testimoniabile da tutti i presenti, sebbene una parte di esso sia esperienza singolare di Gesù. Per Marco, è esperienza personale di Gesù vedere lo Spirito di Dio scendere «come una colomba e venire su di lui».

Il paragone ὡς περιστερὰν «come una colomba» non deve essere inteso come un simbolo in senso generale, ma nel suo valore *eidetico*, metaforico, ovvero come un segno che rimanda ad altro. Annota Origene, nel *Frammento 56*:

Se certo è atto di rettitudine dare ascolto a Dio, il Signore mandò Giovanni affinché battezzasse il popolo, e Cristo, insieme con tutte le altre osservanze legali, portò a compimento anche questo. Ma anche grazie alla santificazione delle acque è stato battezzato per noi. Lo Spirito Santo scese sotto forma di colomba, poiché in qualche modo vero la colomba significa la riconciliazione con Dio, come fu riguardo all'arca di Noè; anche ora sotto forma di colomba lo Spirito viene ad annunciare la misericordia di Dio a tutto il mondo e insieme per rivelare che l'uomo spirituale sia innocente, mite, semplice e senza frode.⁷

Si potrebbe anche vedere un'allusione all'ampiamiento redazionale del “soliloquio dell'amore invincibile” di **יְהוָה** in Os 11:

*Dietro יְהוָה 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 יְהוָה (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 profeta di Israele: è il senso della 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

⁷ M. SIMONETTI (a cura di), *Matteo 1-13*, Introduzione generale di A. DI BERARDINO (BCP. NT 1/1), Città Nuova Editrice, Roma 2004, p. 103.

al quale Gesù stesso si sottopone in condiscendenza verso di noi, suo popolo, è un pellegrinaggio del cuore, della coscienza, per condurci a contemplare la *condiscendenza* di Dio verso di noi.

v. II: L'acme della scena è la proclamazione cristologica finale: in Marco si tratta di una comunicazione diretta del Padre a Gesù, a differenza del racconto di Matteo in cui vi è una proclamazione *testimoniata* a tutti i presenti, come formula *epifanica* in terza persona. Dal momento che Matteo vuole sottolineare che Gesù è Figlio di Dio sin dal suo concepimento, e non solo dal Battesimo, la «voce dal cielo» non parla solo al «Tu» di Gesù, ma parla *di Lui* a tutti e soprattutto a Giovanni Battista, indicandogli «costui» (*οὗτός*), come un giorno parlerà a Pietro, Giacomo e Giovanni al momento della trasfigurazione (cf Mc 9,7). In quella circostanza, la proclamazione in terza persona rende ancora più simile la «voce» alla parola di Isaia nei riguardi del Servo di *יְהוָה* (Is 42,1).

La voce che proclama l'identità di Gesù è, in definitiva, l'anticipo dell'annuncio pasquale. Si tratta di una parola di rivelazione che combina insieme l'allusione al passo di Is 42,1 e il titolo *ὁ ἀγαπητός* «amatissimo», che richiama la *ʿāqēdāh* «la legatura» di Isacco (Gn 22). Tale prospettiva cristologica, 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 (Mt 12,18 che è citazione di Is 42,1 ha una forma più vicina al testo ebraico *ὅν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου*).

Questa «voce» esprime una confessione di fede e insieme un programma di vita che sarà sviluppato nel modo con cui Gesù vive il suo ministero in Galilea. Ciò sarà 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, porterà a compimento il disegno del Padre.

PER LA NOSTRA VITA

1. Si potrebbe credere che il Vangelo, istituendo la distinzione tra spirituale e temporale, tra religione e politica, tra salvezza dell'anima e interessi della città terrena, abbia instaurato un principio che distoglie dall'azione sociale. È invece accaduto proprio il contrario, in piena logica. Il Vangelo, infatti, con tale distinzione libera il germe della libertà spirituale che si trova nel fondo di ogni individuo e spinge a vedere in lui non soltanto il soggetto che deve servire alla costruzione di un impero o il cittadino che deve svolgere il suo ruolo in seno alla città, ma anche l'essere personale, nell'interesse del quale si deve operare. Era necessario che il Vangelo ci facesse, per così dire, decollare da terra, che facesse emergere in noi qualche cosa che alla terra sfugge, affinché anche l'interesse per il sociale si liberasse dall'interesse per la città terrena e la sua coesione, interesse che regnava sovrano nel mondo antico. E perché è sempre vivo il rischio che assorba nuovamente il primo, bisogna che la fedeltà all'evangelo mantenga in noi questa «emergenza».⁸

2. 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*

⁸ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, ²1989, p. 68.

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.⁹

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.¹⁰

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.¹¹

3. 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 spoliazione 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.

Egli si lascia fraintendere nell'esistenza umana.

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

⁹ 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.

¹⁰ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 258.

¹¹ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 390.

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».

Credere 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 disemina 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.¹²

4. 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.¹³

¹² F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹³ P. TARCISIO GEIJER, monaco certosino, [manoscritto inedito risalente al 1989].

5. Insegnare, figliolo, non è una cosa da ridere! Non ti parlo di quelli che se la cavano con degli imbonimenti: ne vedrai un buon numero nel corso della vita, imparerai a conoscerli. Verità consolanti, le chiamano. La verità prima libera, poi consola. Comunque non si ha diritto di definire una cosa del genere “consolazione”. Perché allora non dire “condoglianze”? La parola di Dio! è un ferro rovente la parola di Dio. E tu che la insegni vorresti pigliarla con le molle per non bruciarti, non la afferreresti a piene mani? Lasciami ridere: un prete che scende un po’ ringalluzzito ma contento dal pulpito di Verità, con la bocca a culo di gallina, non ha predicato, ha fatto le fusa se mai. Bada che può capitare a chiunque: siamo dei poveri dormienti, e certe volte che fatica del diavolo svegliarsi! anche gli apostoli, comunque, dormivano al Getsemani. Ma insomma bisogna distinguere. E capirai anche che chi si scalmana e suda come un facchino non sempre è più sveglio degli altri, no. Dico soltanto che quando per caso il Signore mi cava fuori una parola che è utile alle anime, la capisco dal male che mi fa.¹⁴

6. *Non startene nascosto
nella tua onnipresenza. Mostrati,
vorrebbero dirgli, ma non osano.
Il rovelto in fiamme lo rivela,
però è anche il suo impenetrabile nascondiglio.
E poi l’incarnazione – si ripara
dalla sua eternità sotto una gronda
umana, scende
nel più tenero grembo
verso l’uomo, nell’uomo... sì,
ma il figlio dell’uomo in cui deflagra
lo manifesta e lo cela...
Così avanzano nella loro storia.*¹⁵

¹⁴ G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, Traduzione di P. MESSORI, in ID., *Romanzi*, Introduzione di C. BO, Traduzioni di P. MESSORI - G. MEZZANOTTE (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, ³2006, pp. 583s.

¹⁵ M. LUZI, *L’opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, ⁴2001, p. 740.