

III DOMENICA DI AVVENTO (A)

<i>Is 35,1-10</i>	<i>Coraggio, non temete! Ecco il vostro Dio</i>
<i>Rm 11,25-36</i>	<i>Chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore?</i>
<i>Mt 11,2-15</i>	<i>Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?</i>

Le tre letture della liturgia odierna sono determinate dall'opera di guarigione compiuta da Dio, che rinnova dalle fondamenta l'essere umano. L'oracolo isaiano annuncia una benedizione, che scenderà su Gerusalemme, operando una creazione nuova: la natura si risveglierà in modo meraviglioso (cfr. Is 35,1.7) e i malati guariranno (cfr. Is 35,5-6). Nel brano evangelico, Gesù mostra ai messi di Giovanni i risultati del proprio ministero di guarigione, per confermare la propria identità messianica e per dimostrare che, in Lui, le divine promesse si sono già realizzate e non occorre aspettare altro (cfr. Mt 11,2-5). Infine, il brano dell'epistola riflette sul progetto di salvezza e sul modo paradossale in cui Dio lo realizza: la chiusura di Israele al messaggio evangelico, diventa occasione di salvezza per i pagani, ai quali la Parola rimbalza, in attesa che essa ritorni al suo luogo di partenza e la divina misericordia raggiunga tutti (cfr. Rm 11,30-32).

Il testo del profeta Isaia dipinge la via di liberazione, che si apre davanti a Israele, come l'inizio di un nuovo esodo. L'oracolo si riferisce, storicamente, alla fine dell'esilio babilonese e al ritorno degli esuli nella Giudea. Questo movimento di ritorno acquista i caratteri di un pellegrinaggio verso Gerusalemme, attraverso una via aperta da Dio dinanzi al suo popolo, come era avvenuto al tempo dell'esodo. Il popolo in esilio viene paragonato a una turba di infermi: ciechi, sordi e zoppi; la mancanza di unità e di sovranità nazionale, rende Israele simile a un uomo malato. La liberazione dal giogo babilonese è, perciò, sinonimo di guarigione, e con la guarigione, infatti, si riacquista sempre anche la libertà.

Questo nuovo pellegrinaggio sembra differire notevolmente dal primo esodo dalla terra d'Egitto. Infatti, nella liberazione dalla schiavitù, il popolo aveva camminato verso la libertà, percorrendo un deserto inospitale, mentre nel nuovo esodo l'aridità del terreno si trasforma in un giardino fiorito. Anzi, il deserto e la steppa non sono altro che immagini simboliche del popolo deportato, che adesso è invitato dal profeta a esultare e a cantare di gioia, perché è arrivato il tempo del ritorno: «Si rallegrino il deserto e la terra arida, esulti e fiorisca la steppa. Come fiore di narciso fiorisca; sì, canti con gioia e con giubilo» (vv. 1-2ab). Il deserto e la steppa sono realtà inanimate, per questo l'invito alla gioia ha senso solo se essi rappresentano l'Israele deportato, privo di dignità e di sovranità. A questi territori sterili, però, viene data un'inaspettata prosperità: la gloria del Libano, lo splendore del Carmelo e di Saron (cfr. v. 2cd). Ma più ancora che lo splendore della natura, Israele

vedrà la gloria di Dio, che aveva abbandonato il tempio (cfr. Ez 10,18-22). Essa tornerà nella sua sede, insieme al popolo dei rimpatriati: «Essi vedranno la gloria del Signore, la magnificenza del nostro Dio» (v. 2ef).

Il testo prosegue con l'invito alla fiducia, per non cadere nella paralisi dello scoraggiamento. Infatti, l'esperienza della deportazione ha ferito profondamente l'animo del popolo e la prospettiva del ritorno è troppo bella per essere vera: «Irrobustite le mani fiacche, rendete salde le ginocchia vacillanti. Dite agli smarriti di cuore: "Coraggio, non temete!"» (vv. 3-4ab). Nel cammino di fede, infatti, non di rado accade che, dopo un lungo periodo di prova, si stenti a credere che le cose possano cambiare. Allora subentra la parola profetica dell'incoraggiamento: «Dite agli smarriti di cuore: "Coraggio, non temete! Ecco il vostro Dio, giunge la vendetta, la ricompensa divina. Egli viene a salvarvi"» (v. 4). La natura di questo oracolo può essere quindi individuata in un messaggio di consolazione per gli esuli ma è, al tempo stesso, un invito per tutti i credenti a prendere coscienza del fatto che Dio suole periodizzare il cammino di ciascuno, così che nessuna fase, finché dura il pellegrinaggio terreno, è mai quella definitiva. Per questa ragione, ogni prova, per quanto ardua, è destinata ad avere un termine. Inoltre, La parola "vendetta", che compare nel versetto citato, non deve evocare immagini di violenza o di rappresaglie; essa allude soltanto all'opera di retribuzione, con cui Dio ristabilisce gli equilibri del bene e della giustizia, alterati lungo i secoli dagli errori degli uomini.

L'annuncio della possibilità del ritorno in patria apre, dunque, il cuore degli esuli alla speranza di un nuovo esodo. Il tempo della restaurazione si avvicina e la sorte del popolo eletto sta per cambiare. Anche i più miseri tra il popolo godranno dei benefici, che Dio sta per riversare su Israele: «Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi. Allora lo zoppo salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del muto, perché scaturiranno acque nel deserto, scorreranno torrenti nella steppa» (vv. 5-6). Gli emarginati, come possono essere coloro che sono affetti da gravi malattie, rimangono sovente distanti dagli eventi favorevoli della storia nazionale: i loro guai personali, infatti, sono tali da escluderli dalle gioie umane. Ma il ritorno in patria degli esuli sarà accompagnato da una gioia prorompente, che contagerà anche i malati gravi, a cui sembrerà per un momento, in mezzo all'euforia generale, di ritrovare la salute. Ad ogni modo, la medesima immagine può essere letta anche in senso traslato: i ciechi, i sordi, gli zoppi e i muti possono essere l'immagine del popolo stesso, afflitto dall'esilio e ridotto al silenzio dalla tristezza. Perciò, ritornare in patria sarà come guarire definitivamente. Da questo senso traslato, si può passare, poi, anche al senso spirituale: la folla di infermi è figura dello

stato dell'umanità senza Dio. La venuta del Messia liberatore, restituisce la salute piena all'umanità, mediante il perdono e la rivelazione della verità di Dio. Le guarigioni operate da Gesù come segni della presenza del Regno, vanno intese nello stesso senso: l'attività terapeutica non è la missione di Gesù, ma l'aspetto visibile e periferico del progetto di rinascita di tutto l'uomo (cfr. Mt 11,4-5).

Val la pena di notare la modalità del nuovo esodo descritto dal testo di Isaia: esso si presenta come un cammino di Dio verso il popolo, più che un cammino del popolo verso una qualche meta. È annunciata insomma la venuta del Signore, che prende l'iniziativa di mettersi in cammino, per incontrare il suo popolo, colmando la distanza che separa entrambi: «Ecco il vostro Dio, giunge la vendetta, la ricompensa divina. Egli viene a salvarvi» (v. 4cf). È, insomma, Dio che apre la strada della salvezza, percorrendola per primo Lui stesso, una strada dove Dio e l'uomo si incontreranno a metà strada, camminando l'uno verso l'altro; la via santa annunciata dal profeta, trasferita su un piano cristologico, ci riconduce così al mistero dell'Incarnazione, col quale vengono colmate, appunto, tutte le distanze tra Dio e l'umanità. In tal modo, Dio ha costituito l'umanità del suo Figlio come una via che dobbiamo necessariamente percorrere, per arrivare fino a Lui: «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6). Essere stati raggiunti dalla grazia di Dio implica l'ingresso in una via, dove nessuno può stare fermo, perché attratto incessantemente dalla meta, che è Dio stesso. All'annuncio del passaggio del Signore, seguono immagini di prosperità: sorgenti d'acqua, canneti e giuncaie (cfr. v. 7), ma l'elemento su cui si sofferma, in modo particolare, il profeta è quello della "via santa": nessun impuro la percorrerà, nessuno in essa si smarrirà, non si avrà timore degli animali feroci (cfr. vv. 8-9ab). Si tratta della via di liberazione, aperta per gli esuli da Dio come l'esperienza di un nuovo esodo, una via diversa da quella che Israele percorre dopo l'uscita dall'Egitto, piena di pericoli e di imprevisti: «Su di essa ritorneranno i riscattati dal Signore e verranno in Sion con giubilo; felicità perenne splenderà sul loro capo, gioia e felicità li seguiranno e fuggiranno tristezza e pianto» (v. 10). La via dei redenti, come già si è accennato, in chiave neotestamentaria, è Cristo stesso, dove le promesse isaiane diventano realtà. Il brano evangelico odierno, si aggancia, infatti, a questa prospettiva.

Questa via di liberazione è identificata dall'epistola con il processo della evangelizzazione. La sua argomentazione riprende, nelle linee essenziali, il senso del mistero dell'indurimento di Israele, che addolora l'Apostolo Paolo. Questi sembra passare da una sofferenza stupita alla descrizione di uno scenario storico, in cui il disegno di Dio ingloba in sé, positivamente, l'indurimento di Israele come parte integrante della corsa del vangelo nel mondo: partito da

Gerusalemme, l'annuncio di salvezza deve alla fine farvi ritorno, dopo avere visitato tutte le nazioni.

Nel nostro brano, egli si rivolge direttamente ai cristiani della comunità di Roma, e attraverso di essi è come se parlasse a tutti i cristiani provenienti dal paganesimo: «Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, questo mistero, perché non siate presuntuosi: l'ostinazione di una parte di Israele è in atto fino a quando non saranno entrate tutte quante le genti. Allora tutto Israele sarà salvato» (vv. 25-26a). Si tratta, innanzitutto, di un mistero. Vale a dire, un decreto della divina volontà irraggiungibile dalla mente umana, tuttavia visibile in taluni fenomeni storici, in questo caso l'indurimento di Israele. Non va, quindi, considerato come un fatto estraneo al divino governo del mondo, bensì come parte integrante di esso. Inoltre, non è *tutto* Israele che ha rifiutato il vangelo di Gesù Cristo, ma solo una porzione. E questo rifiuto non è definitivo; al contrario, esso ha una scadenza temporale. Dopo, anche Israele sarà integrato nella Nuova Alleanza. Che la volontà di Dio sia questo, viene poi dimostrato da due citazioni bibliche,¹ dove si annuncia che l'empietà sarà tolta da Giacobbe e l'alleanza sarà ripristinata, quando il peccato sarà stato perdonato (cfr. vv. 26b-27). Israele, insomma, non è stato rigettato da Dio, in ragione del suo rifiuto del Messia: «infatti i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!» (v. 29). Ciò significa che Dio non toglie i doni che ha fatto, e Israele, una volta eletto nei suoi capostipiti, non sarà mai rigettato da Dio: «essi sono amati, a causa dei padri» (v. 28b). Dall'altro lato, il loro indurimento è utilizzato da Dio a vantaggio di chi si apre alla fede cristiana (cfr. v. 28a), in ragione dell'effetto rimbalzo: la Parola non accolta in Israele, continua la sua corsa percorrendo le nazioni. A questo punto, tutte le nazioni, incluso Israele, risultano disubbidienti a Dio, e perciò ugualmente bisognose del suo perdono: «Come voi un tempo siete stati disobbedienti a Dio e ora avete ottenuto misericordia a motivo della loro disobbedienza, così anch'essi ora sono diventati disobbedienti a motivo della misericordia da voi ricevuta, perché anch'essi ottengano misericordia» (vv. 30-31). Non si tratta di un gioco di parole e neppure di un puro esercizio di retorica. La storia dimostra che le cose stanno proprio così: i popoli non circoncisi erano disobbedienti a Dio e ignari di Lui, quando Israele conosceva la legge mosaica; ma adesso le parti si sono invertite: nel momento in cui la divina rivelazione giunge al suo culmine in Cristo, i pagani gli hanno ubbidito, mentre Israele è diventato disubbidiente. Nessuna delle due disubbidienze, nelle mente di Dio, era senza scopo. L'antica disubbidienza dei pagani non ha fatto altro che rendere Israele sempre più consapevole della sua

¹ Si tratta precisamente di Is 59,20-21 e Is 27,9.

elezione, mentre la disubbidienza attuale di Israele ha aperto le porte del regno di Dio ai pagani. Da ogni disubbidienza, Dio ha ricavato una manifestazione della propria gloria. In particolare, ha fatto risaltare la sua misericordia e l'amore gratuito che Egli riversa sull'umanità, rinchiudendo nella disubbidienza Ebrei e Gentili: «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per essere misericordioso verso tutti!» (v. 32). Se tutti sono disubbidienti, ne consegue allora che il dono della salvezza, offerto gratuitamente da Dio in Gesù Cristo, non è stato meritato da alcuno, ma è uscito interamente dalla sua divina misericordia. Dinanzi alla gratuità del suo amore, nessuno può presentare alcun vanto: né gli Israeliti possono attribuire alla propria elezione la salvezza del mondo, che invece si salva per la loro incorrispondenza ad essa; né i pagani, una volta entrati nella divina Alleanza, possono gloriarsi della loro nuova condizione, pensando di essere loro i veri eletti in seguito all'apostasia di Israele. Infatti, l'Apostolo li ha già richiamati a questo riguardo: «Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, questo mistero, perché non siate presuntuosi» (v. 25). Entrambi, Ebrei e Gentili, sono quello che sono per grazia e in virtù della divina misericordia, tutti disubbidienti, ma tutti nella possibilità di essere perdonati. Il perdono di Dio, infatti, unisce circoncisi e non circoncisi in un nuovo popolo, che può essere definito "il nuovo Israele".

Dinanzi a questo scenario, dove l'orgoglio umano è annientato e la salvezza si realizza senza il merito di alcuna creatura, ma unicamente per la misericordia di Dio, l'unica possibile risposta è un inno di lode e l'unico sentimento, la gratitudine: «O profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio! Quanto insondabili sono i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie!» (v. 33). La considerazione dell'esito delle opere di salvezza compiute da Dio, produce il senso di una straordinaria vertigine: non esistono ostacoli capaci di spegnere il suo amore, mentre la sua potenza ricava sempre il bene dal male. Perfino l'apostasia di Israele è divenuta una benedizione per il mondo. Giustamente, Paolo si chiede che cosa non sarà la loro riammissione nell'eredità messianica (cfr. Rm 11,15). Alla luce di tutto questo, si comprende come sia stolto l'uomo che vuole mettersi a dialogare con Lui, chiedendogli di rendere conto del suo modo di governare il mondo, come pure la vita di ogni singolo uomo: «chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore? O chi mai è stato suo consigliere? O chi gli ha dato qualcosa per primo tanto da riceverne il contraccambio?» (vv. 34-35). Tutto ciò che esiste, infatti, esiste grazie a Lui: «Poiché da lui, per mezzo di lui e per lui sono tutte le cose» (v. 36). Inoltre, il valore positivo e salvifico della sua divina volontà, e della sua permissione, non appare mai chiaramente, quando gli eventi vengono considerati in se stessi,

sganciati cioè dal corso totale della storia. Nessuno avrebbe giudicato buona la condanna di Cristo da parte dei due tribunali, quello del sinedrio e quello dell'Impero, considerando l'evento in se stesso. Solo alla luce dei suoi effetti di santificazione, conosciuti da noi retrospettivamente, valutando l'esito della vita cristiana nel corso dei secoli che sono trascorsi prima di noi, possiamo dire che essa rappresenta il vertice insuperabile dell'amore di Dio per le sue creature. Lo stesso Paolo può valutare positivamente l'indurimento di Israele, solo dopo avere considerato questo evento nel quadro più generale della storia a lui contemporanea, e precisamente nell'orizzonte della corsa inarrestabile del vangelo che, per la chiusura di Israele, rimbalza tra tutte le altre nazioni del mondo.

Anche nella nostra storia personale vale il medesimo principio: gli eventi che si susseguono nel corso degli anni, specialmente quelli dolorosi, non vanno valutati in se stessi, come se potessero avere un senso sganciati dal corso totale della nostra vita. Solo a partire dalla fine, si potrà capire tutto. Vi sono, infatti, eventi spiacevoli che producono, a distanza di anni, situazioni grandemente favorevoli. E vi sono parimenti dei fatti che ci sembrano buoni, o addirittura ottimi, nel momento in cui accadono, ma che a distanza di tempo si rivelano delle autentiche sventure.

Il brano evangelico di Matteo focalizza la figura di Giovanni battista, sul quale Cristo fa alcune affermazioni teologicamente importanti. Giovanni si presenta come il preludio della realizzazione imminente delle antiche promesse. Gesù stesso parla qui del suo Precursore, dicendo che egli è più che un profeta, essendo l'unico, tra tutti i profeti dell'AT, ad annunciare il Cristo già presente nel mondo (cfr. vv. 9-11). Tutti i profeti, infatti, lo hanno annunciato da lontano, come si esprime significativamente l'oracolo di Balaam: «Io lo vedo, ma non ora, io lo contemplo, ma non da vicino» (Nm 24,17ab). Al contrario, il Battista è ormai il profeta di confine, la figura che si colloca nelle immediate vicinanze del passaggio del Messia, che viene a cambiare le sorti del suo popolo: «Ecco, io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me e subito entrerà nel suo tempio il Signore che voi cercate» (Mt 3,1); si tratta di una parola profetica, che Cristo applica direttamente alla figura e alla vocazione del Battista (cfr. v. 10). Cristo afferma, inoltre, che non c'è nessuno più grande di lui tra i nati di donna, ma che nel regno di Dio il più piccolo è più grande di lui (cfr. v. 11). Un'espressione enigmatica che si comprende solo alla luce di una riflessione più attenta a partire dal contrasto delle due nascite; infatti Giovanni battista è annoverato tra *i nati di donna*, mentre nel regno di Dio *si nasce per acqua e Spirito*, si nasce dunque dall'alto e non dal basso. La nascita umana si contrappone perciò alla nascita celeste, così come la santità dell'AT, raggiungibile con l'impegno della buona volontà, si contrappone alla santità, che si raggiunge attraverso l'effusione della grazia, derivante dal Cristo crocifisso.

Nella pagina evangelica odierna, Giovanni si trova in carcere e manda alcuni suoi discepoli a chiedere al Messia: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?» (v. 3). L'evangelista non precisa la motivazione che spinge il Battista a porre questa domanda attraverso i suoi discepoli. Possiamo supporre che in carcere il Battista abbia attraversato un momento di oscurità, nella quale si sia offuscato, nella sua coscienza, ciò che era stato chiaro da sempre. Possiamo, però, pensare anche ad un'altra spiegazione, forse più plausibile: è probabile che Giovanni abbia voluto spingere i suoi discepoli a sincerarsi circa l'identità di Gesù. Sappiamo dai vangeli che il Battista era stato spesso scambiato con il Messia (cfr. At 13,25); i suoi discepoli avevano, perciò, una difficoltà in più, rispetto a tutti gli altri, ad accettare Cristo come Messia: la venerazione e l'affetto per il loro maestro. Ascoltando dalle stesse labbra di Gesù la risposta alla domanda che il Battista aveva loro affidato, essi si sarebbero liberati più facilmente dalla tendenza a sopravvalutare il loro maestro, passando così, dopo la sua morte, dal suo discepolato a quello dell'unico Maestro. La domanda: «Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?» (v. 3), sembra di carattere teorico, eppure Cristo non dà una risposta dottrinale e neppure definisce Se stesso mediante un qualche enunciato teologico; risponde piuttosto mostrando dei fatti concreti, di cui essi stessi sono testimoni oculari: «Andate e riferite a Giovanni ciò che udite e vedete» (v. 4). L'identità di Gesù, per la sua ineffabile natura divina, non si lascia incapsulare da alcuna definizione di tipo scientifico. Il mistero dell'identità di Gesù è inesorabilmente al di là di tutte le definizioni umane, le quali sono insufficienti a descrivere l'Infinito. Per questa ragione, Egli non affida la propria divina Persona ad alcuna definizione, lasciando intravedere il suo mistero attraverso i segni messianici. Uscendo dalla pagina evangelica, per entrare nel tessuto vivo della Chiesa, possiamo affermare che, nella nostra vita cristiana, non si può pretendere di racchiudere in una definizione il mistero di Cristo; piuttosto, è possibile cogliere la sua presenza nei segni storici, che Egli offre al suo popolo. Vale a dire che, a renderci certi dell'opera di Cristo in mezzo a noi, non sarà tanto una definizione, né una dimostrazione scientifica, quanto piuttosto l'acquisizione di una vista acuta, capace di vederlo operante nei suoi segni. Sotto questo profilo, è indicativa l'esperienza, narrata da Luca, dei discepoli di Emmaus: essi non hanno riconosciuto il Cristo mediante le sue fattezze fisiche, ma *nella Parola e nel Pane* spezzato (cfr. Lc 24,30-32). In primo luogo, la sua divina presenza va quindi intravista nei segni sacramentali. Ma ve ne sono anche altri: l'assemblea radunata per la lode, ad esempio, è uno di essi. Il brano evangelico odierno elenca solo i segni visibili agli occhi dei discepoli del Battista, che lo interrogano: la guarigione dei ciechi, il recupero della libertà di movimento degli storpi, la guarigione dalla lebbra, dalla sordità, la resurrezione dei morti, la predicazione del Vangelo (cfr. v. 5). Questi segni messianici si realizzano costantemente nella vita della Chiesa, perché la presenza

del Risorto dona continuamente ai credenti il soffio dello Spirito, che comunica la pienezza della vita. La guarigione della vista, dell'udito, il recupero della libertà del movimento, la caduta della lebbra, sono esperienze di guarigione, che vanno applicate, prima di tutto, all'uomo interiore. Tutti coloro che hanno incontrato Gesù Cristo, ne hanno fatto esperienza: si sono sentiti guariti e liberati, perciò non possono dubitare in alcun modo.

Al v. 8 è contenuta una domanda provocatoria del Maestro, rivolta a tutti i suoi ascoltatori: «Gesù si mise a parlare di Giovanni alle folle: "Che cosa siete andati a vedere nel deserto? [...] Un uomo vestito con abiti di lusso? [...] Ebbene, che cosa siete andati a vedere?"» (vv. 7-9). Il Battista ha un abito non inquadrabile in nessuna classe sociale, né in alcun ruolo specifico; egli si presenta come un uomo totalmente libero dai condizionamenti sociali e dall'ambizione del potere: «quelli che vestono abiti di lusso stanno nei palazzi dei re!» (v. 8). Questo particolare aspetto del Battista è anche figura della Chiesa: per annunciare il vangelo con libertà, essa ha bisogno di affrancarsi da ogni condizionamento; ma deve sentirsi libera anche dalla tendenza a proiettare un'immagine abbellita di sé. Il Cristo terreno ne è un chiaro esempio: Egli vive senza la minima preoccupazione del giudizio umano. Va a pranzo con gli emarginati della società (cfr. Mt 9,10), accetta che una peccatrice gli bagna i piedi di lacrime, in casa di Simone il fariseo (cfr. Lc 7,36ss); agisce secondo coscienza trasgredendo il Sabato, senza curarsi del giudizio dei farisei; è in grado di esprimere il proprio pensiero al momento giusto senza paura (cfr. Mt 23,13ss), ma è in grado anche di tacere davanti ai suoi accusatori, rivelando, proprio lì, il vertice della sua maestà e della sua signoria (cfr. Lc 23,8-9 e Mc 14,60-61). Anche la Madre di Gesù mostra di avere la stessa meravigliosa libertà: la prospettiva di essere giudicata una ragazza madre non la blocca nella sua ubbidienza a Dio. Così pure l'Apostolo Paolo: «A me però importa assai poco di venire giudicato da voi» (1 Cor 4,3). E si potrebbe consultare pagina per pagina il libro degli Atti degli Apostoli, per constatare che i Dodici, come pure tutti i credenti della prima generazione, *sono persone meravigliosamente libere*.

Infine, il testo evangelico presenta il Battista come personaggio di confine tra due epoche; di lui si dice che, tra i nati di donna, non è sorto uno più grande di lui (cfr. v. 11). Giovanni è dunque una figura terminale: la legge e i profeti (due parole che includono la totalità dell'AT) hanno avuto valore *fino a lui* (cfr. v 13). I profeti hanno svolto il loro ministero fino a Giovanni; dopo di lui, la profezia si fa realtà. La sua presenza traccia, perciò, il confine tra la promessa e il compimento. Su questo sfondo teologico, che concepisce Giovanni come una figura di confine, vengono fatte due radicali affermazioni: «fra i nati di donna non è sorto alcuno più grande di Giovanni il Battista; ma il più piccolo nel regno dei cieli è

più grande di lui» (v. 11). Il testo può essere compreso ponendo in antitesi i due termini utilizzati: i “nati di donna”, da un lato, e “il regno dei cieli”, dall’altro, come già si è osservato. Naturalmente, inquadrando questi due termini nel messaggio più generale del NT, possiamo dire che qui si vuole alludere a due origini e a due nascite. Giovanni si colloca tra i nati di donna, ossia coloro che, in assenza della grazia di Cristo, devono affidarsi soltanto alla propria buona volontà, per essere giusti; questo fatto inserisce Giovanni nella schiera dei grandi personaggi dell’AT. Egli è l’ultimo rappresentante di quella giustizia umana conseguita con le proprie forze positive, cioè con quelle risorse che la natura umana ha in dotazione, essendo generata da donna; non a caso, nei racconti evangelici, la figura di Giovanni è caratterizzata da una grande ascesi e da una altrettanto grande mortificazione personale. Nel regno dei cieli, invece, non si nasce da donna, ma si nasce per acqua e Spirito (cfr. Gv 3,5), perciò il risultato di questa nascita è proporzionato alla sua origine: come ciò che nasce da donna è proporzionato all’umano, così ciò che nasce dallo Spirito è proporzionato al divino. Nel Regno dei cieli, dove si rinasce per acqua e Spirito, si è rivestiti non da una giustizia umana, ma *dalla stessa santità di Cristo*; per questa ragione, il grado di santità più piccola che lì si possa immaginare è sempre superiore a qualunque giustizia conseguita con l’impegno umano. Per questa ragione il Battista, considerato nel suo ordine di ultimo profeta dell’AT, mentre vive sulla terra, è il più grande tra i giusti del passato, ma il più piccolo dei santi del futuro.

C’è ancora un’altra affermazione bisognosa di comprensione ed è quella sulla *violenza che subisce il regno dei cieli e il fatto che i violenti se ne impadroniscono* (cfr. v. 12). Non è del tutto evidente il senso di queste parole, peraltro suscettibili di essere interpretate in diversi modi: ci sono due grandi interpretazioni di questa espressione matteana che, quantunque diverse tra loro, sono tuttavia entrambe ammissibili. La prima di queste due interpretazioni si può intendere come un’interpretazione ecclesiale: il regno di Dio patisce violenza, perché la sua espansione nel mondo è perennemente ostacolata dalla potenza delle tenebre. In nessun luogo della terra il regno di Dio può espandersi senza ostacoli, ed è per questo che esso soffre violenza ed i violenti se ne impadroniscono. L’espressione greca utilizzata da Matteo esprime, infatti, l’idea dell’oppressione più che l’idea del possesso;² potremmo tradurre con maggiore esattezza: “i violenti lo comprimono”, oppure “lo afferrano”. E questa interpretazione ci sembra quella più aderente all’intenzione dell’autore: il regno di Dio patisce oppressione e non si espande senza ostacoli.

L’altra interpretazione è di ordine spirituale e individuale. Secondo essa – che a noi sembra senz’altro ammissibile ma lontana dal significato letterale del testo –, l’attenzione si focalizza sull’individuo e non sul regno di Dio. Per entrare nei dinamismi della vita nuova, il credente deve

² *He basileia ton ouranon biazetai, kai bastai harpazousin auten.*

fare violenza a se stesso, vincendo le proprie cattive inclinazioni. Perciò, la conquista del Regno è inevitabilmente connessa ad una violenza da esercitare. Ma, in tal caso, solo su se stessi.