

# IL VANGELO DI MATTEO

## La missione di Giovanni (cap. 3) e Gli inizi dell'attività di Gesù (cap. 4)

### Analisi e Commento dei capitoli 3 - 4

#### Introduzione

#### La figura di Giovanni Battista<sup>1</sup>

Dopo che Matteo ha concluso i primi due capitoli, che tratteggiano l'identikit del suo eroe principale, fornendo, in tal modo, una chiave di lettura al suo operare e il senso più vero e profondo della sua missione, dà, ora, inizio al suo vangelo, che tradizionalmente, nel kerigma, prima, e nello scritto, poi, si apre con la missione di Giovanni Battista.

In Matteo la figura del Battista è decisamente invadente ed è disseminata nell'intera sua opera<sup>2</sup>. Essa funge da spartiacque tra due epoche (Mt 11,13; Lc 16,16), quella del N.T. e dell'A.T., di cui egli è l'ultimo rappresentante autorevole e testimone fedele che, a differenza dell'autorità religiosa israelitica, sa riconoscere l'avvicinarsi del regno di Dio in mezzo agli uomini (3,2), lo individua in una persona (3,11.14), ne dà testimonianza (Gv 1,15.29-34), lo indica ai suoi discepoli e li invita a seguirlo (Gv 1,35-37), benché sull'autenticità della missione di Gesù abbia qualche dubbio e ripensamento (11,2-3). Egli si inserisce nell'ampio movimento escatologico-apocalittico, molto attivo ai tempi di Gesù e fino a tutto il primo secolo<sup>3</sup>. Nell'ambito di questa cornice va letta la sua attività predicatoria e battezzatoria.

Egli è il fondatore di una setta, caratterizzata da una predicazione escatologico-apocalittica e dal battezzare (3,1-15). Il suo stesso soprannome, ὁ βαπτιστής (3,1), il battezzatore, lo qualifica per la sua attività principale (Gv 1,28.31.33) e per come era pubblicamente conosciuto in mezzo alla gente. Egli si colloca all'interno della società civile e religiosa dell'epoca come un rabbi, attorno a cui si raccolgono e si compattano dei discepoli<sup>4</sup>, formando

---

<sup>1</sup> Cfr la voce "Giovanni Battista", sotto il titolo "La parentela di Gesù", in "Il racconto di Matteo" presente su questo sito.

<sup>2</sup> I luoghi dell'opera matteana in cui si parla del Battista sono: 3,1-15; 4,12; 9,14; 11,2-15; 11,16-19; 14,1-13; 16,13-16; 17,10-13; 21,23-27; 21,32.

<sup>3</sup> Cfr nota 13

<sup>4</sup> Cfr Mt 9,14; 11,2b; Mc 2,18; 6,29; Lc 5,33; 7,18; 11,1; Gv 1,35; 3,25.

una sorta di movimento penitenziale e di rinnovamento spirituale. Tale movimento, tuttavia, non si discosta dal contesto religioso ebraico e, pertanto, non è innovativo, ma si pone sulla linea dell'antico profetismo. I discepoli di Giovanni, infatti, si attengono ancora alle usanze ebraiche e si contrappongono a quelli di Gesù<sup>5</sup>; tra i due gruppi nasce una rivalità che si percepisce all'interno del gruppo battista. Infatti, anche Gesù, inizialmente, si aggregherà a questa setta di battezzatori, dove rimarrà per qualche tempo con i suoi discepoli, e qui battezzerà assieme a Giovanni (Gv 3,22-23), anche se poi l'evangelista preciserà che non era Gesù a battezzare, bensì i suoi discepoli (Gv 4,2). Questa attività di Gesù e del suo gruppo viene vista, però, con occhio sospettoso da parte dei discepoli di Giovanni, provocando una certa rivalità e invidia (Gv 3,25-26), così che Gesù, al fine di evitare ulteriori tensioni, preferisce staccarsi dal gruppo, proseguendo la sua missione in modo autonomo (4,1.3).

Giovanni, comunque, all'interno della società palestinese doveva essere una personalità di spicco se dalle testimonianze neotestamentarie si evince che numerose folle di ogni classe sociale accorrevano a lui da Gerusalemme, dalla Giudea e dalla zona adiacente il Giordano (Mt 3,5; Mc 1,5a); e a lui si riferivano per ottenere dei consigli utili sul come comportarsi e praticare la conversione (Lc 3,10-14). Era, quindi, un punto di riferimento spirituale di quella società ed era ritenuto dalla gente un profeta<sup>6</sup>. Anche Erode Antipa, succeduto a suo padre il Grande, lo temeva e lo rispettava, avendo nei suoi confronti una certa riverenza ed alta considerazione di lui (Mc 6,20) e mal volentieri dovrà acconsentire alla sua morte (Mc 6,26). Gesù stesso ne tesserà gli elogi davanti alle folle<sup>7</sup>, mentre per gli stessi discepoli di Gesù è un esempio ed uno stimolo di crescita spirituale (Lc 11,1).

### La macrostruttura di 3,1 - 4,12

L'ampia pericope 3,1 - 4,12 è delimitata narrativamente dal comparire di Giovanni sulla scena della storia (3,1) e dal suo uscirne in modo drammatico (4,12). Entro questi due estremi si colloca la figura del Battista, la sua predicazione, i suoi rapporti con Gesù, la prima definizione pubblica della figura di Gesù, il suo battesimo e le tentazioni.

La pericope in analisi costituisce un confronto tra il Battista e Gesù<sup>8</sup>, tra un certo modo di intendere la salvezza nell'AT e nel NT<sup>9</sup>. Si evidenzia la dimensione decisamente superiore di

<sup>5</sup> Cfr. Mt 9,14; Mc 2,18; Lc 5,33

<sup>6</sup> Cfr. Mt 14,5; Mc 11,32; Lc 20,6

<sup>7</sup> Cfr. Mt 11,7-11a; Lc 7,24-28a

<sup>8</sup> Il confronto è evidenziato letterariamente dalla stessa introduzione delle due figure del Battista e di Gesù: "παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής" (3,1) e "παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς" (3,13). L'aspetto temporale, poi, di quel "παραγίνεται" è introdotto, per Giovanni dall'espressione, tutta redazionale, di "Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις" che lascia intravedere, da un punto di vista teologico, il compiersi e il rivelarsi nella storia di un evento divino. Mentre per Gesù, il verbo è introdotto da "Τότε", che ha sostanzialmente il medesimo significato di "allora; in quel tempo", ma che possiede in sé un certo senso di consequenzialità, per cui si avrà "In quei giorni apparve Giovanni Battista, che ha detto e ha fatto ... soltanto allora, dopo tutto ciò, apparve anche Gesù". Si ottiene in tal modo una consequenzialità di azioni e di compimenti storici, che possiedono in se stessi la logica di un preordinato piano divino, che si manifesta nella storia. AT e NT, pertanto, non sono due realtà contrapposte, ma consequenziali, espressioni di un unico atto salvifico divino.

<sup>9</sup> Infatti, se si confronta la predicazione del Battista con quella di Gesù, emerge un netto divario di impostazione e di comprensione del concetto di salvezza. Giovanni si pone sulla linea profetica veterotestamentaria: il Dio che viene richiede che l'uomo si penti delle sue colpe, che si purifichi interiormente, si converta a Lui per poterlo accogliere degnamente; diversamente, l'ira divina lo travolgerà e lo annienterà, perdendolo per sempre (3,10). Qui l'accento cade sulla capacità dell'uomo a convertirsi, dipende esclusivamente dalla sua volontà, per cui la salvezza gli verrà elargita quale ricompensa del suo merito e grazie al suo impegno. Dio è colto come un giudice pronto a stroncare il peccatore e a ricompensare il giusto. E', dunque, una salvezza retributiva che, in ultima analisi, limita l'azione divina a un semplice riconoscere la bravura o meno dell'uomo, a cui deve necessariamente

Gesù e dei tempi da lui inaugurati, rispetto a quella veterotestamentaria di Giovanni (3,11). Mentre i vv. 3,11-12 illustrano la sostanziale differenza dei due Testamenti e il confluire dell'uno nell'altro.

Pertanto, la macrostruttura di 3,1 - 4,12 potremmo così definirla:

- **A) vv. 3,1-10:** all'interno di una cornice veterotestamentaria, in cui campeggia la figura del Battista, viene collocata la sua attività;
- **B) vv. 3,11-12:** versetti di transizione, in cui si contrappone il diverso significato dei due battesimi, quello di Giovanni e quello di Gesù, da cui emergono i diversi significati del V.T. e N.T. : il V.T., caratterizzato dall'acqua; e il N.T., qualificato dal dono dello Spirito.
- **C) vv. 3,13-4,12:** all'interno di una cornice neotestamentaria, introdotta dai due vv. precedenti, si colloca il confronto tra il Battista e Gesù, la sua qualificazione nel contesto del battesimo e la sua esperienza delle tentazioni.

In tale ambito si possono individuare delle sottostrutture, attorno alle quali si snoda il racconto matteoano.

Per quanto riguarda la **pericope 3,1-10** si ha la seguente struttura:

- **A) vv. 3,1-4:** viene presentata la duplice figura morale-spirituale (vv. 1-3) e fisica (v. 4) del Battista. L'una si rispecchia e si esprime nell'altra. Al centro della figura morale e spirituale viene collocato sinteticamente il contenuto della sua predicazione (v. 2). A definire e a qualificare ulteriormente il personaggio del Battista, Matteo, secondo la sua prospettiva teologica, pone una citazione tratta da Is 40,3;
- **B) vv. 3,5-6:** vengono illustrati gli effetti dell'attività di Giovanni, colti come una sincera risposta di conversione alla parola annunciata. Si tratta di un ampio movimento di tipo escatologico, che coinvolge l'intera Giudea. Anche Gesù tenterà di creare all'interno del suo popolo un simile movimento escatologico, ma non avrà successo (23,37).
- **C) vv. 3,7-10:** sono introdotte due figure, in rappresentanza del mondo religioso ebraico del tempo: Farisei e Sadducei. Anche questi rispondono all'invito di Giovanni, ma il loro accorrere è inficiato da una chiusura di fondo: non si ritengono bisognosi di conversione perché figli di Abramo. In altri termini, per loro la salvezza è già garantita dal loro stato giuridico e religioso. Già fin d'ora Matteo presenta l'incapacità di questo mondo ad aprirsi ad una sincera e profonda conversione, che verrà rimarcata in 21,24-26. Questa prima parte si chiude con il v. 10, dai toni escatologici: l'avvento del Regno si pone come un giudizio di condanna per chi non gli si apre e non vi aderisce

---

attenersi nel suo giudizio escatologico. Non c'è spazio per la misericordia e la comprensione della fragilità umana.

La venuta di Gesù, la sua azione e la sua predicazione si pongono esattamente sul versante opposto. L'azione di Gesù è caratterizzata da una completa assenza di condanna nei confronti dei peccatori, verso i quali mostra una particolare simpatia e condivide con loro la promessa escatologica del Regno messianico, simboleggiata nel banchetto (9,10). Il suo operare è segnato dalla comprensione della povertà umana, dalla compassione e dalla misericordia (9,12-13). L'intera opera guaritrice di Gesù dice la vicinanza di Dio all'uomo peccatore e la sua azione rigeneratrice, che in qualche modo anticipa gli effetti della sua risurrezione.

Di fronte a un simile inatteso comportamento di Gesù, che si discosta decisamente dalle attese veterotestamentarie, il Battista, che pensava il messia come il giustiziere divino (3,12), rimane sconcertato e invia alcuni dei suoi discepoli per accertarsi se è effettivamente lui "*colui che deve venire*" (11,2-3).

esistenzialmente. Ma il v. 10, oltre che chiudere letterariamente 3,1-9, chiude anche l'intera avventura del V.T. e pone su di esso il medesimo giudizio. In altre parole: l'avvento del Regno è una realtà del tutto nuova e irripetibile, il volerla ignorare o rifiutare nel nome della Tradizione dei Padri e della Torah, comporta un inevitabile giudizio di condanna. L'uomo viene posto fuori dal ciclo della salvezza.

Quanto alla **pericope 3,13-4,12** essa può essere così strutturata:

- **A) vv. 3,13-17:** nella prima parte (vv. 13-15) viene presentata l'entrata di Gesù sulla scena della storia e il dialogo con Giovanni circa l'opportunità o meno di ricevere il battesimo da parte di Gesù. Sottoporsi al battesimo, infatti, significava accettare di sottoporsi alle logiche veterotestamentarie della salvezza, palesata nei riti di abluzione ed espressa nella stessa predicazione del Battista, che si muove entro tali logiche. Gesù, invece, sappiamo che solleciterà tale sottomissione alla Torah e alle sue attese, esprimendo in tal modo tutta la solidarietà nei confronti di Israele e dell'umanità peccatrice. L'azione salvifica di Gesù, infatti, partirà non dal rifiuto della Legge e delle Tradizioni (5,17), ma proprio dall'interno di queste. Paolo ricorderà questo momento particolare nella sua lettera ai Galati 4,4-5. Nella seconda parte (vv. 16-17), Matteo ci presenta l'attestazione dell'avvenuto battesimo di Gesù e la sua repentina uscita dall'acqua, accompagnata, immediatamente di seguito, da un triplice fenomeno metafisico: **a)** l'aprirsi dei cieli; **b)** la discesa dello Spirito su Gesù; **c)** una voce che dal cielo qualifica l'uomo Gesù come il prediletto "*Figlio mio*". Questo "*aprirsi dei cieli*" ci dice, da un lato, come l'avvento di Gesù dischiude nuovamente all'uomo la possibilità di accedere alla dimensione divina, da cui proviene; dall'altro, il rivelarsi dell'azione stessa di Dio nell'uomo Gesù, la cui dimensione divina e la sua posizione nei confronti del Padre ci viene rivelata e garantita dalla voce stessa, mentre il suo operare viene posto sotto l'azione dello Spirito.
- **B) vv. 4,1-12:** lo schema di questi versetti è abbastanza elaborato. Innanzitutto il **v. 1**, composto da due parti (**a-**  *Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto; b-*  *per essere messo alla prova dal diavolo*), è posto in chiasmo con il **v. 11** (**b'-**  *Allora il diavolo lo lasciò andare; a'-*  *Ed ecco gli angeli si avvicinarono a lui e lo servivano*), quasi a voler evidenziare come l'operare della storia della salvezza si incroci sempre con forze contrarie. In altri termini, il cammino della salvezza nella storia non va mai colto come una marcia trionfale, ma come il cammino stesso della croce (16,24), da cui gronda sangue, sofferenza e morte, ma su cui splende, comunque, la luminosa e rassicurante luce della risurrezione. Non a caso il triplice annuncio della passione e morte di Gesù termina sempre con quello della sua risurrezione. Morte e risurrezione, pertanto, vanno sempre colte inseparabilmente come due momenti di un unico e identico atto salvifico. L'intero racconto (vv. 4,2-10), poi, è suddiviso in tre parti di tre versetti ciascuna. Al centro di ogni triade (vv. 3.6.9) ci sta l'enunciazione della prova. Lo schema di ogni tentazione è composto da tre momenti: **1)** la circostanza entro cui nasce la prova; **2)** l'oggetto della prova; **3)** la risposta alla prova, caratterizzata dal costante ricorso alla Scrittura<sup>10</sup>.  
L'intera pericope, 3,13-4,12, termina con il v. 4,12 in duplice modo: **a)** l'annuncio che Giovanni è imprigionato. Esso conclude il ciclo del Battista e dei suoi rapporti con Gesù e, con questo, anche l'avventura dell'AT; un'avventura

<sup>10</sup> Cfr. Dt 8,3; Dt 6,16; Dt 6,13; Es 34,14

che ora prosegue, rielaborata e rinnovata, in Gesù, che l'ha assunta su di sé; **b**) con una inclusione: "*sopraggiunge Gesù dalla Galilea*" (v. 3,13) e Gesù "*ritornò in Galilea*" (v. 4,12b).

Termina, in tal modo, il primo ciclo narrativo che racconta l'apparire di Gesù sul palcoscenico della storia, il suo rapporto-confronto con il Battista, il suo assumersi l'intera storia veterotestamentaria, simboleggiata nel battesimo e nell'esperienza della prova nel deserto, e, infine, la scelta a cui Gesù è stato sottoposto: come svolgere la propria missione? Secondo le logiche delle attese messianiche di Israele, da cui doveva apparire chiara e diromponente la potenza divina; o secondo le logiche dell'incarnazione, voluta dal Padre e, quindi, con tutti i limiti e la povertà di una natura gravemente segnata dalla colpa originale? Vedremo come Gesù compirà quest'ultima opzione con il triplice annuncio della sua passione<sup>11</sup>, e cercherà di coinvolgere in essa anche i suoi sbalorditi e increduli seguaci (16,24).

### IL COMMENTO DI 3,1 - 17

**vv. 3, 1-4:** Il cap. 3 si apre con una indicazione temporale<sup>12</sup> di tipo generico, che nel linguaggio narrativo, talvolta, introduce, staccandolo dai precedenti, un nuovo racconto. Noi diremo: "*si gira pagina*". Essa fornisce anche una cornice temporale imprecisata entro cui è collocato un avvenimento, la cui dinamica, qui, è definita da un verbo al presente indicativo: *παράγινεται*. L'assenza di un tempo preciso, accompagnato da un'azione posta nel presente, rimanda all'azione divina e ne definisce la dinamica: l'operare di Dio non ha tempo, se non quello di un eterno presente. Esso si colloca sempre nello stesso tempo dell'uomo e lo accompagna nel suo divenire. Sull'Oreb Dio rivelerà a Mosè il suo nome, "*Io sono colui che*

<sup>11</sup> Cfr. 16,21; 17,22-23; 20,17-19

<sup>12</sup> L'espressione "*Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*" ricorre in tutto l'AT 46 volte. Quando essa viene usata nell'ambito dei racconti assume i seguenti significati: **a**) indica un tempo lontano con valore indefinito, entro cui viene collocato il racconto. In genere per questa tipologia, come per le seguenti, i verbi sono posti al passato (Gen 6,4); **b**) narrativamente, essa assume il valore di stacco da quanto è avvenuto precedentemente e apre un nuovo racconto e, quindi, un nuovo tempo narrativo (Es 2,11; 1Sam 28,1; 2Re 10,32; 15,37; 20,1); **c**) indica uno specifico tempo in cui sono posti dei fatti, di cui si tratta. E', dunque, il tempo dei fatti narrati. L'espressione, qui, funge da cornice storica (Dt 17,9; 19,17; 26,3; Gdc 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

Essa è citata anche 11 volte in alcuni profeti (7 in Geremia: 3,16-18; 5,18; 27,4.20; 38,29; 2 in Gioele: 3,2; 4,1; 2 in Zaccaria: 8,6.23). Quando ricorre nei profeti, è sempre accompagnata da verbi al futuro e indica il luogo temporale del compiersi di una profezia o il luogo in cui è stata annunciata una profezia, come in Ez 38,17.

L'espressione "*Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*", inoltre, nel NT ricorre 15 volte (Mt 3,1; 24,19; Mc 1,9; 8,1; 13,17.24; Lc 2,1; 4,2; 5,35; 9,36; 21,23; At 2,18; 7,41; 9,37; Ap 9,6) con significati e sensi identici o molto simili a quelli dell'AT, sopra riportati. In senso redazionale e introduttivo di un nuovo racconto viene utilizzato 4 volte (Mt 3,1; Mc 1,9; 8,1; Lc 2,1); con un significato di un preciso tempo in cui si è compiuto un evento o sono accaduti dei fatti 4 volte (Lc 4,2; 9,36; At 7,41; 9,37); con senso profetico-escatologico 7 volte (Mt 24,19; Mc 13,17.24; Lc 5,35; 21,23; At 2,18; Ap 9,6).

Da questo rapido *escursus* possiamo trarre tre conclusioni: **a**) "*Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*", presa a se stante, è chiaramente un'espressione temporale indefinita, che nell'ambito del testo letterario in cui viene posta funge sempre da un'imprecisa cornice temporale; **b**) i diversi significati, che essa può assumere, dipendono dai suoi contenuti e dai contesti in cui viene collocata; **c**) i verbi giocano in essa un ruolo importante, dando a tale cornice storica diverse valenze temporali di passato, presente o futuro. Il compiersi di determinati avvenimenti, incorniciati in tali contesti, fanno assumere all'avvenimento stesso particolari significati entro cui va letta la stessa dinamica del loro accadere.

*sono*"<sup>13</sup> (Es 3,14), esprimendo in esso l'essenza del suo essere: un eterno presente, il cui esserci e operare è sempre accanto a quello dell'uomo e in quello dell'uomo, accompagnandolo nel cammino del tempo verso il suo pieno compimento.

Ecco, dunque, che *"In quei giorni sopraggiunge Giovanni"*. E' l'aprirsi di una scena inaspettata, l'irrompere nel tempo dell'uomo quello di Dio. *"Sopraggiunge"*: è il compiersi, *hinc et nunc*, di un nuovo tempo, di un nuovo spazio, in cui l'uomo è convocato ed è chiamato a confrontarsi con le realtà in essi contenute e, suo malgrado, deve dare, nel suo oggi, una risposta esistenziale. Non domani, ma oggi l'uomo è chiamato a prendere posizione di fronte all'irrompere di Dio nella storia, poiché il passato non c'è più, mentre il futuro dei tempi ultimi è già incominciato: *"Vidi un cielo nuovo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più"* (Ap 21,1). La visione giovannea della storia dice come nell'oggi dell'uomo sia nata una cosa nuova e una realtà nuova ha preso il posto di quella precedente, che non c'è più, poiché *"Ecco, io faccio nuove tutte le cose"* (Ap 21,5).

L'escatologia è già incominciata, il giudizio sulla storia e sull'uomo è già stato posto, poiché l'azione di Dio nel suo Cristo è già operante. L'intero vangelo di Giovanni è permeato da questa escatologia presenziale, chiaramente evidenziata in 3,16-21. Non c'è più tempo per l'uomo, poiché il tempo della fine, quello escatologico, è già incominciato con Gesù, che nell'Apocalisse viene indicato come *"la dimora di Dio con gli uomini"* (Ap 21,3b), *"il Dio-con-loro"* (Ap 21,3c). Anche Matteo assegnerà a Gesù un simile appellativo in 1,23, che formerà con 28,20 un'ampia inclusione, quasi a ricordare che l'intero operare di Gesù è l'operare stesso di Dio in mezzo agli uomini; è lo stare di Dio con loro (Mt 28,20). Il tempo di Gesù, pertanto, è il tempo dell'apocalisse compiuta, cioè il tempo della rivelazione, che nel suo oggi si identifica con il tempo stesso della Chiesa.

Ecco, dunque, come l'espressione *"Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται"*, al di là di un significato meramente letterario, che introduce un nuovo racconto, acquista una profonda valenza teologica, poiché *"quei giorni"* indicano l'irrompere nel tempo presente quello di Dio. Proprio qui, *"Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις"*, viene posto il giudizio di Dio. Questo è il tempo dell'apocalisse, che si attua in Cristo. Questo è il tempo escatologico inaugurato con la morte-risurrezione di Gesù.

In questo contesto escatologico ed apocalittico insieme irrompe in modo dirompente l'azione di Giovanni, che annuncia l'imminente accadere di Dio: *"Pentitevi, perché il regno dei cieli si è avvicinato"* (Mt 3,2).

---

<sup>13</sup> Il nome di una persona o cosa, secondo la cultura semitica, esprimeva l'essenza stessa della cosa o della persona. Proprio per questa identità tra persona/cosa e il loro nome, il conoscere il nome comportava anche avere un certo potere su ciò che il nome indicava o rappresentava, proprio perché il nome definisce e circoscrive l'essere di una determinata realtà. Ecco perché Dio non si rivela a Mosè con un nome specifico, ma attraverso una perifrasi, strutturata sul verbo *essere*: *"hejeh aser hejeh"*, *"Io sono colui che sono"*. Il verbo *essere* (*hjh*) in ebraico non ha soltanto un valore statico, ma possiede in sé anche un certo dinamismo, che potremo esprimere con *divenire*. Si tratta, dunque, di una presenza in continuo movimento, in continua evoluzione; una realtà che si proietta in qualche modo nel futuro. Tale verbo si rifà ad un'antica forma del verbo *essere* *"hawah"*, forse preisraelitica, che significa *"essere o essere agendo"*. La traduzione, quindi, di *"hejeh aser hejeh"* può assumere espressioni diverse: *"Io sono colui che sono"*, *"Io sono colui che sarò"* o *"Io sarò colui che sarò"*. Vediamo, quindi, come Dio, in realtà, non rivela a Mosè il suo nome, ma indica il dinamismo con cui Dio stesso si muove all'interno della storia. La conoscenza di Dio, dunque, non è un atto intellettuale o contemplativo, ma un'esperienza, che assume i mille volti della storia e del loro accadere. Dio non si lascia mai imbrigliare da nessuna teologia, ma rimanda sempre all'imprevedibile esperienza del quotidiano: Egli è sempre là dove non lo si aspetta. In tal modo egli spinge l'uomo a leggere la storia in senso teologico, come l'accadere continuo di Dio.

Giovanni<sup>14</sup> è definito con l'appellativo di " ὁ βαπτιστής ", il battezzatore, mentre la sua azione di annuncio (κηρύσσω) è collocata nel "deserto della Giudea".

Due sono, dunque, le caratteristiche con cui Giovanni è qualificato: il battezzare e l'annunciare, che vengono collocate nella cornice geografica del deserto della Giudea. Le due attività sono strettamente collegate l'una all'altra: l'annuncio accolto (3,2) produce un movimento di conversione (3,5), che si conclude con il battesimo (3,6). Un percorso questo che già era conosciuto da Paolo in Rm 10,14-15.17 e dallo stesso autore della lettera agli Efesini in 1,13.

All'origine di tutto, dunque, ci sta l'annuncio, così come all'origine della creazione ci sta la Parola, il *Dabar* eterno del Padre, da cui tutto proviene e per mezzo del quale tutto è fatto (Gen 1,3). Per ben nove volte in Gen 1,3-29 viene ripetuta l'espressione "*Dio disse*", colta come atto creativo divino, da cui defluisce la creazione stessa. Così come pure per Giovanni all'origine di tutto ci sta il λόγος (Gv 1,1-3). Qui, in Matteo, questa Parola, posta all'origine dell'annuncio della buona novella, da cui sgorga una nuova creazione, significata nei miracoli di guarigione e di esorcismo e attuata nella risurrezione, viene definita con il verbo "κηρύσσω"<sup>15</sup>, un'espressione tecnica per indicare il proclamare del banditore, che precede il re, per annunciarne le volontà. Quanto in esso viene detto ha un valore vincolante e tutti, indistintamente, ne sono assoggettati.

L'evangelista riprenderà tale concetto in 11,10, dando di Giovanni una chiara definizione: egli non è un semplice profeta, ma "...*colui del quale sta scritto: Ecco io mando davanti a te il mio messaggero, che preparerà la tua via davanti a te*". Giovanni, pertanto, è essenzialmente un banditore regale, un messaggero, il cui compito è "*annunciare*". Viene, pertanto, definito come il nuovo Malachia, anzi, probabilmente con riferimento proprio a MI 3,23-24, viene anche

<sup>14</sup> Per una maggiore comprensione della figura di Giovanni Battista, vedasi la voce Giovanni Battista, sotto il titolo La famiglia di Gesù, nella Prima Parte della presente opera.

<sup>15</sup> Il verbo κηρύσσω nell'AT ricorre 32 volte. Esso ha sempre il significato di "*proclamare, annunciare, rendere pubblicamente noto e comunicare*". Esso è sempre un atto pubblico e l'oggetto della proclamazione ha spesso valore imperativo, ingiuntivo, dispositivo o di indizione. Talvolta, tuttavia, in particolar modo nei libri sapienziali o profetici, ha una semplice valenza di rendere noto, di esortazione, di comunicazione. Quasi sempre l'annuncio proclama nasce da una volontà superiore o in virtù, nel caso dei profeti, di un implicito mandato superiore. Nel NT, in modo significativo, il termine ricorre 54 volte e ha un significato primario, se non esclusivo, di annuncio, che è sempre e comunque pubblico. La sua finalità, infatti, è quella di rendere noto a tutti. Spesso il verbo è contestuato con espressioni del tipo "*in tutto il mondo; nel mondo intero; sui tetti; a tutte le genti; ad ogni creatura*" e simili. Il contenuto dell'annuncio o proclamazione non possiede mai in sé un valore dispositivo o impositivo o, comunque, vincolante. Il tono, in genere, è esortativo, pressante, invitante, annunciativo e comunicante. E' significativo questo aspetto perché definisce molto bene l'atteggiamento storico di Dio nei confronti dell'uomo. La salvezza non è mai un obbligo o un'imposizione, ma un dono, che richiede la fattiva collaborazione dell'uomo. Solo in tal modo il progetto salvifico di Dio trova la sua piena e completa attuazione. Nessuno è obbligato a salvarsi, ma tutti sono pienamente responsabili della propria perdizione. E ciò, anche se drammatico, la dice lunga sul rispetto di Dio nei confronti dell'uomo; e tale rispetto è espressione stessa del grande amore che muove l'intera logica del progetto divino, promosso in Cristo interamente a favore dell'uomo, che è rispettato da Dio fino anche alla sua perdizione e amato anche in questa sua drammatica scelta. In altre parole, il progetto di Dio prevede che l'uomo sia sempre e comunque amato, per questo sempre rispettato. Oggetto di tale annuncio sono le realtà spirituali del Regno di Dio e le nuove prospettive che si dischiudono all'uomo, chiamato a prendere posizione nei confronti di tali rivelazioni, inizialmente operatosi in Gesù. Successivamente alla sua morte e risurrezione, oggetto dell'annuncio pubblico sarà proprio la stessa persona di Gesù, il suo significato e valore, la sua opera e predicazione, le sue esigenze; con particolare attenzione al significato e senso della sua passione, morte e risurrezione. La finalità primaria di tale annuncio è avvertire l'uomo delle nuove realtà spirituali inaugurate da Cristo con la sua morte e risurrezione, in cui l'uomo è, volente o nolente, coinvolto, cercando di spingerlo a prendere posizione, aprendosi a tali realtà con la fede.

chiamato in 11,14 l' "*Elia che deve venire*", collocando, in tal modo, il Battista in un chiaro contesto escatologico e apocalittico.<sup>16</sup>

Tale annuncio non viene dato solo per informare o comunicare, ma possiede in sé una forza cogente, che vincola l'uomo, pretendendo una sua risposta a livello esistenziale (Lc 3,10-14) ed è implicitamente portatore di un giudizio finale, che già fin d'ora è posto su di lui (Mt 3,9-10; Lc 3,7-9) e nessuno vi può scappare (Mt 12,30). Proprio per questo Marco potrà dire che "*Il tempo è compiuto, il regno di Dio è vicino, convertitevi e credete al vangelo*" (Mc 1,15).

Questo kerigma ha come cornice storico-simbolica il deserto<sup>17</sup> della Giudea.

"*Deserto*", una parola, piena di profondi significati e di ricordi ancestrali, che risuona quasi magica nell'animo del pio ebreo e si carica di sentimenti, di emozioni, di celebrazioni culturali,

<sup>16</sup> Il nome Malachia deriva dall'ebraico *Mal' akijah*, che letteralmente significa il "*messaggero di Dio*". Con tale nome viene definito l'anonimo autore dell'ultimo libretto, di soli tre capitoli, collocato tra i dodici profeti minori. Tale nome gli è stato attribuito, traendolo dal cap. 3,1. Nella citazione matteana viene riferito al Battista, evidenziando una volta di più, da un lato, il convergere e l'attuarsi dell'AT nel NT; dall'altro elevando la figura di Giovanni a messaggero e precursore divino e, quindi, sottolineando, implicitamente, il compiersi dei tempi escatologici ed apocalittici. Tale concetto verrà ribadito da Matteo proprio in questo contesto, definendo il Battista come l' "*Elia che deve venire*" (11,14), agganciandosi, in tal modo, alla conclusione stessa del libretto di Malachia: "*Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore, perché si converta il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri;*" (Mi 3,23-24). Infatti, da dopo l'esilio babilonense (538 a.C.) Elia viene considerato come colui che farà ritorno per annunciare il giudizio finale e i tempi escatologici. (Cfr le voci "*Elia/Eliseo*" e "*Malachia*" in *Dizionario di teologia biblica*, edito da Edizioni Paoline Srl, Cinisello Balsamo (Mi) 1988).

<sup>17</sup> Il termine "*deserto*" ricorre in tutto l'AT 390 volte. Già la quantità ragguardevole dice quanto il deserto abbia inciso nell'esperienza di Israele e, quanto, questo sia diventato, soprattutto nel linguaggio sapienziale e profetico, motivo di metafora e di simbolo nella vita del popolo. Noi limitiamo la nostra breve e schematica ricerca al mondo del profetismo, in cui il termine ricorre 146 volte.

A) Il deserto è essenzialmente concepito come luogo di terra non vangata, dove crescono spine e rovi e dove non cade la pioggia (Is 5,6), una terra non seminata (Ger 2,2); per questo esso si presenta come un luogo spopolato, desolato e abbandonato (Is 27,10), un luogo orribile (Is 21,1). Esso è definito come una terra di steppe e frane, arida e tenebrosa, che nessuno attraversa e tanto meno vi dimora (Ger 2,6.31). Diventa, quindi, un luogo di rifugio per sciacalli (Ger 10,22). Dire deserto significa, quindi, parlare di una terra arida, di salsedine, dove nessuno può vivere (Ger 17,6), una terra che è essenzialmente desolazione (Ger 44,6). Un luogo, pertanto, di esecrazione, di orrore, senza abitanti e riarso (Ger 44,22; 50,12). Un luogo dove ogni espressione di vita è spento (Bar 2,23) e dove Dio riversa la sua ira (Ez 20,21).

B) Ma se questo è il deserto, che metaforicamente richiama la triste condizione dell'uomo lontano da Dio, vediamo come l'azione di Dio può trasformarlo, invece, in un luogo di delizie. L'azione dello Spirito, infatti, rende il deserto un giardino lussureggiante (Is 32,15), dove regnerà il diritto e la giustizia (Is 32,16); diventerà luogo di gioia ed esultanza, sorgente di fresche acque ristoratrici (Is 35,1.6). Proprio da questo luogo scaturirà una voce di speranza (Is 40,3), così che il deserto sarà trasformato in ampie distese di acque, in luogo da cui esse sgorgheranno (Is 41,18). Esso diverrà, quindi, un nuovo Eden di vita (Is 41,19; 51,3).

C) Ma al di là di ogni allegoria o metafora, il deserto è una voce forte che si colloca nel vivo dell'esistenza di Israele. Esso è soprattutto un popolo la cui origine è fortemente vincolata al deserto, a cui è legata la sua vita e in cui ha trovato la sua identità in una forte esperienza di Dio. Il deserto, infatti, è il luogo dove Dio guidò il suo popolo (Ger 2,6; Ez 20,10; Am 2,10), ma fu anche il luogo della ribellione di Israele contro Dio (Ez 20,13) e dove Dio riversò la sua ira (Ez 20,13b.15.1b). Proprio in tale luogo Dio incontrò il suo popolo e gli diede i suoi comandi (Ez 20,18), divenendo anche luogo del giudizio divino (Ez 20,36) e di condanna per Israele (Ez 29,9); ma nel contempo esso è diventato anche il luogo di cura amorevole di Dio verso il suo popolo (Os 13,5). Proprio per il suo profondo significato, il deserto diventa luogo di metafora dell'azione di Dio su Israele infedele (Is 5,6; 13,9; Ger 7,34; Ez 5,14; Os 2,5).

Nel NT il termine è citato 55 volte e perde tutta la sua valenza e la sua carica emotiva e religiosa propria dell'AT. Nei Sinottici, così come in 1Cor 11,26, la parola *deserto* è sempre intesa in senso reale; mentre in Giovanni, Atti, Ebrei e 1Cor 10,5 il termine viene ripreso con riferimento all'esperienza di Israele. Soltanto nell'Apocalisse esso torna ad acquisire una valenza allegorico-simbolica e metaforica, ma ciò è dovuto preminentemente per il linguaggio stesso che l'autore usa in questa sua opera.

perché proprio lì sono risuonate le dieci parole di Jhwh (Es 20,1-17); proprio lì ha avuto inizio il rapporto di alleanza tra Dio e il suo popolo; proprio lì Israele ha acquisito la sua nuova identità di proprietà di Dio, di nazione santa e di regno di sacerdoti (Es 19,5-6). Lì, quindi, è nata la sua missione tra le genti e il senso del suo esistere. Nel deserto Israele fu chiamato dal suo Dio per rendergli culto (Es 5,1b) e da questa chiamata ebbe inizio il suo faticoso cammino di affrancamento dalla schiavitù egiziana fino ai piedi del monte Sinai.

I profeti nelle loro invettive contro le infedeltà del popolo ricorrevano sovente all'esperienza del deserto<sup>18</sup>, fatta da Israele, quale prototipo del rapporto vero e autentico con Jhwh. E il loro canto, a quel ricordo, si riempiva di lirismo e di una profonda nostalgia e di tanta amarezza per un popolo che aveva dimenticato la sua origine e la sua storia.

Ora, in questo deserto risuona, ancora una volta, una voce profetica, che chiama nuovamente a raccolta l'intero popolo d'Israele (3,5-7), proprio qui nel deserto, quasi a ripercorrere misticamente quell'esperienza spirituale degli antichi Padri, che tanto lo segnò profondamente. E' una chiamata per un ritorno all'originaria purezza del culto, che richiede un processo di rinnovamento interiore, che deve portare il popolo ad un radicale cambiamento di vita, perché la vita stessa diventi il luogo usuale in cui quotidianamente si celebra, con sincerità di cuore e purezza di animo, il vero culto a Jhwh. E sarà proprio con questo appello finale e inascoltato (23,37), simboleggiato nella purificazione del tempio (21,12-13), che si chiuderà l'attività pubblica di Gesù.

Il grido che viene lanciato nel deserto è netto e secco, quasi una sferzante ingiunzione: Μετανοεῖτε.

Il verbo greco Μετανοεῖτε è composto da due parole greche: "μετά"<sup>19</sup>, che, tra i vari significati, assume anche quello di una successione nello spazio o nel tempo<sup>19</sup>, quasi un invito a superare le limitate barriere del presente per proiettarsi in avanti, aprendosi ad un Dio che sta per venire (3,2); e "νοέω" che significa "*vedere, scorgere, pensare, considerare*", esprimendo in tal modo quell'attività primaria che, per eccellenza, qualifica l'uomo nel suo essere. Quindi, μετανοεῖτε, posto sotto questa forma imperativa ed esortativa, risulta essere ben più di un semplice invito a cambiare il proprio modo di pensare. Esso richiama l'uomo all'attenzione di se stesso, a rientrare in sé, ad andare alle radici della propria vita per comprendere su quali valori essa è fondata, verso dove è orientata, da che cosa è alimentata. Diventa essere, pertanto, una forte spinta a superare i ristretti limiti del proprio vivere contingente per poter cogliere le nuove prospettive e la nuova dimensione, che sono inaugurate con la venuta del Regno (6,25-34). Questo ha il suo primo ed unico rappresentante in Gesù, detto il Cristo (1,16b), e con il quale si è chiamati ad un confronto, per stabilire in quale posizione ci troviamo nei suoi riguardi, nella piena consapevolezza che, proprio per l'unicità e irripetibilità di tale evento, esso porta in sé e con sé un giudizio definitivo.

"Μετανοεῖτε", dunque, non è soltanto un pressante invito e una decisa spinta, che mette in discussione un qualche modo di vivere, ma un invito-ingiunzione a rimettere mano alla vita stessa nel suo *humus* più profondo e intimo, poiché con l'evento Cristo, proprio per la sua irripetibile unicità, non si può operare un qualche adattamento o giungere a un qualche compromesso, che possa andar bene per tutti, poiché "*chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me, disperde*" (12,30); e ciò dice tutta la radicalità della scelta che l'uomo, con l'interezza della sua vita e del suo esistere, è chiamato a compiere.

<sup>18</sup> Cfr Dt 32,9-16; Ger 2,2-3; Ez 16,1-15.

<sup>19</sup> Cfr il lemma "μετά" nel "*Vocabolario Greco Italiano*" di Lorenzo Rocci, ed. Società Editrice Dante Alighieri, stampato a Città di Castello - 1993.

Il senso di quel Μετανοεῖτε è racchiuso tutto in quel "γάρ" dichiarativo. All'origine ci sta un annuncio (κηρύσσω), che si fa parola (λόγος) e in essa si rivela e si espleta nel "γάρ": "infatti". Il motivo e la necessità impellente di un radicale cambiamento esistenziale, che ci proiettino al di là del nostro accomodante vivere quotidiano, consistono in un fatto nuovo e inaspettato: "il regno di Dio"<sup>20</sup> "si è avvicinato". Il verbo "ἤγγικεν", qui posto al perfetto attivo, denuncia un fatto, che si è già pienamente compiuto, anche se non ancora pienamente manifestato. Tale verbo indica il dinamismo intrinseco del Regno, che "si è avvicinato" e, quindi, si è reso vicino e disponibile agli uomini. E' il Dio, quindi, che ha già iniziato il suo cammino di avvicinamento agli uomini e tende loro la mano fin d'ora. Non c'è più, quindi, bisogno di attendere altro, poiché il movimento di Dio verso l'uomo è già iniziato. Esso non è più una promessa, da cui nasce un'attesa, vissuta nella speranza, ma è semplicemente un dato di fatto compiuto, che si pone in mezzo agli uomini e li spinge a prendere posizione, perché il tempo delle attese è finito e l'uomo, suo malgrado, è già proiettato negli ultimi tempi, nei

---

<sup>20</sup> Il concetto di "Regno di Dio o dei cieli" ha radici molto lontane, a cui è strettamente legata l'idea di un re messia. Già in Gen. 49,8-12, nella benedizione che Giacobbe impartisce ai suoi figli, compare in 49,10 una figura enigmatica di un personaggio che uscirà da Giuda e governerà i popoli. Quasi a ripresa di questa profezia, Balaam vede una stella spuntare da Giacobbe, uno scettro in Israele, che dominerà i suoi nemici (Nm 24,17.19). Tale visione trova una sua eco in Ez 21,32.

Tutte queste attese di un personaggio regale e potente, in cui è riposta la promessa del Signore, trova la sua concretizzazione nella profezia-promessa di Natan al re David (2Sam 7,8-14). Da questo momento in poi, Davide e la discendenza davidica saranno l'asse portante dell'intero messianismo giudaico e su David e il suo casato si cimenterà ogni profezia (Is 9,5-6; 11,1-9; Mi 5,1; Ger 23,5-6; Zc 9,9) e si misurerà il lirismo dei salmi (Sal 89,28.30.37; 72,1-17).

Saranno proprio queste profezie-promesse, che costituiranno il fertile *humus* delle attese e delle speranze in Israele e lo spingerà spesso a vedere in questo o quest'altro predicatore, taumaturgo o capopopolo il messia atteso, la cui conclusione è sempre tragica.

Ma la grave crisi a cui sarà sottoposta la monarchia, dapprima quella del Nord nel 722 a.C., e poi quella del Sud nel 597-582 a.C., metterà a dura prova le stesse attese-speranze di Israele, poiché sarà proprio con la deportazione in Babilonia (597-538 a.C.), che verrà spezzata la linea di discendenza davidica e con essa anche la promessa. Ma saranno proprio queste drammatiche disavventure, che affliggono l'esistenza di Israele, ad alimentare, quasi parossisticamente, nuove speranze e nuove attese. C'era chi sognava l'avvento di un messia politico-militare, che, con mano potente e braccio, teso avrebbe inflitto una definitiva sconfitta ai nemici di Israele, ristabilendo in mezzo al popolo la dignità e la gloria del regno davidico e di Salomone. Ma c'era anche chi, in particolar modo nei movimenti religiosi di tipo apocalittico ed escatologico, pensava ad un messia, che avrebbe costituito un regno di pace e di giustizia, in cui Dio avrebbe regnato per sempre.

Nel senso del messia politico-militare operarono i Maccabei, dove il regno di Dio è essenzialmente una realtà terrena da impiantarsi con la spada e il sangue. Un indirizzo su cui si fonderà la setta degli Zeloti e che sprofonderà l'intera Palestina in un tragico e memorabile bagno di sangue (66-73 d.C.), seguita, quasi sessant'anni dopo, dalla rivolta di Bar kockbah (132-135), che lo stesso rabbi Aqiba, poi martirizzato, definì come il messia atteso. Tale tendenza di un messia politico-militare era alimentata anche da una certa letteratura dai tratti marcatamente escatologici ed apocalittici, come la *Regola della guerra*, sorta in seno alla comunità di Qumran, e i *Salmi di Salomone*.

Ma i continui tragici bagni di sangue, che di tanto in tanto inondavano la Palestina, spinsero i seguaci dell'altra linea, quella spiritualista, a pensare ad un regno diverso da quello terreno. Si cominciò a vagheggiare un regno che Dio avrebbe stabilito alla fine dei tempi, dove troveranno stabile dimora la giustizia e la pace tra i popoli, che riconosceranno un unico e vero Dio: quello di Israele. Si incominciò a pensare ad un ordine nuovo, instaurato alla fine dei tempi e che la riflessione sapienziale lasciava intravedere (Sap 3,1-10; 5,15-23).

Lo stesso ripensamento sapienziale della storia di Israele, dalla creazione del mondo fino alla fine della schiavitù egiziana (Sap 10-19), aiuterà Israele a leggere la storia in senso spiritualistico e, quindi, a ripensare le promesse fatte a Davide in tale senso.

Questa era la situazione storico-culturale in cui si mosse Gesù e la sua predicazione sul Regno di Dio, da una parte, come abbiamo visto, inteso come affermazione storico-politica di Israele e sconfitta dei suoi nemici; dall'altra come costituzione del definitivo potere di Dio sulla terra. Una situazione che creerà non pochi problemi a Gesù e ai suoi seguaci, con forti resistenze, fraintendimenti e incomprensioni tra gli stessi discepoli di Gesù (Mt 18,1; 20,21-24; Mc 9,33-34; Lc 9,46; At 1,6) e che costringerà Gesù ad esporre, per ben tre volte, il piano di salvezza, che prevedeva il tradimento, la sofferenza e la morte del messia (Mt 16,21; 17,22-23; 20,17-19).

tempi apocalittici e, proprio per questo, escatologici. Per questo nasce urgente la risposta, che non deve conoscere tentennamenti o incertezze (Lc 9,57-62).

Ma che cos'è questo "*Regno dei cieli*", proclamato dal Battista (3,2), il cui annuncio verrà, poi, ripreso anche da Gesù (4,17) e che costituirà l'asse portante dell'intero racconto matteoano, al punto da dedicare a tale regno l'intero terzo discorso di Gesù (13,1-52) e che costituirà la parte centrale dei capp. 5-25, a struttura concentrica, come avremo modo di vedere?

Per quanto possiamo cercare, non troveremo nessuna risposta a tale interrogativo. In altri termini, in tutto il NT (*l'espressione è citato 174 volte*) non c'è alcuna definizione del Regno dei cieli o di Dio<sup>21</sup>, forse perché, come ci dice Paolo, "*Il Regno di Dio non consiste in parole,*

<sup>21</sup> Tuttavia, dall'insieme dei testi neotestamentari abbiamo cercato, in qualche modo, di tracciare un sintetico profilo in otto punti di tale regno, senza per questo volerne esaurire il tema. La nostra pretesa è soltanto quella di fornire un qualche modesto spunto di riflessione.

#### **CHE COS'È IL REGNO DI DIO: LA SUA DINAMICA E IL NOSTRO RAPPORTO CON QUESTO**

1) Il Regno è una realtà, una dimensione preparata fin dalla fondazione del mondo ed è data in eredità ai giusti (Mt 25,34). Esso è stato preparato dal Padre per Gesù, la cui venuta è finalizzata appositamente per preparare e ad annunciare, a sua volta, tale Regno per noi (Lc 4,43; 22,29), rendendocene, quindi, in Cristo e per Cristo, partecipi fin dall'eternità (Ef 1,4-5), e in cui già, in qualche modo, noi siamo stati trasferiti (Col 1,13).

2) Non ha dimensioni storiche e tanto meno appartiene a questo mondo (Lc 23,42; Gv 18,36), ma è una realtà spirituale, fortemente segnata dallo Spirito (1Cor 15,50; Rm 14,17).

3) Il Regno è dinamismo, energia, crescita, espansione incontenibile; è pura energia che non può essere concettualizzata o definita con parole (1Cor 4,20) e fa crescere l'uomo nel bene (Mt 13,31-33). Essendo una realtà spirituale, esso non è immediatamente appariscente e coglibile o storicamente individuabile e definibile, ma, per la sua natura, è nascosto. Per questo va cercato e vale la pena sacrificare tutto (Mt 13,44; Lc 17,21). Esso, pertanto, è oggetto di invocazione (Mt 6,10; Lc 11,2) e di ricerca particolare da porsi al di sopra di tutto (Mt 6,33). Tuttavia, esso è già presente in mezzo a noi ed è vicino all'uomo (Mt 3,2; 4,17; Lc 10,9.11b; 11,20) e ci coinvolge tutti. Proprio per questo richiede un deciso atteggiamento di conversione (Mt 3,2; 4,17; 10,7; Mc 1,15).

4) Esso è percepibile da subito (Mc 9,1), tuttavia per coglierlo bisogna porsi nella prospettiva e nell'ottica di Dio (Gv 3,3).

5) Per entrarvi bisogna rigenerarsi e rinascere nello Spirito, cioè diventare uomini spirituali e praticare una giustizia che vada al di là di una semplice e formale esecuzione della Legge (Mt 5,20), poiché non è sufficiente riempirsi la bocca di parole buone e sante (Mt 7,21). Per accedervi, quindi, serve uno specifico atteggiamento (Mt 10,15), un comportamento adeguato (1Ts 2,12), per cui non è facilmente raggiungibile, perché il Regno ha le sue esigenze (Mt 10,24) e richiede tenacia, impegno e abnegazione (Mt 11,12). Tuttavia, il ragionare con onestà e correttezza intellettuali avvicina al Regno (Mc 12,34). Esso è il luogo escatologico e messianico dove si condivide la promessa fatta ai Patriarchi (Mt 8,11).

6) Il Regno appartiene ai poveri in spirito, ai perseguitati per la giustizia (Mt 5,3.10; Lc 6,20) e alle persone semplici, buone e disponibili come i bambini, assunti a parametro di confronto (Mt 18,3-4; 19,14; Mc 10,14-15). Le persone buone sono i figli del Regno, esse vi appartengono, ne possiedono il DNA (Mt 13,38). La bontà, quindi, ne è un segno e chi semina il bene lo possiede (Mt 13,24). Ma è anche una realtà che coinvolge tutti e con cui tutti devono fare i conti, perché su tutti è stato posto un giudizio (Mt 13,47). Infatti esso è una sorta di luogo dove si compie un giudizio sugli uomini e sul loro comportamento (Mt 5,19). Proprio perché è una realtà che coinvolge tutti e tutti coinvolge indistintamente, in essa si collocano anche gli operatori di iniquità (Mt 13,41), ma essi non ne fanno parte (1Cor 6,9; Gal 5,21). In esso non tutti sono uguali (Mt 18,1).

Di questa realtà ci si può fare discepoli, adeguandosi alle sue esigenze (Mt 13,52); per questo per potervi partecipare a pieno titolo è necessaria una radicale conversione (Mt 18,3). Tuttavia, non è facile accedervi per chi ripone i suoi interessi nelle cose e nella materialità della vita (Mt 19,23). Ciononostante, ogni uomo, nelle condizioni in cui si trova, è chiamato a farne parte in qualsiasi momento della sua vita (Mt 20,1ss). E' una chiamata a condividere le realtà divine (Mt 22,2). Gli uomini, tuttavia, possono impedirvi l'accesso (Mt 23,13). Esso è una realtà proclamata apertamente a tutti (Mt 24,14) e tutti sono convocati da ogni parte a condividere i beni spirituali divini, la dimensione di Dio, poiché esso è il luogo di tale condivisione (Mt 26,29; Lc 13,29; 22,30). Ma esso richiede perseveranza, costanza, vigilanza e pazienza (Mt 25,1ss).

7) L'annuncio del Regno è un lieto annuncio (Mt 4,23) ed è il senso della missione di Gesù, i motivi per cui è stato mandato (Lc 4,23) ed è oggetto, quindi, della predicazione di Gesù (Mt 9,35). Esso è una parola che viene annunciata (Mt 13,19) e tutti sono mandati ad annunciarlo (Lc 9,2).

*ma in potenza*" (1Cor 4,20); esso pertanto non è concettualizzabile ed esprimibile in parole. La parola, infatti, sintetizza e concettualizza in sé sempre una determinata realtà raggiunta e sperimentata dall'uomo e, quindi, poi, affidata alla parola ed espressa per mezzo di essa. Ma noi, del Regno, quale esperienza abbiamo avuto? Nessuna. Pertanto esso non può essere imprigionato in parole. Di esso possiamo avere dei *flash*, sufficienti, tuttavia, per poter comprenderne le esigenze e sapere come rapportarci esistenzialmente ad esso.

Il Regno è una realtà squisitamente spirituale (Rm 14,17; 1Cor 4,20), che sembra identificarsi con la stessa dimensione divina (Ap 21,22-23), in cui l'uomo, volente o nolente, da Cristo in poi, è coinvolto ed è chiamato a parteciparvi e, comunque, a prendere posizione (Mt 12,30). Proprio per questo, tale realtà non è immediatamente raggiungibile e va cercata con un'adeguata disponibilità interiore (Mt 13,10-16), alla luce della Parola di Dio, unica in grado di lasciarne intuire le dimensioni, entro le quali, peraltro, siamo già posti (Col 1,13).

Con il commento dei primi due versetti del cap. 3 abbiamo visto come Giovanni, il battezzatore, sia stato incorniciato, e con lui la sua intera attività, entro forti tinte apocalittiche ed escatologiche insieme.

A questo quadro Matteo, allineato agli altri tre evangelisti<sup>22</sup>, aggiunge, con un tocco tutto personale e unico in questo contesto, il verbo "εἶπω" all'aoristo passivo, tradendo in tal modo la sua origine e cultura ebraica, che lo spinge a dare una lettura teologica alla storia. Lascia, quindi, intravedere come l'annuncio di questa figura escatologica, il Battista, non va letto come un semplice rimando all'interno delle Scritture, lettura peraltro comune anche agli altri tre evangelisti<sup>23</sup>, bensì come un preciso intervento divino, che attua in Giovanni ciò che "*fu annunziato per mezzo (διὰ) del profeta Isaia*".

Posto in questi termini, Isaia diventa solo uno strumento inconsapevole, attraverso cui Dio sta scrivendo la sua storia di salvezza, mentre Giovanni, posto in tale contesto, ne è l'attuazione. In altri parole, Matteo rivolgendosi al suo lettore, avverte che quanto avviene qui è l'attuarsì del piano di Dio o, se vogliamo, altrimenti, il tempo di Dio ha avuto inizio e, quindi, l'uomo è

8) E', infine, una realtà in cui sono invertiti i concetti di grandezza rispetto a quelli degli uomini (Mt 18,4). E' una realtà che può anche essere fraintesa con dimensioni storiche e materiali, per questo bisogna porre attenzione (Mt 20,21).

<sup>22</sup> Cfr Mc 1,2-6; Lc 3,1-6; Gv 1,19-23

<sup>23</sup> Si noti come Mc, Lc e Gv introducono la profezia di Isaia su Giovanni Battista in modo molto simile tra loro. Mc dice: "*Come è scritto nel profeta Isaia*" (Mc 1,2); similmente Luca: "*com'è scritto nel libro degli oracoli del profeta Isaia*" (Lc 3,4); e Giovanni: "*come disse il profeta Isaia*" (Gv 1,23b). In tal modo gli evangelisti rimandano, *tout-court*, i loro lettori al testo isaiano, dando una certa comprensione alla figura del Battista, lasciando intravedere, in tal modo, come la chiesa primitiva aveva già incominciato a rivisitare le Scritture, cercando di cogliere in esse una chiave di lettura dei fatti avvenuti nel loro presente. Le Scritture, quindi, sono utilizzate dagli evangelisti prevalentemente come strumento di comprensione degli eventi presenti. Significativi in tal senso sono i passi di Lc 24,27.44-45 e Gv 20,9.

Matteo, pur non escludendo questa ricerca scritturistica per la comprensione degli eventi, sembra essere, unico fra tutti, il più preoccupato a dare un'accentuata lettura teologica della storia e a cogliere i fatti presenti come il compiersi delle profezie, dando continuità all'AT, che viene fatto confluire, in tal modo, nel NT, colto come il compimento storico e teologico del precedente (Mt 5,17). Insomma, per Matteo, in quei tempi si stava attuando uno scenario scritturisticamente previsto. Anzi, ancor di più, Dio stesso era all'opera e stava combinando le cose, portandole a compimento secondo un copione da lui scritto a suo tempo. Infatti, Matteo, significativamente, è l'unico che sforna ben 47 citazioni scritturistiche dirette, contro le 21 di Mc; le 27 di Lc e le sole 13 di Gv. Se da un lato, questa abbondante profusione scritturistica denuncia l'origine ebraica della comunità matteana, dall'altro, soprattutto in quelle citazioni commentate da espressioni con verbo al passivo (12 in tutto: 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9), indica come l'agire di Dio nella storia sia l'attuarsì stesso di Dio in mezzo agli uomini, cioè il compiersi del suo regno.

entrato nel tempo ultimo: quello apocalittico-escatologico, di cui la figura di Giovanni è l'emblema.

Il compiersi del tempo di Dio è espresso significativamente da Matteo con il verbo πλήρωω<sup>24</sup> posto in forma passiva dodici volte in altrettante espressioni, con schema ripetitivo, a commento di eventi.

Tale verbo letteralmente significa "riempire, essere pieno, compiere"<sup>25</sup> con senso anche di pienezza, abbondanza. Ciò lascia intravedere, da un lato, il definitivo esaurimento delle profezie e delle conseguenti attese veterotestamentarie; dall'altro, il pieno e ultimo compiersi

<sup>24</sup> Il verbo πλήρωω, con il senso del compimento scritturistico, 15 volte contro le 12 volte degli altri evangelisti (2 in Mc; 3 in Lc e 7 in Gv).

Il verbo, su 15 volte, 12 è posto al passivo e soggetto di tale verbo è per 10 volte "τὸ ρηθῆν", la Parola, la cui espressione avviene "διὰ", cioè "per mezzo del profeta"; e per 2 volte "αἱ γραφαί", le Scritture, citate, nel senso sopra indicato, una volta da sole e, quindi, con senso generale di tutto il contenuto scritturistico (Mt 26,54); e una volta come "Scritture dei profeti" (Mt 26,56), con specifico riferimento alle parole dei profeti, quasi a dire che tutte le Scritture parlano dell'evento Gesù e in particolar modo gli oracoli dei profeti.

Entrambe le citazioni sono collocate nel contesto drammatico dell'arresto di Gesù nel Getsemani, offrendoci in tal modo una lettura scritturistica alla passione, morte e risurrezione di Gesù.

Se nella forma passiva (12 volte) il soggetto sono la Parola profetica e le Scritture, il complemento d'agente, cioè colui dal quale viene compiuta l'azione, è sempre e unicamente Dio. Per due volte, infatti, Matteo, in 1,22 e 2,15, precisa, quasi a fornirci una chiave di lettura per i casi successivi, il complemento d'agente "ὑπο κυρσου".

Il mediatore di tale annuncio è, per 10 volte, il profeta (διὰ προφῆτου), quasi a contrapporre tale mediazione divina al diretto intervento di Dio per mezzo di Gesù. Come dire che Dio in Gesù, ora, opera direttamente con l'uomo e non c'è più bisogno di mediazione alcuna (Eb 1,1-2). Siamo, quindi, giunti agli ultimi tempi e l'uomo, in Cristo, è collocato nello stesso tempo di Dio, compiutosi in Gesù. Non a caso, proprio in Mc 1,15, l'evangelista fa iniziare la predicazione di Gesù con "Il tempo è compiuto, il regno di Dio è vicino, convertitevi e credete al vangelo".

Negli altri due casi (26,54 e 26,56) non esiste mediazione, ma il compimento scritturistico sembra riferirsi soltanto a Dio.

Il verbo al passivo si trovano sempre in frasi che commentano quanto è avvenuto. Esse sono introdotte per 9 volte dalle preposizioni "ἵνα" e "ὅπως", che hanno valore finale e spiegano il senso dell'accadere dei fatti, quasi a dire che quanto è stato detto "διὰ τοῦ προφήτου" trova qui il suo senso compiuto, pieno e finale.

Sono, poi, introdotte 2 volte da "τότε", con chiaro riferimento temporale, segnalando l'irrompere nel tempo dell'uomo e il compiersi nel suo tempo, quello di Dio.

Infine, 1 volta è introdotta da una preposizione interrogativa, "πῶς" (Mt 26,54), "come, in quale modo", per evidenziare la necessità del compimento, sottolineato, in questo caso, anche dal verbo "δεῖ", lasciando sottintendere che, in questo caso, il compiersi degli eventi rientra in un preciso progetto divino.

A completamento della sintetica analisi dell'uso del verbo "πλήρωω", nel senso del "compiersi delle Scritture" vediamo come gli altri tre evangelisti lo usano soltanto 12 volte complessivamente, contro le 15 del solo Matteo. 2 volte in Mc: la prima in forma attiva "il tempo si è compiuto" (Mc 1,15); la seconda, in forma passiva con valore finale: "affinché fossero compiute le Scritture" (Mc 14,49), avvicinandosi, qui, come senso, a Matteo. In Lc il verbo è citato 3 volte, di cui due in forma passiva: la prima (Lc 1,20), posta al futuro, si riferisce all'accadere di quanto fu annunciato a Zaccaria, una sorta di ultima profezia, che avrà come suo compimento l'annuncio del compiersi della misericordia di Dio, proclamato nello stesso nome "Giovanni", "Jhwh è misericordia". Il secondo, Lc 24,44, con riferimento alle Scritture che "dovevano essere compiute tutte quante (πάντα)". Espressione questa che si richiama fortemente a Mt 26,54.

Quanto a Giovanni, va detto che è l'evangelista molto più vicino a Matteo nell'uso del verbo "πλήρωω". Il verbo, usato complessivamente 6 volte, nel senso del compimento scritturistico, è sempre al passivo e inserito in espressioni strutturalmente identiche (ἵνα πληρωθῆ τὸ ρηθῆν ... διὰ τοῦ προφήτου // ἵνα πληρωθῆ ὁ λόγος) e poste a commento finale degli eventi, che le precedono. Come in Matteo, esse sono sempre introdotte da particelle con valore finale "ἵνα". I soggetti sono due "τὸ ρηθῆν διὰ τοῦ προφήτου" e "ὁ λόγος", che si alternano nel susseguirsi delle frasi, che li contengono.

Anche Giovanni, quindi, benché in termini più contenuti rispetto a Matteo, legge alcuni particolari eventi, come l'attuazione, da parte di Dio, di un disegno già scritto e preannunciato nelle Scritture. La storia, quindi, anche per Giovanni va letta come il luogo dell'accadere di Dio, che trova la sua piena espressione in Gesù.

<sup>25</sup> Cfr Lorenzo Rocci, *Vocabolario ...*, op. cit.

delle promesse, tanto da non doversi aspettare altro. Tutto ciò dice l'unicità dell'evento Gesù, della sua predicazione e del suo operare, che collocano l'uomo, fin d'ora, nel già iniziato tempo di Dio nel suo Cristo. In Gesù Dio, pertanto, non ha più bisogno di mediazioni profetiche (Eb 1,1-2), poiché ha assunto nel suo Figlio configurazione storica, proponendosi e donandosi in Lui e per suo mezzo direttamente all'uomo (Gv 3,16), incontrandolo nel suo *habitat* naturale, la storia, colta come il luogo privilegiato dell'incontro tra Dio e gli uomini e attraverso il cui linguaggio Dio sviluppa un dialogo salvifico e di collaborazione salvifica con il suo antico partner, così come lo fu nei primordi (Gen 2,15).

L'annuncio del compimento scritturistico, "*Voce di colui che grida nel deserto; preparate la via del Signore, fatte diritte le sue vie*" (3,3b), definisce la missione di Giovanni e lo colloca entro una particolare cornice storica di Israele.

La citazione mattea è estrapolata da un contesto letterario (Is 40,1-11) molto significativo, del quale in qualche modo risente e dal quale non va svincolata, considerata la platea di cultura ebraica a cui si rivolge Matteo, lui pure esperto scrittore, probabilmente scriba (Mt 8,19; 13,51-52). La citazione, quindi, doveva richiamare in qualche modo l'intero contesto a cui è legata e di cui riportiamo i passi più significativi:

"Consolate, consolate il mio popolo,  
dice il vostro Dio.

Parlate al cuore di Gerusalemme  
e gridatele che è finita la sua schiavitù  
è stata scontata la sua iniquità

( Is 40,1-2a)

Una voce grida:

<<Nel deserto preparate la via del Signore,  
appianate nella steppa la strada del nostro Dio.

Ogni valle sia colmata,  
ogni monte e colle siano abbassati;  
il terreno accidentato si trasformi in piano  
e quello scosceso in pianura.

(Is 40,3-4)

Allora si rivelerà la gloria del Signore  
e ogni uomo la vedrà

poiché la bocca del Signore ha parlato

(Is 40,5)

Sali su di un alto monte,  
tu che rechi liete notizie in Sion  
alza con forza la tua voce,  
tu che rechi liete notizie in Gerusalemme.

Alza la voce, non temere;  
annunzia alle città di Giuda:

<<Ecco il nostro Dio!

Ecco il Signore Dio viene con potenza,  
con il braccio detiene il dominio.

Ecco, egli ha con sé il premio  
e i suoi trofei lo precedono.

Come un pastore fa pascolare il gregge

e con il suo braccio lo raduna;  
 porta gli agnellini sul petto  
 e conduce pian piano le pecore madri>> (Is 40,9-11)

I versetti riportati sono rivolti a Israele, in esilio a Babilonia da circa 50 anni. Ormai non sembrano più esserci speranze e le voci dei profeti sono cadute nell'oblio. Il popolo si è rassegnato e si è adattato alla quotidianità della vita e degli affari<sup>26</sup>, tanto che solo una piccola parte ritornerà in patria nel 538 a.C., a seguito dell'editto di Ciro.

Ma il quadro storico sta mutando: la potenza babilonese è in forte declino e all'orizzonte ne sta sorgendo un'altra: la Persia, che sopraffarà definitivamente Babilonia, in cui Ciro II, il Grande, nel 539 a.C. entrerà senza colpo ferire, salutato come liberatore.

Ed ecco, l'irrompere improvviso e inaspettato di una voce profetica in mezzo ad un popolo, che aveva perso ogni speranza e ogni dignità e che stava per essere inghiottito nell'oblio della storia. Ma ancora una volta, come ai tempi dell'antica schiavitù egiziana, Jhwh "*ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe. Dio guardò la condizione degli israeliti e se ne prese pensiero*" (Es 2,24-25) e per mezzo non più di Mosé, ma di Ciro, eletto del Signore (Is 45,1) e suo Pastore (Is 44,28), restituirà ad Israele la sua libertà, la sua dignità e identità. La speranza, dunque, rinasce: Dio mantiene sempre le sue promesse; la storia della salvezza continua.

Il deserto, attraverso cui gli esiliati ritorneranno, si trasforma in una strada pianeggiante: esso è la via che Jhwh ha preparato per il suo popolo. Si compie, quindi, un nuovo miracolo, un nuovo esodo, in cui viene celebrata nuovamente la gloria del Signore, che in esso si è manifestata. Dio è finalmente ritornato dal suo popolo, viene ad abitare con lui, per stabilire definitivamente in mezzo a lui la sua dimora.

Tutto ciò è profondamente radicato nel DNA culturale e religioso di ogni pio israelita e la voce, che nuovamente risuona nel deserto di Giuda, crea una profonda ed antica eco nel cuore del popolo, che è chiamato, nel suo oggi, a rivivere, ancora una volta, un nuovo ritorno a Dio.

E il ritorno dalla schiavitù d'Egitto (1250 a.C.) e, parallelamente, dalla terra dell'esilio babilonese (538 a.C.) si fa riflessione sapienziale, in cui la storia degli antichi diventa metafora e chiave di lettura per la comprensione di una nuova storia, che si sta inaugurando su di un piano superiore, quello dello spirito: "*Pentitevi, perché il regno dei cieli si è avvicinato*" (3,2). Si sta proclamando un nuovo ritorno di Israele al suo Dio, perché questo Dio sta per visitare il suo popolo, che sarà immerso in una nuova realtà, completamente diversa da quella conosciuta dagli Israeliti nelle acque del mar Rosso (3,11b), poiché essa non è più fatta di acqua, ma di "*Spirito santo e fuoco*" (3,11c). Si passa, dunque, dal piano della storia a quello

---

<sup>26</sup> Soltanto un 10% circa degli esiliati farà ritorno in patria dove troveranno una situazione desolante ed estremamente difficile: i territori di Israele erano stati spogliati e abbandonati. L'antica fede in Jhwh si è notevolmente affievolita negli ebrei rimasti in patria; il tempio distrutto e il culto era stato inquinato da elementi idolatrici, per la presenza sul territorio di stranieri, con i quali gli israeliti si erano uniti in matrimonio e dai quali avevano assimilato la cultura e la religione.

Conseguentemente, si era venuta a determinare una difficile situazione: una crisi di speranza, dettata dalla distruzione del tempio, che costituiva l'identità nazionale, e dalla fine della dinastia davidica, da cui si attendeva il messia; il vero culto a Jhwh era profondamente inquinato da culti idolatrici; un conflitto sociale, per diversità di sentire e di aspettative, divideva i ritornati dall'esilio da quelli rimasti in patria; un profondo disprezzo degli stranieri, che con la loro presenza avevano contaminato ed usurpato la terra santa di Israele e contribuito al decadimento civile, morale e religioso del popolo e, quindi, alla sua perdita di identità. (Cfr l'introduzione al Libro di Isaia, *il Terzo Isaia*, in Bibbia TOB, Editrice Elle Di Ci, Leumann (TO), 1992.)

della metastoria, della stessa dimensione divina. Si incomincia, dunque, a comprendere come gli eventi dell'AT fossero pedagogici e propedeutici a quelli del NT.

Anche qui, come là (Is 40,5), se Israele ritornerà dal suo esilio di un culto sterile (Mt 21,18-19) e da una lode fatta solo con le labbra (Mt 15,8), che lo ha portato lontano da Jhwh; se, cioè, si convertirà con il cuore, allora potrà vedere nuovamente la gloria di Dio risplendere nell'uomo Gesù (Gv 1,14), poiché solo la conversione ricolloca l'uomo nella stessa dimensione divina e lo mette in grado di cogliere la volontà di Dio nella sua vita e nella storia (Rm 12,2).

L'essenzialità di vita è un elemento fondamentale del nuovo modo vivere, a cui è chiamato il nuovo credente, poiché tale peculiarità dice dove sono polarizzati i propri interessi. Non si può, infatti, servire Dio e Mammona (Mt 6,24), bisogna fare una scelta radicale di campo (12,30), che spinge fino al rinnegamento di se stessi (16,24), a spogliarsi completamente dei propri averi (19,21), della propria mentalità per poter accedere ad una nuova realtà, non immediatamente raggiungibile e coglibile (13,44a).

Il modo con cui Giovanni si presenta (3,4) predica tale essenzialità<sup>27</sup> e lo colloca tra i profeti (Zc 13,4), identificandolo, in qualche modo, con lo stesso Elia (2Re 1,8) e Gesù lo riconoscerà tale (17,10-13). Per Matteo, dunque, Giovanni rappresenta un po' la sintesi del profetismo ebraico, giunto con lui alla soglia estrema dell'AT. Forse anche per questo viene definito "*Voce che grida nel deserto*", per evidenziare il tratto essenziale che caratterizza ogni profeta: l'essere voce di Dio in mezzo al popolo<sup>28</sup>.

**vv. 3,5-6:** Il grido imperativo della "*Voce*", che risuona nel deserto della Giudea: "*Μετανοεῖτε*" (3,2), trova la sua eco nei vv. 5-10, che in modo significativo si aprono con "*τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν*". E' il movimento della grande conversione che coinvolge l'intera Giudea a partire da Gerusalemme, che ne è il cuore e la capitale religiosa e spirituale, oltre che politica.

L'avverbio temporale "*τότε*", trova il suo corrispettivo in quel "*Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις*" di 3,1 e ne è la contropartita temporale, la risposta. Infatti, se "*In quei giorni*" irrompe l'accadere di Dio nella storia dell'uomo, con il "*τότε*" (*allora*) si dice le conseguenze di quell'irrompere e di quell'accadere nel tempo dell'uomo. E' l'incontrarsi di due tempi: quello

<sup>27</sup> Il Battista, che appare nel deserto, è contrassegnato con i tratti profetici, sia nel modo di vestire che nel contenuto della predicazione. E' definito "*Voce che grida nel deserto*", per richiamare il popolo al ritorno a Dio, e presenta tratti accentuati, che lo legano in qualche modo al mondo di Qumran. In tal senso Stefano Virgulin, alla voce *Giovanni Battista - IV il Battista e Qumran*, ricorda come "*Esistano convergenze tra la figura del Battista e la comunità di Qumran, spiegabili anche con la vicinanza geografica fra il luogo dell'attività del Battista e l'insediamento essenico sulle rive del Mar Morto. Il valore religioso del deserto e il ruolo svolto dal testo di Is 40,3 (IQS VIII,12ss; IX,19; Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4; Gv 1,23), l'attesa dei tempi escatologici (IQS IX,11; Gv 1,19ss), l'invito al ritorno a Dio, la relazione tra battesimo e penitenza e la vita ascetica sono elementi che accomunano il Battista con la comunità del Mar Morto. Ma si riscontrano anche delle discordanze fondamentali, quali il carattere spirituale ed etico della conversione predicata dal Battista, aperta a tutti gli uomini, le caratteristiche originali del suo battesimo come segno di radicale cambiamento interiore, i tratti profetici della vita ascetica del Battista e il riconoscimento di Gesù come messia. L'opera del Precursore si ispira al messaggio dei profeti veterotestamentari, soprattutto di Elia, Geremia ed Ezechiele, che nell'annuncio del giudizio sul popolo e dell'effettiva conversione vedono l'ultima possibilità di sfuggire al "fuoco" (Mt 3,10ss; Lc 3,9.16). E' presente nel Battista l'influsso della corrente apocalittica. ... I tratti particolari che fanno del Battista un'apparizione unica nella storia religiosa palestinese sono: una chiara coscienza del giudizio imminente, il ritorno alla predicazione morale profetica, l'apertura universalistica e il messianismo, che non è di tipo davidico né deutero-isaiano, né danielitico, né essenico"* (Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Edizioni Paoline, op. cit.)

<sup>28</sup> Il termine profeta deriva dal greco "*προ-φημι*" che letteralmente significa "*parlare in nome di o al posto di o a favore di*".

dell'uomo e quello di Dio; è il collocarsi del tempo di Dio in quello dell'uomo. " Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις" ... "τότε" è il coniugarsi della storia della salvezza.

La modalità della risposta è evidenziata da quel " ἐξεπορεύετο πρὸς ". Un verbo di movimento (πορεύομαι) posto qui al medio-passivo, i cui significati primari sono: *vado, vengo, cammino, viaggio, parto, traverso*<sup>29</sup>. L'irrompere di Dio nel tempo dell'uomo, quindi, non lascia indifferenti, provoca sempre e comunque un movimento, che dice la risposta dell'uomo.

Il verbo è posto tra due preposizioni, che definiscono tale movimento: " ἐκ " ... " πρὸς ", "da" ... "verso a". La "Voce", dunque, provoca e produce una tensione esistenziale, in cui è totalmente coinvolto l'uomo, poiché tale "Voce" non è un *flatus vocis*, bensì un *Dabar*<sup>30</sup>, cioè l'azione stessa di Dio, che è risuonata nella creazione per nove volte (Gen 1,3-29); un Dio che instancabilmente ha operato in mezzo al suo popolo attraverso i profeti, educandolo al dialogo con il suo Signore; si è sacramentato nelle Scritture per rendersi raggiungibile in ogni tempo da ogni uomo; e, infine, si è incarnato nelle sembianze dell'uomo Gesù (Gv 1,14), raggiungendo e incontrando direttamente l'uomo nel suo *habitat* naturale, per instaurare con lui un dialogo salvifico (Eb 1,1-2), quasi a stanarlo dal ripiegamento su di sé per aprirlo al suo Signore.

Ed è proprio ciò che si verifica in questi versetti (3,5-10), caratterizzati dalle due preposizioni " ἐκ " ... " πρὸς ". "ἐξ-επορεύετο πρὸς" dice proprio questo movimento di uscita da (ἐκ) una dimensione di peccato verso (πρὸς) la "Voce", che grida e che chiama a raccolta il popolo per un cammino di conversione. E il popolo lascia il luogo del suo vivere quotidiano (3,5), in cui ha costruito le sue sicurezze, che lo hanno allontanato da Dio, poiché, avverte Jhwh, i miei pensieri non sono i vostri (Is 55,8-9); entra quindi nuovamente nel deserto, verso la *Voce* che risuona ancora una volta, per ripercorrere misticamente l'antico esodo dei padri: dalla schiavitù d'Egitto verso una nuova identità; perché è proprio lì, nel deserto, che i padri hanno fatto l'autentica esperienza di Jhwh ed è proprio lì che Dio li ha riconosciuti come sua proprietà, regno di sacerdoti e nazione santa (Es 19,5-6).

Il verbo, "ἐξ-επορεύετο", è posto, poi, all'indicativo imperfetto, per indicare un movimento di conversione che, incominciato nel passato, continua nel tempo. E', dunque, un cammino incessante di conversione verso Jhwh, in cui risuona perenne il comando: "*Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo*" (Lv 19,2b).

Questo cammino estroversivo si conclude simbolicamente con un'immersione nel fiume Giordano. E' significativa la precisazione che Matteo include nel v. 6: "*coloro che riconoscevano i propri peccati*". Al v. 5, infatti, l'autore ci presenta un movimento che coinvolge l'intero territorio della Giudea, dando l'idea di enormi masse, che accorrono al richiamo della "Voce"; ma soltanto coloro che riconoscono il proprio stato di peccatori possono accedere al simbolico rito della purificazione. Si opera, quindi, una selezione nell'ambito del processo di conversione, che ha come criterio fondamentale il riconoscersi peccatori e, quindi, bisognosi di salvezza. E' il punto cruciale di partenza per ogni conversione: prendere coscienza della propria condizione di peccato.

Tale scena richiama il racconto di 2Re 5,1-19: Naaman il siro è un lebbroso, i suoi giorni sono contati e la sua posizione sociale, autorevole e di prestigio, decisamente compromessa. Tutto

<sup>29</sup> Cfr Lorenzo Rocci, *Vocabolario Greco Italiano*, op. cit.

<sup>30</sup> Cfr la voce "*Parola*" in Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, op. cit.

sembra spegnersi davanti a lui. Ma nel buio di una morte, che lo stava lentamente divorando, si accende una speranza: c'è un profeta in Samaria che lo potrebbe liberare dalla lebbra. Accorre: il comando di Eliseo è di bagnarsi sette volte nel Giordano. Naaman deve combattere contro la sua riluttanza e la sua perplessità, ma, alla fine, accoglie l'invito del profeta e "*la sua carne ridivenne come la carne di un giovinetto; egli era guarito*" (2Re 5,14b).

Ed ora Naaman, davanti al profeta, compie la sua professione di fede nel Dio di Israele: "*Ebbene, ora so che non c'è Dio su tutta la terra se non in Israele.*" (2Re 5,15a) e rivolto ad Eliseo confessa il suo radicale cambiamento di vita: "*... il tuo servo non intende compiere più un olocausto o un sacrificio ad altri dèi, ma solo al Signore*" (2Re 5,17b).

Il racconto di Naaman non è la storia di una guarigione, ma di una conversione, che nasce dal riconoscere come nella propria condizione di vita non c'è più alcuna speranza di salvezza. Il viaggio, i dubbi e le incertezze di questo lebbroso sono la metafora del cammino di conversione verso il vero Dio e trova il suo epilogo in quell'immergersi nelle acque del Giordano, da cui uscirà completamente rigenerato, mentre la sua vita ha subito un totale e radicale riorientamento: Naaman non è più quello che era, anche se tornato alla sua vita di prima, entrerà ancora nel tempio di Rimmon e si prostrerà fisicamente davanti a lui, insieme al suo re; lo farà per dovere di rango, ma il suo cuore e la sua vita appartengono ormai soltanto al Dio di Israele.

Nella storia di Israele il fiume Giordano rappresenta un costante riferimento molto importante. Non a caso in tutto l'AT viene citato 187 volte. Esso è il polo catalizzatore attorno al quale gira la storia di Israele e benché quasi sempre le citazioni di questo fiume abbiano a che fare con questioni storiche, geografiche e politiche, tuttavia, molto spesso, all'interno di tali letture, si scivola velatamente e quasi impercettibilmente nel simbolico o metaforico, come nel citato caso di Naaman il siro.

Del resto non poteva essere diversamente, se consideriamo che il Giordano è l'unico fiume della Palestina, che la percorre per il lungo e in profondità fino al mar Morto, dividendola a metà, quasi diventandone un naturale cuore, che fa pulsare la vita su tutto il territorio. Proprio per la montagnosità del territorio e il deserto che l'insidia, questo corso d'acqua è il segno della vita stessa.

Esso viene paragonato a ciò che è il Nilo per l'Egitto (*Gen 13,10b*). La valle, dove scorre e che rende fertile con il suo tocco vitale, viene idealizzata e definita come il "*luogo irrigato da ogni parte*" (*Gen 13,10a*) e tale da richiamarsi al "*giardino del Signore*" (*Gen 13,10b*), con chiara allusione all'idilliaco Eden, luogo di beatitudine e di nostalgico ricordo.

Ma per il popolo che sta per entrare nella Terra Promessa esso è una sorta di porta d'entrata nella fertile Terra di Jhwh, quasi un ritornare nel Paradiso terrestre, nella stessa dimensione divina, da cui l'uomo proviene (*Nm 33,51*). L'entrare nell'eredità di Dio, tuttavia, non è soltanto una questione militare e di conquista, ma è innanzitutto un dono di Jhwh, l'attuarsi di un'antica promessa, fatta ai Padri; si tratta, pertanto, di un atto sacro; per questo il passare il Giordano è incorniciato da un'azione liturgica (*Gs 3,8-17*), per significare al popolo che egli sta entrando nella Terra santa di Jhwh.

Di questo passaggio, infatti, si farà un memoriale, quasi una sorta di nuova pasqua (*Gs 4,1-8*). Non a caso il Giordano è paragonato al mar Rosso e il suo attraversamento a quello stesso del mare dei Giunchi (*Gs 4,23*; *Sal 113,3.5*). Il Giordano, quindi, diventa, grazie a questo memoriale, il "*luogo del passaggio*", la porta di entrata nella Terra di Jhwh. Non tutti vi possono passare, ma soltanto chi è rimasto fedele a Jhwh e non ha dubitato di lui (*Dt 4,21-22*). Passare il Giordano, dunque, significa fedeltà a Jhwh, entrare nella sua dimora, essere a lui

graditi. Per questo chi passerà attraverso il Giordano dovrà osservare l'alleanza con Dio (Dt 4,23) per non essere sterminati e dispersi (Dt 4,25-27). Israele, quindi, subirà la stessa sorte di Adamo ed Eva, che infedeli all'alleanza con Dio, furono espulsi dal Paradiso Terrestre.

Oltrepassare il Giordano, infatti, significa, in qualche modo, collocarsi nella stessa dimensione di Dio, dove Jhwh rinnoverà l'alleanza con il suo popolo (Dt 27,1-10), quasi a memoria di quell'altra prima alleanza che Dio fece con i progenitori nel "*Giardino dell'Eden a oriente*" e dove "*collocò l'uomo, che aveva plasmato*" (Gen 2,8.15-17).

Il Giordano, quindi, diventa per Israele un confine ideale tra lui e Dio; oltrepassare il Giordano significa compiere una scelta per Dio, significa porsi dalla sua parte, ragionare con le sue logiche, vedere le cose dalla sua prospettiva. Ecco perché quella voce, che risuona nuovamente presso il Giordano, qui come allora, grida: "*Μετανοεῖτε*", che etimologicamente significa "*andate oltre il vostro modo di pensare*", "*passate dal vostro modo di pensare umano a quello di Dio*". Entrare nel Giordano significa tutto questo: è un gesto di conversione, è un decidersi esistenzialmente per Dio. Ci si prepara in tal modo a compiere l'ultima e definitiva alleanza, che verrà sancita non più su delle pietre, ma nel sangue stesso della croce (Mt 26,27-28).

**vv. 3,7-10:** questi quattro versetti si possono dividere strutturalmente in due parti: **a)** vv. 7-9; **b)** v. 10.

A loro volta i vv. 7-9 sono posti in forma concentrica, una sorta di *sandwich*:

**A) v. 7:** Giovanni si scaglia con sorprendente veemenza contro Farisei e Sadducei, ma non dice il perché, lasciando, lì per lì, il lettore perplesso;

**B) v. 8:** viene posto l'appello ad una sincera e fattiva conversione;

**A') v. 9:** riprende il v. 7 e lo completa, fornendo la motivazione al precedente sdegno del Battista contro queste due categorie di persone.

I vv. 7 e 9 possono pertanto leggersi assieme, di seguito, senza lo stacco aggiuntivo del v. 8, che occupa la parte centrale e verso il quale gli altri due versetti convergono, senza che da ciò ne derivi una dissonanza logica. Infatti, il Battista con i vv. 7.9 vuole stigmatizzare le sicurezze di questi personaggi, che fondavano la certezza della loro salvezza su fatti meramente storici e tradizionali: l'essere figli di Abramo<sup>31</sup>. La salvezza, quindi, per loro non era dipendente da una sincera conversione a Dio, ma un dato già acquisito e certo, indiscutibile, saldamente radicato ad una appartenenza.

<sup>31</sup> Tale convinzione di superiorità culturale e spirituale doveva essere molto radicata presso i capi del popolo ebreo, se anche Paolo nella sua lettera ai Romani, 3,17-24, innesca una dura requisitoria nei confronti dell'ebreo, che si riteneva superiore agli altri popoli e si vantava della sua appartenenza al popolo della promessa, significata dalla circoncisione. Paolo sottolineerà che questa non serve a nulla se non è supportata da un adeguato stile di vita, che si conformi alle esigenze della Torah (Rm 3,25-29). Al termine della sua dura requisitoria, Paolo sottolineerà la banalità del vanto di essere Giudei, cioè figli di Abramo, perché vero figlio di Abramo è colui che, circonciso o incirconciso, ebreo o pagano che sia, conforma la propria vita al volere di Dio, per mezzo della fede. Da questa deriva la salvezza e non dall'essere Giudei, discendenti di Abramo (Rm 3,27-31).

Giovanni vuole sradicare queste certezze, che li rendevano impermeabili ad ogni intervento divino e lo fa in due modi: da un lato banalizzando lo *status* di appartenenza ad Abramo: "*Dio può far venir fuori da queste pietre figli per Abramo*" (3,9b); dall'altro mettendoli di fronte ad un forte richiamo per una sincera conversione, l'unica in grado di farli accedere realmente alla salvezza: "*fate per davvero (οὐν) un frutto degno di pentimento*" (3,8).

Si viene, in tal modo, a costituire un parallelo tra due reazioni comportamentali di fronte all'appello di 3,2: quello delineato dai vv. 5-6, in cui l'accorrere verso il battesimo è dettato da un riconoscimento dei propri peccati e, quindi, il riconoscersi bisognosi di salvezza; e quello delineato dai vv. 7-9, in cui l'accorre per farsi battezzare era solo una mera e inutile formalità, una nuova occasione per mettersi in mostra<sup>32</sup>, poiché la convinzione di fondo era che la salvezza dipendesse da questioni genealogiche (3,9a).

In entrambi i casi abbiamo un identico accorrere delle persone ad un unico battesimo, ma diametralmente opposte le motivazioni che le sospingono.

In tal modo Matteo delinea, già fin d'ora, le matrici dei due diversi ed opposti atteggiamenti, che accompagneranno la missione di Gesù: da un lato chi si sente peccatore e bisognoso di salvezza (20,29-34); dall'altro, chi si ritiene già giusto per il semplice fatto di appartenere ad Abramo. Gesù stesso stigmatizzerà questi due comportamenti nella stupenda parabola lucana "*del pubblicano e del fariseo*" (Lc 18,9-14).

Con il v. 10 Matteo conclude il racconto sulla missione del Battista. Essa è inquadrata in una cornice apocalittico-escatologica, entro cui va letta e compresa: "*Pentitevi, perché il regno dei cieli si è avvicinato*" (3,2) .... "*Già la scure è posta alla radice degli alberi: di certo, ogni albero che non farà frutto buono viene reciso ed è gettato nel fuoco*" (3,10).

Una missione che precede quella di Gesù, ma per certi aspetti ne fornisce anche una chiave di lettura: se da un lato la venuta di Gesù non viene presentata con toni così drastici e drammatici come quella del Battista, tuttavia, dall'altro, Gesù lascia chiaramente intendere come la sua missione e come l'aderire a lui sia l'ultima chance per l'uomo, su cui già pende un giudizio. In altri termini, Gesù è l'ultimo appello che Dio rivolge agli uomini, a fronte del quale ognuno è chiamato a dare la sua personale risposta e, conseguentemente, dovrà prendere esistenzialmente posizione.

Gesù si presenterà come colui che guarisce gratuitamente (11,4-6), lasciando intravedere nelle guarigioni l'azione rigeneratrice di Dio, che in esse, in qualche modo, anticipa gli effetti della sua risurrezione<sup>33</sup>. Egli gratuitamente dona il perdono di Dio, senza che questo gli venga richiesto (9,1-2) e non pone condizioni; va alla ricerca dei peccatori, li convoca alla sua sequela (9,9) e li accoglie al suo banchetto, dal sapore tutto escatologico (9,10): sembrano essere proprio loro gli invitati prediletti (9,12-13), loro i convocati al banchetto delle nozze regali (22,9-10).

Ma se gratuiti sono il perdono e la riconciliazione offerti da Dio in Gesù; se l'uomo non deve far nulla per meritare tale accoglienza, come pretendeva il Battista (3,2), obbligatoria, invece, è la risposta e la presa di posizione che ciascuno è chiamato a dare nei confronti della mano tesa da Dio verso di lui (22,11), poiché la mancata accoglienza di tale dono porta

<sup>32</sup> Cfr Mt 6,1-2.16; 23,5-7.27

<sup>33</sup> Sul significato dei miracoli di guarigione di Gesù cfr la voce "*Gruppo degli ammalati e indemoniati*", nell'opera "Il racconto di Matteo" nel presente sito.

inevitabilmente con sé un giudizio già confezionato (22,12-14). In altre parole, se l'uomo in Gesù è pienamente riconciliato con Dio, così che "*non vi è più nessuna condanna per coloro che sono in Cristo Gesù*" (Rm 8,1), vero è anche che egli deve ridefinire la sua posizione e la sua condotta nei confronti di Dio, conformandosi alle sue esigenze, manifestate nella persona di Gesù<sup>34</sup>. Gesù, dunque, diventa l'elemento discriminante, che pone sull'uomo il giudizio stesso di Dio, così che egli è chiamato a compiere necessariamente una scelta di campo (Mt 12,30). Tutta questa misteriosa e inquietante dinamica di amore offerto e accolto o rifiutato, con tutte le conseguenze del caso, è mirabilmente illustrata da Giovanni in 3,16-20, secondo il quale il giudizio escatologico si compie ora, nel presente dell'uomo, poiché l'escatologia non è un tempo che verrà, ma un tempo che si è già compiuto in Gesù. Il tempo della scelta, quindi, è *hinc et nunc*. E qui, ora, si compie il giudizio, che accompagna la missione stessa di Gesù (3,12).

**vv. 3,11-12:** questi versetti sono di transizione: dalla missione del Battista si passa, ora, a quella di Gesù; e ponendo sinteticamente a confronto i due personaggi principali di questo capitolo, Matteo emette implicitamente anche una valutazione sui due Testamenti, quello Antico e quello Nuovo. C'è qui, dunque, un passaggio epocale, che si gioca su di un confronto, per una migliore comprensione delle nuove realtà, che si prospettano e sono significate nella persona stessa di Gesù.

Il v.11, che illustra tale passaggio, è strutturalmente composto da tre parti:

- **a)** l'azione di Giovanni Battista, caratterizzata dall'acqua;
- **b)** il confronto tra il Battista e Gesù, definito con l'espressione "*ὁ ἐρχόμενος*", *il veniente*. Il participio presente di un verbo di moto, con cui Gesù viene identificato e qualificato, sottolinea non tanto l'azione del venire di Gesù, quanto l'aspetto principale della sua stessa persona, ontologicamente colta come l'azione costantemente presente di un Dio che va continuamente verso l'uomo di ogni tempo e di ogni latitudine. Gesù, quindi, non viene, ma "*è il veniente*", cioè colui che continuamente viene, che si rende continuamente presente e il cui operare è continuamente operante. Tale definizione dinamica di Gesù (*ὁ ἐρχόμενος*) richiama, in qualche modo, il nome stesso di Jhwh: *Io sono colui che sono* (Es 3,14), cioè un eterno e costante presente che si fa e si accompagna all'uomo e diviene con lui. Non a caso Matteo terminerà il suo vangelo ricordando proprio questo aspetto: "*Ecco, io sono con voi fino alla fine del mondo*" (28,20). "*ὁ ἐρχόμενος*", pertanto, potrebbe essere definito l'aspetto dinamico del nome "*Emmanuele*", dell'essere di Dio con l'uomo.
- **c)** l'azione di Gesù, caratterizzata dallo Spirito e dal fuoco.

Il v. 12 costituisce lo sviluppo dell'azione di Gesù e specifica il significato del "*battezzare con il fuoco*".

Il v. 11 inizia con il pronome "*ἐγὼ μὲν*", che è il soggetto della prima parte **a)** del versetto in questione. Il soggetto della seconda parte, **b)** è il pronome, contrapposto al primo, "*ὁ δὲ*". I due pronomi sono accompagnati dalle particelle "*μὲν*" e "*δὲ*", poste in correlazione tra loro e indicano contrapposizione dei soggetti e delle relative proposizioni da loro sorrette. In altre parole non vi è continuità di missione tra il Battista e Gesù, ma una netta rottura. Si parla, quindi, di due realtà poste su piani completamente diversi, caratterizzate da una discontinuità di azione, sottolineata anche, da un lato, dalla diversità dei tempi dell'identica azione: una

<sup>34</sup> Cfr. 7,21-23; 8,21-22; 10,37-39; 16,24.

posta nel presente (βαπτίζω), l'altra proiettata nel futuro (βαπτίσει); e, dall'altro, dalla diversità degli elementi con cui si compie tale azione: "acqua" e "Spirito Santo e fuoco".

La figura di Giovanni è definita da un "battesimo di acqua" e il verbo è posto al presente (βαπτίζω), per indicare il tempo proprio in cui il Battista opera e di cui egli è figlio.

La figura di Gesù, più complessa, è definita da due verbi: uno posto al presente (ὁ δὲ ἐρχόμενος), ma che contiene in sé già un senso futuro, in quanto che, colui che viene non è ancora pienamente e definitivamente giunto; di conseguenza, l'azione del suo venire è proiettata dinamicamente in avanti, accentuata anche dall'espressione "ὀπίσω μου"; l'altro al futuro (βαπτίσει), quasi a significare come l'evento Gesù, con il suo *venire*, apre già nel presente uno spazio futuro, o meglio come il futuro dell'uomo è già coglibile nella presenza di Gesù. L'agire di Gesù, quindi, è un operare nel presente, ma contiene già in sé spazi futuri; o se vogliamo, è un futuro che già opera nel presente. Vediamo, dunque, come questo "ὁ δὲ ἐρχόμενος"<sup>35</sup> è fortemente pregno di un profondo senso escatologico, che proietta, fin d'ora, il presente dell'uomo nel futuro compiuto di Dio, di cui Gesù è la porta aperta.

Il verbo al presente (ὁ δὲ ἐρχόμενος), poi, lega la figura di Gesù al tempo di Giovanni, ma già a lui successivo (ὀπίσω μου). C'è, quindi, una dinamicità evolutiva (ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) tra i due personaggi, che, pur posti entrambi su di uno stesso piano temporale, tuttavia li distanzia l'uno dall'altro fin da subito e che proietta dinamicamente Gesù nel futuro di Dio, già presente in lui. Proprio per questo, l'azione battezzatoria di Gesù è indicata con il futuro: βαπτίσει, che dice come l'azione e la stessa dimensione di Dio siano già presenti nell'agire stesso di Gesù (Gv 14,9-11) e, quindi, che l'evento Gesù introduce l'uomo negli ultimi tempi.

Giovanni, invece, rimane legato al suo tempo (βαπτίζω) e ne funge da confine invalicabile (11,13); mentre Gesù è colui che viene dopo (ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), inaugurando un nuovo e diverso tempo: quello di Dio, in cui l'uomo, coinvolto da questa azione escatologica presente (ὁ δὲ ἐρχόμενος ... βαπτίσει), è già, in qualche modo, collocato.

Le grandezze dei due personaggi e delle epoche, che essi, in qualche modo, incarnano e rappresentano, sono definite dalla parte **b)** del v. 11:

<sup>35</sup> L'espressione verbale, sostantivata, "ὁ δὲ ἐρχόμενος" ricorre nel NT 25 volte, di cui 18 nei vangeli; 3 in Paolo, non significative per la nostra ricerca; 1 in Eb 10,37 e 3 in Ap 1,4; 1,8; 4,8.

Nei vangeli per 15 volte essa è riferita a Gesù, che viene colto, in tal modo, come l'inviato del Padre (Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 4,18.43; Gv 8,42; 17,30; 20,21), in cui Dio opera in prima persona (Gv 5,19; 8,29; 12,45.50; 14,10.24) e per due volte (Lc 6,47; Gv 6,35) designa, invece, il comportamento dell'uomo che va verso Gesù. Diviene, quindi, una risposta di fede a "colui che viene". Tale movimento verso Gesù è specificato concretamente dall'ascolto della sua parola e dall'incarnarla nella propria vita (Lc 6,47), mentre in Gv 6,35 è sinonimo di credere, che dà pienezza di vita. In tal modo si viene a creare nei vangeli un duplice movimento, da cui scaturisce un incontro di salvezza: Gesù, inviato dal Padre è, per eccellenza "il veniente"; e l'uomo, che risponde al "venire" di Gesù con il suo "venire", aprendosi nella fede, fatta di ascolto esistenzializzato.

In Eb 10,37 viene definito Gesù come "il veniente" che "verrà e non tarderà", indicando la natura stessa di Gesù come un dinamico ed eterno presente di Dio in mezzo agli uomini, che, proprio in Gesù, va verso di loro, realizzando con il suo continuo venire (il veniente) la sua venuta finale ("verrà e non tarderà", cioè verrà di certo). Il venire di Gesù, dunque, dice l'aprirsi dei tempi escatologici, in cui l'uomo è già posto, e del giudizio che in essi si compie. Tale dinamica richiama, molto da vicino, il nome stesso di Jhwh.

Infine, "ὁ δὲ ἐρχόμενος", nell'Apocalisse, è sempre inserita nell'espressione "Colui che è, che era e che viene", richiamando da vicino il nome di Dio, rivelato a Mosè presso il Sinai (Es 3,14). Essa è una modificazione dell'espressione tratta dal Targum di Gerusalemme (versione aramaica dell'AT): "Colui che è, che era e che sarà", indicando in tal modo la dimensione stessa di Dio. Ma è alquanto significativo come l'Apocalisse sostituisca "che sarà" con "che viene". Ciò significa che il futuro di Dio si è già compiuto e si sta svolgendo nel tempo presente. Non a caso la stessa Apocalisse, ultimo atto rivelativo canonicamente riconosciuto, termina con l'invocazione-invito, risposta al suo "venire", con "Marana tha" (Ap 22,20).

- " ... è più forte di me" (ἰσχυρότερός μου);
- " ... non sono degno di togliere i calzari".

Il termine "ἰσχυρότερός", posto al comparativo, introduce il confronto e caratterizza il tratto centrale del v. 11. Il significato primario della parola "ἰσχυρός"<sup>36</sup>, riferito al corpo, è "forte, vigoroso, robusto"; in senso traslato va inteso come "potente, autorevole, forte, grande"; tutte definizioni attribuibili a Dio.

Nell'AT il termine "ἰσχυρός" viene riferito a Dio numerose volte, quale attributo proprio della sua dimensione divina<sup>37</sup>, mentre altre volte l'aggettivo sostituisce il nome stesso di Dio<sup>38</sup>, divenendone sinonimo.

Quale senso, dunque, dà Matteo al termine? Certamente il confronto tra Giovanni e Gesù non viene posto sul piano fisico, ma in senso squisitamente morale, anzi, vedremo subito, ontologico, e sottolinea la primarietà assoluta del *Veniente*.

In tal senso, è significativo quanto l'evangelista Giovanni precisa, riferendosi proprio al confronto tra il Battista e Gesù. Va detto subito che Giovanni non usa mai in tutto il suo vangelo il vocabolo "ἰσχυρός", utilizzato, invece, dai Sinottici, sostituendolo con "πρῶτος": "*Colui che viene dopo di me, mi è passato avanti, perché era prima di me* (ὄτι πρῶτός μου ἦν)" (Gv 1,15.30).

Il senso, dunque, di quel "ἰσχυρός" esprime una forza superiore, ineguagliabile e che non teme paragoni, perché posta prima (πρῶτος) di tutto e di tutti e da cui tutto dipende e da cui tutto trae vita (Gv 1,3) e il cui senso più vero e profondo viene precisato in apertura del prologo: " Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος" (Gv 1,1). Un "*prima*", dunque, assoluto, che va ontologicamente inteso e che richiama quel "Ἐν ἀρχῇ", con cui si apre il primo atto creativo di Dio e della storia della salvezza (Gen 1,1). Potremmo, pertanto, stabilire una equivalenza di significati: "ἰσχυρός" = "πρῶτος" = "Ἐν ἀρχῇ".

Il termine ἰσχυρότερός pertanto, esprime una netta e inequivocabile superiorità vincente di Gesù sul Battista, al punto tale che questi dichiarerà di non essere neppure degno "*di togliere i calzari*", compito questo riservato agli schiavi.

Tale precisazione evidenzia tutta la distanza che intercorre tra Gesù e il Battista, specificando, in tal modo, il senso di quel "ἰσχυρότερός". Il rapporto tra i due, dunque, non è paragonabile neppure a quello tra padrone e schiavo. Infatti, mentre ciò che distanzia il padrone dallo schiavo è soltanto la posizione sociale dell'uno verso l'altro, qui la distanza si pone su di un piano ontologico. In ciò, sia pur velatamente, viene affermata la divinità di Gesù, che, dopo la sua risurrezione, quando ormai già appartiene pienamente e totalmente al mondo di Dio, esorterà la Maddalena a non toccarlo (Gv 20,17).

Il Battista, infatti, all'apparire di Gesù (3,13), riconoscerà tale distanza ontologica e, scandalizzato, esclamerà: "*Io ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?*" (3,14).

<sup>36</sup> Cfr il vocabolo ἰσχυρός *Vocabolario Greco Italiano*, Lorenzo Rocci, op. cit.

<sup>37</sup> Cfr Dt 10,17; 2Sam 22,48; Ne 1,5; 9,32; 2Mac 1,24; Sal 7,12; Sir 15,18; Ger 39,18; Dn 9,4.

<sup>38</sup> Cfr 2Sam 22,31.33; Ne 9,31; Gb 33,29; 37,5.

La diversità sostanziale dei due personaggi, che Matteo pone tra loro a confronto, e la distanza che li separa vengono rilevate anche dalla sostanziale diversità dei due battesimi: *"Io vi battezzo nell'acqua per un cambiamento di pensiero ... egli vi battezerà in Spirito Santo e fuoco"*.

Il termine *"acqua"* viene citata nell'AT ben 580 volte contro le sole 68 volte del NT, di cui ben 38 si riscontrano negli scritti giovannei. La sproporzione è evidente.

Essa è considerata tra le cose di prima necessità nella vita dell'uomo (Sir 39,26) e fa la sua prima apparizione nella Bibbia in Gen. 1,2 in cui *"... lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque"*. Il connubio acqua-Spirito compare fin da subito ed è proprio da tale commistione che sgorga l'intera creazione. La separazione delle acque superiori da quelle inferiori (Gen 1,7) e il confluire di quest'ultime in un solo luogo dà origine alla terra asciutta (Gen 1,9). E' il movimento dell'acqua, che crea, origina e rigenera<sup>39</sup>. Importante questo particolare della creazione, poiché vedremo come nel corso del grande racconto biblico esso ricomparirà nei momenti cruciali della storia di Israele, richiamando, in qualche modo, il momento primordiale della creazione.

Il diluvio è concepito come un'anticreazione, un ritorno della creazione allo stato primordiale (Gen. 6,17), quando vi erano sulla terra soltanto le acque. Con il racconto di Noè, quindi, si ricomincia da capo, perché Dio, visto il dilagare del male sulla terra, si pentì di aver creato l'uomo (Gen 6,5-6).

Così dopo il diluvio, ecco che *"Dio fece passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono"* (Gen 8,1). Anche qui come là (Gen 1,2) troviamo il rapporto *"vento- acqua"*, che richiama quello di *"Spirito-acqua"*. Anche qui come là (Gen 1,9) avviene una nuova raccolta di acque entro i loro confini finché comparirà nuovamente l'asciutto (Gen 8,5,7). E Dio, così come fece nella sua prima creazione (Gen 2,15-17), anche qui stabilisce una nuova alleanza con l'uomo e l'intero creato (Gen 9,8-11). L'intero Gen 9 è una pedissequa ripresa della primitiva creazione, per indicare che qui c'è un nuovo inizio.

Ma vediamo come il concetto di creazione e di nuovo inizio viene ripreso con la grande epopea della liberazione.

Il liberatore del popolo d'Israele viene tratto dalle acque e il suo nome, *Mosè*, viene spiegato dalla Bibbia come il *"salvato dalle acque"* (Es 2,10). La salvezza, dunque, esce dalle acque e passa attraverso di esse: *"Allora Mosè stese la mano sul mare. E il Signore durante la notte, risospinse il mare con un forte vento d'oriente, rendendolo asciutto; le acque si divisero"* (Es 14,21). Ancora una volta troviamo il connubio *"vento-acqua"*; ancora una volta vi è una divisione delle acque e il loro ritiro fino all'apparire dell'asciutto cioè della terra. Attraverso il passaggio delle acque, un nuovo popolo, che Dio si è scelto attraverso il sangue dell'agnello (Es 12,7.13), troverà la sua nuova identità, il senso del suo esistere e della sua missione in mezzo ai popoli, presso il Sinai (Es 19,5-6). Colui che era non popolo è diventato popolo. Si è costituita, dunque, una nuova creazione, anche qui sancita da una nuova alleanza (Es 20,1-17).

---

<sup>39</sup> Significativo in tal senso è il racconto della guarigione dell' *"uomo, ammalato da trentotto anni"*, che Giovanni riporta in 5,1-9, e che per certi tratti ricorda la guarigione del paralitico di Mt 9,1-8. *L'acqua agitata* dalla potenza divina, diventa generatrice di nuova vita per un'umanità degradata dal peccato e che ha perso ogni sua dignità (*"sotto i quali giaceva un gran numero di infermi, ciechi, zoppi e paralitici"* Gv 5,3). Ma ecco che accanto a quest'acqua compare una nuova acqua, che va incontro all'uomo e lo guarisce, restituendogli la sua dignità, purché quest'uomo si dichiari disponibile ad accoglierla.

Se il passaggio attraverso le acque del Mar Rosso sancisce la liberazione d'Israele, che come popolo liberato troverà la sua nuova identità nell'alleanza sinaitica, quello attraverso le acque del Giordano sancisce l'entrata di Israele nella dimensione stessa di Jhwh, la Terra Promessa. La Terra di Dio è la Terra di Israele, vi è una sorta di coabitazione e di condivisione.

Tra i due passaggi viene a crearsi un parallelismo (Gs 4,22-24): anche qui le acque vengono separate, anche qui emerge l'asciutto, attraverso il quale il popolo passa. Le acque del Giordano diventano la porta di accesso all'eredità di Jhwh. Anche qui, come là, si costituisce un nuovo memoriale di tale passaggio (Gs 4,7); viene ripreso nuovamente il rito della circoncisione, come atto di consacrazione a Jhwh (Gs 5,2-5) e, ancora una volta, viene stabilita una nuova alleanza (Gs 24,1-28), segno di un nuovo rapporto che si ricostituisce tra Dio e la sua creatura.

L'acquisizione della Terra trasforma Israele da popolo nomade a sedentario e, poi, in nazione. Con l'entrata nella Terra Promessa si apre per Israele una nuova epoca e un nuovo modo di vivere e di rapportarsi a Dio, caratterizzato dalla celebrazione culturale dei memoriali, nei quali le esperienze salvifiche degli antichi padri raggiungono, sotto forma di memoria ritualizzata, ogni membro del popolo, coinvolgendolo nell'esperienza salvifica in prima persona<sup>40</sup>.

Il tema dell'acqua accompagnerà Israele per tutto il suo peregrinare nel deserto, diventando, di volta in volta, fonte di salvezza o di ribellione<sup>41</sup>; essa costituisce l'elemento rituale e culturale per eccellenza e agirà su sacerdoti, popolo e vittime con azione purificatrice, per consentire l'accesso a Jhwh<sup>42</sup>. La legge sulla purità, che abbraccia i capp. 11-16 del Levitico, vede come protagonista principale l'acqua. Essa costituirà anche elemento di giudizio, una sorta di ordalia medievale, per la donna sospettata di infedeltà nei confronti del marito (Nm 5,11-31).

Nella riflessione sapienziale e dei profeti l'acqua diventerà metafora di Dio<sup>43</sup> e della sua azione salvifica<sup>44</sup>.

Da questa rapida e necessariamente incompleta carrellata<sup>45</sup>, abbiamo visto come il tema dell'acqua è profondamente radicato nella cultura, nella religione e nella storia di Israele, tanto da poter essere presa come elemento simbolico dell'intero AT.

Il battesimo di Giovanni, in quanto battesimo d'acqua, è profondamente radicato a questo sentire archetipico e diventa un elemento preparatore e annunciatore di una nuova creazione e rigenerazione e, quindi, di una nuova e definitiva salvezza, che avverrà, questa volta, per mezzo dello Spirito, già prefigurato, in qualche modo, dal connubio tra "*Spirito-Vento-acqua*", richiamato anche in Ez 36,25-27. Una congiunzione tra "*acqua*" e "*Spirito*", che verrà anche testimoniata dall'evangelista Giovanni (3,5).

Il battesimo di Giovanni, dunque, è un "*battesimo di acqua*", legato ad un sentire veterotestamentario, ma che prelude, in qualche modo ad un diverso e nuovo battesimo.

Nel v. 11 Matteo pone a confronto i due battesimi e nella parte centrale di tale versetto, b), ne indica anche tutta la distanza.

<sup>40</sup> Cfr la voce "*Eucaristia*" - IV,3 - in "*Nuovo Dizionario di Teologia biblica*", op. cit.

<sup>41</sup> Cfr. Es 15,22-27; 17,1-7

<sup>42</sup> Cfr. Es 29,4; 30,18.20; Lv 1,9; 8,6

<sup>43</sup> Cfr. Sal 41,2; 62,2; Ger 2,13; 15,18b

<sup>44</sup> Cfr. Is 12,2-3; Ez 36,25; Zc 14,8

<sup>45</sup> Per una più ampia e sistematica trattazione sull'*acqua*, cfr la voce "*Acqua*" in "*Nuovo Dizionario di Teologia biblica*", op. cit.

Quale valore, dunque, dare al battesimo di Giovanni? E' lo stesso Matteo a definirne il senso: "*Io vi battezzo con acqua per un cambiamento di pensiero; chi, invece, viene dopo di me è più forte di me, del quale non sono degno di togliere i calzari; egli vi battezerà in Spirito Santo e fuoco*" (3,11).

Sono qui contrapposti due tipi di battesimi: l'uno qualificato dall'*acqua* ed ha come obiettivo primario "*un cambiamento di pensiero*"; l'altro è caratterizzato dallo "*Spirito Santo e fuoco*" e non ha alcun obiettivo dichiarato da soddisfare. Il primo è transitorio, il secondo permanente. La transitorietà del primo è duplicemente definita sia dal fatto che "*dopo di me viene uno più forte di me*", così che *ubi major, minor cessat*; sia dal fatto che tale battesimo ha uno scopo unico e primario: *portare alla conversione*, assolto il quale, cessa anche il senso del suo esserci. Il battesimo di Giovanni, dunque, è temporaneo, ed è espressione di un particolare tempo. Lo stesso tono escatologico e apocalittico della sua predicazione dice la fine di un'epoca, in cui il Battista è collocato e ne segna il confine invalicabile (Mt 11,13), e l'aprirsi di una nuova dimensione: quella segnata dallo Spirito Santo e dal fuoco.

"*Egli vi battezerà nello Spirito santo e fuoco*" (3,11c). Il soggetto di questa azione, posta al futuro (βαπτίσει), in una dimensione temporale che si discosta e si diversifica dal presente, è "ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος". Il soggetto, dunque, è definito attraverso un'azione profondamente dinamica (ὁ δὲ ἐρχόμενος) ed evolutiva (ὀπίσω μου ἐρχόμενος), che oltre a contrapporlo al Battista (ὁ δὲ), lo proietta in un tempo diverso da quello in cui è posto il Battista stesso (ὀπίσω μου). C'è, dunque, la contrapposizione di due epoche, singolarmente caratterizzate l'una dall'acqua; l'altra dallo Spirito Santo e fuoco.

Questo confronto richiama, in qualche modo, Ap 21,1: "*E vidi un cielo nuovo e una terra nuova. Poiché il primo cielo e la prima terra se ne andarono e il mare non c'è più*". Si chiude, pertanto, un tempo e se ne apre uno completamente nuovo, che proietta l'uomo e il suo mondo in una nuova e diversa dimensione, qualificata dall'azione dello Spirito, che darà un senso nuovo a tutte le cose e che aiuterà gli uomini a leggerle e a coglierle dalla prospettiva di Dio.

Questo è il senso del verbo "βαπτίζω", che letteralmente significa "*immergere, sommergere*". L'azione dell' "*immergere in acqua*" (βαπτίζω ἐν ὕδατι), che Giovanni compie si rifà, come abbiamo visto sopra, agli antichi archetipi di una primordiale creazione, in cui le acque ricoprivano la terra (Gen 1,2; 7,17-20) e da cui sgorgherà, poi, la vita. Proprio per mezzo di queste acque, ancora una volta, uscirà una nuova creazione: il popolo d'Israele, che sarà eletto e costituito come proprietà di Dio, regno di sacerdoti e nazione santa (Es 19,5-6) attraverso una doppia immersione: quella del Mar Rosso (Es 14,21-22) e del Giordano (Gs 3,15-17). Così che Israele può essere definito come il popolo nato dall'acqua, come il suo liberatore Mosé, che fu costituito tale dopo la sua esperienza di "*salvato dalle acque*".

Sembra, dunque, che il passare attraverso l'acqua diventi il simbolo di una nuova nascita, di una rigenerazione e di una elezione, che trova il suo riconoscimento giuridico nell'alleanza (Es 20,1-17; Gs 24,1-28). Non a caso la formazione di ogni vita trova il suo primo *habitat* naturale proprio nelle acque amniotiche. Forse è proprio questa primordiale esperienza dell'essere immersi nelle acque materne, che funge da archetipo per ogni altra nascita, che lega l'uomo invincibilmente all'acqua.

Giovanni, dunque, immerge (βαπτίζω) nelle antiche acque, cariche di simboli umani. Ma una nuova realtà si sta profilando all'orizzonte: "*il regno dei cieli si è avvicinato*" (3,2). Una realtà che supera ampiamente l'esperienza umana e ogni suo archetipo (3,11b), anzi vi si contrappone (ὁ δὲ) e che già si muove in mezzo agli uomini (ἐρχόμενος), poiché essa è la

realtà e la dimensione stessa di Dio, in cui l'uomo è chiamato ad entrare. Tale realtà divina è definita con tre elementi: lo Spirito, la Santità e il Fuoco. Lo Spirito dice l'elemento costitutivo di tale realtà. Non è materia, dunque, di cui l'uomo ha esperienza quotidiana e di cui è formato (Gen 2,7a). Lo Spirito, pertanto, pone questa nuova realtà in una dimensione completamente diversa e totalmente al di fuori dell'esperienza umana, per questo è Santa<sup>46</sup>, cioè posta al di là dell'orizzonte umano. Essa implica in sé un concetto di separazione (Es 26,33) e sottolinea l'essenza stessa di Dio, definito da Isaia per tre volte santo (Is 6,3) e di fronte al quale il profeta si sente miseramente impuro e perduto (Is 6,5). Mosé e Giosué ricevono l'ordine da Dio di togliersi i sandali (Es 3,5; Gs 5,15), "*perché il luogo su cui stai è santo*". In altre parole, l'uomo deve operare una separazione, significata dal levarsi i sandali, su cui egli poggia tutta la sua persona, che viene legata, in qualche modo, alla terra. Anche Israele è definito santo da Dio stesso, perché lo ha separato dagli altri popoli (Lv 20,26). Insieme al concetto di separazione vi è quello di consacrazione (Nm 6,5), cioè l'essere riservato per Dio, che implica, a sua volta, una elezione (Nm 16,7b). Ma Dio, santo per sua natura, è anche fonte di santità, che santifica (Lv 21,8b; 22,32). Tutto ciò che viene santificato, quindi, appartiene a Dio, è sua proprietà e, in qualche modo, ne fa parte (Lv 20,26; Es 19,5-6). La santità di Dio impone all'uomo, nel suo rapportarsi a Lui, di essere a sua volta santo, cioè a lui riservato (Lv 11,45; 19,2).

Vediamo, dunque, come la santità di Dio, oltre che definire il suo stesso essere, è anche una forza dinamicamente santificante, che introduce l'uomo nel mondo divino e questi ne fa parte e lo condivide. Ma tutto questo lo obbliga ad una separazione da tutto ciò che contrasta con tale santità (Lv 10,10). Ecco, quindi, introdursi il concetto di purità, inteso come separazione da tutto ciò che contamina l'uomo e lo impedisce nel suo rapporto con Dio. Da qui la necessità di purificarsi prima di accedere alla presenza di Jhwh (Es 19,10).

Ma nonostante tutto ciò, l'uomo non deve mai dimenticare la sua creaturelità. Egli non può porsi alla pari di Dio, per questo gli è imposto un limite invalicabile (Es 19,12).

Il terzo elemento che qualifica l'azione battezzatoria di Gesù, a differenza di quella di Giovanni, è il fuoco.

Il termine compare 436 volte nell'AT e 68 nel NT. Quasi sempre esso ha che fare con il mondo del divino sia per quanto riguarda il culto sacrificale che per definire l'essere stesso di Dio e del suo operare.

Talvolta esso rappresenta Dio stesso, ne è simbolo e metafora<sup>47</sup>, come la nube, che di notte illuminava il cammino di Israele e lo difendeva dagli assalti degli Egiziani (Es 13,21; 14,24); esso accompagna la venuta di Dio (Is 4,5; 66,15) e costituisce quasi il suo *habitat* naturale, esprimendone la presenza<sup>48</sup>. Sovente le sembianze di Dio e il suo potere sono raffigurati con il fuoco<sup>49</sup> e la sua azione e il suo giudizio vengono normalmente espressi con il fuoco<sup>50</sup>.

Nel NT il termine "*fuoco*" assume gli stessi significati dell'AT, ma cambia il soggetto di riferimento: se là, nell'AT, è Jhwh, qui, nel NT, è la persona di Gesù, colta come l'azione di Dio in mezzo agli uomini. Su 68 volte che il termine compare ben 32 fanno riferimento al giudizio di Dio. Il fuoco, dunque, è primariamente, e in particolar modo nei Vangeli, il luogo

<sup>46</sup> Circa il concetto di santità, cfr la voce "*Santità*" in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, op. cit.

<sup>47</sup> Cfr. Dt 4,24; 5,25; 9,3; Is 33,14; Ger 20,9; 23,29; MI 3,2 Eb 12,29

<sup>48</sup> Cfr. Es 3,2; 19,18; Dt 4,33; 9,10; 10,4; Is 30,30; Dn 7,10; Gl 2,3

<sup>49</sup> Cfr. Ez 1,27; Ap 1,14; 2,18; 10,1; 19,12; Dn 7,9

<sup>50</sup> Cfr. Gen 19,24; Lv 10,2; Nm 11,1; Is 66,16; Ger 4,4; 44,6; Ez 21,36; 22,20; 28,18; Sof 8,18

attraverso cui si compie il giudizio divino<sup>51</sup> e qualifica lo stesso agire di Dio sull'uomo e assume, talvolta, il significato di un'azione di giudizio<sup>52</sup>. La cornice entro cui viene citato è quasi sempre squisitamente escatologica. Talvolta, ma raramente, simboleggia Dio stesso, come in Eb 12,18.19, anche se va precisato che qui l'autore si riferisce a passi veterotestamentari, ed indica qualità divine, come in Ap 1,14; 2,18; 10,1; 19,12; ed esprime, talvolta, anche la prova a cui si è sottoposti<sup>53</sup>.

Gesù, dunque, battezerà (βαπτίσει) in Spirito Santo e fuoco, cioè immergerà l'uomo in una nuova dimensione, quella divina, che Matteo associa qui al fuoco, richiamandosi sia al giudizio a cui l'uomo sarà sottoposto, sia all'azione stessa di Dio. Non a caso lo Spirito Santo scenderà nel giorno della pentecoste sotto forma di lingue di fuoco (At 2,3), poiché esso è il luogo in cui si compie e si manifesta l'agire di Dio e che meglio lo esprime.

Tuttavia, il significato di questo "*fuoco*", in 3,11c, assume la valenza preminente del giudizio divino, che accompagna e qualifica l'agire di Dio, che si compie e si manifesta in Gesù.

Infatti, abbiamo qui una inclusione formata dal termine "πυρί" in 3,11c e 3,12b, che funge da chiave di lettura e punto di imbastitura dei due vv. 3,11.12. Ciò significa che la venuta di Gesù, qualificato come il "*veniente*", comporta per l'uomo un cambio di paradigma storico: dal mondo simbolico e metaforico dell'AT, in cui il regno di Dio e la salvezza erano solo annunciate, preparate, simboleggiate e colte solo in prospettiva futura, ad un mondo in cui tale salvezza e tale regno sono di fatto compiute nella persona stessa di Gesù (Mt 5,17). Ma proprio per questo all'uomo è chiesto di compiere una scelta radicale, poiché tale passaggio non è scevro dal giudizio divino, che è già posto su di lui. E' significativo, infatti, come sia la missione di Giovanni che quella di Gesù comincino con l'identica espressione: "Μετανοεῖτε, ἦγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν" (3,2; 4,17). L'uomo, dunque, è avvertito: il tempo si è compiuto, il regno di Dio è giunto (Mc 3,15), per questo egli deve dare la sua risposta, su cui verrà misurato.

Il "βαπτίσει" di Gesù, pertanto, non è soltanto la porta che introduce l'uomo nella dimensione di Dio, ma anche lo sottopone, conseguentemente, al suo giudizio. L'ultimo tempo, pertanto, è segnato da due elementi fondamentali: **a**) la venuta di Dio in mezzo agli uomini e operante nella persona in Gesù, definito "ὁ δὲ ἐρχόμενος", cioè colui che costantemente viene, oggi sotto forma di Parola e di sacramento, e interpella direttamente ogni uomo, spingendolo a prendere una sua posizione; **b**) e il giudizio, che discrimina l'umanità in base alla risposta data.

**vv. 3,13-17:** questi versetti costituiscono la prima parte della pericope 3,13-4,12. Essa si apre con il comparire di Gesù, che proviene dalla Galilea (3,13) e si chiude con Gesù che se ne torna in Galilea (4,12)<sup>54</sup>. Entro questa parentesi si gioca tutta la prima apparizione di Gesù sulla scena pubblica, la sua investitura ufficiale, le tentazioni e costituisce una sorta di prologo alla sua missione.

<sup>51</sup> Cfr Mt 3,10.12; 5,22; 7,19; 13,40; 18,8.9; 25,41; Mc 9,22.43.48; Lc 3,9.17; 17,29; Gv 15,6; 2Ts 1,8; Eb 6,8; 10,27; Gc 5,3; 2Pt 3,7; Gd 1,23; Ap 14,8; 15,2; 17,16; 20,10.14.15; 21,8.

<sup>52</sup> Cfr Mt 3,11; Lc 3,16; 9,54; 12,49; At 2,3.19; 1Cor 3,13.15; 2Pt 3,7; Gd 1,7; Ap 6,4; 8,5.7.8; 9,17.18; 11,5; 14,10; 16,8; 18,8.

<sup>53</sup> Cfr. Mc 9,49; 1Pt 1,7; Ap 3,18;

<sup>54</sup> Le due espressioni "*sopraggiunge Gesù dalla Galilea*" ( 3,13) e "*ritornò in Galilea*" (4,12) formano tra loro inclusione.

Già abbiamo visto come questa breve pericope (3,13-17) si divide in due parti: **a)** i vv. 13-15, in cui si opera l'incontro-confronto tra Giovanni e Gesù; **b)** i vv. 16-17, che attestano l'avvenuto battesimo di Gesù, caratterizzato da una teofania.

Essa si apre con " Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς " (3,13), che si pone in parallelo e si richiama all'altro inizio di 3,1: " Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς ", da cui essa in qualche modo dipende e ne è conseguenza. Il parallelismo è significato dall'identica struttura con cui queste due apparizioni vengono presentate:

- locuzione di tempo: "Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις" e "Τότε";
- identico verbo, posto al presente: "παραγίνεται";
- il soggetto: "Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς" e "Ἰησοῦς";
- la finalità: "*annunciare e battezzare*", il primo; "*essere battezzato*", il secondo.

Le due espressioni, oltre che avere una stessa struttura letteraria hanno in comune anche lo stesso verbo (παραγίνεται), che dice l'identico *accadere*, lo stesso *compiersi* di un unico evento, che pur avendo sul piano storico<sup>55</sup> diversi personaggi, tuttavia ha un'unica regia: quella divina, a cui Gesù si appellerà, quando il Battista vuole rifiutargli il battesimo: "*è per noi conveniente che si compia ogni giustizia*" (3,15b). Giovanni e Gesù, dunque, sono gli attori di questo piano divino, dipendenti l'uno (*Gesù*) dall'altro (*il Battista*).

La dipendenza di Gesù da Giovanni, in questa prima fase, è evidenziata da tre elementi: **a)** innanzitutto è Gesù, che dalla Galilea si muove verso Giovanni; **b)** il verbo battezzare, poi, è posto al passivo (βαπτισθῆναι). Gesù, dunque, subisce l'azione, sottomettendosi al battesimo di Giovanni; **c)** il complemento d'agente (ὑπ' αὐτοῦ), cioè l'attore da cui è espletata l'azione, che si impone su Gesù, è Giovanni.

Del resto Gesù sembra che abbia incominciato la sua carriera apostolica come discepolo di Giovanni e con lui battezzasse assieme ai propri discepoli (Gv 3,22), così che, ben presto, si andò formando una certa rivalità tra i due gruppi di discepoli, quelli del Battista e quelli di Gesù (Gv 3,26); Gesù per evitare polemiche e attriti preferì andarsene (Gv 4,1-3). Infatti, il fatto che Giovanni avesse battezzato Gesù ha dato motivo ai propri discepoli di pensare ad una certa superiorità del loro maestro su Gesù e i suoi discepoli. Una polemica che affiora spesso nei vangeli in modo più o meno discreto<sup>56</sup>.

Al di là degli aspetti storici, tuttavia, da un punto di vista teologico, questa iniziale dipendenza di Gesù da Giovanni assume un duplice significato: **a)** Gesù non è nato dal nulla, ma affonda le sue radici nell'AT; né, tantomeno, la storia della salvezza incomincia con lui, bensì continua con lui; anzi, lui è venuto solo per darne definitivo compimento (Mt 5,17). Non c'è, dunque, contrapposizione, ma continuità logica. Gesù, quindi, si inserisce nell'ambito di una storia della salvezza già iniziata e ne diventa membro primario, su cui essa converge e in cui confluisce. **b)** Ciò che esprime tale sottomissione è il "*battesimo di acqua*". Abbiamo visto sopra come l'acqua e particolarmente quella del Giordano rappresenti in qualche modo l'AT. Il Gesù che entra nelle acque del Giordano per esserne *immerso*, tale è il significato del termine battesimo, si presenta come un Gesù che si assoggetta liberamente e totalmente (Mt 3,15b) (*eccone qui la dipendenza*) alla Legge, ma non per rimanerne vittima, bensì per

<sup>55</sup> Cfr. le due locuzioni temporali con cui le rispettive espressioni sono introdotte.

<sup>56</sup> Cfr. in proposito il titolo "*La figura del Battista*" sopra analizzata. In particolar modo l'evangelista Giovanni insiste molto sulla differenza che intercorre tra Gesù e il Battista e non perde occasione per sottolinearlo (Gv 1,6-9.20; 3,28.30), segno che la polemica era molto vivace all'epoca.

riscattarla; egli, infatti, dopo esservi entrato, ricorda Matteo, "*uscì subito dall'acqua*" (Mt 3,16a) per entrare nella nuova dimensione dello Spirito (Mt 3,16b).

Paolo ricorderà proprio questo passaggio nella sua lettera ai Galati: "Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge per riscattare coloro che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli" (Gal 4,4-5).

L'aggancio e la dipendenza, poi, tra i tempi veterotestamentari e quelli di Gesù sono espressi dalle due locuzioni verbali con cui iniziano le due frasi: "Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις" (3,1) e "Τότε" (3,13).

In Matteo l'espressione temporale "Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις" ricorre soltanto due volte: qui e in 24,19. In entrambi i casi il contesto è squisitamente escatologico e indica il tempo dell'accadere e del compiersi del giudizio divino. I fatti, pertanto, che entro tale tempo si compiono vanno letti in chiave escatologica. In altri termini, il tempo dell'uomo è scaduto ed è iniziato il tempo di Dio entro cui l'uomo, attraverso Gesù, è stato introdotto. Tale espressione, dunque, funge da cornice storica entro la quale si va gradualmente manifestando e compiendo il disegno salvifico di Dio.

Ciò che introduce "*il compiersi*" di Dio "Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις" è l'altro avverbio di tempo "Τότε" che dice lo snocciolarsi, il lento e graduale attuarsi di "*quei giorni*". Tale termine compare in tutto il NT 155 volte di cui ben 86 nel solo Matteo, contro le 6 volte di Mc, le 15 di Lc e le 10 di Gv.

Per Matteo, dunque, la storia della salvezza è concepita come un continuo accadere di tanti fatti, colti come una sorta di tante piccole tessere di un unico grande *puzzle*, che hanno impressi in sé i tratti irripetibili di un unico grande disegno, incomprensibile se lo si cerca nella singola tessera, dato che ogni singola tessera acquista il suo significato e il suo valore soltanto se relazionata alle altre. La ricerca, tuttavia, della valenza di ogni singola tessera può essere colta soltanto se confrontata con il disegno d'insieme, che è parzialmente riprodotto in ciascuna. Tale disegno per Matteo è Gesù stesso, chiave di lettura della storia. Il suo esserci tra di noi, il suo lento e graduale manifestarsi agli uomini costituiscono la chiave di lettura dell'intera storia della salvezza.

Quel "Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς" (3,13) dice, pertanto, come all'interno di "Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις" si colloca l'accadere di Dio in mezzo agli uomini. Tale accadere, tale compiersi, tale manifestarsi si chiama "*Gesù*", l'evento di Dio, che non proviene dal più alto dei cieli, ma dalla Galilea, che dice tutta la dimensione storico-umana del rivelarsi di Dio; tutta la sua solidarietà con gli uomini peccatori. Non a caso, infatti, Gesù, insieme alle altre folle che provengono da ogni parte della Palestina (3,5-6), si pone in fila con i peccatori per essere battezzato, facendosi del tutto simile a loro: "*e venivano da lui nel fiume Giordano coloro che riconoscevano i propri peccati*" (3,6).

Il v. 14 si può ben comprendere alla luce dei vv. 3,11-12: Giovanni si trova di fronte a Gesù e in tale incontro-confronto esprime tutto il suo disagio, coglie la sapiente pazzia di Dio (1Cor 1,18-25) e la distanza che lo separa. Non è dunque l'uomo che deve rinnovarsi per accogliere il Dio che viene, come voleva la logica della sua predicazione (3,1-4), ma è Dio stesso, che fattosi peccato tra i peccatori, pur non avendo conosciuto il peccato (2Cor 5,21), solidarizza con loro e condivide la triste sorte dell'uomo. Gesù, dunque, non è un *super-man*, ma è un Dio che si è svuotato della sua potenza e della sua gloria, assumendo una natura di schiavo per porsi al servizio dell'uomo (Fil 2,6-11; Mt 20,28), un servizio di salvezza.

Questo sottoporsi al battesimo preannuncia in qualche modo le tentazioni (4,1-10), che raccontano il dramma di un Dio che deve operare la salvezza rivestito di povertà, denunciando tutta l'inadeguatezza della sua fragilità umana; mentre l'opposizione di Giovanni ci richiama l'ardire scandalizzato di Pietro di fronte ad un messia crocifisso (16,22). A tutto ciò, però, Gesù contrappone il progetto del Padre che deve compiersi (3,15; 16,21).

Gesù, pertanto, si lascia battezzare (3,16), cioè si sottomette alla Legge, ne accetta le condizioni e le fa proprie, così come ci ricorda Gal 4,5-6, per dare ad esse un senso e una forza completamente nuova (5,17), cioè capace di porre il credente in un giusto ed efficace rapporto con il suo Dio. Gesù, dunque, inizia la sua missione non ponendosi al di fuori della Torah o contro di essa, ma partendo dal suo interno e trasformandola con la potenza dello Spirito. Si compie qui, in qualche modo, quanto Ezechiele aveva annunciato in 36,25-27.

Vediamo, infatti, come Gesù "*uscì subito dall'acqua*", cioè abbandona fin da subito le vecchie logiche veterotestamentarie, che schiavizzavano il pio ebreo sotto una montagna di regole (23,4) fatte dall'uomo (15,3.6b.7-9), impedendogli un libero e sincero slancio di amore verso Dio, rimanendovi, invece, soffocato (23,13). La religione ebraica, infatti, si era ridotta ad una mera osservanza formale di norme e regole, che codificavano cavillosamente l'intera vita quotidiana<sup>57</sup>, tant'è che Gesù, riprendendo le parole di Isaia 29,13, si lamentava del culto reso a Dio, privo di anima: "*Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me*" (15,8), un culto sterile<sup>58</sup>, perché si era completamente scisso dalla vita.

Questo uscire di Gesù dall'acqua, dunque, preannuncia l'azione del riscatto e della liberazione dell'uomo dalle pastoie di una legge che lo schiavizzava, impedendogli uno slancio autentico verso Dio; mentre l'aprirsi dei cieli all'uscita dall'acqua prospetta la sua entrata in una nuova dimensione, segnata dallo Spirito. Paolo ricorderà, nella sua lettera ai Galati, questa azione liberatrice di Cristo da una Legge opprimente, e lo farà proprio a conclusione del cap. 4, in cui tratta del passaggio dalla schiavitù della legge alla libertà dei figli di Dio: "*Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù*" (Gal 5,1).

Ma l'entrare di Gesù nell'acqua del Giordano per essere sottoposto al battesimo, per poi uscirne subito (εὐθὺς ἀνέβη), lascia intravedere anche un secondo annuncio: la sua passione, morte e risurrezione.

Ciò che induce a pensare a questa possibile soluzione sono fondamentalmente tre elementi:

- Il verbo βαπτισθεῖς, posto al passivo, parla di un Gesù che subisce un'azione. Il verbo significa letteralmente "*essere immerso*", dunque, "*calato dentro*" ad una certa situazione, che richiama lo stato di incarnazione, con tutte le conseguenze che tale atto porta con sé. Tale verbo, inoltre, è esplicitamente associato alla passione e morte di Gesù in Mc 10,38-39 e in Lc 10,50.

<sup>57</sup> Cfr sopra il commento al v. 1,19.

<sup>58</sup> La sterilità del culto viene anche ricordata anche dalla parabola del fico (Mt 21,18-19; Mc 11,12-14): Gesù si avvicina ad un fico per cercarvi dei frutti, ma non trova che foglie. Esso è il simbolo di Israele e del suo culto, molto sfarzoso, ma che non trova riscontro nella vita. Isaia, proprio sul tema del rapporto tra *culto e vita* userà parole molto dure contro i capi di Israele e contro il popolo, definiti "*capi di Sodoma ... popolo di Gomorra*", le due città distrutte dal giudizio divino per la loro condotta iniqua e peccaminosa (Is 1,1-15) e richiamerà la loro attenzione sulla vera religione: quella dell'amore (Is 1,17).

- Il secondo elemento è l'avverbio εὐθύς, che dice l'immediatezza di quanto segue. Da una semplice analisi letteraria, sembra che Matteo abbia volutamente inserito questo avverbio, attribuendogli pertanto un significato particolare. Infatti, se si togliesse dal testo canonico εὐθύς, il fraseggiare risulterebbe inalterato, anzi, più scorrevole e incisivo. Ciò significa che l'autore ha voluto comunicarci che tra il discendere di Gesù nell'acqua e il suo risalire non è passato molto tempo, ma è stata una cosa pressoché immediata o quanto meno rapida. E ciò fa pensare al tempo che Gesù trascorse nella tomba: tre giorni, se contati alla maniera ebraica (*venerdì, giorno della morte e sepoltura, sabato e domenica, giorno della scoperta della tomba vuota*); soltanto un giorno e mezzo circa, se contato in termini di tempo cronometrato<sup>59</sup>.
- Il terzo elemento è il verbo ἀνέβη, che significa letteralmente "*andare su; salire*" e, quindi, uscire dallo stato di immersione, cioè dalla condizione, come abbiamo visto sopra, di sofferenza, di morte e di fragilità umana. E ciò corrisponde metaforicamente alla risurrezione.

Quindi questo doppio movimento di immersione e risalita già preannuncia, in qualche modo la missione di Gesù e ci parla del mistero della nostra salvezza: incarnazione, passione, morte e risurrezione di Gesù, che Paolo ci ha così bene illustrato nello stupendo inno cristologico, riportato nella sua lettera ai Filippesi (Fil 2,6-11), in cui alla κένωσις (2,6-8) fa seguire immediatamente la risalita e l'esaltazione del Cristo (2,9-11).

"Ed ecco si aprirono i cieli e vide lo Spirito di Dio che discendeva come colomba, che veniva su di lui". Ancora una volta Matteo introduce una nuova scena con un "καὶ ἰδοὺ"<sup>60</sup>, che se da

<sup>59</sup> Gesù, infatti, era morto l'ora nona, cioè le 15,00 del pomeriggio (Mt 27,45; Mc15,33; Lc 23,44) di venerdì o parasceve, cioè giorno in cui gli ebrei compivano gli ultimi preparativi per la giornata del sabato, essendo in tale giorno rigorosamente vietato compiere qualsiasi lavoro, compresa la preparazione dei cibi o la sepoltura dei cadaveri. Quindi, tra le quindi e le 15,00, ora della morte di Gesù, e le 18,00, ora in cui terminava la parasceve e aveva inizio il nuovo giorno, qui il sabato, non rimanevano che tre ore. Mt in 27,57 e Mc in 15,42, precisano che Gesù è stato seppellito la sera, probabilmente a ridosso delle ore 18,00, poiché, precisa Lc 23,54b: "*il sabato incominciava a brillare*". Quindi Gesù fu sepolto verso le ore 18,00 di venerdì. La sua risurrezione fu rilevata al mattino presto del primo giorno della settimana, cioè la domenica per gli ebrei. I sinottici parlano concordemente "*al sorgere del sole; ai primi albori*"; Gv dice "*il mattino, quando era ancora buio*", quindi il sole non era ancora sorto. Dalle testimonianze, posto che alle espressioni gli autori non abbiano voluto dare soltanto significati teologici particolari, è da pensare che la scoperta del sepolcro vuoto sia avvenuta tra le cinque e le sei del mattino di domenica. Quanto al tempo in cui Gesù è realmente risorto, considerato che nessun dato ci viene fornito in proposito, è certo che Gesù è risorto tra le 19,00 di venerdì e le 5,00 di domenica mattina, cioè entro il tempo massimo di 34 ore.

<sup>60</sup> L'avverbio "ἰδοὺ" ricorre in Mt ben 59 volte contro le 66 degli altri evangelisti (in Mc compare 7 volte; in Lc 55 e in Gv 4 volte). Esso ha la sua radice nell'imperativo aoristo 2°p. del verbo ὀραω. Originariamente, quindi, significava "*vedi*". Una sorta di esortazione a volgere la nostra attenzione su quanto sta accadendo o sta per accadere.

Il suo significato, divenuto avverbio, mantiene e contiene sempre in sé un senso indicativo e mostrativo (Mt 1,23; 11,19; 12,18.47s).

Da un punto di vista narrativo esso possiede una grande efficacia e incisività. Nella dinamica del racconto esso introduce una nuova scena o un nuovo personaggio (Mt 1,20; 8,24; 9,2; 19,27), staccando le scene tra loro, talvolta contrapponendole (Mt 4,11), altre ancora, dando loro una continuità logica (Mt 8,32).

Spesso in Mt l'avverbio "ἰδοὺ", reso più efficace ed incisivo dall'affiancamento della congiunzione "καὶ" (καὶ ἰδοὺ), dice l'improvviso apparire di un personaggio sul palcoscenico del racconto, che ricorda, in qualche modo, l'aprirsi di uno sipario, che ci disvela, una scena in cui siamo collocati e dinamicamente coinvolti (Mt 1,20; 2,1.13.19; 3,17; 9,20; 12,10; 13,3).

Ma l'arte narrativa mattea non è mai fine a se stessa, ma diventa uno strumento di comunicazione, attraverso il quale ci viene veicolato anche un messaggio teologico, in particolar modo quando il "καὶ ἰδοὺ" è fatto seguire da una qualche azione, scena o personaggio che ha attinenza con il mondo divino. In tal caso esso ci dice

un lato accompagna il ritmo narrativo, rompendo, come d'improvviso, il racconto e introducendo una nuova e inaspettata scena; dall'altro, esso dice l'irrompere di Dio nella storia dell'umanità e crea una sorta di spaccatura nel tempo dell'uomo, quasi lo viola, e in esso si fa spazio il realizzarsi del progetto divino, la volontà di un dialogo ad ogni costo, costringendo l'uomo a prenderne atto, a dare la sua risposta, a definire la sua posizione, poiché questo è anche il tempo ultimo, il tempo del giudizio, in cui la storia dell'uomo è ormai condivisa e si intreccia con quella di Dio, trasformandosi in una unica e comune storia di salvezza. Ciò che si prospetta ora è il dischiudersi dei cieli<sup>61</sup>. Tale avvenimento si ripete in tutto il NT per sette volte<sup>62</sup>. Questo movimento di apertura è sempre accompagnato, fatta eccezione per Luca, da verbi che indicano il "vedere" e il contesto in cui ciò avviene è sempre di tipo rivelativo<sup>63</sup>. Matteo, dunque, con l'espressione "si aprirono i cieli" prepara la cornice rivelativa entro cui collocare i tre personaggi, che sostanzieranno la missione stessa di Gesù, dandole, in tal modo, una dimensione squisitamente trinitaria. Nella cornice dei cieli aperti, infatti, è inquadrato Gesù, si colloca lo Spirito Santo e si rende presente il Padre con la sua voce, identificabile come tale in quanto si rivolge a Gesù chiamandolo "Figlio". In tale ambito, quindi, Matteo fornisce una nuova e inattesa identità a Gesù: la sua missione, il suo operare e il suo annunciare non nasce da un'iniziativa personale, ma in Gesù opera concordemente e

l'improvviso e inatteso irrompere di Dio nella storia dell'uomo, intrecciando con lui un dialogo salvifico. La storia, in tal modo, non è più uno spazio riservato all'uomo, ma diviene una coabitazione con il mondo divino, con il quale l'uomo, suo malgrado, deve fare sempre e comunque i conti.

<sup>61</sup> I termini "cielo, cieli, celeste" sono riportati in Mt 78 volte contro le 69 degli altri evangelisti (*In Mc 18 volte; in Lc 34; in Gv 17*). Di queste Mt riferisce il termine "cieli" 32 volte al Regno, 20 volte al Padre, 10 volte viene accoppiato al termine "terra" o con espressioni assimilabili (*uomini, ricchezze*), 1 volta è posto in contrapposizione agli Inferi e 15 volte è liberamente citato.

Per quanto riguarda al riferimento del Regno, rimando alle mie note 91 e 92. Di un certo interesse è, invece, l'attribuzione del termine al Padre, che per 8 volte è definito "celeste" e per 12 volte "che è nei cieli". Se quest'ultima espressione indica semplicemente un luogo, dove si riteneva dimorasse Dio (Dt 26,15a; 1Sam 2,10; 1Re 8,30b; 1Re 8,43.49; 2Cr 6,27.39; Sal 2,4; Sal 10,4b; Sal 13,2; Sal 52,3; Is 63,15a; Dn 2,28a), l'attribuzione di "celeste" definisce, invece, una qualità del Padre e della sua natura e ne indica la dimensione di appartenenza, che è propria del mondo divino, in cui dimorano anche gli angeli (Mt 18,10; 22,30; 24,36; 28,2).

Il cielo, pertanto, è la dimensione propria di Dio e del suo mondo, anzi, ne è il suo stesso trono, da dove esercita il suo potere incontrastato ed è posto in contrapposizione alla terra, che, invece, è lo sgabello dei suoi piedi (Is 66,1; Mt 5,34) delineando in tal modo tutta la distanza che separa Dio dall'uomo. Si viene, pertanto a creare una sorta di identificazione tra il cielo, il trono e Dio stesso, così da poter definire una sorta di eguaglianza: cielo, cioè trono divino, cioè Dio stesso (Mt 23,22). In tal modo Gesù, prima di compiere la moltiplicazione dei pani "alza gli occhi al cielo" (Mt 14,19), rivolgendosi al Padre e verso quel mondo da cui egli verrà (Mt 26,64) e di cui è stato costituito Signore con ogni potere (Mt 28,18).

Non di rado i termini "cielo e terra" sono posti da Mt in accoppiata tra loro, assumendo, di volta in volta, significati diversi a seconda del contesto in cui vengono posti.

Essa, pertanto, può esprimere la dimensione propria dell'uomo, come in Mt 5,18 e 24,35; oppure sottolinea una stretta correlazione tra le due dimensioni, per cui l'operare in una (*terra*) trova la sua eco nell'altra (*cielo*), come in Mt 18,18-19 e 19,21. Spesso, però, tale accoppiata esprime netta contrapposizione tra due realtà inconciliabili e di diversa appartenenza, decisamente distanti l'una dall'altra (Mt 5,34-35; 6,10.20; 21,25; 23,9; 28,18). Ma il cielo non solo viene contrapposto alla terra, ma anche contrapposto agli Inferi (Mt 11,23).

Il termine cielo è indicato da Mt come il luogo dove l'uomo saggio accumula i propri tesori (Mt 6,20) e dove egli troverà la sua ricompensa (Mt 5,12).

Infine, il termine "cielo" indica per Mt anche una componente propria del mondo umano, come in Mt 6,26; 8,20; 13,32; 16,2-3.

Quando, pertanto, Mt parla di "cielo" intende prevalentemente la dimensione divina, che, per certi aspetti, si identifica con Dio stesso e che se, da una lato, sovrasta quella dell'uomo, tuttavia ne è in stretto collegamento, così che l'agire in una trova la sua risonanza nell'altra (Mt 6,12).

<sup>62</sup> Cfr. Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,21; Gv 1,51; At 7,56; 10,11; Ap 4,1

<sup>63</sup> Non a caso l'Apocalisse, cioè il libro della Rivelazione, incomincia proprio con la visione di una porta aperta nel cielo e l'invito a salire (Ap 4,1)

contemporaneamente il Padre per mezzo dello Spirito. Ciò significa che Gesù si muove in un ambito trinitario e in tale prospettiva va letta la sua azione<sup>64</sup>.

Il soggetto del "vedere" è Gesù, ciò significa che destinatario dei cieli aperti, cioè della rivelazione, è soltanto lui. Essa, quindi, non è rivolta a tutti, ma arriverà a tutti passando attraverso lui (Mt 11,27), ed è veicolata e sostanziata dallo Spirito Santo, che è colto da Gesù nel suo movimento su di lui (ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν). Lo Spirito di Dio<sup>65</sup>, dunque, viene

<sup>64</sup> Giovanni sarà più esplicito ponendo in Gesù una sorta di coabitazione tra lui e il Padre (Gv 10,30; 12,44-45; 14,8-11; 17,11b.21b) e una identità tra l'operare di Gesù e quello del Padre (Gv 12,49-50; 14,10). Quanto allo Spirito Santo, anch'esso dimora in Gesù ed è in lui radicato; lo lascia in qualche modo intendere velatamente Gesù stesso quando, rivolto ai suoi discepoli e parlando dello Spirito, dice loro: "Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi" (Gv 14,17b). Ciò significa che lo Spirito Santo è presente in mezzo ai discepoli grazie alla presenza di Gesù, per questo Gesù dice "voi lo conoscete", in quanto l'operare di Gesù è l'operare stesso dello Spirito (Lc 11,20); ma non può essere nei discepoli poiché esso è totalmente radicato e, per così dire, contenuto in Gesù. Soltanto al termine della sua missione, sulla croce, Gesù restituirà lo Spirito al Padre, rendendolo, in tal modo, disponibile anche per i discepoli: "καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα" (Gv 19,30b). Per questo Gesù sottolinea la necessità che lui se ne vada via, perché soltanto dopo la sua dipartita lo Spirito si renderà disponibile anche per i discepoli (Gv 7,39; 16,7).

<sup>65</sup> Il termine Spirito, nel senso di Spirito Santo, ricorre 52 volte nei vangeli (13 in Mt; 6 in Mc; 15 in Lc e 18 in Gv). Esso è chiamato in diversi modi: come "**Spirito Santo**" (24 volte: 4 in Mt e Mc; 12 in Lc e 4 in Gv); "**Spirito**" (17 volte: 5 in Mt; 2 in Mc; 1 in Lc e 9 in Gv); "**Spirito di Dio**" (2 volte solo in Mt); "**Spirito del Signore**" (1 volta in Lc); "**Spirito del Padre**" (1 volta in Mt); "**Spirito di Verità**" (3 volte in Gv); "**Consolatore**" (4 volte in Gv).

Tali espressioni assumono, di volta in volta, sfaccettature e sottolineature diverse dell'unica realtà. Quando si parla di "*Spirito*" si intende, talvolta, una realtà di cui si è già parlato (Mt 4,1; 12,31.32); o assoluta e a se stante (Lc 2,27; Gv 1,32; 3,34; 7,39), che appartiene al mondo divino, ne è rappresentante e ne qualifica la dimensione e ne dice la natura (Gv 3,5.6.8; 4,23.24). Le espressioni "*Spirito di Dio*" (Mt 3,16; 12,28) o "*Spirito del Padre*" (Mt 10,20), che troviamo soltanto in Mt, si equivalgono e specificano l'appartenenza e l'origine di questo Spirito, ma indicano anche la natura più vera e profonda di Dio, che Mt precisa essere Padre, dando, in tal modo, una nuova ed esclusiva chiave di lettura alla persona di Jhwh, colto come Padre, cioè come fonte primaria originante e stabilendo la sua posizione nei confronti di Gesù (Mt 3,17) e, attraverso lui, con ogni credente (Gv 20,17b). Per questo lo Spirito viene definito per 24 volte con l'aggettivo qualificativo di "*Santo*", cioè una realtà che si colloca nella dimensione stessa di Dio (Gv 4,24) e dice la totale diversità e distanza che intercorre da quella dell'uomo (Gv 3,6; 6,63). Luca, unico tra gli evangelisti, lo chiama una sola volta, citando letteralmente Is 61,1-2, "*Spirito del Signore*" (Lc 4,18), un sinonimo di Jhwh, tetragramma impronunciabile per la sua sacralità, che veniva letto con l'espressione "*Adonaj*", cioè "*Signore*". Esso, pertanto, è assimilabile a "*Spirito di Dio*".

Giovanni, anch'esso unico in tutto il NT, lo definisce "*Spirito di Verità*" (Gv 14,17; 15,26; 16,13), evidenziando una qualità essenziale e una fondamentale funzione dello Spirito: la Verità, che significa testimonianza delle realtà di Dio in mezzo agli uomini (Gv 15,24-26; 16,14-15); ma anche guida sicura verso tali realtà (Gv 16,13). Si tratta, quindi, di uno "*Spirito di Verità*", colto come *Rivelazione* stessa delle cose del Padre e che se accolto, colloca il credente nella stessa vita di Dio (Gv 3,16.36). Per questo il rifiuto della Rivelazione, cioè l'incredulità, è sentito da Gesù come una bestemmia contro lo Spirito (Mt 12,31-32) e, pertanto, imperdonabile, perché dice tutta la chiusura dell'uomo nei confronti della mano tesa di Dio (Gv 3,16-18). Ma lo "*Spirito di Verità*" è in qualche modo riferibile a Gesù stesso, che in Gv si autoqualifica come "*la verità*" (Gv 14,6) e che lo stesso evangelista definisce come la pienezza della verità (Gv 1,14), dalla quale tutti hanno ricevuto "*grazia su grazia*" (Gv 1,16).

Infine, lo Spirito è chiamato "ὁ δὲ παράκλητος", che esprime una sua funzione propria in mezzo ai credenti. Egli è l'inviato dal Padre per mezzo di Gesù (Gv 15,26; 20,22), ne prenderà il posto, sostenendo il loro cammino verso il Padre e conducendoli, in tal modo, alla verità tutta intera (Gv 14,26; 16,13-15). Per questo è definito "*παράκλητος*", cioè colui che è chiamato e fatto venire in aiuto, quindi, colui che sostiene e consola.

I nomi, dunque, con cui viene definita questa figura, che aleggia tra le pagine dei vangeli, sottendono una loro comprensione di questa realtà, che meriterebbe uno sviluppo teologico, che qui abbiamo necessariamente sacrificato. I vangeli, tuttavia, ci forniscono, qua e là, i tratti essenziali di questo personaggio variamente chiamato.

Due sono essenzialmente i tratti comuni in tutti i vangeli, che caratterizzano lo Spirito Santo: **a)** lo Spirito Santo è azione di Dio; **b)** è il luogo, la nuova dimensione in cui viene collocato ogni credente.

In quanto "*azione di Dio*", lo Spirito possiede in sé un dinamismo proprio che opera in Gesù (Mt 12,18.28; Lc 4,14-15.18-19; 11,20), il quale dà forma visibile, concreta e storica a tale azione; anzi lui stesso è frutto di tale azione (Mt 1,18.20; Lc 1,35), diventando dimora stabile dello Spirito in mezzo agli uomini (Mt 3,16; 12,18b; Mc

presentato dinamicamente: esso è azione del Padre e trova la sua incarnazione e la sua manifestazione in Gesù, che diviene, pertanto, azione attuata del Padre e, conseguentemente, resa visibile e coglibile anche dall'uomo.

La sua azione è definita da due verbi: "*discendere*" (καταβαίνων) e "*andare*" (ἔρχομαι); il primo indica la sua provenienza e, quindi, la sua origine; il secondo la sua destinazione. E', dunque, uno Spirito che proviene dalla dimensione divina e, pertanto, la sua natura è divina ed ha come unica ed esclusiva meta Gesù, che diviene, temporaneamente, la dimora dello Spirito in mezzo agli uomini; per questo egli potrà dire ai suoi discepoli "*voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi*" (Gv 14,17b); per questo, quando Gesù sulla croce dichiarerà il pieno compimento della sua missione, rimetterà lo Spirito al Padre: "παρέδωκεν τὸ πνεῦμα" (Gv 19,30).

Questo "*discendere*" dello Spirito e il suo "*andare verso*" dice anche il movimento proprio dell'azione salvifica ideata dal Padre, che si esprime per mezzo dello Spirito in Gesù, va verso gli uomini, tendendo loro la mano. Tale movimento, che ha come meta finale Gesù stesso, qualifica storicamente la sua figura: egli è lo spazio storico del Padre, entro il quale il Padre visita e incontra gli uomini nel loro *habitat* naturale e li invita ad entrare in questo spazio per mezzo della fede (Gv 3,16), condividendo, in tal modo, la dimensione stessa di Dio, qualificata dalla presenza dello Spirito. Gesù, dunque, è lo spazio storico d'incontro tra Dio e gli uomini e ciò che rende possibile il παρέδωκεν τὸ πνεῦμα realizzarsi di tale incontro è proprio lo Spirito.

1,10; Lc 3,22; 4,18a; Gv 1,32.33b) (*sul tema si veda la nota precedente*), così che Gesù affermerà, con riferimento a se stesso, che lo Spirito "*dimora presso di voi e sarà in voi*" (Gv 14,17b). Infatti, i discepoli "*conoscono*" (Gv 14,17b) questo Spirito che dimora presso di loro, ma non è ancora in loro. Ma ciò che i discepoli conoscono è soltanto Gesù, che dimora presso di loro. Ciò significa che Gesù ha operato una sorta di identificazione tra lui e lo Spirito così che il suo operare è lo stesso operare dello Spirito, che ha fatto di Gesù la sua dimora storica e visibile in mezzo agli uomini, così che Gesù diventa la concreta attuazione storica e visibile dell'azione dello Spirito, da cui si lascia condurre nel compimento della sua missione (Mt 4,1; 12,18; Mc 1,12; Lc 4,1; 4,14.18; 10,21). Gesù, dunque, è dimora viva e vivente dello Spirito, che restituirà al Padre nel momento della sua morte: "παρέδωκεν τὸ πνεῦμα" (Gv 19,30).

Ma l'agire dello Spirito non si ferma a Gesù, ma prosegue, sotto varie forme e in diversi modi, la sua azione anche nei credenti e in quelle persone che, in qualche modo, sono attente e rivolte al mondo di Dio (Mt 10,20; Mc 12,36; 13,11; Lc 1,35; 1,67; 2,26.27; At 10,34-25.44-48). Sui credenti egli opera con azione di ammaestramento e di guida, aprendo l'uomo alla comprensione delle cose di Dio e rendendolo ad esse sensibile e attento, aiutandolo a coglierle dalla stessa prospettiva divina (Mt 22,37; Mc 12,36; Lc 12,12; Gv 14,26; 16,13-15).

Vediamo, dunque, come lo Spirito Santo è colto nei vangeli come l'azione dinamica di Dio stesso, che in vario modo opera continuamente, portando a compimento il progetto di salvezza concepito dal Padre.

Maria, infatti, si trova incinta *per opera* dello Spirito Santo (Mt 1,18), così che ciò che si è compiuto in lei *viene dallo Spirito Santo* (Mt 1,20), sorgente dell'azione creativa di Dio stesso. Lo Spirito, poi, *scende* su Gesù (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Gv 1,32), su Giovanni (Lc 1,15), su Maria (Lc 1,35), su Zaccaria, che grazie all'azione dello Spirito in lui riesce a parlare lo stesso linguaggio di Dio (*profetò*) (Lc 1,67), preannuncia al vecchio Simeone la nascita del Messia e lo muove verso al tempio per accoglierlo (Lc 2,25-27), apre a Davide alla comprensione delle cose divine (Mt 22,43; Mc 12,36), illumina il credente nel dare la sua testimonianza di fronte al suo persecutore (Mt 10,20; Mc 13,11).

Ma lo Spirito ci viene presentato anche come il luogo privilegiato in cui il credente viene posto in virtù della sua fede, rendendolo partecipe della stessa dimensione divina e collocandolo in essa (Gv 3,16). Gesù, infatti, non immerge l'uomo nell'acqua come Giovanni, ma nello Spirito Santo (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16). Si rende, quindi, necessaria una nuova rigenerazione, una nuova nascita, che viene operata proprio attraverso lo Spirito (Gv 3,5), rendendo l'uomo capace di comprendere le cose di Dio (Gv 3,3; 16,13). L'uomo nuovo, dunque, è posto sotto il segno dello Spirito, per questo è un essere spirituale, che si muove secondo le logiche dello Spirito, che sono contrarie a quelle della carne (Rm 8,5-17), poiché "*il regno di Dio non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo: chi serve Cristo in queste cose, è bene accetto a Dio e stimato dagli uomini*" (Rm 14,17-18). Questa è la nuova realtà inaugurata da Gesù per mezzo dello Spirito e in cui il credente è stato collocato per mezzo della sua fede.

Soltanto Gesù, quindi, uscito dall'acqua, vede l'aprirsi dei cieli e lo Spirito scendere e posarsi su di lui. Tutto ciò che lì accade, quindi, lo riguarda direttamente e in modo esclusivo, poiché ogni rivelazione e ogni azione salvifica è posta in lui e passa attraverso lui. Nessun altro, secondo Matteo, è testimone dell'avvenimento<sup>66</sup>.

In tale contesto, significativo, a mio avviso, è il particolare della *colomba*, riportato da tutti quattro i vangeli. Perché definire lo Spirito in forma di colomba? Luca accentuerà ancor più la cosa affermando: "... *in apparenza corporea come di colomba*" (Lc 3,22)<sup>67</sup>. Perché attribuire allo Spirito tale metafora?

Innanzitutto, vediamo come gli autori non dicono che lo Spirito discese su Gesù, ma che si pose su di lui *in forma* di colomba. Ciò significa che tale forma deve in qualche modo alludere ad un qualcosa che ha a che fare con Gesù e la sua missione.

Il primo significato immediato sembra venirci dallo stesso v. 17: "*ed ecco una voce dai cieli ...*". Questa voce è la Parola stessa del Padre, che attraverso lo Spirito, aleggia e dimora su Gesù, per cui Gesù è la voce incarnata del Padre (Gv 8,26-27; 14,9b-10), il quale invita ad accoglierla (Mt 17,5). La discesa dello Spirito sotto forma di colomba dice, pertanto, l'effusione della Parola del Padre su Gesù<sup>68</sup>.

Il secondo significato ci viene direttamente dai movimenti stessi della scena: lo Spirito sotto forma di colomba si muove verso Gesù e si posa su di lui, mentre lì sotto scorrono le acque del Giordano. Il quadro ci richiama, in qualche modo, il principio della creazione, dove "*lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque*" (Gn 1,2). Il racconto della creazione prosegue e vediamo come

<sup>66</sup> Soltanto Giovanni, tra gli evangelisti, in 1,32 afferma "*Ho visto lo Spirito scendere come colomba e posarsi su di lui*", riferendo le parole al Battista.

<sup>67</sup> Quando nell'AT si parla di Jhwh ci si riferisce a lui con il termine di *Spirito* (Gen 41,38; Es 31,3) e la prima immagine che ci viene offerta è proprio quella di uno Spirito *che aleggia* (Gen 1,2). Dio, pertanto, è uno *Spirito che aleggia* e questo suo *aleggiare* dice la sua onnipresenza, che non si lascia cogliere dall'uomo, poiché il suo *essere* non si lascia imbrigliare in nessuna immagine, che esprime solo la necessità dell'uomo di possedere e dominare, in qualche modo, Dio stesso, localizzato e imprigionato in quell'immagine. Per questo Dt 20,4 proibisce qualsiasi rappresentazione della divinità. Ciò che rappresenta, invece, al meglio Jhwh è il "*vuoto*". Quando Dio ordina la costruzione dell'Arca dell'Alleanza, stabilisce che sopra di essa siano costruiti due cherubini con le ali protese in avanti e prona, uno di fronte all'altro, in un profondo atteggiamento di adorazione (Es 25,18-20). In mezzo a loro e di fronte a loro, però, ci sta il *Vuoto*, cioè un qualcosa di indefinibile e inafferrabile e che, nel contempo, supera di gran lunga ogni logica umana e ogni suo tentativo di raggiungerlo in qualche modo.

Spesso si ricorre ad immagini metaforiche per indicare Jhwh e il suo operare, proprio perché l'immagine dice, ma non definisce e lascia sempre aperta una possibile diversa lettura. Essa orienta nella comprensione di Dio, ma non ne dà una definitiva e piena comprensione, ma rimanda sempre a qualcosa d'altro.

Jhwh, pertanto, viene colto come un vento leggero che accarezza (1Re 19,12-13); come un fuoco divorante (Es 19,18; 24,17) e come una colonna di fuoco, che precede Israele nel suo cammino verso la libertà (Es 13,21), distruggendo i suoi nemici (Es 14,23); ma Egli è colto anche come una nube che ristora e protegge (Es 16,10; 19,9). Tuttavia, la sua onnipotenza travolgente è colta come una tempesta (Is 29,6; Ger 23,19), anzi egli siede sovrano su di essa (Sal 28,10). Così il suo giudizio e il suo furore contro gli iniqui sono paragonati a quelli di un leone e di una pantera (Sir 28,23) e la sua voce è pari a quella del ruggito di un leone (Am 3,8; Os 11,10); mentre la sua potenza, come un leone e un orso, stritola l'uomo nella sua fragilità, conducendolo alla fine dei suoi giorni (Is 38,13; Lam 3,10). Contro le iniquità del suo popolo, Jhwh non rimane indifferente e lo scruta attentamente, quasi di soppiatto, per poi aggredirlo con la forza di un leone e di un leopardo e con la furia di un'orsa, privata dei suoi piccoli, e lo divorerà con la ferocia di una leonessa (Os 13,7-8).

Ma se tempesta, fuoco, folgori, tuoni, fiumi dalle acque irruenti e travolgenti, leoni, leonesse, pantere, leopardi, orsi e orse esprimono la sua temibile onnipotenza di fronte alla quale l'uomo viene annientato, le ali sono per eccellenza la metafora della mitezza, della bontà, dell'amore affettuoso di Dio verso il suo popolo e della protezione a lui accordata, sotto le quali Israele e l'uomo fedele e giusto trovano il loro riparo, la serenità di vita e la loro gioia (Es 19,4; Dt 32,11; Rt 2,12; Sal 16,8; 35,8; 56,2; 60,5; 62,8, 90,4).

<sup>68</sup> Cfr la voce "*Colomba*" in *Dizionario delle Immagini e dei simboli Biblici* di Manfre Lurker, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1990

da questo *aleggiare sulle acque* scaturisce l'intera creazione, così come Gesù è uscito dalle acque del Giordano. In tal modo gli evangelisti sembrano indicarci in Gesù, uscito dalle acque, il nuovo atto creativo di Dio, che troverà il suo compimento in quello della risurrezione e dal quale scaturirà una nuova creazione, rigenerata proprio dal connubio acqua e Spirito, che la introducono nella nuova dimensione divina (Gv 3,5).

Ma l'AT, che cita 35 volte tale termine, ce lo presenta inserito in alcuni contesti narrativi e poetici, che lo arricchiscono, di volta in volta, di vari e diversi significati.

La prima volta che il termine compare è in Gn 8,8 ed è posto nel racconto del diluvio, che ha distrutto la vecchia creazione corrotta dall'iniquità dell'uomo (Gn 6,12), riconducendola allo *status quo antea*. Ed ecco che proprio su queste acque, qui come in Gen 1,2, *aleggia* nuovamente una colomba (Gn 8,8), che continuerà ad *aleggiare* (Gen 8,8.10.12) finché dalle acque non riemerge una creazione rigenerata e purificata e il cui compimento, qui come in Gn 2,2, avviene soltanto al settimo giorno (Gn 8,12). Ed ecco che dall'arca, uscita dalle acque diluviane, sgorga, per ordine divino, una nuova creazione (Gn 8,16-17), capace di rendere nuovamente un culto gradito a Dio (Gn 8,20-21a). L'intero cap.9, poi, riprende, pari pari, il tema della prima creazione (Gn 1,26-29) e della prima alleanza (Gn 2,15-17), che Dio rinnova con l'uomo e l'intera creazione, solidalmente vincolati, e pone come sigillo di garanzia di tale patto l'arcobaleno (Gn 9,8-13).

Vi sono in questi due racconti genesiaci della creazione, posti dall'autore veterotestamentario in parallelo tra loro, dei forti tratti che ci ricollegano al nostro racconto del battesimo di Gesù: qui come là c'è uno Spirito e una colomba che *aleggiano* sulle acque del Giordano; qui come là, da queste acque esce una nuova creazione, che troverà la sua manifestazione dopo il compimento del settimo giorno della risurrezione (Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,1; Gv 20,1). Dall'arca, che emerge dalle acque del Giordano, esce, per decreto divino (Mt 3,17), una nuova umanità definitivamente fedele a Dio e capace di dargli un nuovo culto, che viene celebrato nella vita e in cui il Padre si compiace.

Questa nuova creazione, che emerge dalle acque del Giordano; questa nuova arca, da cui uscirà una nuova umanità, capace di rinnovarsi e conformarsi alle esigenze del suo Creatore e rendergli un culto spirituale (Rm 12,1-2) è anche il nuovo arcobaleno, il nuovo sigillo di una definitiva ed eterna alleanza tra Dio e gli uomini, che sarà sottoscritta e sancita nel sangue della croce (Mt 26,28; Mc 24; Lc 22,20) e grazie alla quale non vi è più nessuna condanna per l'uomo (Rm 8,1). Egli, dunque, è la nostra pace (Ef 2,14), che affonda le sue radici nella risurrezione e ne è il frutto per eccellenza, che ci viene donato (Gv 20,19.21.26). Da questa Pace fatta, che è riconciliazione tra Dio e gli uomini, sgorga il dono dello Spirito (Gv 20,22), che fa di noi nuove creature in Cristo (2Cor 5,17; Gal 6,15), generate dalla sua Parola (Gc 1,18).

Ma la colomba nell'AT non si richiama soltanto allo Spirito *aleggiante* sulle acque, ma ci è presentata più volte come un animale da sacrificio di offerta, di espiazione, di purificazione<sup>69</sup> ed è anche presente nel sacrificio di alleanza tra Dio e Abramo (Gn 15,9).

Essa, nel Cantico dei Cantici, diventa metafora dell'amata ed è definita "*mia perfetta*", "*unica di sua madre*", "*preferita della sua genitrice*" ed è canto di amore per il suo sposo<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Cfr Lv 1,14; 5,7.11; 12,6.8; 14,22.30; 15,14.29; Nm 6,10-11

<sup>70</sup> Cfr Ct 1,15; 2,10.13.14; 4,1; 5,2.12; 6,9

Il gemere della colomba esprime la sofferenza di Ezechia, colpito da grave malattia, ma che sarà guarito e restituito alla vita (Is 38,14); è metafora delle sofferenze di Israele, verso cui Jhwh non è più favorevole per la sua iniquità (Is 59,11).

Essa diventa metafora delle navi, che riconducono in patria gli israeliti dispersi; e ciò viene colto come l'azione rigenerante di Dio verso il suo popolo (Is 60,8).

La colomba, dunque, nell'AT richiama l'azione sacrificale e il sacrificio di alleanza; diventa canto di amore per la propria amata, colta come unigenita; esprime la sofferenza per l'abbandono di Dio, per una morte imminente da cui si viene salvati per essere restituiti alla vita; ed è immagine di un Dio che raccoglie i dispersi figli di Israele, restituendoli alla terra della promessa.

E' facile cogliere in questi tratti la figura stessa di Gesù e il senso della sua missione.

Ed ecco, pertanto, che il discendere dello Spirito Santo su Gesù e il dimorare su di lui sotto forma di colomba ci rimanda alla densa teologia, contenuta nella metafora della colomba, che di certo non doveva essere estranea a Matteo e ai suoi ascoltatori ebrei, esperti conoscitori delle Scritture.

*"Ed ecco una voce dai cieli, che diceva: <<Questo è il Figlio mio, il prediletto, in cui mi sono compiaciuto>>." (Mt 3,17).*

Con questo versetto si chiude la sezione riguardante la figura del Battista, la sua predicazione e missione e la figura di Gesù e il loro confronto, in cui si forniscono le rispettive identità e le distanze che li separano.

Il v 3,17 si apre con il risuonare di *"una voce dai cieli"*. Sappiamo che questa voce è quella del Padre, perché definisce Gesù *"figlio mio"*. Tuttavia, l'identificazione della voce è fatta ad opera del lettore, poiché Matteo si limita a definirla *"voce dai cieli"*.

La voce è un suono che si diffonde, ma non può essere circoscritto, contenuto, non può essere raggiunto se non con l'udito; corre veloce sulle ali del vento e non può essere visualizzata né descritta se non con vaghe metafore; essa ti penetra e raggiunge la profondità della tua intimità ed è capace di smuovere in te ogni sorta di sentimenti, di esaltarti, di consolarti o sconvolgerti e distruggerti. Essa nasce, ma non sai con precisione da dove, né da chi viene, se non lo conosci. Nella voce è contenuto, vive e si manifesta l'essere che la emette, ma rimane irraggiungibile. Nulla esprime bene la divinità e l'essere di Jhwh se non la voce: *"Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle sue parole, ma non vedevate alcuna figura, vi era soltanto una voce"* (Dt 4,12).

Il rapporto che il popolo ha con Dio è fondato esclusivamente sulla voce. Essa viene colta come l'azione educatrice di Dio nei confronti del popolo (Dt 4,36); ed è capace di dare la vita e di toglierla (Dt 28,1-2; 28,15.45); possiede in sé una sorta di vita propria in grado di dialogare con l'uomo e trova la sua forma concreta nella parola scolpita nella roccia (Dt 5,22). Possiede in sé anche una potenza creatrice che risuona in tutto il creato e da cui ogni cosa trae sussistenza e forma (Gn 1,3-29). E Il suono primordiale, la voce, che nasce dalle insondabili profondità divine, prende forma e si rivela nella Parola, che viene posta nel principio assoluto di Dio (Gv 1,1-2). Da essa tutto discende e prende vita (Gv 1,3) e si rende coglibile dall'uomo nel suono della Parola e, infine, da lui si lascia raggiungere e lo incontra nella sua incarnazione (Gv 1,14).

Ma vediamo come anche nel NT Dio e la sua potenza sono percepiti nella voce con cui l'uomo dialoga e intrattiene il suo rapporto ed è colta come un essere vivente<sup>71</sup>.

L'origine di questa voce è celeste (Mt 3,17a) e, quindi, divina e, riferendosi a Gesù, ne definisce l'identità e la natura in tre distinti momenti:

- **"Mio Figlio"**: il sostantivo *"Figlio"* definisce la posizione di Gesù sia nei confronti degli uomini che di Dio e dice, inoltre, che chi parla, qui, è il Padre e, quindi, l'origine originante di Gesù, che, a sua volta, ricorda ai suoi discepoli: *"Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo"* (Gv 16,28a). Pertanto, la dimensione più vera e profonda di Gesù è quella divina, poiché: *"Il mio regno non è di questo mondo"* (Gv 18,36a). Ma l'aggettivo possessivo *"mio"* dice anche l'appartenenza e, quindi, il carattere vero della sua natura: egli appartiene al Padre, ne fa parte e ne condivide la stessa natura divina. E' Dio come Lui. Per questo il Gesù giovanneo potrà dire apertamente ai suoi che *"chi ha visto me a visto il Padre ... credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me"* (Gv 14,9a.11a). Vi è, dunque, un profondo connubio tra i due al punto tale da formare una cosa sola (Gv 10,30; 17,21.22).
- **"Il prediletto"**. Se il termine *"Figlio"* esprime la relazione che intercorre tra i due e certifica che in Gesù c'è lo stesso DNA di Dio, l'attributo *"ἀγαπητός"* qualifica tale rapporto e dice il flusso e la dinamica di questa relazione. La radice che regge tale espressione è il verbo *"ἀγαπάω"*, che significa *"amare"*. Il greco ha tre modi per esprimere tale verbo: *"ἐράω"*, che significa *"amare appassionatamente, essere innamorato, essere invaghito"* con una forte accentuazione sensuale; *"φιλέω"* che esprime un amare in senso generale ed è riferito a rapporti di amicizia, di interesse verso qualcuno o qualcosa, e potremmo tradurlo con *"voler bene, mi è caro, mi prendo cura, assisto"*. L'accento qui cade su di un rapporto di affetto che lega due persone o esprime un interesse e un desiderio verso un qualche cosa. Ed, infine, *"ἀγαπάω"*, che dice *"accolgo con amore; tratto affabilmente, con affetto, amorevolmente, amo, ho caro"*<sup>72</sup>; viene qui sottolineato prevalentemente l'aspetto spirituale del termine. Tale espressione, *ἀγαπητός*<sup>73</sup>, è riferita dai Sinottici esclusivamente a Gesù, colto nel suo rapporto con il Padre, affermando come tale flusso vitale tra i due sia eminentemente qualificato dall'amore, inteso come la totale e reciproca apertura dell'uno verso l'altro, la totale e reciproca donazione dell'uno nell'altro e la totale e reciproca accoglienza dell'uno nell'altro. Per questo il Gesù giovanneo potrà dire: *"Io e il Padre siamo una cosa sola"* (Gv 10,30).

<sup>71</sup> Cfr At 9,4-5.7; 10,13.15; 11,7.9; 22,7; 26,14; Rm 11,4; Ap 1,10; 4,1; 10,8; 14,2; 14,13; 19,5.6;

<sup>72</sup> Significati e sensi dei tre verbi greci sono stati tratti da Lorenzo Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano, op. citata.* - Per una più ampia trattazione, cfr anche S.A. Panimolle alla voce *Amore* in *Nuovo Dizionario di teologia Biblica, op. cit.*

<sup>73</sup> Il termine *"ἀγαπητός"* viene citato in tutto il NT 60 volte, di cui 8 nei Sinottici, che lo riferiscono esclusivamente a Gesù, colto nel suo rapporto con il Padre (Mt 3,17; 12,8; 17,5; Mc 1,11; 9,7; 12,6; Lc 3,22; 20,13). Totalmente sconosciuto, invece, al vangelo di Giovanni. Per le restanti 52 volte, il termine è usato comunemente nelle lettere con cui i responsabili si rivolgono alle loro comunità o ad alcuni loro componenti. In tutti questi casi *"ἀγαπητός"* esprime il profondo legame spirituale che li lega a loro e tra loro tutti i credenti. Esso ha il suo fondamento nell'amore di Dio. In tal senso Paolo, rivolgendosi alla comunità di Roma, definisce i suoi membri *"ἀγαπητοὺς τοῦ θεοῦ"* (Rm 1,7), cioè i *"prediletti di Dio"*.

- "*In cui mi sono compiaciuto*". Il verbo greco che definisce il compiacimento del Padre nel Figlio è "εὐδόκησα", che esprime *l'essere contento, l'approvare*, ma anche *il deliberare, lo stabilire, il volere*<sup>74</sup>. Non si tratta, dunque, di un semplice compiacimento o soddisfazione verso il proprio figlio, di cui si va orgogliosi, ma ci troviamo di fronte ad un riconoscimento ufficiale, con il quale il Padre si riconosce pienamente nel Figlio e lo insignisce di ogni suo potere, decretando la sua presenza dinamica nell'uomo Gesù; per cui l'operare del Figlio è l'operare del Padre e la missione del Figlio è la missione del Padre, poiché i due sono una cosa sola (Gv 10,30; 14,9a.11a; 17,21.22). In Gesù, dunque, si esprime il compiacimento del Padre, cioè la sua volontà, il suo dire e il suo decretare; è lo stesso identico potere. Per questo Gesù potrà dire che gli è stato dato ogni potere (Mt 9,6; 28,18; Mc 2,10; Lc 5,24 Gv 5,27; 10,18; 17,2), un potere che egli trasmetterà ai suoi (Mt 10,1; Mc 3,14-15; 6,7; 13,34; Lc 9,1; 10,19; 19,17) e che la gente gli riconoscerà pubblicamente (Mc 1,22.27; 9,8; Lc 4,32.36).

## IL CAPITOLO 4, 1-25

**v. 4, 1-12:** il cap. 3 si è chiuso con l'attestazione e il riconoscimento di Gesù come figlio di Dio da parte del Padre e nel quale il Padre riconosce se stesso (v. 17). In Gesù, dunque, opera il Padre, egli ne è il volto storico e la sua attuazione, così che chi crede in Gesù non crede in lui, ma in colui che lo ha inviato (Gv 12,44). C'è, pertanto, in questo una sorta di trasferimento del credente da Gesù al Padre, così che Gesù è la via che conduce a Lui (Gv 14,6). Ciò è possibile perché tra i due vi è, in qualche modo, un'identità, una sorta di profonda compenetrazione tale che i due formano un'unica cosa<sup>75</sup>. Il rapporto, infatti, che lega i due è essenzialmente l'amore (ἀγαπητός), che dice la totale e reciproca apertura, donazione e accoglienza dell'uno nell'altro, così che ne scaturisce un'unica realtà. Proprio commentando il tema della *colomba* avevamo messo in risalto il v. 6,9 del Ct, dove ricorrevano i titoli che l'amato attribuiva alla sua amata: *unica, perfetta, unica di sua madre, preferita della sua genitrice*, titoli che ritroviamo anche in Mt 3,17. Il rapporto, quindi, tra il Padre e il Figlio è associabile a quello che intercorre tra l'amato e l'amata, che esclamerà, significativamente, rivolto al suo lui: "*Io sono per il mio diletto e il mio diletto è per me*" (Ct 6,3a). Questo essere l'una per l'altro è sotteso da una forte tensione, che lega i due sempre più intensamente in una reciproca attrazione-donazione: "*Io sono per il mio diletto e la sua brama è verso di me*" (Ct 7,11).

Certo, sono immagini umane, ma lasciano intuire in qualche modo, anche se pallidamente e in modo imperfetto, il profondo e indicibile rapporto che intercorre tra i due, Padre e Figlio.

Ora, il tema che ci viene presentato dai vv. 4,1-11 (le tentazioni) verte proprio sulla divinità dell'uomo Gesù o, se preferiamo, ci viene narrato il dramma di un uomo che prende gradualmente coscienza del suo essere Dio<sup>76</sup> e di un Dio che soffre i limiti del suo essere

<sup>74</sup> Cfr il verbo gr. "εὐδοκέω" in L.Rocci, *op. cit.*

<sup>75</sup> Cfr. Gv 10,38; 14,10-11; 17,10a.11c.21

<sup>76</sup> Quando Gesù appare sulla scena pubblica mostra chiari e inequivocabili segni della sua coscienza di essere Dio e della sua figliolanza divina, insegnando con una inaudita autorevolezza, che sconcertava i suoi ascoltatori (Mt

uomo. Tale dramma viene vissuto da Gesù dinamicamente nel corso della sua missione e non è certo da pensare che tutta la questione sia stata risolta in qualche tentazione. Con questo racconto, inverosimile, Matteo ha voluto soltanto drammatizzare una situazione che ha coinvolto Gesù nell'arco della sua intera esistenza, diremmo noi: dalla culla alla tomba.

Significativa, poi, è la posizione che occupa questo racconto nel contesto dell'intera narrazione mattea. Matteo lo colloca alle soglie della missione pubblica di Gesù, poiché è proprio in questo gioco di *tentazioni* che Gesù dovrà definire quale posizione deve prendere e con quali modalità espletare la sua missione: con eclatante potenza, lasciando trasparire in modo inequivocabile la sua divinità, mettendo l'uomo, in tal modo, con le spalle al muro, senza lasciargli possibilità di scelta, come avvenne sul monte Sinai (Es 19,16); o nelle povere, insignificanti ed equivoche vesti di un fragile uomo, che spingono il suo ascoltatore, dapprima ad interrogarsi, poi, perplesso ed incredulo, a sbigottire e, infine, a decidersi, con una libera scelta, di aderire esistenzialmente, ma senza alcuna certezza e garanzia, ad un messaggio da cui sembra trasparire una incerta luce divina, tanto che fino all'ultimo istante della sua presenza in mezzo ai discepoli, proprio i suoi intimi dubitano ancora di lui (Mt 28,17).

---

7,29; Mc 1,22,27; Lc 4,32,36). Ma questa autorità non solo traspare dal suo insegnamento, ma lui stesso sa di averla (Mt 9,6; Mc 2,10; Lc 5,24; Gv 10,18), ne conosce l'origine (Mt 28,18; Gv 17,2) e la trasmette anche ai suoi seguaci (Mt 10,1; Mc 6,7; Lc 9,1). Un'autorità su cui viene interpellato per avere ragguagli sulla sua origine e, quindi, l'attendibilità della sua missione (Mt 21,23; Mc 11,28; Lc 20,2).

Ma non solo, egli si rivolge a Dio chiamandolo con il nome di Padre (Mt 7,21; 11,25; 15,13; 18,19,35), lasciando trasparire in modo inequivocabile il suo rapporto unico, esclusivo e irripetibile con Lui (Mt 11,27; Mt 26,53; Gv 1,18; 5,18; 6,46; 8,38), dal quale Gesù trae la sua stessa origine (Gv 6,42 8,42; 13,3; 16,27-28; 17,5) e con cui, in qualche modo, si identifica (Gv 10,38; 14,9,11; 17,21) al punto tale che le cose che lui dice e compie sono dette e compiute dal Padre stesso, da cui dipende totalmente (Gv 5,19; 8,28; 10,18; 12,49-50; 14,10). Gesù, quindi, ha piena coscienza di essere l'unica via, che l'uomo ha per raggiungere il Padre (Gv 6,40; 14,6; 17,2) e di avere in sé ogni potere, datogli dal Padre per compiere la sua missione (Mt 28,18; Gv 3,35; 13,3; 17,2).

E' da chiedersi, a tal punto, da dove Gesù ha tratto questa sua coscienza: l'ha sempre avuta in quanto uomo, ma anche Dio oppure, proprio perché uomo, egli l'ha acquisita lentamente e gradualmente nel tempo? Noi propendiamo per questa seconda soluzione. Infatti, se Gesù è veramente uomo ad ogni effetto e sotto ogni profilo (*In proposito si vedano gli atti dei Concili di Efeso - 431 - e Calcedonia - 451 - e l'inno cristologico di Fil 2,6-8. Non ci soffermiamo oltre sulla questione della reale umanità di Gesù, che comunque traspare inequivocabilmente dai Vangeli, per non scostarci dal nostro argomento principale*) non può che aver seguito un processo di naturale evoluzione proprio di ogni uomo. Ce lo fa intendere per ben due volte Luca in 2,40,52. Troppo spesso si sono trascurati gli anni dell'infanzia, adolescenza e giovinezza di Gesù, durante i quali certamente Gesù ha seguito il normale iter educativo e formativo di ogni ebreo, essendo nato egli da genitori ebrei e vissuto in un contesto sociale e culturale ebraico. Durante questo periodo di silenzio, quanto a fonti, Gesù è venuto naturalmente e certamente a contatto con le Scritture, su cui ogni ragazzo ebreo si cimentava obbligatoriamente in un cammino formativo già tracciato dalla tradizione. In proposito il Pirque Avot (5,21) recita: "*A cinque anni alla Bibbia, a dieci alla Mishnah, a tredici ai comandamenti, a quindici al Talmud, ...*". Da questa breve citazione si può ben vedere come tutta la prima esistenza dell'ebreo era profondamente segnata dalla presenza della Torah. Senza, infatti, formazione non si può essere ebrei e un preciso comandamento del Deuteronomio imponeva la formazione religiosa ad ogni ebreo: "*Porrete, dunque nel cuore e nell'anima queste mie parole ... le insegnerete ai vostri figli, parlandone quando sarai seduto in casa e quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai; ...*" (Dt 11,18-19). Tutto lo studio era orientato in senso religioso e quindi era concepito come un atto culturale, in particolar modo dopo il 70, quando lo studio della Torah aveva sostituito il culto sacrificale, venuto meno per la distruzione del tempio (Cfr in proposito Gunter Stemberger, "*La religione ebraica*", edito EDB, Bologna 1998). Gesù è vissuto in questo clima culturale specifico ed è quasi certamente in questo periodo di assiduo contatto con le Scritture, che in Gesù si è gradualmente risvegliata la coscienza del suo essere Dio ed ha compreso il senso del suo esserci, della sua umanità e della sua missione. In tal senso è molto significativo quanto il Risorto, rivolto ai due discepoli di Emmaus, dice "... *cominciando da Mosé e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui*" (Lc 24,27). Gesù, dunque, nell'incontrarsi con le Scritture, proprio, attraverso queste, aveva colto la sua più vera e nascosta identità divina. Egli sa, dunque, che le Scritture parlano di lui (Gv 6,39b). Furono, pertanto, queste a stimolare in lui e a far crescere in lui, fino a piena maturazione, la sua coscienza di essere Dio. Gesù, dunque, non sa di essere Dio, ma lo scopre lungo il cammino della sua crescita umana.

Vedremo come la scelta di Gesù cadrà proprio su questa seconda opzione, sulle orme del sofferente servo di Jhwh.

Del resto l'intera storia della salvezza è costruita sugli *anawim*, cioè sui poveri, sui piccoli, sugli umili, su quelli che non fanno la storia, ma la subiscono e si lasciano guidare dagli eventi, sapendo cogliere in essi, anche quando ne sono dolorosamente travolti, la mano di Jhwh, in cui hanno riposto ogni fiducia e in cui trovano ogni loro ricchezza e conforto. Sono proprio questi che Dio cerca per costruire la sua storia e il suo regno a favore dell'uomo, perché questi, liberi da ogni interesse personale e spogli di beni materiali e di progetti politici e di ogni potere da difendere, sono totalmente disponibili all'ascolto della fragile e potente voce del loro Signore; proprio perché non hanno nulla da perdere, sono disposti a tutto. Non a caso Gesù, a chi vuole seguirlo, impone la più ardua e difficile delle rinunce: se stessi (Mt 16,24; Mc 8,34) e, di conseguenza, la spogliazione da ogni ricchezza e potere, che vi sono connessi (Mt 19,21).

La storia della salvezza, del resto, a ben guardarla, è in realtà un'anti-storia, costruita attorno a degli anti-eroi, e il cui intento è quello di riagganciare e, in qualche modo, riprendere quella storia (Gen 3,15; Ap 12,13-16) così come pensata da Dio nel momento della creazione (Ef 1,4-5), annullando in sé quella storia incominciata male, con un atto di ribellione a Lui, una sorta di colpo di stato (Gen 3,5), e finita drammaticamente con una sentenza di morte posta sull'uomo (Gen 3,19). C'è, dunque, ora, bisogno di ricostruire questa storia non più sull'orgoglio, che pone l'uomo in concorrenza con Dio e contro di Lui (Gen 11,1-9), impedendo ogni possibile rapporto e condivisione con Lui, bensì sulla spogliazione dell'uomo dal suo orgoglio, una spogliazione, invece, che lo apre, con un libero atto di accoglienza, al suo Dio. Per questo la storia della salvezza neotestamentaria incomincia proprio con un atto di spogliazione assoluta di Dio (Fil 2,6-7) fino a toccare le profondità della perdita totale (Fil 2,8) e, quindi, della totale sottomissione a Dio, che prelude alla sua piena affermazione sulla creazione intera (1Cor 15,28), così com'era nei primordi, allorché Dio constatò che ogni cosa era molto buona e rifletteva in se stessa lo stesso splendore divino (Gen 1,31).

E' l'atto uguale e contrario con cui si apre la storia dell'uomo (Gen 3,1ss). Per questo la storia della salvezza è la storia degli *anawim*<sup>77</sup>, per questo il primo grande discorso, con cui Gesù inaugura la sua missione, si apre con il racconto delle beatitudini (Mt 5,3-11; Lc 6,20-26), che esaltano, mettendoli al primo posto nel regno, proprio gli *anawim*, con i quali Gesù si rende solidale fino alla sua morte, che fu una morte da anti-eroe, una morte che rispecchia integralmente la vita di un incompreso e di un perseguitato<sup>78</sup> e che scandalizzerà Pietro (Mt

<sup>77</sup> Dopo l'editto di Ciro (538 a.C.), che consentiva agli esuli ebrei di ritornare in patria, soltanto una piccola parte (circa un 10%) vi aderì. Da quel momento in poi, Israele non ebbe più una sua autonomia e indipendenza; non più uno stato proprio, né un potere politico, economico e militare. Unica vera ricchezza del popolo fu il Tempio, ricostruito tra il 520-515 a.C., il culto, la Torah, la Tradizione. E' proprio in questa epoca di estrema povertà, indigenza e spogliazione, che nacque la teologia degli *anawim*, cioè dei piccoli di Dio, di coloro che hanno posto tutta la loro ricchezza e la loro fiducia in Jhwh. Anche il re messianico annunciato da Zaccaria viene presentato avvolto da una veste di umiltà e viene definito come il re di questo popolo di umili, piccoli e diseredati (Zc 9,9). A questa categoria si assocerà anche Gesù, quando affermerà che "le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo" (Mt 8,20). Lui diventerà il polo catalizzatore e l'archetipo degli *anawim*, quando, rivolto agli oppressi e agli affaticati, li inviterà ad andare a lui, mite ed umile di cuore, in cui ognuno può trovare ristoro e conforto (Mt 11,28-30). In tal senso si cfr anche A..R.. Carmona in "La Religione ebraica, storia e teologia"- Ed. S.Paolo - Cinisello Balsamo (MI) - 2005; e la voce "Povertà" in Nuovo Dizionario biblico ... op. cit)

<sup>78</sup> Da una rapida carrellata sui Sinottici, emerge la figura di un Gesù incompreso dai suoi e perseguitato dalla sua gente. Sua madre, Maria, sembra che non abbia capito questo gran che di suo figlio se Luca si premura di avvertire il suo lettore, per ben due volte, che Maria serbava in cuor suo queste cose, che si agitavano

16,22; Mc 8,32). Lo stesso canto del *Magnificat* traccia questo percorso divino (Lc 1,47-48.51-55), che cozza contro ogni logica umana e la rovescia.

Ma vediamo anche come la stessa salvezza del popolo ebreo e la sua costituzione si siano formate attorno alla figura di Mosé, di un potente, spogliato di ogni suo potere, perseguitato fin dal suo nascere e gettato nell'oblio della storia, ma ripescato, in tempo opportuno, da Jhwh<sup>79</sup>. Non poteva forse Dio scegliere Mosé, il liberatore del suo popolo, quando questi era uno stimato e potente figlio del faraone? Certo che sì! Ma questa sarebbe stata la storia degli uomini, costruita secondo le loro logiche. Dio, invece, ha scelto ciò che è umile e indifeso, perché da ciò apparisse più chiaramente la sua potenza e il suo amore (Dt 7,7-8; 1Cor 1,27-28; Gc 2,5).

Il racconto delle tentazioni, pertanto, ci narrano le dinamiche e le motivazioni di questa opzione fondamentale operata da Gesù, che, qui, sposa le logiche del sofferente servo di Jhwh, collegandosi e immettendosi nel filone della storia degli *anawim*, che è storia di salvezza.

Il racconto di 4,1-11 è tradizionalmente definito come quello delle "tentazioni di Gesù". Impropiamente, diciamo noi, perché il termine qui usato è "πειράζω", che significa primariamente "mettere alla prova, sperimentare" e derivante da "πειραν ἄγω" (*faccio una prova, un esperimento*) ed è posto al passivo (πειρασθῆναι), lasciando intravedere l'azione divina su questa prova. In che cosa consista essenzialmente questa prova ci viene suggerito dai due termini, tra loro associati, "ὁ πειράζων" e "διάβολος". Il primo indica "colui che sottomette alla prova", un participio presente, che evidenzia la persistente presenza di questa prova, il suo continuo farsi; mentre il secondo, che ha la sua origine nel verbo "διαβάλλω", esprime la finalità di questa prova: il separare, il condurre al di là, disunire, mettere del male tra due persone, quindi, dividere. Il diavolo, pertanto, è tutto ciò che opera malevolmente un'azione di separazione tra due persone, tutto ciò che si frappone di mezzo cercando di vanificare la realizzazione di un progetto; indica, pertanto, contrapposizione, contrasto.

Non si tratta, quindi, di una tentazione come comunemente si intende e che dice attrazione verso un qualche cosa di proibito o di peccaminoso, ma una vera e propria prova a cui Gesù è stato sottoposto nell'arco della sua intera esistenza, come provati furono Abramo (Gen 22), Isacco (Gen 25,20) Giacobbe (Gen 29-31; 32), Giobbe (Gb 1,8-12; 2,3-6) e Israele nel deserto (Es 15,24-25; 16,4; Dt 8,2-3).

---

(συμβουλευσα) dentro di lei (Lc 2,19.51b), un modo elegante per dire che "... essi non compresero le sue parole" (Lc 2,50); gli stessi suoi parenti, tra i quali Marco colloca anche Maria (Mc 3,31) non si fidano di lui e lo ritengono "... fuori di sé" (Mc 3,21; Gv 7,5); i suoi discepoli, poi, hanno notevoli difficoltà a comprenderlo (Mt 16,8-11.22; 20,20-28; Mc 4,13; 8,17-18.32b-33; 9,32.33-34) e, per la durezza dei discorsi, scandalizzati, non esitano a lasciarlo (Gv 6,60.66), mentre nel momento della cattura di Gesù, lo abbandonano e fuggono precipitosamente (Mt 26,56b; Mc 14,50) e Pietro, pur di salvare la sua pelle non esita a rinnegarlo per ben tre volte (Mt 26,69-75) e nonostante che Gesù, dopo la sua morte sia ritornato vivo in mezzo a loro, ancora essi dubitano di lui (Mt 28,17). Gesù, poi, non è capito dai suoi stessi compaesani di Nazaret (Mt 13,57-58), che, scandalizzati dalle sue parole, lo vogliono precipitare da una rupe (Lc 4,24.28-29). Anche i capi del popolo, e soprattutto loro, sono coloro contrastano apertamente Gesù (Mt 12,24.38; Mc 3,22; 7,1.5; 11,27; 12,12), cercando di tendergli tranelli per coglierlo in fallo (Mt 16,1; 22,15; Mc 8,11; 10,2; 12,13), ordiscono congiure (Mt 12,14; 26,3-5; Mc 3,6; 11,18, 14,1-2.10), che si fanno sempre più incalzanti fino alla decisione di farlo morire. Ma sarà soprattutto Giovanni a concludere l'attività pubblica di Gesù con un bilancio desolante: "*Sebbene avesse compiuto tanti segni davanti a loro, non credevano in lui*" (Gv 12,37). E così, pure, l'ultimo atto della sua vita termina con una sconsolata invocazione-accusa di abbandono rivolta al Padre: "*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*" (Mt 27,46; Mc 15,34).

<sup>79</sup> Per la storia di Mosé cfr Es 1-4

Il verbo "πειρασθῆναι", all'infinito presente, dunque, esprime lo stato di persistente prova a cui Gesù fu sottoposto, una sorta di *test*, di verifica continua della sua fedeltà al progetto e alle logiche del Padre. Ed è proprio attraverso questa prova che Gesù testimonia concretamente di essere il Figlio prediletto, in cui il Padre ha riposto ogni suo compiacimento<sup>80</sup>.

Questa pericope, quindi, è strettamente legata al racconto del battesimo di Gesù e ne è una sorta di suo naturale sviluppo.

Il racconto delle "Tentazioni" si apre (4,1) e si chiude (4,11) presentandoci i personaggi coinvolti nel dramma. Due sono figure esterne alla narrazione e fungono da contorno (*lo Spirito Santo e gli angeli*); due sono gli attori principali, che animano la narrazione (*Gesù e il diavolo*).

**vv. 4,1-4:** il primo versetto funge da chiave di lettura all'intero racconto. Benché di poche parole, si presenta alquanto elaborato e molto denso di significato.

Qui ci vengono presentati i personaggi fondamentali e il luogo entro cui sono dislocate le forze in campo, nonché la finalità e, quindi, la giustificazione dell'intero racconto: da un lato c'è "lo Spirito che spinge"; dall'altro c'è "il diavolo che deve sottoporre alla prova"; il campo di battaglia è "il deserto", che funge da contesto geografico alla prova e le si addice; finalità e senso del racconto è "la prova" posta su Gesù. Al centro di tutto ci sta "Gesù", qualificato da un verbo posto al passivo: ἀνήχθη (fu condotto), attorno al quale ruotano tutti gli altri personaggi. Tutti hanno una loro funzione precisa nei confronti di Gesù, tutti sono associati a verbi di moto o movimento che convergono unanimemente su Gesù: *condurre* (3 volte), *avvicinarsi* (2 volte), *lasciar andare*, *servire*. Tutti personaggi attivi, che contrastano con la totale passività di Gesù, il quale non compie nulla e non dice nulla di suo. Una posizione questa che viene confermata dallo stesso Gesù giovanneo<sup>81</sup>.

Benché nel corso del racconto Gesù sembri in totale balia del diavolo, che lo trasporta da una parte all'altra come un fucello di poco conto, tuttavia la vera passività a cui Gesù è soggetto è soltanto quella dello Spirito. Matteo lo mette in chiaro fin dal primo versetto con un apposito verbo posto al passivo (ἀνήχθη). Il muoversi di Gesù, quindi, è sempre sotto l'azione dello Spirito, che sintatticamente è presentato con un complemento d'agente (ὑπὸ τοῦ πνεύματος). Quindi, il vero attore e il vero regista nella drammatizzazione delle *tentazioni* è lo Spirito, che opera su Gesù, che si lascia docilmente condurre. Se Gesù, quindi, uscirà vincitore dalla prova è proprio perché è sottomesso allo Spirito. Questo è il filo conduttore di tutto il racconto di 4,1-11, che anticipa e sintetizza in sé, fornendone una chiave di lettura, l'intera vicenda umana di Gesù.

Posto in questo contesto interpretativo, anche la figura del diavolo assume un diverso e più complesso significato: più che un vero e proprio personaggio malefico<sup>82</sup>, che insidia e si contrappone a Gesù, va inteso come la personificazione di un processo di graduale maturazione di Gesù stesso, attraverso il quale Gesù prende lentamente coscienza della propria divinità, che deve sottostare ai limiti della povertà umana (Fil 2,6-8), con cui ha a che

<sup>80</sup> Cfr G.Rossé, *Il Vangelo di Luca, commento esegetico e teologico*, Città Nuova Editrice, Roma - 2001

<sup>81</sup> Cfr. Gv 5,19.30; 8,29; 12,49-50; 14,10-11

<sup>82</sup> Il fatto che in questo contesto riteniamo il diavolo soltanto una personificazione di un processo di maturazione e di crescita di Gesù, non significa che non crediamo che il diavolo sia una persona e abbia una sua precisa identità e autonomia. Egli è una realtà drammaticamente presente all'interno della storia dell'uomo, che usa come campo e strumento di battaglia contro Dio, da cui è stato definitivamente sconfitto nella morte e risurrezione di suo Figlio.

fare nel suo operare quotidiano. Si tratta, quindi, di una progressiva presa di coscienza del suo essere, del suo ruolo e del senso e finalità della sua stessa missione, che gli impone determinate scelte, non sempre facili, e che lo portano a scontrarsi con tutti fino alla morte, sopraggiunta proprio per le posizioni inconciliabili tra il suo messaggio e le autorità politiche e religiose del suo tempo<sup>83</sup>.

Gesù, dunque, *esce dalle acque* del Giordano ed è sospinto dallo Spirito nel *deserto* per *essere provato*. Questa scena, unita ai *quaranta giorni*, alla *fame* e alla risposta di Gesù (4,4), tratta da *Dt 8,2-3*, ci colloca perentoriamente nel contesto dell'esperienza di salvezza di Israele, che, uscito dalle acque del mar Rosso, vaga per quarant'anni nel deserto, dove viene messo duramente alla prova nei suoi bisogni primari della fame (Es 16,1-4) e della sete (Es 15,22-25). In questi frangenti, Israele mormora contro Mosé e contro Dio (Es 15,24; 16,2), mostrandosi, in tal modo, ribelle e infedele a Dio, sfiduciandolo. La prova, quindi, ha denunciato tutta la pochezza di Israele.

La prima prova vede in gioco quattro elementi fondamentali: *la fame* di Gesù, delle *pietre* e del *pane*. L'elemento che le accomuna è *la parola*. La fame denuncia un bisogno primario di Gesù, quindi, ciò che per lui è importante e vitale. Di fronte a lui ci stanno delle pietre che la potenza della sua parola (εἰπὲ ἴνα ...) dovrebbe trasformare in pane. Si tratta di pietre collocate da Matteo nel deserto, che sono fatte incontrare a Gesù alla fine di quaranta giorni e quaranta notti, strettamente legate, quindi, all'esperienza di Israele. Esse richiamano da vicino Dt 9,11: "*Alla fine dei quaranta giorni e delle quaranta notti, il Signore mi diede le due tavole di pietra, le tavole dell'alleanza*". Si tratta di una pietra su cui è incisa la stessa parola di Jhwh (Dt 9,10).

In Dt 27 la pietra viene colta anche come elemento sacro sopra cui offrire olocausti al Signore Dio (Dt 27,6) e scrivere "*tutte le parole di questa legge con scrittura ben chiara*" (Dt 27,8), e tutto ciò dopo che Israele ha passato il Giordano per entrare nel paese (Dt 27,2).

In questo contesto la pietra assume una configurazione sacra, in cui Jhwh ha riposto la sua parola ed è diventata strumento di comunicazione e di legame con il suo popolo.

Ora, Gesù si trova di fronte a queste pietre, dopo essere uscito dalle acque del Giordano e alla fine di quaranta giorni e quaranta notti nel deserto. Egli è esortato a trasformare queste

---

<sup>83</sup> Vi sono alcuni episodi nella vita di Gesù che lasciano intuire la scelta radicale che lo ha sempre condotto nel corso della sua missione. Gesù è convinto che la sua missione sia rivolta solo a Israele (Mt 10,5b-6; 15,24), ma di fronte alla fede della cananea dovrà ricredersi (Mt 15,28); i discepoli scoprono che Gesù è il messia promesso e atteso (Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20), colui che avrebbe, finalmente, radrizzato le sorti di Israele e instaurato il definitivo regno di Dio tra il popolo. Ma Gesù è costretto a correggere il tiro per ben tre volte (Mt 16,21-23; 17,22-23; 20,17-19) perché non è questo il senso della sua venuta. Sull'onda dell'emozione per la moltiplicazione dei pani, la folla lo vuole trionfalmente eleggerlo re, ma Gesù rifugge l'occasione e si ritira in tutta solitudine (Gv 6,15). Nell'orto del Getsemani, colto dall'angoscia della morte imminente, tenta la sua ultima carta: chiedere al Padre di modificare il suo piano, ma, quasi pentitosi, si rimette pienamente alla sua volontà. E il Padre gli concede una semplice consolazione (Lc 22,41-43). Al momento dell'arresto di Gesù c'è chi si oppone e tenta una resistenza armata (Mt 26,51), ma gli obiettivi di Gesù sono altri: bere il calice che il Padre gli ha preparato (Gv 18,11). Il suo potere è tale che potrebbe far intervenire 12 legioni di angeli in suo soccorso, ma il senso del suo vivere, come del suo morire, è l'adempimento delle Scritture (Mt 26,53-54). E, infine, sulla croce i suoi nemici lo sfidano a scendere dalla croce e a far vedere, così, la verità di tutto ciò che aveva predicato fino ad allora (Mt 27,39-44; Mc 15,29-32), ma Gesù tace, chiudendosi in un silenzio di dolorosa accettazione. Da questa rapida e incompleta carrellata vediamo, dunque, che le occasioni per una sua personale ed eclatante affermazione non sono mancate a Gesù; ma ciò che lo ha sempre mosso nello svolgimento della sua missione fu unicamente il disegno del Padre e il compimento della sua volontà. In tal senso significativa è la sua affermazione: "*Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera*" (Gv 4,34). Un'espressione chiave, questa, per comprendere il significato più profondo del racconto delle *tentazioni* e del muoversi di Gesù nel corso della sua vita.

84  
 pietre<sup>84</sup> in pane, per soddisfare le sue esigenze personali, attraverso la sua parola potente perché legata al suo essere Figlio di Dio: "*Se sei Figlio di Dio, parla affinché queste pietre diventino pane*". In altri termini Gesù è sollecitato ad usare la sua autorità e la sua autorevolezza, che gli provengono dalla coscienza del suo essere Dio, per imprimere una svolta agli eventi della storia della sua gente o se, vogliamo, di aderire alle attese messianiche di Israele, che attendeva un messia politico-militare e religioso, liberatore e restauratore della grandezza di Israele, per il quale Gesù era convinto di essere venuto in modo esclusivo (Mt 10,5-6; 15,24).

Ma ben sappiamo che Gesù a fronte di tali aspettative risponderà con il triplice annuncio della sua passione, morte e risurrezione<sup>85</sup> e sarà proprio in occasione del suo primo annuncio (16,21), che definirà Pietro un satana, perché pensa secondo logiche umane e non divine (Mt 16,23), con un forte richiamo proprio alla prima *tentazione*. Infatti l'insinuazione di Pietro costituisce per Gesù un inciampo (Mt 16,23) al compimento del disegno del Padre e, quindi, una vera e propria prova che Gesù ha subito.

Ma il bisogno primario di Gesù non sarà soddisfatto guardando a se stesso, bensì alle esigenze di Dio, suo Padre, da cui scaturisce la vera vita. Al centro della vicenda di Gesù, pertanto, ci sta il Padre e non lui.

La prima *tentazione*, quindi, lega Gesù all'esperienza di Israele e fornisce una chiave di lettura su di lui: Gesù, riprendendo la storia di Israele e rivivendola idealmente secondo l'originario progetto divino, si attesta come il vero resto di Israele, quello che ha saputo mantenersi fedele a Dio e che ha fatto della sua parola e della sua volontà il vero ed unico cibo (Gv 4,34). Lui, pertanto, diventa la vera pietra di fondamento su cui il Padre può, finalmente, costruire e sviluppare con certezza il suo disegno di salvezza pensato fin dall'eternità, ancor prima della creazione del mondo (Ef 1,4-14). E questa pietra non ha da essere trasformata in pane.

**vv. 4,5-7:** La seconda prova a cui Gesù è sottoposto è quella del Tempio: "*Se sei il Figlio di Dio, buttati giù*". E' evidente che le cosiddette *tentazioni* sono soltanto una raffigurazione simbolica di un dramma tutto interiore di Gesù<sup>86</sup>. A cosa, dunque, allude questa prova? Vi sono tre elementi che ci fanno pensare all'esperienza del Golgota: **a)** Gesù è condotto a Gerusalemme; **b)** è posto sul "*pinnacolo del tempio*"; **c)** l'esortazione a buttarsi giù, che costituirebbe la prova della sua figliolanza divina e, quindi, della sua stessa divinità.

Dei tre elementi, due (**a** e **c**) sono facilmente rinvenibile nel racconto della passione o con riferimento ad essa. Il primo elemento (**a**) lo troviamo sia nel primo (Mt 16,21) che nel terzo annuncio della passione (Mt 20,17-19): Gesù pone in riferimento la sua passione e morte con Gerusalemme, luogo in cui esse si compiranno.

Una nota significativa viene rilevata da Matteo in 16,21: "*Da allora Gesù incominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme ...*". L'espressione "*doveva andare*" (δεῖ ... ἀπελθεῖν) lascia intendere che quel suo "*andare a Gerusalemme*" è sotteso da un preciso piano divino, che Gesù stava seguendo pedissequamente. Per cui il salire a Gerusalemme non era il frutto di una sua libera decisione, ma l'attuazione di un progetto, che gli era stato affidato. Non a caso, quindi, il "*diavolo*" lo conduce a Gerusalemme, poiché essa è la meta finale del suo viaggio. In Luca, questo cammino di Gesù verso Gerusalemme occuperà gran parte del suo vangelo (Lc 9,51-19,28).

<sup>84</sup> Luca, in modo più significativo, parlerà di "*pietra*" (Lc 4,3).

<sup>85</sup> Cfr. Mt 16,21; 17,22-23; 20,17-19

<sup>86</sup> Cfr A.Poppi, I Quattro Vangeli ... *op. cit.*

Il secondo elemento (c) sono le parole che il diavolo rivolge a Gesù: "*Se sei il Figlio di Dio, buttati giù; ...*". Tale espressione la troviamo sostanzialmente identica in Mt 27,40b.42b: "*Se sei il Figlio di Dio, scendi dalla croce!*" (27,40b); e ancora "*E' il re d'Israele, scenda dalla croce e gli crederemo*" (27,42b).

Meno evidente è il terzo elemento (b): "*lo pose sul pinnacolo del tempio*". Da un punto di vista storico e architettonico il termine "*πτερύγιον*"<sup>87</sup> sta ad indicare un'ala delle mura o il punto d'incrocio tra due mura, rafforzato, talvolta, dalla presenza di una torretta o una sporgenza che usciva dalle mura. Nel nostro caso, probabilmente la parte est-sud-est delle mura del tempio, che dava su di uno strapiombo impressionante sulla vallata del Cedron, da cui venivano anche precipitati i bestemmiatori<sup>88</sup>.

E' estremamente difficile dire esattamente a quale parte del tempio pensasse in quel momento Matteo; certamente una postazione da dove Gesù poteva compiere un grande balzo spettacolare senza ritorno. E' probabile, quindi, che tale luogo vada individuato nella parte sud-est delle mura del tempio.

Ma tutto ciò ancora non ci dice cosa intendesse dire esattamente Matteo con la frase "*porre sul pinnacolo del tempio*". La lettura e la comprensione di questa espressione vanno poste all'interno del contesto, come ci hanno suggerito i punti a) e c), della passione e morte di Gesù.

Si tratta qui di "*porre Gesù su di un pinnacolo*" e questo pinnacolo è del tempio, cioè appartiene al tempio e lo caratterizza. Da questo pinnacolo Gesù è sollecitato a buttarsi giù per dar prova della sua figliolanza divina. Mi pare che qui Matteo alluda, in qualche modo, alla stessa croce di Gesù, su cui fu posto e da cui è stato sollecitato a scendere per dar prova della sua figliolanza divina.

Il pinnacolo del tempio su cui è posto Gesù, quindi, altro non è che la croce di Gesù, su cui egli è stato posto.

In tal caso il tempio è stato viene letto come metafora o simbolo di Gesù e del suo corpo. Del resto è Gesù stesso che parla del suo corpo come un tempio (Mt 12,6; 26,61; Gv 2,19-21).

Matteo, inoltre, pone un parallelo tra il corpo di Gesù e il Tempio di Gerusalemme, quando, al momento preciso della morte di Gesù, afferma che il velo del tempio si squarciò da cima a fondo (Mt 27,51).

Il concetto del corpo come tempio, inoltre, viene anche ripreso da Paolo in 1Cor 3,16-17 e 6,19, mentre l'Apocalisse vede che nella nuova Gerusalemme non vi è più nessun tempio "*perché il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio*" (Ap 21,22).

Il legame tra questa tentazione e la passione-morte di Gesù viene, a nostro avviso, significativamente sottolineata anche da Luca, che, rispetto a Matteo, pone questa prova alla fine della terna delle tentazioni. Se diamo per certo che Matteo e Luca ricorrono entrambi alla stessa fonte Q, perché il Gesù posto sul pinnacolo del tempio è collocato da Luca in terza posizione? Il motivo di questa inversione da parte di Luca rispetto a Matteo, credo vada cercato nel modo con cui Luca conclude il suo racconto sulle *tentazioni di Gesù*: "*Dopo aver esaurito ogni specie di tentazione, il diavolo si allontanò da lui per ritornare al tempo fissato*" (Lc 4,13). Il tempo fissato è chiaramente quello della passione e morte di Gesù: "*Allora satana entrò in Giuda, detto Iscariota, che era nel numero dei Dodici*" (Lc 22,3). In tal modo

<sup>87</sup> Il termine "*πτερυγιον*" è un diminutivo di "*πτερόξ*", che tra i vari e tra loro diversi significati vuol anche dire "*ala, riparo, bastione*"; mentre "*πτερύγιον*" può anche significare "*escrescenza, rialzo, sporgenza*" (cfr L.Rocci, *Vocabolario Greco ... op. cit.*).

<sup>88</sup> Cfr A.Poppi *I Quattro Vangeli ... op. cit.*

Luca lega la sua ultima tentazione con la passione e morte di Gesù, proprio come, a nostro avviso, fa Matteo.

Possiamo, dunque, concludere che questa *seconda tentazione* si riferisce alla prova della passione e morte, che Gesù ha dovuto sopportare, colta come una sfida non solo al suo messianismo e alla sua divinità, ma, indirettamente, anche al Padre, che nel Figlio amato ha riposto ogni suo compiacimento e la realizzazione del suo progetto, pensato fin dall'eternità (Ef 1,4). Non va mai dimenticata, infatti, la stretta connessione delle prove con il racconto del battesimo, di cui sono uno sviluppo.

**vv. 4,8-10**: la terza ed ultima prova, a cui Gesù è assoggettato, è quella di uno strano monte che ha due caratteristiche: è molto elevato (ὕψηλὸν λίαν) e colloca chi vi sta sopra nella privilegiata posizione di dominare con un semplice sguardo tutti i regni del mondo e la loro gloria. E' questa la posizione stessa di Dio.

Jhwh non è un Dio che si può incontrare camminando per strada e con cui si può trattare alla pari, ma la sua gloria, la sua onnipotenza e la sua manifestazione si pongono sempre su di un monte (Es 19,16.18), così che il monte diviene il luogo della dimora di Jhwh, della sua gloriosa presenza<sup>89</sup>, inavvicinabile all'uomo, se non chiamato da Jhwh stesso (Es 19,12.23). Pertanto, quando Mosé deve parlare con Dio o incontrarsi con Lui sale sul monte (Es 19,3; 19,20; 24,12), mentre quando Dio deve incontrarsi con Mosé o il popolo scende sul monte (Es 19,11.18.20). In tal modo il monte diventa il punto di congiunzione tra la terra e il cielo, tra gli uomini e Dio; esso è metafora della trascendenza di Jhwh ed indica tutta la distanza che intercorre tra Lui e l'uomo.

Il monte, pertanto, è un luogo sacro, riservato a Jhwh (Sal 23,3), il luogo in cui il popolo, liberato dalla schiavitù del faraone, è chiamato a servire Dio (Es 3,12). Esso, quindi, diventa il luogo del passaggio da un servizio di schiavitù ad un servizio di libertà e di piena realizzazione, dove Israele troverà la sua nuova identità, il senso del suo esistere e della sua missione (Es 19,5-6).

Anche Gesù giunge su questo monte trasportato dal diavolo. In altre parole Gesù giunge alla piena coscienza della sua divinità, sa di essere Figlio di Dio (Gv 10,36) e, pertanto, Dio lui stesso<sup>90</sup>, ma sa anche che tutto il suo potere, che ha pienamente ricevuto dal Padre<sup>91</sup> e da cui discende la sua autorità e autorevolezza<sup>92</sup>, non gli è stato dato per suo uso e consumo, per seguire progetti di messianismo politico-militare o religioso, ma per essere posto al servizio del Padre (Gv 6,38; 8,29;) e in questo servizio egli glorifica pienamente il Padre (Gv 4,34; 5,30 17,4) e trova la sua glorificazione. Per questo Gesù dirà: "*Adorerai il Signore tuo Dio e a lui solo servirai*".

La divinità di Gesù, dunque, oscurata dalla condizione umana (Fil 2,6-7), è un servizio di salvezza speso a favore degli uomini<sup>93</sup>. La lavanda dei piedi (Gv 13,3-12) dice proprio questo. Il Gesù che si china davanti ai suoi per lavare i piedi è il Dio che si china davanti alla sua creatura e si pone al suo servizio per purificarla da ogni sua colpa (Gv 13,8.10). E questo gesto, posto alle soglie della sua passione e morte, rivela il vero senso del suo vivere e del suo morire e ne fornisce la chiave di lettura.

**v. 4,11**: il v. 11 conclude il ciclo delle tentazioni ed è scandito, come il v. 1, in due momenti: **a)** il diavolo lo lascia andare; **b)** gli angeli si avvicinano e lo servono.

<sup>89</sup> Cfr. Es 24,16; Sal 14,1; 42,3; 47,3; 67,17; 73,2; Is 8,18

<sup>90</sup> Cfr. Gv 3,13; 8,42; 16,27-28; 17,5.8

<sup>91</sup> Cfr. Mt 11,27; 28,18; Lc 10,22; Gv 3,35; 5,27; 13,3; 17,2

<sup>92</sup> Cfr. Mt 7,29; 9,6.8; Mc 1,22.27; 2,10; Lc 4,32.36; 5,24; Gv 10,18

<sup>93</sup> Cfr. Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 22,27b; Fil 2,6-8

Si noti come Matteo non dice che il diavolo si allontanò da lui, cosa che ci si sarebbe aspettata, considerato che il v. 3 inizia proprio con il suo avvicinarsi a Gesù. Questo movimento di "avvicinarsi e lasciar andare" sembra alludere all'avvicinarsi di fasi evolutive. In altre parole, Gesù ha terminato il suo ciclo evolutivo, che ha comportato per lui una maturazione interiore. Essa si esprime nella piena presa di coscienza del suo essere *Dio incarnato* e del significato e del senso di tutto questo: l'incarnazione di Dio non è per rendere più facile il realizzarsi delle attese messianiche, bensì essa trova la sua più vera manifestazione e il suo più vero esserci soltanto nel servizio all'uomo in funzione della sua salvezza, in fedele conformità al disegno del Padre; anzi, Gesù serve l'uomo proprio perché è assoggettato e, quindi, serve il progetto salvifico del Padre; un progetto che avrà la sua massima espressione nella morte-risurrezione. Non a caso il tema della prova riguardante la passione e morte si pone al centro della terna, mentre quello della coscienza della divinità incarnata, posta al servizio della salvezza dell'uomo in fedeltà a Dio, è collocata a conclusione di tutto.

Con il racconto delle tentazioni Matteo sembra affermare che Gesù ha lentamente, e non senza difficoltà, maturato e scoperto in se stesso di essere un Dio incarnato; che il suo essere tale era pienamente giustificato e correttamente compreso nella misura in cui egli si manteneva fedele al progetto del Padre (1° prova), trascurando le attese della tradizione e della gente, cosa che lo porterà all'incomprensione e, talvolta, alla defezione e al tradimento dei suoi discepoli, lasciando in chi gli era rimasto fedele molti dubbi e incertezze<sup>94</sup>; sembra ancora affermare che il senso della sua natura umano-divina doveva esprimersi nell'umiltà del servizio al Padre e agli uomini (3° prova) e che il significato più vero e profondo di tutto questo si sarebbe espresso e pienamente compiuto soltanto nella passione e morte (2° prova).

Ecco, pertanto, che "gli angeli si avvicinarono a lui e lo servivano". La seconda prova (4,5-7), che doveva testimoniare la sua figliolanza divina e, quindi, la sua stessa divinità, consisteva proprio nel costringere Dio a mandare gli angeli per salvare il suo Figlio prediletto e a prendersi cura di lui. Ora, la seconda parte del v. 11 testimonia proprio questo. Non è più il tentatore che si avvicina a Gesù per distoglierlo dal progetto del Padre (*non a caso Matteo lo chiama diavolo, cioè colui che separa*), poiché qui Gesù ha già acquisito pienamente la sua identità umano-divina e il senso della sua missione, ma sono gli angeli che gli si avvicinano e lo servono. Ciò sta a significare che il ciclo di maturazione in Gesù si è pienamente compiuto e che lui ha preso coscienza di essere un Dio incarnato per gli uomini, in fedeltà al disegno del Padre. Il servizio che gli angeli prestano a Gesù testimoniano, dunque, la sua divinità. Infatti, il racconto dell'ultima tentazione si concluderà proprio con le parole di Gesù: "Adorerai il Signore tuo Dio e a lui solo servirai" (Mt 4,10), che formano anche da chiave di lettura al v. 11b.

**v. 4,12:** potremmo definire il v. 12 come un versetto di chiusura e di transizione verso una nuova sezione (4,13-25). Esso si compone di due parti: **a)** Gesù è informato (Ἀκούσας) sull'arresto di Giovanni; **b)** se ne torna (ἀνεχώρησεν), quindi, in Galilea.

La funzione di tale versetto è triplice: **1)** chiude le due sezioni riguardanti Giovanni Battista (3,1-12) e Gesù (3,13-4,11) e il loro confronto (3,11-15)<sup>95</sup>; **2)** con l'*escamotage*

<sup>94</sup> Cfr nota 3

<sup>95</sup> Il v. 12, infatti, funge anche da doppia inclusione. La prima parte, la notizia dell'arresto di Giovanni e, quindi, la sua definitiva scomparsa dalla scena pubblica, forma inclusione con la sua comparsa sulla scena pubblica (3,1); la seconda parte, Gesù che se ne torna in Galilea dall'area del Giordano, fa inclusione con il Gesù che proviene dalla

dell'imprigionamento, poi, si libera definitivamente la scena dall'ingombrante figura del Battista, che viene ormai lasciato alle spalle di Gesù; **3**) si apre un nuovo ed ampio spazio narrativo, riservato all'eroe principale dell'intero racconto, Gesù, operando un cambio di scena: dall'area del Giordano si passa alla Galilea. Sarà da qui che partirà la missione pubblica di Gesù.

Il ritorno di Gesù in Galilea sembra determinato dalla carcerazione di Giovanni ad opera di Erode (Mt 14,3). Le acque, quindi, sono piuttosto agitate e non si respira aria tranquilla<sup>96</sup>. Meglio dunque ritornare nella propria regione, tra gente che si conosce, lontani dai centri del potere. Ma vedremo subito come questo ritorno di Gesù in Galilea, per Matteo, non ha solo motivazioni di ordine umano o strategico: cercare un posto più tranquillo, una sorta di fuga da un pericolo imminente e concretamente possibile, come suggerisce il verbo "ἀνεχώρησεν"; vi sono anche risvolti teologici, che, ancora una volta, l'autore non si lascia sfuggire.

Il nome Galilea, infatti, è l'abbreviazione dell'espressione ebraica "*Galil ha goim*", cioè "*territorio dei gentili o pagani*". Ed è così chiamata sia perché per secoli fu sotto il dominio pagano<sup>97</sup>, sia per la numerosa presenza di stranieri. La posizione geografica, inoltre, in cui si trova la Galilea, ne fa un centro di incontro e di scambio tra religioni, culti e culture diverse: a nord-ovest confina con la Fenicia; a est-sud-est con la Decapoli; a sud con la Samaria. Tutto ciò ha portato i Giudei ad un atteggiamento di diffidenza e di disprezzo verso una regione circondata e contaminata dal mondo pagano. È in questa cornice di diffidenza e disprezzo che Natanaele, rivolto a Filippo, a proposito di Gesù dirà: "*Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?*" (Gv 1,46a); mentre a Nicodemo, con fare sprezzante ed offensivo, i farisei rispondono: "*Sei forse anche tu della Galilea? Studia e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea*" (Gv 7,52).

Vediamo, invece, secondo i Sinottici, come Gesù ne fa il terreno privilegiato del suo annuncio e della sua missione<sup>98</sup>. Il Gesù matteoano, infatti, non è un bene riservato agli ebrei, ma ha un

Galilea al Giordano (3,13). E', dunque, un doppio punto di imbastitura che chiude le due sezioni, in cui sono state presentate le due figure di Giovanni e Gesù e il loro contenuto altamente teologico.

<sup>96</sup> Il verbo ἀνεχώρηω suggerisce, più che un semplice tornare indietro, una ritirata, una fuga, un abbandonare rapidamente il campo.

<sup>97</sup> A seguito della guerra siro-efraimita (735-732 a.C.), che voleva punire Acaz (735-716) per il suo rifiuto di entrare nella Lega anti-Assira, la Galilea venne assoggettata da Tiglat-Pilezer III all'amministrazione assira e nel 722, con la definitiva distruzione del regno del Nord ad opera di Sargon II, vi rimase definitivamente, passando intorno al 606, con la caduta dell'Assiria ad opera dei Babilonesi, sotto l'impero babilonese; successivamente, nel 538 a.C. passò sotto l'impero Persiano e nel 333 sotto gli ellenisti e da qui fino alle guerre maccabaite di liberazione (167-164 a.C.). Cfr E.R Galbiati-A.Aletti, *Atlante storico della Bibbia*, op. cit. Cfr anche A.R. Carmona, *La religione ebraica - Storia e Teologia*, pag. 138 - Edizioni S.Paolo 2005, Cinisello Balsamo - MI.

<sup>98</sup> Gesù, pur essendo un giudeo di nascita (Mt 2,1; Lc 2,4-7), fu di fatto un galileo di adozione. Infatti, di ritorno dall'Egitto, si stanziò con la sua famiglia definitivamente a Nazaret (Mt 2,22-23) e qui vi rimarrà fino all'inizio della sua attività pubblica, quando da Nazaret si trasferirà a Cafarnao, in riva al lago di Tiberiade (Mt 4,12-13). In tal modo la Galilea diventa la patria elettiva di Gesù, da dove parte (Mt 3,13) e da dove riprende (Mt 4,12-13) la sua missione. A Cana di Galilea, poi, secondo il racconto giovanneo, Gesù compie due miracoli (Gv 2,1-11; 4,46-54); costituirà il suo primo gruppo di discepoli (Mt 4,18-22); a Nazaret, in Galilea, secondo il racconto lucano, Gesù inaugurerà, senza successo, la sua predicazione (Lc 4,16-30). Presso il lago di Tiberiade, poi, Gesù compirà la sua prima moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-13). la Galilea, infine, diventa la regione che Gesù percorrerà in lungo e in largo, diffondendo la sua parola e operando segni e prodigi ovunque; da qui si irraggerà la sua fama nella vicina Siria, mentre la gente, da ogni parte della Palestina, accorre in Galilea per ascoltarlo e seguirlo (Mt 4,23-25). La Galilea, infine, diventa il luogo dell'appuntamento tra il Risorto e i suoi discepoli (Mt 28,7.10) e qui si incontreranno con lui (Mt 28,16).

Ma la Galilea non è solo il terreno privilegiato su cui Gesù svolge la sua missione. Qui in Galilea, a Nazaret, Maria, infatti, riceve l'annuncio della sua maternità verginale (Lc 1,26-27); in Galilea, a Cafarnao, sulle rive del

respiro universalistico, che si manifesta sempre più in modo deciso nel corso della sua missione.

Già al cap. 2 vediamo come la nascita di Gesù suscita un particolare e sincero interesse (Mt 2,10) proprio tra le popolazioni d'oriente (2,1), mentre desta preoccupazione e turbamento presso i suoi (2,3). Fin in tenera età, poi, Gesù è costretto ad uscire dai confini della sua terra per essere ospitato presso una nazione pagana come l'Egitto (2,13-14) e al suo rientro in patria deve rifugiarsi presso una diversa dimora, a Nazaret di Galilea (2,22-23), in una terra condivisa con i pagani, che diviene sua terra di elezione. In 4,13-16, poi, Gesù è colto come luce per le nazioni ed egli stesso, inizialmente convinto di essere stato inviato per il popolo d'Israele (Mt 10,5-6; 15,24), comprenderà che la sua missione deve estendersi a tutti e che parametro su cui commisurare i suoi discepoli non è l'appartenenza ad Israele, ma la fede (Mt 15,28). Questo lento e graduale allargamento dei confini troverà la sua piena maturità soltanto dopo la risurrezione, quando assegnerà ai suoi discepoli un mandato universalistico, con cui si chiude significativamente il racconto matteoano: "Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole ... insegnando loro" (Mt 28,19-20).

Il ritorno di Gesù in Galilea, dunque, se narrativamente dice l'aprirsi di un nuovo scenario, teologicamente sottolinea il profondo significato della persona di Gesù, l'orientamento della sua missione e il senso della sua azione salvifica.

## **Analisi e commento di 4,13-25**

### **La struttura di 4,13-25**

Questi tredici versetti costituiscono il preambolo all'attività pubblica di Gesù e, a mo' di premessa introduttiva, ne evidenziano le linee principali e i relativi contenuti.

Numerosi sono i verbi che indicano moto, movimento e azione, disseminati in questa breve sezione: *ritirarsi, lasciare per andare, levarsi, incominciare a, camminare, gettare le reti, far diventare, seguire, andare oltre, lasciare per seguire, percorrere, insegnare, predicare, curare, incominciare a seguire*. La dinamicità di questi verbi, concentrati in così pochi versetti, danno l'idea di un grande fermento, destinato a scuotere, di lì a poco, il quieto vivere di un popolo, ormai stanco e privo di ogni speranza (Mt 9,36). E' l'agire di Dio che dà inizio ad una nuova storia con la potenza della sua parola: "Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρῶσσειν" (Mt 4,17). Ci sembra quasi di essere trasferiti, come d'improvviso, agli inizi della creazione, quando dal suono potente e solenne della parola divina ogni cosa trasse la sua sussistenza e la sua esistenza (Gen 1,3; Gv 1,1-4).

Questo fermento, nato dalla diffusione di una parola-azione, ci porta alle parabole del regno (Mt 13,1-50), che significativamente iniziano proprio con il racconto del seminatore, che a piene mani getta la sua semente (Mt 13,3-23), mentre il regno viene definito come un lievito, che fa fermentare l'intera pasta.

---

lago, abita Pietro e qui Gesù guarirà sua suocera (Mt 8,5.14). In Galilea, infine, i discepoli ricevono il mandato di Gesù di diffondere, a partire proprio dalla Galilea, la Buona Novella fino ai confini della terra (Mt 28,16-20). La Galilea, dunque, diventa la cornice scenica entro cui nasce, si sviluppa, termina l'azione salvifica di Gesù e da cui riparte, sacramentalmente mediata dai discepoli.

Strutturalmente questa breve sezione è divisa in quattro parti:

- vv. 13-16: riprendono il v. 12, ne sono la continuità logica e costituiscono un'ambientazione dinamica, che forma da cornice geografica entro cui viene collocato l'inizio dell'attività di Gesù. Come è nel suo stile, Matteo non si lascia sfuggire l'occasione per farne una lettura teologica.
- v. 17: vengono presentati sinteticamente i contenuti dell'annuncio, che caratterizzeranno l'intera predicazione di Gesù: l'annuncio del Regno, che troverà il suo culmine nel cap. 13.
- vv. 18-22: Gesù sceglie i suoi primi discepoli, formando la prima comunità messianica, che dovrà continuare la sua opera. Significativo il fatto che questa prima comunità si vada costituendo immediatamente dopo l'annuncio del v. 17, qualificandosi, in tal modo, come risposta concreta alla parola.
- vv. 23-25: viene descritta sinteticamente l'intera attività di Gesù e la risposta della gente alla sua missione. Questi tre versetti tracciano schematicamente le linee fondamentali dell'intero vangelo di Matteo.

**vv. 4,13-16:** preceduti dal v. 4,12b, lo completano, fornendone il dettaglio geografico. I verbi che li supportano sono prevalentemente di movimento: "ἀνεχώρησεν, καταλιπών, ἐλθών", accompagnati, il primo e il terzo, dalla particella "εἰς" che indica la direzione del movimento, che ne viene, pertanto, rafforzato e definito. Non si tratta, quindi, di un muoversi a caso, ma direzionato, che obbedisce a determinate logiche di un prestabilito piano divino, che Matteo vede compiersi proprio nella profezia di Isaia 8,23-9,1. Per l'autore, quindi, tutta l'attività di Gesù non è lasciata al caso o alla libera iniziativa, ma è un costante e fedele attuarsi della volontà del Padre. Del resto l'evangelista già ci aveva, in tal senso, edotti nella drammatizzazione delle tre tentazioni, mettendo in evidenza la totale passività di Gesù nella prova, pienamente docile e sottomesso all'azione dello Spirito (4,1). Gesù, certo, è una persona libera e responsabile, con una volontà e capacità decisionali proprie, ma ha posto la sua libertà e la sua capacità di iniziativa al servizio accogliente del Padre. Al centro della sua vita non ci stanno le sue esigenze, i suoi sogni e i suoi progetti, ma soltanto quelli del Padre. Per questo Gesù può dire a Filippo che chi vede lui vede il Padre (Gv 14,9b), così che l'operare di Gesù in realtà è l'operare stesso del Padre (Gv 14,10), poiché egli non fa niente da sé<sup>99</sup>. Per questo, in ultima analisi, Gesù è la rivelazione del Padre, ne è il volto storico.

Il v. 13 si apre offrendoci le coordinate geografiche entro cui si muove Gesù:

- lasciata Nazareth;
- va ad abitare a Cafarnao;
- in riva al lago;
- nel territorio di Zabulon e Neftali.

La puntigliosa cornice geografica descritta da questo versetto ha un doppio intento: narrativo e teologico.

Nazareth è il luogo del silenzio, in cui Gesù ha trascorso quasi tutta la sua vita. Su di lui, durante questo periodo, sappiamo solo che *"Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di sapienza, e la grazia di Dio era sopra di lui"* (Lc 2,40) e, ancora, similmente che *"Gesù*

<sup>99</sup> Cfr. Gv 5,30; 7,28; 8,28.42; 12,49

*creseva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini*" (Lc 2,52). Luca, dunque, assegna a Gesù la sorte comune a quella di tutti i bambini ebrei.

Lasciare Nazareth, chiuso tra le colline e isolato, per Cafarnao, industriosa cittadina in riva al lago di Genesaret, posta in un luogo strategico di notevole importanza commerciale e militare, incrocio delle genti, lungo la "via maris", che collega la Siria con l'Egitto, significa girare pagina, uscire allo scoperto, dare una svolta nuova e significativa alla propria vita. Un luogo, quindi, ottimale per l'annuncio del regno<sup>100</sup>. Da qui Gesù darà inizio alla sua attività missionaria.

Lasciare Nazareth per Cafarnao, nell'ambito dell'economia del racconto, significa dare uno stacco netto tra il prima e il dopo e preparare il lettore ad entrare in nuovi e inattesi spazi narrativi. Qualcosa di nuovo sta per accadere.

Ma la meticolosa descrizione geografica del luogo fa pensare che Matteo avesse ben altre intenzioni, che quella di darci l'esatto indirizzo della nuova abitazione di Gesù.

Il v. 14 infatti si apre con un'espressione significativa: "ἵνα πληρωθῆ", "*affinché fosse compiuto*". Vi è una particella finale "ἵνα", la quale avverte che quanto qui sta accadendo non è dettato dal caso, né da strategie umane, ma sta seguendo l'evolversi un preciso disegno in atto. Il "πληρωθῆ", invece, verbo posto al passivo, ci rimanda all'azione divina, che opera nella storia e la porta al suo compimento.

In questo contesto vediamo come l'agire di Gesù è sempre il frutto di un compimento e del rivelarsi di un piano prestabilito. Egli, infatti, non è venuto a portare un suo messaggio personale, ma ad attuare la volontà del Padre (Gv 4,34), per compiere la quale si lascia sempre condurre dallo Spirito (Mt 4,1; Lc 4,18-19), così che Gesù diventa, qui nella storia, parola e azione del Padre, per mezzo dello Spirito.

Ma il compiersi della profezia di Isaia ci offre una chiave di lettura della vera natura di Gesù e del senso della sua missione.

Il v. 15, infatti, costituisce il supporto profetico-teologico al v. 13, creando una identità e un forte legame tra la profezia e i movimenti di Gesù. Egli, non solo si muove in base ad un piano prestabilito, ma ne è il compimento. I vv. 13 e 15, strettamente connessi tra loro, diventano preparatori alla lettura rivelativa della figura di Gesù, colto come luce che illumina "*coloro che dimorano in terra e ombra di morte*"<sup>101</sup>.

La missione di Gesù, pertanto, parte non da Gerusalemme, centro del potere religioso e politico, ma da territori, che per la loro storia e la loro posizione geografica, erano considerati inquinati dalla presenza pagana e, pertanto, tagliati fuori dalla storia della salvezza (Gv 1,46a; 7,52). Collocato da Matteo in questo quadro geografico, Gesù dà un respiro nettamente universalistico e rivoluzionario alla sua missione, preannunciando, fin d'ora, la presa di distanza dal tradizionale modo di sentire e di figurarsi la salvezza.

I vv. 13-16, quindi, fungono da preambolo e da cornice entro cui viene collocata la figura di Gesù e l'inizio della sua attività predicatoria, fornendone una sorta di chiave di lettura.

**v. 4,17:** il versetto è composto da due parti:

<sup>100</sup> Cfr A.Poppi, *I quattro vangeli ...*, op. cit.

<sup>101</sup> Le citazioni riportate da Matteo nei vv. 4,15-16 richiamano da vicino Lc 1,79; 2,32.

- "Da allora Gesù incominciò ad annunciare e a dire"
- "Cambiate modo di pensare, poiché si avvicina il re dei cieli".

La prima parte è scandita da tre verbi: **a)** il primo è un aoristo ingressivo (ἤρξατο), che esprime il punto di avvio di un'azione destinata ad avere successivi sviluppi; **b)** il secondo è "κηρύσσειν", un verbo tecnico che rimanda all'azione propria del banditore; **c)** il terzo è "λέγειν", un semplice *verbum dicendi*, apparentemente ripetitivo rispetto a "κηρύσσειν".

La seconda parte, più che una vera e propria predicazione si presenta come l'annuncio di un tema, che vedrà il suo sviluppo nel corso dell'intero vangelo e toccherà il suo vertice nel cap. 13, che costituisce il cuore del racconto matteoano.

La seconda parte del v. 4,17 è composta da due momenti: **a)** il primo è un verbo posto all'imperativo presente: Μετανοεῖτε; **b)** il secondo ne fornisce la motivazione: *perché si avvicina il regno dei cieli*.

Il v. 17 forma inclusione con 3,1-2 e se da un lato chiude un tempo, quello dell'annuncio di Giovanni, dall'altro ne apre uno completamente nuovo, ma che tuttavia riprende quello, creando una continuità tra l'azione del Battista e quella di Gesù.

Il v. 3,1, infatti, si apre con un'espressione temporale: "Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις", che trova la sua continuità temporale in 4,17a: "Ἀπὸ τότε". Mentre il verbo "παραγίνεται" di 3,1 riecheggia, in qualche modo, in "ἤρξατο" di 4,17a.

Il quadro temporale entro cui viene posta la comparsa di Giovanni ha un sapore escatologico e apre il presente dell'uomo al futuro di Dio; mentre il "παραγίνεται", verbo posto al presente, dice l'attuarsì, *hinc et nunc*, dell'agire divino, che irrompe nella storia, assumendo le forme di Giovanni Battista annunciante (κηρύσσων). Da questo contesto prende le mosse Gesù: "Ἀπὸ τότε ἤρξατο". Pertanto, se Giovanni è diventato l'iniziatore dei tempi escatologici, inaugurando l'azione di Dio in mezzo agli uomini, Gesù ne è la sua specificazione e concreta attuazione rivelativa, la cui eco verrà amplificata fino ai nostri giorni. Infatti, la potente dinamicità di questa Parola dirompente e dilagante nella storia è contenuta tutta in quel "Ἀπὸ τότε ἤρξατο". L' Ἀπὸ τότε dice l'origine storica di quel dinamismo escatologico, che ha il suo soggetto principale in Gesù; mentre quel "ἤρξατο", posto all'aoristo ingressivo, dice un evento originatosi nella storia, ma non esauritosi e che prelude un lungo cammino verso il suo compimento finale, che ha sostanzialmente due tempi: quello della risurrezione, che conferma, dà validità e forza all'inizio storico, posto, ora, con la risurrezione su di un piano metafisico, togliendolo, quindi, da ogni relativismo spazio-temporale; e quello della chiesa, che diventa figlia ed espressione storica di quel "Ἀπὸ τότε ἤρξατο" in cui essa si radica.

L' "Ἀπὸ τότε", dunque, definisce il punto storico da cui parte l'azione escatologica di Gesù, destinata a prolungarsi e ad ampliarsi nel tempo, rimbalzando lungo i secoli (ἤρξατο). Essa trova la sua concreta manifestazione nell'annuncio (κηρύσσειν) che si esprime attraverso il risuonare storico della parola (λέγειν). Si apre, pertanto, un tempo nuovo, una sorta di nuova creazione che ha la sua origine nel disvelarsi della Parola (κηρύσσειν καὶ λέγειν), da cui tutto trae origine (Gv 1,3; Col 1,16-17) e che potremmo definire come il *Big Bang* cosmico.

Il contenuto di questa Parola è dirompente: Μετανοεῖτε, un'esortazione imperativa, che va al di là di un semplice invito alla conversione. Μετα-νοεῖτε, che potremmo tradurre con "*cambiate modo di pensare; riorientate il vostro pensiero verso Dio*". Si tratta di modificare radicalmente il nucleo centrale dell'uomo, la sua intimità e da qui deve tradursi in un concreto

modo di vivere conformato alle esigenze di Dio. La rigenerazione dell'uomo, quindi, deve partire dal piano dell'essere, per poi attuarsi e manifestarsi sul piano dell'agire e del vivere, che diventano in tal modo testimonianza di una nuova creazione compiuta.

La necessità di questo mutamento profondo sta nel fatto che il regno dei cieli si avvicina. Questa realtà impalpabile, che trascende l'esperienza storica dell'uomo, è testimoniata soltanto dalla Parola che annuncia (κηρύσσειν) e dice (λέγειν) e richiede perentoriamente la decisione di aderirvi esistenzialmente, conformandosi alle sue esigenze. La sua perentorietà, che dice urgenza, scaturisce dal fatto che l'annuncio si muove in un contesto escatologico, poiché questa Parola è l'ultimo appello del Padre rivolto agli uomini, sui quali è già stato posto il giudizio, così che *"chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio"* (Gv 3,18).

**vv. 4,18-22:** Matteo, come Marco (Mc 1,16-20), pone la chiamata dei primi discepoli subito dopo l'annuncio del Regno (Mt 4,17; Mc 1,15), quasi a dire che soltanto la Parola accolta è in grado di produrre la sequela; mentre quest'ultima si costituisce come la risposta corretta alla Parola che si manifesta.

La pericope 4,18-22 è formata da due brevi racconti di chiamata, posti in stretto parallelo tra loro e basati su di uno stesso schema narrativo, scandito dall'identico ripetersi dei movimenti degli attori:

- Gesù cammina, vede, dice, nella prima parte (18-20);
- Gesù va avanti, vede, chiama, nella seconda parte (21-22)
- I primi due discepoli, chiamati per nome, gettano le reti in mare, lasciano subito, seguono.
- I secondi due, anch'essi chiamati per nome, riordinano le reti in barca, lasciano subito, seguono.

Questo identico ripetersi della scena, unitamente al numero quattro<sup>102</sup>, che forma il primo nucleo di discepoli, lascia intravedere l'unicità e l'universalità della chiamata, che si pone in un contesto escatologico, richiamato dai termini *"pescatori"*, *"reti"*, *"gettare le reti"* e dalla risposta di immediata adesione alla chiamata, sottolineata dall'avverbio *"εὐθέως"* (subito), ripetuto due volte, per evidenziare l'urgenza di tale risposta, poiché il tempo delle attese è terminato ed è già iniziato quello del giudizio<sup>103</sup>.

L'intera pericope, inoltre, è caratterizzata da un'assenza di dialogo parlato. Solo Gesù parla (4,19.21c) e la sua parola si configura qui come chiamata alla sequela. In tal modo Matteo presenta Gesù come la Parola per eccellenza, che nel suo rivelarsi (4,17) diventa anche un esplicito invito ad aderirvi esistenzialmente (4,19.21c), pretendendo dall'uomo una risposta immediata.

<sup>102</sup> Il numero quattro allude alla totalità cosmica: quattro, infatti sono i venti principali, quattro i punti cardinali, quattro le stagioni, quattro sono gli elementi che compongono il mondo conosciuto. Il quattro, associato a Dio, simboleggia la sovranità del divino sul terreno. (M.Lurker, *Dizionario delle Immagini e dei simboli biblici*, Ed. Paoline - Cinisello Balsamo, MI - 1990)

<sup>103</sup> Questa escatologia presenziale è una caratteristica del Vangelo di Giovanni (Gv 3,16-21), secondo il quale il giudizio, la salvezza o la condanna sono realtà che si compiono *hinc et nunc* e coinvolgono l'uomo nel suo oggi.

Il dialogo, quindi, benché non parlato, si pone comunque su di un piano dei fatti, poiché a fronte di un annuncio (4,17) che si fa chiamata (4,19.21c) i discepoli rispondono fattivamente (7,21) con l'abbandonare il loro precedente modo di vivere per abbracciare un nuovo stile di vita (4,20.22).

**v. 4,18:** la connotazione geografica apre qui una nuova scena in cui Matteo presenta un Gesù in movimento (περιπατῶν). È la Parola che incomincia il suo cammino in mezzo agli uomini per raccogliere i primi frutti del suo annuncio e del suo rivelarsi (4,17). Si tratta, dunque, di una Parola dinamica, che va verso gli uomini e li interpella.

Il verbo περιπατῶν, posto al participio presente, indica l'attualità di questo cammino sempre presente e dipinge un Gesù che si aggira (περι-πατῶν) tra la gente convocandola attorno a sé (Mt 23,37).

Ma il muoversi di Gesù non è un passeggiare senza meta, bensì mirato. Il verbo εἶδεν (vide) infatti, che segue περιπατῶν, è ben più di un semplice guardare generico, esso dice *mirare, volgere lo sguardo verso, fissare gli occhi, scorgere*. Si tratta, dunque, di una Parola che si muove attentamente e che coglie l'uomo nel suo operare quotidiano. Per questo, sembra dirci Matteo, serve anche da parte dell'uomo una particolare attenzione per saper cogliere la Parola che passa, perché non passi vanamente. La comunità di Matteo infatti è formata anche da persone ricche, latifondisti e benestanti<sup>104</sup>. Questo stato di vita può vanificare l'effetto dell'annuncio (19,16-24). Per questo l'evangelista sollecita a non accumulare tesori sulla terra (6,19-21) e a non mettersi al servizio del denaro, poiché vi è inconciliabilità tra Dio e la ricerca della ricchezza (6,24) e neppure le preoccupazioni quotidiane devono prevalere sulla ricerca di Dio (6,25-34).

L'attenzione di Gesù si posa su quattro fratelli, colti due a due. Secondo la procedura giudiziaria veterotestamentaria le questioni dovevano essere risolte sulla testimonianza di due o tre persone (Dt 19,15). Pertanto la validità della deposizione richiedeva un numero minimo di due testimoni. Nel nostro racconto Gesù sta costituendo la sua prima comunità messianica, destinata ad accogliere la sua parola per renderne testimonianza davanti alle genti<sup>105</sup>. Il contesto qui richiamato, infatti, è di tipo escatologico, entro il quale viene lanciato l'ultimo annuncio e l'ultimo appello, che portano con sé il giudizio. Si rende pertanto necessaria la presenza legale minima di due testimoni.

Le persone convocate, poi, non sono anonime, ma definite con i loro propri nomi, individuate dalla loro professione e colte mentre la stanno compiendo, per dire come la Parola non è rivolta alla generalità degli uomini, ma tiene conto della personalità e della storia di ciascuno.

**4,19:** l'annuncio (κηρύσσειν) che si fa parola (λέγειν), rivolto in 4,17 alla generalità di persone, quasi un proclama lasciato cadere dall'alto, qui si fa individuale (λέγει αὐτοῖς). Se in 4,17 Matteo ci presenta la Parola che si rivela (κηρύσσειν) e si incarna (λέγειν), qui la coglie nel suo cammino verso ogni singolo uomo, impegnato nella sua quotidianità, esprimendo la sua dinamicità, che tende a relazionarsi e a convocare e ad aggregare attorno a sé. Un dinamismo questo che già Geremia aveva sperimentato ed espresso nel suo tormentato rapporto proprio con questa Parola, così esigente, incostante e imprevedibile (Ger 15,18b):

<sup>104</sup> Cfr. l'Introduzione alla voce "la comunità di Matteo" presente nel sito.

<sup>105</sup> Marco in 6,7 precisa che Gesù, chiamati a sé i dodici, li inviò due a due in mezzo alle genti per annunciare l'avvento del Regno. In merito A.Poppi nella sua opera *I Quattro Vangeli, commento sinottico (op. cit.)* afferma che "L'invio a coppie diverrà una prassi normale per l'aiuto reciproco tra i missionari, ma soprattutto per conferire alla predicazione evangelica un carattere testimoniale, quale messaggio escatologico. Secondo la Legge mosaica erano necessari due testimoni per la validità della deposizione in tribunale (Dt 19,15)"

"Quando le tue parole mi vennero incontro, le divorai con avidità; la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore, perché io portavo il tuo nome ..." (Ger 15,16).

La breve e unica espressione di Gesù, riportata in questo versetto, è scandita in due momenti: **a)** un vigoroso sollecito alla sequela (Δεῦτε ὀπίσω μου), con il verbo posto all'imperativo presente (δεῦτε) per indicare l'impellenza, *hinc et nunc*, di tale sequela, colta come risposta esistenziale all'annuncio (4,17); **b)** una promessa che racchiude in sé un programma di trasformazione del discepolo. Il verbo posto al futuro, ποιήσω, indica un cammino di radicale cambiamento, che trasforma la mera attività umana finalizzata ad un sostentamento personale, la pesca, in un servizio spirituale e salvifico rivolto all'intera umanità (ἄνθρώπων). Pertanto, la Parola accolta produce nel suo discepolo uno spostamento da un piano umano, necessariamente limitato e relativo, ad uno divino, così che il suo operare diviene intrinsecamente salvifico.

La dinamica di questo processo, dunque, è scandita in due momenti: la sequela (ὀπίσω μου) pronta, immediata (δεῦτε), sospinta da un contesto escatologico, che porta ad una radicale rigenerazione interiore (ποιήσω). Si noti come il verbo ποιήσω è posto alla prima persona per indicare come questa evoluzione esistenziale e spirituale è opera della potenza della parola e non di sforzi umani e si origina da essa.

**4,20:** alla chiamata fa eco, pronta e immediata (εὐθέως), la risposta che non viene posta sul piano della parola, (Matteo infatti sembra quasi voler riservare l'esclusiva delle parole soltanto alla Parola), ma su quello dei fatti (ἄφέντες), poiché su questo parametro verrà misurato il vero discepolo (Mt 7,21).

La risposta, in parallelo e in corrispondenza all'invito di Gesù (v. 19), avviene in due momenti, in forma di chiasmo:

- "Orsù, dietro di me" ..... "vi farò pescatori di uomini" (v. 19)

- "Quelli subito lasciate andare le reti" ..... "lo seguirono" (v. 20)

Questa corrispondenza tra parola e fatti richiama in qualche modo l'azione creatrice di Dio, che al perentorio e solenne comando "Sia la luce!" (Gen 1,3a), risponde immediatamente di seguito l'attuarsi di tale volontà divina "E la luce fu" (Gen 1,3b).

La chiamata, pertanto, viene a costituirsi come una sorta di nuova creazione, ma che si incrocia (*chiasmo*) necessariamente con la volontà e la disponibilità dell'uomo.

L'abbandono istantaneo delle reti per la sequela se da un lato ricorda la potenza creatrice divina, dall'altro suggerisce l'urgenza di una pronta risposta, richiesta dai tempi escatologici e dalla chiamata unica e irripetibile. In tutte le chiamate, infatti, notiamo come Dio non si ripete mai una seconda volta, lasciando in tal modo tutta la libertà e la responsabilità della scelta all'uomo, poiché questo dei tempi escatologici è anche il tempo del giudizio e delle scelte radicali.

Il verbo "ἠκολούθησαν" posto all'aoristo ingressivo lascia intravedere come questa sequela si colloca all'inizio di un lungo e avventuroso cammino di trasformazione, ricordato dal verbo ποιήσω. Ma il verbo ἠκολούθησαν dice ben più che un semplice *seguire*. Esso significa anche "accompagnare, andare insieme, lasciarsi guidare, aderire, imitare, essere simile, conformarsi"<sup>106</sup>. Ciò indica un cammino di condivisione, di assimilazione, di docile

<sup>106</sup> Cfr L.Rocci, *op. cit.*

apprendimento e di pronta disponibilità, che richiama un atteggiamento di servizio. L' ὄπισθον infatti lascia intravedere come questi chiamati sono destinati a proseguire il cammino intrapreso dal loro maestro. Essi sono coloro che verranno *dopo* (ὄπισθον) Gesù, continuandone l'opera.

**vv. 4,21-22:** questi versetti ripetono sostanzialmente lo schema di vocazione precedente, introducendo tuttavia delle nuove sfumature. Innanzitutto, qui, Matteo non ci presenta più un Gesù che cammina nei pressi del mare di Galilea, ma come "*colui che è andato avanti per di là*", προβάς ἐκεῖθεν, cioè per la strada intrapresa. Il participio aoristo, di tipo ingressivo, afferma infatti come in Gesù ha avuto inizio e si è compiuta l'azione del Padre (Mt 3,17; Gv 14,10-11) e come questa continua il suo cammino in mezzo agli uomini, qualificando in tal modo Gesù come un *Dabar*, cioè una Parola-Azione uscita dal Padre e che investe gli uomini. I due fratelli, Giacomo e Giovanni, qualificati come figli di Zebedeo, evidenziando in tal modo il grado di parentela e di sangue che li lega alla loro origine umana, sono colti all'interno della barca del padre. Anch'essi sono chiamati per un'altra barca e per un altro Padre. Il presupposto è l'abbandono dei vecchi schemi esistenziali per poter partecipare al nuovo mondo, posto nella dimensione divina e che il *Dabar del Padre* sta costruendo un po' alla volta in mezzo agli uomini. E' lo scotto che bisogna pagare per entrare nel nuovo mondo, un lento morire a questo vecchio mondo (Mt 16,24-25), poiché "*la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio*" (1Cor 15,50a)

**4,23-25:** questi tre versetti di transizione sono un sommario dell'intera attività di Gesù e delle conseguenti reazioni della gente. Esso forma, da un lato, la conclusione della breve sezione 4,12-25; dall'altro costituisce una sorta di introduzione preparatoria al grande racconto, che inizia con il cap. 5, e ne traccia sinteticamente lo schema di sviluppo contenutistico, che possiede in sé un dinamismo logico e geograficamente irradiante, evidenziando in tal modo l'universalità dell'azione di Gesù e il cammino espansivo del cristianesimo, che troverà il suo vertice nel mandato missionario (Mt 28,19-20):

- il v. 23 tratteggia l'attività missionaria di Gesù, che si svolge in Galilea, un territorio, come suggerisce il nome stesso, semipagano o che comunque risente in qualche modo dell'influenza pagana<sup>107</sup>.
- Il v. 24 forma una sorta di eco al v. 23, che risuona in terra propriamente pagana, la Siria, la quale si muove nella sua infermità verso Gesù.
- Il v. 25 presenta gli effetti dell'attività che investono e scuotono l'intero mondo, entro cui Gesù si muove, e producono una risposta universale di sequela. Essa costituisce l'obiettivo finale a cui punta l'intera attività missionaria di Gesù, quasi a dire che la sequela è l'unica risposta giusta e corretta ad essa. Non a caso il vangelo matteo si chiude proprio con questa tensione missionaria, che ha come obiettivo primario di fare discepoli tutte le genti, radunandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

**4,23:** questo versetto è suddiviso in quattro parti, caratterizzate ognuna dalla presenza di un proprio specifico verbo, che dice tutta la dinamicità e le modalità del manifestarsi della Parola, da noi definita come un *Dabar*, cioè un'azione che si compie:

- E *girava* in tutta quanta la Galilea ...
- *insegnando* nelle loro sinagoghe ...

<sup>107</sup> Vedasi in proposito il commento al v. 4,12.-

- annunciando il vangelo del regno ...
- guarendo ogni malattia e ogni infermità nel popolo.

La breve pericope si apre con un verbo di moto περιήγεν, posto all'imperfetto indicativo, per indicare un'azione iniziata nel passato, ma non ancora compiuta, evidenziandone l'incessante continuità verso il suo compimento. L'espressione verbale imprime all'intera pericope un forte slancio dinamico, da cui tutto dipende. Questo περιήγεν, che significa letteralmente *girare attorno, muovere attorno, condurre intorno*, dà l'idea di una forza avvolgente, di una energia propria che genera movimento attorno a sé. E' significativo infatti che Matteo non dica che Gesù girava *per* la Galilea, come sarebbe più logico, dando l'idea di un suo attraversamento, ma ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, cioè all'interno di questa regione. E' quindi un movimento che è prodotto da Gesù attorno a sé e che ha per scenario la Galilea.

Tale energia dinamica trova la sua concretizzazione e la sua espressione nei tre verbi seguenti: διδάσκων, κηρύσσων, θεραπεύων, dalla quale essi dipendono e sono animati; essa si diffonde (ἀπῆλθεν) scuotendo la Siria e producendo una sequela universale (ἠκολούθησαν αὐτῷ). E' il *Dabar* del Padre che è entrato in azione in mezzo agli uomini, avvolgendo e scuotendo l'intera umanità.

Matteo coglie Gesù come un maestro, titolo che gli attribuisce 13 volte, descrivendolo nell'atteggiamento tipico di chi impartisce autoritativamente l'insegnamento "*stando seduto*" (5,1; 26,55), da cui promana un'autorità sconosciuta, stupefacente e decisamente superiore agli altri maestri (7,29; 13,54). I suoi stessi avversari gli riconoscono un insegnamento veritiero, che indica inconfondibilmente la via di Dio e che non teme i confronti (22,16). Sono tratti che lasciano intuire tutta la potenza della Parola divina, che si rivela lasciando attonito e sbigottito l'uomo, che ne è investito.

Essa viene impartita in un duplice modo: **a)** dinamico, mentre Gesù cammina in mezzo alla gente (4,23; 9,35; 11,1) passando di sinagoga in sinagoga (13,54); **b)** statico, mentre si trova occasionalmente sul monte (5,1), luogo della dimora divina, che richiama in qualche modo il monte Sinai, da cui Dio ha elargito la sua Legge al suo popolo; e abitualmente nel tempio (26,55), casa del Padre.

Una Parola che coglie, dunque, l'uomo nel suo *habitat* naturale, lo va a scovare in ogni angolo della sua terra (περιήγεν), lo invita ad uscire e a riprendere il suo primordiale dialogo con Dio, interrotto a causa della colpa. Lo chiama alla sequela, annunciandogli (κηρύσσων) le esigenze del Regno, di questa nuova dimensione divina che egli è venuto a ristabilire in mezzo agli uomini. Segno di questo dinamismo divino è la cura che questo Dio si prende per il suo popolo, guarendolo dalle sue infermità fisiche, che diventano metafora della povertà spirituale, che lo ha privato di ogni speranza. Significativo in tal senso il commento di Matteo sull'attività di Gesù: "*Molti lo seguirono ed egli li guarì tutti*" (12,15b). Si noti come l'evangelista non dice che questi *molti* erano ammalati, eppure Gesù li guarisce ugualmente tutti. Matteo, dunque, fa riferimento ad un'altra malattia, di cui quella fisica era soltanto un segno. Precisa infatti che "*Gesù guariva ogni infermità e malattia nel popolo*". Si noti come non si dice "*del popolo*", ma "*nel popolo*", quasi a significare come la malattia, che rende infermo e inabile l'uomo nel suo vivere quotidiano, coabita con lui, è, suo malgrado, parte integrante della sua vita, una triste realtà con cui fare i conti abitualmente. Essa esprime tutto il degrado morale e spirituale da cui l'uomo è affetto e che inficia i suoi rapporti sociali ad ogni livello.

Il senso della missione di Gesù è proprio quello del guarire, cioè di riabilitare l'uomo rendendolo ancora capace di rapporti corretti, sensati e giusti con se stesso, con Dio e con gli altri. Al centurione, che lamentava l'infermità del suo servo, Gesù risponde: "*Dopo essere venuto, lo guarirò*" (Mt 8,7). Si noti come i due verbi siano posti in tempi diametralmente opposti: ἐλθὼν, participio aoristo, che indica un'azione puntuale nel tempo pienamente compiuta: la venuta di Gesù, quale presupposto a quell'altro verbo. θεραπεύσω, invece, è posto al futuro per indicare un'azione che troverà il suo compimento altrove, alludendo in qualche modo alla sua morte e risurrezione, quale luogo privilegiato di salvezza.

Il guarire (θεραπεύσω) di Gesù, dunque, consisteva in una rigenerazione dell'uomo a Dio, anticipando in esso, in qualche modo, gli effetti della sua risurrezione.

**4,24:** l'annuncio di 4,17, che in 4,18-22 si mette in moto e si fa chiamata alla sequela, come pure la più completa attività missionaria di 4,23, trovano la loro eco (ἄκοή) anche nel territorio pagano della Siria, che risponde positivamente, aggregandosi attorno a Gesù, colto qui da Matteo come il guaritore per eccellenza. L'elenco delle infermità che colpiscono l'umanità sottolineano una volta di più lo stato di degrado in cui versa l'uomo lontano da Dio.

Il versetto termina in modo molto sintetico e semplice: καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, li guarì, dimostrando in tal modo tutta la potenza e l'efficacia dell'azione divina, che richiama qui la semplicità della potenza creatrice di Gen 1,3-27.

Anche qui si ripete lo schema proprio di ogni conversione: annuncio, sua accoglienza, sequela, rigenerazione a nuova vita, attuandosi così l'esortazione imperativa di 4,17: Μετανοεῖτε!

**4,25:** è significativo come termina questa breve sezione: *molte folle lo seguirono*. La sequela, dunque, è la conclusione logica dell'annuncio e ne sancisce il pieno successo. Ancora una volta (*la terza*) compare il verbo ἠκολούθησαν. Esso è sempre posto al termine di ogni annuncio e di ogni chiamata (4,20.22.25), quasi a sottolineare l'effetto positivo ed efficace della Parola, un effetto che Isaia richiama in 55,10-11. Si tratta infatti di una Parola creatrice, che rigenera a vita nuova chiunque l'accoglie, collocandolo nella stessa dimensione divina.

L'elenco delle località e regioni geografiche che abbracciano l'intera Palestina nei suoi più variegati aspetti culturali, storici e religiosi sottolineano da un lato l'universalità della sequela, dall'altro il grande movimento escatologico prodotto dalla Parola in mezzo agli uomini, che vengono aggregati tra di loro attorno ad essa, costituendo la nuova comunità messianica ed escatologica nuovamente in cammino verso Dio.

Si chiude così questa brevissima e molto densa sezione (4,13-25), che anticipa in sé le linee di fondo attorno a cui si struttura l'intero racconto evangelico matteoano.

Innanzitutto il tema centrale: il Regno dei cieli (4,17), che trova il suo vertice nel cap. 13, che raccoglie in sé le sei parabole del Regno più una introduttiva, quella del seminatore; poi le varie modalità attraverso cui si esprime la Parola, presentata nella sua dinamicità espansiva (4,18.21.23): insegnando, annunciando, guarendo (4,23) e convocando gli uomini alla sua sequela (4,19.21); ed infine l'effetto che essa produce sulla gente, contenuto significativamente nel verbo ἠκολούθησαν, ripetuto tre volte (4,20.22.25), una sequela che si fa servizio a Dio negli uomini.

*Giovanni Lonardi*