Letture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SECONDA DOMENICA DI AVVENTO

"I FIGLI DEL REGNO"

«Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue», recita il famoso adagio del teologo modernista francese Alfred Loisy (1857-1940). La sua fallace affermazione è tuttavia attuale per ogni generazione di cristiani, in quanto siamo chiamati a vivere sino in fondo la nostra appartenenza ecclesiale in continua conversione. Solo così non perderemo i vasti orizzonti della nostra chiamata universale, perché la Chiesa è al servizio del Regno e non il Regno a servizio della Chiesa.

Vale anche per noi il severo monito di Giovanni il Battista per Farisei e Sadducei che andavano da lui per farsi battezzare: *«Vi dico che da queste pietre Dio può suscitare figli ad Abramo»* (cf *Vangelo*). Il nostro compito è la conversione e, partendo da essa, la testimonianza che Gesù Cristo è il Signore, con la passione apostolica e l'inarrestabile volontà di raggiungere tutti coloro che ancora – magari in modo inconsapevole – stanno attendendo il Vangelo della vita, con la stessa impareggiabile volontà di Paolo per continuare ad essere apostoli (cf *Epistola*). Il Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo – colui che è il Dio Creatore, il Dio che ha liberato Israele dalla mano dell'Egitto e ha fatto rinascere il suo popolo – è davvero «il nostro consolatore» (*Lettura*).

Dio viene come portatore di salvezza per tutte le genti. La riconciliazione avvenuta nelle prime comunità cristiane tra credenti che provenivano dall'ebraismo e dalle nazioni del mondo greco è sempre soggetta alla provvisorietà e ad un equilibrio instabile. Essa è però il segno di un mondo riconciliato in Cristo, dove non vi sono privilegi di razza o di religione (l'essere figli di Abramo), ma dove conta solo ciò che veramente ci unisce: la fede nell'unico Signore e Salvatore.

LETTURA: Is 51,7-12a

La ricerca della composizione retorica di questa sezione di Isaia è particolarmente ostica, nonostante il tema centrale unitario ovvero la venuta della salvezza di ADONAI. Quasi tutti i commentatori sono d'accordo nel rintracciare una divisione maggiore dopo il v. 8, ma poi subito si dividono nel trovare una significativa strutturazione retorica per la sezione. Le principali soluzioni sono le tre seguenti:

a) considerare Is 51,1 – 52,12 come un solo passo suddiviso da tanti brevi paragrafi, la cui caratteristica principale sarebbe il raddoppiamento dell'imperativo (51,9. 12. 17; 52,1). Molti degli autori che sono in questa linea, tuttavia, segnalano che Is 51,1-8 hanno molte connessioni con la parte antecedente, per cui sembra meglio essere una ricapitolazione di quanto precede;

b) una seconda soluzione sottolinea l'importanza della relazione di Is 51,1-8 con il cap. 50, giungendo anche a trovare una struttura simmetrica da 50,4 a 51,8 (cf J.D.W. Watts), in cui 50,10 – 51,8 sarebbe un discorso di Dario;

c) una terza soluzione pensa a un'unità separata per 51,1-16 senza pensarla come parte di un discorso precedente o seguente. Il tema principale dell'unità sarebbe la consolazione di ADONAI per Sion (Is 51,1-16) e J.K. Kunz giunge a identificare sette fattori che caratterizzano il passo, ma molti di essi non sono unici e peculiari di Is 51,1-16.

È quindi giusto considerare a sé Is 51,1-8, con il distacco conseguente da Is 51,9 – 2,12. Anche dal punto di vista formale bisogna riconoscere che la struttura di questi versetti non ha nulla a che fare con quanto segue. Il paragrafo è invece strutturato attorno a tre imperativi che invitano ad ascoltare Dio:

Dio porterà conforto a Sion	51,1-3
La legge di Dio e la salvezza sono per le nazioni:	51,4-6
i tuoi nemici periranno, ma la mia salvezza è per sempre	51,7-8

Questi tre brevi paragrafi, costruiti formalmente in modo identico (imperativi + *kî*, con valore enfatico o causale) potrebbero essere considerati annunci escatologici di salvezza, ovvero parole di conforto e di incoraggiamento: ADONAI assicura il suo popolo federe che le promesse si compiranno e che Lui stesso stabilirà saldamente il suo regno su tutte le genti del mondo.

Segue a questo paragrafo una supplica ad ADONAI perché manifesti di nuovo la sua potenza nel radunare Israele disperso (v. 11), come ha dimostrato al momento dell'esodo (v. 10), sul fondamento certo che Egli è anche il creatore (v. 9). In tre versetti abbiamo la sintesi della storia della salvezza: creazione – liberazione esodica - compimento escatologico, in una sequenza in cui si percepisce la novità del pensiero teologico del periodo esilico e post-esilico. La promessa dell'adempimento escatologico è fondato sulla memoria della liberazione esodica ed essa è possibile perché il Dio liberatore è il medesimo (e unico) Dio creatore.

Dopo questa preghiera, ADONAI promette di consolare il suo popolo e lo esorta a non temere i suoi oppressori (vv. 12-16). L'argomentazione addotta guarda ancora una volta alla storia di Israele (vv. 17-23): se in passato ADONAI ha riversato la sua ira (= condanna) contro il suo popolo, in futuro la riverserà contro i suoi nemici e per questo Israele non dovrà più soffrire oppressione né Egitto o Assiria (52,1-5), perché ADONAI manifesterà la sua potenza davanti a tutti i popoli (52,6-10) e Israele potrà gioire della vittoria di ADONAI, pienamente purificato e affidato ad ADONAI (52,11-12).

Il discorso profetico è ben visibile nelle ampie strutture teologiche, ma più complesso da determinare con precisione nei suoi elementi retorici. Con buona approssimazione possiamo organizzare il passo di Is 51,9 – 52,12, in tre paragrafi:

La lettura della storia passata assicura la promessa futura		51,9-16
La preghiera rivolta ad ADONAI perché ancora agisca come nel passato	vv. 9-11	
La promessa di ADONAI per la vittoria di Israele	vv. 12-16	
L'*ira* divina incombe ormai sui nemici di Israele		51,17-23
Rallegratevi perché la salvezza di Dio è vicina		52,1-12

Ciascuno dei tre paragrafi è introdotto da un doppio imperativo sempre dalla medesima radice ebraica *ʿûr* (Is 51,9: *ʿûrî ʿûrî* «svegliati, svegliati»; v. 17: *hitʿôrᵉrî hitʿôrᵉrî* «risvegliati, risvegliati»; 52,1: *ʿûrî ʿûrî* «svegliati, svegliati»), un invito ad agire e a dare una risposta positiva. Nel primo paragrafo c'è un invito al «braccio di ADONAI» perché torni ad agire con la forza manifestata nel passato. Nel secondo, ADONAI risponde che Egli agirà a loro vantaggio cosicché il popolo di Gerusalemme deve «svegliarsi» e comprendere che

è passato il tempo della sofferenza. Nel terzo paragrafo, gli abitanti di Sion sono chiamati a «percepire» la nuova situazione: essi sono il popolo redento da ADONAI, il re che ora regna su tutti i popoli. Per questi essi sono invitati a scoprire la gioia che non tramonta.

La lettura liturgica si ferma all'*incipit* di Is 51,12, quasi a modo di titolo annunciato, senza ulteriore sviluppo.

> [7] Ascoltatemi, esperti della giustizia,
> popolo che porti nel cuore la mia legge;
> non temete l'insulto degli uomini,
> non vi spaventate per i loro scherni,
> [8] sì, le tarme li roderanno come una veste
> e la tignola li roderà come lana,
> ma la mia giustizia durerà per sempre,
> la mia salvezza di generazione in generazione.
>
> [9] Svégliati, svégliati, rivèstiti di forza,
> o braccio del Signore.
> Svégliati come nei giorni antichi,
> come tra le generazioni passate.
> Non sei tu che hai fatto a pezzi Rahab,
> che hai trafitto il drago?
> [10] Non sei tu che hai prosciugato il mare,
> le acque del grande abisso,
> e hai fatto delle profondità del mare una strada,
> perché vi passassero i redenti?
> [11] Ritorneranno i riscattati dal Signore
> e verranno in Sion con esultanza;
> felicità perenne sarà sul loro capo,
> giubilo e felicità li seguiranno,
> svaniranno afflizioni e sospiri.
>
> [12] Io, io sono il vostro consolatore.

vv. 7-8: Il paragrafo inizia con un'esortazione ad «ascoltare» (*šimᶜû*, imperativo del verbo *šāmaᶜ*) ed è rivolta a interlocutori «esperti di giustizia» (*jôdᶜê ṣedeq*), molto probabilmente lo stesso gruppo di cui si è parlato in Is 51,1. È gente che «conosce a memoria la legge di ADONAI» (*ᶜam tôrātî bᵉlibbām*), non solo in modo intellettuale, ma anche esistenziale. Per il profeta, la *tôrāh* è molto di più di una raccolta di leggi: è la rivelazione di ADONAI come creatore e come salvatore e permette di conoscere come mantenere una relazione con lui nella vita quotidiana. L'invito per costoro è a «non temere» (*ʾal-tīrᵉʾû*) gli insulti e gli scherni che provengono dagli uomini di strada e non devono lasciarsi «sbigottire» (*ʾal-tēḥattû*) dalle loro parole.

Il v. 8 ne spiega la ragione: questa gente malvagia avrà a suo tempo la giusta punizione. In Is 50,8-9, il Servo mantiene la sua fiducia nella giustizia di ADONAI nonostante tutto, perché sa che ADONAI è giusto, che ADONAI lo avrebbe aiutato e avrebbe reso i suoi nemici come un abito mangiato dalle tarme. La stessa immagine è ripresa a questo punto per

creare un'analogia con la sorte del Servo (si tratta di simbolo, non di allegoria: non si può dedurre dall'immagine qualche elemento per conoscere il tipo di fine che questi malvagi faranno.

La seconda ragione della fiducia da mantenere nonostante tutto è che *ṣidqātî lᵉᶜôlām tihjeh wîšûᶜātî lᵉdôr dôrîm* (v. 8b) «la mia [di ADONAI] giustizia e la mia [di ADONAI] salvezza sussisteranno per sempre» (cf anche Is 51,6b). Nessuna potenza nei cieli e sulla terra potrà distruggere il progetto di ADONAI: Egli adempirà quanto ha promesso e diventerà Re su tutti i popoli della terra. Sebbene i servi di ADONAI potranno sperimentare insulti e offese, come in Is 50,9, anche qui lo stesso ADONAI porterà la sua giustizia e la sua salvezza a coloro che sinceramente cercano nella loro vita la giustizia e cercano un rapporto sincero con Dio.

Le persone in ogni momento storico devono sempre fare la scelta di mettere la loro fiducia e sicurezza nel Dio della salvezza eterna e nella sua giustizia, il che implica l'impegno a perseguire la giustizia sulla base delle istruzioni della *tôrāh* di Dio; oppure di respingere le sue promesse e rinunciare ad ogni speranza di manifestazione futura del giudizio di Dio. Se permangono la fiducia e l'affidamento al Dio della salvezza, Dio rimarrà sempre fedele alle sue promesse, come fece con Sara e Abramo (cf Is 51,2).

vv. 9-11: Non si dice chi sia colui che parla. Si può pensare al profeta che dà voce alla supplica del popolo oppure a una preghiera corale del popolo in attesa dell'intervento escatologico di Dio, da lungo promesso ma non ancora realizzato. La richiesta, introdotta dal verbo-chiave del passo *ᶜûrî ᶜûrî* «svegliati, svegliati», è rivolta al *zerôᵃᶜ* ADONAI «braccio di ADONAI», perché torni ad agire nella storia di Israele, come ha già mostrato nell'esodo, sul presupposto del suo originario intervento come creatore. Vi è un particolare da non perdere: *libšî ᶜōz* «vestiti di forza» allude forse al fatto che il guerriero prima della battaglia rafforzava il braccio di combattimento con una guaina di cuoio, per difendersi meglio dai colpi di lance e spade. ADONAI sarebbe dunque il guerriero che nella storia vince nella lotta contro il male.

La ripresa del terzo imperativo *ᶜûrî* «svegliati» rimanda a *kîmê qedem dōrôt ᶜôlāmîm* «come nei giorni antichi, nelle generazioni passate». Il simbolismo potrebbe riguardare la richiesta di vittoria contro i propri nemici (cf Sal 89[88],11), che rimangono in ogni modo non identificati.

Le domande retoriche che seguono portano in primo piano il Dio della storia salvifica, a partire dalla creazione. È una delle prime volte che la creazione entra come argomento teologico per sostenere la figura del Dio liberatore. La vittoria cruenta contro Rahab (cf anche Is 30,7; Gb 9,13; 26,12; Sal 87,4; 89,11) è il mito della creazione secondo lo schema mesopotamico (Marduk contro Tiāmat) oppure cananaico (Baᶜal contro Jam)… Ma è anche già una storicizzazione del mito, in quanto Rahab è anche il simbolo teriomorfo per l'Egitto (cf Is 30,7; Sal 87,4), come anche l'uccisione del drago è storicizzata spesso in riferimento alla vittoria sull'Egitto (cf Sal 74,13-14; Ez 29,3; 32,2). D'altra parte, il simbolo del braccio teso è spesso elemento tipico della lotta contro l'Egitto (Es 3,20; 6,6; 15,16; Dt 4,34; 5,15; 6,21; Sal 77,15-16; 136,12; Is 50,2; 63,12).

Con il v. 10 si elimina ogni confusione, in quanto la descrizione si fa più evidente parafrasi del racconto esodico, quando Israele uscì dall'Egitto (Es 14,16. 21 – 22,29; Sal 106,9). In ogni modo, la progressione dalla creazione all'esodo – e poi il momento escatologico – è troppo importante teologicamente per escluderla dai vv. 9-11.

Il v. 11 esprime la richiesta (di per sé già formulata in Is 35,10) a riguardo della restaurazione escatologica: una proclamazione di salvezza che si conclude con la gloriosa descrizione della restaurazione di tutto il mondo.

v. 12: La risposta di Dio alla preghiera del popolo porta notizie incoraggianti di salvezza. Nell'insieme dei vv. 12-16, la risposta comincia con un'attribuzione di titolo: ADONAI è il Redentore (cf la liberazione esodica de v. 10) e colui che promette di redimere il suo popolo anche per il futuro (v. 11): e tutto questo è possibile, perché *ʾānōkî ʾānōkî hûʾ menaḥēmᵉkem* «colui che vi conforta», come è stato promesso in Is 51,3.

SALMO: Sal 47(48),2-4. 9-11. 13a. 14-15a

℟ Il tuo nome, o Dio, si estende ai confini della terra.

2 Grande è ADONAI e degno di ogni lode
nella città del nostro Dio.
La tua santa montagna, 3 altura stupenda,
è la gioia di tutta la terra.
Il monte Sion, vera dimora divina,
è la capitale del grande re.
4 Dio nei suoi palazzi
un baluardo si è dimostrato. ℟

9 Come avevamo udito, così abbiamo visto
nella città di ADONAI degli eserciti,
nella città del nostro Dio;
Dio l'ha fondata per sempre.
10 O Dio, meditiamo il tuo amore
dentro il tuo tempio. ℟

11 Come il tuo nome, o Dio,
così la tua lode si estende
sino ai confini della terra;
di giustizia è piena la tua destra.
13a Circondate Sion, giratele intorno.
14 Osservate le sue mura,
passate in rassegna le sue fortezze,
per narrare alla generazione futura:
15a Questo è Dio,
il nostro Dio in eterno e per sempre. ℟

EPISTOLA: ROM 15,15-21

La sezione parenetica della Lettera ai Romani, dopo la solenne introduzione (Rm 12,1-2), dedicata alla novità della dimensione cultuale nella vita quotidiana, si allarga all'esortazione di edificare il corpo di Cristo attraverso le relazioni della comunità cristiana (vv. 3-8) e all'amore come stile nella costruzione di tali relazioni (vv. 9-21).

Ecco la struttura generale della sezione parenetica, entro cui si colloca anche la perícope che si sta per commentare:

A) 12,1 – 13,14: esortazioni per una vita condotta dallo Spirito di Dio
B) 14,1 – 15,13: "deboli" e "forti" nella comunità
C) 15,14-33: progetti e desideri per il futuro

Il brano liturgico ci fa leggere l'inizio della terza parte dell'esortazione (il taglio preciso dovrebbe essere collocato al v. 14) e comprende parte del primo dei tre paragrafi:

a. 15,14-24: il principio missionario praticato da Paolo e il suo desiderio di fermarsi a Roma, volendo raggiungere la Spagna
b. 15,25-29: il progetto di portare prima a Gerusalemme la colletta raccolta
c. 15,30-33: richiesta di preghiere per il successo della sua missione a Gerusalemme e benedizione finale

> [15] Tuttavia, su alcuni punti, vi ho scritto con un po' di audacia, come per ricordarvi quello che già sapete, a motivo della grazia che mi è stata data da Dio [16] per essere ministro di Cristo Gesù tra le genti, adempiendo il sacro ministero di annunciare il vangelo di Dio perché le genti divengano un'offerta gradita, santificata dallo Spirito Santo. [17] Questo dunque è il mio vanto in Gesù Cristo nelle cose che riguardano Dio. [18] Non oserei infatti dire nulla se non di quello che Cristo ha operato per mezzo mio per condurre le genti all'obbedienza, con parole e opere, [19] con la potenza di segni e di prodigi, con la forza dello Spirito. Così da Gerusalemme e in tutte le direzioni fino all'Illiria, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo. [20] Mi sono fatto però un punto di onore di non annunciare il Vangelo dove era già conosciuto il nome di Cristo, per non costruire su un fondamento altrui, [21] come sta scritto:
> *Coloro ai quali non era stato annunciato, lo vedranno,*
> *e coloro che non ne avevano udito parlare, comprenderanno*.

Alla fine dell'esposizione del *suo* vangelo e dell'esortazione che da esso è generata, Paolo con una serie di progetti e desideri conclude la sua lettera (lasciando aperta la discussione circa il problematico "biglietto" di Rm 16). Dice del suo piano di andare in Spagna e di volersi fermare a Roma per far visita e conoscere questa importante comunità (solo giudeo-cristiana?), alla quale sta scrivendo come "apostolo delle Genti"; dice della necessità di dover passare prima a Gerusalemme per portarvi i proventi della colletta aperta in tutte le sue comunità dell'Acaia, della Macedonia e dell'Asia Minore; riconosce che vi è qualche problema nel dover passare da Gerusalemme.

Qualcuno ha voluto definire la forma di questo passo di Rm 15,14-33 con la categoria di *parousia apostolica*: è una bella espressione per indicare che in questo e altri passi vi è

una viva volontà dell'apostolo di progettare, vivere e ricordare gli stretti rapporti umani suscitati dal proprio lavoro apostolico.

Il titolo con cui Paolo si rivolge ai membri della comunità di Roma, pur non avendola ancora conosciuta di persona (nel v. 14), è di tradizione tipicamente giudaica, non solo farisaica, ma anche essenica e qumrānica: *ἀδελφοί μου* «fratelli miei».[1] C'è una particolare insistenza in tutta la lettera a usare questo appellativo, specialmente nella sezione parenetica (cf Rm 1,13; 7,1. 4; 8,12. 29; 9,3; 10,1; 11,25; 12,1; 14,10. 13. 15. 21; 15,14. 30; [16,14. 17. 23]), probabilmente perché sente il bisogno di costruire una relazione che non è ancora stata stabilita o, addirittura, sente di dover strappare quel velo di diffidenza per il "sentito dire" che circola a Roma attorno alla propria persona.

L'esortazione del v. 14 a riguardo dell'esortazione fraterna è una evidente *captatio benevolentiae* (anche di seguito ai vv. 23b e 32; cf poi 1 Cor 1,5; Fil 1,9), per poter chiedere un impegno difficile, tanto più facilmente respingibile quanto più ignota è la situazione della comunità agli occhi dell'apostolo. E come già ha scritto in Rm 1,5. 13, traspare nel v. 15, immediatamente seguente, la coscienza di aver scritto con audacia e provocazione.

Di ciò si scusa mettendosi al riparo del proprio ministero di apostolo: *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη* «per essere il liturgo di Cristo Gesù per le Genti». Paolo non usa in questo passo né *διάκονος* «diacono» (2 Cor 3,6), né *οἰκονόμους* «dispensatore» (1 Cor 4,1), ma *λειτουργός*, ovvero «liturgo». Questo *incipit* del v. 16 introduce il linguaggio "cultuale" applicato alla vita ministeriale dell'apostolo per tutto il versetto. Il «liturgo» ha il compito di rendere la vita di tutte le Genti una *προσφορὰ* […] *εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ* «offerta […] ben gradita, santificata nello Spirito santo». Come ministro del culto, Paolo offre la sua "missione" alle Genti quale forma di culto (cf 1,9), perché la vita di tutti i popoli possa essere trasformata in un sacrificio spirituale a Dio gradito. Egli legge il suo ministero come un *ἱερουργοῦντα* «uno che adempie il servizio sacerdotale» (il verbo *ἱερουργεῖν* è un *hapax* nel NT, mentre è usato in 4 Mac 7,8 per indicare l'«agire cultuale in quanto sacerdote», e in Giuseppe Flavio (*Ant.Iud.* 14.4.3 §65; 17.6.4 §166) e Filone (*De cherub.* 28 §96), nel senso di «offrire sacrifici». Il servizio sacrificale dei sacerdoti nel Tempio di Gerusalemme offre a Paolo la metafora per parlare del suo ministero apostolico tra i pagani, per un culto della *nuova alleanza*, che sostituisce i sacrifici cruenti e anche tutte le forme di sacrificio pagano, praticato nei templi di tutto il mondo.

Attenzione però al fatto che il linguaggio di Paolo rimane metaforico e con questo egli non vuole qualificarsi «sacerdote» (nel senso di appartenere a una qualche classe sacerdotale del Tempio di Gerusalemme). Al contrario, egli legge la sua funzione ministeriale come adempimento di quel culto celeste di cui il culto templare è solo prefigurazione. Si ricordi, infatti, che nel NT solo a Gesù Cristo è dato il titolo di «sacerdote» (Eb 5,6; 7,1;), mentre ai ministri della comunità è dato il titolo di «presbitero», secondo l'uso sinagogale.

Il motivo del «vanto» (v. 17) ritorna anche a questo proposito: sta a significare che il ministero è sentito dall'apostolo fondato in Dio e da Lui alimentato attraverso il suo Spirito. Paolo può esercitarlo perché la grazia di Cristo glielo concede. Infatti, il suo successo nell'evangelizzare le Genti – ammesso indirettamente – è motivo di *καύχησις*

[1] Così leggono ℵ, A, B, C, D², *Ψ*, la maggior parte dei Bizantini, vari manoscritti della Vulgata e l'antica versione Siriaca (*Pšiṭṭā*). La lezione del solo *ἀδελφοί* «fratelli» è attestata nella tradizione testuale occidentale (P^{46}, D*, F, G, 1739).

«orgoglio» (v. 18), ma lo può essere solo in Cristo: l'apostolo sa che è il suo Signore ad aver agito attraverso le sue povere forze ed egli è stato solo uno strumento *εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ* «per condurre all'obbedienza [della fede] le Genti, a parole e a fatti». Quest'ultima espressione è subito chiarita dal v. 19: la predicazione dell'apostolo è infatti stata confermata da tanti segni e prodigi, *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων*, che sono in realtà segni dello Spirito, *ἐν δυνάμει πνεύματος θεοῦ* (cf anche 2 Cor 12,12; 1 Cor 2,4; 1 Ts 1,5).

«Così da Gerusalemme e in tutte le direzioni fino all'Illiria ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo»: ecco il vanto apostolico di Paolo che viene espresso con l'iperbole di una irradiazione da Gerusalemme *κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι* «in tutte le direzioni ho portato a termine» e che porta in sé la sintesi di circa dodici intensi anni di evangelizzazione.

Il v. 20 è interessante per due ragioni: *a*) perché ci dà il progetto apostolico di Paolo, ovvero quello di raggiungere le terre in cui non fosse ancora giunto il vangelo di Cristo; *b*) il fatto che egli stia scrivendo proprio a una comunità, quella di Roma (cf Rm 1,13. 15), che non era stata fondata da lui e presso la quale desidera passare e almeno per un poco fermarvisi.

Proprio perché il suo lavoro in Oriente è ormai compiuto egli ha deciso di volgersi verso l'occidente: è probabile che il senso del v. 20 sia la volontà di passare presto (vv. 22-24) a parlare dei suoi progetti che lo porteranno verso Occidente.

La motivazione della scelta apostolica di Paolo di «non costruire su un fondamento altrui», ovvero la volontà di essere il primo annunciatore del kerygma pasquale, può essere meglio compresa tenendo presente il discorso che l'apostolo riprende in 2 Cor 10,14-16:

> Non ci arroghiamo un'autorità indebita, come se non fossimo arrivati fino a voi, perché anche a voi siamo giunti col vangelo di Cristo. Né ci vantiamo indebitamente di fatiche altrui, ma abbiamo la speranza, col crescere della vostra fede, di crescere ancor più nella vostra considerazione, secondo la nostra misura, per evangelizzare le regioni più lontane della vostra, senza vantarci, alla maniera degli altri, delle cose già fatte da altri.

Per quale ragione, dunque, il rifiuto sprezzante di «non costruire su un fondamento altrui»? Non si tratta di un principio assoluto, in quanto Paolo sta scrivendo ai Romani ed esprimendo il desiderio di passare e fermarsi in quella comunità. Ciò che Paolo vuole comunicare è – ancora una volta – di aver agito sempre per obbedire al mandato del Signore e di aver stabilito nuove comunità cristiane per rispondere al suo proprio compito apostolico (1 Cor 3,5-9).

La conferma di questa sottolineatura sta nella citazione del v. 21, che è presa dal Quarto Carme del Servo di Isaia (Is 52,15). Paolo non sta applicando a sé il testo profetico di Isaia e nemmeno vuole far leva sulla figura del servo. La citazione è invece un modo per sottolineare come la sua azione missionaria sia parte integrante della attuazione del disegno salvifico di Dio, già annunziato nelle pagine profetiche del Primo Testamento.

VANGELO: Mt 3,1-12

La seconda sezione del Vangelo secondo Matteo (Mt 3,1 – 4,22) comprende diversi passi che servono da "introduzione" alla narrazione: si è davvero agli «Inizi dell'attività di Gesù in Galilea» ed è corretto tenere uniti i capp. 3 e 4.

In questa sezione introduttiva, è possibile intravede una struttura simmetrica, che pone in primo piano il Battista.

La simmetria tra la predicazione del Battista (Mt 3,1-12) e la predicazione di Gesù (Mt 4,17) è sorprendente ed è un elemento che dovrà essere spiegato quando se ne dà un'adeguata esegesi. Le parole del maestro Giovanni sono infatti ripetute da Gesù, senza alcuna variazione, all'inizio della sua attività in Galilea, non appena Giovanni è imprigionato per ordine di Erode Antipa (cf vv. 3 e 17: *μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* «Cambiate il cuore! Si è avvicinato, infatti, il regno dei cieli!»).

È importante anche sottolineare la simmetria che viene a crearsi tra la "vocazione" di Gesù, mentre era discepolo di Giovanni, e la "vocazione" dei primi discepoli che Gesù chiama sulle sponde del lago di Genezaret:

a) l'attività di Giovanni Battista: 3,1-17
  i. la predicazione del Battista (3,1-12)
  ii. Battesimo di Gesù e rivelazione come servo di ADONAI (3,13-17)

b) le *tentazioni* ovvero la decisione dello stile e la scelta di quale messianismo: 4,1-11

a') arresto di Giovanni e inizio dell'attività di Gesù: 4,12-22
  i. Gesù nella «Galilea delle genti» (4,12-17)
  ii. la chiamata dei primi discepoli di Gesù (4,18-22)

[1]In quei giorni venne Giovanni il Battista e predicava nel deserto di Giuda [2]dicendo:
– Cambiate il cuore! Si è avvicinato, infatti, il Regno dei Cieli!
[3]Egli infatti è colui del quale aveva parlato il profeta Isaia quando disse:

Voce di uno che grida nel deserto:
Preparate la via del Signore,
raddrizzate i suoi *sentieri!*

[4]E lui, Giovanni, portava come vestito pelli di cammello e una cintura di pelle attorno ai fianchi; il suo cibo erano cavallette e miele selvatico.
[5]Allora Gerusalemme, tutta la Giudea e tutta la zona lungo il Giordano accorrevano a lui [6]e si facevano battezzare da lui nel fiume Giordano, confessando i loro peccati.
[7]Vedendo molti Farisei e Sadducei venire al suo battesimo, disse loro:
– Razza di vipere! Chi vi ha fatto credere di poter sfuggire all'ira imminente? [8]Fate, dunque, un frutto degno della conversione, [9]e non crediate di poter dire dentro di voi: "Abbiamo Abramo per padre!". Perché io vi dico che da queste pietre Dio può suscitare figli ad Abramo. [10]Già la scure è posta alla radice degli alberi; perciò ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco. [11]Io vi battezzo nell'acqua per la conversione; ma colui che viene dopo di me è più forte di me e io non sono degno

di portargli i sandali; egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco. [12]Tiene in mano la pala e pulirà la sua aia e raccoglierà il suo frumento nel granaio, ma brucerà la paglia con un fuoco inestinguibile.

vv. 1-4: Il momento storico è lasciato da Matteo volutamente indeterminato: Giovanni Battista era una figura ben nota nel I secolo giudaico (cf Giuseppe Flavio). Egli fa parlare di sé, per la sua predicazione nel deserto di Giuda, nella zona di là del Giordano. Con l'aggiunta «di Giuda», Matteo mostra che la rottura con la società (*il deserto*) non porta al di fuori della terra promessa (al contrario di Gv 1,28). La sua visione teologica coglie nell'intera umanità la pienezza di Israele.

L'attività di Giovanni è di «proclamare» (*κηρύσσειν*) come un banditore, questo messaggio: «Cambiate il cuore (*μετανοεῖτε*), perché il Regno dei Cieli è vicino!». La vicinanza del regno è la notizia; il cambiamento del cuore è la condizione perché tale regno sia possibile ed esso si manifesta cambiando l'atteggiamento verso l'altro e adottando una condotta di giustizia.

Il cambiamento richiesto da Giovanni è «pentimento», che non va confuso con la «conversione» (*ἐπιστροφή*), un vocabolo a valenza teologica che dice il ritorno a Dio. Anche nei LXX il verbo ebraico *šûb* «convertirsi» non è di norma tradotto con *μετανοεῖν*. In Marco e Matteo, la conversione si esprime con la fede o adesione a Gesù. Dal momento in cui sarà presente nel mondo il «Dio con noi» (Mt 1,23), allora sarà necessario «tornare» a lui. Dato che Gesù non è ancora apparso in scena, il precursore invita al cambiamento di vita, come farà Gesù stesso (Mt 4,17) prima di darsi a conoscere. Il cambiamento di vita (*μετάνοια*) ha la propria radice nella predicazione profetica. Il suo paradigma è espresso bene da Is 1,16-17:

> Cessate di agire male,
> imparate ad agire bene.

«Il Regno dei Cieli» esprime la signoria di ADONAI sulla storia del mondo intero. L'ebraico *malkût* e la sua traduzione greca *βασιλεία* dicono anzitutto la dignità regale, ma anche la struttura del «governare», nonché il territorio e un insieme di popoli. Matteo preferisce la dizione giudaizzante «regno dei cieli», con la sostituzione del nome divino, ma il contenuto è del tutto identico alla formula «Regno di Dio». All'epoca di Giovanni e di Gesù tale regno era oggetto di viva attesa. Molte correnti del Giudaismo ritenevano che si sarebbe realizzato con l'avvento del Messia, re discendente e successore di Davide, il quale avrebbe vinto i pagani e restaurato la gloria di Israele come nazione. Giovanni Battista, tuttavia, esigendo il cambiamento come condizione per il regno, mostra che esso non è soltanto frutto dell'intervento di Dio, ma richiede la collaborazione dell'uomo. Si pensava anche che il Messia dovesse purificare anche lo stesso Israele, separando al suo interno giusti e peccatori.

Matteo riferisce alla predicazione di Giovanni un testo di Isaia. La preparazione di cui il profeta parla coincide col cambiamento che Giovanni chiedeva. La voce grida «nel deserto»: il luogo *dove* si colloca il banditore (*ἐν*) è anche il luogo dove esercita la sua attività. «Gridare nel deserto» nel senso di parlare invano, senza che nessuno dia retta, non avrebbe significato, dato che la voce di Giovanni trova eco immediata «fuori» del deserto, a Gerusalemme e in Giudea (Mt 3,5).

Basandosi sul testo di Mal 3,23: «Io vi manderò il profeta Elia, prima che giunga il Giorno del Signore», le prime scuole rabbiniche avevano già sviluppato l'idea che Elia sarebbe dovuto giungere come precursore del Messia, per purificare Israele e prepararlo all'arrivo del regno messianico (cf Mt 17, 10). Per il suo vestito, e in particolare per la cinghia di cuoio alla cintura, Giovanni è presentato con gli stessi indumenti di Elia (cf 2Re 1, 8). In questo modo Matteo ne precisa il carattere di precursore (cf Mt 11,14; 17,12s). Sarà lui a precedere il Giorno del Signore, cioè la venuta del Messia. La vicinanza del regno si associa così con la prossimità del Messia. Ma era anche un indizio molto preciso che Giovanni il Battista non osservava la purità nel modo ossessivo della comunità di Qumrān, da cui non era fisicamente molto lontano. Mentre a Qumrān si vestiva solo lino purissimo per evitare ogni eventuale contaminazione derivata da pelli di animali morti, il Battista vestiva addirittura pelli di cammelli e cinture di pelle.

Anche il cibo, ricordato non certo per la sua straordinarietà, era un indizio della considerazione con cui metteva in pratica le leggi sulla purità (*ṭohŏrût*) degli alimenti. Giovanni utilizza l'alimento che ha a portata di mano, anche se impuro (*ṭāmēʾ*), senza dipendere dalla società da cui si è separato.

vv. 5-12: La risposta alla proclamazione di Giovanni è unanime: la capitale e tutti gli abitanti del paese giudaico accorrono alla sua proclamazione («tutta la Giudea» significa tutto il paese giudaico: cf Mc 1,5; Lc 1,5; Erode il Grande, «re di Giudea»: At 10,37; 26,20); accorre gente anche dalla regione vicina al fiume. Si stabiliscono così due poli opposti: Gerusalemme, sede delle autorità religioso-politiche e centro del culto ufficiale, e il deserto, da dove si fa udire la voce di Giovanni. L'affluenza massiccia verso quest'ultimo è un plebiscito in suo favore e contro l'istituzione giudaica; il popolo esprime così il suo profondo scontento nei confronti dell'istituzione e dei suoi dirigenti.

Il battesimo, o immersione in acqua, era un rito comune nella cultura giudaica. Significava la morte a un passato che veniva simbolicamente sepolto nell'acqua. In ambito civile si utilizzava per indicare – ad esempio – l'emancipazione di uno schiavo e in quello religioso la conversione di un proselito. Qui significa il cambiamento di vita: il passato d'ingiustizia resta sepolto. Ne consegue che il battesimo va accompagnato da un riconoscimento dei «peccati» cioè delle ingiustizie commesse. Questa è la preparazione per il regno di Dio.

I Farisei erano un modello di pia religiosità e si gloriavano della loro fedeltà alla Legge interpretata secondo la tradizione rabbinica. Per la loro esemplarità, almeno apparente (cf Mt 23,13-36), esercitavano un grande influsso sul popolo; rappresentavano il potere spirituale. I Sadducei invece erano la classe dominatrice. Tra loro vi erano i grandi proprietari terrieri e le famiglie dell'aristocrazia sacerdotale; rappresentavano il potere economico, religioso e politico. Molti dunque si avvicinano a Giovanni per ricevere il suo battesimo, ma senza il proposito di riconoscere l'ingiustizia in cui vivono, né di cambiare la propria condotta. In vista della reazione del popolo, il sistema oppressore vuole in qualche modo integrare la figura di Giovanni e il movimento da lui suscitato.

Giovanni non li accetta, anzi, li rimprovera violentemente. «Razza di vipere» (*γεννήματα ἐχιδνῶν*) caratterizza le due categorie come agenti di morte. Giovanni qualifica così il potere politico-religioso nella sua relazione con gli uomini. Lo stesso farà Gesù con i Farisei e Dottori della legge (Mt 12,34; 23,33). «Ira» (*ὀργή*): nell'ebraico biblico e

nel greco biblico si esprime di frequente una realtà attraverso i sentimenti che la provocano o che essa stessa provoca; anche l'esito giudiziario di condanna è espresso con «ira». Giovanni suppone che Dio o il Messia come re che giunge sentenzierà la condanna; i farisei e i sadducei vogliono evitarlo assoggettandosi al rito esterno ma senza adempiere la condizione richiesta, il cambiamento del sistema di vita.

Matteo distingue quindi fra la massa della gente che accetta il battesimo di Giovanni e adempie alla condizione proposta (Mt 3,5s) e i circoli influenti che non hanno il proposito di compierla. Vogliono esprimere una rottura con l'ingiustizia ma senza correggere la loro condotta personale. Costoro credono che sia sufficiente discendere da Abramo per essere salvati. Giovanni demolisce una tale sicurezza. Non conta la genealogia; sono necessarie le opere! La discendenza di Abramo può provenire anche da fuori di Israele. Dio può suscitarla persino da quanto è apparentemente incapace di vita («queste pietre»). Allusione, sulla bocca del Battista, al futuro ingresso dei pagani nel regno di Dio (Mt 8,11). Giovanni attende che quando arriverà il Messia vi sarà un giudizio imminente e severo. Il frutto buono deriva dal cambiamento di vita (Mt 3,8). Non bastano dunque riti esteriori per accogliere il Regno dei Cieli, si richiede un cambiamento di vita. Chi non lo compie ne verrà escluso. La condanna è quella dell'albero che non dà frutto, ma è consumato dal fuoco. La separazione che il Messia effettuerà non sarà dunque basata sulla purezza di sangue né sulle pratiche di culto (Sadducei), né sulla fedeltà alle prescrizioni della Legge (Farisei), ma sull'atteggiamento nei confronti dell'uomo.

Giovanni paragona il suo battesimo a quello di colui che deve giungere. Si dichiara precursore di qualcuno più forte di sé. Il proposito del suo battesimo è quello di suscitare il cambiamento di vita (*μετάνοια*). Colui che viene porta un battesimo molto superiore al suo, fatto di Spirito Santo e fuoco. «Santo» applicato allo Spirito significa in primo luogo la sua appartenenza alla sfera divina; in secondo luogo la sua attività «santificatrice» o «consacratrice»; è lui a «separare» l'uomo, trasferendolo nella sfera di Dio. La sua comunicazione interiore di vita divina trasforma l'uomo, lo mantiene in contatto con Dio e gli conferisce la fedeltà a lui (Ez 36,26s). Il proposito umano di cambiare condotta non acquista autentica solidità finché non è confermato dallo Spirito. Il battesimo del Messia effettuerà un giudizio: per chi si è preparato correggendosi sarà purificazione e infusione di Spirito (forza di vita e fecondità), effetto del favore di Dio; per chi non ha cambiato condotta sarà distruzione espressa in precedenza, manifestazione dell'ira divina (Mt 3,10).

Di se stesso Giovanni afferma che «non merita neppure di slegare i sandali a colui che viene». Il simbolo di togliere i sandali è ispirata da una antica usanza matrimoniale: quando un uomo moriva senza figli il parente più prossimo doveva sposare la vedova per dare discendenza al defunto (Dt 25,5). Nel caso in cui non lo facesse un altro poteva prendere il suo posto; il gesto simbolico che significava tale appropriazione del diritto del primo si compiva togliendogli uno o entrambi i sandali. Giovanni riconosce che chi viene è più forte di lui e ha diritto di priorità. Si annuncia il tema dello Sposo, che presuppone quello dell'alleanza. Chi viene fonda un'alleanza nuova (cf Mt 26,28), in cui prende il posto di Dio (lo Sposo) in quanto «Dio con noi» (Mt 1,23).

Giovanni ripete l'idea del giudizio con un altro simbolo: quello del seminatore che raccoglie le messi. Il suo grano che verrà riunito saranno quanti hanno prodotto il frutto del cambiamento di vita; il verbo «riunire» ricorda la riunione escatologica delle tribù di

Israele. La paglia sarà bruciata con fuoco inestinguibile, che ne assicura l'assoluta distruzione.

La figura del Messia, come appare nelle parole del Battista, corrisponde a una certa attesa di Israele, condivisa da Giovanni, che l'applica nella sua critica contro i Farisei e la classe dei dirigenti (Sadducei). Il movimento iniziato dal Battista è dunque di radice popolare e attende che il Messia faccia giustizia senza ritardi. Considera i dirigenti come nemici del Regno dei Cieli e assolutamente bisognosi di un cambiamento radicale. Nella prospettiva del regno, essi devono rinunciare al loro modo di procedere; la loro attuale condotta è incompatibile con esso. Si tratta di una condotta particolarmente perversa («razza di vipere»).

Tuttavia, l'azione del Messia come giudice, annunciata da Giovanni il Battista, non corrisponde alla successiva attività di Gesù e ciò provocherà una crisi nel Battista (cf Mt 11,2-6).[2]

PER LA NOSTRA VITA:

1. Un profeta è un uomo che, a un preciso e sconvolgente momento della sua vita, sa di essere afferrato da Dio e chiamato da lui, e che non può fare altrimenti che andare dagli uomini e annunciare la volontà di Dio. La chiamata è divenuta il punto di svolta della sua vita, e per lui vale oramai soltanto l'andare dietro a questa chiamata, anche se portasse alla disgrazia e alla morte. […]

Il punto centrale, a partire dal quale è acquisita la comprensione dell'anima profetica, è il fatto che il profeta sa di essere alleato con Dio e che questa alleanza renderà la sua vita una tragedia, una tragedia d'incomparabile serietà, proprio perché si tratta di un'alleanza con Dio. Dal fatto che il profeta sia alleato con Dio dipende che le sue parole siano così strane, che egli sia così inflessibile, così temibile, che sia incomprensibile dal punto di vista umano e psicologico. […]

Dio lacera, manda in frantumi, annienta l'armonia spirituale dell'uomo che è il suo annunciatore. Dio stesso è autore della tragedia della vita del profeta, affinché in questa sconfitta dell'uomo venga alla luce la forza e il peso della richiesta divina.[3]

2. Profeta, precursore, Giovanni compie infine la sua missione: preparare le vie alla gloria di Colui che viene nel deserto. L'avvertimento escatologico è prossimo. Il Verbo di Dio sta per giungere di fronte all'uomo sua creatura. È il Verbo onnipotente: «Ecco: i popoli sono come goccia che cade nel secchio» (Is 40,15). Verrà come un pastore per pascolare il suo gregge, radunare le pecore, tenendo in braccio gli agnelli (cf Is 40,11). Egli viene a visitare i suoi. E questa ora decisiva della storia è ormai imminente. Giovanni è inviato per predisporre i cuori ad accogliere il Signore.

Il suo messaggio sarà messaggio di conversione: «Egli camminerà davanti al Signore… per ricondurre i cuori dei padri verso i figli ed i ribelli ai sentimenti dei giusti» (Lc 1,17). Poiché gli uomini si sono allontanati da Dio. L'antico peccato di Adamo continua a

[2] Il commento a Mt 3,1-12 dipende in parte da J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il vangelo di Matteo. Lettura commentata*, Traduzione di T. TOSATTI (Bibbia per Tutti), Cittadella Editrice, Assisi 1986, pp. 40-46.
[3] D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 390.

riprodursi in essi. Il peccato di Adamo era la presunzione dell'uomo di essere autosufficiente: "Noi non abbiamo bisogno di Dio". Era la presunzione dell'umanità di essere artefice del proprio destino e garante della propria salvezza. Ma, in tal modo, l'uomo si autodistrugge poiché egli non esiste e non agisce che in relazione alla sorgente divina dalla quale prende vita e alla quale si riferisce. È in questo mondo peccatore che Dio viene.

Questo mondo, Giovanni, non può salvarlo. Persino lui, il maggiore dei profeti, conosce la vanità di qualsiasi predicazione. Egli non sarà l'apportatore di una vita di saggezza, ma l'annunciatore di un avvenimento. A questo mondo peccatore sta per essere offerta una salvezza. La liberazione è prossima. Il Verbo di Dio redimerà Adamo e lo riporterà al Padre. In lui verrà restaurata la comunicazione tra Dio e l'uomo. Il Regno di Dio è prossimo. Dio regnerà sovranamente, anzitutto nell'umanità di Gesù Cristo, tutta quanta riferita a lui; in ogni uomo, poi, che potrà partecipare a questa salvezza realizzata in Gesù Cristo.[4]

3. Tutto è sorprendente nel destino del Precursore. Il Signore davanti alla folla ne dà una testimonianza piena di mistero: *egli è più che un profeta* (Mt 11,9). Un profeta rivela i segreti di Dio, trasmette agli uomini la sua parola; Giovanni è un testimone che attesta l'evento prendendovi parte; egli è *più che un profeta* poiché la sua testimonianza è una delle condizioni umane della missione di Cristo: *Conviene che così adempiamo ogni giustizia* (Mt 3,15).[5]

4. In Giovanni la possibilità della salvezza è collegata alla disponibilità a sottoporsi al battesimo di conversione e a portare "frutti" (Lc 3,9) di conversione. Pure Gesù conosce il messaggio della conversione (Mc 1,15), che però è strettamente collegato con la testimonianza in favore del regno, che viene agli uomini con una forza integrante e riconciliante. Il messaggio di questo regno trasformante, rinnovante e vivificante è perciò *euanghélion,* vangelo, buona novella. Rispetto all'oscuro sfondo apocalittico dell'imminente fine collettiva di *questa generazione perversa* […]: prevale, nella predicazione di Gesù non l'aspetto dell'annuncio della perdizione, bensì piuttosto l'aspetto ottimistico dell'annuncio della salvezza.[6]

5. Dio ha un amore fedele, incondizionato; neppure il peccato può condizionarlo. Egli infatti perdona, è tenerezza e misericordia; appena vede nell'uomo un minimo di resipiscenza, subito entra con tenerezza infinita e distrugge il peccato. Ma nonostante il perdono, il cuore dell'uomo rimane invincibilmente peccatore; occorre allora che Dio, mentre perdona e distrugge il peccato, trovi un altro modo per garantirsi una risposta all'alleanza. Ecco l'intuizione dei profeti: Dio perdona il peccato del suo popolo ed egli stesso, mediante il Messia e lo Spirito, verrà ad abitare nel cuore del popolo. Egli stesso dirà sì alla propria alleanza. L'alleanza antica, in cui Dio vuole consanguineità con il suo

[4] J. DANIELOU, *Giovanni Battista, testimone dell'Agnello*, Morcelliana, Brescia 1965.
[5] P.N. EVDOKIMOV, *L'uomo icona di Cristo. Saggi di spiritualità* (Il Pozzo), Editrice Áncora, Milano 1982, 2003², p. 73.
[6] R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Traduzione di C. DANNA (GdT 309), Editrice Queriniana, Brescia 2005, p. 97.

popolo, si realizza perché in questa nuova alleanza, egli non è solo colui che fa l'alleanza, ma anche colui che risponde di sì all'alleanza. […]

L'accesso a Dio da parte dell'uomo non è facile: non è una passeggiata gioiosa, che l'uomo compie incontro a Dio, ma ha a che fare con l'umile riconoscimento di una situazione di imperfezione, di infedeltà che radicalmente abita nel cuore dell'uomo. E' l'esperienza dell'uomo peccatore, che sa di avere labbra impure e cuore impuro. L'idea di comunione con Dio dunque comporta un rossore, un mettersi la mano sulle labbra per dire: "Come posso io comparire davanti a Dio?" Ma dà anche un tocco nuovo, stupendo, commovente al rapporto del popolo con Dio. Il popolo sta davanti a Dio non soltanto come uno che ama, ma come uno che ama con tremore, sapendo tutta la fragilità e la povertà del proprio amore, conoscendo come esso venga fuori, goccia a goccia, da un'esperienza di durezza, di fatica, di superficialità, di ottusità, connaturata col cuore dell'uomo. Accanto a questa esperienza, però, il popolo fa anche quella della tenerezza dell'amore di Dio: egli sa che non solo Dio lo ama, ma lo ama perdonando; e un amore che perdona è l'amore più sublime.[7]

[7] L. SERENTHÀ, *La storia degli uomini e il Dio della storia*, a cura di A. CARGNEL - M. VERGOTTINI (Collana di Teologia e Spiritualità 5), O.R., Milano 1987, pp. 55-56.