

VI DOMENICA DOPO PENTECOSTE (B)

Es 3,1-15 Quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte
1 Cor 2,1-7 Io ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso
Mt 11,27-30 Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi

Il collegamento tra le letture odierne, è determinato dall'immagine del Dio liberatore. Il testo dell'Esodo, scelto come prima lettura, contiene la promessa della liberazione dalla schiavitù e dalla tirannide, che sarà operata mediante il ministero di Mosè. Il brano dell'epistola descrive l'Apostolo Paolo, liberato dalle sue trepidazioni e dalle sue paure, circa l'esito del suo ministero, per l'intervento della potenza dello Spirito di Dio (cfr. 1 Cor 2,4). Infine, il brano evangelico offre il tracciato di una liberazione più profonda di quella esodale: l'ingresso nel mistero pasquale, rappresentato dal giogo liberante del vangelo.

La prima lettura odierna, tratta dal libro dell'Esodo, descrive l'incontro di Mosè col Dio vivente sul monte Oreb. Nel racconto della vocazione di Mosè, si ripresentano le costanti di ogni autentica chiamata divina. Innanzitutto, va messo in evidenza il *primato dell'iniziativa di Dio*, che si mette alla ricerca dell'uomo. Questa verità perenne sarà espressa nel NT dal Maestro, quando dirà chiaramente ai suoi discepoli: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (Gv 15,16).

Inoltre, Mosè, come i primi discepoli di Cristo, viene chiamato nel contesto del suo lavoro e della sua quotidianità (cfr. Mc 1,16.19). Il Dio di Mosè, come lo stesso Cristo, discende dunque nella vita quotidiana di ciascun uomo, muovendosi per primo alla ricerca dei suoi figli. Egli prepara e propone un dono di santità, in attesa della risposta libera dell'uomo. L'incontro con Dio non va ricercato in eventi straordinari, ma in tutte quelle circostanze quotidiane, che rappresentano un appello a vivere una determinata disposizione evangelica o virtù, occasioni che potrebbero essere sciupate per leggerezza o superficialità. Avviene così, ad esempio, che diventa motivo di ira, una circostanza che poteva essere un'occasione per imparare la pazienza o il perdono, nell'accettazione incondizionata dell'altro, nella sua diversità; o ancora, può divenire causa di tristezza e di irrigidimento, una disposizione di Dio, sgradevole alla nostra natura o alle nostre aspettative, ma che ci invita all'esercizio dell'ubbidienza.

Mosè aveva rinunciato totalmente ad ogni ministero pubblico, ad ogni servizio alla comunità umana, e si era ritirato in un ambiente protettivo e rassicurante, quale è il perimetro della vita privata. Ma Dio non vuole che egli rimanga in uno stato di ripiegamento. La divina pedagogia

agisce sempre così: dopo averci umiliati, ci risollewa (cfr. Sir 4,17-18); Egli ferisce e risana (cfr. Gb 5,18). Mosè viene ferito nel suo orgoglio, ma poi viene risanato, attraverso l'incontro personale con Dio: «Mentre Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb» (v. 1). L'incontro con Dio avviene in maniera imprevista, mentre l'azione di Mosè è interamente orientata allo svolgimento dei suoi doveri: «L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto» (v. 2).

Un'altra caratteristica necessaria, per giungere all'incontro con il Signore, è la *profondità*, la capacità di concentrarsi per decodificare i messaggi di Dio. Egli, infatti, prende l'iniziativa di incontrarci, di attirarci verso di sé, in un processo corredato da segnali da leggere con la lente dello Spirito: «L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. Mosè pensò: "Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?"» (vv. 2-3). Dinanzi al segnale che Dio gli pone dinanzi, Mosè reagisce con tutta l'attenzione del suo spirito: si concentra, si avvicina, si interroga: «perché il roveto non brucia?» (*ib.*). Proprio sulla base delle domande che urgono nel suo cuore, Dio può parlargli. Chi si accosta al Signore con leggerezza, con superficialità, non coglie i suoi appelli, oppure, pur scorgendoli, non si concentra abbastanza per comprenderli. In tal modo, l'incontro con il Signore rimane un'esperienza imperfetta e incompleta. Mosè manifesta quell'acutezza e quello spirito di osservazione necessari nella ricerca del Signore. Nel Nuovo Testamento la Vergine Maria personifica in una maniera irripetibile questo aspetto del discepolato, conservando nel suo cuore tutto quello che riguarda Cristo (cfr. Lc 2,1-19), anche ciò che trascende la sua capacità di comprensione. L'Ancella del Signore conserva ogni cosa nella memoria del cuore, aspettando che la luce di Dio giunga a chiarire i suoi dubbi, e a rispondere alle sue domande. È importante, quindi, accostarsi a Dio avendo delle domande dentro, perché il Signore desidera fare luce nella nostra mente, raddrizzare i nostri pensieri verso la verità, liberarli dalla malattia della menzogna. Anche il padre putativo di Gesù, replica lo stupendo atteggiamento della sua Sposa. Dinanzi alla problematica della gravidanza inspiegabile della Vergine Maria, Giuseppe non si comporta come coloro che ricercano luci alternative nel consiglio altrui, o nella riflessione umana, ma *consulta il Signore mediante la sua Parola* (cfr. Mt 1,20). Il testo biblico su cui egli si addormenta, prima di essere illuminato dall'angelo, è infatti Dt 24,1. Il carattere della profondità, viene ribadito da Cristo

nella parabola del seminatore, dove significativamente tre terreni su quattro non permettono al seme della Parola di germogliare, a causa della mancanza di profondità (cfr. Mt 13,3-23).

L'incontro di Mosè con Dio possiede un'altra caratteristica degna di nota: *il Signore esige fiducia in una Parola non immediatamente dimostrabile*. Mosè riceve da Dio una promessa: «Io sarò con te» (v. 12), che al presente è priva di ogni dimostrazione verificabile e a cui egli deve aderire con tutta la forza della sua fede. Mosè nei momenti di difficoltà, e nelle apparenti smentite della Parola del Signore, si rifugerà sempre nella preghiera, e Dio interverrà in suo favore, permettendo fino ad un certo punto le persecuzioni e le umiliazioni.

Dopo avere sottolineato il primato di Dio, come condizione dell'incontro, il versetto di apertura diventa eloquente sotto un'altra angolatura: «Mentre Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb» (v. 1). Dio si rivela a Mosè sul monte. Il monte esprime simbolicamente una particolare disposizione interiore di raccoglimento, una forma di elevazione e di lontananza, un silenzio interiore portato avanti anche nel contesto delle attività quotidiane. Il cristiano, infatti, non può alienarsi nel frastuono, lasciando che il suo cuore e il suo spirito vengano occupati oltre misura dalle preoccupazioni della vita quotidiana. Mosè sarà in grado di ascoltare la parola di Dio, e di percepire la sua chiamata, proprio perché nelle sue attività quotidiane ha custodito il silenzio. Avendo creato le disposizioni dell'ascolto, il Signore rivolge al liberatore d'Israele la sua parola, chiamandolo per nome: «Mosè, Mosè!» (v. 4).

Il v. 4 sottolinea la duplice e interdipendente chiamata ad annunciare e ad ascoltare la parola di Dio, entrambe frutto di una elezione individuale. L'ascolto della Parola di salvezza non è mai un fatto casuale, ma è il punto terminale di una preparazione, che potrebbe affondare le radici in un tempo molto lontano, come accade a Mosè. In questa preparazione, il Signore ci scruta, osserva ogni minimo movimento e moto del nostro cuore: «Il Signore vide che si era avvicinato per guardare» (v. 4). I movimenti di Mosè sono come scrutati con attenzione da Dio. La parola di Dio è indirizzata a ciascuno, in un tempismo che Dio stesso ha preordinato, scrutandoci, osservandoci a lungo. Al momento opportuno: «Dio gridò a lui dal roveto: "Mosè, Mosè!"» (v. 4).

Degna di nota è la duplice ripetizione del nome: «Mosè, Mosè!» (*ib.*), caratteristica già presente nell'autorivelazione di Dio ad Abramo: «Abramo, Abramo!» (Gen 22,11). Il ripetersi del nome, allude ad un ininterrotto processo di attrazione divina. La sua chiamata non è mai un atto

istantaneo, ma implica delle tappe evolutive di crescita della personalità umana, sotto l'attrazione divina che ci chiama per nome. Inoltre, la prima parola rivolta a Mosè, non descrive qualcosa, ma è, appunto, il pronunciamento del suo nome. Infatti, il Signore, si mette in relazione con noi innanzitutto sul piano personale: ciò che gli interessa è la comunione con sé; solo in un secondo momento, emerge la prospettiva di una missione.

Inoltre, la duplice ripetizione del nome, esprime anche l'instancabile opera, con cui il Signore si china ininterrottamente sulla nostra debolezza. Infatti, la nostra natura tende all'incostanza, e abbiamo bisogno che il Signore più volte riaccenda in noi, con la sua iniziativa, le motivazioni della sequela (cfr. Gv 1,38).

Mosè risponde prontamente: «Eccomi!» (v. 4), in ebraico *hinneni*. Tale espressione, nell'originale ebraico, è solitamente utilizzata per rispondere prontamente al proprio interlocutore. Qui Mosè manifesta la sua apertura alla chiamata di Dio, anche se ancora non ne conosce il contenuto.

Il v. 5 mette in luce una fondamentale disposizione, tipica di ogni servo di Dio: «Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!». I sandali proteggono il viandante dalle asperità del terreno e, al tempo stesso, costituiscono come uno schermo innaturale tra i piedi e il suolo terrestre. L'atto di togliersi i sandali può indicare la rinuncia alle proprie sicurezze, alla difesa artificiosa dei propri passi, per rispettare il suolo sacro. L'incontro con Dio, infatti, esige sempre una rinuncia ai meccanismi di difesa.

Al v. 6 si coglie un ulteriore insegnamento: «Mosè allora si coprì il volto». Mosè non soltanto deve rinunciare, fin da questo momento alle proprie difese, rimanendo a piedi nudi davanti a Lui, ma deve anche imparare a non pretendere di capire tutto in un solo momento, come si vede dal velo posto sul volto. Dio si rivelerà, infatti, gradualmente, tappa dopo tappa, sia a lui, che al popolo d'Israele.

Dio, nel rivelarsi a Mosè sul monte Oreb, entra nella storia, all'interno del processo di trasmissione del patrimonio di esperienza da una generazione ad un'altra: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe» (v. 6). Con queste parole, Dio manifesta la sua esplicita volontà di essere conosciuto ed annunciato in tutti i passaggi delle generazioni umane, per riempire di sé la vita di ciascun essere umano. Se non è Lui ad essere tramandato, come unica e vera eredità genealogica, sarà il peccato a trasferirsi da una generazione ad un'altra, con la sua forza distruttiva.

L'intervento salvifico di Dio, attraverso la chiamata di Mosè, viene motivato dal grido rivolto a Lui dal popolo oppresso, ma anche da una conoscenza previa della condizione di

sofferenza del suo popolo: «Il Signore disse: Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze» (v. 7). In questo versetto la conoscenza di Dio abbraccia due dimensioni: quella del sapere divino, libero e indipendente da qualunque fonte, e quella derivante dall'invocazione della preghiera. Quest'ultima non può aggiungere nulla alla conoscenza precedente, tuttavia mette Dio nella condizione di agire in favore del suo popolo. Anche i doni più grandi che Dio possa progettare di darci, difficilmente possono raggiungerci, senza quel desiderio profondo che si fa preghiera. La preghiera non è un modo di far cambiare idea a Dio, ma è il canale attraverso cui, la volontà di Dio si realizza senza ostacoli. Più precisamente, la volontà di Dio sull'uomo si realizza, quando l'uomo *giunge a volere radicalmente, ciò che vuole Dio*. Da qui nasce la preghiera, che Dio esaudisce infallibilmente. Al v. 9 si farà riferimento, ancora una volta, al grido degli Israeliti: «Ecco, il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto come gli Egiziani li opprimono».

Proseguendo nella lettura del nostro testo, il v. 8 è caratterizzato da un interessante contrasto tra il paese dove scorre latte e miele, e i suoi attuali abitanti. Dice il Signore a Mosè: «Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Ittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo» (v. 8). La descrizione della terra promessa ha due poli contrapposti: da un lato essa si presenta come un paese bello e spazioso, al limite della idealizzazione, dagli ampi orizzonti, dove scorre latte e miele. Dall'altro lato in questa terra, piena di meraviglie, abitano «il Cananeo, l'Ittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo», cioè popoli ostili, contro i quali Israele dovrà combattere continuamente. È significativo il fatto che l'ingresso nella terra promessa, non equivalga all'inizio di un tempo di pace, paragonabile alla mitica età dell'oro. Israele, dopo lo scontro con il Faraone e il suo potere assoluto, continuerà a combattere contro i nemici, che gli ostacoleranno l'ingresso nella terra promessa. Il dono di Dio, infatti, dovrà essere continuamente riconquistato, non essendo mai scontato il suo possesso. Non è difficile scorgere qui una metafora della vita cristiana, dove i doni messianici non sono mai un possesso sicuro, né ad essi si può accedere, senza un perenne combattimento.

Il v. 10 esprime la necessità di un coinvolgimento dell'uomo nel disegno di Dio, che diversamente non potrebbe realizzarsi: «Perciò va'! Io ti mando dal faraone.

Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo». Al v. 8 Dio stesso è presentato nell'atto di discendere: «Sono sceso per liberarlo», ma in questa discesa per intervenire in favore del popolo e liberarlo dalla sua oppressione, il Signore non vuole agire da solo. Mosè è l'esecutore, o meglio, il mediatore di un'alleanza che sarà stipulata più tardi. Questa logica attraverserà l'AT e il NT: il Signore si manifesterà sempre come il liberatore dell'uomo, associando a sé in questa opera l'umanità, ciascuno secondo la sua chiamata (cfr. 1 Cor 7,7).

Il ministero di Mosè sarà accompagnato da segni di conferma da parte di Dio. A Mosè, però, non viene dato un segno di conferma assimilabile agli altri, ma la convalida divina data al servo di Dio è espressa dalle parole: «quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte» (v. 12). Ciò significa che il vero segno dell'opera di liberazione, *consiste nel potere servire Dio senza ostacoli*. Essere liberi da un potere tirannico, non è ancora la vera libertà promessa da Dio. Essa è molto di più, e consiste nella scomparsa degli impedimenti, umani e non umani, nel compimento della volontà di Dio. Vi saranno, però, anche segni carismatici, destinati ai non credenti (cfr. 1 Cor 14,22). Infatti, al Faraone saranno date le dieci piaghe come segni dell'opera di Dio, mentre a Mosè, e al popolo, sarà dato lo statuto dei servi di Dio, in riferimento al monte della rivelazione.

In questo medesimo contesto, Dio rivela a Mosè anche il proprio nome. La legittimazione ricevuta da Mosè, a questo punto, è duplice: da un lato egli riceve la divina convalida del servizio, dall'altro riceve la rivelazione del nome di Dio: «Mi diranno: "Qual è il suo nome?". E io che cosa risponderò loro?. Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono!"» (vv. 13-14), in ebraico 'ehyeh 'ašer 'ehyeh. Si tratta di una definizione estremamente pregnante, che afferma la presenza efficace di Dio accanto al suo popolo, come *Colui che è accanto*, e non come gli idoli, che *non sono*. «Io sono colui che sono!» (*ib.*) è, innanzitutto, una affermazione di vicinanza; infatti, gli idoli non sono, ma hanno bisogno di essere custoditi dai loro adoratori, mentre il nome di Dio, svelato a Mosè, esprime il contrario: è Lui il custode e il protettore dei suoi adoratori. L'espressione ebraica del nome di Dio, può nondimeno essere tradotta anche in un altro modo: *Io sono Colui che voglio essere*. Da questo punto di vista, il significato del nome, andrebbe ricercato nella sovrana libertà con cui Dio si riserva di farsi conoscere e incontrare dall'uomo. Non si potrà mai schematizzare l'autorivelazione di Dio, perché nessuno può racchiuderlo dentro la capsula di categorie rigide. Per questo, i contemporanei di Gesù si disorientano dinanzi allo stesso Dio, che si manifesta nel Battista in un modo e nel Cristo terreno in un altro (cfr. Lc 7,33-34).

Il brano dell'epistola, dal punto di vista contenutistico, è interamente incentrato sulla teologia della predicazione: un tema già enunciato precedentemente (cfr. 1 Cor 1,22-23) e portato avanti dall'Apostolo mediante alcune fondamentali affermazioni, desunte non da un'astratta teoresi, ma dai diversi risvolti della propria esperienza pastorale. Infatti, proprio a partire dall'evangelizzazione, da lui vissuta in prima persona, egli si muove, per elaborare una teologia della predicazione, nella quale, l'efficacia e la forza persuasiva, non stanno nelle argomentazioni dimostrative o negli artifici della retorica; la forza della Parola è, piuttosto, nell'azione dello Spirito.

L'Apostolo richiama alla memoria della comunità di Corinto l'esperienza della prima evangelizzazione, da essi vissuta: «non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola» (v. 1). L'espressione «eccellenza della parola», allude ovviamente all'arte del dire, ossia all'attività, tanto diffusa nel primo secolo, dei retori, la cui abilità consisteva appunto nel costruire discorsi persuasivi. L'Apostolo prende esplicitamente le distanze dalla forza della retorica, e da coloro che fanno, dell'arte del parlare, il proprio mestiere. Certo, anche l'Apostolo esercita il suo ministero “parlando”, ma non nella stessa maniera in cui lo fanno i retori. Essi lo fanno per professione, lui lo fa per una chiamata divina. Ma la differenza essenziale, tra la retorica e la predicazione, è molto meglio definita in questi termini: *la forza persuasiva del vangelo non consiste nell'abilità dell'uso delle parole, ma nella potenza dello Spirito*. Al contrario, i contenuti della predicazione apostolica sono così lontani dalla logica umana, che nessun retore potrebbe usarli, per convincere un uditorio. Il versetto chiave, direttamente collegato a quello già citato, è il seguente: «La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza» (v. 4). Col termine “sapienza” qui egli non intende riferirsi alla sapienza biblica, ma alla sapienza umana, e più specificamente – come il contesto suggerisce –, all'arte di convincere l'interlocutore. L'accento non cade perciò sulla sapienza, ma sui discorsi persuasivi della retorica.

L'altro versetto chiave, che tocca il vero problema dell'evangelizzazione, ed esprime al contempo il suo carattere originale, suona così: «Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso» (v. 2). Si tratta indubbiamente di un versetto centrale della pericope odierna. Il contenuto della predicazione apostolica, che la comunità di Corinto ha ricevuto da Paolo, è Cristo crocifisso. Il fatto originante del *kerygma* cristiano, ossia l'umiliazione del Figlio di Dio, è talmente fuori da ogni schema concepibile, che qualunque ragionamento persuasivo, fondato sull'arte della retorica, crolla su se stesso. Infatti, non esisteranno mai ragionamenti umani capaci di dimostrare che il Figlio di Dio possa avere subito tale sorte, e che la morte possa essere divenuta, da quel momento in poi, una

sorgente di vita incorruttibile: «Io ritenni di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso» (*ib.*). Dinanzi alla parola della croce, tutta la sapienza umana si confonde e si disorienta. Allora, se i credenti accolgono il vangelo, e riconoscono la sua verità, ciò non può essere dovuto alla logica dell'annuncio, o alle argomentazioni portate a sostegno del *kerygma*, bensì alla «manifestazione dello Spirito e della sua potenza» (v. 4). Che cosa sia poi, in termini concreti, questa «manifestazione dello Spirito e della sua potenza», è una domanda a cui si può rispondere su un doppio versante; il primo versante è quello dell'opera segreta e intima dello Spirito Santo, nella coscienza umana aperta alla verità: la Parola del vangelo, per quanto sia superiore a qualunque logica umana, si presenta come vera alla coscienza individuale, giacché lo Spirito convince intimamente, coloro che sono aperti alla verità di Dio. Questo primo versante possiamo perciò identificarlo con *l'interiore attestazione dello Spirito Santo, che conferma la verità della parola di Dio nella coscienza individuale*. Poi c'è un secondo versante, più esteriore, ma anch'esso fa parte integrante della manifestazione dello Spirito e della sua potenza, ed è il versante "carismatico". Le comunità paoline sono particolarmente effervescenti, da questo punto di vista: i carismi di profezia e di glossolalia, di guarigione e di discernimento, si manifestano in esse con grande frequenza. Anche questa è una conferma divina della parola della predicazione apostolica, benché non sia quella determinante.

Paolo distingue chiaramente la sapienza di Dio da quella insegnata dalla filosofia e dalla scienza dell'uomo: «tra coloro che sono perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo» (v. 6). Nel linguaggio cristiano, insomma, si utilizza la stessa parola del lessico comune, per indicare una cosa diversa. La *sophia* conosciuta dal cristiano differisce, quindi, sostanzialmente da quella cercata dai filosofi greci, mediante il solo esercizio della ragione. Più precisamente, la sapienza promessa al cristiano non è raggiungibile dal basso, ma è essa stessa che si muove verso di lui e si comunica per rivelazione: «a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito» (v. 10). Infatti, la sapienza di Dio «è rimasta nascosta» (v. 7) fino al termine stabilito da Dio. Con la predicazione apostolica, e l'effusione dello Spirito, inizia il tempo della definitiva apertura dei cieli e viene svelato ai credenti ciò che prima era nascosto. La rivelazione giunge così alla sua tappa finale, ed è dato ai credenti accesso alla conoscenza della gloria di Dio (cfr. v. 7).

Nel Vangelo di Matteo, le parole di Gesù, alludono al mistero trinitario e alla sua inaccessibilità, se non attraverso l'unico mediatore che è il Figlio, e che possiede un potere infinito,

pari a quello del Padre: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo» (v. 27). Ciò vuol dire che la rivelazione di Dio all'uomo è frutto di una decisione libera e indeducibile di Dio stesso, ma l'unico canale rivelativo, è Cristo, perché solo Lui conosce il Padre in modo perfetto e totale, per conoscenza diretta, essendo il Figlio uguale al Padre. La conoscenza di Dio raggiunta dall'illuminazione dei saggi nel corso dei secoli, e perfino dai profeti, è solo approssimativa e nebulosa. Quella del Figlio è, invece, esatta e non riformabile, non suscettibile di ulteriori nuove rivelazioni. In Cristo, il Padre ha detto tutto ciò che bisogna sapere, per essere partecipi della sua santità. L'unica nuova tappa che attendiamo è il ritorno di Cristo, nella sua ultima parusia. Tale conoscenza di Dio, comunicata da Cristo come mediatore, appare in primo luogo come universale, cioè destinata a tutti coloro che hanno la disposizione giusta: «le hai rivelate ai piccoli» (v. 25). Il termine greco tradotto qui con "piccoli" è *nepiois*, che indica precisamente l'età infantile e non una situazione di svantaggio sociale. Esso si presenta peraltro al plurale, e perciò descrive una rivelazione collettiva, per quanto ristretta alla categoria degli infanti. I bambini sono, infatti, i veri destinatari del dono del regno di Dio, costituendo così un modello di riferimento per l'adulto (cfr. Mt 18,3 e Mc 10,14). Occorre, però, notare pure che tale rivelazione, operata dal Figlio, poco dopo ha un destinatario descritto al singolare, acquistando così un aspetto personale e individuale: «colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo» (v. 27). Si coglie in questo passaggio dal plurale «i piccoli», al singolare «colui al quale», il duplice livello della scoperta di Dio: l'annuncio del vangelo offre a tutti la conoscenza di Dio e del suo disegno di salvezza, ma poi ciascun credente – come è ampiamente dimostrato dalla vita dei santi – viene personalmente introdotto in un'esperienza *sua* di comunione con Dio, a cui è connessa una conoscenza divina diretta, e non per sentito dire, come avviene invece nel primo ascolto del vangelo.

La sezione finale del brano evangelico non ha paralleli negli altri evangelisti e si presenta come un materiale proprio di Matteo, dal carattere prevalentemente esortativo. Al v. 28 risuona l'invito del Maestro: «Venite a me». Questa esortazione sembra contrastare con la logica dell'Incarnazione, nella quale il Verbo è venuto fino a noi, fin dentro la nostra natura; questo fatto, però, ci permette di cogliere un altro aspetto della verità dell'Incarnazione: con la sua venuta sulla terra, Cristo non ha colmato totalmente lo spazio che ci separava da Lui. L'esortazione «Venite

a me», implica necessariamente che *vi è ancora un tratto di strada* per arrivare fino a Lui, e che esso deve essere percorso singolarmente da ciascuno che davvero desidera incontrarlo.

L'invito di Gesù va, però, letto per intero, e allora si può cogliere in esso una seconda verità: «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi» (v. 28). Cristo si rivolge agli affaticati e agli oppressi, promettendo loro una sicura consolazione. Queste parole esprimono lo stile ispirato dall'amore che Egli personalmente vive, e che nell'ultima cena propone ai suoi discepoli come modello e come segno di riconoscimento nel comandamento nuovo (cfr. Gv 13,34-35). Qui, però, Cristo non va a trovare personalmente gli oppressi e gli affaticati, bensì li invita a muoversi verso di Lui. Ovviamente, non può trattarsi di un movimento locale, visto che il Cristo del vangelo è descritto non di rado nell'atto di entrare nelle case, per curarvi i malati che vi si trovano (cfr. Mc 1,29-34; Mc 5,38-41). L'esortazione «Venite a me» non indica, quindi, la condizione superiore del sovrano, pronto a beneficiare solo quelli che vanno a ossequiarlo; il suo significato è ovviamente un altro. Cristo sa bene che potrebbe fare poco o nulla per un determinato uomo, anche giungendo fino a casa sua, ed entrando sotto il suo tetto, se questi non avesse, a sua volta, verso di Lui un minimo moto del cuore. Anche a Nazareth, Gesù si reca personalmente, ma il cuore dei suoi concittadini non si muove verso di Lui, e perciò viene impedito nella sua opera salvifica, non avendo trovato in essi la fede (cfr. Mc 6,5-6).

Il fatto che Cristo rivolga il suo invito a coloro che sono *stanchi e oppressi* esprime l'idea che non tutti gli uomini sono capaci di attendersi qualcosa da Lui. In particolare, quelli che *non* ritengono di essere bisognosi di guarigione e di liberazione, che pensano di non essere stanchi e oppressi – perché spesso sono proprio loro che stancano e opprimono –, tutti coloro che pensano di essere così bravi da potersela cavare da soli, non possono entrare in questa categoria dell'invito di Gesù. A essi, a motivo delle loro disposizioni d'animo, la parola di Dio potrebbe non dire nulla. Vi sono taluni, infatti, che vivono in una completa autosufficienza e non capiscono quale necessità l'uomo abbia di un redentore. *Essi negano il Cristo, perché negano che l'uomo ne abbia bisogno.* L'Apostolo Giovanni spiega questo fenomeno come il risultato dell'operazione dello spirito dell'anticristo, che nega appunto il Cristo venuto nella carne (cfr. 2 Gv 7). La convinzione suscitata dallo spirito dell'anticristo si basa sul dogma che la natura umana possa farcela da sola a trovare la risposta alle proprie domande e a giungere al massimo livello di pace e di benessere. Si tratta, in fondo, della promessa gnostica. E tutto ciò senza Cristo, ritenendo che essa abbia in sé tutte le energie di salvezza. Si tratta, com'è ovvio, di concezioni panteiste, del tutto estranee alla vera natura del vangelo.

Il versetto successivo esprime una condizione ben precisa, come fondamento della pace offerta da Gesù, che non è una pace costruita dal basso, come quella proposta dal panteismo, ma è la riconciliazione con Dio, verificatasi una volta per tutte sulla croce. L'invito è accompagnato perciò da una richiesta: «Prendete il mio giogo sopra di voi» (v. 29). Occorre notare come Cristo dica: «il mio giogo», e non parli di un giogo qualunque, e neppure, come taluni pensano, di un giogo posto arbitrariamente da Dio sulle nostre spalle, come se la nostra sofferenza fosse dettata da una mancanza di criterio, o come se addirittura Dio se ne compiacesse. Il giogo, a cui il Maestro si riferisce, non è quello che Dio pone su di noi, ma quello che *Egli ha preso su se stesso*. Sono, quindi, in errore quelli che ritengono che il concetto cristiano di sofferenza consista nell'accogliere il peso che Dio mette sulle nostre spalle. Piuttosto: noi siamo invitati ad accogliere quello stesso giogo, che Cristo ha preso già, divenendo, in un certo senso, compartecipi della sua missione di Redentore.

L'esortazione prosegue: «e imparate da me, che sono mite e umile di cuore» (v. 29): essere miti e umili di cuore non è tanto un problema caratteriale, non è una questione di atteggiamento remissivo, in contrasto con chi suole ribellarsi per ogni cosa, ma significa semplicemente *sottomettersi con fiducia al divino progetto, come i bambini, senza sottoporlo al tribunale della ragione*. Il giogo di Cristo è la sua sottomissione al Padre, è il suo vivere la vita quotidiana valorizzando ogni istante, mediante il compimento della volontà del Padre, sapendo che ogni istante della vita terrena passa e non torna, ma non passa l'impronta d'amore che uno riesce a imprimervi. Ogni atto d'amore si ritrova, così, nell'eternità, anche se passa irreversibilmente il tempo fuggevole, in cui è stato compiuto. Prendere il giogo di Cristo significa quindi entrare nella sua sottomissione al Padre, e con la sua stessa fiducia filiale, dare un valore eterno, a ogni istante del tempo che trascorre, riempiendolo d'amore.

La promessa, infine, è questa: «e troverete ristoro per la vostra vita» (v. 29), perché fare la volontà di Dio è dolce, anche se sembra ardua a chi la osserva prima di compierla. Ma non c'è altra possibilità di trovare ristoro. Anzi, il vero dolore radicale e inconsolabile è proprio la disarmonia tra la nostra vita quotidiana e la volontà del Padre, perché inchioda l'uomo in una tremenda orfananza. Il giogo di Cristo, guardato da lontano fa paura, ma assunto su di noi, e portato con Lui nella fede e nella pietà filiale, diventa misteriosamente una sorgente inesauribile di consolazione: «Il mio giogo infatti è dolce e il mio peso leggero» (v. 30). Ancora una volta, Cristo insiste sugli aggettivi possessivi «Il mio giogo [...] il mio peso»; il Padre non impone su noi la sofferenza in modo arbitrario, ci

invita piuttosto a camminare insieme a Cristo sulla stessa strada che Lui ha scelto di percorrere come uomo. È l'unica dove non si inciampa.