

Settore disciplinare L-FIL-LET/06 (Letteratura cristiana antica)
a.a. 2001-2002

(prof. Clementina Mazzucco)

Modulo 3: Il Vangelo di Matteo e i miracoli di Gesù

Disciplina: Filologia ed esegesi neotestamentaria

I Parte: Presentazione del Vangelo di Matteo

1. Il Vangelo di Matteo ieri e oggi

Indubbiamente il Vangelo di Matteo ha goduto di grande fortuna nella Chiesa antica, più degli altri Vangeli. La sua "canonicità" si può dire che non sia mai stata oggetto di discussione, anche perché era dato per scontato che l'autore fosse l'apostolo Matteo, uno dei dodici. Solo alcuni ambienti ereticali, soprattutto quelli gnostici, lo contestavano per il particolare rilievo che in questo Vangelo viene dato alla legge antica e all'etica: è noto, ad esempio, che Marcione, verso la metà del II sec., rifiutava tutti i Vangeli, tranne quello di Luca. I detti di Gesù riportati in questo Vangelo erano considerati "Scrittura", cioè testo sacro, ispirato, già dalla Lettera di Barnaba e dalla II Lettera di Clemente, scritti della prima metà del II secolo, e l'intero Vangelo è trattato come Scrittura a partire da Giustino (metà del II sec.). Compare in tutte le liste canoniche che conosciamo, dalla seconda metà del II secolo in poi.

E' il Vangelo più conosciuto e utilizzato dai cristiani fin dall'inizio (in particolare il celebre "discorso della montagna" viene sentito come il manifesto di base del cristianesimo ed è usato nella catechesi),¹ e viene ben presto ritenuto il primo anche in senso cronologico. Nel confronto con Marco, che oggi sappiamo essere stato composto precedentemente, appare più completo e sistematico,² e viene preferito, tanto da soppiantare l'altro e farlo ritenere un suo sunto.

Diventa oggetto di numerosi commenti.³ Tra i Padri orientali, lo hanno commentato Origene, grande studioso della Bibbia, nella prima metà del III sec. (ci rimangono omelie e trattati su Mt) e Giovanni Crisostomo, celebre predicatore del IV sec. (abbiamo ben 90 omelie, poi tradotte anche in latino e in lingue orientali). In occidente, dal IV sec. in poi si susseguono i commenti di numerosi autori: Ilario di Poitiers, Gerolamo (altro importante biblista, noto soprattutto come autore della Vulgata, la più diffusa traduzione latina della Bibbia), l'anonimo autore, forse ariano, dell'*Opus imperfectum in Matthaeum* (54 omelie), molto letto nel medioevo, Gregorio Magno (omelie sui Vangeli), ecc. E si ha notizia, da Gerolamo, di altri commenti patristici, oggi perduti. Il discorso della montagna suscita inoltre commenti specifici (di Agostino abbiamo un *De sermone Domini in monte*, in due libri) e, all'interno del

¹ Su questo punto si veda l'ampio studio di É. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Leuven 1986.

² Il Vangelo di Matteo presenta, in più rispetto a Marco, un racconto dell'infanzia all'inizio, e le apparizioni del Risorto alla fine; contiene molti discorsi di Gesù, che mancano o sono molto più ridotti in Marco.

³ Cfr. Fabris, p. 13 n. 1.

discorso della montagna, vengono commentate a sé le beatitudini (cfr. le otto omelie *De beatitudinibus* di Gregorio di Nissa), la preghiera del Padre nostro (abbiamo trattati di Tertulliano, Cipriano, Gregorio di Nissa). Attira, in Matteo, la ricchezza di spunti spirituali, etici e dottrinali che offrono i grandi discorsi di Gesù.

Anche in età moderna ha colpito, in Matteo, soprattutto l'importanza conferita all'elemento morale, pratico, e in specie il radicalismo morale. *Mosissimus Moses* definiva Lutero il Gesù matteano, a indicare il suo atteggiamento di interpretazione rigoristica della legge mosaica. Per venire a tempi più recenti, può essere significativo che un intellettuale cattolico di impronta critica come P.P. Pasolini scegliesse il Vangelo di Matteo nel suo film *Il Vangelo secondo Matteo* del 1964 per proporre un Gesù severo, provocatorio, incisivo.⁴ Anche in età moderna le Beatitudini sono diventate un oggetto privilegiato di riflessione o di contestazione, non solo presso gli esegeti, ma anche in ambienti letterari e artistici: G. Ravasi cita, a questo proposito, opere letterarie, anche poetiche, e composizioni musicali, dell'800 e del '900.⁵

Oggi però questo Vangelo provoca interpretazioni divergenti. Secondo una linea esegetica, che è prevalsa soprattutto in passato, si nota il carattere di polemica nei riguardi del giudaismo (danno spunto in questo senso alcune esplicite invettive di Gesù contro scribi e farisei) e si vede in Matteo l'intento di stabilire una rottura con esso e di indicare nei cristiani il "vero Israele". Altri commentatori leggono invece il Vangelo di Matteo come il tentativo di difendere la continuità tra fede cristiana e radici giudaiche e di contrastare alcune tendenze presenti nella comunità del suo tempo a considerare superata la "legge" antica.

Si tratta in realtà di un Vangelo complesso, da riscoprire, soprattutto attraverso una rilettura attenta di tutte le sue parti: discorsi e racconti.

2. Alcune indicazioni bibliografiche

Per quanto riguarda il testo del Vangelo,

- l'edizione greca consigliata, perché più aggiornata, è la 27^a di Nestle-Aland (1993), ora disponibile con a fronte la traduzione italiana a cura della Cei (Conferenza Episcopale Italiana), pubblicata nel 1971, nell'edizione *Nuovo Testamento greco-italiano*, a cura di B. Corsani e C. Buzzetti, Roma, Società Biblica Britannica e Forestiera, 1996.

- La traduzione Cei del 1971 è a tutt'oggi la più diffusa; è stata rivista e ha avuto una nuova edizione autonoma nel 1997 (*La Sacra Bibbia. Nuovo Testamento*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana), per ora non molto conosciuta.

- Una traduzione raccomandabile, perché spesso più letterale, è quella di A. Poppi, nella *Sinossi dei quattro Vangeli* (vol. I - Testo, Padova, Ed. Messaggero, 1993¹¹), disponibile anche col testo greco dell'ed. Nestle-Aland (*Sinossi quadriforme dei quattro Vangeli*, greco-italiano, vol. I - testo, Padova, Ed. Messaggero, 1999²): a questa sinossi faremo più volte riferimento.

- Si raccomandano anche alcune traduzioni personali contenute nei commenti che citeremo tra poco (ad es. quelle di R. Fabris, G. Barbaglio).

⁴ Per questi riferimenti cfr. G. Ravasi, *La Buona Novella, Le storie, le idee, i personaggi del Nuovo Testamento*, Milano, Mondadori, 1996, pp. 55-56.

⁵ Ravasi, *La Buona Novella*, pp. 59-60: cita lo scrittore A. Gide, *Nuovi nutrimenti* (1935); i poeti L. Estang, *Les Béatitudes* (1945) e P. Emmanuel, *Les Béatitudes* (1970); i musicisti C. Franck (1822-1890), autore di un oratorio intitolato pure *Les Béatitudes*; G. Petrassi, *Béatitudes: testimonianza per Martin Luther King* (1968); G. Migot, autore di un oratorio sull'intero Discorso della Montagna (1936).

Altre traduzioni possono essere accettabili (bisogna verificare di volta in volta); va sconsigliata invece la Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente, che ha una finalità divulgativa utile, ma è volutamente troppo libera.

Tra gli studi sul Vangelo di Matteo a cui faremo successivamente riferimento, innanzitutto indichiamo alcuni commenti recenti, reperibili in italiano. I commenti si caratterizzano per il fatto che analizzano l'intero Vangelo seguendo l'ordine del testo, passo per passo, talora versetto per versetto; riportano i passi per lo più in traduzione, qualche volta anche nell'originale.

- O. da Spinetoli, *Matteo. Commento al "Vangelo della Chiesa"*, Assisi, Cittadella, 1973;
- R. Fabris, *Matteo*, Roma, Borla, 1982;
- G. Barbaglio, *Il Vangelo di Matteo. Traduzione e commento*, in *I Vangeli. Traduzione e commento*, a cura di G. Barbaglio-R. Fabris-B. Maggioni, Assisi, Cittadella, 1989, pp. 41-618;
- J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo. Testo greco e traduzione. Commento*, tr. it., 2 voll., Brescia, Paideia, 1990-1991 (ed. orig. Freiburg im Br. 1986-1988);
- A. Mello, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Comunità di Bose-Magnano (Bi), Ed. Qiqajon, 1995;
- M. Galizzi, *Vangelo secondo Matteo. Commento esegetico-spirituale*, Leumann (Torino), Elledici, 1999.

Si può dire che tutti questi commenti si ispirino al metodo storico-critico,⁶ che studia il testo da più punti di vista. Per ogni brano, chi segue questo metodo innanzitutto prende in considerazione eventuali difficoltà di ricostituzione del testo originale, testimoniate dalla tradizione manoscritta (critica testuale); poi cerca di ricostruire, soprattutto attraverso il confronto con gli altri Vangeli, quale delle versioni a noi pervenute sia la più antica e i rapporti reciproci di dipendenza; cerca dunque le fonti di cui l'evangelista si è servito e le fasi di elaborazione del brano antecedenti alla forma finale (critica delle fonti); individua e definisce la forma letteraria del brano cercando di risalire alle origini e all'ambiente in cui è sorto (storia delle forme); distingue e analizza gli apporti specifici che l'evangelista ha dato nel suo lavoro redazionale (storia della redazione). Secondo una tendenza che si è affermata in tempi recenti, quasi tutti i nostri commenti sviluppano l'ultimo aspetto e pertanto prestano una discreta attenzione agli aspetti compositivi, letterari e linguistici e si soffermano sugli elementi strutturali, sebbene con risultati differenti. Molto presente è l'interesse teologico, dottrinale e pastorale, che spinge a dedicare trattazioni specifiche alla cristologia, all'ecclesiologia, ecc.

Il commento di Mello si caratterizza per un intento più accentuato di collocare il Vangelo sullo sfondo della cultura rabbinica e di far emergere la linea di continuità tra antica e nuova economia, in contrasto con una tendenza che in passato ha portato a leggere in chiave antiggiudaica, o senz'altro antisemita, questo Vangelo.⁷

Indichiamo inoltre alcuni studi, che si soffermano su parti specifiche del Vangelo, con finalità differenti:⁸

⁶ Abbiamo illustrato questo metodo nel modulo 1 ("Introduzione al Nuovo Testamento").

⁷ Cfr. Mello, p. 9.

⁸ I seguenti volumi sono quelli suggeriti nella Guida di orientamento per gli studenti che devono integrare il programma in quanto non conoscono la lingua greca.

- X. Léon-Dufour, *Studi sul Vangelo*, tr. it., Milano, Paoline, 1974 ³ (ed. orig. Paris 1965);
- V. Fusco, *La casa sulla roccia. Temi spirituali di Matteo*, Comunità di Bose-Magnano (Vc), Ed. Qiqajon, 1994;
- J.D. Kingsbury, *Matteo. Un racconto*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1998;
- S. Grasso, *Matteo. Il vangelo narrato*, Milano, Paoline, 2000.

Lo studio di Léon-Dufour analizza soprattutto alcuni episodi dei Vangeli sinottici (la genealogia, la trasfigurazione, la guarigione della suocera di Pietro, la tempesta sedata, ecc.), prestando particolare attenzione alla ricostruzione delle fonti e delle tradizioni originarie, al rapporto tra i Vangeli, alle versioni dei singoli Vangeli. Il Vangelo di Matteo è quindi esaminato normalmente insieme ai paralleli sinottici. E' l'unico testo preso in considerazione per quanto riguarda "l'annuncio a Giuseppe" (studio II), che è riportato solo da Mt, e anche nello studio VII, "Verso l'annuncio della Chiesa", che analizza l'unità della sezione compresa nei cc. 14-16 di Mt.

Il saggio di Fusco è interamente dedicato allo studio di problemi e temi rilevanti del Vangelo di Matteo (caratteri peculiari del Vangelo; situazione della comunità di Matteo; l'incredulità dei discepoli; Gesù guaritore; il tema del perdono; le invettive contro scribi e farisei; carità, chiesa, mondo nella scena del giudizio), seguendo il metodo storico-critico, ma con particolare attenzione alla redazione finale.

Entrambi i volumi di Kingsbury e Grasso, come indicano i sottotitoli, seguono invece una delle nuove metodologie recenti, quella narratologica, ma con diversa impostazione: Kingsbury si interessa soprattutto dello sviluppo delle parti principali del Vangelo, di alcune componenti (come i discorsi) e della caratterizzazione dei principali personaggi (Gesù, avversari, discepoli), mentre Grasso commenta più da vicino singoli episodi o sezioni (il racconto dei magi, la chiamata dei discepoli, la sezione sui miracoli, le parabole della zizzania, del servo spietato, del banchetto, l'incontro con la Cananea, l'unzione di Betania, la risurrezione), insrendoli peraltro nel complesso del Vangelo.

3. *Questioni introduttive*

Prima di affrontare direttamente la lettura e il commento del testo o, come nel nostro caso, di trattare un tema specifico come quello dei miracoli, è utile, e in qualche caso indispensabile, toccare alcune questioni che ci permettono di collocare storicamente e criticamente il Vangelo di Matteo, in vista di una corretta esegesi del testo. Tali questioni sono: identità dell'autore, data di composizione del Vangelo, ambiente di origine e destinatari, motivazioni di fondo, fonti utilizzate.

3.1. *Autore*

Nell'antichità ha avuto un influsso determinante la testimonianza di Papia, vescovo di Gerapoli dell'inizio del II sec., che letteralmente suona: "Matteo raccolse i detti (del Signore) in lingua ebraica, e ciascuno li interpretò come poteva" (Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος).

Tutta la tradizione patristica successiva la ripete, intendendo innanzitutto che Matteo sia l'apostolo, uno dei dodici secondo tutte le liste ufficiali (Mt 10,3; Mc 3,15;

Lc 6,15; At 1,13). Nella lista del Vangelo di Matteo (=Mt)⁹ l'apostolo Matteo è definito *telwvnh*", ossia pubblicano, esattore delle imposte (Mt 10,3), e probabilmente viene identificato col pubblicano Matteo chiamato da Gesù a seguirlo in un episodio precedente (Mt 9,9). Gerolamo (*Vir. ill.* 3), che nota come questo medesimo pubblicano nei paralleli di Marco (2,14) e Luca (5,27) sia chiamato Levi, afferma che Levi era il soprannome di Matteo. Alcuni documenti antichi (il Prologo antimarcionita, Gerolamo) aggiungono che egli proveniva dalla Giudea e avrebbe scritto in Giudea, per credenti provenienti dal giudaismo.

Un secondo dato che viene ricavato dalla notizia di Papia è che Matteo avrebbe composto originariamente un Vangelo in ebraico. Gerolamo (*Vir. ill.* 3) specifica che non si sapeva chi poi avesse tradotto il Vangelo ebraico in greco; egli ritiene di aver potuto vedere personalmente questo Vangelo originario, che si sarebbe trovato nella biblioteca di Cesarea, e di averlo anzi trascritto.

In età moderna la testimonianza di Papia e le interpretazioni della tradizione antica sono state sottoposte a una serrata critica da parte degli studiosi, che sollevano interrogativi mai del tutto risolti.

1. A proposito dell'identificazione dell'autore con l'apostolo non manca neppure oggi chi presta fede alla tradizione e accetta dunque la notizia che l'evangelista fosse il pubblicano, diventato poi discepolo di Gesù e uno dei dodici: potrebbe aver avuto in origine il nome Levi e aver ricevuto il nome Matteo al momento dell'elezione, com'è capitato a Pietro, che prima si chiamava Simone (Mc 3,16; cfr. Mt 10,2). Anche di altri personaggi si conosce un doppio nome: Saulo-Paolo, Giovanni Marco, ecc.

Ma per lo più oggi gli studiosi dubitano di tale identificazione, anche perché non è esente dal sospetto di una intenzionalità di tipo apologetico e teologico: tutta la tradizione antica ha cercato di collegare direttamente o indirettamente gli scritti "canonici" con figure di apostoli per conferire loro uno stretto rapporto con l'insegnamento di Gesù stesso. Fanno notare che Mc al pubblicano chiamato da Gesù dà il nome di Levi e non di Matteo (Mc 2,14) e che non è mai documentato per lui il doppio nome Levi Matteo; alcuni rilevano che i due nomi sono entrambi semitici, mentre solitamente, in caso di doppio nome, uno era semitico, l'altro greco (cfr. Saulo Paolo, Giovanni Marco). Un'ipotesi accreditata è che l'evangelista Matteo stesso abbia operato la sostituzione di Matteo a Levi nell'episodio della chiamata, perché Levi non compare nella lista dei dodici apostoli (e non compare più nel resto del Vangelo), mentre gli altri episodi di chiamata narrati per esteso nel Vangelo riguardano apostoli (Pietro e Andrea, Giacomo e Giovanni: Mt 4,18-22). Il rilievo conferito all'apostolo Matteo dal Vangelo potrebbe dipendere da un effettivo collegamento dell'evangelista con le tradizioni che facevano capo a tale apostolo.

Un argomento addotto oggi contro l'idea che l'autore fosse un apostolo è che il Vangelo si dimostra chiaramente dipendente dal Vangelo di Marco, che non era un apostolo: che bisogno avrebbe avuto un apostolo, un testimone oculare, di ricorrere alla documentazione di uno che testimone oculare non era stato?

Si deve invece accogliere l'opinione che Matteo fosse un giudeo, di origine e soprattutto di lingua e di cultura: conosce l'ebraico ed è in grado, quando vuole, di utilizzare l'Antico Testamento nell'originale; introduce nel suo greco semitismi;¹⁰ ha

⁹ Con la sigla Mt si intende indicare il Vangelo di Matteo come opera scritta. Lo stesso vale per Mc, Lc, ecc.

¹⁰ Barbaglio (p. 55) indica alcune espressioni caratteristiche: "regno dei cieli" invece che regno di Dio, "compiere la legge", "la legge e i profeti", "la casa di Israele", "non uno iota né un apice della legge"; "la carne e il sangue", "le porte degli inferi", "legare e sciogliere".

famigliarità con i metodi, di esegesi biblica e di discussione teologica, propri dei rabbini. Molti commentatori ritengono che l'evangelista alluda a se stesso quando, a conclusione della sezione sulle parabole (13,52), delinea il profilo di uno scriba, divenuto discepolo del regno dei cieli, che viene paragonato a "un padrone di casa il quale trae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche". Dice Mello: "Matteo è un buon scriba, anzitutto nel senso che ha un accesso diretto alle Scritture ebraiche. Inoltre, è uno che sa scrivere" (p. 12).

2. Più difficile da risolvere è la questione relativa al presunto proto-Matteo ebraico. Recentemente, uno studioso come J. Carmignac¹¹ ha rivalutato molto la testimonianza di Papia a proposito di una redazione ebraica (o aramaica) del Vangelo di Matteo, accettando il significato che le ha attribuito la tradizione antica, perché gli consente di riconoscere, dietro ai Vangeli attuali, tradizioni, o addirittura già Vangeli antecedenti, molto più antichi, scritti originariamente in ebraico, e poi tradotti in greco.

Ma oggi si tende per lo più a rifiutare l'idea che sia esistito un primitivo Mt in ebraico o aramaico,¹² poi tradotto in greco, perché il Vangelo che possediamo appare scritto direttamente in greco, in un buon greco; in esso risultano anzi eliminati molti aramaismi presenti in Marco; per di più l'autore, quando cita l'AT (= Antico Testamento), ricorre più volentieri alla traduzione greca dei LXX e non all'ebraico. La notizia di Gerolamo che presume di aver visto coi suoi occhi il Vangelo in ebraico viene oggi ritenuta frutto di un equivoco: Gerolamo probabilmente lo confondeva col Vangelo apocrifio dei Nazareni o degli Ebrei, che fu scritto in ebraico-aramaico e attribuito a Matteo, ma che risulta posteriore al Mt greco: ne è un libero adattamento. Non si ritrova il presunto Mt ebraico neppure in altri Vangeli apocrifi, come il Vangelo degli Ebioniti, che si richiama pure a Matteo: è stato scritto originariamente in greco.¹³

Oggi molti commentatori tentano tuttavia di recuperare l'affermazione di Papia traducendola e interpretandola diversamente dalla tradizione antica. C'è chi suppone che Papia parli non di un Vangelo vero e proprio, ma di una raccolta di detti di Gesù, che potrebbe essere stata opera dell'apostolo Matteo, poi tradotta e riutilizzata come fonte dall'evangelista, e da altri. C'è invece chi intende che Papia parli effettivamente del Vangelo a noi pervenuto e dica che Matteo avrebbe "coordinato" (messo in ordine, composto ordinatamente) "i detti" (compresi però anche i racconti) relativi a Gesù "in una lingua, o uno stile, ebraizzante"; altri avrebbero poi "interpretato", commentato (non tradotto) il Vangelo in vari modi: Papia alluderebbe in particolare a se stesso.¹⁴

3.2. *Data*

Nell'antichità il Vangelo di Matteo venne datato da Ireneo (*Adv. Haer.* III,1,1 = *Eus., Hist. Eccl.* V,8,2-3) al tempo in cui Pietro e Paolo predicavano a Roma (a metà degli anni 60), cioè, implicitamente, prima del Vangelo di Marco, che fu scritto, secondo lui, dopo la loro partenza, o dipartita (= morte). La tradizione antica ripete spesso, a partire da Origene (*Comm. Mt* I, in *Eus., Hist. Eccl.* VI,25,3), che il Vangelo di Matteo fu scritto per primo.

¹¹ J. Carmignac, *La nascita dei Vangeli sinottici*, tr. it., Milano, Ed. Paoline, 1986 (ed. orig. Paris 1984), in part., pp. 61 ss.

¹² L'aramaico era una lingua orientale che gli ebrei avevano imparato durante l'esilio babilonese e che divenne al tempo di Gesù e ancora a lungo la lingua parlata correntemente dagli ebrei di Palestina, mentre l'ebraico rimaneva la lingua sacra, dotta.

¹³ Cfr. Fabris, p. 25.

¹⁴ Per quest'ultima tesi cfr. Mello, pp. 13-14.

I moderni sono invece generalmente convinti che il Vangelo di Matteo sia posteriore a quello di Marco e cercano di fissarne la datazione a partire da dati interni, rilevando una serie di riferimenti abbastanza chiari alla distruzione del tempio e della città di Gerusalemme, evento che sappiamo essersi verificato a conclusione della guerra tra giudei e Romani, nel 70 d.C. I principali passi sono Mt 22,7; 24,15.

Con 22,7 siamo all'interno della parabola del banchetto e Mt introduce un fatto strano, incongruo rispetto alla vicenda narrata, ma significativo se letto in chiave simbolica, in rapporto col contesto storico: il re, che aveva organizzato il banchetto, in seguito al rifiuto degli invitati di parteciparvi e alle loro violenze contro i servi mandati a chiamarli, li punisce mandando il suo esercito a ucciderli e a incendiare la loro città. La parabola allude simbolicamente all'intera storia della salvezza; gli invitati della prima ora sono i figli di Israele, che hanno ricevuto fin dal tempo di Abramo le promesse di Dio, ma non accolgono ora Gesù come Messia portatore della salvezza definitiva. La rovina di Gerusalemme viene vista come un segno della condanna e della punizione di Dio per questo. In 24,15 siamo invece nel "discorso escatologico", che prende spunto dall'annuncio della distruzione definitiva del tempio: Gesù parlando dell'"abominio della desolazione" (da intendersi come una contaminazione dissacrante, tale da indurre all'abbandono) profetizzato da Daniele, annuncia ai discepoli che lo vedranno stare "nel luogo santo", cioè inequivocabilmente nel tempio, destinato ad essere abbandonato; da notare che Mc si esprimeva invece più genericamente (13,14: "stare dove non deve").

Si potrebbero cogliere anche altre allusioni agli eventi connessi con la distruzione di Gerusalemme del 70: in 23,38, Gesù, nelle invettive contro scribi e farisei, minaccia: "Ecco, la vostra casa vi è lasciata deserta" (con citazione di Ger 22,5); in 27,25, la folla dei giudei davanti a Pilato grida: "Il suo sangue su di noi e sui nostri figli" e invoca senza saperlo su di sé la punizione; 2,16-17: il racconto della strage dei bambini di Betlemme e dintorni (dunque anche Gerusalemme), perpetrata da Erode, prefigura i massacri della guerra giudaica.¹⁵

La collocazione del Vangelo in un periodo successivo a tale evento drammatico, caratterizzato da una profonda crisi religiosa per giudei e cristiani, appare particolarmente significativa per comprendere l'impostazione del Vangelo. Scrive Mello (p. 41): "L'evangelo di Matteo è la risposta messianica alla tragedia nazionale del 70". Per percepire l'entità della crisi occorre riflettere su alcuni effetti della guerra: decimazione degli abitanti di Gerusalemme, diaspora di molti giudei dalla città, distruzione del tempio, che rappresentava il centro del culto e il punto di riferimento ideale, scomparsa della classe sacerdotale e dei sadducei. Il giudaismo si riorganizza su altre basi: pone al centro la "legge", scritta e orale e assumono un ruolo preponderante il culto sinagogale e l'insegnamento degli scribi farisei; incomincia il giudaismo rabbinico. Nascono contrasti tra giudei e cristiani sull'interpretazione della Scrittura a proposito del Messia. Mt testimonia questo stato delle cose: una fase di conflitto, ma ancora di vicinanza; c'è separazione (Mt parla delle "loro" sinagoghe: 4,23; 9,35), ma non risulta che i giudeo-cristiani siano stati scacciati dalle sinagoghe, come avverrà più tardi; c'è polemica contro gli scribi (accusati di ipocrisia nel violento discorso del c. 23), ma è ancora possibile invitare i cristiani a "fare e osservare" quello che dicono (23,3). Il confronto continua, seppure con toni molto aspri e con la pietra di inciampo costituita dalla diversa concezione del messianismo.

Non hanno ottenuto molto credito, perciò, le scoperte recenti di C.P. Thiede, che ha applicato al Vangelo di Matteo i criteri adottati già da J. O' Callaghan nei suoi studi

¹⁵ Cfr. Mello, pp. 38-39.

degli anni '70 su un frammento papiraceo rinvenuto in una grotta di Qumran nel 1947 (il cosiddetto 7Q5) e identificato con Mc 6,52-53; il frammento, in base al fatto che la grotta risulterebbe essere stata definitivamente chiusa nel 68 e al tipo di scrittura che risalirebbe al 50 ca. d.C., veniva datato a prima del 50. Thiede ha riscontrato affinità tra 7Q5 e tre frammenti papiracei di Mt (*Papiro Magdalen greco* o P⁶⁴), già noti e identificati (con Mt 26), e quindi li ha considerati databili nello stesso periodo: è significativo il titolo di un suo volume apparso di recente, in collaborazione con M. D'Ancona: *Testimone oculare di Gesù* (Casale Monf., Piemme, 1996).¹⁶

Non hanno avuto maggior fortuna neanche le tesi di J. Carmignac,¹⁷ che abbiamo già menzionato sopra: a partire dalla testimonianza di Papia, egli accredita l'opinione che Matteo abbia redatto un primitivo Vangelo in ebraico, il quale potrebbe essere datato intorno al 58-60, oppure già prima del 50.¹⁸

Si pensa generalmente (cfr. Fabris, Barbaglio, Gnilka) a una composizione avvenuta negli anni 80.

3.3. Ambiente di origine e destinatari

I dati interni al Vangelo fanno supporre che Matteo abbia lavorato in un ambiente urbano¹⁹ di lingua greca, in una comunità giudaica che include anche pagani.

E' evidente, anche dal confronto con Marco, che i destinatari hanno familiarità con le usanze giudaiche, più di quelli di Marco: mentre Mc si sente in dovere di dare spiegazioni sul costume dei giudei di lavarsi le mani prima di mangiare, di fare abluzioni quando tornano dal mercato e di purificare stoviglie (Mc 7,3-4), Mt omette tali spiegazioni nel passo parallelo. Viceversa, presuppone che i suoi lettori conoscano bene l'uso di filatteri e frange (23,5), sappiano che cosa sono i sepolcri imbiancati (23,27). Usa idiotismi ebraici, come abbiamo sopra accennato. D'altra parte, questi destinatari parlano greco.

Si è pensato, quindi, che una tale comunità, profondamente giudaica e insieme grecòfona, debba essere cercata o in Palestina, o vicino alla Palestina. Generalmente gli studiosi hanno pensato alla Siria, confinante a nord con la Palestina, e in particolare alla città di Antiochia, sua capitale, dove esisteva una comunità cristiana fondata da giudeo-cristiani ellenisti fuggiti da Gerusalemme in seguito alla persecuzione, di cui parlano gli Atti degli apostoli (11,19-26).²⁰ Si è notato, a conferma, che solo Mt, tra i Vangeli, menziona la Siria (4,24). Mello invece propende per la Palestina, e in particolare per una città della Galilea, facendo osservare che esistevano in questa regione città ellenizzate linguisticamente e romanizzate culturalmente (cfr. Scitopoli, Tiberiade),

¹⁶ Sulle questioni relative ai papiri identificati con passi di Mc e Mt si veda la recente raccolta di studi (di J. O'Callaghan, C.P. Thiede, G. Ghiberti, J. Carrón e J.G. Núñez) dedicata a "Il Vangelo di Marco e Qumran" in *Marco e il suo Vangelo. Atti del Convegno internazionale di studi "Il vangelo di Marco". Venezia, 30-31 maggio 1995*, a cura di L. Cilia, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1997, pp. 117-156, in particolare, per Mt, C.P. Thiede, *San Marco e san Matteo: frammento di Qumran 7Q5 e frammento di Oxford P 64. Nuovi risultati della nostra ricerca sul papiro più antico*, pp. 124-140. Per una critica delle tesi di Thiede cfr. G. Ravasi, *Matteo fu davvero testimone oculare?*, in «Il Sole 24 ore. Domenica» 2.6.1996, p. 21.

¹⁷ Cfr. sopra, nota 9.

¹⁸ Per una confutazione delle tesi di Carmignac cfr. P. Grelot, *L'origine dei Vangeli. Controversia con J. Carmignac*, Città del Vaticano, Libreria ed. Vaticana, 1989.

¹⁹ Si può notare che in Mt sono molto più frequenti che in Mc i riferimenti alla "città" (povli" ricorre 23 volte, contro 6 di Mc): cfr. Fabris, p. 26 n. 24. C'è chi parla di ambiente benestante per la menzione di monete di elevato valore (Fabris): ma questo dato è contestato (Mello).

²⁰ Cfr. Gnilka, II, . 750-751.

come anche emerge dagli scavi archeologici recenti (ad es., da quelli della località di Sefforis). Per la Galilea il Vangelo mostra un interesse particolare, come vedremo; Mt riprende la definizione, già di Isaia, di "Galilea delle genti" (4,15), a indicare che era una regione popolata da pagani già in tempi antichi. Nel contempo, era un vero centro propulsore del giudaismo, come indicano il grande numero di sinagoghe (cfr. 4,23), l'intensità dei dibattiti religiosi (si vedano, nel Vangelo, le controversie sul sabato, sulla purità, sul divorzio), la nascita di nuovi movimenti (prevalentemente dalla Galilea viene il movimento zelota).

3.4. Motivazioni e finalità

Ogni Vangelo ha come scopo fondamentale quello che viene indicato espressamente dall'autore del IV Vangelo alla fine dell'opera: "Queste cose sono state scritte perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché credendo abbiate vita nel suo nome" (Gv 20,31). Già Marco si era posto in questa prospettiva fin dal titolo che suona: "Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio" (Mc 1,1), che si può anche parafrasare come: Inizio della buona notizia che consiste nel fatto che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio. Matteo esordisce con le parole: "Libro della generazione di Gesù Cristo, figlio di Davide, figlio di Abramo" (Mt 1,1), cioè pone innanzitutto l'accento sul titolo di "Cristo", ma subito dopo, e nel corso di tutto il Vangelo, evidenzia la sua origine divina.

Già nel racconto dell'infanzia è centrale l'annuncio che Gesù Cristo fu concepito per opera dello Spirito Santo (1,18.20); il nome a lui destinato, Emmanuele, significa "Dio con noi" (1,23) e Dio stesso lo designa come suo figlio (2,15). Il riconoscimento di Gesù come Figlio di Dio avviene poi da parte dei discepoli (14,33) e soprattutto da parte di Pietro, in un episodio fondamentale, vero vertice del Vangelo, nella "confessione di Cesarea": Gesù stesso proclama che tale riconoscimento è ispirato direttamente dal Padre celeste (16,16-17). In effetti, in due momenti di rivelazione ultraterrena, nel battesimo e nella trasfigurazione, Dio stesso, attraverso una voce dal cielo, designa Gesù come suo Figlio (3,17; 17,5). E alla fine del Vangelo, subito dopo la morte di Gesù, nel momento culminante, sono il centurione e le guardie sotto la croce, ossia dei pagani e degli avversari, a proclamare solennemente (e simbolicamente al mondo intero): "Davvero costui era Figlio di Dio!" (27,54). Il dramma consiste nel fatto che però c'è una parte di umanità, rappresentata essenzialmente dalle autorità religiose di Israele, che non riconosce in Gesù crocifisso il Figlio di Dio (27,40.43) e considera una bestemmia meritevole di condanna a morte il fatto che Gesù si proclami tale (26,63-66).²¹

Uno scopo essenziale del Vangelo di Matteo è dunque quello di ribadire, soprattutto attraverso la Scrittura, che proprio quel Gesù che conclude la sua missione terrena morendo in croce è il Messia atteso e il Figlio di Dio, colui che è destinato a salvare il suo popolo dai suoi peccati (1,21; 26,28) e a rinnovare col suo sangue l'antica alleanza" (26,28). Da questo punto di vista il Vangelo è un messaggio rivolto anche ai giudei, messi in crisi dalla distruzione del tempio, che garantiva coi sacrifici la possibilità di espiare i peccati e di mantenere il rapporto tra popolo e Dio; mira a rassicurarli del fatto che, nonostante la fine del tempio, con Gesù la salvezza e il perdono dei peccati sono a portata di mano e l'alleanza di Dio non è venuta meno, perché Dio stesso è venuto ad abitare per sempre in mezzo agli uomini (28,20: "Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo"). Ma questo discorso valeva anche

²¹ Cfr. Fabris, pp. 27-29.

per i cristiani che, come sappiamo dagli Atti degli apostoli, nel periodo immediatamente successivo alla risurrezione di Gesù, avevano continuato a frequentare regolarmente il tempio per la preghiera e per riunirsi (cfr. At 3,1; 5,12) e potevano essere stati sconvolti dalla sua scomparsa definitiva.

Ma al di là di questo, nel Vangelo di Matteo emerge un'altra preoccupazione, che riguarda più direttamente il comportamento dei cristiani della sua comunità. Alcuni passi alludono alla presenza, in questa comunità, di "falsi profeti" che predicano il rifiuto delle opere della "legge", il distacco dall'antica economia.²² I passi più significativi sono 7,15-23 (all'interno del discorso della montagna); 24,11-12 (all'interno del discorso escatologico).

7,15-23:

15. Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci. 16. Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccolgono forse grappoli d'uva dalle spine o fichi dai rovi? 17. Così ogni albero buono produce frutti buoni, mentre l'albero guasto produce frutti cattivi. 18. Non può un albero buono produrre frutti cattivi né un albero guasto produrre frutti buoni. 19. Ogni albero che non produce buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco. 20. Dunque dai loro frutti li riconoscerete.

21. Non chiunque dice: "Signore, Signore" entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio, che è nei cieli. 22. Molti mi diranno in quel giorno: "Signore, Signore, non abbiamo profetato nel tuo nome, cacciato demòni nel tuo nome e fatto molti miracoli nel tuo nome?". 23. E allora proclamerò loro: "Non vi ho mai conosciuti. Allontanatevi da me voi che operate il rifiuto della legge".

Quest'ultima espressione viene comunemente tradotta "operatori di iniquità", ma in greco è *hoi ergazomenoi tèn anomian*, dove *anomia* (da *a-* privativo, "senza", e *nomos*, "legge") indica letteralmente assenza di legge, violazione della legge, negazione della legge. E' un concetto molto più preciso, che fa riferimento a un dibattito intorno al valore della legge antica.

24,11-12:

11. E sorgeranno molti falsi profeti e inganneranno molti. 12. E a causa del moltiplicarsi del rifiuto della legge (*anomia*) si raffredderà l'amore di molti.

Questo passo esprime concetti affini a quelli del passo precedente, se completato con

24,24:

Sorgeranno falsi messia e falsi profeti e faranno grandi segni e prodigi, tali da ingannare, se possibile, anche gli eletti.

In entrambi troviamo la netta condanna di una fede che fa assegnamento su miracoli e carismi, crede di poter ormai fare a meno della legge e dei comandamenti, e trascura le opere concrete della carità, imposte dalla legge: in questo modo, in realtà, si pone in contrasto con la stessa volontà di Dio, e viene severamente disconosciuta da Gesù. Concetti simili esprimeva già Paolo nel celebre "inno alla carità (o all'amore)" di 1 Cor 13.²³

²² Cfr. Fusco, pp. 34-48.

²³ 1 Cor 13,1-2: "1. Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi l'amore, sarei un bronzo che tintinna o un cembalo che risuona. 2. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e se avessi tutta la fede, tanta da spostare le montagne, ma non avessi l'amore, non sarei nulla".

Contro tali tendenze Mt mostra che Gesù ha difeso solennemente il valore perenne della legge, di tutta la legge. Ha carattere programmatico la dichiarazione pronunciata da Gesù nel discorso della montagna, quasi all'inizio:

5,17-19:

17. Non crediate che io sia venuto per abolire la legge o i profeti: non sono venuto per abolire, ma per completare. 18. In verità vi dico: "finché non siano passati il cielo e la legge, non accadrà che passi un solo iota o un solo apice della legge,²⁴ finché tutto avvenga. 19. Chi dunque violerà uno solo di questi comandamenti, anche i più piccoli, e insegnerà agli uomini a fare così sarà chiamato il più piccolo nel regno dei cieli; chi invece li metterà in pratica e insegnerà (a farlo), costui sarà chiamato grande nel regno dei cieli.

Il tono enfatico di queste parole fa intuire che esistevano appunto persone convinte che Gesù fosse venuto per abolire la legge. Mt esprime l'atteggiamento peculiare di Gesù verso la legge col verbo *plerò*, "completare, portare a compimento". Come illustra poi nelle antitesi successive, da 5,21 in poi ("Avete udito che fu detto ..., ma io vi dico"), il senso è quello di un approfondimento del significato dei comandamenti, che ne restituisca l'intenzione piena e ne permetta l'applicazione più estensiva, escludendo le incrostazioni riduttive o devianti della tradizione, e in specie le interpretazioni di scribi e farisei (5,20: bisogna superare i limiti della loro "giustizia").

Sempre per contrastare tali tendenze anomistiche Mt non si stanca di insistere sul valore del "fare" la volontà di Dio (cfr. 12,49-50), del "dare frutti" o "mettere a frutto" (cfr. la parabola dei talenti); mette in guardia dal crederci al sicuro per il fatto di aver risposto alla chiamata di Gesù, se mancano le opere (cfr. l'appendice alla parabola del banchetto con l'episodio dell'invitato privo dell'abito nuziale; la parabole delle vergini); ventila spesso la prospettiva del giudizio e della retribuzione finale: si veda in particolare la famosa scena del Figlio dell'uomo in trono che individua e distingue coloro che sono destinati al regno dei cieli e coloro che sono destinati al fuoco eterno, applicando come metro di misura le opere di misericordia compiute, e non tanto la fede e neppure la conoscenza di Gesù (cfr. 25,31-46). È significativo che l'ultima consegna del Risorto agli undici apostoli sia quella di andare in tutto il mondo a fare discepoli, battezzandoli e "insegnando loro a osservare tutto quanto vi ho comandato", dice Gesù (28,19-20): osservare, ossia mettere in pratica, i comandamenti di Gesù, che riprendono e sviluppano la legge antica.

Mt si mostra in questo particolarmente consonante con la posizione di Giacomo (cfr. Gc 2,14-17),²⁵ mentre come sappiamo Paolo tende molte volte a privilegiare la fede rispetto alle opere. Ma non manca neppure in Mt l'esortazione a far crescere la "poca fede" di cui i cristiani danno prova: l'*oligopistia* è un tema ricorrente in Mt, ed è un atteggiamento caratteristico dei discepoli di Gesù (cfr. 6,30; 8,23-24; 14,28-31; 16,5-12; 17,14-20).

Finalità ulteriori che Mt si propone sono soprattutto di tipo ecclesiale e pastorale: Mt è stato appunto etichettato come "il Vangelo ecclesiale" per eccellenza;²⁶ nessun Vangelo ha altrettanto a cuore la vita della comunità cristiana. Tutti i cinque

²⁴ Lo "iota" è una lettera dell'alfabeto greco, l'"apice" è un piccolo segno dell'alfabeto ebraico. Noi diremmo, con significato simile: "neppure una virgola".

²⁵ Gc 2,14-16: "A che serve, fratelli miei, dire di aver fede, se non si hanno le opere? Ci può forse salvare la fede? 15. Se c'è un fratello o una sorella nudi e privi del cibo quotidiano, 16. e uno di voi dice loro: 'Andate in pace, scaldatevi e saziatevi', senza dar loro il necessario per il corpo, a che serve? 17. Così anche la fede, se non ha opere, è morta in se stessa".

²⁶ Può già essere significativo il fatto che il termine stesso *ejkkhhsiva*, "chiesa", ricorra solo in questo Vangelo (16,18; 18,7).

grandi discorsi di Mt (discorso della montagna, discorso missionario, discorso in parabole, discorso comunitario, discorso escatologico) mirano a fornire insegnamenti concreti ai credenti delle generazioni future, tenendo conto delle difficoltà e delle esigenze della comunità del tempo: necessità di far fronte a ostilità e persecuzioni da parte di giudei e di pagani; attaccamento ai beni materiali; rilassamento nell'impegno morale; difficoltà a portare l'annuncio ai pagani; disprezzo e insofferenza verso i fratelli di fede più deboli, resistenza a perdonare; tendenza, da parte delle guide della comunità, a primeggiare, ecc.²⁷

3.5. *Fonti e loro uso*

Per penetrare nel lavoro dell'evangelista, è utile individuare le fonti di cui si è servito e il modo in cui le ha utilizzate. Per far questo dobbiamo innanzitutto procedere a un confronto con gli altri Vangeli.²⁸ Abbiamo già detto che, a differenza della Chiesa antica, la critica moderna ritiene il Vangelo di Matteo posteriore a Marco; non solo: lo ritiene anche dipendente da Marco. È pressoché unanime la convinzione che una fonte sicura di Mt sia Mc: lo affermano sia i sostenitori della classica "teoria delle due fonti", cioè coloro che attribuiscono a Mt e Lc l'uso indipendente di due fonti scritte principali, Mc e Q (raccolta di detti di Gesù a noi non pervenuta, ma ricostruibile in base agli elementi, non marciiani, comuni a Mt e Lc),²⁹ sia coloro (ad es., Mello) che invece pensano a una dipendenza di Mt da Mc, e di Lc da Mc e Mt, ed escludono l'esistenza della presunta fonte Q.³⁰

Nel caso si pensi all'esistenza di due fonti (Mc e Q), rimane aperta la questione di ulteriori fonti, scritte e orali, utilizzate da Mt e Lc per le parti loro proprie, prive di paralleli. Nel caso si ipotizzi per Mt l'uso del solo Mc come fonte scritta si suppone, per tutta la parte non marciiana, il ricorso a tradizioni orali, e comunque si tende ad attribuire all'evangelista un contributo molto ampio di rielaborazione personale e di reinterpretazione a partire dal testo di Mc. Mello parla a questo proposito di Mt come di un *midrash* di Mc, cioè una riscrittura interpretativa di un'opera considerata autorevole, e cita quale esempio precedente, nell'ambito biblico, quello dei Libri delle Cronache, che sono una riscrittura dei Libri di Samuele e dei Re.³¹ Per quanto riguarda le considerevoli aggiunte a Mc, in gran parte parole di Gesù, Mello, pur senza escludere la possibilità che Mt conservi parole autentiche di Gesù, ritiene che "egli, in quanto scriba ispirato, aveva tutta la libertà di crearne di nuove".³²

²⁷ Cfr. Barbaglio, pp. 52-53.

²⁸ Questa operazione è facilitata dalle "Sinossi", ossia libri che pubblicano i testi dei tre sinottici (con l'aggiunta anche di Giovanni, alla fine) su colonne parallele, in modo da riconoscere a colpo d'occhio somiglianze e differenze. Una sinossi in italiano è pubblicata da A. Poppi, Padova, Ed. Messaggero, 1993.
¹¹. In italiano con greco a fronte, dello stesso curatore, 1999.
². Una sinossi solo in greco è quella di K. Aland, Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1976.
¹¹.

²⁹ Q deriva dalla parola *Quelle*, "fonte", in tedesco. Sulla teoria delle due fonti ci siamo soffermati nel modulo di Introduzione al NT, a proposito della "Questione sinottica".

³⁰ Costoro fanno notare che in più occasioni si possono riconoscere accordi tra Mt e Lc, contro Mc, nei passi in cui entrambi dipendono da Mc, e le scelte di Mt e Lc non appaiono casuali: ad es., in Mt 26,75 e Lc 22,62 Pietro piange "amaramente", mentre in Mc "a diretto"; in Mt 26,68 e Lc 22,64 le guardie chiedono beffardamente a Gesù: "Chi ti ha percosso?": tale frase manca in Mc. Questo fenomeno dimostrerebbe che sono esistiti rapporti di dipendenza tra Mt e Lc (nel senso che Lc dipenderebbe da Mt) e renderebbe superflua la tesi dell'esistenza di una fonte comune come quella di Q. Nella Sinossi di Poppi sono segnalati con il maiuscolo gli accordi tra Mt e Lc.

³¹ Cfr. Mello, pp. 19-25.

³² Mello, p. 23 n. 21. Tuttavia, è difficile accogliere la tesi di una libertà così grande da parte di un

3.5.1. *Il rapporto col Vangelo di Marco*

Un confronto sistematico tra Mt e Mc permette di appurare che dei 661 versetti presenti in Mc (esclusa la cosiddetta "finale canonica": 16,9-20, di mano non marciiana)³³ ben 606 trovano un parallelo in Mt, che contiene 1068 versetti. Si può dire che Mt conserva quasi tutto di Mc, ben più di Lc, che ne conserva solo 314 vv., pur essendo più lungo (1149 vv.).

Omissioni

Sono poche: soltanto una trentina di versetti di Mc risultano senza paralleli in Mt: la scena dei parenti che vogliono sequestrare Gesù perché lo ritengono fuori di sé (Mc 3,20-21); la parabola del seme che cresce da sé (4,26-29); un'annotazione sulle usanze farisaiche (7,3-4); le guarigioni del sordomuto (7,31-37) e del cieco di Betsaida (8,22-26); l'episodio dell'esorcista straniero (9,38-41); parte del dialogo tra un maestro della legge e Gesù (12,32-34); l'obolo della vedova (12,41-44); l'episodio del giovinetto che fugge nudo al momento dell'arresto di Gesù (14,51-52); alcune parole di Gesù (2,27; 9,29.49-50).

Si può ipotizzare che le omissioni non siano casuali: corrispondono a elementi che Mt non ritiene consonanti col suo punto di vista e con le esigenze del suo pubblico. E' tipico il caso dell'omissione delle spiegazioni sulle usanze farisaiche di Mc 7,3-4, non necessarie ai destinatari di Mt. Si può supporre che l'omissione della parabola del seme che cresce da sé, strana in un autore che ama le parabole e ne aggiunge un buon numero, sia dovuta al contrasto tra l'idea marciiana di uno sviluppo autonomo del Regno (la parabola illustra appunto un aspetto del Regno) e quella matteana della necessità che l'uomo vi contribuisca attivamente col suo impegno.³⁴ Occorre di volta in volta interrogarsi sui motivi.

Aggiunte

evangelista di "inventare", e specie parole di Gesù. Basterebbe considerare come Luca nel suo prologo si premuri di mettere in evidenza la cura con cui si è documentato attingendo alle testimonianze oculari di origine apostolica (Lc 1,3). Questo, è vero, non impedisce che le notizie vengano modificate opportunamente, ma è difficile pensare, ad esempio, che tutte le parabole nuove di Mt siano costruzioni sue. Questa opinione vanifica, tra l'altro, tutta la vasta ricerca del secolo scorso sulle parabole evangeliche, considerate documenti capaci di trasmettere l'insegnamento di Gesù più fedelmente delle altre parti del Vangelo, una volta sfrondate dagli adattamenti della tradizione ecclesiale.

³³ Si parla di finale canonica perché al momento della fissazione definitiva del Canone biblico (nel Concilio di Trento) questi versetti furono considerati ispirati allo stesso modo del resto del Vangelo. Ma in tempi moderni si è sviluppata una questione testuale a proposito di essi. Nella tradizione manoscritta i vv. 9-20 sono omessi da una parte dei testimoni; altri testimoni riportano un'a diversa finale più breve o riportano la finale lunga con ampliamenti. L'analisi del contenuto mostra che lo stile è diverso dal resto del Vangelo e gli episodi di apparizione narrati risultano riassunti dei paralleli degli altri Vangeli. Oggi è prevalente l'opinione che si tratti di un'aggiunta molto antica al Vangelo, dovuta alla stranezza di una conclusione (16,8) che parla della fuga delle donne dalla tomba subito dopo l'annuncio dell'angelo, non accenna ad apparizioni del Risorto e lascia in sospenso l'esecuzione del comando dell'angelo di riferire la notizia ai discepoli. Ma non manca neppure chi suppone che sia andata perduta la finale originaria del Vangelo. Le traduzioni correnti per lo più non segnalano i dubbi sull'autenticità dei vv. 9-20 del c. 16 di Mc.

³⁴ Secondo Mello (p. 23) Mt riprenderebbe la parabola e la trasformerebbe nella propria parabola della zizzania: ma la trama delle due parabole è troppo diversa per trovare qualche collegamento.

Molto consistente è il lavoro di integrazione del materiale marciano con altro materiale, in parte attinto, forse, alla fonte dei detti (fonte Q), in parte da altre fonti, scritte o orali, che non conosciamo, in parte frutto di elaborazione personale.

In comune con Lc, pur con modifiche, abbiamo, in Mt, circa 235 vv.: la predicazione del Battista (3,7-10); le tentazioni di Gesù (4,2-11); parte del discorso della montagna (cc. 5-7); la guarigione del servo del centurione (8,5-13); insegnamenti sulla sequela (8,19-22); parte del discorso missionario (9,37-38; 10,26-39); un lungo brano sul Battista (11,2-19); l'invettiva contro le città galilaiche (11,21-24); l'inno di lode al Padre (11,25-27); alcuni detti sull'attività esorcistica di Gesù (12,27-28); il segno di Giona (12,39-42); il detto sullo spirito impuro (12,43-45); alcuni detti sulle parabole (13,16-17); la parabola del lievito (13,33); la parabola della pecora smarrita (18,12-14); detti sul perdono (18,21-22); la parabola del banchetto (22,1-14); parte delle invettive contro scribi e farisei (c. 23); alcuni detti del discorso escatologico (c. 24); la parabola del servo infedele (24,45-51); la parabola dei talenti (25,14-30).

Il materiale proprio di Mt ammonta a circa 330 vv.: il racconto dell'infanzia (cc. 1-2);³⁵ il dialogo tra Gesù e il Battista prima del battesimo (3,14-15); citazione di commento all'inizio dell'attività pubblica (4,13-16); parte del discorso della montagna (cc. 5-7); la guarigione di due ciechi (9,27-31); alcuni detti del discorso missionario (10, 5-8); alcuni detti sulla mitezza di Gesù (11,28-30); la parabola della zizzania e la sua spiegazione (13,24-30.36-43); le parabole del tesoro, della perla, della rete (13,44-50); il detto sullo scriba divenuto discepolo di Gesù (13,51-52); l'episodio di Pietro che cammina sull'acqua (14,28-31); la consegna delle chiavi a Pietro (16,17-19); l'episodio del tributo per il tempio (17,24-27); alcuni detti nel discorso comunitario (c. 18); la parabola del servo spietato (18,23-35); il detto sul farsi eunuchi (19,10-12); la parabola degli operai della vigna (20,1-16); la conclusione dell'episodio della cacciata dei mercanti dal tempio (21,14-16); la parabola dei due figli (21,28-32); parte delle invettive contro scribi e farisei (c. 23); la parabola delle vergini (25,1-13); la scena del giudizio finale (25,31-46); un detto di Gesù durante l'arresto (26,52-54); la morte di Giuda (26,3-10); il sogno della moglie di Pilato (27,19); la lavanda delle mani di Pilato (27,24-25); il terremoto e le risurrezioni al momento della morte di Gesù (27,51-53); la richiesta di guardie alla tomba da parte dei capi giudei (27,62-66); l'apparizione del Risorto alle donne (28,9-10); la corruzione delle guardie da parte dei capi giudei (28,11-15); l'incontro e il messaggio finale del Risorto (28,16-20).

Possiamo notare che Mt arricchisce Mc soprattutto di materiale discorsivo (scarso in Mc): detti, parabole, invettive, raccogliendo molte parole di Gesù in grandi discorsi, che sono almeno cinque (discorso della montagna, discorso missionario, discorso in parabole, discorso comunitario, discorso escatologico): solo due di essi corrispondono in gran parte a discorsi già presenti in Mc: il discorso in parabole e il discorso escatologico, mentre gli altri rappresentano delle novità. Questo sviluppo corrisponde bene alle finalità teologiche, parenetiche ed edificanti caratteristiche di Mt.

Modificazioni

Particolarmente interessante è analizzare il modo in cui Mt riutilizza concretamente Mc.

Si può osservare che Mt mantiene sostanzialmente lo schema di base costruito da Mc, schema che prevede una prima parte dell'attività di Gesù ambientata in Galilea, una seconda parte in cui Gesù si sposta attraversando più volte il lago della Galilea, e

³⁵ Anche in Lc (cc. 1-2) c'è un racconto dell'infanzia, ma il contenuto è quasi del tutto diverso; coincidono solo alcuni dati.

toccando territori stranieri, e una terza parte in cui intraprende il viaggio verso Gerusalemme, dove subirà la passione e la morte, e risorgerà. Tuttavia, in Mt è meno netta la distinzione tra queste fasi e meno evidenti i trasferimenti in terra pagana, anche in conformità con l'idea che la missione ai pagani sia riservata ai discepoli e destinata al futuro. Lo schema viene poi ampliato con l'introduzione, all'inizio, del racconto dell'infanzia (cc. 1-2), e, alla fine, delle apparizioni del Risorto (c. 28).

Si può dire che Mt mostri il massimo rispetto per il racconto marciano della passione (Mt 26-27; cfr. Mc 14-15), che riproduce quasi parola per parola. Segue fondamentalmente l'ordine di Mc soprattutto a partire dalla cosiddetta "sezione dei pani" (cc. 14-16; cfr. Mc 6-8),³⁶ con la quale si conclude la parte del Vangelo incentrata nella missione galilaica, inserendo all'interno della trama marciana i materiali aggiuntivi. Introduce invece notevoli spostamenti nella parte precedente (cc. 3-13), che ha anche una funzione programmatica: quella di presentare i caratteri fondamentali dell'insegnamento e dell'azione di Gesù. E' qui che si permette le maggiori libertà organizzative.

Per quanto riguarda l'uso del materiale marciano nei singoli passi, spicca la tendenza di Mt ad abbreviare notevolmente i racconti, sfrondandoli di molti particolari e riducendoli agli elementi che gli interessano, per lo più agli elementi di valenza teologica. Talora l'abbreviazione è drastica: è il caso dell'episodio degli indemoniati gadareni (8,28-34), della guarigione dell'emorroissa e della risurrezione della figlia di Giairo (9,18-26), della morte del Battista (14,1-12). Ne daremo tra poco un esempio più in particolare.

Ma non mancano neanche piccoli ampliamenti, altamente significativi. Mt se li permette anche nel racconto della passione, come si evince dall'elenco, sopra riportato, delle parti solo sue nei cc. 26-27.

In alcuni casi si può parlare di "glosse", interventi esplicativi o correttivi del testo. Un esempio significativo è l'aggiunta di "eccetto nel caso di porneiva", ossia "impudicizia" (trad. Cei: "concubinato"), nel detto sul divorzio ripreso da Mc: "chiunque ripudia sua moglie e ne sposa un'altra commette adulterio" (19,9; cfr. Mc 10,11). In questo modo Mt si inserisce nel dibattito rabbinico sulla questione, dove due scuole si contrapponevano con tendenze più o meno rigoristiche a proposito delle motivazioni valide per ripudiare una moglie. Un altro esempio è l'aggiunta, nell'episodio del rifiuto di dare un segno agli avversari, di "se non il segno di Giona" (12,39; 16,4; cfr. Mc 8,12): anche in questo caso l'aggiunta trasforma il significato del gesto di Gesù: non più soltanto sdegnoso rifiuto, ma rinvio a un evento preciso, la morte, in cui Gesù riprodurrà la vicenda di Giona (Giona: tre giorni e tre notti nel ventre del cetaceo; Gesù: tre giorni e tre notti nel cuore della terra).

Un'altra caratteristica che è stata riconosciuta in Mt è quella di duplicare elementi attinti a Mc: li riporta nei passi paralleli ma li introduce anche in altri contesti. Esempi di questo procedimento sono: il detto sulle membra del corpo che scandalizzano (il par. a Mc è in 18,8-9, ma viene riportato anche in 5,29-30); il detto sul divorzio (par. 19,9; cfr. 5,32); l'accusa dei farisei a Gesù di scacciare i demòni per mezzo dei capi dei demòni (par. 12,24; cfr. 9,34); la richiesta di un segno da parte degli avversari (par. 16,1-4; cfr. 12,38-39); i detti "a chi ha sarà dato" (par. 13,12; cfr. 25,29); "gli ultimi saranno i primi" (par. 19,30; cfr. 20,16); "Chi è più grande tra voi sia il vostro servo" (par. 20,26-27; cfr. 23,11). Secondo Mello (p. 21) si tratta di un procedimento

³⁶ Invece Mello (p. 31 n. 32), insieme ad altri, ritiene che Mt riprenda l'ordine di Mc già a partire dal c. 12. Ma nei cc. 12-13 non si può dire che Mt segua regolarmente l'ordine di Mc. Mello intende, un po' forzatamente, considerare la fine del c. 11 come una cesura del Vangelo.

mnemonico rabbinico, che Mt adotta anche per elementi che non derivano da Mc.³⁷ E' un modo per ribadire concetti importanti; in alcuni casi la ripetizione può assumere valore strutturale, come vedremo.

Tra i duplicati, è stato spesso notato che Mt in più casi raddoppia il numero dei personaggi di Mc: ad es., presenta due indemoniati (8,28), là dove Mc aveva un solo indemoniato (Mc 5,2), due ciechi (20,30) contro uno (Mc 10,46). Sono state fatte ipotesi per spiegare il procedimento (due perché nel giudaismo una testimonianza era valida se data da due testimoni concordi; due perché Mt ha in mente due popoli: quello giudaico e quello pagano), ma nessuna risulta davvero persuasiva..

Mt infine cerca non di rado di migliorare linguisticamente e stilisticamente il testo di Mc. Ha un vocabolario più ricco; sostituisce spesso alla monotona coordinazione di Mc ("e...e...e...") costrutti più tipicamente greci (con *mèn ... de*); introduce figure retoriche che conferiscono chiarezza ed efficacia al discorso. Un esempio significativo è quello di Mc 7,15 messo a confronto con Mt 15,11:

Mc 7,15	Mt 15,11
Non c'è nulla che da fuori dell'uomo entrando bocca contamina in lui possa contaminarlo, ma le cose che escono dalla bocca, dall'uomo sono quelle che contaminano l'uomo.	Non ciò che entra nella l'uomo, ma ciò che esce questo contamina l'uomo.

Come si può notare, anche dalla traduzione letterale, la forma di Mc appare contorta e faticosa, Mt, semplificando e usando un limpido parallelismo, rende il concetto ben più evidente.

Elimina quasi tutti gli aramaismi di Mc (cfr. *boanerges*, "figli del tuono", in Mc 3,17; *talithà koum*, "fanciulla, ti dico: alzati", in Mc 5,41; *abbà*, "papà", in Mc 14,36); conserva solo il grido in croce (Mc 15,34: *eloi, eloi, lemà sabachthani*, "mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?"), ma lo presenta nella forma ebraica (*eli, eli, ...*). Ma introduce molti idiotismi ebraici, come "ed ecco", "regno dei cieli", ecc.

3.5.2. Due esempi

1. Vediamo il duplice episodio della guarigione dell'emorroissa e della risurrezione della figlia di Giairo (9,18-26):³⁸ più propriamente, per Matteo bisognerebbe dire "della figlia del capo", perché egli non menziona il nome proprio, ma parla soltanto di un "capo", un'autorità (in Mc si tratta invece di un capo della sinagoga). In questo racconto riscontriamo sia abbreviazioni, sia modifiche, sia aggiunte.³⁹

Colpisce innanzitutto la forte abbreviazione: dai 23 versetti di Mc (5,21-43) si passa a soli 9 vv. Mt elimina la cornice introduttiva, perché intende collegare più strettamente l'episodio al precedente (siamo all'interno di una sezione unitaria che raggruppa i cc. 8-9). Elimina i particolari sull'inutilità delle cure per l'emorroissa, poiché i dodici anni della malattia gli sembrano sufficienti a indicare la gravità e la cronicità del male. Elimina, soprattutto, tutta la tortuosa scena di Gesù che finge di non

³⁷ Cfr. la citazione di Os 6,6 ("Misericordia voglio e non sacrifici"), ripetuta in 9,13 e 12,7; il detto sull'albero buono e quello cattivo (in 7,16-17; 12,33).

³⁸ Viene allegata in appendice la sinossi del duplice episodio, in italiano e in greco. Di questo episodio ci occuperemo più avanti, come racconto di miracolo.

³⁹ Per il commento si veda Mello, pp. 170-172.

sapere chi lo abbia toccato e cerca di indurre la donna a rivelarsi: in Mt Gesù non ha bisogno di chiedere spiegazioni e tutta l'attenzione è concentrata sul tema della fede. Elimina l'arrivo dei domestici e il dialogo tra Gesù e il capo, perché, modificando il racconto di Mc, ha detto fin dall'inizio che la ragazza era morta: in questo modo viene esaltata maggiormente la fede del padre. Elimina la presenza di discepoli e genitori al miracolo di risurrezione, e le loro reazioni finali di stupore, per concentrare il racconto su Gesù e la ragazza. Elimina le parole di Gesù e riduce al minimo il suo intervento: soltanto il gesto di prendere la mano, segno di potenza. Elimina pure l'età della ragazza, che in Mc coincideva col periodo di malattia dell'emorroissa, stabilendo un collegamento simbolico significativo, e l'esortazione finale di Gesù di darle da mangiare. In questo modo viene dato il massimo rilievo ai rapporti personali e diretti tra Gesù e il padre, tra Gesù e la donna, tra Gesù e la ragazza ed emergono con evidenza i temi centrali: quelli della fede e della salvezza (si noti che il verbo *swvzein*, "salvare", ricorre tre volte nei vv. 21 e 22 e la fede, *pivstis*, implicita nella richiesta del padre, viene menzionata esplicitamente, con rilievo, nel v. 22).

Tuttavia Mt introduce anche piccoli particolari suoi. La donna tocca la frangia del mantello e non semplicemente il mantello: segno di umiltà? Allusione a un particolare dell'abbigliamento dei maestri ebrei, che secondo la legge doveva ricordare i comandi di Dio (cfr. Nm 37-46)? Gesù rivolgendosi alla donna le dice "Coraggio", così come aveva detto al paralitico (9,2): è un segno del suo atteggiamento misericordioso. Il fatto che la guarigione avvenga "da quell'ora" è un tratto che si ripete nei racconti di guarigione di Mt (cfr. 8,13; 15,28; 17,18): indica l'istantaneità dell'effetto della potenza di Gesù. Il particolare dei flautisti in casa del capo si richiama a una precisa usanza funebre, ricrea il clima di cordoglio della circostanza.

Mt non abolisce però un altro particolare, che potrebbe sembrare poco consona con il ritratto autorevole e solenne di Gesù delineato da Mt: la derisione della folla. Questo atteggiamento denota l'incredulità della gente comune e sottolinea, per contrasto, il carattere straordinario, considerato impossibile ad occhi umani, della risurrezione da morte. Inoltre anticipa discretamente le beffe e gli oltraggi che accompagneranno la morte stessa di Gesù.

2. Il secondo esempio è tratto dal racconto della passione ed è significativo che Mt intervenga anche in questa parte del Vangelo in cui in generale si concede poche modifiche. Si tratta dell'episodio della condanna di Gesù (27,15-26).⁴⁰ Qui non abbiamo quasi abbreviazioni, ma piuttosto ampliamenti, oltre a piccole modifiche.

Possiamo notare, innanzitutto, la diversa caratterizzazione della figura di Barabba. Mt elimina le qualifiche di rivoltoso e omicida, presenti in Mc: lo dice soltanto "famoso". Inoltre gli attribuisce due volte il nome di Gesù Barabba (vv. 16 e 17): il nome di Gesù, benché non riportato da tutta la tradizione manoscritta, deve essere considerato originario, perché non si spiegherebbe che qualche copista lo abbia aggiunto a un testo che non lo riportava, mentre si spiega bene che qualche copista lo abbia cancellato.⁴¹ Ma Mt intende effettivamente porre una netta alternativa tra due Gesù: un Gesù Bar-abba, "figlio del padre", e un Gesù detto il Cristo, il Messia. Il rifiuto viene così qualificato come rifiuto del Messia *tout court*. Si noti che invece Mc poneva come titolo di Gesù quello di "re dei giudei".

⁴⁰ Viene allegata in appendice la sinossi dell'episodio, in italiano e in greco.

⁴¹ Abbiamo accennato alla questione nel modulo di Introduzione al NT, a proposito dei problemi di critica testuale.

Più significativi e consistenti sono altri ampliamenti: l'intervento della moglie di Pilato, la lavanda delle mani di Pilato e le parole finali della folla.

Nel primo, la donna, in base a un avvertimento ricevuto in sogno, mette in guardia il procuratore dal fare alcunché a quel "giusto". Essa, dunque, benché pagana, ha ricevuto una rivelazione in sogno che la mette sullo stesso piano di Giuseppe (1,20; 2,12.13.19) e dei magi, anche loro non giudei (2,12); e analogo è il contrasto con l'atteggiamento opposto delle autorità religiose giudaiche (cfr. 2,4-5). Inoltre, benché pagana, testimonia a favore di Gesù "il giusto", come poi il centurione e le guardie sotto la croce a favore di Gesù "il Figlio di Dio" (27,54).

Anche il gesto di Pilato di lavarsi le mani diventa una testimonianza a favore dell'innocenza di Gesù: era infatti un rito ebraico con cui ci si dissociava da un omicidio (cfr. Dt 21,6 ss.; Sal 26,6; 73,13). Dal punto di vista storico appare inverosimile che un romano, un pagano, compisse un gesto tipicamente ebraico, ma ha valore simbolico. Viceversa, il popolo, che, persuaso ("sobillato" in Mc) da sommi sacerdoti e anziani, già aveva pronunciato una chiara sentenza invocando "Sia crocifisso!" (in Mc invece chiedeva a Pilato di farlo), si assume tutta la responsabilità della condanna con le parole, introdotte da Mt, "Il suo sangue su di noi e sui nostri figli!", un'altra espressione rituale, questa volta di maledizione,⁴² che diventa predizione inconsapevole, e involontariamente ironica, della futura distruzione di Gerusalemme. Già Giuda aveva testimoniato sul sangue innocente di Gesù (27,4) di fronte a sommi sacerdoti e anziani; c'è un certo parallelismo tra le due scene, anche nel riscontro tra le parole di Pilato: "Ve la vedrete voi" e quelle dei capi giudei: "Te la vedrai tu" (27,4). Ma questo parallelo insinua il sospetto di un'ipocrisia di Pilato, che abusivamente cerca di scaricarsi di una responsabilità che gli spetta.

3.6. *L'uso della Scrittura*

Si potrebbe parlare dell'AT come di un'altra fonte di Mt, perché la Scrittura non solo viene citata direttamente molto di più che negli altri Vangeli, ma è spesso il punto di riferimento fondamentale nella costruzione di episodi ed è presentata come la base dell'insegnamento di Gesù. Naturalmente per Mt non esisteva ancora l'idea di Antico Testamento: egli parla di "Scritture" (cfr. 21,42; 22,29; 26,54), oppure di "legge e profeti" (cfr. 5,17; 7,12). Sembra ignorare il terzo gruppo di libri che completavano il canone dell'AT, i *ketubim*, "scritti",⁴³ forse perché al suo tempo non era ancora un gruppo concluso, o perché vuole concentrare proprio l'attenzione sui due cardini di legge e profezia, ovvero esigenza etica e promessa.

3.6.1. *Le citazioni*

⁴² Normalmente nell'AT è un avvertimento o una maledizione che l'innocente lancia ai colpevoli (cfr. Ger 26,15: "se mi uccidete, attirate sangue innocente su di voi, su questa città e sui suoi abitanti"; cfr. 1 Re 2,33). Il popolo che la invoca su di sé lo fa per dimostrare la propria sicurezza sul fatto che l'uccisione non è un delitto ma una giusta esecuzione. I commentatori sottolineano come queste parole siano state nella storia fraintese dai cristiani al punto di far ricadere sull'intera razza ebraica la colpa dell'uccisione di Gesù.

⁴³ Nella Scrittura ebraica il canone comprende tre parti: la *Torah*, o Legge, che corrisponde al Pentateuco (Genesi, Esodo, ecc.); i *Nebiim*, o Profeti, che comprendono sia i Libri storici (Giosuè, Giudici, ecc.) sia i profeti veri e propri (Osea, Amos, ecc.); i *Ketubim*, o scritti, che corrispondono ai Libri sapienziali.

Sono state contate 40 citazioni dirette e almeno 30 allusioni.⁴⁴ I libri biblici maggiormente citati sono quelli dei profeti (19 volte), soprattutto Isaia (8), seguono le citazioni dalla Torah, ovvero Pentateuco (15), e dai Salmi (6).

Quando Mt riprende una citazione da Mc, segue normalmente la traduzione greca dei Settanta (o LXX): un esempio è la citazione di Is 40,3 in 3,3 (cfr. Mc 1,3). La dipendenza dai LXX si riconosce per il fatto che lì si intende: "Voce di uno che grida nel deserto: Preparate la strada del Signore", mentre nell'ebraico c'era: "Voce di uno che grida: Nel deserto preparate ...". La prima forma meglio si adatta alla figura di Giovanni Battista che predica nel deserto.

Invece quando introduce una citazione propria si comporta molto liberamente, secondo ciò che gli serve. Talora sceglie opportunamente tra versione ebraica e versione greca: ad es., in 2,15 cita Os 11,1 secondo l'ebraico ("Dall'Egitto ho chiamato mio figlio"), probabilmente perché nei LXX c'era un plurale ("ho chiamato i suoi figli") che non conveniva ai suoi scopi (la citazione viene applicata a Gesù). Ma Mt si permette anche di correggere senz'altro il testo: ad es., in 2,6, in una citazione di Mi 5,1 ("E tu, Betlemme, non sei affatto il più piccolo tra i capoluoghi di Giuda, perché da te uscirà ...") la negazione manca nell'originale: viene inserita da Mt, che vuole sottolineare la grandezza acquisita grazie al fatto di aver dato alla luce il Messia. In 12,21, alla fine della citazione di Is 42,1-4, corregge la frase originale "nella sua legge spereranno le isole" in "nel suo nome spereranno le genti", perché vuole introdurre un riferimento alla missione universalistica di Gesù. Questo tipo di versione parafrastica, a senso, corrisponde - come fa notare Mello (p. 18) - a un procedimento comune nella tradizione giudaica, quello che sta alla base del *targum*, traduzione libera, in aramaico, del testo ebraico.

Sono particolarmente importanti in Mt le citazioni "di compimento", introdotte cioè da una formula che suona come: "Tutto questo avvenne perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta ... che dice ...". Sono una decina: 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14.35; 21,4; 27,9. Il termine chiave è ogni volta *plhrovw*, "compiere", che è particolarmente caro a Mt (lo usa 17 volte, contro 3 di Mc). In 26,56 l'espressione generica "tutto questo è avvenuto perché si compissero le Scritture dei profeti", priva di citazione, dipende da Mc 14,49. L'idea di compimento delle Scritture era dunque già presente in Mc, ma Mt ne fa uno strumento interpretativo dei fatti molto più sistematico. Si può notare che le formule di compimento introducono quasi sempre citazioni di profeti; una sola volta una citazione di un Salmo. Ben quattro (1,22; 2,15.17.23) scandiscono gli episodi dell'infanzia; le altre accompagnano i momenti più significativi dell'esistenza di Gesù: l'entrata in scena in Galilea (4,14), l'attività taumaturgica (8,17; 12,17), il discorso in parabole (13,14.35), l'ingresso in Gerusalemme (21,4), il tradimento di Giuda (27,9).

Lo scopo è innanzitutto apologetico: si vuole dimostrare che Gesù è il Messia predetto dai profeti e che ogni tratto della sua vita è conforme alla Scrittura. Ma si vuole anche accreditare l'AT, mostrando che l'intera storia antica della salvezza preparava e guardava alla nuova economia come suo definitivo compimento: "Gesù è il traguardo verso il quale tutto mirava e tendeva e del quale tutto era prefigurazione" (Barbaglio, p. 65).

3.6.1. Due esempi

⁴⁴ Per questa parte si veda in particolare Mello, pp. 15-19.

1. Il primo esempio è tratto dal discorso dalla montagna e consiste nella serie di cinque, o sei "antitesi" (5,21-48), attraverso le quali Gesù definisce il suo rapporto con la legge.⁴⁵ Ogni volta, egli cita passi del Pentateuco, che riguardano comandamenti del decalogo o del complesso legislativo mosaico.

Ogni antitesi è introdotta da una formula ricorrente che suona: "Avete udito che fu detto agli antichi (segue citazione) ... ma io vi dico" (cfr. 5,21.27.33.38.43). La formula si ripete in questi termini cinque volte. Ma abbiamo anche una citazione biblica introdotta semplicemente da "Fu detto" in 5,31. Per questo c'è chi trova cinque antitesi e chi sei. Come suggerisce Mello (p. 116), si può considerare la citazione di 5,31 un'espansione di quella del v. 27, a cui segue immediatamente, dato che anche l'argomento è affine: là la questione dell'adulterio, qui quella del ripudio (che è causa di adulterio). In questo modo avremmo cinque trattazioni e questo numero risulta più adatto al contesto, perché si accorda con il Pentateuco (termine greco che significa "cinque libri"), che è l'oggetto stesso della discussione.

E' importante cogliere esattamente quale sia la posizione di Gesù perché esistono equivoci su questo punto: c'è chi deduce da questo passo che Gesù abbia voluto esprimere una netta contrapposizione rispetto alla legge antica, un superamento irreversibile, e chi invece pone l'accento sugli elementi di continuità e "compimento" rispetto alla legge. Ma i primi si trovano costretti ad ammettere che ci sarebbe contraddizione con la dichiarazione di Gesù immediatamente precedente (5,17-20), nella quale egli proclama chiaramente la sua volontà non di abolire, ma di completare la legge e i profeti. Per i secondi, invece, le antitesi, che in realtà non sarebbero neppure tali, esemplificherebbero concretamente tale dichiarazione di Gesù e in particolare l'ultima affermazione: "Vi dico che se la vostra giustizia non supera quella di scribi e farisei, non entrerete nel regno dei cieli". Ed è senz'altro criterio più corretto quello di supporre che un autore non voglia porre contraddizioni nel suo messaggio.

Mello, che è il più deciso nel perseguire quest'ultima linea interpretativa, osserva che le formule introduttive "Avete udito che fu detto" fanno riferimento innanzitutto a un certo modo in cui essa era stata trasmessa e interpretata nella tradizione orale. Gesù non polemizza contro la legge, ma contro interpretazioni di essa, che risultano insufficienti o erranee.

Così, nel primo caso, Gesù richiama il comandamento del "Non uccidere", ma anche l'applicazione normativa, che apparteneva alla tradizione giudaica, "Chi ucciderà sarà sottoposto a giudizio" (v. 21). Questa applicazione, nella prospettiva di Gesù, è restrittiva, perché colpisce solo gli atti, non le intenzioni. Egli mostra che il significato del comandamento è ben più vasto: si estende a tutte le forme di offesa verso il prossimo e comporta la necessità di cercare ogni modo la composizione pacifica dei dissensi.

Anche per quanto riguarda il comandamento di "Non commettere adulterio" (v. 27) Gesù evidenzia l'aspetto del desiderio, che va oltre l'atto concreto, quello perseguito legalmente. Vi aggiunge poi una norma sul ripudio (v. 31), che non è contenuta nel decalogo, ma è nel Deuteronomio; e in questo caso tende a restringere, rispetto all'interpretazione degli scribi, le possibilità di ripudiare la moglie, limitandole ad un solo caso, quello di *porneiva*, che include ogni atto sessuale contrario alla legge (incesto, unioni tra consanguinei, adulterio, ecc.).

A proposito del "Non spergiurare, ma rendi al Signore i tuoi giuramenti" (v. 33), si tratta ancora, non di un comandamento specifico, ma della combinazione di varie

⁴⁵ Si vada a leggere il passo in greco o almeno in traduzione. Quando non venga fornita direttamente nel testo o in appendice una traduzione, si segnaleranno eventuali manchevolezze della traduzione Cei 1971, la traduzione più diffusa.

affermazioni presenti nel Pentateuco. Nel decalogo c'è solo "Non nominare il nome di Dio invano". Nella tradizione rabbinica si raccomandava di non nominare Dio nel giuramento, ricorrendo invece ad altri elementi: il cielo, la terra, ecc. Gesù chiede di evitare ogni compromesso, e ogni rischio di empietà, rinunciando a giurare *tout court*.

Negli ultimi due esempi è più evidente l'intento di Gesù di dilatare il senso della legge.

Nel v. 38 cita la cosiddetta "legge del taglione", "Occhio per occhio, dente per dente" (contemplata nell'Esodo), che implicava una proporzionalità tra punizione e entità della colpa. Era una norma tesa a porre limiti alle vendette. Qui Gesù mette in discussione il principio stesso del ribattere colpo su colpo, del vendicarsi secondo il criterio di risarcire sé stessi dell'offesa, mentre invita a pensare a reazioni che mirino alla neutralizzazione delle intenzioni malvage dell'offensore.

Analogamente, nell'ultimo caso, Gesù insegna ad estendere il precetto dell'amore del prossimo (presente nel Levitico), lasciando cadere le restrizioni introdotte dall'interpretazione corrente del precetto: non esiste propriamente nella legge una norma che imponga di "odiare il nemico" (v. 43), ma era nella mentalità comune e nella prassi l'idea che con prossimo si dovesse intendere soltanto il fratello, l'amico, il parente, e che ne fosse escluso il nemico. Gesù sovverte questa mentalità e mostra che, guardando al modello di Dio, non si possono fare discriminazioni tra amici e nemici. Di nuovo, occorre superare il concetto di stretta proporzionalità (amare quelli che ci amano, così come prima rendere occhio per occhio), a favore di un concetto di sovrabbondanza di giustizia e di amore. L'avverbio ("di più") che ricorre in questo passo (v. 47: "E se salutate soltanto i vostri fratelli, che fate di più?", ossia: più del dovuto) riecheggia non a caso il verbo *perisseuvw*, "essere maggiore, superiore", del v. 20 ("se la vostra giustizia non supera di molto quella degli scribi e farisei, non entrerete nel regno dei cieli").

La legge va interpretata, ma non con spirito di stretto dovere, di pura reciprocità, ma con spirito di generosità illimitata. E' questo il "compimento" che Gesù intende portare.

2. Il secondo esempio è tratto dal racconto dell'infanzia, dove troviamo un'altra idea di compimento della Scrittura. Ognuno dei cinque episodi in cui si articola il racconto (annuncio a Giuseppe, arrivo dei magi, fuga in Egitto, drage dei bambini di Betlemme, ritorno dall'Egitto e trasferimento a Nazaret) culmina in una citazione biblica, che in quattro casi è introdotta dalla formula di compimento a cui abbiamo accennato. Si tratta di 1,23; 2,6; 2,15; 2,18; 2,23.

In 1,23 Mt cita, con formula, Is 7,14: "Ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio e chiameranno il suo nome Emmanuele", e spiega che il significato di Emmanuele è "Dio con noi". Egli segue in parte la traduzione dei LXX, che usando il termine *parqevno*, "vergine", meglio si presta alla situazione (l'originale *'almà* era stato inteso da altri traduttori nel senso di "giovane donna"), ma la modifica poi quando introduce "chiameranno", mentre i LXX avevano "chiamerai", detto del padre (e l'ebraico "chiamerà", detto della madre): egli intende parlare, non del nome proprio impartito dai genitori, che è Gesù, ma di un appellativo che esprime il significato profondo della persona e che ha valore per tutti gli uomini. La citazione funge da commento all'annuncio fatto a Giuseppe del concepimento e della nascita di Gesù ad opera della vergine Maria. Serve a dimostrare che in Gesù si è realizzata una profezia, che alludeva misteriosamente alla nascita del Messia, e rivela un aspetto di lui ("Dio con noi") che anticipa il messaggio conclusivo del Vangelo, le ultime parole del Risorto ai suoi: "Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo" (28,20).

La citazione di 2,6 ("E tu, Betlemme, terra di Giuda, non sei affatto il più piccolo dei capoluoghi di Giuda, perché da te uscirà un capo che pascerà il mio popolo Israele") combina Mi 5,1.3, nella prima parte ("E tu Betlemme ..."), e 2 Sam 5,2 nella seconda parte ("pascerà il mio popolo Israele"), non senza ritocchi (già abbiamo detto dell'introduzione della negazione ("non sei affatto")). Ha lo scopo di far vedere che anche la nascita in un piccolo borgo della Giudea rientra nel profilo messianico.

Più complesso, anche oscuro, è il significato delle altre citazioni.

In 2,15 la citazione ("Dall'Egitto ho chiamato mio figlio"), con formula, è quella di Os 11,1 (secondo l'ebraico). Osea parlava dell'esodo del popolo di Israele dall'Egitto, voluto e guidato da Dio per mezzo di Mosè; ne parlava come in segno dell'amore di Dio verso il suo popolo. Può apparire incongruo qui il riferimento, perché viene introdotto in un passo che parla della fuga in Egitto e non ancora del ritorno, anche se si allude alla fine dell'esilio ("fino alla morte di Erode"). In ogni caso anche in questa occasione Dio manifesta la sua protezione verso il figlio: questo figlio è ora Gesù (discretamente si allude a Gesù come Figlio di Dio), ma non è assente l'idea che Gesù rappresenta e incarna l'intero popolo di Israele, e perciò ne rivive anche il destino di oppressione e sofferenza, per riscattarlo.

In 2,18 ("Una voce è stata udita in Rama, un pianto e un lamento grande: Rachele che piange i suoi figli; e non ha voluto essere consomata, perché non sono più") viene citato Ger 31,15, con una formula modificata ("Allora si compì"): manca il valore finale, probabilmente perché si vuole evitare l'impressione che la strage degli innocenti appartenga a un disegno di Dio: è accaduto, corrisponde a un fatto della storia antica che già lo prefigurava, ma non era voluto da Dio.⁴⁶ Il fatto di cui parla Geremia è un altro esilio: quello degli ebrei deportati in Babilonia.⁴⁷ Rama è un'altura presso Gerusalemme, dove si radunarono i prigionieri prima della partenza. Rachele è la moglie del patriarca Giacobbe e la madre dei capostipiti delle tribù di Israele. Era stata sepolta lungo la strada di Betlemme, e il profeta Geremia immagina che l'antenata nella sua tomba pianga sconsolata la sventura dei discendenti. A sua volta Mt applica il passo alla circostanza luttuosa che si è verificata alla nascita di Gesù, ma probabilmente anche ai massacri che accompagneranno la distruzione di Gerusalemme. Agli eventi luttuosi che hanno caratterizzato e continuano a caratterizzare il destino di Israele si guarda con senso di partecipazione e cordoglio. Del resto l'uccisione a cui per il momento Gesù scampa (eco della strage di bambini ebrei perpetrata dal faraone al tempo della schiavitù del popolo ebraico in Egitto, strage a cui Mosè scampò?), lo attende più tardi: come già risultava dalla citazione precedente, egli prende su di sé la sorte del suo popolo.

L'ultima citazione (2,23: "Sarà chiamato Nazoreo") è la più difficile. E' chiaro che Mt vuole citare un passo profetico che avvalori il collegamento tra Gesù e Nazaret,⁴⁸ un borgo minore della Galilea, di cui non si parla nella Scrittura antica e che non sembrava quindi poter avere un collegamento con il Messia.⁴⁹ Gli studiosi si

⁴⁶ Si può notare che lo stesso avviene a proposito di una citazione che riguarda la restituzione dei 30 denari, frutto del tradimento di Giuda, in 27,9.

⁴⁷ In realtà gli studiosi sono incerti se Geremia si riferisse alla deportazione delle tribù del Nord nel 722/721, ad opera degli Assiri, oppure alla deportazione del 587 in Babilonia, quando effettivamente i deportati furono raccolti in Rama (Ger 40,1): cfr. Fabris, p. 68 n. 29.

⁴⁸ Ancora all'entrata di Gesù a Gerusalemme (21,11) Gesù sarà salutato come il profeta proveniente da Nazaret di Galilea; e ancora in 26,71 sarà identificato come Gesù il Nazoreo.

⁴⁹ Cfr. a questo proposito il dialogo, nel Vangelo di Giovanni (1,45-46) tra Filippo, che ha incontrato Gesù e lo riconosce come Messia, e Natanaele, che sentendo parlare di Gesù di Nazaret ribatte: "Da Nazaret può mai venire qualcosa di buono?". Si veda inoltre, nel medesimo Vangelo (7,41), il dibattito tra una parte della gente che riconosce in Gesù il Cristo e l'altra parte che dice: "Il Cristo viene forse dalla

interrogano su quale sia il passo o l'appellativo, presente nell'AT, a cui Mt si richiama. Si è pensato a *nazìr*, *nazireo*, che significa consacrato a Dio, santo: Sansone lo era (Gdc 13,5.7); oppure a *nezer*, "virgulto", termine che in Is 11,1 viene applicato al Messia ("Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse e un virgulto darà frutto dalle sue radici"). Mt giocherebbe sull'omofonia tra i termini.

Come si vede, la Scrittura diventa un fondamentale repertorio di argomenti per interpretare la figura e la missione di Gesù, per trattarglielo come compimento di tutta la storia.

4. *Il Vangelo di Matteo come racconto*

4.1. *Genere letterario*

Ci si può chiedere quale sia il genere letterario di un Vangelo come quello di Matteo.⁵⁰

Gli studiosi hanno risposto a questa domanda in molti modi, partendo da alcuni caratteri specifici del Vangelo. C'è chi, soprattutto in passato, ha sottolineato l'intonazione polemica e lo ha definito uno scritto polemico anti giudaico; oppure ha accentuato l'intento di dimostrare la messianicità di Gesù, sempre in funzione anti giudaica, e lo ha trattato come un'opera apologetica. Guardando alla forte presenza dei discorsi e degli insegnamenti e al modo sistematico in cui viene presentata la documentazione su Gesù, altri hanno pensato a una sorta di catechismo destinato all'uso dei missionari o della comunità cristiana; qualcuno ha notato il rilievo di tratti liturgici (Padre nostro, eucaristia, battesimo) e ha supposto che fosse un repertorio destinato ad essere utilizzato nella predicazione liturgica. Certo per molti il Vangelo di Mt è essenzialmente un "libro della Chiesa".

Tuttavia queste definizioni, pur sfiorando motivi presenti nel Vangelo, non sembrano tener conto sufficientemente dei contenuti, del fatto che al centro c'è l'esposizione di ciò che Gesù ha detto e ha operato nella sua vita. Un orientamento diffuso è quello di accostarlo alla biografia antica.

Nel genere biografico tradizionale, per lo più strettamente collegato col genere panegiristico, esistevano una serie di passaggi obbligati, codificati dai retori: antenati e famiglia; luogo di origine; nascita e infanzia; educazione e istruzione; carriera; gesta e avventure; insegnamenti; qualità e virtù (o vizi); ritratto fisico; vita privata; morte e cordoglio per la scomparsa. Se facciamo un confronto tra Mc e il genere biografico, troviamo scarsi elementi di collegamento, anche tenuto conto del fatto che Mc incomincia a presentare Gesù a partire dal battesimo in età adulta e si concentra sul breve periodo dell'attività pubblica. Manca inoltre ogni interesse per la descrizione sia fisica sia psicologica. Se guardiamo a Mt, potremmo pensare che il suo Vangelo si avvicini maggiormente alla biografia ⁵¹ perché contempla un maggior numero di elementi topici: parte dalla genealogia (= antenati), parla insistentemente dei luoghi di origine e di abitazione di Gesù, descrive nascita e infanzia, per poi passare all'età adulta, si sofferma talora sul "carattere" di Gesù, sebbene non certo dal punto di vista psicologico. Ma rimangono in ombra molti altri punti: l'educazione e la formazione, l'aspetto; non si può propriamente distinguere l'attività pubblica dalla vita privata, per Gesù. Rispetto a Mc, Mt sviluppa molto di più l'aspetto degli insegnamenti.

Galilea?".

⁵⁰ Cfr. Gnllka, II, p. 768-773.

⁵¹ E' questa la tesi di Mello.

Ma c'è chi pone in evidenza il rapporto stretto con la storia antica di Israele, con le categorie di pensiero veterotestamentarie (teologia del patto) e con la storiografia giudaica: la storia di Gesù Cristo è anche la storia del popolo di Dio.⁵² Alcuni parlano del Vangelo come di un genere letterario totalmente nuovo, connesso con lo scopo kerygmatico che gli è connesso, ossia di annuncio (*khvrugma* in greco) della messianicità e figliolanza divina di Gesù.

In realtà non sempre queste definizioni si devono considerare alternative: non sono incompatibili gli elementi apologetico, polemico, didattico, biografico, kerygmatico, teologico.

Quello che possiamo dire è che il Vangelo è un racconto della vita di Gesù, in cui non si mira tanto a raccontare tutto, bensì a raccontare tutto ciò che serve a dimostrare chi è stato Gesù come Cristo, Figlio di Dio, nella storia della salvezza, e quali sono gli aspetti di lui che occorre riproporre per suscitare la fede e orientare la vita dei credenti (cfr. Gv 20,30-31). Il resoconto storico o biografico cede il passo all'interpretazione teologica e al messaggio spirituale; ma rimane centrale il carattere narrativo e la convinzione di parlare di una figura e di fatti che si sono svolti realmente.

In quanto racconto, ogni Vangelo si fonda su alcune componenti proprie del racconto: la scansione temporale, l'ambientazione spaziale, i personaggi, la trama. In particolare proprio le indicazioni cronologiche e quelle geografiche fanno parte della "cornice" del racconto, in cui è più riconoscibile la mano del redattore finale. Al di là di alcuni elementi comuni, è possibile osservare che ogni Vangelo usa in modo diverso queste componenti (ad es., Mt le usa in modo diverso da Mc, da cui pure dipende), per cui delineare le caratteristiche di ciascuno su questi punti può costituire un utile mezzo di accesso al Vangelo stesso.

4.2. *Quadro cronologico* ⁵³

Gli studiosi riconoscono in genere l'indeterminatezza e genericità delle indicazioni cronologiche:

Propriamente - scrive Barbaglio (p. 58) - non si può parlare dell'esistenza di uno schema cronologico. Ci sono solo indicazioni saltuarie, determinative di questo o quell'episodio; inoltre esse sono di una genericità sorprendente. L'entrata in scena del Battista avviene "in quei giorni" (3,1). Un generico "allora" situa il Battesimo di Gesù (3,13), le tentazioni nel deserto (4,1) e altri momenti della sua attività (8,1. 15,1; 19,13.27; 20,20; 22,15; 26,3.14). Altrettanto generiche le formule: "in quel tempo" (11,25; 12,1; 14,1), "in quel giorno" (13,1; 22,23), "fattasi sera" (8,16; 14,15.23; 26,20).⁵⁴ Soltanto poco più precisa la data della trasfigurazione: "sei giorni dopo" (17,1). Bisogna attendere il racconto della passione e risurrezione per trovare dati cronologici meno generici, limitati però alla settimana santa: "Tra due giorni è Pasqua" (26,2); "il primo giorno della settimana dei pani azzimi" (26,17); "dopo il sabato, all'alba del primo giorno della settimana" (28,1).

Ma questa presentazione, benché colga alcuni aspetti significativi, risulta insufficiente per comprendere il quadro delineato da Mt, che è ben più complesso e articolato.

Se guardiamo alla trama degli eventi narrati, troviamo alcune notazioni storiche abbastanza precise all'inizio, nel racconto dell'infanzia: la nascita di Gesù è collocata "al tempo del re Erode" (2,1)⁵⁵ e il ritorno dall'Egitto "alla morte di Erode" (2,15.19);⁵⁶ e si

⁵² Gnllka sottolinea questo aspetto.

⁵³ Si trovano cenni su questo argomento in Barbaglio, p. 58; Kingsbury, pp. 39-40; 48-49; 54-55.

⁵⁴ A questi passi bisognerebbe aggiungere 20,8 e 27,57.

⁵⁵ Cfr. Lc 1,5: "nei giorni di Erode" avviene l'annuncio a Zaccaria della nascita di Giovanni Battista, che

menziona pure il successore Archelao (2,22). Alla fine potremmo vedere nella figura del procuratore romano Pilato un riferimento storico (governò dal 26 al 36 d.C.), ma di fatto Mt non presenta alcuna indicazione cronologica esplicita incentrata su questa figura.⁵⁷ Nell'ultima parte del Vangelo egli riserva il suo interesse alla scansione dei giorni della passione, morte e risurrezione,⁵⁸ prendendo come punti di riferimento, per la passione (decisione dei capi giudei di arrestare Gesù, ultima cena) la festa giudaica della Pasqua e degli azzimi (26,2.17) e, per la risurrezione, il sabato e la settimana (28,1). Non si tratta dunque di precisazioni cronachistiche, ma di richiami simbolici (peraltro già presenti in Mc): la Pasqua rievoca la liberazione degli ebrei dalla schiavitù egiziana e si celebra mangiando l'agnello pasquale; in questo modo anche la morte di Gesù viene collegata al sacrificio dell'agnello e al concetto di liberazione. Anche la collocazione della risurrezione dopo il sabato allude al superamento di un'economia che aveva una concezione riduttiva del sabato (si vedano le polemiche di Gesù sul sabato: 12,1-14);⁵⁹ l'accenno all'alba del primo giorno della settimana sembra indicare l'inizio di un nuovo giorno di cui non viene più segnalato il tramonto.

Inversamente, si potrebbe supporre che le annotazioni sulla sera acquistino una sfumatura simbolica negativa, alludano a un'ora di tenebre non solo materiali: è l'ora in cui portano a Gesù molti indemoniati (8,16), in cui la folla è stanca e ha fame (14,15), in cui i discepoli, soli sul lago, sono alle prese col vento contrario (14,23), in cui gli operai, che hanno lavorato, devono essere retribuiti (20,8), in cui Gesù annuncia il tradimento durante la cena (26,20), in cui Gesù viene sepolto (27,57).

Sempre in questa prospettiva di simbolismo, è stato già riconosciuto che le espressioni "in quei giorni", "in quel giorno" hanno una forte valenza escatologica (cfr. per "quei giorni" 24,19.22, per "quel giorno" 24,36). "Quei giorni" indicano un tempo che è quello finale della storia, un tempo di compimento messianico. Per questo il Battista compare "in quei giorni" (3,1). Del resto è ben presente nel Vangelo, nelle parole di Gesù, la concezione di due fasi principali della storia il cui punto di passaggio è rappresentato proprio da Giovanni Battista: "dai giorni di Giovanni Battista fino ad ora il Regno dei cieli è oggetto di violenza e i violenti se ne impadroniscono. Tutti i profeti e la Legge hanno profetizzato fino a Giovanni" (11,12-13). Prima di Giovanni c'è il tempo dell'economia antica, a partire da Giovanni il tempo della conquista del Regno, del compimento.⁶⁰ E "quel giorno" allude al giorno del giudizio (7,22; cfr. 10,15), a cui Mt richiama spesso.

E' sempre sul piano simbolico che meglio possiamo cogliere il significato di altre indicazioni cronologiche presenti nel Vangelo:

precede di sei mesi l'annuncio della nascita di Gesù.

⁵⁶ La morte di Erode viene fissata dagli storici nel 4 a. C. La nascita di Gesù dovrebbe essere fissata almeno due anni prima (cfr. 2,16). Com'è noto, c'è discrepanza tra i dati dei Vangeli e la cronologia ufficiale stabilita posteriormente dal monaco Dionigi il piccolo, che fissò la nascita di Gesù nell'anno zero, facendo di essa l'inizio dell'era cristiana. Non è escluso che in Mt il richiamo ad Erode vada oltre l'aspetto cronologico e rinvii alla sua fama di persecutore e assassino: è proprio questo carattere di Erode che domina, con le sue conseguenze, tutto il racconto dell'infanzia.

⁵⁷ Nel Credo invece si pone come unica indicazione cronologica precisa: "morì sotto Ponzio Pilato".

⁵⁸ Per il momento della morte sono annotate anche le ore: dalla sesta alla nona (27,45), e la nona è ripetuta (27,62).

⁵⁹ Tuttavia non si può neppure dire che Mt neghi ogni valore al sabato: è una notazione solo sua quella relativa alla fuga escatologica che si deve pregare non avvenga né di inverno né di sabato (24,20): a indicare che bisogna comunque rispettare i divieti propri del sabato giudaico.

⁶⁰ Le numerose "citazioni di compimento" di cui abbiamo parlato a proposito dell'uso della Scrittura sottolineano ulteriormente il passaggio dal tempo dei profeti e della storia antica al tempo di Gesù, in cui le profezie si compiono.

- "40 giorni e 40 notti" (4,2): è il tempo in cui Gesù digiuna prima delle tentazioni. Richiamano la durata della permanenza, e del digiuno, di Mosè sul monte Sinai prima della consegna delle tavole della Legge (Es 24,18; 34,28), oppure il periodo in cui il profeta Elia cammina nel deserto, senza mangiare e bere, prima di arrivare al monte Oreb dove incontrerà il Signore (1 Re 19,8). Ma può far pensare anche ai 40 anni di peregrinazioni del popolo ebraico nel deserto, dopo la fuga in Egitto e prima di entrare nella terra promessa (Dt 8,2). Alludono a un periodo di preparazione e di prova prima di un momento decisivo.

- "3 giorni e 3 notti": è il tempo in cui Giona rimase nel ventre della balena e il Figlio dell'uomo deve rimanere nel cuore della terra (12,40). Si pensi anche al "terzo giorno" come giorno della risurrezione (16,21; 17,23; 20,19). È il tempo in cui apparentemente trionfano le tenebre e la morte.

- "Alla quarta vigilia della notte" (14,25):⁶¹ è un'indicazione cronologica propria del mondo romano, pertinente alla terminologia militare. Fa riferimento alla ripartizione della notte (dalle 7 di sera alle 6 di mattina) in 4 turni di guardia (19-21, 22-24, 1-3, 4-6): si tratta dunque dell'ultimo turno, dell'alba. In queste ore Gesù va verso i discepoli travagliati dal vento contrario camminando sull'acqua. Si intravede una prefigurazione della risurrezione, che avviene pure all'alba. Mello (p. 272) cita la "veglia del mattino" (Es 14,24), quando il Signore mise in rotta gli Egiziani, durante il passaggio del Mar Rosso, prefigurazione della futura Pasqua.

- "Dopo 6 giorni" (17,1): è il momento in cui si verifica la trasfigurazione di Gesù sul monte. Mt riprende l'annotazione da Mc (Lc la modifica in "dopo 8 giorni"). Non è facile interpretarne il significato: si è pensato a un intervallo reale dopo il primo annuncio della passione (Fabris, p. 368), ma per lo più si coglie un riferimento simbolico: al periodo in cui la Gloria del Signore in forma di nube dimorò sul monte Sinai (Es 24,16) (Mello, p. 305), oppure al giorno finale della settimana cosmica, giorno di compimento (Gnilka, II, p. 144; cfr. Galizzi, p. 306),⁶² oppure all'intervallo tra il Giorno dell'espiazione e la festa giudaica delle capanne (Barbaglio, p. 382). Il significato dell'indicazione cronologica dev'essere in rapporto col significato di tutta la scena, che però neppure essa è compresa in modo univoco: riferimento alla gloria escatologica? alla gloria della risurrezione?

Non abbiamo, dunque, nel Vangelo di Mt, solo indicazioni generiche, ma anche quelle che suonano generiche sono quasi sempre cariche di allusioni simboliche.

Anche il comunissimo "allora" (*tôte*), prediletto da Mt, in almeno due casi viene utilizzato per scandire due fasi significative della vicenda di Gesù: si veda l'espressione "da allora Gesù incominciò a...", che ricorre in 4,17 ("incominciò a predicare" la venuta del Regno) e 16, 21 ("incominciò a rivelare" la sua futura passione).

L'indicazione ricorrente "in (o da) quell'ora", accompagnato da espressioni come "fu guarito/a", "fu salvata" (8,13; 9,22; 15,28; 17,18) caratterizza l'istantaneità dell'effetto della potenza taumaturgica di Gesù.

⁶¹ Nella trad. Cei: "verso la fine della notte".

⁶² Gnilka pensa che "dopo sei giorni" voglia dire il settimo giorno, ma non è escluso che voglia dire invece il sesto giorno: cfr. le espressioni "al terzo giorno" a proposito della risurrezione (16,21, ecc.), che corrispondono a "dopo tre giorni" (27,63: "Dopo tre giorni risorgerò"). In tal caso si potrebbe pensare a un riferimento al sesto giorno della creazione, quello della creazione dell'uomo. In Mc corrispondeva anche al giorno della morte di Gesù, perché egli scandisce molto nettamente tutto il periodo del soggiorno di Gesù a Gerusalemme come una settimana, da domenica a domenica (il sesto giorno è il venerdì).

Volendo definire la prospettiva del Vangelo, è importante notare che il quadro cronologico non è ristretto al tempo della vita di Gesù, ma ha una dimensione ben più estesa, potenzialmente globale.

Basti considerare il valore della genealogia iniziale,(1,1-17) che risale fino ai tempi di Davide, e ancora prima, fino ai tempi di Abramo, collegando Gesù al re dalla cui discendenza si attende il Messia, e al primo destinatario delle promesse divine, al capostipite del popolo ebraico. La tavola delle generazioni abbraccia più di 1750 anni, con 41 (42) generazioni (in media 35/40 anni ciascuna), articolate in 3 serie di 14 generazioni (forse allusione a 6 settenari, secondo un modello apocalittico attestato in Daniele e in scritti apocalittici giudaici).⁶³ Lo scopo non è solo quello di collocare Gesù sullo sfondo dell'intera storia di Israele, ma di additare in lui il compimento di tutte le promesse e le attese che hanno caratterizzato il rapporto tra Dio e il popolo eletto.

A sua volta la conclusione del Vangelo, con le ultime parole di Gesù risorto ai discepoli, proietta lo sguardo sull'intera storia futura: "Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (28,20). Soprattutto il tema della fine del mondo compare spesso nel Vangelo di Mt (cfr. 13,39.40.49; 24,3) e insieme al tema del "giorno del giudizio" (10,15; 11,22.24; 12,36) o, come abbiamo visto, di "quel giorno", concorre a potenziare il messaggio parenetico e pastorale del Vangelo.

Tuttavia l'evangelista non mira ad attirare l'attenzione sul momento indeterminato e lontano della fine, piuttosto sulla prossimità dell'evento decisivo e sull'impossibilità di conoscerne esattamente il giorno e l'ora (cfr. 24,36.42.43.44.50; 25,13), in modo da sollecitare i destinatari del Vangelo ad essere sempre pronti e vigili. E' caratteristica l'insistenza con cui Mt mette in bocca al Battista, a Gesù, ai discepoli il medesimo annuncio: "Il regno dei cieli è vicino" (3,2; 4,17; 10,7). Il tempo inaugurato da Gesù è tempo di impegno attivo e di continua tensione verso un futuro imminente, che riguarda ciascuno.

Ancora un'annotazione che prende spunto dallo stile di Mt. La vicenda di Gesù non è considerata soltanto un fatto del passato, ma un fatto sempre attuale, che rivive nel momento stesso della lettura del Vangelo, che coinvolge direttamente i lettori: un indizio in questo senso è l'alternanza tra i verbi al passato e al presente (almeno 80 volte ricorre il presente storico):

L'uso matteo del presente storico ha l'effetto di eliminare qualunque distanza nel tempo tra se stesso come narratore e Gesù o altri personaggi, così da riportare le azioni come se Gesù o i personaggi le stessero compiendo. In tal modo molto spesso Matteo si fa contemporaneo dei suoi personaggi nella storia, per mettere a fuoco le parole che Gesù pronuncia in alcune occasioni. L'effetto retorico prodotto da tale contemporaneità è di mettere Gesù in condizione di rivolgersi direttamente non solo agli altri personaggi presenti nella storia, ma anche al lettore (Kingsbury, pp. 48-49).

Un altro modo di stabilire un forte legame di continuità tra il tempo di Gesù e il tempo dei destinatari del Vangelo sono i richiami a tradizioni che si sono perpetuate "fino a oggi": cfr. 27,8, a proposito del nome del terreno acquistato coi denari del tradimento; 28,15, a proposito della diceria, diffusa ad arte dai giudei, che il cadavere di Gesù fosse stato trafugato dai discepoli.

4.3. *Quadro geografico e topografico* ⁶⁴

Galilea-Gerusalemme

⁶³ Cfr. Fabris, p. 48 n.7.

⁶⁴ Alcuni cenni in Barbaglio, pp. 57-58; Kingsbury, pp. 40-41.

"E' ampiamente riconosciuta l'esistenza di un quadro geografico, nel quale sono stati collocati i fatti e le parole di Gesù", afferma Barbaglio (p. 57), il quale delinea poi le grandi tappe di questo quadro, che sostanzialmente deriva a Mt da Mc, e prevede un'attività di Gesù in Galilea, con qualche puntata nei territori limitrofi, un viaggio verso Gerusalemme, dove Gesù opera dapprima nel tempio e poi trova la morte. Ma di nuovo, come per il quadro cronologico, bisogna constatare che l'interesse per i luoghi di Mt è più ampio e complesso e si sviluppa con l'attribuzione ai luoghi di valenze simboliche.

Già l'itinerario delineato nel racconto dell'infanzia svolge un ruolo emblematico nella presentazione della figura e della missione di Gesù e l'importanza teologica dei luoghi principali è sottolineata dalle citazioni bibliche che li riguardano: Betlemme, luogo della nascita, è stata profetizzata da Michea, Egitto da Osea, Nazaret da non ben precisati profeti.⁶⁵ Dalla Giudea e dalla città di Davide (luogo messianico) Gesù passa in Egitto, luogo di oppressione e di esilio quale già era stato per il popolo di Israele, per poi trasferirsi in Galilea, a Nazaret, in un modesto e sconosciuto borgo ai confini con i territori pagani, opportuno trampolino di lancio per iniziare una missione che nel futuro è destinata ad espandersi nel mondo intero. Simbolicamente, si leggono in questo itinerario alcuni caratteri essenziali della figura di Gesù: l'identità messianica, l'appartenenza al giudaismo e la condivisione della sorte di oppressione del popolo giudaico (fino alla minaccia della morte), l'apertura universalistica della sua missione. Sullo sfondo abbiamo anche accostamenti e scelte significative di luoghi. Accanto a Betlemme, luogo della nascita del Messia e meta della fede dei magi, compare Gerusalemme, residenza dei potenti (Erode, capi religiosi) e concentrato di incredulità, dove i magi passano ma non tornano. Accanto alla Giudea alla fine si propone per Giuseppe la possibilità di andare a risiedere in Galilea: ed è proprio la Galilea, Nazaret, che egli sceglie, per impulso divino. Se osserviamo bene, si incrocia sullo sfondo un altro itinerario, in qualche modo convergente con quello di Gesù, quello percorso dai magi, che dal lontano oriente giungono, guidati da una stella, a Gerusalemme, vanno poi, più chiaramente orientati dalla Scrittura, a Betlemme, e infine ripartono per l'oriente, sempre seguendo la volontà divina.

Particolare rilievo ha in tutto il Vangelo la Galilea. E' la regione in cui presumibilmente Gesù ha trascorso l'infanzia, l'adolescenza e la giovinezza; di lì Gesù parte per recarsi al Giordano, da Giovanni Battista, a farsi battezzare (3,13) e vi ritorna dopo l'arresto del Battista (4,12), con un'ulteriore scelta, quella di abitare, non più a Nazaret, ma a Cafarnao, più vicina al mare (ossia al lago) e appartenente al territorio di Zabulon e Neftalin (due antiche tribù giudaiche che erano state deportate in Babilonia), in modo conforme alla profezia di Isaia (4,13-16). La citazione biblica serve da commento al fatto, e da convalida, e pone le premesse per capire ciò che deve capitare in futuro: la missione ai pagani: parla infatti di "Galilea delle genti (o dei pagani)" e preannuncia una grande luce per coloro che si trovano (spiritualmente) nelle tenebre. La scelta di Cafarnao a preferenza di Nazaret comporta che Gesù lasci la sua "patria" (13,54), dove dovrà amaramente constatare di non essere compreso, anzi di essere disprezzato, per adottare come "sua città" (cfr. 9,1) la città dove abita Pietro: la casa di Pietro diventerà la sua casa (cfr. 9,10.28; 13,1.36; 17,25). E la sua scelta permarrà nonostante la delusione di constatare che Cafarnao, insieme ad altre città sulle rive del lago (Corazin, Betsaida), non aveva creduto ai suoi miracoli, comportandosi peggio di quanto avrebbero potuto fare città pagane di cattiva fama (11,23). Il sommario di 4,23

⁶⁵ Abbiamo analizzato sopra l'uso di queste citazioni.

mostra che per un lungo periodo Gesù operava passando da una città all'altra della Galilea.

In tutta la prima fase ci sono spostamenti attraverso le rive del lago, ma risultano ridotti i passaggi in territori pagani: in tutto e per tutto va nel territorio dei gadareni (8,28), forse a Tiro e Sidone (15,21: ma non è chiaro se vi entri o vada solo nella loro direzione), a Cesarea di Filippo (16,13). Questo corrisponde a una volontà più volte dichiarata da Gesù, di voler limitare la missione propria, e dei discepoli nel tempo della sua vita, alle "pecore sperdute della casa di Israele" (10,5-6; 15,24), riservando la missione a tutte le genti per il tempo dopo la risurrezione (28,19).

Di fatto, solo con 19,1 si ha la partenza definitiva dalla Galilea. Ma essa non viene dimenticata. Ancora durante la passione si ricorderà che le donne avevano seguito Gesù dalla Galilea (27,55); soprattutto, essa viene costituita solennemente come luogo di ritrovo tra Gesù e i discepoli dopo la risurrezione: il fatto viene preannunciato subito dopo l'ultima cena (26,32), ricordato dall'angelo nella tomba vuota (28,7), e, a differenza che in Mc, si realizza effettivamente (28,16): in Galilea, su un monte, gli undici ricevono l'estremo messaggio di Gesù e le disposizioni per la propria missione futura. Anche i discepoli, dunque, ricominceranno dalla Galilea.

La Galilea ha in Mt uno spazio e un rilievo ancora maggiori rispetto a Mc, e ben diversi rispetto a Lc, che privilegia Gerusalemme. In Mt Gerusalemme, la "città santa" (4,5; 27,53), la "città del gran re" (5,35), è invece connotata in modo quasi sempre negativo: fin dal racconto dell'infanzia respinge il Messia (2,3); è luogo di tentazione (4,5); di lì parte una delegazione di farisei e scribi che va in Galilea per accusare Gesù e i suoi discepoli di violare le regole di purità (15,1); nel tempio di Gerusalemme si susseguono poi tutta una serie di attacchi polemici e si concretizza il progetto di catturare e uccidere Gesù (21,45; 26,4); viene rimproverata perché uccide i profeti e lapida gli inviati di Dio e minacciata di abbandono (23,37-38); e lì Gesù viene processato e condannato a morte (cc. 26-27). E tuttavia proprio per questo è meta necessaria: Gesù così annuncia il viaggio verso Gerusalemme in 16,21: "Da allora Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti ...".

Il viaggio verso la Giudea, e Gerusalemme, incomincia con il passaggio del Giordano e questo fatto assume un valore simbolico, perché l'attraversamento del fiume già al tempo di Giosuè aveva contrassegnato l'ingresso nella terra promessa (Gs 3): anche qui segna un passo decisivo nella missione di Gesù. La menzione del Giordano richiama il battesimo di Gesù (3,13), che aveva dato inizio all'attività pubblica di Gesù. In entrambi i casi si tratta di momenti importanti.

Le tappe di questo cammino carico di tensione, che i discepoli non riescono ad accettare ma che nondimeno Gesù affronta con decisione, vengono scandite con esattezza: 20,17-18: "Mentre saliva a Gerusalemme, Gesù prese in disparte i dodici e lungo la via disse loro: Ecco, noi stiamo salendo a Gerusalemme e il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi ..."; 21,1: "Quando furono vicini a Gerusalemme"; 21,10: "Entrato Gesù in Gerusalemme".

Tuttavia Gesù prende anche le distanze da Gerusalemme: è caratteristico di questo soggiorno il fatto che egli ogni sera si trasferisca a Betania (21,17; 26,6); la crocifissione e la morte avvengono fuori dalle mura, sul Golgota (27,33); e così pure la sepoltura, e quindi la risurrezione e le apparizioni del Risorto. Ma è interessante che i morti risorti al momento della morte di Gesù entrino poi nella città santa (27,52-53): si può pensare che vi entrino per testimoniare il potere vivificante della morte di Gesù. Anche a Gerusalemme, città del rifiuto del Messia, non viene negata la possibilità di prestare ascolto a tale testimonianza. Si pensi del resto alle parole affettuose di Gesù

pronunciate proprio nel discorso di lamento: "Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lamidi quelli che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, ma non avete voluto!" (23,37).

Solo sullo sfondo si affacciano dimensioni spaziali più ampie, anche globali: si pensi ad espressioni come "dall'oriente all'occidente" (8,11; 24,27), "dai quattro venti" (24,31) - per indicare da tutta la terra -, "in tutto il mondo" (26,13). Ma si tratta sempre di un quadro che riguarda il futuro.

Ambienti particolari

Al di là del principale binomio spaziale, Galilea-Gerusalemme, che costituisce anche una polarità teologica, ci sono le indicazioni relative agli ambienti particolari, anch'essi connotati simbolicamente, mai casuali: il deserto, il mare, il monte, la casa, la sinagoga, il tempio.

- Mare (*thalassa*). Indica in realtà il mare della Galilea, ossia il lago di Genesaret o di Tiberiade. Compare spesso nel Vangelo. Lungo il mare Gesù chiama al suo seguito i primi discepoli, che stavano gettando le reti in mare, essendo pescatori (4,18); sul mare si scatena la tempesta che sconvolge i discepoli (8,24), ma Gesù minaccia i venti e il mare e li placa (8,26), suscitando meraviglia negli astanti, proprio per questo suo potere di comandare a tali elementi naturali (8,27); nel mare si precipita e affoga il branco di porci nei quali sono entrati i demòni (8,32); seduto in riva al mare Gesù accoglie una grande folla, alla quale poi è costretto a parlare (col discorso in parabole) stando in barca (13,1-2); sul mare Gesù una volta cammina (14,25); invita Pietro ad andare al mare e a pescare un pesce, dove troverà la moneta per il tributo (17,27).

Il mare rappresenta, già nella tradizione biblica, un elemento caotico e pericoloso, anche demoniaco. Solo Dio è in grado di dominare questo elemento, di stabilire ad esso confini precisi (cfr. Gen 1,9). Dal mare provengono, in una visione del profeta Daniele, le quattro bestie, che rappresentano quattro imperi via via sempre più malvagi e corrotti (Dn 7; cfr. Ap 13). Può simboleggiare il mondo con le forze negative che lo dominano (così probabilmente negli episodi di tempesta in Mt). Si veda anche la menzione della "via del mare" nella citazione di Isaia di Mt 4,15, come localizzazione favorevole.

Perciò le terre che stanno "sull'altra riva" possono a loro volta simboleggiare "l'al di là", gli inferi, il regno del demonio: così è rappresentato il paese dei Gadareni dove Gesù incontra due indemoniati che vivono in mezzo alle tombe (8,28). Gesù spinge più volte i discepoli ad andare all'altra riva (8,18; 14,22), ma essi da soli si dimostrano incapaci di farlo.

In queste traversate acquista importanza la barca (*ploion*). Gesù sale in barca e passa all'altra riva (9,1); oppure sale in barca e si ritira in un luogo deserto (14,13). La barca è protagonista nell'episodio di Gesù che cammina sull'acqua (14,22.24.29.32.33: vi è menzionata 5 volte): Gesù costringe i discepoli a salire in barca e a precederlo sull'altra riva, ma non ci riusciranno per il vento contrario: la barca è dapprima sconvolta dai flutti, ma poi Gesù riporta la bonaccia. Chiaramente qui la barca assume un forte valore simbolico: rappresenta la Chiesa nel mondo.

- Monte (*oros*). Sono molti i monti menzionati da Mt, più numerosi che in Mc. C'è il monte altissimo dell'ultima tentazione, che permette di contemplare tutti i regni del mondo (4,8); c'è il monte su cui Gesù pronuncia il lungo discorso (5,1; 8,1), detto appunto "della montagna" (in Lc il medesimo discorso è ambientato in pianura); su un

monte Gesù sale da solo a pregare, dopo la prima moltiplicazione dei pani e prima di camminare sull'acqua per andare in soccorso dei discepoli in barca alle prese con un vento contrario (14,23); su un monte guarisce molti malati e compie la seconda moltiplicazione dei pani (15,29); su un alto monte chiama in disparte tre discepoli e si trasfigura davanti a loro (17,1.9); il monte degli Ulivi è la prima tappa quando Gesù arriva a Gerusalemme (21,1); lì egli pronuncia il discorso escatologico (24,3) e poi vi si reca per pregare dopo l'ultima cena (26,30); su un monte della Galilea i discepoli incontrano il Risorto (28,16). Nel discorso escatologico invita a trovare scampo sui monti (24,16).

Il monte, più vicino al cielo, rappresenta, già nella tradizione antica (veterotestamentaria e classica), il luogo privilegiato di incontro con Dio. Per l'AT si pensi in particolare al Monte Sinai, che diventa un archetipo in questo senso. Mt allude in particolare alla rivelazione del Sinai nel discorso della montagna, in cui viene istituita la nuova legge di Gesù. Ma anche in altre occasioni utilizza il monte sempre per connotare un incontro con Dio, nella preghiera o in rivelazioni speciali. Il Monte degli Ulivi aveva già nella tradizione biblica peculiari caratterizzazioni: ad es., in una visione di Ezechiele (11,23), su di esso si era posata la gloria del Signore al momento di abbandonare Gerusalemme e il tempio; lì doveva posarsi, secondo Zaccaria (14,4), il Signore durante la battaglia finale che avrebbe inaugurato i tempi ultimi. Acquista quindi una valenza apocalittica ed escatologica.

- Deserto (*eremos*). E' il luogo in cui predica Giovanni Battista (3,1; 11,7); e il luogo in cui Gesù viene condotto dallo Spirito Santo per essere tentato dal diavolo (4,1). Dopo la morte del Battista Gesù si reca in un luogo deserto, in disparte (14,13), dove però viene raggiunto da una grande folla; proprio perché si è in un deserto (14,15) Gesù prende l'iniziativa di dare lui da mangiare alla folla. Anche la seconda moltiplicazione dei pani avviene in un deserto (15,33). Nel deserto era atteso l'arrivo del Messia (24,26).

Il deserto richiama indubbiamente quello in cui il popolo di Israele peregrinò per 40 anni dopo la fuga dall'Egitto: luogo di prova e insieme di preparazione. Al tempo di Gesù gli Esseni erano andati a vivere nel deserto (Qumran) per prepararsi agli eventi escatologici. Ma Gesù non sceglie il deserto come sua collocazione.

- Città (*polis*) e villaggi (*kome*). Anche se sporadicamente Gesù cerca la solitudine (14,13.23) o chiama in disparte i discepoli per insegnamenti e rivelazioni particolari (cfr. 17,1; 20,17; 24,3), normalmente la cornice della sua missione sono le città e i villaggi della Galilea: si veda in particolare il sommario di 9,35: "Gesù percorreva tutte le città e i villaggi insegnando nelle loro sinagoghe" (cfr. 11,1). Anche se va in un deserto, lo seguono gli abitanti delle città (14,13). Egli a sua volta manda i discepoli nelle città della Palestina (10,11.23; cfr. 23,34).

- Casa (*oikia*). La casa è un punto di riferimento per Gesù. Non tanto la propria casa (a Nazaret), dove egli sa che un profeta viene per lo più disprezzato (13,57), quanto la casa di Pietro a Cafarnao (8,14), che diventa la sua casa abituale in Galilea (cfr. 9,10.28; 13,1.36; 17,25), pur rimanendo sempre una sistemazione precaria: una volta Gesù parla di se stesso come di uno che "non ha dove posare il capo" (8,20). Al discepolo viene richiesto di lasciare la propria casa, insieme a tutti i beni e i legami, promettendo però che avranno in compenso cento volte tanto (19,29). Anche ai missionari viene data la disposizione di andare ad alloggiare nelle case che li ospitano, pronti a lasciarle qualora non trovino buona accoglienza (10,12-14). La stanza più interna della casa (*tamei~on*) è il luogo più adatto per la preghiera (6,6), più della sinagoga o della piazza

dove va chi vuole essere visto (6,5), ma non è lì dove si può trovare il vero Messia (24,26).

- Sinagoga (*synagogè*). E' il luogo di culto presente nelle varie città in cui i giudei si riuniscono di sabato per leggere e commentare le Scritture e per pregare: Gesù critica più volte i farisei che esibiscono nelle sinagoghe i loro meriti (6,2.5; 23,6); tuttavia proprio nelle sinagoghe Gesù preferibilmente opera, ossia insegna, durante la missione galilaica (4,23; 9,35), ma anche si scontra con i farisei sull'osservanza del sabato (12,9) e con i concittadini (13,54). E' previsto che anche i discepoli subiscano persecuzione nelle sinagoghe durante la loro missione (10,17; 23,34).

- Tempio (*ieròn*). L'unico tempio per i giudei era quello di Gerusalemme e lì si recavano anche i giudei abitanti fuori da Gerusalemme per le grandi festività (Pasqua, Pentecoste, Capanne), almeno per la Pasqua. Vi si compivano i sacrifici di espiatione fondamentali nel culto giudaico. Gesù viene condotto dal diavolo sul pinnacolo del tempio ⁶⁶ per essere tentato (4,5); nel corso di una disputa coi farisei sul sabato menziona il fatto che anche i sacerdoti nel tempio violano il sabato (12,5). Il tempio diventa l'ambiente principale in cui Gesù opera quando va a Gerusalemme. Appena arrivato in città, Gesù entra nel tempio e ne caccia i mercanti (21,12), dopo aver constatato che il tempio non è più la casa di preghiera che Dio aveva voluto che fosse, ma è diventata una "spelunca di ladri"; lì opera guarigioni (21,14) che lo rivelano come Messia (21,15). In seguito Gesù insegna quotidianamente nel tempio (21,23; 26,55), ma viene attaccato dalle autorità religiose; alla fine ne esce e predice la sua distruzione (24,1-2).

Durante il processo nel sinedrio Gesù viene falsamente accusato di voler distruggere il santuario (*naos*), ossia l'edificio sacro che stava nel cuore del complesso di costruzioni (portici, cortili), da cui il tempio era costituito (26,61; 27,40). Alla morte di Gesù si lacera il velo (27,51) che separava l'interno di questo santuario dall'esterno e che precludeva l'accesso a chi non fosse sacerdote: a simboleggiare la fine dell'esclusione dei pagani dall'accesso alla casa di Dio.

4.4. *Personaggi* ⁶⁷

Nel racconto del Vangelo una componente essenziale sono i personaggi, che si possono raggruppare per categorie fisse. In Mt le categorie sono le stesse che in Mc: Gesù, i discepoli, i capi religiosi giudei, le folle, i personaggi minori. Ma il modo in cui vengono presentati non è identico in Mc e Mt. Come in ogni racconto, i personaggi vengono caratterizzati sia attraverso le definizioni, i titoli e gli appellativi, che vengono loro attribuiti, sia attraverso ciò che dicono e fanno, e attraverso i rapporti che instaurano con gli altri. Occorre quindi un ampio e approfondito lavoro di analisi sul testo per arrivare a ricostruire i personaggi. Per quanto riguarda la figura di Gesù, poi, si può dire che l'intero Vangelo concorre a definirlo.

Kingsbury (pp. 19-20), che si rifà ad altri studiosi, ritiene di poter distinguere almeno tre tipi di personaggi: 1. quelli "a tutto tondo", che possiedono una varietà di tratti, una personalità complessa, talora contraddittoria, e le cui decisioni e azioni non sono pertanto immediatamente prevedibili: Gesù e i discepoli; 2. quelli "piatti", che

⁶⁶ Pinnacolo del tempio era probabilmente un portico a strapiombo sulla valle.

⁶⁷ Si trovano cenni in Barbaglio, pp. 63-64; 70-77; 80; Kingsbury, pp. 18-39; 136-169.

mostrano pochi tratti e sono prevedibili nel loro comportamento: le folle, i capi religiosi; 3. le "comparse", ossia i personaggi a un solo tratto: i personaggi minori.

Ma questa ripartizione non si può ritenere davvero soddisfacente, soprattutto per quanto riguarda le folle e i personaggi minori (categoria alquanto eterogenea). Non si può affatto dire che il comportamento delle folle sia sempre prevedibile; anzi, il racconto tende a presentare come repentino e non del tutto comprensibile il cambiamento dell'atteggiamento della folla di Gerusalemme, la cui stima per Gesù dapprima bloccava i capi giudei (21,45) e che poi inopinatamente si lascia convincere dai medesimi capi a chiedere l'uccisione di Gesù durante il processo davanti a Pilato (27,20). Anche tra i personaggi minori compaiono figure per le quali è possibile ricostruire un profilo abbastanza complesso; pensiamo alla madre dei figli di Zebedeo, che dapprima chiede a Gesù per i figli posti di prestigio nella sua gloria, ignorando le predizioni della passione (20,20-21), ma alla fine è presente sotto la croce, a differenza dei figli che sono fuggiti (27,56).

Certamente Mt in molti casi sembra avere una cura maggiore, rispetto a Mc, di creare personaggi compiuti, capaci di rappresentare esempi edificanti. Un caso significativo è quello di Giuda. In Mc risulta una figura del tutto enigmatica. Mt la arricchisce di tratti, che non sono di tipo psicologico, ma che tuttavia contribuiscono a delineare una figura complessa. Gli attribuisce, ad esempio, l'avidità come movente del tradimento: egli chiede ai sommi sacerdoti: "Quanto mi volete dare perché io ve lo consegno?". Ed essi stabiliscono trenta denari (26,15), il prezzo di uno schiavo (Es 21,32).⁶⁸ Nel parallelo di Mc (14,10-11) Giuda va dai sacerdoti per tradire Gesù e sono loro che, per la gioia, promettono di dargli i trenta denari. Al momento dell'annuncio da parte di Gesù, durante l'ultima cena, del prossimo tradimento, Giuda prende la parola lui solo, alla fine, per chiedere ipocritamente e quasi provocatoriamente: "Sono forse io, rabbi?" (26,25). Ma già nelle parole si smaschera, perché usa il titolo di "rabbi" che sarà poi il segnale di riconoscimento nel momento del tradimento vero e proprio (26,49: "Salve, rabbi"); "rabbi" è un titolo che non viene mai usato dai discepoli verso Gesù (essi lo chiamano comunemente Signore). Gesù gli rivolge la parola durante l'arresto per sollecitare una sua presa di coscienza (26,50: "Amico, per questo sei qui!") e l'appello non rimane senza effetto. Solo Mt racconta la fine di Giuda in 27,3-10 (un racconto parallelo, ma diverso, si trova in At 1,15-20). Dopo la condanna di Gesù egli prova rimorso e riporta le trenta monete ai sommi sacerdoti e agli anziani, riconoscendosi peccatore e traditore di sangue innocente. Di fronte all'indifferenza dei capi (che ribattono: "Che ce ne importa? Veditela tu"), getta le monete nel santuario e va ad impiccarsi.

In questo modo Giuda incarna un'esperienza tragica che deve suscitare orrore: "La preoccupazione è di carattere didattico" (Barbaglio, p. 484). E tuttavia nel confronto con l'ostinazione dei capi giudei la fine di Giuda non manca di suscitare anche l'impressione di una sua qualche grandezza, per quel rimorso che lo ha travagliato e che lo ha portato a riconoscere il proprio peccato e a testimoniare l'innocenza di Gesù.

Ci limitiamo ora ad accennare ad alcuni aspetti peculiari dei ritratti delineati da Mt.

⁶⁸ Osserva Barbaglio (pp. 557-558) che "da un punto di vista storico difficilmente si può sostenere che Giuda abbia agito per puro lucro. La presentazione di Matteo appare guidata più da scopi teologici che da intenti di esattezza storica. [...] La psicologia di Giuda resta un mistero".

- Gesù. E' il vero, unico, protagonista: tutto ruota intorno a lui. Non di rado, nei racconti, Mt elimina altri personaggi, presenti nel parallelo di Mc, per esaltare e mettere in primo piano la figura di Gesù e il suo rapporto con un altro personaggio: si vedano, nell'episodio dell'emorroissa e di Giairo (9,18-26), l'eliminazione dei servi e dei discepoli (almeno come personaggi attivi).⁶⁹

Alcuni titoli fondamentali che sono uniti a Gesù, come Cristo, Figlio di Dio, Figlio di Davide, non rappresentano delle novità rispetto a Mc. Ma altri appaiono più caratteristici.

Grazie alla notevole espansione dei discorsi, rispetto a Mc, Gesù viene caratterizzato innanzitutto come un Maestro sempre attento a insegnare alle folle e ai discepoli. Egli è "l'unico Maestro" (23,8), non paragonabile a maestri terreni: per questo i titoli di *rabbi* o "maestro" (*didaskalos*) appaiono inadeguati per lui; sono gli estranei o gli avversari che lo chiamano così (cfr. 8,19; 12,38; 26,25.49); i discepoli e coloro che intuiscono la sua vera identità lo chiamano piuttosto "Signore" (*kyrios*) (8,2.6.21.25, ecc.), un titolo che Mt usa molto più spesso di Mc, e che era pertinente alla massima autorità (all'imperatore, ad es?) o alla divinità. Davanti a Gesù, in quanto Signore, è normale che tutti si prostrino (il verbo *proskuneo*, "prostrarsi" è molto comune in Mt: 2,2.8.11; 8,2; 9,18, ecc., raro in Mc).

L'autorità eccezionale si esprime nel porsi come nuovo legislatore, capace di recuperare il valore originario dei comandamenti divini (cfr. c. 5: "Avete udito che fu detto ... ma io vi dico"), nel mostrarsi ben diverso dai maestri giudaici (7,29).

E' interessante il fatto che Gesù in Mt parli di se stesso in un importante monologo, che contiene un'autorivelazione (11,25-30). In particolare Gesù riconosce di aver ricevuto dal Padre ogni potere, affermazione che verrà ribadita nelle sue ultime parole ai discepoli (28,18); di avere un legame tanto esclusivo col Padre da poter lui solo rivelarlo; di essere "mite e umile di cuore", e quindi capace di dare ristoro agli affaticati e oppressi. In lui si concentrano quindi caratteri diversi: da una parte l'onnipotenza e l'autorità divina, dall'altra la mitezza e l'umiltà che lo avvicinano agli uomini. Una definizione essenziale di Gesù Mt la dà all'inizio, quando attraverso una citazione di Isaia gli attribuisce il nome di "Emmanuele", "Dio con noi" (1,23).

Gesù manifesta una grande potenza messianica nei miracoli (sottolineata spesso dall'istantaneità degli effetti), ma soprattutto, nel guarire malati, nello sfamare grandi folle, è ispirato dalla compassione: questo tratto (espresso col verbo *splagkniō*, che indica il provare compassione fin nel profondo delle viscere) è molto comune in Mt (9,36; 14,14; 15,32; 20,34), mentre era più raro in Mc. La connessione della figura di Gesù con la misericordia è poi sottolineata in altri modi: ad es., con la ripetizione della massima "misericordia (*eleon*) voglio, non sacrificio" (12,7; 19,13). A Gesù guaritore misericordioso vengono applicati tratti propri del Servo di Isaia: quello di prendere su di sé le infermità umane (8,17) e quello di astenersi da ogni violenza e arroganza, per non spegnere le deboli forze, ma alimentare la speranza (12,19-20).

- Discepoli. Mt riprende da Mc molti tratti che caratterizzano i discepoli: il fatto che rispondono prontamente alla chiamata di Gesù lasciando tutto; il fatto che lo seguono in tutta la sua attività e sono destinatari di alcuni insegnamenti particolari e soprattutto degli annunci della passione; l'invio in missione con il conferimento di poteri taumaturgici; anche il venir meno, in un'occasione, di questi poteri, per una crisi di fede, e, al momento dell'arresto, l'abbandono del maestro (un tratto che invece Lc non accoglie).

⁶⁹ Ne abbiamo parlato sopra, in 3.2.5.

Potremmo però notare che, mentre Mc introduce molti rimproveri, da parte di Gesù ai discepoli, di non capire, Mt attenua il tema dell'incomprensione dei discepoli: parla preferibilmente di "poca fede" (*oligopistia*) per loro (cfr. 8,26; 14,31; 16,8; 17,20), un'espressione che gli è peculiare. Emblematica la scena, che ricorre solo in Mt, di Pietro che chiede a Gesù di poter camminare anche lui sull'acqua e lo ottiene, ma in un secondo tempo, per paura, incomincia ad affondare e invoca l'aiuto di Gesù con l'appello "Signore, salvami!", ricevendo sia il soccorso richiesto sia il rimprovero: "Uomo di poca fede, perché hai dubitato?" (14,28-31). Possiamo anche notare che in alcuni casi sostituisce all'annotazione marciana negativa una notazione positiva, a proposito della loro comprensione (cfr. Mc 4,13 e Mt 13,16.51; Mc 6,52 e Mt 14,33; Mc 8,21 e Mt 16,12; Mc 9,13 e Mt 17,12-13). Si può notare che, mentre in Mc i discepoli, per bocca di Pietro, arrivano al massimo a riconoscere che Gesù è il Cristo, ossia il Messia (Mc 8,29), in Mt invece sia l'intero gruppo dei discepoli sia Pietro riconoscono che egli è il Figlio di Dio (14,33; 16,16). Ed è proprio di Mt l'alto elogio rivolto a Pietro da Gesù (16,17: "Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli"), a cui consegue l'attribuzione del privilegio di essere fondamento della chiesa e di ricevere le chiavi del regno dei cieli (16,19: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa ... A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli ..."), un potere che sarà esteso a tutti i discepoli (18,18). E i discepoli in Mt, non in Mc, effettivamente incontrano il Maestro in Galilea dopo la risurrezione e ricevono da lui l'incarico di andare in tutto il mondo a fare discepoli e a battezzare (28,16-20).

- Giovanni Battista. Aveva un ruolo importante in Mc di annunciatore della venuta del Messia e di precursore di Gesù, anche nel destino di persecuzione e morte. Il suo ruolo viene esteso da Mt, che sviluppa la sua predicazione nel deserto (3,7-12) e pone in bocca a Gesù un ampio elogio di lui (11,7-19). Mt tende a fare del Battista un parallelo di Gesù: gli pone in bocca il medesimo annuncio della venuta prossima del regno (3,2; cfr. 4,17), invettive contro farisei e sadducei simili (3,7; cfr. 12,34; 23,33), minacce analoghe di punizione per infruttuosità (3,10; cfr. 7,19). Nel contempo, sottolinea l'inferiorità del primo rispetto al secondo: lo dice più che profeta, il più grande tra i nati da donna, ma insieme il più piccolo nel regno dei cieli (11,9.11), e pone in contrasto il diverso stile di vita dei due (11,18-19): ascetico quello del Battista (non mangia e non beve), normale quello di Gesù (mangia e beve).

- Avversari.

Capi giudei. Si tratta di sadducei, farisei, sommi sacerdoti, scribi, anziani, anche erodiani. Già in Mc svolgevano il ruolo di antagonisti di Gesù, sia nelle dispute sia nell'accanimento con cui perseguono da un certo momento in poi il progetto di arrestarlo e ucciderlo. Si può dire che Mt accentui la negatività di questi capi, grazie anche alle aspre invettive che subiscono da parte del Battista e di Gesù (cc. 3, 12 e 23). Si arriva a parlarne, insistentemente, come di una razza di vipere (3,7; 12,34; 23,33), gente malvagia (12,34), che pensa cose malvage (9,4), generazione malvagia e adultera, ossia infedele (12,39.45; 16,4). Più specificamente sono accusati di ipocrisia (più volte, soprattutto nei cc. 6 e 23): rendono culto a parole, non col cuore (15,7-8), dicono e non fanno (23,3), appaiono esteriormente giusti, malvagi dentro (23,28). Si atteggiavano a paladini della legge, mentre in loro alberga l'anomia, l'assenza di legge (23,28); pretendono di farsi chiamare *rabbi* (23,7), e invece sono guide cieche (15,14).

Sono tratteggiati come l'opposto di Gesù: caricano gli altri di pesi, che personalmente non toccano neanche con un dito (23,4), mentre Gesù assicura che il suo

giogo è leggero e promette ristoro agli affaticati e oppressi (11,29-30); amano esibirsi, dominare e primeggiare (6,5; 23,5-6), mentre Gesù si presenta come uno che è venuto non per essere servito ma per servire (20,28); attaccano espressamente Gesù su punti qualificanti del suo comportamento e della sua missione, come la misericordia verso i peccatori e i sofferenti (9,13; 12,7).

L'accanimento dei capi giudei, nella descrizione di Mt, appare implacabile, sia durante la vita di Gesù, sia dopo la sua morte. Accusano più volte Gesù di bestemmiare (9,3; 26,65) e di servirsi del capo dei demoni nei suoi esorcismi, ossia di essere lui stesso indemoniato (9,34; 12,24); pretendono più volte un segno dal cielo (12,38; 16,1-4); ricorrono senza scrupoli alla menzogna per accusare Gesù (26,59-62) e alla corruzione (dei soldati) per diffondere la falsa notizia del rapimento del cadavere di Gesù (28,11-15).

Mt abolisce invece elementi che in Mc accennavano alla possibilità di trovare figure positive anche tra queste autorità: abolisce i tratti positivi della figura dello scriba che aveva interrogato Gesù sul primo dei comandamenti (Mc 12,32-34) e nel passo parallelo parla di farisei che volevano mettere alla prova Gesù (Mt 22,34-40); modifica la figura di Giuseppe di Arimatea, che Mc presentava come un membro distinto del sinedrio, in attesa del regno di Dio (Mc 15,43), trasformandolo in un uomo ricco diventata discepolo di Gesù (Mt 27,57).

Autorità politiche. Come antagonisti di Gesù nel Vangelo di Mt abbiamo anche Erode il grande, nel racconto dell'infanzia, Erode Antipa, nel racconto della morte di Giovanni Battista. Soprattutto al primo Mt, e solo lui, attribuisce un profilo nettamente negativo, evidenziandone l'ipocrisia, la paura per le minacce al proprio potere e la violenza omicida.

Sembra meno negativo, invece, rispetto a Mc, il ritratto di Pilato, a cui viene attribuita un'esplicita intenzione di dissociarsi dalla responsabilità dell'uccisione di Gesù (con l'episodio della lavanda delle mani).

Solo Mt menziona il riconoscimento della divinità di Gesù sotto la croce, non solo da parte del centurione romano, ma anche dei soldati di guardia (27,54).

- Folle. Sono tratteggiate generalmente in modo più positivo che in Mc, dove spesso si sottolineano il carattere oppressivo dell'accerchiamento che impongono a Gesù e la ricerca fanatica di miracoli (cfr. Mc 3,9-10; 6,56). Delle folle Mt dice invece per lo più che seguono Gesù (4,25; 8,1; 12,15, ecc.), disposte ad ascoltare (5,1; 11,7; 12,46; 15,10; 22,33; 23,1), non soltanto desiderose di guarigioni (14,14; 15,30). Gesù ha spesso compassione di loro perché appaiono come pecore senza pastore (9,36), pecore smarrite (10,6; 15,24). A differenza dei capi giudei, provano meraviglia e apprezzamento per l'attività di Gesù, intuendo che egli può essere il Messia e arrivando anche a riconoscerne la mano di Dio (7,28; 9,8.33; 12,23; 22,33). Accolgono con entusiasmo Gesù al suo arrivo in Gerusalemme, ritenendolo un profeta (21,8-11), tanto da essere considerate dai capi giudei un ostacolo al suo arresto (26,5). Ma la loro fede appare superficiale; si lasciano poi persuadere da questi stessi capi, con un improvviso voltafaccia, a chiedere la morte di Gesù giungendo perfino a invocare, con ottusa presunzione, la ricaduta del sangue versato su di loro e sui figli (27,25).

- Personaggi minori. Sono tanti e diversi. Non di rado fungono da contrasto, e da contrasto positivo, con altri personaggi: con avversari o con discepoli di Gesù. Si veda la funzione dei magi nei confronti delle autorità religiose di Gerusalemme e di Erode (c. 2); o si veda la funzione del centurione, la cui fede viene esplicitamente contrapposta all'incredulità di Israele (c. 8); o si veda la manifestazione di fede del padre del ragazzo

epilettico in contrasto con l'incredulità dei discepoli resi impotenti a compiere l'esorcismo (c. 17); o la presenza delle donne sotto la croce, mentre i discepoli sono fuggiti (c. 27), ecc.

Proprio tra i personaggi minori si rintracciano più facilmente figure esemplari.

5. *Composizione letteraria e struttura*

E' un aspetto che è stato trattato da tutti i commentatori,⁷⁰ perché permette di cogliere meglio le intenzioni e il messaggio dell'evangelista.

Anche se non si può dire che manchi in Mc una costruzione accurata del Vangelo, in Mt si riconosce con evidenza il ricorso a specifici procedimenti letterari e a schemi strutturali, mentre risulta difficile individuare una convincente struttura complessiva. In ogni caso, egli, pur riprendendo lo schema generale di Mc, lo ha rielaborato.

5.1. *Tecniche letterarie*

Mt ricorre volentieri a tecniche formali per rendere più efficace il suo discorso, e questo si verifica, sia in sezioni limitate sia in parti più ampie. Una delle tecniche più frequenti è quella della ripetizione, di frasi, espressioni, termini, ma anche di situazioni ed episodi: si è già parlato dell'introduzione di "doppioni", a proposito dell'uso che Mt fa di Mc (raddoppia certi episodi di Mc), ma si tratta di un procedimento applicato anche al di fuori dell'utilizzazione del materiale marciano.

In qualche caso si può parlare di veri e propri ritornelli, con funzione didascalica: si veda la ripetizione di: "In verità vi dico: hanno ricevuto la loro ricompensa" (6,5.16) o di "Il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà" (6,4.6.18), o di "Non affannatevi ..." (6,25.31.34).

Talora la ripetizione ha valore di parallelismo e indirizza a stabilire appunto un rapporto di somiglianza. Pensiamo alla comparsa di Giovanni nel deserto (3,1), a cui fa seguito la comparsa di Gesù dalla Galilea (3,13): il parallelismo è sottolineato dalla ripetizione del medesimo verbo, *paraginetai*, "giunge, si presenta".⁷¹ Ulteriori ripetizioni ribadiscono il parallelismo tra le due figure: si veda l'identità dell'annuncio: "Convertitevi, perché è vicino il regno dei cieli" (3,2; 4,17). Esempi di costruzioni parallele (del tipo ABAB) sono: "Quando pregate, non siate come gli ipocriti", "Quando digiunate, non diventate come gli ipocriti" (6,5.16).

In altri casi si forma invece un'antitesi. Cfr. "Non accumulatevi tesori sulla terra", "Accumulatevi tesori in cielo" (6,19.20); "Se il tuo occhio è semplice ...", "Se il tuo occhio è malvagio" (6,22.23); "La strada che porta alla perdizione ...", "La strada che porta alla vita ..." (7,13.14).

Più elaborate risultano le strutture chiastiche, dette così perché costituite da quattro elementi che si corrispondono in modo speculare (ABB'A') e, se incolonnati due sopra e due sotto, si possono congiungere con linee incrociate che formano la lettera greca C (che si legge: *chi*). Esempi: "Nessuno può servire due padroni (A): o odierà l'uno e amerà l'altro (B), o sarà attaccato a uno e disprezzerà l'altro (B'); non potete servire Dio e mammona (A)". "Non affannatevi (A) per il domani (B), perché il domani (B') si affannerà per sé (A')" (6,34).⁷²

⁷⁰ Cfr. Fabris, pp. 14-19; Kingsbury, p. 53; Gnilka, II, pp. 759-764; Barbaglio, pp. 61, 66-69; Mello, pp. 25-38; Galizzi, pp. 505-511.

⁷¹ La trad. Cei introduce però un'inopportuna variazione: 3,1: "comparve", 3,13: "andò".

⁷² Nella trad. Cei la seconda parte della frase è resa con: "perché il domani avrà già le sue inquietudini",

Importanti dal punto di vista strutturale sono le "inclusioni", ossia ripetizioni (di termini, frasi, situazioni) fatte a distanza, con lo scopo di racchiudere una sezione conferendole valore unitario. Ad es., nel racconto delle tentazioni un elemento di inclusione è la comparsa (indicata col verbo *prosèrkomai*, "avvicinarsi, accostarsi"), all'inizio, del diavolo, alla fine degli angeli (4,3.11). Nel discorso della montagna si ricorre a inclusioni per delimitare singole unità: ad esempio il termine *dikaiosyne*, "giustizia", introduce le cosiddette "antitesi" (5,20) e le conclude (6,1).⁷³ In 7,16 e 20 la trattazione sui falsi profeti è incorniciata dalla frase "Dai loro frutti li riconoscerete". Le annotazioni della salita sul monte e della discesa dal monte racchiudono l'intero discorso dalla montagna (5,1; 8,1). Particolarmente importante è la ripresa, quasi con le stesse parole, del "sommario"⁷⁴ di 4,23 in 9,35: in questo modo tutta la sezione costituita dal discorso della montagna (cc. 5-7) e dalla sezione sui miracoli (cc. 8-9), viene trattata come un'unità.

In alcuni casi possiamo riconoscere che Mt utilizza schemi ternari o settenari. Lo si può osservare all'interno della genealogia, articolata in 3 serie di 14 generazioni (1,1-17). 3 sono le tentazioni (4,1-11), gli esempi di pratiche religiose (6,1-18), le preghiere di Gesù nel Getsemani (26,39-44), i rinnegamenti di Pietro (26,69-75), ecc. 7 sono le domande del Padre nostro (6,9-13), le invettive contro scribi e farisei (23,13-32), le parabole del c. 13, ecc.

Possiamo trovare costruzioni molto elaborate in singole sezioni: tra queste, sono significative la sezione sulle parabole (13,1-52) e la sezione sui miracoli (cc. 8-9), di cui sono allegate le strutture.

La sezione sulle parabole ha una struttura molto raffinata, articolata in due parti principali distinte da una conclusione intermedia, ma con molteplici collegamenti e parallelismi interni. Ciascuna delle due parti ha un gruppo di tre parabole in serie, un dialogo con i discepoli con una spiegazione di parabola e un invito all'ascolto. Si vedano, poi, il parallelismo tra la parabola del seminatore e la parabola della zizzania, accompagnate ciascuna da una spiegazione allegorica, ma anche il parallelismo tra le parabole del lievito e del granello di senape, tra le parabole del tesoro e della perla, tra la parabola della zizzania e quella della rete (entrambe parlano del tema della fine).

Per quanto riguarda la sezione sui miracoli, la vedremo nella II parte.

5.2. Struttura complessiva

Volendo partire da elementi sicuramente presenti nel testo, uno dei più evidenti è la presenza di cinque grandi discorsi, ciascuno dei quali è concluso con una formula stereotipata: "Quando Gesù ebbe terminato questo discorso ..." (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Sono il discorso della montagna (cc. 5-7); il discorso missionario (c. 10); il discorso in parabole (c. 13); il discorso comunitario o ecclesiale (c. 18); il discorso escatologico (cc. 24-25). Non è concluso da formula, e non si può quindi considerare un discorso a sé, quello costituito da invettive rivolte a scribi e farisei (c. 23). Un buon numero di commentatori ha intravisto in questa articolazione in cinque discorsi la possibilità di leggere l'intero Vangelo come "un nuovo Pentateuco" e ne ha fatto la base per individuare anche la struttura complessiva, che sarebbe incentrata su cinque sezioni principali, ciascuna costituita da un discorso e da una parte narrativa, con la parte

lasciando cadere l'identità del verbo.

⁷³ La trad Cei però rende il termine in 6,1 con "buone opere".

⁷⁴ Un sommario è la descrizione di un comportamento abituale di Gesù in periodo di tempo: si usa comunemente il verbo all'imperfetto. Cfr. 4,23: "Gesù percorreva tutta la Galilea insegnando nelle loro sinagoghe ...".

narrativa che precede il discorso (cc. 3-7; 8-10; 11-13; 14-18; 19-25), più un prologo o introduzione (racconto dell'infanzia: cc. 1-2) e un epilogo o conclusione (racconto della passione e della risurrezione: cc. 26-28).⁷⁵ La Bibbia di Gerusalemme adotta questa struttura, ma presenta il racconto dell'infanzia come I sezione e il racconto di passione e risurrezione come VII sezione.

L'idea di Mt come Pentateuco è piaciuta e ha indotto altri studiosi a cercare di applicarla, ma in altri modi, dato che difficilmente si possono considerare i cc. 1-2 e, soprattutto, 26-28, semplici appendici del Vangelo e dato che la ripartizione complessiva in 5 o 7 parti non offre una corrispondenza significativa tra ciascuna delle parti e i singoli libri del Pentateuco.⁷⁶ Un tentativo, condiviso almeno in parte da Mello (pp. 31-33), è stato quello di ritrovare un Pentateuco nei primi 11 capitoli, quelli in cui Mt si discosta maggiormente dalla struttura di Mc e opera più liberamente: avremmo cc. 1-2 = Genesi; cc. 3-7 = Esodo; cc. 8-9 = Levitico; c. 10 = Numeri; c. 11 = Deuteronomio. Ci sarebbero argomenti per avallare queste corrispondenze: ad esempio, a proposito del rapporto tra racconto dell'infanzia e Genesi, è stato fatto notare che nel c. 1 ricorre due volte il termine "genesi" e che la figura di Giuseppe, padre adottivo di Gesù, che riceve numerosi sogni e fugge in Egitto, ricorda quella del patriarca Giuseppe; a proposito del rapporto tra cc. 3-7 ed Esodo, si sono notati come elementi comuni il passaggio del fiume, la prova del deserto e il dono della legge, ecc. Tuttavia non si può dire che le analogie presenti coprano l'intera materia e possano davvero far pensare a un'intenzionale corrispondenza tra capitoli di Mt e libri del Pentateuco. Tanto più che è discutibile che esista una cesura tanto netta tra fine del c. 11 e inizio del c. 12.

Un altro elemento che ha influito nella ricerca di una struttura è l'esistenza di una inclusione tra inizio e fine del Vangelo: all'inizio c'è la designazione di Gesù come l'Emmanuele, il "Dio con noi" (1,23) e alla fine c'è l'assicurazione da parte di Gesù: "io sarò con voi" (28,20). Si è pensato che esistano corrispondenze simmetriche anche nelle parti interne e che si possa arrivare a una struttura globale di tipo concentrico o chiasmico. Sono stati proposti vari tentativi, che variano in base alle unità testuali scelte come punto di partenza. I due che presentiamo in allegato ⁷⁷ partono, l'uno da 11 unità, l'altro da 15. Entrambi pongono al centro il discorso in parabole del c. 13, ma il primo istituisce una precisa corrispondenza tra gli altri grandi discorsi (cc. 5-7 e cc. 23-25; c. 10 e c. 18), l'altro solo tra c. 10 e c. 18. In alcuni casi sono convincenti gli accostamenti: ad es., tra il racconto dell'infanzia e il racconto della passione e risurrezione (tema della persecuzione, presenza di scribi e sommi sacerdoti, sogni e angeli, titolo di "re dei giudei"). Sembra preferibile mettere in rapporto le tentazioni diaboliche del c. 4 con le sfide degli avversari sotto la croce (c. 27), come nel primo schema, piuttosto che adottare l'analogia tra 3-4 e 24-25, come nel secondo schema. Però l'operazione complessiva mostra caratteri di artificiosità e ci si può chiedere fino a che punto sia legittimata dal testo.

Altri cenni formali introdotti dall'evangelista nel racconto e capaci di suggerire cesure significative (Barbaglio, p. 61, parla addirittura di "pietre miliari") sono la doppia annotazione, in 4,17 e 16,21, di "Da allora Gesù incominciò a ...". Nel primo caso l'oggetto è l'annuncio della venuta del Regno ("Da allora Gesù incominciò a predicare e a dire: Convertitevi, perché è vicino il regno dei cieli") e inaugura di fatto la

⁷⁵ Per questa struttura cfr. da Spinetoli; O. Battaglia, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Assisi, Cittadella, 1998, pp. 118-121.

⁷⁶ Un'altra (giusta) critica che è stata fatta (cfr. Galizzi, p. 505) è che l'evangelista costruisce un'unità tra cc. 5-7 e cc. 8-9, incorniciando questi capitoli tra due sommari quasi identici (4,23 e 9,35), mentre la struttura sopra indicata divide questi gruppi di capitoli.

⁷⁷ Si veda la pagina allegata, tratta da Mello, pp. 34-35.

fase della missione di Gesù in Galilea. Nel secondo caso l'oggetto è il primo annuncio della passione ("Da allora Gesù incominciò a mostrare ai suoi discepoli che egli doveva andare a Gerusalemme, patire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi ed essere ucciso, e al terzo giorno risorgere") e si ha una svolta che porta verso il viaggio a Gerusalemme e verso la passione e morte, conclusione della missione salvifica di Gesù. Questo schema binario ha convinto molti, perché corrisponde a una prospettiva teologica profonda: Gesù di Nazaret è il messia preannunciato dai profeti, e lo dimostra nella sua predicazione e nei suoi miracoli, ma, diversamente dalle attese, il suo messianismo si realizza nel modo più pieno sulla croce. Inoltre, c'è una corrispondenza a grandi linee anche con il quadro geografico. Complessivamente, avremmo una tripartizione del Vangelo, con un prologo, costituito dai cc. 1,1-4,16, e due parti principali: cc. 4,17-16,20; 16,21-28,20. Tale struttura è accolta da un buon numero di commentatori (cfr. Kingsbury, Gnilka, Galizzi); Gnilka però isola alla fine il racconto della passione (cc. 26-28).

Conclusione. E' difficile scegliere nettamente, perché gli indizi presenti nel testo sono più d'uno. Indubbiamente la struttura tripartita indicata per ultima ha il vantaggio di essere semplice e aderente ad una linea interpretativa importante. Non si può però neppure rifiutare a priori una struttura di tipo concentrico, suggerita sia dall'inclusione tra inizio e fine, sia dalla centralità del discorso in parabole (c. 13) rispetto agli altri, sia da una certa simmetria tra il discorso missionario e il discorso comunitario.

II Parte: I miracoli di Gesù nel Vangelo di Matteo

1. Introduzione all'argomento

1.1. Breve rassegna di studi

I miracoli di Gesù sono stati molto studiati e da diversi punti di vista. Segnaliamo alcuni studi reperibili in italiano, in ordine cronologico:

- F. Mussner, *I miracoli di Gesù. Problemi preliminari*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1985² (ed. orig. München 1967);
- R. Latourelle, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, tr. it., Assisi, Cittadella, 1987 (ed. orig. Montréal 1986);
- *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, a cura di X. Léon-Dufour, tr. it., Brescia, Queriniana, 1990² (ed. orig. Paris 1977);
- H.C. Kee, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, tr. it., Brescia, Paideia, 1993 (ed. orig. Cambridge 1990);
- V. Fusco, *La casa sulla roccia. Temi spirituali di Matteo*, Comunità di Bose, Magnano (Vc), Ed. Qiqajon, 1994, pp. 81-94 ("Gesù che ci guarisce");
- G. Theißen-A. Merz, *Il Gesù storico. Un Manuale*, tr. it., Brescia, Queriniana, 1999 (ed. orig. Göttingen 1996), cap. 10: "Il Gesù guaritore: i miracoli di Gesù", pp. 349-389;
- Ch. Perrot-J.L. Souletie-X. Thévenot, *I miracoli. Fatti storici o genere letterario?*, tr. it., Cinisello Balsamo (Milano), Ed. San Paolo, 2000 (ed. orig. Paris 1995);
- P. Baima Bollone, *I miracoli di Gesù*, Torino, Ed. La Stampa, 2001.

Si tratta di studi abbastanza diversi tra loro: quello di Mussner è una breve introduzione (un'ottantina di pagine in tutto) alle questioni che sono state maggiormente dibattute sul tema: la storicità dei miracoli di Gesù (si tratta di fatti realmente avvenuti o di costruzioni letterarie?); come si sono formati nella tradizione ecclesiale i racconti di miracolo che troviamo nei Vangeli?; qual è il messaggio teologico che emerge dai miracoli e dai racconti che sono stati fatti su di essi?

Il volume di Latourelle affronta sia i problemi teorici generali sia poi l'analisi dei racconti particolari, nelle diverse versioni evangeliche attraverso le quali ci sono pervenuti, per sviluppare alla fine la prospettiva teologica.

La raccolta di saggi curata da Léon-Dufour presenta studi elaborati secondo diverse metodologie (storico-religiosa, semiotica, psicanalitica, narratologica, storico-critica) e tocca molti aspetti: i miracoli nell'Antico Testamento, nel giudaismo, nel mondo ellenistico; i miracoli nei diversi Vangeli (la trattazione riservata al Vangelo di Matteo viene allegata in appendice alle dispense e fa parte integrante del materiale di studio per l'esame); struttura e funzione dei racconti di miracolo.

Il saggio di Kee mira ad analizzare diversi approcci alla guarigione che sono documentati al tempo del Nuovo Testamento, nei vari ambienti sociali e culturali (greco-romano, giudaico, cristiano): la medicina, il miracolo e la magia. Di essi si considerano anche i possibili rapporti. Lo scopo è quello di delineare meglio la figura di Gesù guaritore.

Il saggio di Fusco è invece incentrato sui miracoli di guarigione descritti specificamente nel Vangelo di Matteo.

Il manuale di Theißen-Merz dedica un capitolo a sintetizzare le varie questioni critiche relative al tema e lo stato delle ricerche oggi.

E sempre impostato come un'illustrazione di diverse prospettive, ma con particolare attenzione ai risvolti teologici e pastorali, è il volume di Perrot e collaboratori.

Segnaliamo infine anche il libro, di carattere divulgativo, di Baima Bollone, un medico specializzato in medicina legale, noto particolarmente per le sue ricerche sulla Sindone. Egli affronta il tema dei miracoli prestando speciale attenzione agli aspetti biologici e medici e cercando di dimostrare che le narrazioni evangeliche confermano le moderne conoscenze scientifiche: ad es., le descrizioni di malattie permettono di formulare diagnosi del tutto verosimili.

1.2. Tendenze degli studi sui miracoli evangelici

Nella Chiesa antica e nella dogmatica ecclesiastica i miracoli sono stati interpretati comunemente come fenomeni soprannaturali e considerati come prove di verità della fede cristiana, senza che la loro autenticità venisse messa in dubbio. Però già nell'antichità si verificano violenti attacchi alla storicità dei racconti evangelici, da parte di intellettuali pagani come il filosofo Celso (verso la fine del II secolo), che cerca di liquidare i miracoli di Gesù come opera di magia.⁷⁸

Soprattutto in età moderna, a partire dal '700, si è sviluppata la tendenza razionalistica a negare il carattere prodigioso dei miracoli e a spiegarli con motivazioni naturalistiche. C'è stato ad es., chi ha tentato di spiegare il cammino di Gesù sulle acque del lago adducendo l'esistenza di pezzi di legname galleggianti su cui Gesù avrebbe messo i piedi. Nel caso della moltiplicazione dei pani si è sostenuto che la folla avrebbe

⁷⁸ Cfr. sull'argomento F. Masetto, *I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene*, Roma, Las, 1986.

portato con sé riserve di cibo e le avrebbe messe a disposizione di tutti, dopo che Gesù aveva dato l'esempio di condividere le proprie provviste.⁷⁹

Altri invece hanno sottratto ogni fondamento storico ai miracoli supponendo che sia stata la tradizione successiva, allo scopo di esaltare la potenza messianica di Gesù, ad attribuirgli poteri simili a quelli di grandi profeti del passato, pur senza escludere che si siano verificate guarigioni reali, per effetto di autosuggestione. L'indagine sulla "storia delle forme" inaugurata da R. Bultmann e M. Dibelius nei primi decenni del '900 ha contribuito a questo filone di indagine, sviluppando il confronto tra racconti evangelici di miracolo e analoghi racconti in altre tradizioni culturali (ad es., nel mondo ellenistico, dove è diffuso il tipo dello *theios aner* "uomo divino", dotato di poteri straordinari), evidenziando quindi l'aspetto di costruzione letteraria di questi racconti e leggendoli come forme narrative utili per comunicare un messaggio di fede. Più tardi la "storia della redazione" ha indagato i diversi atteggiamenti dei singoli evangelisti in proposito, sottolineando le tendenze a ridimensionare l'importanza dei miracoli in sé e per sé.

Recentemente si è riaperto il dibattito sulla storicità, affrontando la questione secondo nuovi punti di vista (col ricorso alla sociologia, all'antropologia): in particolare cercando di collocare la figura di Gesù nell'ambiente sociale del tempo, un ambiente che conosce figure carismatiche simili (si veda, in particolare, la figura di Apollonio di Tiana, nel mondo greco, ma anche figure di carismatici giudei), che ha fede nei miracoli e nella magia.

D'altra parte, si sta sviluppando l'interesse per una lettura dei miracoli evangelici come "segni", e per le peculiarità letterarie dei racconti dei vari evangelisti.

1.3. *Classificazione dei racconti di miracolo*

Un'operazione promossa dalla "storia delle forme", e ora adottata comunemente, è quella di classificare per tipi i racconti di miracolo che compaiono nei Vangeli. Ma non c'è perfetto accordo nei risultati. Già i pionieri del metodo, Bultmann e Dibelius si diversificavano. Bultmann distingueva, all'interno della categoria, gli "apoftegmi", ossia quei racconti di miracoli il cui fulcro è un detto di Gesù (ad es., la guarigione del paralitico) e, per il resto, considerava come tipi particolari le guarigioni (comprendenti gli esorcismi come gruppo a sé) e i miracoli sulla natura (pacificazioni di tempeste, moltiplicazioni dei pani, ecc.). Invece Dibelius catalogava tutti i racconti di miracoli come "paradigmi", ossia esempi edificanti, distinguendoli dal resto dei racconti, che sarebbero "novelle", cioè racconti puri. Altri studiosi, tra cui Theißen e Léon-Dufour,⁸⁰ adottano invece una classificazione più sofisticata: parlano di esorcismi, guarigioni, salvataggi, miracoli-dono, miracoli-legittimazione o miracoli rapportati a una norma. Theißen classifica tra i racconti di miracolo anche le epifanie (come la trasfigurazione) e pone come criterio di distinzione tra i vari tipi di racconto il diverso personaggio posto al centro della narrazione: nell'esorcismo è il demonio, nella guarigione la persona malata, nel salvataggio i discepoli, nel miracolo-dono la folla, nei miracoli-legittimazione gli avversari, nelle epifanie il taumaturgo stesso.⁸¹ Tralasciando quest'ultimo tipo, vediamo alcune caratteristiche degli altri.

- Esorcismi. Nell'esorcismo vero e proprio l'essere umano è totalmente vittima del demonio ed è proprio il demonio che interviene in prima persona; si verifica uno

⁷⁹ Cfr. Theißen, p. 354.

⁸⁰ Si veda in allegato l'elenco alfabetico dei vari racconti di miracolo ("Referenze ai racconti di miracolo"), con le sigle che li caratterizzano, tratto dal volume.

⁸¹ Cfr. Theißen, p. 361.

scontro tra il demonio e l'esorcista (nei Vangeli si tratta di uno scontro verbale: Gesù non ricorre a rituali esorcistici del tipo di quelli che sono documentati da altre fonti contemporanee);⁸² si sottolinea l'attività distruttrice del demonio sia nei confronti della persona posseduta, sia di altri (ad es., sui porci nell'episodio dell'indemoniato geraseno). Gli esorcismi sono posti da Gesù stesso in connessione con l'avvento del Regno, ma diventano oggetto di aspre controversie da parte dei suoi avversari.

- Guarigioni. Sono tratti tipici: la forza sanante di Gesù, che in alcuni casi sembra operare autonomamente (ad es., nel caso dell'emorroissa, nel racconto di Mc); il tocco della mano di Gesù; più raramente l'uso di strumenti (per Gesù è attestata solo l'applicazione della saliva, o di saliva e fango, sugli occhi di ciechi). Normalmente il miracolo è richiesto da qualcuno: dal malato stesso o da altri per lui. Diventa fondamentale nei Vangeli il motivo della fede, non tanto come effetto del miracolo, quanto come condizione per la riuscita del miracolo: è caratteristica la frase di Gesù: "La tua fede ti ha salvato". Gesù teorizza spesso la potenza della fede a compiere miracoli strepitosi.

In genere gli studiosi includono tra le guarigioni anche le risurrezioni (quelle della figlia di Giairo, del figlio della vedova di Nain, di Lazzaro), che sono descritte in modo simile alle guarigioni. Ma alcuni studiosi non lo fanno perché intendono che non si tratti propriamente di risurrezioni definitive come quella di Gesù, ma di "rianimazioni". Latourelle (pp. 330-331) invece distingue le risurrezioni, per motivi teologici: perché questi racconti dimostrano un effettivo potere di Gesù sulla morte.

In genere gli studiosi non distinguono, tra le guarigioni, quelle dei lebbrosi, ma, come vedremo, i Vangeli adottano per esse una terminologia specifica.

- Miracoli-legittimazione. Sono i miracoli che servono per fondare norme o per punire la violazione di norme o per premiare l'osservanza di norme. Il miracolo di tipo punitivo è ben attestato nell'AT (pensiamo ai prodigi compiuti da Mosè a danno del faraone e degli Egiziani; si veda in 2 Re 2,23-24 l'episodio del profeta Eliseo che maledice alcuni ragazzi, i quali si burlavano della sua calvizie, e vengono sbranati da due orse) e compare anche negli Atti degli apostoli (noto è in 5,1-11 l'episodio dei coniugi Anania e Saffira che mentono a Pietro a proposito della vendita dei loro beni sottraendo alla comunità una parte del ricavato e muoiono uno dopo l'altro), mentre nei Vangeli non troviamo miracoli di punizione contro persone. C'è soltanto la maledizione del fico senza frutti, che produce il suo disseccamento (ma chiaramente il miracolo ha valore simbolico).

Invece abbiamo un buon numero di miracoli (comunemente guarigioni) compiuti di sabato allo scopo di restaurare il valore primitivo del riposo sabbatico e contrastare le interpretazioni rigoristiche di scribi e farisei. Il miracolo non ha quindi lo scopo di imporre o irrigidire una norma, ma, al contrario, ha lo scopo di attenuarla. Gesù prende l'iniziativa di compiere di sabato guarigioni di malattie non gravissime per dimostrare il valore di "fare il bene" a favore dell'uomo, in particolare di sabato.

- Miracoli-dono. Rientrano in questo gruppo le moltiplicazioni dei pani, la pesca miracolosa, la trasformazione dell'acqua in vino. Ogni volta Gesù mette a disposizione della gente, in modo prodigioso, beni materiali. Il gesto viene compiuto spontaneamente da Gesù e non risulta appariscente (ad occhi estranei può sfuggire), ma l'effetto eccezionale viene ampiamente illustrato. Questo tipo di miracolo si carica di valori simbolici, sia perché si aggancia a precedenti dell'AT (si veda, per la moltiplicazione

⁸² Un interessante passo tratto dalle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio (VIII,46-48) descrivendo un esorcismo compiuto dal giudeo Eleazaro, a cui l'autore stesso afferma di aver assistito, mostra che l'esorcista si servì di un anello, in cui era incassata una radice, e la fece annusare all'ossesso; quindi pronunciò scongiuri col nome di Salomone e detti da lui composti.

dei pani, l'episodio simile di Eliseo in 2 Re 4,42-44) sia perché può essere messo in rapporto con promesse messianiche.

- Miracoli-salvataggi. Sono rappresentati nei Vangeli dagli episodi della tempesta sedata e di Gesù che cammina sull'acqua (negli Atti troviamo anche miracoli di liberazione degli apostoli dal carcere). Ogni volta si verifica una situazione di necessità dei discepoli a cui Gesù pone rimedio con un intervento prodigioso, o stando già in barca o manifestandosi capace di camminare sull'acqua (un potere proprio della divinità).

Theißen attribuisce al Gesù storico gli esorcismi, le guarigioni, i miracoli-legittimazione, perché riflettono più da vicino circostanze e difficoltà specifiche della sua missione; mentre ritiene che i salvataggi, i miracoli-dono e le epifanie costituiscano racconti elaborati dai cristiani dopo la sua risurrezione, sotto la spinta della fede pasquale, allo scopo di mostrare già nel Gesù storico la sua natura divina, pur non escludendo che conservino tracce di situazioni reali. Egli nota comunque che sono più numerosi proprio i racconti del primo tipo (esorcismi, guarigioni, miracoli compiuti di sabato).⁸³ Una conferma del fatto che gli esorcismi e le guarigioni erano i miracoli caratteristici di Gesù viene dai cosiddetti "sommari" evangelici (cfr. Mt 4,23-24; Mc 1,32), e dalle presentazioni sintetiche di At 2,23; 10,38). Il dato dei miracoli costituisce comunque un tratto caratteristico della figura di Gesù, molto più insistito che per altre figure, pure carismatiche, del suo tempo e in genere del mondo antico.

Possiamo osservare che gli esorcismi hanno suscitato difficoltà nella tradizione primitiva. Importanti in Mc (che pone come primo miracolo di Gesù proprio un esorcismo), vengono via via sempre più sminuiti dagli altri evangelisti: Mt elimina l'esorcismo che Mc collocava addirittura al primo posto e tende a trattare l'esorcismo come una guarigione. Giovanni elimina senz'altro gli esorcismi e tratta dell'azione di satana soltanto a proposito della passione e morte (elimina anche le tentazioni). In generale Giovanni riduce di molto i racconti di miracolo: sono sette (o otto) in tutto nel suo Vangelo. Invece nei sinottici sono un materiale caratteristico: in proporzione all'estensione del Vangelo, si può dire che Mc vi dedichi lo spazio maggiore, sia come numero (18) sia come sviluppo dei racconti; Mt ne ha pure 18 e abbrevia fortemente i racconti; Lc 20. Si noti che Paolo nelle sue lettere non menziona affatto i miracoli di Gesù (come del resto quasi tutti gli eventi della sua vita, a parte la passione, morte e risurrezione), anche se conosce il carisma delle guarigioni; anche l'apocrifo Vangelo di Tommaso, di matrice gnostica, è privo di racconti di miracolo.

1.4. *Schema del racconto di miracolo* ⁸⁴

Lo schema generale sottostante ai racconti di miracolo dei Vangeli si può articolare nelle seguenti tappe:

1. Esposizione della difficoltà o della condizione di bisogno (tipo e gravità della malattia, fame della folla, tempesta, ecc.);
2. Eventuale richiesta di intervento delle persone in difficoltà o di altre che intercedono per loro;
3. Eventuale dialogo tra Gesù e la persona che si rivolge a lui;

⁸³ Dall'elenco riportato in Léon-Dufour risulta che gli esorcismi sono 5, le guarigioni 14, i miracoli-legittimazione 7, mentre i miracoli-dono 3 e i salvataggi 2. Non tutti gli studiosi sarebbero d'accordo su questi numeri.

⁸⁴ Un'analisi molto minuziosa si trova in Léon-Dufour, pp. 235-247; una presentazione più sintetica è in Perrot--Souletie-Thévenot, p. 76.

4. Intervento del taumaturgo, che può servirsi della parola o di gesti (tocco della mano) o anche di strumenti (saliva, fango);

5. Costatazione dell'effetto, spesso immediato, dell'intervento;

6. Le reazioni dei presenti: stupore, ammirazione, lode; fama; ma anche rifiuto. Talora Gesù stesso reagisce: rimprovera per incredulità i discepoli (nei salvataggi); chiede il silenzio.

Possono intervenire ulteriori motivi: difficoltà frapposte al miracolo (a causa della folla, dei discepoli, degli avversari, ecc.); sentimenti espressi dal taumaturgo (compassione, collera); esitazione del taumaturgo a intervenire; allontanamento di estranei; congedo del taumaturgo al beneficiario del miracolo.

Le variazioni nell'uso dello schema, sia nel senso di omissione di alcuni elementi, sia nel senso di espansione di alcuni elementi, sono quelle che maggiormente contribuiscono a definire le prospettive dei singoli racconti e degli evangelisti.

2. I miracoli di Gesù nel Vangelo di Matteo

2.1. Materiali sui miracoli: racconti, sommari, apoftegmi, detti

Per valutare adeguatamente la presenza del tema dei miracoli di Gesù in Matteo, dobbiamo tener conto del fatto che non interessano soltanto i racconti di miracoli specifici, ma anche altre forme letterarie: i sommari, gli apoftegmi e i detti di Gesù.⁸⁵ Si veda a questo proposito lo schema generale allegato in appendice (intitolato "I miracoli di Gesù nel Vangelo di Matteo. Schema"), che ci servirà come traccia per tutta la nostra indagine.

I racconti di miracolo, che in questo schema sono evidenziati col grassetto, sono circa 18 (o 19 se distinguiamo i miracoli dell'emorroissa e della figlia del capo, che sono strettamente intrecciati). Sono narrazioni dedicate a singoli episodi di miracolo in favore di persone singole o in circostanze specifiche. Si articolano nei vari tipi sopra indicati e seguono la struttura di base sopra indicata, con alcune particolarità: una maggiore brevità rispetto a Mc e la centralità del rapporto personale tra Gesù e richiedente, che si esprime in dialoghi.

I sommari principali, che nello schema sono sottolineati, ricorrono in 4,23-25; 9,35; 14,34-36. Sono quelli che più chiaramente (grazie all'uso dei verbi all'imperfetto) presentano l'attività di Gesù, in un ampio lasso di tempo e in tutta la Galilea, come caratterizzata dalle guarigioni, oltre che dalla predicazione. Invece nell'elenco fornito da Léon-Dufour, e pure allegato in fotocopia, si presenta un maggior numero di sommari perché vengono inclusi passi (come 8,16; 12,15, ecc.) che riguardano in realtà descrizioni sintetiche di guarigioni collettive, che si sono verificate in alcune specifiche circostanze (nel nostro schema figurano pure, ma non come sommari). Si tratta comunque di cenni importanti, che devono essere presi in considerazione per tracciare un quadro completo della documentazione.

Gli apoftegmi sono racconti in cui svolge un ruolo determinante un detto di Gesù:⁸⁶ possiamo classificare, tra gli apoftegmi incentrati sul tema dei miracoli: il dialogo a distanza tra il Battista e Gesù sulla sua messianicità (11,2 ss.); la richiesta di un segno da parte di scribi e farisei (12,38-39); le reazioni di incredulità dei cittadini di

⁸⁵ Cfr. Theißen, pp. 370-372.

⁸⁶ Questa categoria di passi è elencata, insieme a quella dei detti di Gesù, che vedremo tra poco, nell'elenco di Léon-Dufour intitolato "Discussioni e allusioni" e presentato a fronte dell'elenco dei sommari.

Nazaret di fronte alle manifestazioni di potenza di Gesù (13,53-58); ecc. Da questi brani emergono i contrasti e le polemiche che i miracoli di Gesù suscitano nel suo ambiente e le prese di posizione di Gesù stesso.

I detti (a volte definiti, con calco del termine greco, *lòghia*) di Gesù sono invece le affermazioni di Gesù considerate in sé e per sé, talora riportate in un complesso di detti, talora inserite in una cornice narrativa. Tra i detti pertinenti al nostro argomento: le parole con cui Gesù conferisce agli apostoli il potere di compiere guarigioni (10,8); le invettive contro le città della Galilea rimaste incredule di fronte ai miracoli (11,20-24); gli insegnamenti ai discepoli sulla potenza della fede (17,19-21), ecc.

2.2. *Il rapporto tra Matteo e Marco*

Abbiamo già esaminato nella prima parte, più in generale, il rapporto tra i due Vangeli, qui lo riprendiamo brevemente per quanto riguarda il tema dei miracoli. Un confronto (con Mc e con gli altri Vangeli) è facilitato dallo schema sinottico contenuto nel volume di Léon-Dufour ("Racconti di miracolo nei Vangeli") e allegato in appendice.⁸⁷

Consideriamo innanzitutto le omissioni, che riguardano alcuni racconti di miracolo: Mt abolisce l'esorcismo di Cafarnaò, che in Mc inaugurava l'attività taumaturgica di Gesù (Mc 1,21-28); le guarigioni del sordomuto (Mc 7,31-37) e del cieco di Betsaida (8,22-26); l'episodio dell'esorcista straniero (Mc 9,38-39).

In alcuni casi, Mt raddoppia passi relativi al tema già presenti in Mc: ad es., il sommario sulle guarigioni (4,23-25; 9,35; cfr. Mc 1,34); le accuse degli avversari a Gesù a proposito degli esorcismi (9,34; 12,24; cfr. Mc 3,22); il rifiuto di dare un segno agli avversari (12,38-39; 16,1-4; cfr. Mc 8,11-12).

Abbiamo anche aggiunte significative a Mc. Mt introduce alcuni racconti di miracolo, che in qualche modo compensano le omissioni: la guarigione di due ciechi (9,27-31); l'esorcismo su un muto indemoniato (9,32-34); la risurrezione del servo del centurione (8,5-13); la guarigione dell'indemoniato cieco e muto (12,22-23); guarigioni collettive (12,15); guarigioni compiute in Giudea (19,2) e nel tempio (21,14).⁸⁸ Di queste aggiunte, l'esorcismo sul muto indemoniato e la risurrezione del servo del centurione trovano riscontro in Luca.

Ma, oltre a questi racconti, Mt inserisce apoftegmi e detti che mancano in Mc e che arricchiscono di molto il materiale sui miracoli: la dichiarazione di condanna di coloro che fanno miracoli, ma non danno frutti di operosità (7,22); il dialogo a distanza tra il Battista e Gesù sulla sua messianicità, con il preciso riferimento ai miracoli come prova (11,2-5); le invettive contro le città della Galilea rimaste incredule di fronte ai miracoli (11,20-24); ecc. Particolarmente importanti sono due citazioni bibliche di compimento che Mt introduce a commento di episodi di guarigione (Is 53,4 e 42,1-4 in 8,16-17 e 12,15-21), ulteriore indizio del rilievo che egli dà a questo aspetto dell'attività di Gesù.

E' vero che Mt abbrevia in modo consistente i racconti di miracolo di Mc, come già abbiamo visto (a proposito dell'emorroissa e di Giairo) e come ancora vedremo, ma lo fa per sottolineare ciò che in quei racconti è per lui essenziale, non certo per svalutare

⁸⁷ E' nella stessa pagina (a destra) che contiene l'elenco dei racconti di miracoli ("Referenze ai racconti di miracolo") con le sigle.

⁸⁸ Theißen (p. 369) e altri includono tra le aggiunte matteane anche il ritrovamento prodigioso di una moneta in bocca a un pesce (17,27): lo abbiamo menzionato nello Schema, ma di fatto non ne terremo conto, perché non si inserisce nella problematica dei miracoli di Gesù, ma appartiene più genericamente alla sfera del prodigioso (sogni, angeli, ecc.), che non rientra propriamente nei miracoli di Gesù.

i miracoli stessi. Si può però riconoscere che Mt tende a ridimensionare, rispetto a Mc, il valore degli esorcismi, soprattutto il loro carattere distinto rispetto alle guarigioni, con la conseguenza di esaltare maggiormente la centralità proprio delle guarigioni.

2.2. La terminologia

La terminologia usata da Mt per definire i miracoli e i vari tipi di miracoli (guarigioni, esorcismi, ecc.) costituisce un aspetto importante per comprendere il suo punto di vista.

I miracoli.

Innanzitutto possiamo notare i vari modi in cui sono indicati i miracoli. Mt attinge a una terminologia già in uso nella traduzione greca (LXX) dell'AT,⁸⁹ ma con preferenze particolari. Il termine da lui più frequentemente utilizzato (7 volte) è *dynamis*, "potenza", "atto di potenza", "azione potente",⁹⁰ un termine già usato in questo senso da Mc. Si parla di "fare (*poièn*) miracoli" (7,22; 13,58), di miracoli che "avvengono" (11,20: il verbo usato è *gignomai*, "avvenire"), di miracoli (potenza taumaturgica) che "operano", "sono operanti" (14,2: il verbo usato è *energein*). Il termine *dynamis* ha valenza positiva e sottolinea l'aspetto della manifestazione di potenza.

Un'espressione particolarmente significativa, e affine, che ricorre però una sola volta, è *ta erga tou Christou*, "le opere del Cristo", ovvero le opere messianiche (11,2): fa leva anch'essa sull'aspetto dell'azione. Non trova corrispondenza in Mc. Esprime una concezione importante di Mt: i miracoli come forma di rivelazione del Messia.

Possiamo dire che *dynamis* e *ergon* sono i termini che in Mt indicano i miracoli con valore positivo. Altri termini invece sono connotati meno positivamente o decisamente in modo negativo.

Il termine *ta thaumasìa* "le meraviglie, i prodigi", che ricorre pure una sola volta (21,15), e solo in Mt in tutto il NT, indica l'effetto di stupore, sconcerto, che il miracolo suscita. Nel passo specifico sono i sommi sacerdoti e gli scribi che vedono le "meraviglie" compiute da Gesù (egli ha appena guarito ciechi e storpi nel tempio), ma non ne sono favorevolmente impressionati. Del resto il termine è connesso col verbo *thaumazein*, "meravigliarsi", che compare invece abbastanza spesso per indicare le reazioni di stupore, spesso di perplessità, della gente, o dei discepoli, di fronte ai miracoli di Gesù (cfr. 8,27; 9,33; 15,31; 21,20).

Più decisamente negativa è l'accezione di *semeion*, "segno", che compare sempre in contesti in cui sono gli avversari che chiedono a Gesù di poter vedere un segno o che egli mostri a loro un segno, e Gesù rifiuta di dare il segno richiesto, ossia una manifestazione inequivocabile di potenza divina che lo legittimi dall'alto (12,38.39; 16,1.4); egli rinvia semmai, enigmaticamente, al "segno di Giona". Il termine aveva un significato positivo nell'AT, mentre già in Mc si era caricato di una sfumatura negativa, che si mantiene nei sinottici.

Una volta ricorre il binomio *sêmeia kai terata*, "segni e prodigi" (24,24), già presente nel parallelo di Mc: si tratta dei miracoli compiuti dai falsi Messia e falsi profeti, da cui bisogna stare in guardia.

Guarigioni.

⁸⁹ Su questo aspetto cfr. Léon-Dufour, pp. 19-22.

⁹⁰ 7,22; 11,20.21.23; 13,54.58; 14,2.

Particolarmente ricca è la terminologia pertinente al tema delle guarigioni, che sono anche la forma più caratteristica dei miracoli compiuti da Gesù in Mt.

Molto frequente è l'uso del verbo *therapeuein*, "curare, guarire" (almeno 16 volte).⁹¹ L'aspetto più interessante è che si usa questo verbo sia a proposito di malattie (4,23; 9,35; 10,1) o di malati (8,16; 10,8; 12,15; 14,14; 15,30; 19,2; 21,14),⁹² sia a proposito di malati e indemoniati insieme (4,24) o solo di indemoniati (12,22; 17,16.18). Normalmente (e così in Mc) il trattamento dell'indemoniato (esorcismo) era descritto con una terminologia specifica, che anche Mt conosce: "scacciare (i) demoni".⁹³ Tanto più significativa è l'assimilazione che Mt tende a produrre: tale assimilazione non solo è motivata dal fatto che in genere le malattie erano comunque considerate effetto dell'azione malefica del demonio, ma anche da una predilezione di Mt per la figura di Gesù guaritore, portatore di risanamento.

Mt invece distingue accuratamente la terminologia relativa al risanamento di lebbrosi: egli parla sempre di "purificare", *katharizein*, i lebbrosi (8,2.3; 10,8; 11,5).⁹⁴ L'azione, in questo caso, non è valutata tanto come un atto terapeutico, quanto come un intervento relativo alla condizione legale di "impurità" a cui il lebbroso era soggetto nel mondo giudaico e rinvia specificamente alla normativa in proposito.

Per le risurrezioni non si può dire che esista una terminologia specifica: si usa, all'attivo, il verbo *egeirein* (10,8), che è usato al passivo per indicare sia l'effetto di risurrezione (9,25; 11,5), sia l'"alzarsi" di persone guarite da una malattia che le rendeva immobili (8,15; 9,5.6.7). All'attivo è usato anche per il "tirare su" una pecora caduta in un pozzo (12,11).

E' interessante anche la connessione tra miracolo e "salvezza", espressa col verbo *sozein*, "salvare": il termine esprime sia il salvare da pericoli materiali, dalla malattia e dalla morte, sia rinvia a un concetto più profondo di salvezza. Sono per lo più le persone in difficoltà che invocano la salvezza da Gesù: "Signore, salvaci/ salvami" (8,25 i discepoli durante la tempesta; 14,30: Pietro che sta affondando) o che pensano di poter ottenere la salvezza da Gesù (9,21): in quest'ultimo caso è significativo il contrasto tra il pensiero della donna emorroissa e la risposta di Gesù che proclama: "La tua fede ti ha salvata" (9,22). Un'invocazione simile è quella della cananea: "Signore, aiutami" (*boethei*: 15,25). In un caso sono gli avversari di Gesù, che non credono invece alla possibilità che Gesù salvi sé stesso dalla morte, benché abbia salvato altri (27,40.42).

I malati.

Una caratteristica di Mt è l'attenzione prestata alla condizione dolorosa in cui si trovano i malati e alla specificità delle varie malattie.

Si può notare, per quanto riguarda il primo aspetto, che Mt usa più volte l'espressione *oi kakôs echontes*, letteralmente "coloro che stanno male" (4,24; 8,16; 9,12; 14,35) per indicare i malati.⁹⁵ Più raramente Mt usa i termini *asthenountes*, "infermi" (10,8) e *arrôstoi*, letteralmente "senza forza", "deboli" (14,14). *oi kakôs echontes* è un'espressione che ricava da Mc, ma egli usa l'avverbio *kakôs*, "male", anche in altri casi, per mettere in evidenza la sofferenza dovuta a malattia o possessione

⁹¹ 4,23.24; 8,7.16; 9,35; 10,1.8; 12,10.15.22; 14,14; 15,30; 17,16.18; 19,2; 21,14.

⁹² In 12,10 in verbo è usato in modo assoluto (senza oggetto), ma è implicito che si tratti di curare malati.

⁹³ 7,22; 8,31; 9,33.34; 10,8; 12,24.27.28; 17,19. Ci può essere la variante: "scacciare gli spiriti (*ta pneuvmata*) (8,16) o "gli spiriti impuri" (10,1).

⁹⁴ Purtroppo le traduzioni correnti non mantengono la distinzione: la trad. Cei usa il verbo "sanare" in 8,2.3; 10,8, e "guarire" in 11,5.

⁹⁵ I traduttori rendono senz'altro l'espressione con "i malati".

demoniaca: in 15,22, a proposito della figlia la cananea dice: *kakôs daimonizetai*, "sta male a causa di un demone" (più liberamente la trad. Cei: "è crudelmente tormentata da un demone"); in 17,15, a proposito dell'epilettico il padre dice: *kakôs paschei*, "soffre molto". In un altro caso, per un paralitico, viene aggiunta alla descrizione della malattia (fatta da parte del padrone nei confronti del servo) l'espressione *deinôs basanizomenos*, "terribilmente tormentato" (8,6).⁹⁶ Nel sommario di 4,24, Mt ricorre a una terminologia ridondante, che fa leva appunto sull'aspetto della sofferenza: "coloro che stavano male per svariate malattie ed erano in preda a tormenti" (tous kakôs echontas poikilais nosoï kai basanoï sunechomenous).⁹⁷

E' inoltre caratteristico di Mt definire con precisione i vari tipi di malati. Rispetto alle definizioni generiche prevalgono le definizioni particolari. Mt parla molto, e più di Mc, di ciechi (al singolare: 8 volte; Mc: 5 volte),⁹⁸ muti o sordi (6 volte; Mc: 3 volte),⁹⁹ zoppi (4 volte; Mc non lo usa in senso proprio),¹⁰⁰ paralitici (4 volte; Mc: 5 volte),¹⁰¹ storpi (2 volte; Mc non lo usa in senso proprio).¹⁰² Parla una volta, come Mc, di una persona con una mano inaridita (*cheira echôn xêran*);¹⁰³ una volta, come Mc, di una donna febbricitante (*puressousa*).¹⁰⁴ Parla tre volte di lebbrosi (leproi), contro una sola volta di Mc.¹⁰⁵ Parla tre volte di morti, in contesto di risurrezioni.¹⁰⁶ Parla due volte di epilessia¹⁰⁷ ed è l'unico autore del NT che usa a questo proposito il verbo *seleniazomai*, letteralmente "essere lunatico" (da *selene*, "luna"), che richiama una specifica concezione del tempo (l'influsso della luna sulle crisi epilettiche). Alcuni malati sono anche indemoniati (si veda il muto di 9,32.33, il cieco e muto di 12,22, l'epilettico di 17,18), ma si parla anche di indemoniati (*daimonizomenoi*), distinti dagli epilettici (in 4,24) e dai malati (8,16; 8,28.33; 15,22).

Il comportamento di chi chiede il miracolo.

Frequente è l'"avvicinarsi" (*proserchesthai*) dei questuanti a Gesù (cfr. 8,2.5; 9,20). In altri casi, persone "portano" (il verbo è *prosferein*) a Gesù malati (4,24; 8,16; 9,2.32; 12,22; 14,35; 17,16). Comune è il "prostrarsi" (*proskunein*) in segno di venerazione e saluto (8,2; 9,18; 15,25).

⁹⁶ Nella trad. Cei: "soffre terribilmente". Il termine *basanivzw* ha nel suo significato proprio il valore di torturare.

⁹⁷ E' possibile intendere, ed è generalmente inteso dai traduttori: "coloro che stavano male (= i malati), oppressi da varie malattie e tormenti". Però l'espressione *kakw~" ejvconta" poikivlai" novsoi*, "malati di svariate malattie" dipende direttamente da Mc (1,34).

⁹⁸ Mt 9,27.28; 11,5; 12,22 (cieco e muto); 15,30.31; 20,30; 21,14. Mt usa anche il termine in senso metaforico altre 8 volte (in 15,14; 23,16.17.24.26). Lc usa il termine 5 volte in tutto.

⁹⁹ Il termine *kwfov* può significare sia muto sia sordo: è il contesto che chiarisce). Nel senso di muto: Mt 9,32.33; 12,22 (cieco e muto); 15,30.31; nel senso di sordo: 11,5. Mc usa il termine sempre nel senso di sordo. Lc usa il termine 3 volte.

¹⁰⁰ Mt 11,5; 15,30.31; 21,14. Mt usa il termine una volta in senso metaforico: 18,8. Mc lo usa una sola volta, ma in senso metaforico. Lc usa il termine 3 volte.

¹⁰¹ Mt 4,24. 8,6; 9,2.6. Lc usa il termine 2 volte.

¹⁰² Mt 15,30.31. Mt usa il termine una volta in senso metaforico: 18,8. Mc lo usa una sola volta, ma in senso metaforico. Lc non usa mai il termine.

¹⁰³ Mt 12,10. Anche Lc riprende l'episodio.

¹⁰⁴ Mt 8,14. Anche Lc riprende l'episodio ma menziona la febbre.

¹⁰⁵ Mt 8,2; 10,8; 11,5. Lc parla una volta di lebbrosi. Mt (26,6) e Mc menzionano anche un tale Simone il lebbroso.

¹⁰⁶ Mt usa due volte il termine *nekrov*, "morto": 10,8; 11,5, ma parla anche di una ragazza morta, con altre espressioni verbali, in 9,18.24. Si parla di morti anche in senso metaforico.

¹⁰⁷ Mt 4,24; 17,15.

Mt pone molto spesso, più di Mc, invocazioni in bocca ai postulanti. La più caratteristica è "Signore, abbi pietà di noi/di me!", col verbo *eilein*, "aver pietà" (9,27; 15,22; 17,15; 20,30.31); segue: "Signore, salvaci/salvami!", con *sozein*, "salvare" (8,25; 14,30), e infine: "Signore, aiutami!", con *boethein*, "aiutare" (15,25).

Càpita anche che i malati "tocchino" il mantello di Gesù (anche solo la sua frangia) ed ottengano così la guarigione (9,20.21; 14,36).

Il comportamento di Gesù.

Alle invocazioni dei bisognosi corrisponde l'annotazione, più frequente in Mt che non in Mc, della compassione di Gesù, espressa col verbo *splagknizo*, "provare una compassione profonda, fin nell'intimo delle viscere": cfr. 14,14; 15,32; 20,34 (cfr. 9,36).

Non si può dire che Mt dia rilievo a tecniche taumaturgiche. Si limita ad annotare alcuni gesti e toni, senza apportare innovazioni rispetto a Mc, anzi restringendo questo aspetto (non parla di uso della saliva, ad es.). I termini ricorrenti per indicare i gesti di Gesù sono *aptein*, "toccare" (una persona: 8,3; la mano: 8,14; gli occhi: 9,29; 20,34), *kratein* "afferrare" (la mano: 9,25), *epilambanesthai*, "prendere" (14,31). Nei confronti di entità demoniache Gesù più volte "minaccia" (*epitimao*): i venti (8,26); un demone (17,18). In Mc *epitimao* era il termine caratteristico degli esorcismi. Mt ne fa un uso moderato in questo senso.

Invece, sono di grande rilievo in Mt i richiami di Gesù alla fede (espressi con l'uso dei termini *pistis*, "fede", e *pisteuo*, "credere") nel corso di miracoli o a proposito di miracoli. Prima di agire, Gesù chiede alle persone se hanno fede (9,28). Talora invece constata la loro fede (8,10; 9,2; 15,28). Alla fine più volte Gesù dichiara che la fede ha prodotto il miracolo (9,22) o che il miracolo è conforme alla fede di chi lo ha chiesto (8,13; 9,29; cfr. 15,28). Dichiara anche espressamente che la fede può ottenere miracoli strepitosi (17,20; 21,21-22). Inversamente, rimprovera talora, soprattutto i discepoli, di avere "poca fede" (*oligopistia*: 8,26; 14,31; 17,20; 16,8) e la poca fede o l'"incredulità" (*apistia*: 13,58) rendono impossibile il miracolo.

Effetti dei miracoli.

E' abbastanza significativo l'interesse di Mt per questo aspetto. Egli lo descrive sia in termini generici, sia, e preferibilmente, in termini specifici per i vari tipi di miracolo.

Come termini generici, si rileva la frequenza di "guarire", espresso con "guarire, essere risanato": 8,8.13 (detto del paralitico); 15,28 (detto dell'indemoniato epilettico), ma anche con "sano": 12,13 (detto dell'uomo dalla mano inaridita); 15,31 (detto di storpi). Si trova anche "essere salvi" (9,22: detto dell'emorroissa; 14,36: detto di malati in generale).

Come termini specifici abbiamo:

- per i ciechi, il "vedere" (*blepein*: 12,22; 15,31) o "tornare a vedere, recuperare la vista" (*anablepein*): 11,5; 20,34) o anche l'"aprirsi" (*anoigeshai*) degli occhi (9,30; 20,33);
- per i muti, il parlare (*lalein*): 9,33; 12,22; 15,31;
- per gli zoppi e paralitici, il camminare (*peripatein*: 11,5; 15,31; cfr. 9,5);
- per i sordi, l'udire (*akouein*): 11,5;
- per gli affamati, il saziarsi (*chortazesthai*: 14,20; 15,37).

L'*egeiresthai*, ma anche *egeirein*, "alzarsi, essere rialzato", vale sia per persone guarite da varie malattie prostranti (febbre: 8,15; paralisi: 9,5.6.7) sia per persone risuscitate (9,25; 11,5). E' il termine specifico usato per la risurrezione di Gesù (16,21;

17,23, ecc.): non è escluso che si voglia assimilare la malattia invalidante alla morte stessa e l'effetto terapeutico a una vera e propria risurrezione.

Tratti frequenti in Mt sono l'annotazione della totalità delle malattie o dei malati guariti da Gesù (si veda la ricorrenza insistita di *pas*, "ogni", *pantes*, "tutti": 4,24; 8,16; 9,35; 12,15; 14,35-36) e dell'istantaneità delle guarigioni, che avvengono "da/in quell'ora" (8,13; 9,22; 15,28; 17,18) o "subito" (8,3; 21,19).

Reazioni ai miracoli.

Non sono sempre annotate e Mt non introduce novità rispetto a Mc.

La reazione più comune è la meraviglia degli astanti, espressa col verbo *thaumazomai*, "meravigliarsi, stupirsi" (8,27; 9,33; 15,31; 21,20), anche col verbo, più forte, *existemi*, "essere fuori di sé (dallo stupore), essere sbalorditi" (12,23) e talora il *fobeo*, "aver timore" (9,8; cfr. 14,26). Ma c'è anche il *doxazein ton theon*, "rendere gloria a Dio" (9,8; 15,31), il prostrarsi in segno di adorazione (*proskunein*: 14,33). Qualche volta si parla del diffondersi della fama (9,26; 9,31).

2.4. Schema generale dei passi pertinenti ai miracoli

Facciamo alcune osservazioni generali a partire dallo schema generale su "I miracoli di Gesù nel Vangelo di Matteo".

In generale si può osservare che il maggior numero di racconti di miracolo (15) si verifica nella prima parte del Vangelo e dell'attività di Gesù, quella che riguarda la predicazione di Gesù in Galilea e che inizia con la formula di 4,17 ("Da allora Gesù incominciò a predicare ..."), mentre nella seconda parte, che incomincia con 16,21 ("Da allora Gesù incominciò a mostrare ai suoi discepoli ...") e che guarda ormai alla passione e morte, i racconti di miracolo si riducono drasticamente (solo 3).¹⁰⁸

E' possibile notare che una serie di "inclusioni" articolano il Vangelo, per quanto riguarda il nostro argomento, in sezioni o parti distinte, abbastanza omogenee al loro interno.

Innanzitutto, possiamo riscontrare una corrispondenza tra le tentazioni nel deserto, all'inizio (4,1-11) e le sfide dei presenti sotto la croce (27,40-43). Come introduzione e come conclusione abbiamo dunque esplicitamente o implicitamente prese di posizione critiche nei confronti dei miracoli, o almeno di un tipo di miracoli. Si vedano, a questo proposito, le dichiarazioni di Gesù nel discorso escatologico (24,24). Questi brani costituiscono come una cornice della trattazione, che possiamo articolare in quattro sezioni principali.

1) I due sommari molto simili di 4,23-25 e 9,35 racchiudono, oltre che il discorso della montagna (cc. 5-7), una sezione (cc. 8-9) quasi interamente costituita da racconti di miracolo (abbiamo qui 9 o 10 racconti su un totale di 18 o 19): il discorso e i miracoli esemplificano, programmaticamente, l'attività di Gesù nei suoi due aspetti fondamentali: parola e azione, dire e fare, insegnamento e guarigione. La si può comparare con la cosiddetta "giornata di Cafarnao" di Mc, che sta pure all'inizio del suo Vangelo (1,21-34) e che propone, come momenti esemplari, un esorcismo nella sinagoga, la guarigione della suocera di Simone ed altri esorcismi e guarigioni alla sera. L'insegnamento di Gesù è menzionato da Mc come attività rilevante (1,21.22.27), ma non viene illustrato nei suoi contenuti, sicché tutto l'accento cade qui sui miracoli. Mt riequilibra i due aspetti, sviluppando invece l'insegnamento.

¹⁰⁸ O 4, se si considera anche l'episodio della moneta trovata in bocca a un pesce. Ma abbiamo già detto che non va considerato un racconto di miracolo.

Inoltre costruisce una sezione di miracoli molto più ampia e sistematica, che non solo va oltre i miracoli della giornata di Cafarnao di Mc, ma anche oltre la sequenza di miracoli presentata da Mc tra 4,35 e 5,43 (tempesta sedata, esorcismo sull'indemoniato geraseno, guarigione dell'emorroissa e risurrezione della figlia di Giairo).¹⁰⁹ Mt mostra grande originalità e abilità, perché arricchisce il numero dei racconti, li riordina secondo una nuova successione, vi intercala episodi di altro tipo, e realizza una composizione molto ben strutturata e di grande efficacia. Nello schema riconosciamo tre raggruppamenti di tre racconti di miracolo intervallati da altri elementi, apparentemente eterogenei (detti sulla sequela, chiamata di Matteo e dispute), ma vedremo in un secondo tempo che la sezione si può articolare anche, tenendo conto di tutto il materiale, che risulta in realtà omogeneo, in quattro sezioni con corrispondenze simmetriche interne.¹¹⁰

Importante in questa sezione è la citazione di compimento tratta da Isaia (53,4), ma anche la citazione di Os 6,6: costituiscono una sorta di chiave interpretativa.

2) La ripetizione a distanza di un esorcismo su un indemoniato muto, seguito da accuse dei farisei a Gesù (9,32-38 e 12,22-30) produce una nuova unità narrativa, in cui abbiamo soprattutto dibattiti sui miracoli e un solo racconto di miracolo specifico, ma del tipo miracolo-legittimazione (guarigione dell'uomo dalla mano inaridita).

La sezione sembra caratterizzarsi per le duplici e contrastanti reazioni di folla e capi giudei di fronte ai miracoli di Gesù.

Anche qui troviamo una significativa citazione di compimento tratta da Isaia (42,1-4).

3) Abbiamo poi ancora una ripetizione: la richiesta, di un segno potente da parte di avversari di Gesù, tra cui in primo luogo i farisei (12,38-39 e 16,12), e possiamo individuare una terza grande sezione che contiene nei cc. 14-15 (come nei cc. 8-9 della prima sezione) un buon numero di racconti di miracolo, in specie due moltiplicazioni dei pani, con al centro l'episodio della cananea. La sezione corrisponde, almeno a partire da 14,13, a quella che già in Mc viene definita dagli studiosi come "sezione dei pani" (cc. 6,30-8,21), perché presenta tutta una serie di riferimenti, diretti o indiretti, al pane: due moltiplicazioni dei pani; dialogo tra Gesù e la cananea, che gioca sul tema del pane e delle briciole; dialogo tra Gesù e i discepoli a proposito delle due moltiplicazioni dei pani e messa in guardia dal "lievito" dei farisei.

Si può intravedere anche qui una costruzione armoniosa di tipo concentrico: richiesta di un segno (A); prima moltiplicazione dei pani (B); guarigioni multiple (C); cananea (D); guarigioni multiple (C') seconda moltiplicazione dei pani (B'); richiesta di un segno (A').

Contro le manifestazioni di incredulità delle autorità religiose giudaiche si pone la fede di una pagana, posta al centro della sezione.

4) Una quarta, e ultima, sezione principale è racchiusa tra la guarigione del ragazzo epilettico e il disseccamento del fico (17,14-18 e 21,18-20): gli insegnamenti di Gesù sulla potenza della fede che Gesù impartisce ai discepoli dopo i due miracoli si corrispondono e formano dunque una nuova inclusione. All'interno abbiamo soltanto un altro racconto: la guarigione di due ciechi.

E' forse possibile individuare nell'insieme una struttura simmetrica del tipo ABCC'B'A'.

¹⁰⁹ Gli studiosi hanno supposto che Mc utilizzasse in questa sequenza una raccolta di racconti di miracolo a lui preesistente.

¹¹⁰ Si faccia riferimento alla Struttura della Sezione sui miracoli allegata in appendice.

- A. 4,1-11: le sfide del diavolo a compiere miracoli; Gesù rifiuta;
- B. 4,23-9,35: Gesù guarisce perché si carica delle malattie umane; centralità della fede e del discepolato;
- C. 9,35-12,30: Gesù guarisce come Messia mite; reazioni contrapposte della folla e dei capi giudei;
- C'. 12,38-16,12: Gesù opera miracoli per compassione; incredulità dei capi giudei, fede di una pagana;
- B'. 17,14-21,22: Gesù guarisce per compassione; insegnamenti ai discepoli sulla potenza della fede;
- A'. 22,23-27,43: le sfide di passanti e capi giudei a compiere il miracolo di salvarsi dalla croce; Gesù rifiuta.

3. *Analisi dei passi sui miracoli*

A. Introduzione: 4,1-11

3.1. *Le sfide del diavolo a compiere miracoli (4,1-11)*

1. Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo. 2. E dopo aver digiunato per quaranta giorni e quaranta notti, in seguito ebbe fame.

3. E accostatosi il Tentatore gli disse: "Se sei Figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pani".

4. Ma egli rispondendo disse: "Sta scritto: *Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio* (Dt 8,3)".

5. Allora il diavolo lo trasporta nella città santa e lo pose sul pinnacolo del tempio, 6 e gli dice: "Se sei Figlio di Dio, gettati giù. Sta scritto infatti: *Ai suoi angeli comanderà a tuo riguardo ed (essi ti solleveranno sulle mani, perché tu non urti contro una pietra il tuo piede* (Sal 91,11-12)". 7. Gli disse Gesù: "Sta scritto ancora: *Non tenterai il Signore Dio tuo* (Dt 6,16)".

8. Di nuovo il diavolo lo trasporta su un monte molto alto e gli mostra tutti i regni del mondo e la loro gloria, 9. e gli disse: "Tutte queste cose ti darò, se prostrandoti, mi adorerai". 10. Allora gli dice Gesù: "Vattene, satana! Sta scritto infatti: *Adorerai il Signore tuo Dio e a lui solo presterai culto* (Dt 6,13)".

11. Allora il diavolo lo lascia. Ed ecco gli angeli si accostarono a lui e lo servivano.

Il racconto è armoniosamente costruito secondo una struttura concentrica: elementi di cornice all'inizio e alla fine, con l'inclusione tra comparsa e allontanamento del diavolo; tre dialoghi tra il diavolo e Gesù, ciascuno con citazioni scritturali: ma nel primo e nel terzo dialogo è solo Gesù che cita la Scrittura, nel secondo, più ampio, anche il diavolo la cita. L'elemento centrale acquista pertanto un rilievo maggiore.

L'episodio così articolato non dipende da Mc, che parla in forma estremamente sintetica e laconica delle tentazioni nel deserto. Ha invece un corrispondente in Lc: si pensa quindi o che Mt utilizzi qui la fonte Q o che elabori personalmente l'accenno marciano.

Per capire il senso dell'episodio è importante tener presente il contesto, in particolare il fatto che immediatamente prima c'è stato il battesimo e una voce dal cielo ha proclamato Gesù il "Figlio prediletto", dunque il Figlio di Dio. Proprio su questo dato fa leva il diavolo nelle prime due tentazioni: "Se sei Figlio di Dio"; questa frase non va intesa come espressione di un dubbio, ma come sfida a trarre le conseguenze: in quanto Figlio di Dio Gesù deve manifestare la sua potenza in modo visibile ed efficace: trasformando le pietre in pane; esigendo protezione angelica nel pericolo mortale.

Dietro alle provocazioni del diavolo trapelano le attese messianiche di tipo miracolistico, presenti in contesti giudaici,¹¹¹ e non estranee alla cerchia dei discepoli Gesù; ma anche una mentalità che non è venuta meno nelle comunità cristiane successive.

Gesù rifiuta di affidarsi a un miracolismo facile e spettacolare, rifiuta di ricorrere a miracoli che si confondono con la magia, rifiuta di strumentalizzare la potenza di Dio. Si serve di testimonianze del Deuteronomio (cc. 6.8), che già rifletteva criticamente sull'esperienza del popolo ebraico nel deserto, esperienza di prova (fame), di incredulità (la sfiducia nella presenza di Dio; l'idolatria del vitello d'oro), ma anche di straordinaria protezione e assistenza da parte di Dio (liberazione dalla schiavitù, dono della manna, ecc.), e che invitava ad accettare le prove senza "tentare" Dio ma affidandosi a lui ed obbedendo ai suoi comandi. Gesù rivive l'esperienza del popolo di Dio (si vedano il deserto, i quaranta giorni), ma supera le crisi e le debolezze del popolo esprimendo piena accettazione della Parola di Dio. In questo modo reincarna anche il ruolo di Mosè. Egli alla fine (4,11) riceve ciò che aveva rifiutato di ottenere con un miracolo: pane, assistenza degli angeli.

L'episodio è importante, perché allude in forma figurata a una presa di coscienza di Gesù sulla propria identità e sulla propria missione e spiega il senso di gesti successivi: la condanna della fiducia nei miracoli e nei carismi eccezionali piuttosto che nell'obbedienza operosa alla legge (7,22); il rifiuto di dare un segno inequivocabile di potenza agli avversari (12,38-39; 16,1-4); la messa in guardia da falsi Messia che ingannano con prodigi straordinari (24,24). Anticipa motivi del racconto della passione: la preghiera nel Getsemani con l'accettazione incondizionata della volontà del Padre (26,39.42); la rinuncia a invocare il soccorso delle milizie angeliche durante l'arresto (26,53); il silenzio davanti alle sfide degli avversari sotto la croce a "salvarsi" (27,40.43). Emblematico, da questo punto di vista, è l'episodio del riconoscimento da parte di Pietro che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, seguito poi dal rifiuto di accettare l'annuncio della passione: Gesù allora chiama Pietro "satana" (16,23) e dice che gli è di "scandalo", ossia di intralcio, di impedimento, perché non ha i pensieri di Dio, ma quelli degli uomini.

B. I parte: 4,23-9,35

3.2. *Sommario sulle guarigioni (4,23-25)*

23. E (Gesù) percorreva tutta la Galilea insegnando nelle loro sinagoghe ed annunciando il vangelo (= la buona notizia) del Regno e curando ogni malattia e ogni infermità nel popolo. 24. E si diffuse la fama di lui in tutta la Siria: e gli portarono tutti coloro che stavano male per svariate malattie ed erano oppressi da tormenti: indemoniati, epilettici, paralitici, e li guarì. 25. E lo seguirono molte folle dalla Galilea, dalla Decapoli, da Gerusalemme e da oltre il Giordano.

E' il primo sommario di Mt e funge da presentazione generale dell'attività di Gesù. Per costruirlo, Mt riutilizza in modo originale elementi di vari sommari di Mc. Se ne discosta essenzialmente perché ridimensiona il ruolo degli esorcismi, che erano in primo piano, accanto alla predicazione, in Mc 1,39, e non distingue gli indemoniati dagli altri malati (diversamente da Mc 1,32-34; 3,10-11). Inoltre solo Mt elenca vari tipi di malattia, dimostrando maggior interesse proprio per la malattia. Parlerà poi più volte,

¹¹¹ Faceva parte di queste attese l'aspettativa di un ritorno ai benefici di cui aveva goduto il popolo ebraico nel deserto (manna dal cielo, ecc.). Anche l'aspetto del potere politico, presente nella terza tentazione, è parte integrante di queste attese.

in specifici episodi, di indemoniati (8,16.28; 9,32; 12,22; 15,22), di epilettici (17,15), di paralitici (8,6; 9,2-8).

Mt dà grande rilievo all'azione terapeutica di Gesù e sottolinea più volte che egli guarisce "ogni" malattia e "tutti" i malati. Mostra anche con evidenza che i miracoli di guarigione sono connessi con l'annuncio del Regno, si può dire che ne sono una componente e un effetto concreto. Poco prima era stato riportato appunto che "Da allora Gesù incominciò a predicare e a dire: Convertitevi: il regno dei cieli è vicino" (4,17). Già Giovanni Battista aveva fatto il medesimo annuncio (3,2), ma in chiave di giudizio e di minaccia (cfr. 3,7 ss.). Gesù invece lo realizza in chiave salvifica: sanando le malattie. Era già nelle antiche promesse divine la liberazione da tutte le malattie (cfr. Dt 7,15).¹¹²

La fama di Gesù guaritore attira le folle da ogni dove (anche da territori esterni alla Palestina), ma il loro atteggiamento non è di puro fanatismo: esse "seguono" Gesù, e il verbo *ajkolouqeww*, che è il termine tecnico per indicare la sequela del discepolo (cfr. 4,20.22), connota in senso non solamente materiale il loro andare dietro al predicatore: prepara così il terreno per il grande discorso della montagna che subito dopo Gesù rivolgerà proprio alle folle (5,1). Ma si può anche dire che la sequela fa parte degli effetti sia dell'annuncio del Regno sia dei miracoli, o almeno dovrebbe farne parte.

Il discorso della montagna (cc. 5-7) e la sezione sui miracoli (cc. 8-9) esemplificheranno i due aspetti dell'attività di Gesù enunciati nel sommario.

3.3. *Deti di Gesù sui miracoli (7,21-23)*

21. Non chiunque dice: "Signore, Signore" entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio, che è nei cieli. 22. Molti mi diranno in quel giorno: "Signore, Signore, non abbiamo profetato nel tuo nome, cacciato demòni nel tuo nome e fatto molti miracoli nel tuo nome?". 23. E allora proclamerò loro: "Non vi ho mai conosciuti. Allontanatevi da me voi che operate il rifiuto della legge".

Siamo all'interno del discorso della montagna e Gesù mette in guardia dalla fiducia nei carismi e nei miracoli, quando siano dissociati dal fare la volontà di Dio e si accompagnino al "rifiuto della legge" (nel testo greco *ajnomiva*, tradotto comunemente, e genericamente, con "iniquità"), che è anche causa di raffreddamento della carità operosa (cfr. 24,12).

Abbiamo già considerato questo passo nella prima parte, par. 3.4, a proposito delle motivazioni e finalità del Vangelo. In effetti è possibile riconsiderare che Mt allude a una situazione presente nella sua comunità rispetto alla quale esprime forti riserve. Non è lontano dalla posizione di Paolo (1 Cor 13,1-2.8), come abbiamo visto sopra (cfr. nota 23).

3.4. *La sezione sui miracoli (cc. 8-9)*

3.4.1. *Introduzione alla sezione*

Tutti gli studiosi notano come questa sezione esemplifichi l'attività di Gesù taumaturgo, in parallelo all'attività di Gesù maestro esemplificata nel discorso della montagna, come due facce del suo potere messianico. Tutti sottolineano l'importanza della sezione dal punto di vista della cristologia, data la ricchezza di titoli che vengono qui attribuiti a Gesù; ma anche si nota il rilievo dei temi della fede e del discepolato.

¹¹² Dt 7,15: "Il Signore allontanerà da te ogni infermità, e tutte le malattie brutte dell'Egitto ... non porrà su di te".

Gli studiosi riconoscono pure che si tratta di una sezione unitaria e accuratamente elaborata, ma si dividono poi su vari punti:

- Già per quanto riguarda il numero dei racconti di miracolo c'è oscillazione: nove (Mello) o dieci (Fabris, Gnillka)? La differenza di numero dipende dal fatto che si considerino unitariamente o separatamente i miracoli dell'emorroissa e della figlia del capo. Si preferisce il numero dieci perché può richiamare il numero dei prodigi che avvennero in Egitto, ad opera di Mosè, prima della liberazione del popolo ebraico (Es 7-14). Si preferisce il numero nove, invece, per una maggiore armonia di proporzioni tra i gruppi di racconti di miracolo.

- Nell'individuare uno schema preciso, alcuni (Mello, Galizzi) prediligono uno schema tripartito, quale abbiamo indicato nello schema generale dei miracoli di Mt, allegato; altri (Fabris, Barbaglio) optano per uno schema quadripartito, simile a quello che anche noi proponiamo nella struttura specifica della sezione, allegata. Lo schema tripartito viene suggerito dalla presenza di episodi e detti che non riguardano il tema del miracolo e si inseriscono come intermezzi all'interno della serie dei racconti di miracolo. Lo schema quadripartito viene ricavato tenendo invece conto delle variazioni di luoghi suggerite dall'evangelista.

In effetti, a una lettura più attenta, si può riconoscere che uno schema quadripartito corrisponde meglio alle intenzioni di Mt, perché evita di considerare semplici intermezzi gli elementi che non riguardano i miracoli e segue più da vicino il ritmo narrativo del testo, con gli spostamenti del protagonista e i rapporti che instaura con vari personaggi.

Lo schema così ricostruito offre molti spunti di riflessione.

Anche in uno schema quadripartito si possono evidenziare all'interno delle singole sottosezioni articolazioni ternarie; in ogni gruppo di tre l'elemento centrale risulta il più ampio o importante: nel primo gruppo sarebbe la guarigione del servo del centurione, che è incentrata su un dialogo relativo al tema della fede; nel secondo gruppo la tempesta sedata, con un dialogo sulla salvezza e la poca fede dei discepoli; nel terzo gruppo la disputa coi farisei, caratterizzata dalla citazione di Osea sul tema della misericordia; nel quarto gruppo - sebbene qui sia più difficile distinguere tre elementi - l'elemento centrale potrebbe essere la guarigione dei due ciechi, con una richiesta di misericordia e un dialogo sulla fede.

Si possono inoltre rintracciare corrispondenze interne tra le sottosezioni, di tipo chiasmico (ABB'A'). Nella prima e nell'ultima sezione abbiamo esempi positivi di fede, mentre al centro stanno due sottosezioni in cui prevalgono l'incredulità e il dubbio: nella seconda sono i discepoli a dubitare e a dimostrare poca fede, nella terza sono gli avversari che attaccano senz'altro Gesù. Si noti come nella prima e nella quarta sottosezione abbiamo personaggi impuri (il lebbroso, l'emorroissa), donne (la suocera di Pietro, l'emorroissa, la figlia del capo), persone che intercedono per un figlio o servo (centurione, capo); nella seconda e nella terza compaiono scribi. E' possibile anche cogliere una progressione tra le sequenze corrispondenti: ci sono dimostrazioni di fede maggiori nella quarta rispetto alla prima, ci sono dimostrazioni di incredulità maggiori nella terza rispetto alla seconda.

In tutte le sottosezioni risalta l'importanza dei dialoghi che si svolgono tra Gesù e altre persone, sia persone che chiedono un miracolo, sia discepoli o aspiranti discepoli, sia avversari. E temi ricorrenti, in questi dialoghi, sono quelli della fede e della salvezza.

Si tratta di una composizione originale di Mt, che ha riutilizzato sia materiali di Mc sia altri, disponendoli però secondo un ordine tutto suo.

I sottosezione (8,1-17)

La sottosezione contiene tre racconti di miracolo che, come notano gli studiosi, riguardano figure di esclusi dalla società giudaica: un lebbroso, un pagano (il centurione), una donna. Gli spostamenti di Gesù delineano una sorta di progressione: prima Gesù opera per strada, dopo la discesa dal monte, poi in città, a Cafarnaon e infine in casa, nella casa di Pietro. Anche nel comportamento dei vari personaggi si può cogliere una progressione di intensità della fede.

3.4.2. Racconto di miracolo: purificazione del lebbroso (8,1-4)

1. Sceso dal monte, molte folle lo seguirono.
2. Ed ecco un lebbroso, accostatosi, si prostrava davanti a lui dicendo: "Signore, se vuoi, puoi purificarmi".
3. E, stesa la mano, lo toccò dicendo: "Lo voglio: sii purificato". E subito fu purificata la sua lebbra.
4. E gli dice Gesù: "Bada di non dirlo a nessuno, ma va' a mostrarti al sacerdote e porta l'offerta che Mosè ha prescritto, a testimonianza per loro".

L'episodio era già presente in Mc, ma compariva dopo i racconti di miracoli della giornata di Cafarnaon, mentre Mt lo pone al primo posto. Mt abbrevia il racconto di Mc, ma soprattutto per quanto riguarda le reazioni finali dell'ex lebbroso, che divulgava a tutti la notizia, nonostante il divieto di Gesù. Invece per Mt non c'è disobbedienza.

La cornice, con la discesa dal monte e la presenza della folla, stabilisce uno stretto collegamento con il discorso della montagna e con la sua conclusione, che annotava lo stupore della folla per il carattere autorevole dell'insegnamento di Gesù, diverso da quello degli scribi (7,28-29). Ora le folle possono essere testimoni di una nuova manifestazione di autorità.

La triplice ripetizione del verbo "purificare" (*katharizein*)¹¹³ e l'invio dal sacerdote per l'offerta prescritta rinviano a una concezione e a una normativa specifica, contenuta nel Levitico (cc. 13-14), relative allo statuto del lebbroso. Egli era considerato intrinsecamente impuro e pertanto segregato dalla società e dal culto. Doveva vivere lontano dai centri abitati, stare a distanza dalle persone, e segnalare da lontano il suo stato, gridando "Impuro, impuro!", in modo che nessuno si avvicinasse a lui e rischiasse di contaminarsi (Lv 13,45-46). La sua condizione di lebbroso e l'eventuale recupero della sanità venivano accertate dal sacerdote; la reintegrazione avveniva dopo accurati accertamenti e dopo offerte precise. Era però convinzione comune che fosse una malattia praticamente inguaribile. In un episodio dell'AT relativo alla guarigione, pure prodigiosa, di un lebbroso, Naaman il Siro, ad opera del profeta Eliseo (2 Re 5,3-14), viene espresso esplicitamente il concetto che solo Dio può per guarire dalla lebbra.

Il racconto di Mt mostra dunque che sia il lebbroso sia Gesù violano la normativa: il lebbroso si avvicina a Gesù e Gesù lo tocca. Nel lebbroso però il racconto pone in evidenza la grande fede verso Gesù: si prostra, lo chiama Signore, è convinto della sua potenza sovrumana. Gesù a sua volta mostra la volontà di rispondere prontamente alla richiesta del lebbroso e dà prova di potenza divina: si veda il gesto di stendere la mano, che esprime un'autorità propria di Dio (cfr. Sal 138,7), si veda l'istantaneità dell'effetto. Curiosamente si dice che la lebbra, non il lebbroso, fu purificata: a indicare un risanamento radicale, la scomparsa del male.

¹¹³ Come già abbiamo osservato a proposito della terminologia, le traduzioni non mantengono la peculiarità del significato e introducono variazioni: nella trad. Cei abbiamo: "sanarmi", "sii sanato" e "scomparve" (detto della lebbra).

Gesù chiede al lebbroso di adempiere alle formalità di rito (cfr. Lv 14,2-12) perché possa essere reintegrato e aggiunge "a testimonianza per loro": chi sono quei "loro"? che cosa significa esattamente, tenuto conto che si tratta di un'espressione che può avere una sfumatura positiva oppure negativa, può indicare una testimonianza a favore oppure a condanna? Il plurale mostra che Gesù pensa a destinatari che possono essere tutti i sacerdoti o tutte le autorità religiose giudaiche. Le altre ricorrenze dell'espressione (in 10,18; 24,14) sembrano indicare una testimonianza utile a convertire (ad esempio, i pagani e le autorità politiche). Si può pensare, quindi, che sia implicito nella richiesta di Gesù la volontà di offrire ai sacerdoti la dimostrazione che egli possiede un'autorità diversa dalla loro (così come nell'insegnamento aveva dimostrato un'autorità diversa da quella degli scribi) e che nel suo agire egli compie la legge più di loro, e in modo più sostanziale, andando alla radice del male.

Un po' paradossalmente, Gesù chiede che la cosa non si sappia, benché la folla sia presupposta presente: probabilmente, poiché la purificazione dei lebbrosi fa parte delle manifestazioni messianiche (11,5) e dei segni della venuta del Regno (10,7-8), egli non intende diffondere questo dato ora. Inoltre anche più avanti egli mostra comunque la volontà di non esibire la sua potenza di guarigione, per conformarsi allo spirito di umiltà e discrezione del Servo di Isaia (12,16 ss.).

3.4.3. Racconto di miracolo: guarigione del servo del centurione paralizzato (8,5-13)

5. Entrato in Cafarnaon, gli si accostò un centurione che lo supplicava e diceva: "Signore, il mio servo giace in casa paralizzato, terribilmente tormentato". 7. E (Gesù) gli dice: "Io verrò e lo guarirò". 8. E rispondendo il centurione disse: "Signore, non sono degno che tu entri sotto il mio tetto, ma di' soltanto una parola e il mio servo sarà guarito. 9. Perché anch'io sono uomo sottoposto ad autorità, che ho sotto di me soldati, e dico a uno: Va', e va; e a un altro: Vieni, e viene; e al mio schiavo: Fa' questo, e lo fa. 10. Udendo Gesù si meravigliò e disse a coloro che lo seguivano: "In verità vi dico: in nessuno, in Israele, ho trovato una fede così grande. 11. Vi dico che molti giungeranno dall'oriente e dall'occidente e sederanno a mensa con Abramo e Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli; 12. invece i figli del Regno saranno gettati nelle tenebre esterne: là sarà pianto e stridore di denti". 13. E disse Gesù al centurione: "Va', ti avvenga secondo la tua fede". E il servo guarì in quel momento.

L'episodio è assente in Mc, mentre ricompare in Lc (7,1-9), e ha un corrispondente in Gv (4,46-54).¹¹⁴

Mt incentra l'episodio soprattutto sul dialogo tra Gesù e il centurione, sviluppando un aspetto già presente nell'episodio del lebbroso.

Già la presentazione del centurione mostra un certo parallelismo con quella del lebbroso: si avvicina a Gesù, lo chiama Signore, come l'altro. Nelle sue parole si esprime fede e umiltà, in misura maggiore rispetto al lebbroso. Non chiede nulla, si limita a descrivere la grave condizione di prostrazione e sofferenza del servo, sicuro di essere ascoltato ed esaudito nel suo desiderio implicito. Nel suo secondo intervento sono particolarmente evidenti la grande stima per l'autorità di Gesù (sa che egli può agire efficacemente con la sola parola) e l'umiltà (non si sente degno di ricevere Gesù a casa sua). Discretamente riconosce i suoi limiti e li rispetta: sapendo che come pagano è considerato impuro da un giudeo, non vuole che Gesù compia una violazione delle norme di purità che impedivano a un giudeo di andare a casa di un pagano (cfr. At 11,3).

¹¹⁴ E' curioso che Mt parli di un pai~" del centurione, termine ambiguo che può significare sia servo sia figlio (sia bambino), mentre Lc indica chiaramente uno schiavo (dou~lo") e Giovanni parla di un figlio (uiJov"). Secondo alcuni studiosi Mt parlerebbe di un figlio adolescente (cfr. Mello, p. 150).

Per quanto riguarda le parole di Gesù, esiste una questione critica sul significato della prima risposta (v. 7), che può avere una diversa punteggiatura: o il punto fermo ("Verrò e lo guarirò") o il punto interrogativo ("Dovrei venire e guarirlo?"). Come già abbiamo osservato nel Modulo di Introduzione al Nuovo Testamento (a proposito della Critica testale), una parte degli studiosi propende per il punto fermo (cfr. Fabris), una parte per il punto interrogativo (cfr. Gnilka). Chi ritiene che sia una domanda esprime perplessità e dubbio, si richiama al parallelo dell'episodio della cananea (15,21-28), dove effettivamente Gesù si mostra restio ad esaudire la donna, anch'essa pagana, proprio con l'argomento che la sua missione è rivolta ora ad Israele e non ai pagani. Nel nostro contesto però, dopo l'episodio del lebbroso che ha mostrato un Gesù capace di sfidare le norme di purità e tutto proteso a esplicitare la sua volontà di salvezza verso chi ha fede, sembra difficile pensare a una sua esitazione in proposito.¹¹⁵ Meglio corrisponde all'orientamento della sezione un Gesù disponibile e pronto, tanto più che i sentimenti e l'elogio successivi suonano davvero eccezionali: Gesù si meraviglia addirittura delle parole del centurione e giudica straordinaria la sua fede, senza confronto rispetto ai suoi correligionari. Guardando al centurione prefigura la salvezza escatologica di molti pagani riecheggiando espressioni profetiche (cfr. Is 49,12; 59,19; Mal 1,11), e lo pone in contrapposizione ai giudei (i figli del Regno) ai quali minaccia la pena eterna. E' proprio in misura della fede che si compie il miracolo, e si compie istantaneamente, come per il lebbroso.

3.4.4. *Racconto di miracolo: guarigione della suocera di Pietro colpita da febbre (8,14-15)*

14. Ed andato nella casa di Pietro Gesù vide la suocera di lui che giaceva (a letto) e aveva la febbre. 15. E toccò la mano di lei, e la febbre la lasciò, ed (ella) si alzò e lo serviva.

Ci troviamo ora di fronte a un episodio molto breve, ma non è insignificante. Mt lo riprende da Mc, che era pure sintetico, ma lo riduce ulteriormente. In particolare omette la presenza dei quattro discepoli (le due coppie di fratelli: Simone e Andrea e Giacomo e Giovanni) e il fatto che sono loro a parlargli della donna malata.

Il racconto di Mt manca così di alcuni elementi tipici, che comparivano negli episodi precedenti o presenta variazioni significative. Negli altri due casi erano i postulanti che si avvicinavano a Gesù, qui è Gesù che va a casa di Pietro. ed è lui che vede coi suoi occhi lo stato di prostrazione della donna dovuto alla malattia. Non c'è nessuna richiesta di intervento da parte del malato o di altri ed è l'unico caso di guarigione in cui Gesù prende spontaneamente l'iniziativa (solo più avanti si avrà il caso della guarigione dell'uomo dalla mano inaridita, che è un miracolo-legittimazione). Si può cogliere una progressione nei primi tre racconti di miracolo di questa sezione: il lebbroso chiedeva, il centurione esponeva la condizione di sofferenza del malato lasciando implicita la richiesta; qui tutto è affidato a Gesù. Manca anche il dialogo, caratteristico della maggior parte degli episodi.

Ma la condizione di assoluto silenzio della donna, che non parla né prima né dopo la guarigione, è "eloquente", tanto più se si considera che è un tratto che accompagna altre due figure femminili della sezione: l'emorroissa (pensa, ma non parla) e la figlia del capo. Si può leggerlo come una manifestazione della soggezione femminile; anche il suo stare in casa, al di là dello stato di costrizione dovuto all'infermità, è legato alla condizione femminile del tempo. Abbiamo già detto che tutti

¹¹⁵ Del resto, anche il tono della replica del centurione, che vuole impedire a Gesù di andare a casa sua, sembra presupporre una dichiarazione netta di Gesù di andare da lui.

questi personaggi, il lebbroso, il pagano, la donna, rappresentano esempi di emarginati dalla società giudaica.

C'è però un rapporto tra Gesù e la donna fatto di gesti: Gesù tocca la sua mano, come farà, ma con forza maggiore, di fronte alla ragazza morta (9,25); i verbi sono diversi: qui ἀψυτομαι, "toccare", là κρατεω, "afferrare saldamente". Sono i due soli casi in cui Gesù tocca la mano di qualcuno.

L'effetto è descritto in modo simile a quello del lebbroso, menzionando la scomparsa del male: qui la febbre, là la lebbra. Si noti che nella mentalità del tempo la febbre era considerata causa di morte (si veda l'episodio del figlio del funzionario regio in Gv 4,47 e 52). Perciò acquista un significato forte quel "si alzò" (ἤγειρε), che è la stessa forma usata altrove per la risurrezione da morte (cfr. 14,2; 28,6). Nel rapporto con la potenza vivificante di Gesù la donna recupera una pienezza di vita: non solo il recupero della salute, ma anche una nuova dignità e uno scopo che dà senso alla sua esistenza.

Ma l'accento di tutto il racconto è nell'esito finale, è in quel "lo serviva" con cui si descrive la reazione della donna guarita. L'imperfetto indica un'azione continua, non momentanea; si deve notare anche che è un servizio fatto a Gesù (in Mc invece si diceva che la donna "li" serviva, cioè serviva anche i discepoli). Occorre prestare attenzione al valore di questo servizio, espresso col verbo διακονω: è ben di più che un umile servizio domestico, come a volte si intende! È un verbo usato con valore pregnante nel Vangelo: indica un atteggiamento esemplare. Nel contesto immediato richiama il servizio degli angeli a Gesù alla fine delle tentazioni (4,11); più avanti Gesù parla di sé stesso come Figlio dell'uomo venuto non per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti (20,28) e si pone come modello per i discepoli stessi; nella scena del giudizio, dove l'accento è posto sul comportamento delle persone verso i bisognosi come metro di misura, la sintesi delle azioni da compiere (ossia dare da mangiare agli affamati, da bere agli assetati, ecc.) è espressa dal "servire" (25,44). Soprattutto interessante come termine di confronto per il nostro passo è l'accento in 27,55 alle donne presenti sotto alla croce: di loro viene detto che avevano seguito Gesù fin dalla Galilea "servendolo". Il "seguire" (ἀκολουεῖν) le qualifica come discepole (cfr. 4,20.22; 9,9; 19,28) e il servizio corrisponde proprio allo stile di comportamento che Gesù richiede ai discepoli e che rispecchia il suo stesso comportamento.

Anche da questo punto di vista c'è progressione rispetto ai racconti precedenti, perché in quelli non veniva descritta una reazione tanto positiva da parte del beneficiario del miracolo. La donna è un esempio di fede superiore a quelli precedenti perché è una fede immediatamente calata nell'azione pratica.

3.4.5. *Esorcismi e guarigioni multiple (8,16-17)*

16. Venuta la sera, gli portarono molti indemoniati; e scacciò gli spiriti con la parola e guarì tutti coloro che stavano male, 17. affinché si compisse ciò che era stato detto per bocca del profeta Isaia che dice: " Egli prese le nostre debolezze e si caricò delle malattie" (Is 53,4).

Il passo corrisponde al sommario di Mc 1,32-34, che parlava pure di malati e indemoniati risanati da Gesù alla sera, subito dopo la guarigione della suocera di Pietro, con la differenza che Mc sottolineava come la gente avesse portato tutti i sofferenti e Gesù ne aveva guariti molti, mentre Mt parla di liberazione di molti indemoniati e di guarigione di tutti i malati: si direbbe che per Mt non sia possibile a Gesù non guarire tutti. Un'altra annotazione solo matteana è l'uso della sola "parola" per scacciare i demòni. Si tratta di un'aggiunta anche rispetto a 4,24, il sommario precedente che viene qui riecheggiato. Richiama l'episodio immediatamente precedente del centurione che

aveva chiesto a Gesù di dire soltanto una parola perché il servo fosse guarito (8,8-9). C'è chi, come Galizzi, ha notato un parallelismo incrociato tra lebbroso e suocera, guariti col tocco di Gesù, da una parte, e centurione e indemoniati, sanati con la parola.

Ma l'elemento più significativo è la citazione di commento, che acquista il valore di chiave interpretativa, non solo per i racconti di miracolo già presentati, ma in generale per tutta la questione del significato dei miracoli di guarigione di Gesù. La citazione è tratta dal quarto e ultimo canto del "Servo sofferente" di Isaia ¹¹⁶; si può notare che questo Servo rappresenta un modello a cui Gesù si conforma, secondo Mt, non solo durante la passione, come già si poteva riscontrare in Mc, ma anche - e questa è una peculiarità di Mt - nei miracoli. Anche in 12,15-21 Mt ricorrerà a un canto del Servo, il primo (42,1-4), ancora a proposito del nostro argomento. Gesù è un Messia salvifico secondo lo stile del Servo di Isaia, che si carica dei peccati e dei mali del popolo per liberarli; pone l'accento, quindi, sulla compassione.

II sottosezione (8,18-34)

La seconda sottosezione ha come principale elemento unificatore il cambiamento di luogo: all'inizio Gesù ordina di andare all'altra riva (8,18), quindi giunge all'altra riva (8,28), e alla fine ripassa all'altra riva (9,1). Questo elemento geografico assume una connotazione simbolica: l'"al di là" a cui spinge Gesù allude alla necessità di guardare a un nuovo orizzonte, espandere l'ambito di azione, recarsi in un territorio straniero per portare anche là il messaggio di liberazione dal male. Si tratta di un passaggio che comporta difficoltà e pericoli, a cui bisogna prepararsi sapendo che cosa si rischia. Per questo abbiamo prima due episodi paralleli e congiunti che riguardano insegnamenti sulla sequela e quindi due racconti drammatici di situazioni pericolose: la tempesta sedata, l'ingresso in un paese dominato dai demòni. In particolare abbiamo in successione tre scene che riguardano esplicitamente il discepolato, con un *crescendo*: dapprima compare uno che vuole diventare discepolo, poi un discepolo che chiede una dilazione e riceve da Gesù l'invito a seguirlo, quindi il gruppo dei discepoli che affronta una situazione difficile ed è costretto a invocare l'aiuto del Maestro. Un termine-chiave della sottosezione è il verbo "seguire", termine tecnico della sequela (vv. 19.22.23).

3.4.6. *Due detti di Gesù sulla sequela (8,18-22)*

18. Gesù, vedendo folla intorno a lui comandò di andare all'altra riva.

19. E accostatosi uno scriba gli disse: "Maestro, ti seguirò dovunque andrai". 20. E gli dice Gesù: "Le volpi hanno tane e gli uccelli del cielo nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo".

21. Un altro dei discepoli gli disse: "Signore, concedimi di andare prima a seppellire mio padre".

22. Ma Gesù gli dice: "Seguimi e lascia che i morti seppelliscano i loro morti".

¹¹⁶ Nel cosiddetto Deuteroisaia, cioè nella seconda parte del libro (cc. 40-55) che appartiene a un autore diverso da quello dei cc. 1-39 (Protoisaia) e diverso da quello dei cc. 56-66 (Tritoisaia), abbiamo quattro brani, detti canti per la loro intonazione lirica, dedicati alla figura di un servo del Signore, da lui eletto come suo plenipotenziario e incaricato di una missione salvifica per il popolo, che adempie con mitezza, affrontando anche la morte. I canti, i cui confini precisi non sono facilmente identificabili, sono: 42,1-4 (o 1-7 o 1-9); 49,1-6 (o 1-7 o 1-9); 50,4-9 (o 4-11); 52,13-53,12. Già Gesù sembra aver fatto riferimento a lui e nella tradizione cristiana questa figura fu intesa in senso messianico e applicata a Gesù: molti tratti del racconto della passione vengono ricondotti a tratti del Servo di Isaia.

All'inizio la presenza della folla in 8,18 richiama quella che compariva al seguito di Gesù subito dopo il discorso della montagna (8,1); è la folla che gli ha portato alla sera tanti indemoniati e malati (8,16); ma ora Gesù intende distaccarsene per dedicarsi ai discepoli. Segue un dittico, il cui inserimento qui appartiene al lavoro redazionale di Mt: i due passi non hanno corrispondenza in Mc, si ritrovano in Lc, ma in contesti diversi.

Il primo esempio riguarda uno scriba, che si avvicina a Gesù, come il lebbroso e il centurione. Si rivolge a Gesù chiamandolo "maestro", un titolo che usano le persone estranee, non i discepoli. Promette di seguirlo dovunque egli vada, ma il suo atteggiamento esprime sicumera e presunzione: di norma i veri discepoli vengono chiamati da Gesù, non si offrono da soli; inoltre parla senza sapere che cosa dice esibendo una sicurezza che non può avere ("dovunque andrai"): Gesù ha comandato di andare all'altra riva, in un paese straniero, ma sullo sfondo già si intravede il tema della passione e della morte, come ultima meta della sequela. Più avanti, dopo aver preannunciato per la prima volta il proprio destino di passione, morte e risurrezione, Gesù dirà: "Se qualcuno vuole venire dietro di me, rinneghi sé stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la sua vita la perderà" (16,24; cfr. 10,38-39). Un atteggiamento simile di presunzione avranno anche i dodici sempre a proposito della passione: i figli di Zebedeo assicureranno di poter bere il calice che Gesù deve bere (20,22), Pietro affermerà che non si scandalizzerà e non rinnegherà mai Gesù (26,33.35).

La risposta di Gesù, pur non esprimendo un rifiuto, prospetta senza addolcimento la durezza della vita che egli offre: una condizione di massima insicurezza e disagio, quale non hanno neppure le bestie selvatiche (le volpi, gli uccelli): nessun riparo, nessuna protezione.¹¹⁷ Egli parla di sé stesso come del Figlio dell'Uomo, ossia del Messia, usando un titolo che già compariva in Daniele (7,13) e che la tradizione successiva aveva interpretato in senso messianico.

Manca la reazione dell'aspirante discepolo. Viene invece presentato un "altro" esempio, strettamente collegato (l'aggettivo, in greco, è *εἰς ἄλλο*), che significa "un altro" tra due: abbiamo dunque intenzionalmente una coppia). Questi è già un discepolo e lo dimostra anche chiamando Gesù "Signore", il titolo che appunto usano normalmente i discepoli. Anche questo personaggio tuttavia mostra lati negativi: esita a seguire immediatamente Gesù, accampa un motivo che, seppure legittimo e perfino doveroso secondo l'etica giudaica (seppellire un morto, anzi il padre: cfr Tb 4,3; 6,15),¹¹⁸ risulta inopportuno di fronte al perentorio comando di Gesù di andare all'altra riva. E infatti Gesù si limita a ribadire l'ordine di seguirlo, aggiungendo una specificazione che risulta oscura nella sua formulazione ("che i morti seppelliscano i loro morti"), e anche dura, ma indica chiaramente l'intenzione di porre i doveri famigliari e civili su un piano inferiore rispetto alla sequela di Gesù: la chiamata di Gesù impone una scelta radicale e urgente, che subordina i legami famigliari e qualunque altro dovere. E' ben netto questo aspetto sia nei racconti di chiamata sia in detti specifici: si veda 10,37: "Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me". La scelta di Gesù è inoltre l'unica vera scelta di vita, rispetto alla quale il resto rimane nell'ambito della morte. Anche in questo caso rimane in sospeso la risposta dell'interessato.

¹¹⁷ Secondo Mello Gesù alluderebbe al proprio celibato perché in Sir 36,24 ss. si parla di chi non è sposato come di una persona che vaga randagia.

¹¹⁸ Ne erano esentati, per motivi di purità, i sacerdoti (cfr. Fabris, p. 205).

I due brevi episodi propongono all'attenzione due vocazioni fallite o a rischio di fallimento, un po' come sarà il caso del ricco, che si bloccherà davanti alla richiesta di vendere i propri beni (19,16 ss.). Sempre Gesù, senza tanti giri di parole, mette innanzi le dure esigenze della sequela prospettando insicurezza, distacco dalla famiglia e povertà.

3.4.7. Racconto di miracolo: tempesta sedata (8,23-27)

23. E salito in barca lo seguirono i suoi discepoli.

24. Ed ecco: ci fu un grande terremoto sul mare, tanto che la barca era coperta dalle onde; ma egli dormiva. Ed avvicinati lo destarono dicendo: "Signore, salvaci, stiamo morendo". 26. E dice loro: "Perché siete paurosi, uomini di poca fede?". Allora alzatosi minacciò i venti e il mare, e ci fu una grande bonaccia.

27. Gli uomini si meravigliarono dicendo: "Chi è mai costui che anche i venti e il mare gli ubbidiscono?".

L'episodio era già presente in Mc e Mt vi apporta diversi ritocchi. Mt lo costruisce in modo da porre al centro il dialogo tra Gesù e i discepoli.

Il tema della sequela ricompare all'inizio col verbo *ajkolouqeww*, "seguire", e collega l'episodio ai precedenti: questa volta c'è chi segue effettivamente Gesù verso la nuova meta, sale in barca e affronta i pericoli di una traversata. Questi discepoli si mostrano obbedienti. In Mc invece risultava che erano i discepoli a prendere l'iniziativa.

Sul mare si verifica un terremoto (*seismov*), non una tempesta di vento come in Mc:¹¹⁹ il terremoto può richiamare i segni apocalittici (24,7) e i fenomeni che si verificheranno alla morte e alla risurrezione di Gesù (27,51.54; 28,2). Forse qui allude agli sconvolgimenti che accompagneranno la storia della Chiesa: nel contesto del discorso escatologico si parla, oltre che di terremoti, anche di persecuzioni, divisioni, false credenze. Vari elementi della scena sembrano acquistare valore simbolico: il mare agitato può indicare il mondo, la barca la Chiesa, il sonno di Gesù la sua apparente assenza e inattività dopo la risurrezione, l'invocazione dei discepoli ha un'intonazione liturgica e richiama le suppliche dei credenti.

Anche per i discepoli, che si sono messi al seguito di Gesù, non manca la crisi di fede nel momento del pericolo. Per loro Mt parla di "poca fede", non, come in Mc, di assenza di fede. La poca fede è tipica dei discepoli in Mt (6,30; 14,31; 16,8; 17,20). Essi mostrano di fatto un'embrionale fede, perché si rivolgono a Gesù col titolo di Signore e chiedono a lui la salvezza (una situazione simile si avrà per Pietro in 14,30-31). Ma si mostrano paurosi e sfiduciati quando affermano che la loro vita è minacciata, mentre la presenza di Gesù dovrebbe rappresentare per loro una garanzia.

Gesù è costretto a compiere il miracolo, ma è significativo che egli rimproveri i discepoli prima di intervenire, non dopo, come in Mc: a mostrare che egli esige fede proprio durante il pericolo. Nell'agire Gesù minaccia i venti e il mare col termine *ejpitimavw*, che ricorre in contesti di esorcismo (cfr. 17,18), a suggerire la natura demoniaca di queste forze della natura. Richiama il Dio dell'AT, che minaccia il Mar Rosso (Sal 106,9), domina i flutti (Sal 107,29; 65,8). Si impone con la sola parola, come prima coi demòni (8,16). Il termine "alzatosi", rinvia alla risurrezione e suggerisce che Gesù opera con la potenza del Risorto.

La reazione finale di stupore non è quella dei discepoli, come in Mc, ma di non ben precisati "uomini", della gente cioè. Non c'è propriamente entusiasmo, ma perplessità nella domanda.

¹¹⁹ La trad. Cei dà "tempesta" anche per Mt.

3.4.8. Racconto di miracolo: esorcismo su due indemoniati gadareni (8,28-34)

28. E giunto all'altra riva, nel paese dei Gadareni, gli vennero incontro due indemoniati che uscivano dalle tombe, molto furiosi, tanto che nessuno poteva passare da quella strada. 29. Ed ecco, gridarono dicendo: "Che (c'è) tra noi e te, Figlio di Dio? Sei venuto qui prima del tempo per tormentarci?".

30. C'era lontano da loro una numerosa mandria di porci che pascolava. 31. I demoni lo supplicavano dicendo: "Se ci scacci, mandaci nella mandria di porci". 32. E disse loro: "Andate". Quelli, usciti, andarono nei porci. Ed ecco, tutta la mandria si gettò lungo il precipizio nel mare e morirono nelle onde.

33. I mandriani fuggirono e, andati in città, riferirono tutto quanto e il fatto degli indemoniati. 34. Ed ecco, tutta la città uscì incontro a Gesù e, vedutolo, lo supplicarono di andare via dal loro territorio.

L'episodio è presente nel Vangelo di Marco, dove costituisce il più lungo racconto di miracolo (5,1-20) e uno dei più suggestivi. Vale la pena di confrontare la versione di Mt con quella di Mc per rilevare non solo la radicale abbreviazione (7 versetti contro 20), ma anche le numerose e sostanziali variazioni, già a partire dal fatto che l'indemoniato di Mc diventa due indemoniati e il luogo, Gerasa, viene corretto in Gàdara (più adatto geograficamente, perché più vicino al lago, come esige lo sviluppo della trama). Si veda la sinossi allegata.

In tutto l'episodio Gesù appare solo, anche se chiaramente i discepoli lo hanno seguito in barca. Ma siamo qui nell'unica, chiara, incursione in territorio pagano (il carattere non giudaico del territorio è sottolineato dalla presenza di porci, animali impuri per i giudei e quindi non commestibili) e risulta alla fine prematura una missione in questo ambito (si veda quel "prima del tempo" detto dai demòni in 8,29, ma anche le reazioni degli abitanti). L'azione di Gesù ha valore di anticipazione rispetto a un compito, quello dell'evangelizzazione dei pagani, necessario nel futuro e affidato proprio ai discepoli (cfr. 24,14; 28,18-20), ma al momento non previsto (cfr. 10,5).¹²⁰ La vicenda mostra che in effetti solo Gesù ha il potere di aprire una strada che altrimenti sarebbe bloccata dalla forza preponderante dei demòni: si veda il riferimento di Mt 8,28 ("nessuno poteva passare per quella strada"), che innova rispetto a Mc. Il racconto è ricco di simbolismi e si può cogliervi anche un riferimento alla morte stessa di Gesù, alla sua discesa agli inferi (si veda la caratterizzazione cimiteriale del luogo) e alla vittoria definitiva sul mondo demoniaco che si avrà proprio attraverso il suo passaggio attraverso la morte, ultimo dominio di satana.¹²¹ A indicare, appunto che solo dopo la risurrezione sarà possibile la missione ai pagani.

L'episodio è ben costruito e presenta la consueta struttura concentrica: all'inizio e alla fine l'incontro degli indemoniati e della popolazione con Gesù (vv. 28 e 34) con reazioni di rifiuto; al centro l'esorcismo che porta alla distruzione di porci e demòni.

Gli indemoniati riconoscono immediatamente Gesù come Figlio di Dio e sanno che è venuto per tormentarli, ossia per sconfiggerli; sanno che c'è incompatibilità tra loro e Gesù, ma vorrebbero dilazionare la propria fine, cercano un espediente per rimanere ancora un po' nel loro dominio (essi spadroneggiano soprattutto sui pagani). Assumono in ogni caso un atteggiamento di sfida e di aggressività, pur manifestando chiaramente la loro impotenza. Si comportano secondo lo stile del diavolo, loro capo, nell'episodio delle tentazioni. Gesù solo apparentemente cede alle loro richieste, perché l'esito si rivela in realtà controproducente: quell'aggressività che si esprimeva prima nel

¹²⁰ Si noti in 10,5 il comando "non entrate nella strada dei pagani", che richiama l'immagine della strada, che nel nostro episodio risulta bloccata dai demòni (8,28).

¹²¹ Si può notare che il termine *kairov*, "tempo", che qui ricorre nell'espressione "prima del tempo" (8,29), ricorrerà nel racconto della passione nell'espressione "il mio tempo è vicino" (26,18).

comportamento degli indemoniati si trasferisce nei porci, ma con effetto autodistruttivo: i demòni finiscono in mare e i porci muoiono.¹²² Non è ancora, propriamente, la fine dei demòni, che nel mare si ritrovano nel loro elemento naturale, ma viene loro impedito di danneggiare gli esseri umani, che è il loro massimo obiettivo (cfr. 12,43-44: il demonio mira sempre a ritornare nell'uomo come a casa sua). Gesù ha liberato i due indemoniati, incominciando ad attuare il programma di incatenamento del Forte e di riappropriazione delle sue prede (cfr. 12,28).

C'è contrasto tra l'efficacia della potenza di Gesù sui demòni e le reazioni inaspettatamente ostili delle persone del luogo. Costoro rifiutano Gesù. E Gesù non recrimina, non si impone, ma se ne va senz'altro. L'esito quindi sembra più negativo, per quanto riguarda il rapporto tra Gesù e gli uomini, che non in Mc, dove si aveva almeno l'invio dell'indemoniato guarito ad annunciare l'evento nel suo paese, primo passo di una missione ai pagani. Il passaggio di Gesù in terra pagana non produce invece, in Mt, alcun tentativo di sequela nei suoi confronti.

III sottosezione (9,1-17)

Con questa nuova sottosezione Gesù ritorna a Cafarnao, dove si svolgono tre episodi, unificati dal carattere polemico, presente nel racconto di guarigione (si tratta di un miracolo-legittimazione) ed esplicito nelle due dispute finali. Ogni volta viene toccato un punto controverso nei rapporti tra giudei e Gesù: il potere di rimettere i peccati, che appartiene a Dio e Gesù se lo attribuisce; la norma di evitare rapporti, e in specie di commensalità, con pubblicani e peccatori, ritenuti impuri dai giudei; la pratica del digiuno, osservata rigorosamente dai pii giudei e in particolare dai discepoli di Giovanni Battista e trascurata dai discepoli di Gesù, sul modello di Gesù stesso.

Se la prima sottosezione presentava tutti esempi positivi di fede, e la seconda esempi di discepolato "mancato", questa terza pone in evidenza esempi di netta ostilità e incomprensione.

3.4.9. Racconto di miracolo: guarigione del paralitico di Cafarnao (9,1-8)

1. E salito in barca (Gesù) ritornò all'altra riva e venne nella propria città.

2. Ed ecco gli portavano un paralitico giacente su un letto. E Gesù vedendo la loro fede disse al paralitico: "Coraggio, figlio, sono rimessi i tuoi peccati". 3. Ed ecco alcuni scribi dissero tra sé: "Costui bestemmia". 4. E Gesù vedendo i loro pensieri disse: "Perché pensate cose malvage nei vostri cuori? 5. Che cosa è più facile: dire: Sono rimessi i tuoi peccati, o dire: Alzati e cammina? 6. Ma perché vediate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati - allora dice al paralitico: - Alzati, prendi il tuo letto e va' a casa tua". 7. E alzatosi se ne andò a casa sua. 8. Vedendo, le folle ebbero timore e resero gloria a Dio perché dà tale potere agli uomini.

Si tratta di un episodio presente in Mc e in Lc. Mt come al solito riduce e modifica, rispetto a Mc.

Non risulta, in Mt, che Gesù si trovi in casa e viene quindi anche meno la scena degli accompagnatori che scoperchiano il tetto per far passare il paralitico, essendo l'accesso bloccato dalla folla (in Mt la folla compare soltanto alla fine). In questo modo sembra poco chiara,¹²³ o incongruente, la constatazione da parte di Gesù della loro fede, di cui in Mc danno prova coi loro sforzi. Ma Mt si direbbe che voglia parlare di una fede più comune, semplice: quella di rivolgersi a lui per ottenere la guarigione. Il

¹²² C'è un'eco dell'affogamento degli Egiziani nel Mar Rosso (Es 14,18).

¹²³ Barbaglio (p. 235) la dice addirittura incomprensibile.

malato è descritto nella condizione di prostrazione (descritta col verbo *bavllomai*) che era già stata propria del servo del centurione (8,6) e della suocera di Pietro (8,14)

Gesù si mostra subito sensibile al caso e le sue parole indicano premura e affetto. L'esortazione "Coraggio, figlio" (*tharsei, teknon*) ritornerà, con la variante "figlia" (*thugater*), per l'emorroissa (9,22), mentre l'imperativo "Coraggio" (*qarsei~te*) ritornerà poi solo un'altra volta in 14,27, rivolta ai discepoli spaventati da Gesù che cammina sull'acqua e si rivela. *Teknon*, "figlio", al vocativo, non è più messo in bocca a Gesù, e neppure *thugater*: è notevole che Gesù se ne serva rivolgendosi a malati, in un contesto di fede.

La benevolenza di Gesù va comunque oltre la guarigione fisica, guarda ad una liberazione più radicale dal male. Gesù annunciando la remissione dei peccati incomincia ad adempiere alla sua vera missione, proclamata dall'angelo a Giuseppe: salvare il popolo dai peccati (1,21). Si tratta di un'aspettativa fondamentale nella mentalità religiosa del tempo: la popolazione di Gerusalemme, della Giudea e della intorno al Giordano andava a farsi battezzare da Giovanni confessando i loro peccati (3,6). Gran parte del culto giudaico era incentrato sui riti sacrificali destinati ad ottenere l'espiazione dei peccati (cfr. Lv 4-5). L'età messianica era attesa anche per questo (cfr. Ger 31,31-34; Is 43,25; Ez 36,25 ss.; Dn 9,24; Sal 103,3). In una delle invocazioni del Padre nostro (Mt 6,12) c'è la richiesta di rimettere i propri debiti (ossia peccati). Nella remissione dei peccati e quindi nel ristabilimento del rapporto tra uomo e Dio era visto un aspetto essenziale della salvezza (il nome Gesù, in ebraico, *Iehoshuah*, significa "Dio salva").

Ma l'autorità di rimettere i peccati era considerata una prerogativa inalienabile di Dio (è detto esplicitamente nel parallelo di Mc 2,7: "Chi può rimettere i peccati se non unicamente Dio?"). L'attribuzione a sé di tale autorità da parte di Gesù è sentita dagli scribi come una bestemmia. Si tratta di un'accusa grave, che anticipa quella del sommo sacerdote nel sinedrio a proposito del fatto che Gesù si è dichiarato il Cristo, il Figlio di Dio (26,65). Tale accusa implica la condanna a morte. Gesù si attribuisce l'autorità del Figlio dell'uomo (in Dn 7 il Figlio dell'uomo riceve poteri divini) e mostra che il potere di rimettere i peccati non è diverso da quello di guarire, rientrano entrambi nell'autorità del Figlio dell'uomo, ossia del Messia. Il miracolo deve dimostrare visibilmente il possesso di tale autorità. Ma già nel momento in cui Gesù vede i pensieri degli scribi dimostra di avere una prerogativa che era considerata solo di Dio. Si coglie una certa ironia in questa annotazione.

C'è parallelismo tra lo sguardo di Gesù che vede la fede dei postulanti e lo sguardo che vede i pensieri malvagi degli scribi. Inoltre il termine "vedere" ricorre insistentemente con un gioco di riprese: Gesù, che ha visto i pensieri degli scribi (v. 4), li invita a vedere che il Figlio dell'uomo ha autorità (v. 6). Alla fine la gente vede il miracolo. Ma non si descrive la reazione degli scribi. La dimostrazione del miracolo viene rilevata dalla ripetizione del verbo *egeirein* "alzare" (vv. 5, 6, 7).

La gente glorifica Dio e quindi riconosce l'autorità divina di Gesù. La glorificazione di Dio dopo aver visto opere compiute da persone c'era già in 5,16 (si trattava di opere buone dei discepoli); ma il nostro passo anticipa soprattutto l'episodio di guarigioni collettive compiute da Gesù e che spingono la gente a rendere gloria al Dio di Israele, dopo aver visto (15,31): si tratta di guarigioni di tipo messianico: di ciechi, zoppi, muti (cfr. 11,5). Manca una reazione degli scribi.

Risulta sorprendente la conclusione, in cui la folla riconosce che Dio "ha dato tale autorità agli uomini". Ma prima Gesù non aveva voluto dimostrare che tale autorità la possiede il Figlio dell'uomo sulla terra? C'è chi, come Mello, intende che nel v. 6 Figlio dell'uomo non significhi Messia, ma semplicemente "uomo", un significato che

l'espressione ha in ebraico: Gesù parlerebbe di sé stesso come semplice uomo. Altri richiamano passi del Vangelo in cui si menziona il potere di personare, o non perdonare ("legare e sciogliere") attribuito a Pietro e ai discepoli (16,18; 18,18), e quindi trasmesso ai ministri della Chiesa: la folla alluderebbe a questo potere presente nell'istituzione ecclesiale. Altri commentatori interpretano il testo come "potere dato in favore degli uomini".

Si nota una duplicità di reazioni di fronte a Gesù: chi lo accusa e chi rende grazie. Questo schema si ripeterà più volte.

3.4.10. *Chiamata di Matteo e disputa sul mangiare con pubblicani e peccatori (9,9-13)*

9. E mentre si allontanava di là Gesù vide un uomo seduto al banco delle imposte, di nome Matteo, e gli dice: "Seguimi". E alzatosi lo seguì.

10. E accadde che, mentre egli era seduto a tavola in casa, ecco, molti pubblicani e peccatori, venuti, sedevano con lui e con i suoi discepoli. 11. E vedendo i farisei dicevano ai suoi discepoli: "Perché il vostro maestro mangia coi pubblicani e i peccatori?". 12. Ma egli udendo disse: "Non hanno bisogno i sani del medico, ma coloro che stanno male. 13. Andate ad imparare che cosa significa *Misericordia voglio e non sacrificio* (Os 6,6). Perché non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori".

L'episodio si trova in Mc e in Lc e Mt lo riprende con poche variazioni, aggiungendo soprattutto la citazione biblica. Si tratta propriamente di due episodi di genere differente: una chiamata alla sequela e una disputa. I due episodi sono collegati dal tema del rapporto "scandaloso" di Gesù coi pubblicani: ne chiama al suo seguito, mangia con loro.¹²⁴ C'è collegamento con l'episodio precedente perché là era questione di perdono dei peccati, qui è questione del rapporto coi peccatori.

Mt istituisce un parallelismo antitetico tra due sguardi: quello di Gesù che vede il pubblicano Matteo e quello dei farisei che vedono Gesù mangiare con i pubblicani: nello sguardo di Gesù c'è volontà di riscatto e ricerca di un contatto, nello sguardo dei farisei c'è condanna per la violazione di una norma di purità e c'è rifiuto del contatto. Ma si nota anche un contrasto tra il comportamento del pubblicano che obbedisce immediatamente al comando di Gesù, lasciando ciò che stava facendo (sul modello dei primi discepoli: 4,20.22), e il comportamento dei farisei, subito pronti a contestare il suo comportamento, e con una certa ipocrisia: si rivolgono ai discepoli, chiamano Gesù maestro, ritenendolo in cuor loro un cattivo maestro. Abbiamo ancora una duplicità di reazioni di fronte a Gesù. In un contesto più ampio si ha un contrasto tra la reazione pronta del pubblicano Matteo all'ordine "Seguimi" di Gesù e quella del discepolo che voleva andare prima a seppellire il padre (8,22).

La risposta illuminante di Gesù collega malati e peccatori, guarigione e perdono. Era già successo, ma più esteriormente, nell'episodio precedente del paralitico, dove potere di rimettere i peccati e guarigione erano considerati due aspetti collegati della messianicità di Gesù. Qui c'è di più: Gesù chiama i peccatori, come i malati, a sé, per liberarli dal male e per renderli partecipi della sua pienezza di vita: lo simboleggia sia la chiamata a seguirla, sia la condivisione della mensa.

Assolutamente centrale risulta la citazione di Osea, che ritornerà in 12,7: non i sacrifici, ma la misericordia sono strumento di salvezza, e di espiazione. Il detto di Gesù non solo spiega il comportamento di Gesù, ispirato al criterio della compassione, ma è un insegnamento rivolto ad avversari, a discepoli e a tutti: si vedano la beatitudine

¹²⁴ I pubblicani erano esattori delle imposte, non di rado disonesti. Ma erano considerati impuri per il fatto stesso di avere contatti con pagani e persone di tutte le categorie e di maneggiare denaro, che era potenzialmente impuro per stato toccato da persone impure.

dei misericordiosi in 5,7; la critica a scribi e farisei di aver abbandonato la misericordia e la fede in 23,23.

3.4.11. Disputa sul digiuno coi discepoli di Giovanni (9,14-17)

IV sottosezione (9,18-34)

3.4.12. Racconto di miracolo: guarigione dell'emorroissa e risurrezione della figlia di un capo (9,18-26)

3.4.13. Racconto di miracolo: guarigione di due ciechi (9,27-31)

3.4.14. Racconto di miracolo: esorcismo su un indemoniato muto (9,32-34)

3.5. Sommario sulle guarigioni (9,35)

C. II parte: 9,27-12,30

3.6. Detti di Gesù (10,1.8): il conferimento ai dodici del potere di compiere miracoli

3.7. Il dialogo a distanza col Battista (11,2-5): le guarigioni come prova di messianicità

3.8. Detti di Gesù (11,20-24): lamento sulle città galilee che non si sono convertite nonostante i miracoli

3.9. Racconto di miracolo: guarigione dell'uomo dalla mano inaridita (12,9-14)

3.10. Guarigioni multiple (12,15-21)

3.11. Racconto di miracolo: guarigione di un indemoniato cieco e muto (12,22-30)

C'. III parte: 12,38-16,12

3.12. Richiesta di un segno e rifiuto di Gesù (12,38-39)

3.13. L'impotenza di Gesù a compiere miracoli per l'incredulità dei concittadini (12,53-58)

3.14. Opinione di Erode sulla potenza taumaturgica di Gesù (14,1-2)

3.15. Guarigioni per compassione (14,14)

3.16. Racconto di miracolo: moltiplicazione dei pani per cinquemila persone (14,15-21)

3.17. Racconto di miracolo: Gesù cammina sull'acqua (14,24-32)

3.18. Sommario sulle guarigioni (14,34-36)

3.19. Racconto di miracolo: guarigione della figlia della cananea indemoniata (15,21-28)

3.20. Guarigioni multiple (15,29-31)

3.21. Racconto di miracolo: moltiplicazione dei pani per quattromila persone (15,32-38)

3.22. Richiesta di un segno e rifiuto di Gesù (16,1-4)

3.23. Dialogo tra Gesù e i discepoli sulle moltiplicazioni dei pani (16,5-12)

B'. IV parte: 17,14-21,22

3.24. Racconto di miracolo: guarigione di un ragazzo epilettico indemoniato e dialogo tra Gesù e i discepoli sulla potenza della fede (17,14-21)

3.25. Guarigioni multiple in Giudea (19,2)

3.26. Racconto di miracolo: guarigione di due ciechi a Gerico (20,29-34)

3.27. Guarigioni multiple nel tempio (21,14-15)

3.28. Racconto di miracolo: disseccamento istantaneo del fico e dialogo tra Gesù e i discepoli sulla potenza della fede (21,18-22)

A'. Conclusione: 22,23-27,43

3.29. Detto di Gesù sui miracoli di falsi profeti (24,24)

3.30. Detto di Gesù di rinuncia alla protezione angelica (26,53)

3.31. Le sfide di passanti e capi giudei a compiere il miracolo di salvarsi dalla croce (27,40-43)