Studi biblici 134

Ulrich Luz

La storia di Gesù in Matteo

Paideia Editrice

Titolo originale dell'opera:
Ulrich Luz
Die Jesusgeschichte des Matthäus
Traduzione italiana di Anna Maria Berruto
© Neukirchener Verlag, Neukirchen/Vluyn 1993
© Paideia Editrice, Brescia 2002
© Claudiana srl, Torino 2025
ISBN 978.88.394.1008.5

a Traugott Holtz
amico fedele e compagno di cammino

Indice del volume

11 Premessa

Capitolo 1
13 Il libro
13 1.1. Il vangelo di Matteo: un libro unitario
19 1.2. I predecessori di Matteo
24 1.3. La comunità matteana di fronte al giudaismo
32 1.4. La storia della comunità matteana: un abbozzo

Capitolo 2
37 Il prologo
(*Mt.* 1,1-4,22)
37 2.1. Il prologo come inizio della storia di Gesù
41 2.2. Il prologo come anticipazione della storia di Gesù: il cammino di Gesù dalla città di David alla Galilea dei gentili
46 2.3. Il prologo come testo cristologico cifrato
54 2.4. L'adempimento della Scrittura

Capitolo 3
59 Il discorso della montagna
(*Mt.* 5-7)
59 3.1. Per chi vale il discorso della montagna?
62 3.2. La struttura del discorso della montagna
69 3.3. La volontà di Dio: antitesi e regole di devozione (*Mt.* 5,17-6,18)
77 3.4. Il giudizio (*Mt.* 7,13-27)

Capitolo 4
81 L'operato del messia e dei suoi discepoli in Israele
(*Mt.* 8,1-11,30)
81 4.1. Il vangelo di Matteo come storia inclusiva di Gesù
86 4.2. I racconti di miracoli
90 4.3. Il figlio di David come taumaturgo
95 4.4. Il discorso missionario (*Mt.* 10)

Capitolo 5
103 La nascita della comunità dei discepoli in Israele (*Mt.* 12,1-16,20)
103 5.1. I ritiri di Gesù da Israele
107 5.2. Il discorso in parabole (*Mt.* 13)
114 5.3. La chiesa in Israele
121 5.4. La professione di fede dei discepoli nel figlio di Dio

Capitolo 6
125 La vita della comunità dei discepoli (*Mt.* 16,21-20,34)
125 6.1. Il cammino dal monte alla valle
128 6.2. Disciplina ecclesiastica e norme sul perdono (*Mt.* 18)
133 6.3. Rinuncia al possesso
137 6.4. Il figlio dell'uomo

Capitolo 7
143 La resa dei conti con Israele e il giudizio sulla comunità (*Mt.* 21,1-25,46)
143 7.1. Gesù a Gerusalemme
147 7.2. Il grande discorso d'invettiva contro farisei e scribi (*Mt.* 23)
152 7.3. L'escatologia matteana (*Mt.* 24-25)
155 7.4. Il giudizio sulla comunità

Capitolo 8
161 Passione e pasqua (*Mt.* 26-28)
161 8.1. Il no di Israele
166 8.2. Il cammino dei discepoli verso i gentili

Capitolo 9
171 Riflessioni conclusive
171 9.1. Matteo e Gesù
175 9.2. Matteo e Paolo
182 9.3. Matteo e noi

187 Bibliografia scelta

189 Indice dei passi matteani

191 Indice analitico

Premessa

Come chiunque voglia scrivere una teologia di Matteo, mi sono trovato di fronte a una questione di principio: presentare la teologia di Matteo in maniera sistematica, ordinata per temi, quale è stata tentata da J. Ernst o R. T. France? Oppure seguire la storia matteana e scrivere un libretto sul genere della «Matthew's Story of Jesus», più o meno come hanno fatto R.A. Edwards o J.D. Kingsbury?[1] *Mi sono risolto per la seconda possibilità, non perché sia particolarmente versato in «literary criticism», ma perché sono convinto che il vangelo di Matteo sia una* storia *di Gesù, che si può comprendere solo nella misura in cui la si ripercorre e si cerca di comprenderne le intenzioni rispetto a un probabile lettore. Ho cercato di inserire nel punto più opportuno alcune sezioni che abbracciano in misura più sistematica le varie tappe del racconto matteano, allo stesso modo in cui Matteo ha inserito i suoi discorsi come appelli diretti di Gesù ai lettori del racconto. Spetta ora ai miei lettori decidere se è un metodo adeguato.*

Centinaia di specialisti si sono già espressi su Matteo. I pochi che ho nominato in nota (talvolta anche criticandoli) sappiano che li ho citati perché sono stati particolarmente importanti per il mio lavoro. Vorrei ringraziarli per tutto ciò che ho imparato da loro. Non ho potuto cita-

1 Cf. J. Ernst, *Matthäus. Ein theologischer Portrait*, Düsseldorf 1989 (tr. it. *Matteo. Un ritratto teologico*, Brescia 1992); R.T. France, *Matthew – Evangelist and Teacher*, Exeter 1989; R.A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus*, Philadelphia 1985; J.D. Kingsbury, *Matthew as Story*, Philadelphia 1986.

re altri, da cui pure ho tratto insegnamento; per una motivazione più circostanziata delle opzioni esegetiche che ho operato di volta in volta devo rimandare ai volumi del mio commento, scritti o ancora da scrivere. Ho poi da ringraziare molte altre persone. Vorrei citarne qui due: Pascal Mösli, che ha corretto con cura il manoscritto e redatto gli indici, e Isabelle Noth, che ha rivisto le bozze di stampa.

Vorrei dedicare il libro a un grande studioso e caro amico dell'ex DDR, che nei difficili anni del socialismo si è impegnato costantemente per gli altri. Nella Germania riunificata è disoccupato. Penso che sia vittima di un'ingiustizia (e non sia il solo).

Laupen (Svizzera), aprile 1993.

Ulrich Luz

Oltre al passo segnalato alle pp. 168 s., rispetto all'edizione originale in lingua tedesca la traduzione italiana comporta leggere varianti e qualche correzione d'autore.

Capitolo 1

Il libro

1.1. *Il vangelo di Matteo: un libro unitario*

Soltanto di rado al giorno d'oggi i vangeli vengono letti per intero, dall'inizio alla fine. Per le loro letture bibliche quotidiane i laici per lo più scelgono singoli brani, magari aiutandosi con un'antologia di versetti. Chi ha responsabilità pastorali si comporta allo stesso modo, poiché ha bisogno di singoli passi dei vangeli per le prediche o le lezioni. I teologi ricorrono spesso ai vangeli (e ad altri testi biblici) come a una sorta di miniera o una raccolta di argomenti: con l'aiuto di frasi tratte dalla Bibbia si può provare questa o quella verità teologica universalmente valida. Questo modo di procedere ha influito profondamente sulla ricerca relativa ai vangeli: in entrambi i casi i vangeli sono stati considerati libri di pericopi o lezionari, vale a dire raccolte di tradizioni su Gesù.[1] Non c'è niente di più sbagliato.

Diversi motivi fanno sì che i vangeli siano letti molto raramente dall'inizio alla fine: una ragione essenziale è che li conosciamo o crediamo di conoscerli bene. Con i libri che si conoscono bene cade il momento della tensione che si percepisce leggendo, ad esempio, un romanzo o un racconto: si leggono più volentieri singoli passi, per rinfrescarsi la memoria. Ma in questo modo si perde un punto di vista molto importante che si ha solo con uno sguardo d'insieme: tutti i vangeli – forse in misura mino-

1 G.W. Kilpatrick, *The Origin of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1946, 59-100 considera il vangelo di Matteo un lezionario a scopo catechetico.

re il vangelo di Luca – hanno un «arco di tensione» interno, che va dall'inizio alla fine. C'è in essi un conflitto di fondo che sorge nel corso del racconto, giunge a un punto massimo di tensione e infine perviene allo scioglimento. Gli anglosassoni chiamano questo conflitto *plot*, termine che forse si potrebbe rendere al meglio con «intrigo» oppure con «canovaccio» di una storia. L'indirizzo di ricerca noto in inglese come «literary criticism»[1] si è occupato dei vangeli nella loro interezza e ha dato un contributo fondamentale al loro studio.[2]

Da alcuni accenni del testo è chiaro che il vangelo di Matteo richiede una lettura continuata, dall'inizio alla fine. Prendo le mosse dai cosiddetti *segnali*, che sono frequenti soprattutto nel prologo. Con questa espressione intendo passi che risaltano nel contesto, dotati di un significato ulteriore che non si può ancora scoprire leggendo i passi in questione. Perché, per esempio, nell'albero genealogico sono nominate proprio quelle quattro donne, cioè Tamar, Raab, Rut e «quella di Uria», vale a dire Betsabea? Perché in 2,3 si spaventa non solo Erode, per metà di stirpe edomita, ma «con lui tutta Gerusalemme» per la notizia della nascita del messia? Che significa in 2,23 la citazione «sarà chiamato nazoreo», che persino Matteo non poteva rintracciare nella sua Bibbia?[3] Perché in 3,15 Gesù dice in riferimento al Battista e a se stesso, che «conviene adempiere ogni giustizia»? Perché è così importante in 4,15 dimostrare con l'aiuto di una citazione di adempimento che la Galilea è la terra dei gentili? I lettori del passo in questione non sanno

1 In tedesco non c'è un nome adatto, perché la traduzione letterale «Literaturkritik» ha già un altro significato, in quanto indica l'analisi delle fonti («source-criticism»).

2 Cf. soprattutto Kingsbury, *Matthew*, cit.; D. Howell, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (JStNT.S 42), Sheffield 1990.

3 Cf. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* 1 (EKK 1/1), Zürich-Neukirchen/Vluyn ^{3}1992, 132.

ancora niente di tutto ciò. Ha carattere di segnale, per esempio, anche il brano di passaggio (vv. 10-15) nel discorso in parabole del cap. 13, in cui i lettori del vangelo si stupiscono per l'aspro discorso di Gesù contro «quelli», espressione che, lo si indovina, indica Israele. Ci si stupisce perché nella storia di Matteo finora il popolo di Israele è stato in verità molto ben disposto nei confronti di Gesù e lo ha ascoltato in massa (13,1 s.). Anche il brusco ritirarsi di Gesù in casa, lontano dalla folla, in 13,36, è una sorpresa per il lettore, che per il momento non è in grado di decifrarne il senso.

Affini ai «segnali» sono le *profezie*, che percorrono l'intero vangelo. Una profezia – da Matteo soltanto ripresa – è, ad esempio, il detto con cui Giovanni Battista preannuncia Gesù, che battezzerà con spirito e fuoco e pulirà l'aia con il ventilabro (3,11 s.). Una profezia aggiunta da Matteo è il detto dei «figli del regno», che saranno gettati fuori, mentre gli uomini dell'est e dell'ovest sederanno a tavola con i padri d'Israele (8,11 s.). Profezie sono ovviamente gli annunci della passione di Gesù, che anche Matteo conosce (16,21; 17,12.22 s.; 20, 18 s.). Anche nelle parabole si trovano profezie aperte o cifrate, che anticipano la fine della storia della salvezza (ad es. 21,43).

In terzo luogo ricordo la tecnica, frequente in Matteo, delle *parole chiave*. Queste non fungono, come nella tradizione orale, da espediente mnemonico; nello scritto di Matteo hanno piuttosto un senso diverso. Nel vangelo di Matteo è importante, ad esempio, la parola «giustizia». In tutti i passi in cui compare, l'ha aggiunta l'evangelista. Cinque brani su sette sono all'interno del discorso della montagna, in cui, insieme alla parola «padre» per Dio (su 45 passi, 12 si trovano in *Mt.* 6) è la parola chiave più importante. Le due parole insieme offrono, per così dire, il tema del discorso della montagna. Naturalmente queste parole chiave non si notano se si leggo-

no soltanto singole pericopi, mentre richiamano l'attenzione di chi legge l'intero discorso della montagna. Parole chiave simili si ritrovano in altre sezioni: su venticinque ricorrenze della parola «seguire», nove si trovano nei capp. 8 s. Nel cap. 12 è frequente la parola κρίσις (= giudizio; 5 su 12 passi in Matteo). L'espressione «figlio dell'uomo» è attestata nel vangelo con varia frequenza: non compare mai nei capp. 1-7, tre volte nei capp. 8-10, sei volte nei capp. 11-13, otto volte nei capp. 16-20, undici volte nei capp. 24-26. La frequenza dell'espressione in certi capitoli richiama l'attenzione soltanto dei lettori che leggono il testo per intero. Le «parole chiave» hanno nel vangelo di Matteo una funzione simile a quella delle odierne sottolineature del testo (che allora non si facevano).

Sono affini alle «parole chiave» altre forme di *ripetizione*.[1] Qui alcuni elementi sono offerti a Matteo dalla tradizione: già Marco pone nella sua sezione sui discepoli, ai capp. 8-10, tre annunci della passione. In alcuni casi vi sono ripetizioni anche perché Matteo riporta talora due varianti dello stesso testo, che ha trovato una volta in Marco, una volta nella fonte dei logia (ad es. 10, 38 s. e 16,24 s.; 12,38-40 e 16,1-4). Ma poiché in molti altri passi Matteo si dimostra perfettamente in grado di riconoscere e fondere i doppioni, si dovrebbe attribuire tali ripetizioni non all'incapacità letteraria dell'evangelista o alla sua fedeltà alla tradizione. Vi sono anche ripetizioni dovute all'evangelista stesso. La più famosa è la formula «pianto e stridore di denti» che l'evangelista ha trovato in un testo di Q (Q 13,28[2] = *Mt.* 8,12) e ha poi ripetuto ancora cinque volte (13,42.50; 22,13; 24,51;

1 Cf. J.C. Anderson, *Over and over and over again. Studies in Matthean Repetition*, diss., Chicago 1985.

2 [Con la sigla Q (dal tedesco *Quelle*, fonte) si indica la fonte dei logia appena citata]. I passi di Q vengono indicati secondo Luca. Q 13,28 significa dunque il testo di Q che sta alla base di *Lc.* 13,28. *Lc.* 13,28 si riferisce al testo di Luca così com'è ora.

25,30). Altri esempi sono la ripetizione in 9,35 del sommario di annunci e guarigioni di Gesù di 4,23 oppure la ripetizione in 25,13 dell'esortazione a vegliare di 24,42. La sezione *Mt.* 12-16 è connotata da diversi «ritiri» di Gesù dalla folla, che si ripetono costantemente (12,15; 14, 13; 15,21; 16,4, indicati soprattutto con il verbo ἀναχωρέω). Mediante tali ripetizioni l'evangelista mostra che cosa sia importante per lui, oppure segna la suddivisione interna di una sezione. Le ripetizioni sono dunque segno non di incapacità, ma di intenzione letteraria.

Affini alle ripetizioni sono le *inclusioni*, vale a dire sezioni che sono incorniciate da un certo termine o motivo ripetuto all'inizio e alla fine. L'intero vangelo è incorniciato (1,23; 28,20) dal motivo cristologico di fondo del «Dio con noi» (Emmanuele). All'interno di questa grande inclusione se ne trova un'altra, segnatamente il motivo dell'obbedienza del figlio di Dio, determinato da un lato da 3,13-4,11 e dall'altro da 27,38-54. Un esempio di sezione di testo più piccola «inclusa» tra termini simili è la parte del discorso della montagna in cui si tratta dell'adempimento di «legge e profeti» (5,17; 7,12).

I più difficili da riconoscere sono nel vangelo di Matteo i numerosi *riferimenti trasversali e riprese*, che non si possono considerare ripetizioni in senso stretto. Alcuni esempi: *Mt.* 13,12 si trova nella sezione in cui Gesù un po' misteriosamente parla di «quelli» che non comprendono: «Infatti a chi ha sarà dato; ma a chi non ha sarà tolto anche quello che ha». Per i lettori e ascoltatori del vangelo doveva essere chiaro che qui Gesù parla di Israele. In 21,43 il versetto è nuovamente ripreso e reso esplicito per quel solo aspetto: vi leggiamo che «a voi sarà tolto il regno dei cieli». Un altro bell'esempio di riferimento trasversale è l'episodio dei guardiani della tomba e della loro corruzione in 27,62-66; 28,11-15. Nel passo i sommi sacerdoti e i farisei sanno che «quell'impostore» un tempo aveva detto che sarebbe risuscitato do-

po tre giorni. L'accenno può riferirsi soltanto al detto del segno di Giona (12,40), quando erano presenti anche i farisei. La risurrezione è dunque il «segno» che Gesù dà agli avversari. Infine vorrei rimandare all'ultimo testo del vangelo, il cosiddetto comando missionario di 28,16-20, poiché vi riecheggiano molti e molto diversi testi precedenti. Tra questi: il motivo dell'Emmanuele (1,23), la tentazione di Gesù sulla montagna (4,8-10), il discorso della montagna (*Mt.* 5-7), il comando di Gesù di andare solo dalle pecore perdute della casa d'Israele (10,5 s.), la rivelazione del Padre e del Figlio ai piccoli (11,25-27) e l'annuncio che Gesù precederà i discepoli in Galilea (26, 32; 28,7). Il testo finale del vangelo di Matteo è come un grande capolinea ferroviario, in cui confluiscono numerose linee.

Tutte queste tecniche letterarie possono essere riconosciute solo da lettori che leggono il vangelo di Matteo non per singole pericopi, come una scelta di brani, ma in maniera continuativa. Alcune sono così difficili da riconoscere che si rivelano solo in seguito a letture ripetute del vangelo. Matteo probabilmente desiderava lettori del genere, e devono anche essercene stati; ma questo presuppone una capacità di lettura molto elevata, almeno da parte di alcuni membri della comunità matteana. Chi sono i lettori del vangelo che Matteo aveva in mente per il suo libro? Forse i «saggi» e «scribi» cristiani (cf. 23,34; 13,52), il cui compito consisteva nel trasmettere alla comunità «cose antiche» e «cose nuove»; questi due termini probabilmente indicano da un lato la Bibbia, dall'altro i testi cristiani come il nostro vangelo. In ogni caso non è la comunità intera, poiché nell'antichità era relativamente diffuso l'analfabetismo.[1] La maggior parte dei

1 W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass. 1989, 267 calcola che a Roma sapesse leggere circa il 15% della popolazione. Tra i giudei la percentuale potrebbe essere stata più alta ma bisogna anche tener conto che «saper leggere» non implica ancora la capacità di leggere libri, ma si riferisce in primo luogo a conti, lettere e testi del genere.

membri della comunità matteana avranno conosciuto il vangelo di Matteo dalla lettura ad alta voce.[1] Forse Matteo sperava in qualche forma di *lectio continua* pubblica del suo libro. Alcune delle tecniche letterarie che abbiamo descritto si possono infatti riconoscere anche qualora il vangelo venga letto in maniera continuata ad alta voce, tanto più se si tiene conto della memoria degli antichi, probabilmente migliore della nostra. A dire il vero, era migliore la lettura personale, in cui c'era la possibilità di sfogliare all'indietro e di rintracciare così ripetizioni, inclusioni ecc. Chi leggeva il vangelo ad alta voce poteva tuttavia venire in aiuto degli ascoltatori con accentuazioni e modulazioni e inoltre, talvolta, fornire spiegazioni.[2]

1.2. *I predecessori di Matteo*

Secondo l'opinione corrente, Matteo ha utilizzato come fonte il vangelo di Marco e inoltre la cosiddetta fonte dei logia, una raccolta scritta, suddivisa in blocchi tematici, comprendente detti di Gesù e alcuni racconti, che non è giunta fino a noi (cosiddetta teoria delle due fonti). Considero fondata questa ipotesi, che pure è stata recentemente messa in questione da diverse parti. D'altro canto vorrei precisare per certi aspetti la teoria delle due fonti:

1. Quanto alla fonte dei logia, riconosco l'esistenza di diverse recensioni. Evidentemente questa fonte costituiva non un codice unitario e stabile, come i vangeli, bensì una raccolta di materiali che si poteva completare con fogli aggiuntivi.[3] Simili materiali aggiuntivi sono, per esempio, le beatitudini di 5,5.7-9; 6,34, forse anche logia quali *Mt.* 5,19; 10,5 s.23 ecc. A mio giudizio, sono relati-

1 Nell'antichità si leggeva per lo più a voce alta, non in silenzio.
2 Cf. G. Stanton, *A Gospel for a New People*, Edinburgh 1992, 72-76.
3 Cf. M. Sato, *Q und Prophetie* (WUNT II/29), Tübingen 1988, 62-68.

vamente rari, mentre nella versione di Q utilizzata da Luca si devono prevedere eventuali aggiunte di maggiore entità.

2. Tra Matteo e Luca ci sono numerosissime «piccole concordanze» che non si possono spiegare mediante la sola teoria delle due fonti. Penso che al riguardo si debba scegliere tra la possibilità che Luca e Matteo abbiano utilizzato una recensione rielaborata del vangelo di Marco, lievemente diversa da quella che conosciamo e presumibilmente di poco posteriore («Deuteromarco»),[1] e la possibilità che Luca tra i numerosi predecessori cui accenna nel prologo (*Lc.* 1,1) abbia conosciuto anche il vangelo di Matteo, ma lo abbia utilizzato solo occasionalmente e per questioni marginali[2] (forse perché sapeva che era un testo relativamente recente). La prima ipotesi ha lo svantaggio di dover introdurre un'entità sconosciuta e perciò di non poter essere, nella gran parte dei passi, né confutata né dimostrata. La seconda ha contro di sé la difficoltà a spiegare perché Luca non sia ricorso al vangelo di Matteo in quasi tutte le questioni davvero importanti, quali ad esempio la composizione, e perché non ha accolto i testi che sono patrimonio proprio di Matteo. Propendo quindi per accettare l'ipotesi che alla base di Matteo e Luca ci fosse una recensione deuteromarciana, lievemente diversa dal vangelo di Marco canonico.

3. Oltre a Q e a *Mc.*, a mio parere, Matteo ha utilizzato in un unico caso una fonte scritta, segnatamente nel discorso della montagna, in cui ha presumibilmente fatto confluire il materiale di Q in una fonte scritta di antitesi che aveva a disposizione (5,21 s.27 s.33-37).[3] Riguar-

1 Cf. soprattutto A. Ennulat, *Die Minor Agreements. Ein Diskussionsbeitrag zur Erklärung einer offenen Frage des synoptischen Problems* (WUNT 11), Tübingen 1994.

2 Cf. M. Goulder, *Luke. A New Paradigm* (JStNT.S 20/1), Sheffield 1989, 22 s., che invero ritiene che Matteo sia una delle fonti principali di Luca.

3 Così S. Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of his Special Say-*