
Conflitto a Gerusalemme

Matteo 21,1 - 25,46

A rigor di termini «la passione di Gesù» si riferisce ai maltrattamenti e alla crocifissione che egli subì dopo il suo arresto. Vi sono strettamente connessi i racconti sulla cospirazione di Giuda e sull'ultima Cena, per cui la vera e propria narrazione della passione ha inizio con 26,2. Tuttavia, si può darle uno spazio maggiore e affermare che comincia con l'ingresso regale di Gesù in Gerusalemme e con la «purificazione» del Tempio. Questi gesti provocatori suscitano dispute con vari oppositori e culminano in una lunga allocuzione di commiato (cap. 23), seguita dal discorso sulle «cose ultime», rivolto soltanto ai discepoli (capp. 24 - 25).

7.1 L'accoglienza del Messia nella sua capitale (21,1-22)

7.1.1 L'ingresso trionfale (21,1-11)

Gesù morirà sulla croce come «il re dei Giudei» (27,37). La funzione del brano iniziale della narrazione è di mostrare pubblicamente il suo rango regale. È poco probabile che l'arrivo di Gesù a Gerusalemme espri-

messe in modo così evidente una pretesa di regalità, come suggerisce il racconto di Matteo. Se una grande folla l'avesse acclamato come re, la guarnigione romana ne avrebbe rapidamente raffreddato l'ardore messianico. Inoltre, non sarebbe stato difficile procurarsi dei testimoni per un processo ebraico. Ciò non vuol dire che dobbiamo considerare l'episodio come creato (piuttosto che interpretato) sulla base di Zac. 9,9. Tuttavia, è probabile che i dimostranti fossero talmente scarsi da non attirare l'attenzione pubblica. Può ben darsi che fosse una «parabola in azione», in cui Gesù rappresentò consapevolmente la profezia di Zacaria, entrando nella città santa in groppa a un asino. Era normale che i pellegrini arrivassero a piedi, perciò il suo gesto può essere sembrato agli estranei solo leggermente insolito. Secondo Giov. 12,16, anche i discepoli, soltanto dopo la risurrezione, compresero che l'evento era l'adempimento della profezia.

Sembra verosimile che l'episodio sia stato inteso e raccontato alla luce di storie analoghe su ingressi trionfali (I Re 1,32-40) e su atti di omaggio a un nuovo re (II Re 9,13). Nel racconto di Matteo, la profezia che ne è alla base, non è soltanto citata in modo esplicito, ma è collocata *prima* dell'evento per mettere in rilievo che Gesù adempì attivamente la profezia messianica.

Parecchie traduzioni vanno fuori strada interpretando la parola *praüs* come «umile», evidentemente per il desiderio di rendere il testo di Matteo più conforme all'ebraico di Zac. 9,9. Tuttavia, Matteo qui segue la LXX, che sceglie di descrivere il re come *mansueto* piuttosto che umile. La citazione rafforza così la rivendicazione di 11,29, «io sono *mansueto* e umile di cuore». I concetti di mansuetudine e di umiltà si ricoprono in una certa misura e talora appaiono affiancati, ma non dovrebbe essere concesso al secondo di annullare il primo. La citazione serve dunque a sottolineare il fatto che il re mansueto arriva nella sua capitale senza una spada in mano, ma vulnerabile per qualsiasi cosa i suoi nemici decidano di fargli. Colui che ha insegnato «non contrastate il malvagio» (5,39) è pronto a vivere e a morire secondo questa sua parola.

Seguendo le regole della poesia ebraica, la profezia originale menziona un solo animale («in groppa a un'asino, sopra un puledro, il piccolo dell'asina»); le due metà della descrizione poetica si riferiscono a un animale *maschio*. Qui Matteo elabora una nuova traduzione greca (non segue la LXX) basandosi sul fatto che la parola greca per asino può essere usata per i due sessi. In questo modo può adoperare la prima allusione a un somaro come se si riferisse a un'asina e la seconda parlasse del suo puledro. Egli fa corrispondere la profezia all'avvenimento, oppure quest'ultimo alla sua comprensione della profezia? L'evangelista conosceva senza dubbio le regole del parallelismo poetico, perciò vi

è forse una leggera presunzione in favore della prima ipotesi. Un puledro non domato di solito accompagna sua madre. Egli ci dice che i discepoli collocarono indumenti (i loro propri mantelli oppure gualdrappe?) su entrambi gli animali e che Gesù vi sedette sopra. Alcuni commentatori hanno canzonato Matteo per aver lasciato intendere che Gesù fosse a cavalcioni su due animali contemporaneamente. Altri hanno osservato che era normale sedere su un asino con entrambe le gambe dallo stesso lato (all'amazzone), perciò è possibile che i mantelli fossero gettati sia sull'asina sia sul puledro al suo fianco, di modo che sembrava che Gesù cavalcasse i due.

L'acclamazione della folla è più esplicitamente messianica in Matteo che in Marco: «Osanna al Figlio di Davide». *Osanna* è la traslitterazione greca di una frase imperativa ebraica che significa «salva ora», usata nel Sal. 118,25. Tuttavia, il suo significato letterale era talora dimenticato; si usava come «Alleluia» (così come «salvezza» in Apoc. 7,10). «Il Figlio di Davide» collega questo passo alla guarigione dei due ciechi, che lo precede immediatamente (20,30-31).

«Benedetto colui che viene nel nome del Signore» non è esplicitamente messianico. Questa frase, tratta dal Sal. 118,26, era usata come saluto dai pellegrini che partecipavano alle celebrazioni nel Tempio. Non dimeno era inevitabile che l'immaginazione cristiana cogliesse un significato più profondo in quell'acclamazione. Soltanto Gesù era «Colui che viene» fra tutti i pellegrini presenti alla festa di Pasqua (vedi 11,3) e soltanto egli veniva davvero «nel nome del Signore», cioè con pieni poteri e autorizzato da Dio. Per Matteo e per i suoi lettori c'erano forse anche significati diversi in «Signore». Nel Salmo il *kyrios* greco («Signore») rappresenta il sacro tetragramma, il nome «YHWH». I cristiani tuttavia usavano *kyrios* come un titolo per il loro Signore risorto.

Matteo accresce ancora l'effetto dell'ingresso del Messia in Gerusalemme affermando che tutta la città fu scossa come da un terremoto. Il verbo *seīō*, che in alcune versioni è tradotto debolmente con «fu commossa», si riferisce all'azione di un terremoto (paragonare con il suo uso in 27,51). Il sostantivo corrispondente – *seismos* – è usato da Matteo in 8,24; 24,7; 27,54 e 28,2 per indicare un evento soprannaturale. Forse egli intende dire che la città santa è scossa dalle sue fondamenta per l'arrivo dell'Unto del Signore.

Per rispondere alla domanda del popolino pieno di soggezione «Chi è costui?», il seguito del Messia dice: «Questi è Gesù, il profeta che viene da Nazaret di Galilea» (v. 11). A prima vista ciò sembra annullare la precedente acclamazione di Gesù come Messia, tuttavia i titoli non si escludono a vicenda. In 26,68 i suoi nemici lo sfidano a una risposta profetica pur chiamandolo «Cristo». Nella tradizione ebraica il pro-

feta Mosè era considerato come una specie di re e Davide come un profeta (cfr. At. 2,30).

Che cosa dobbiamo fare con questa ripetuta enfaticizzazione di ciò che in origine era un evento rimasto inosservato? Matteo mette in risalto per noi l'ironia implicita nell'ultimo pellegrinaggio di Gesù alla città santa. Il Figlio di Davide entra nella città di Davide, ma l'unico trono che trova è una croce. La città che avrebbe dovuto accoglierlo con il massimo omaggio rifiuta di ricevere il suo re mansueto. Turbata, come alla notizia della sua nascita (2,3), essa si schiera di nuovo con gli Erodi di questo mondo che mantengono l'ordine stabilito. Come è facile per noi credere che, celebrando la Domenica delle palme, riconosciamo Gesù come re, in un modo che Gerusalemme non ha saputo fare. Dobbiamo sentirci di continuo mortificati da quelle severe parole che ci ricordano la superficialità dei nostri Osanna: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore! entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (7,21).

7.1.2 La purificazione del Tempio (21,12-17)

Aggiungendo materiale al breve racconto della «purificazione» del Tempio da parte di Gesù, Matteo ne ha ridefinito il significato. Il giudizio è mitigato dalla grazia.

Questo gesto drammatico è narrato nei quattro vangeli (Giovanni lo colloca all'inizio del ministero di Gesù [2,13-22]) ma è difficile ricostruire l'episodio storico che sta alla base delle narrazioni. È poco probabile che Gesù abbia interrotto l'attività del mercato del Tempio, sia pure per un solo giorno. La zona era troppo vasta perché una persona sola potesse controllarla e non sembra affatto che i suoi seguaci lo aiutassero nell'operazione. Inoltre, se Gesù avesse impedito il pagamento della tassa del Tempio cacciandone i cambiavalute, sarebbe stato arrestato immediatamente, non parecchi giorni dopo.

L'azione di Gesù nel Tempio è stata probabilmente molto limitata come estensione. Era un gesto simbolico, paragonabile alla drammatica parabola di Geremia che spezza la brocca (Ger. 19,10). Quale messaggio voleva trasmettere rovesciando alcuni tavoli e sedie? Giovanni suppone che la collera di Gesù fosse provocata semplicemente dalla presenza del mercato nei luoghi sacri del Tempio. «Smettete di fare della casa del Padre mio una casa di mercato» (Giov. 2,16; cfr. Zac. 14,21). Sulla base degli archivi rabbinici si suppone che il mercato del Tempio fosse un'innovazione recente, introdotta da Caiafa allo scopo di instaurare una rovinosa concorrenza ai mercati stabiliti sul Monte

degli Ulivi, che appartenevano ai suoi nemici politici. Se così fosse, si potrebbe supporre che il motivo per cui Gesù non fu subito arrestato consisteva nel fatto che la gente in generale, compresi molti «poliziotti» del Tempio, lo appoggiavano nella sua protesta contro il mercato del sommo sacerdote.

Occorre a ogni modo sottolineare che non vi è nulla che giustifichi la durevole interpretazione popolare secondo cui Gesù, in quanto campione dei poveri, protestava contro la disonestà e contro i prezzi esagerati dei venditori e dei cambiavalute. Non è la loro pratica commerciale che fa arrabbiare Gesù, ma il luogo dove la esercitano. Ciò risulta particolarmente evidente in Matteo e in Marco, dove i *compratori* (le presunte vittime!) sono cacciati insieme con i venditori. Questo comune malinteso trae la sua origine dall'allusione alla «spelonca di ladroni» di Ger. 7,11. Questa frase, tuttavia, non si riferisce al luogo che i ladri saccheggiavano, bensì al nascondiglio dove trasportavano il bottino e dove si sentivano al sicuro: «Voi rubate, uccidete, commettete adulterio giurate il falso, offrite profumi a Baal, andate dietro ad altri dèi che prima non conoscevate, / e poi venite a presentarvi davanti a me, / in questa casa sulla quale è invocato il mio nome: / Voi dite: "Siamo salvi!" / Perciò commettete tutte queste abominazioni. / È forse, agli occhi vostri, una spelonca di ladri / questa casa sulla quale è invocato il mio nome?» (Ger. 7,9-11). L'allusione a Geremia indica pertanto che il mercato rappresenta per Gesù la secolarizzazione del Tempio compiuta dai fedeli (compratori e venditori) la cui vita non si adegua alla loro professione religiosa, ma che tuttavia pretendono di trovare sicurezza nella loro religiosità («Siamo salvi!»).

D'altra parte, l'atto di rovesciare i tavoli e le sedie, come quello di Geremia che spezza la brocca, appare molto chiaramente come un simbolo di distruzione. È poco probabile che Gesù se la prendesse con il sistema dei sacrifici in quanto tale, che dopotutto, secondo la Torah, era comandato da Dio. Egli indicava, piuttosto, che il giudizio di Dio su Israele avrebbe comportato anche la distruzione del Tempio.

Matteo attenua l'impatto della protesta nel Tempio, aggiungendovi altri episodi. L'attività del Messia è al tempo stesso positiva e negativa: dopo aver obiettato in pubblico sull'uso errato dello spazio sacro, egli dimostra la sollecitudine di Dio per il suo popolo guarendo i ciechi e gli zoppi. Di solito, a questo punto si fa riferimento a II Sam. 5,8: «Da questo ha origine il detto: "Il cieco e lo zoppo non entreranno nel Tempio"» e si conclude che Gesù rende possibile a questi esclusi partecipare pienamente al culto comune. Ma è errato. Matteo precisa che il cieco e lo zoppo sono già nel recinto sacro quando incontrano Gesù. Gli scritti rabbinici posteriori sostengono che essi erano *esenti* dall'obbligo di parte-

cupare alle celebrazioni, ma erano *autorizzati* a farlo. La guarigione serve soltanto a cancellare l'esonero e a imporre loro l'obbligatorietà. Tuttavia, situando la scena di guarigione all'interno del santuario, Matteo sostiene il valore del culto; l'azione drammatica del vv. 12-13 non significa che il Tempio fosse così impuro che i seguaci di Gesù dovesse boicottarne le cerimonie (vedi At. 3,1; 5,42).

Una seconda scena è presentata in modo indiretto al v. 15: i bambini gridano nel Tempio l'acclamazione che aveva accompagnato Gesù a Gerusalemme: «Osanna al Figlio di Davide!». Forse i giovani, come i ciechi e gli zoppi, rappresentano gli emarginati che hanno un interesse minore nello *status quo* e che perciò sono liberi di guardare avanti con entusiasmo al nuovo mondo che Dio sta facendo nascere. Può anche darsi che i giovani simboleggino «i piccoli» fra i seguaci di Gesù (vedi l'analisi di 18,1-14).

La terza scena presenta un breve incontro fra «i capi sacerdoti e gli scribi» e Gesù. Questa insolita combinazione, che è menzionata per la prima volta all'annuncio della nascita del Messia (2,4), ricompare nel terzo annuncio della passione (20,18). Seppure testimoni dei miracoli di guarigione appena compiuti, gli avversari sono indignati per la pubblica acclamazione del Messia taumaturgo da parte degli adolescenti. Gesù accetta implicitamente l'ovazione e rifiuta di zittire i giovani entusiasti.

L'effetto di queste aggiunte è di spostare l'attenzione dal Tempio stesso al Signore del Tempio (vedi Mal. 3,1-2). Con l'introduzione dell'acclamazione dei bambini, l'intero passo è diventato cristologico. Il Messia condanna il vecchio Tempio come un covo di ladri, eppure grazie alla sua presenza esso diventa un luogo dove i ciechi vedono di nuovo e gli zoppi recuperano tutta la loro forza. I suoi seguaci possono continuare a adorare in quel luogo, ma il Messia supera di gran lunga l'importanza del Tempio.

Il racconto dell'atto di Gesù nel Tempio si presta fin troppo facilmente a espressioni moderne di anti-giudaismo e di antisemitismo. I cristiani devono rifiutare l'uso distorto di questo testo. È meglio per noi considerarlo come un invito all'autocritica. Il secolarismo invade le nostre chiese? Adoperiamo la nostra religione come una fonte di sicurezza, invece di esserne trasformati?

Il tema del giudizio è importante in questo brano, ma Matteo vi ha aggiunto la grazia. Alla fine possiamo affidarci alla misericordia del re mansueto, che solo può guarire la nostra cecità e darci la forza necessaria per seguire i suoi passi.

7.1.3 Il miracolo del fico (21,18-22)

Il racconto del fico avvizzito presenta l'unico esempio di un miracolo negativo nei vangeli. È particolarmente scandaloso per i cristiani moderni perché l'episodio narrato sembra essere un atto di petulanza ingiustificata da parte di Gesù. Troviamo difficile credere che l'uomo che conosciamo dal Sermone sul monte fosse così irascibile da maledire un albero che non era stato in grado di placare la sua fame.

In Marco il racconto è diviso in due parti in modo da mettere tra parentesi – e così interpretare – la purificazione del Tempio (Mc. 11,12-25). La collocazione di tutta la storia in Matteo, dopo l'intervento nel Tempio, ne rende meno ovvia per i lettori la funzione parabolica. L'attenzione si sposta verso l'insegnamento sulla fede e sulla preghiera. A causa del più vasto contesto, l'albero avvizzito rappresenta *implicitamente* il giudizio di Dio sul popolo sterile, ma simboleggia *esplicitamente* il potere della preghiera.

Il riferimento al credere nella preghiera del v. 22 crea un rapporto tra questo passo e quello precedente (v. 13). Pare che si voglia insinuare che coloro che frequentavano il santuario, pur occupandosi degli affari del Tempio e delle attività religiose, avessero una fede scarsamente vitale in Dio, cioè nel requisito essenziale per l'efficacia della preghiera.

Matteo, in 17,20, ha già fatto uso di un detto sulla fede che può smuovere le montagne (per un altro insegnamento sul potere della preghiera, vedi 7,7-11). Questa versione si distingue perché vi si introduce una frase negativa, complementare a quella positiva: «Se aveste fede e *non dubitaste*» (v. 21). Il verbo usato qui è diverso da quello così tradotto in 14,31, dove viene domandato a Pietro: «Uomo di poca fede, perché hai dubitato?». In quel contesto «dubitare» significava «perdere la fiducia nel potere di Dio». Si può discernere la sfumatura speciale di *diakrinō*, il verbo usato qui, in base alla sua comparsa in At. 10,20, dove Pietro riceve istruzioni divine in una visione: «Alzati, dunque, scendi, e va con loro, senza *farmene scrupolo*, perché li ho mandati io» (vedi anche Rom. 4,20; Giac. 1,6-8).

Quando spieghiamo questo passo a una congregazione moderna o a una classe di catecumeni, dobbiamo evitare diversi errori. Il primo è che non si deve lasciare l'impressione che Gesù insegnasse che si può ottenere qualsiasi cosa con una preghiera assidua. Soprattutto dev'essere esorcizzato il pensiero demoniaco secondo cui mediante la preghiera possiamo fare appassire un albero o fare stramazze un nemico! Per la sua collocazione nell'evangelo cristiano, questo insegnamento implica la convinzione che tutto ciò che chiediamo nelle nostre pre-

ghiere è soggetto alla condizione: «Sia fatta non la mia volontà, ma la tua» (cfr. 26,39). In secondo luogo, la gente deve essere liberata dal malinteso secondo cui soltanto una fede perfetta può essere accettata da Dio; certo, occorre incoraggiare le persone a crescere nella fede, ma ciò avviene un passo per volta. E, in terzo luogo, è errato credere che soltanto i massimi eroi della fede possano smuovere le montagne. Molti cristiani normali, messi in ginocchio da circostanze inverosimili, hanno trovato nella preghiera la forza di fare ciò che non avrebbero mai creduto di poter realizzare. Infine, si deve ricordare a tutti che la fede non è fine a se stessa. Non è un virtuosismo di cui gloriarsi: «E se avessi tutta la fede in modo da spostare i monti, ma non avessi amore, non sarei nulla» (I Cor. 13,2).

7.2 Dispute nel Tempio (21,23 - 22,46)

Le prossime otto unità di testo si dividono naturalmente in due gruppi. Nel primo, l'autorità di Gesù è messa in discussione ed egli reagisce con tre parabole. Nel secondo, vi sono tre tentativi di raggirare Gesù da parte di diversi antagonisti, seguiti poi da un passo in cui egli li riduce al silenzio ponendo una domanda a cui non sanno rispondere. Viene poi il discorso di commiato del Messia.

7.2.1 L'autorità di Gesù è messa in discussione (21,23-27)

Gesù era già stato sfidato a presentare le sue credenziali in precedenti occasioni. I farisei, in compagnia di scribi (12,38) o di sadducei (16,1), gli avevano chiesto di certificare il suo rango mostrando un segno dal cielo. Ma in questo caso la faccenda è molto più inquietante, perché è sollevata da quelli stessi che costituiranno il tribunale che lo condannerà a morte (vedi 26,3.47; 27,1).

La domanda iniziale – Con quale autorità? – è ambigua in molte traduzioni. I lettori possono credere che l'esaminatore stia chiedendo: «Hai o non hai il diritto di fare queste cose?». La questione non è così semplice. L'aggettivo interrogativo greco, usato in questo caso, significa «Quale tra vari?» (come in 19,18: «Quali [comandamenti]?»), oppure «di quale tipo?» (come in I Cor. 15,35: «Con quale corpo ritorneranno?»). Qui, in Mt. 21,23, i due significati si fondono. La domanda pre-

suppone che vi siano diversi tipi di autorità e che Gesù ne *sta esercitando* una di un certo tipo (idea suggerita dalla seconda domanda: «Chi ti ha dato questa autorità?»). In effetti gli si sta domandando: «Qual è la natura dell'autorità che eserciti?». La seconda domanda suppone tre possibili fonti: l'autorità di Gesù deriva da Dio, da Satana (vedi 4,9; 9,34; 12,24) o da se stesso.

«Queste cose» sembra riferirsi agli atti provocatori dell'ingresso regale e della purificazione del Tempio. Tuttavia, è probabile che Matteo qualifichi con il termine «queste cose» tutto il ministero pubblico di Gesù. Lo fa pensare il riferimento del v. 23 al suo insegnamento. La combinazione di «autorità» e di «insegnamento» ci riporta indietro alla conclusione del Sermone sul monte: «Insegnava loro come uno che ha autorità» (7,29). Anche il perdono dei peccati del paralitico esprime la sua autorità (9,6) come pure la guarigione del servo del centurione (8,8-9) e il potere dato ai discepoli (10,1). La questione dell'autorità è sempre stata presente, fin dall'inizio, e tutti quelli che hanno incontrato Gesù hanno dovuto rispondervi per se stessi. Questa autorità viene da Dio oppure no? (vedi le risposte avverse in 9,33-34; 12,23-24).

Per il fatto stesso di porre le domande è evidente che quelli che interrogano hanno già dato una risposta ai loro propri quesiti. Non cercano un'informazione, ma un'occasione per far cadere Gesù in un tranello in base alle sue risposte. A prima vista la sua reazione sembra un abile stratagemma per sfuggire alla trappola. Ribatte infatti con un'altra domanda a cui essi non possono rispondere senza mettersi nei pasticci. Tuttavia, non si deve considerare il suo quesito come un sotterfugio, ma piuttosto come una risposta *indiretta*. Se essi sono in grado di riconoscere che l'appello di Giovanni al pentimento del battesimo era davvero autorizzato da Dio, non avranno alcuna difficoltà a identificare la fonte dell'autorità di Gesù stesso. Se, viceversa, ammettono di non poter vedere la mano di Dio nel ministero di Giovanni, dimostreranno la propria incapacità di accettare la risposta che egli avrebbe dato loro.

Gesù non approfitta della circostanza come di un'occasione per predicare l'evangelo. È troppo tardi ormai per l'evangelizzazione. I capi sacerdoti e gli anziani del popolo sono venuti a parlargli soltanto per preparare l'accusa contro di lui. Al loro prossimo incontro, Gesù sarà condotto davanti al loro consiglio per essere giudicato (26,47.57). Nel frattempo pronuncia un giudizio su di loro mediante tre parabole.

I lettori moderni si trovano nella posizione degli esaminatori di Gesù. Confrontati con il ritratto che ne fa Matteo, sono costretti a porsi la domanda: qual è la natura dell'autorità di Gesù e quale ne è la fonte? Matteo risponde all'interrogativo senza ambiguità (vedi in particolare

11,25-30; 28,16-20), ma una risposta esterna di questo tipo non ci solleva dalla necessità di rispondere personalmente.

La nostra domanda stimola quella contraria: il ministero di Giovanni veniva da Dio o era soltanto un ulteriore esempio del modo umano di giocare con idee religiose? Coloro che si sono lasciati permeare dallo spirito dello scientismo, che cioè credono che non esista alcuna realtà oltre i limiti dell'universo fisico, non possono dare spazio, nella loro comprensione del mondo, a un intervento di Dio negli affari umani. Gesù, per loro, non può essere nulla più che «il più grande maestro di morale mai esistito». Altri lettori del vangelo, compresi alcuni che si considerano agnostici, si trovano alle prese con un mistero che non riescono a mettere sotto il proprio controllo. Gesù diventa per loro la finestra attraverso cui vedono Dio.

7.2.2 La parabola dei due figli (21,28-32)

In Marco la parabola dei malvagi vignaioli segue immediatamente la sfida all'autorità di Gesù. Fra questi due passi Matteo inserisce una parabola che non esiste altrove. Evidentemente, la considerava come un ponte che unisce i due testi: continua la discussione precedente con un riferimento a Giovanni Battista e anticipa la parabola seguente usando la metafora della vigna.

Gli antichi manoscritti offrono un'interessante serie di varianti su questo passo, come si può vedere paragonando traduzioni diverse. In una di queste, l'ordine dei figli è rovesciato, perciò la risposta corretta alla domanda di Gesù è «il secondo». È probabile che quest'ordine alterato rifletta un'interpretazione allegorica della parabola nella chiesa antica: gli ebrei pretendevano di essere obbedienti a Dio, ma respingevano l'evangelo, mentre i pagani, che avevano rifiutato di obbedire a Dio, si pentivano e lo accettavano. La versione secondo cui il padre si rivolge per aiuto al secondo figlio quando il primo ha rifiutato è da preferire, perché meno artificiale.

In termini strutturali si può stabilire un parallelo con la storia di Natan e Davide, in II Samuele 12; la parola di Natan non deve essere separata dal suo contesto, perché l'insieme include la reazione di Davide e l'immediata accusa del profeta: «Tu sei quell'uomo!» (II Sam. 12,7). Nello scenario di Matteo, la parabola dei due figli presuppone il rifiuto dell'autorità di Gesù da parte degli uditori. Essi identificano correttamente quale dei due figli fa ciò che il padre vuole e quindi sono accusati di recitare la parte del figlio disobbediente. In quanto leader religiosi essi pretendono di essere obbedienti a Dio, ma non si rendono

conto che l'obbedienza autentica include il reagire con fede alle nuove cose che Dio sta facendo. Come nel passo precedente, questa negazione della fede in Dio è esemplificata dalla loro reazione nei riguardi del Battista. Il loro rifiuto di vedere Dio all'opera nel ministero di Giovanni anticipa il loro rigetto di Gesù. I peccatori di Israele, che hanno ignorato per negligenza le esigenze della loro religione, prenderanno il loro posto nel regno, mentre gli avversari di Gesù ne saranno chiusi fuori.

Nel v. 32 troviamo la strana espressione: «la via della giustizia». È poco probabile che Matteo intendesse dire soltanto che Giovanni aveva condotto una vita giusta. Vi è probabilmente un nesso tra questa frase e la discussione di 3,15 dove Gesù si sottopone al battesimo con la spiegazione: «Conviene che noi adempiamo in questo modo ogni giustizia». La via della giustizia include pertanto non solo la proclamazione che Giovanni fa delle richieste di Dio e della minaccia di giudizio, ma anche il sacramento del battesimo, che drammatizza la necessità del rinnovamento del popolo di Dio e di quello personale.

I gabellieri e le prostitute che *credettero* a Giovanni (non «credettero in Giovanni») accettarono come reali le sue minacce di un giudizio imminente, si pentirono dei loro peccati e si fecero battezzare (vedi il parallelo in Lc. 7,29-30). Persino questo miracolo di rinnovamento non fece impressione sui leader religiosi, non fece loro cambiare idea (che è una traduzione migliore del verbo del v. 32 reso spesso con «pentirsi»), né credere a ciò che Giovanni stava dicendo.

Sebbene il contesto dedichi questa parabola di giudizio ai leader religiosi ebraici, Matteo intende darle probabilmente un'applicazione più ampia. Anche i cristiani possono non vedere ciò che Dio sta facendo nel mondo intorno a loro. Quanto facilmente «l'opera della chiesa» degenera e consiste quasi soltanto nel mantenere in piedi l'istituzione, senza esaltazione per ciò che la grazia di Dio sta facendo e, di conseguenza, senza entusiasmo per l'evangelizzazione e il rinnovamento! Diciamo che andiamo a lavorare nella vigna, ma invece di raccogliere i grappoli spendiamo il nostro tempo a risistemare le pietre lungo il sentiero!

7.2.3 La parabola dei malvagi vignaioli (21,33-46)

Come la parabola precedente dei due figli, e quella seguente delle nozze del re, il brano 21,33-46 è una parabola di giudizio. È la parte centrale della triplice risposta di Gesù ai leader religiosi che mettono in dubbio la sua autorità (21,23-27).

Nella sua forma attuale, il racconto è chiaramente allegorico, ma il significato della vigna non è sicuro. La descrizione riecheggia molti par-

ticolari di Is. 5,2, dove la vigna simboleggia Israele, perciò è naturale supporre che anche qui abbia lo stesso significato. In questo caso, gli affittuari rappresentano i leader religiosi d'Israele che, malgrado la loro dichiarata fedeltà alla Torah, non sono in grado di dare a Dio quello che gli è dovuto con il credere nella sua presente attività, manifestata per mezzo dei ministeri di Giovanni e di Gesù (vedi l'analisi di 21,23-27.28-32). Sebbene sia stata assegnata loro la responsabilità di guidare Israele sulla via della giustizia (vedi v. 32), in realtà essi si sono ribellati contro Dio e saranno sostituiti.

Questo è un modo plausibile di intendere l'allegoria, ma due considerazioni vi si oppongono, per lo meno per quanto riguarda la prospettiva di Matteo. La vigna, che nel v. 41 deve essere tolta ai malvagi fittavoli e data «ad altri», nel v. 43 pare riferirsi non a Israele ma al regno di Dio. Non si avanza l'idea che il Signore destituirà l'attuale vertice di Israele per sostituirlo con capi più fedeli. Anzi, «il regno di Dio vi» sarà tolto e dato a *una nazione*¹ che ne produrrà i frutti. Il «vi» menzionato, rappresenta non soltanto gli oppositori di cui parla il contesto, ma tutti coloro che li seguono e pertanto respingono Giovanni e Gesù. La «nazione» a cui il regno sarà trasferito è la chiesa. Sebbene *ethnos* («nazione») usato al plurale significhi «pagani», non si suppone affatto che il regno debba passare dagli ebrei ai pagani. Per Matteo la chiesa non è né ebraica né pagana, ma «una terza razza» che trascende l'antica distinzione.

«Il regno di Dio» è usato qui in modo insolito. Non si riferisce all'età futura, bensì a un rapporto speciale con la sovranità di Dio, cioè la scelta divina, che include i privilegi e le responsabilità di essere il popolo eletto di Dio. Gli obiettivi divini nella storia della salvezza sono stati realizzati fino a questo tempo in Israele e per suo mezzo. Ma come conseguenza del suo rifiuto del Messia, ora Israele sarà «messo fuori uso»: la sua condizione di eletto per essere «luce delle nazioni» sarà assunta dalla chiesa.

Questa interpretazione è sorretta da una seconda considerazione. La caratteristica fondamentale dell'allegoria non è l'inganno degli affittuari, ma il loro trattamento brutale dei messaggeri del padrone, compreso il figlio. Vi è un consenso generale nel dire che qui si fa riferimento alla tradizione secondo cui Israele ha sempre perseguitato i profeti inviati da Dio (vedi I Re 19,10-14; II Cr. 24,18-22; 36,15-16; At. 7,51-53; Mt. 23,29-39). La diffusione della tradizione è testimoniata da Giuseppe Flavio e dalle *Vite dei profeti*. Il contesto di Matteo rivolge la parabola in modo specifico «ai capi dei sacerdoti e agli anziani del popolo» (v.

¹ La Nuova Riveduta traduce, invece, «a gente» (*N.d.T.*).

23) e a «i capi dei sacerdoti e i farisei» (v. 45), ma la tradizione della persecuzione dei profeti, in particolare quando è unita al v. 43, suppone che dietro i capi ci fosse «questa generazione», cioè l'Israele ribelle (vedi l'analisi di 23,36).

A prima vista la citazione della Scrittura al v. 42 sembra fuori luogo e irrilevante. È spesso considerata come un'inserzione tardiva. Prima di accettare questa ipotesi dobbiamo considerare la sua funzione nell'insieme del brano. Come la parabola precedente, anche questa presenta la stessa struttura di quella di Natan; si conclude con una risposta autoincriminante da parte del pubblico e termina con un giudizio da parte del narratore della parabola che equivale al «Tu sei quell'uomo» di Natan (II Sam. 12,1-7). Nella versione di Matteo questo elemento finale può essere fornito dal v. 43, ma vi sono alcuni dubbi sul suo fondamento, dato che non si trova nei paralleli di Marco e Luca. In questi altri vangeli, come qui, l'accusa iniziale è data dalla citazione.

La spiegazione più probabile per l'uso di Sal. 118,22-23 in questo passo è un gioco di parole in ebraico che riguarda i termini che indicano «figlio» e «pietra» (cfr. Lam. 4,1-2). Questo gioco di parole aiutava i cristiani a raccogliere dalle Scritture ebraiche delle prove testuali su «il Figlio, la Pietra». In I Pie. 2,6-8 sono riprodotti tre diversi testi sulla pietra, compreso quello che si trova qui. La funzione del testo in quanto denuncia del pubblico consiste quindi nel dimostrare, sulla base della Scrittura, che il rifiuto del Figlio di Dio da parte dei capi ebrei è annullato da Dio stesso. Una «pietra» rifiutata dai «costruttori» avrà un ruolo più importante di tutte le altre.

Il v. 44 è omissso o posto fra parentesi quadre in parecchie traduzioni perché manca in molti importanti manoscritti antichi. Recentemente, la questione è stata riesaminata e molti sostengono che esso sia una parte autentica del Vangelo di Matteo e non l'interpolazione di uno scriba tratta da Lc. 20,18. Sembra un'allusione a due altri passi che riguardano la pietra, cioè Is. 8,14-15 e Dan. 2,44-45. Nel tempo presente il Figlio è un ostacolo per molti in Israele; quando ritornerà in tutta la sua gloria per giudicare il mondo, schiaccerà ogni opposizione. Si trova in sintonia con l'ambientazione narrativa il fatto che i riferimenti al Figlio, nei vv. 42 e 44, siano entrambi indiretti; soltanto nel processo davanti al sommo sacerdote Gesù riconoscerà pubblicamente di essere il Messia.

Questa «parabola della passione» con la sua accentuazione dell'assassinio del Figlio di Dio da parte dei capi di Israele (i romani non vi compaiono affatto!), e il conseguente trapasso dei privilegi di Israele alla chiesa, deve essere trattata con grande attenzione dai cristiani. Ciò che era inizialmente una critica profetica ideata non per condannare

Israele, ma per suscitare il pentimento, diventò nel corso della storia cristiana un antigliudaismo che degenerò colpevolmente in antisemitismo. Gli ebrei vennero insultati con l'odiato soprannome di «assassini di Cristo». Papi e vescovi insegnarono che gli ebrei, per aver ucciso Cristo e rifiutato il suo evangelo, erano un popolo reprobato, incapace di una vita spirituale e perciò non del tutto umani. Non dovrebbe sorprenderci che la conseguenza estrema di questo modo di pensare fosse la «soluzione finale» delle camere a gas naziste.

Ci sono due modi di interpretare questo passo evitando di incoraggiare l'antisemitismo. Il primo è di considerarlo come un'invettiva profetica lanciata da un ebreo contro altri ebrei. Se pensiamo che Matteo avesse abbandonato ogni speranza di pentimento da parte di Israele, dobbiamo moderare il suo pessimismo ricordando l'ottimismo di Paolo in Rom. 11,25-36. Il secondo approccio consiste nel concentrare l'attenzione non tanto su ciò che il passo dice esplicitamente a proposito dei capi ebrei, ma su che cosa sottintende per i cristiani. Anche gli «altri» a cui la vigna è affidata al v. 41, rendono conto al padrone. Sono anch'essi incaricati della pesante responsabilità di produrre i frutti del regno (v. 43). Il castigo di altri è causa di timore, non di gioia (vedi Rom. 11,20-21).

7.2.4 La parabola della festa di nozze del re (22,1-14)

Anche la terza parabola, nella serie delle risposte di Gesù ai dubbi sulla sua autorità (21,23-27), ha per tema il giudizio. Si differenzia in modo molto evidente dalle prime due per il suo accento conclusivo sul giudizio dei *cristiani*.

Nella forma datale da Matteo la parabola, come quella immediatamente precedente, può essere caratterizzata come un'allegoria della storia della salvezza. Il re è chiaramente Dio; la festa di nozze per il figlio rappresenta il banchetto messianico (cfr. Apoc. 19,7-9). Coloro che sono mandati a invitare gli ospiti sono i profeti di Dio, compresi i missionari cristiani. Il riferimento al maltrattamento degli schiavi del re richiama la tradizione del brutale trattamento dei profeti di Dio da parte di Israele (vedi l'analisi di 21,33-46; 23,29-39). L'incendio della città dei ribelli sembra un'allusione alla distruzione di Gerusalemme compiuta dai romani nel 70, un evento che i cristiani consideravano come una punizione di Dio contro Israele per aver respinto Gesù e l'evangelo. L'invito rivolto agli altri «cattivi e buoni» accenna alla missione della chiesa verso i pagani.

La forma che il racconto ha in Matteo (cfr. Lc. 14,15-24) sottolinea i parallelismi tra questa allegoria e la precedente. L'insolente rifiuto di partecipare alla festa di nozze corrisponde all'atto dei vignaioli di trattenere parte del raccolto del proprietario. In entrambe il protagonista invia due gruppi di servi (da notare i parallelismi tra 21,34.36 e 22,3.4). Nei due casi i messaggeri sono cacciati con violenza (21,35-36; 22,6). In ognuno è un severo giudizio, ma mentre nel primo caso è soltanto preannunciato, nel secondo si verifica come parte del racconto.

Si è pensato spesso che i vv. 6-7 costituissero un'interpolazione posteriore a Matteo. Infatti, la narrazione ha maggior senso se vengono omessi. È molto bizzarro condurre una guerra quando i buoi arrostiti aspettano di essere mangiati! Tuttavia, l'opinione prevalente degli studiosi continua a considerare questi versetti come autentici di Matteo e ad accettarli come prova che il primo Vangelo fu scritto dopo il 70. Mentre questi testi non si inseriscono bene nel racconto, essi sono importanti per l'allegoria che riguarda la storia della salvezza e il trapasso dei privilegi da Israele alla chiesa (vedi l'analisi di 21,43).

La caratteristica più notevole dell'allegoria è che i servi del re, obbedendo all'ordine di uscire per le strade che conducono fuori dalla città, radunano tutti quelli che trovano «cattivi e buoni». Si suppone talvolta che questi aggettivi si riferiscano a classi sociali, ma data l'enfasi di Matteo sull'etica è meglio considerarli nel loro significato normale. Nel primo vangelo ci sono abbondanti prove che il suo autore era profondamente angustiato dalla situazione eterogenea della chiesa. Secondo lui troppi erano i falsi profeti e falsi discepoli la cui prassi contraddiceva le loro dichiarazioni (vedi 7,21-23). Su questo problema si sono già viste due parabole. Vi sono erbacce che crescono in mezzo al grano (13,24-30.36-43); la missione verso i pagani è come una grande rete che raccoglie pesce «che non vale niente» insieme con quello buono (13,47-50). Matteo fa ora un'aggiunta alla parabola della festa di nozze per ricordare ai cristiani che essi non sono esenti dal giudizio che cade su quanti respingono Gesù e l'evangelo.

La parabola supplementare dell'invitato che non ha l'abito di nozze è offensiva per lettori ignoranti. Perché mai il re dovrebbe essere così incredibilmente severo con un pover'uomo che è stato trascinato in tutta fretta dalla periferia della città e che magari non ha avuto l'opportunità di farsi prestare una tunica pulita, adatta all'occasione? E perché il re dovrebbe chiedere: «Amico, come sei entrato qui senza avere un abito di nozze?». Dopotutto, non era lui ad aver detto ai suoi servi di far entrare chiunque trovassero? La risposta a tutte queste domande è naturalmente che questo non è un racconto consueto, bensì un'allegoria. La festa di nozze non è la chiesa, ma l'età futura. L'abito richiesto è la

giustizia, cioè il comportamento in conformità con gli insegnamenti di Gesù (vedi 28,19). L'uomo è senza parole perché non ha difesa: ha accettato l'invito dell'evangelo, ma ha rifiutato di adeguarvi la sua vita.

Il detto finale «Poiché molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» non dovrebbe essere considerato come un pronostico che indica la proporzione tra i salvati e i dannati. Il suo scopo non è di spaventare i cristiani con il pensiero che la probabilità statistica giochi contro di loro, ma di incoraggiarli a fare uno sforzo energico per vivere una vita cristiana.

7.2.5 La questione del tributo (22,15-22)

I cristiani che si interessano ai temi politici e ai rapporti chiesa-Stato si accostano a questo passo con impazienza, nella speranza di trovare un principio che li guidi attraverso il labirinto delle controversie contemporanee. Dobbiamo tuttavia stare attenti a non ricavare dal passo più di quanto contenga.

Secondo Matteo e Marco, la questione se pagare la tassa romana è presentata a Gesù da una coalizione di farisei e di erodiani. Sappiamo poco di questi ultimi, ma il loro nome fa pensare che fossero una fazione politica, non religiosa, che sosteneva il diritto dei successori di Erode il Grande a governare la Palestina. Per necessità, erano favorevoli ai romani, perché nessuno poteva amministrare una qualsiasi zona del mondo mediterraneo senza l'approvazione di Roma. I farisei, d'altro canto, tendevano a essere dei quietisti che si risentivano per l'occupazione romana ma l'accettabano come un male necessario: consigliavano la sottomissione finché Roma non interferiva nella pratica della religione. In questo episodio i due gruppi si erano uniti nella loro comune opposizione a Gesù. La loro intenzione era di collocarlo fra l'incudine e il martello. Se si esprimeva contro il pagamento della tassa, avrebbero potuto accusarlo davanti a Pilato di attività antiromana. D'altro lato, se sosteneva l'imposta, sarebbe stato costretto a perdere una parte dei suoi sostenitori fra le persone comuni, per le quali il tributo era non solo un onere economico, ma anche un odiato simbolo della libertà perduta.

Bisogna notare che la domanda, anche se profondamente politica, è espressa in termini religiosi: «È lecito...?» (cfr. 12,2). Si potrebbe parafrasare così: «Pagare il tributo a Cesare è in linea con la Torah, o no?». Un aspetto della questione legale implica la proprietà di Dio sulla terra d'Israele: «Le terre non si venderanno per sempre; perché la terra è mia» (Lev. 25,23). Poiché Cesare è un usurpatore, non è forse un atto di disobbedienza a Dio pagare una tassa a questo sovrano pagano?

Anziché cadere nel tranello discutendo le quisquiglie legali dell'argomento, Gesù chiede una moneta romana sapendo che il tributo può essere pagato soltanto in tale valuta. Quando gli porgono un denaro d'argento, chiede: «Di chi è questa effigie e questa iscrizione?». Con ogni probabilità il *recto* della moneta mostrava la testa dell'imperatore regnante e il *verso* un'iscrizione che lo identificava come: «Tiberio Cesare, Figlio del Divino Augusto, Pontefice Massimo», cioè sommo sacerdote della religione pagana romana. Esodo 20,4 vieta una «scultura o immagine» di qualsiasi tipo. Eppure qui, nel luogo più santo della terra santa, gli avversari di Gesù gli presentano con solerzia una moneta che viola i comandamenti della loro religione! L'ipocrisia è ovvia. Sono felici di concludere affari con le monete di Cesare. Perché allora dovrebbero sollevare un problema religioso sul dare a Cesare ciò che gli è dovuto?

La domanda posta dagli avversari riceve una sufficiente risposta dalla lezione in merito e dalla prima metà dell'epigramma di Gesù; occorre dunque dare particolare importanza alla seconda metà: «[...] e a Dio quello che è di Dio». Forse possiamo immaginare una pausa di Gesù a metà della frase, di modo che tutta la forza della conclusione sia recepita dai suoi ascoltatori. Vi è uno stretto parallelismo tra le due metà, ma esse non hanno affatto lo stesso valore, perché il ruolo di Cesare è talmente inferiore a quello di Dio. Cioè, Gesù non sta dicendo: «Vi è un regno profano e un regno religioso e bisogna mostrare a ciascuno di loro un identico rispetto». La seconda metà annulla praticamente la prima, mandandola a vuoto. Nel pensiero religioso ebraico, i re stranieri hanno potere su Israele soltanto con l'autorizzazione di Dio. Il tributo può essere pagato a Cesare perché è la volontà di Dio che Cesare governi. Quando Dio decide di liberare il suo popolo, il potere di Cesare non gli servirà a nulla.

Fin dal tempo di Tertulliano alcuni esegeti hanno meditato sulla possibilità che il detto si riferisse implicitamente agli esseri umani come moneta di Dio di cui recano l'immagine. Uomini e donne sono stati creati a immagine di Dio (Gen. 1,27), perciò senza dubbio gli appartengono, come le monete di Cesare appartengono all'imperatore. A Dio va restituito ciò che è suo. L'affermazione può sembrare fantasiosa, ma la conclusione è valida. Nella seconda metà del suo epigramma, Gesù esige dai suoi seguaci molto di più che nella prima parte. Nel Sermone sul monte egli ammonisce: «Voi non potete servire Dio e Mammona» (6,24). Qui, in effetti sta dicendo: «Se Tiberio vuole pochi denari, dateglieli volentieri, poiché questo gesto vi ricorderà che la vita di una persona non consiste nell'abbondanza dei suoi beni» (vedi Lc. 12,15). Ciò che conta soprattutto è vivere secondo la volontà del Padre.

Il tranello ha avuto successo, dopotutto? Gesù ha forse perduto l'appoggio della folla a causa della sua apparente mancanza d'interesse per le loro difficoltà economiche? Il testo non suggerisce nulla di simile, ma più avanti nella narrazione, quando alla folla sono proposti due candidati per la grazia del procuratore, il suo voto andrà a Barabba, un eroe della resistenza contro la dominazione romana (27,15-23).

Con ogni verosimiglianza il primo vangelo fu scritto per una diaspora ecclesiastica di ebrei e di pagani che aveva scarsa simpatia per il movimento di resistenza ebraico in Palestina. In tale contesto non era probabilmente necessaria la prima parte dell'epigramma. Nondimeno, i pagani convertiti di recente saranno rimasti colpiti dalla seconda metà: questa esige un impegno totale, a differenza di tutto ciò che potessero aver conosciuto nei culti idolatri che avevano abbandonato.

L'autorità di imporre tasse è soltanto la punta dell'iceberg del potere che uno Stato esercita nei riguardi dei cittadini. Lo Stato ha forse il diritto di invadere la sfera privata in questioni che non si riferiscono direttamente alla sicurezza pubblica? Può legittimamente definire e imporre criteri etici nel campo della sessualità e della riproduzione? È possibile che i cristiani moderni considerino che l'epigramma di Gesù offra scarso aiuto per trattare questi problemi. Forse soltanto dopo un'approfondita riflessione sulla seconda metà dell'epigramma potremo sapere quando, nel nome di Dio, possiamo abbandonare la nostra docilità e resistere attivamente contro il potere dello Stato.

7.2.6 La sfida dei sadducei (22,23-33)

«Quando sei morto, sei morto!». Queste parole, udite spesso su labbra moderne, esprimono sinteticamente il punto di vista dei sadducei, uno dei partiti religiosi del giudaismo del tempo di Gesù. Secondo Giuseppe Flavio, costoro erano rigorosi nella loro interpretazione delle leggi del Pentateuco e rifiutavano con fermezza le innovazioni dei farisei. Per loro, Dio era molto trascendente: non interferiva e non predestinava il comportamento umano e non distribuiva ricompense o punizioni dopo la morte. Gli esseri umani erano perciò costretti ad assumere completa responsabilità per le loro azioni in questo mondo, perché non ce n'era un altro. Essi rifiutavano di credere nella risurrezione dei morti, perché non trovavano prove di tale dottrina nei libri di Mosè. (Una testimonianza non equivoca della risurrezione compare soltanto nel più recente libro delle Scritture ebraiche, Dan. 12,2, che i sadducei probabilmente non consideravano come testo sacro.) Può darsi che la *Sapienza di Salomone* 2,1-11, riferendosi ai ricchi che op-

primono i poveri perché non temono alcun castigo dopo la morte, parli effettivamente dei sadducei.

Questi conservatori sostenevano lo *status quo*, perciò erano nelle grazie dei ricchi proprietari terrieri, comprese le poche famiglie da cui venivano scelti i sommi sacerdoti (vedi At. 5,17). Sembra pertanto che i sadducei, sebbene non siano menzionati come tali nei capitoli 26 - 27, fossero una forza fondamentale nel porre fine al ministero di Gesù. Evidentemente lo consideravano come una grave minaccia allo *status quo* (vedi Giov. 11,47-50).

In questo passo la loro ostilità è dissimulata sotto una questione legale con cui sperano, come i loro predecessori in 22,15, di screditare Gesù dinanzi ad almeno una parte dei suoi ascoltatori. Gli presentano un caso che, secondo loro, dimostra l'assurdità della fede nella risurrezione. L'argomento legale riguarda l'applicazione della legge sul matrimonio di levirato nel mondo futuro. Quando un uomo sposato muore senza aver procreato un figlio, suo fratello è obbligato a sposare la vedova e fornire così una discendenza al defunto (Deut. 25,5-10). Se sette fratelli hanno avuto successivamente la stessa donna come moglie, chi avrà il diritto legittimo di fare sesso con lei nella nuova era, dopo la risurrezione?

I sadducei presumono che Gesù condividerà l'aspettativa popolare secondo cui l'età futura sarà come l'attuale, soltanto in meglio. La siriana *Apocalisse di Baruc*, scritta verso la fine del I secolo, promette: «Le donne allora non avranno più sofferenze quando genereranno, né saranno tormentate quando daranno il frutto del ventre» (73,7). *I Enoc* 10,17 avanza l'idea che i giusti procreeranno migliaia di bambini nell'età a venire. In questi testi non è sempre chiaro se quel tempo glorioso seguirà o precederà la risurrezione dei morti, perciò probabilmente molti si aspettavano di godere dei piaceri del sesso dopo la risurrezione.

Gesù respinge prontamente questo punto di vista popolare. La vita nella risurrezione sarà del tutto differente. Sarà vita nel corpo (questo, naturalmente, è il significato della risurrezione dei morti, a differenza dell'immortalità dell'anima), ma sarà lungi dall'essere una continuazione dell'esistenza corporea come la conosciamo ora. I corpi dei risuscitati somiglieranno a quelli degli angeli.

Il fondamento teologico posto da Gesù è più importante dei particolari di questa risposta. Egli accusa i sadducei di ignorare le Scritture. Evidentemente, non si riferisce ai testi dell'Antico Testamento sulla vita dopo la morte, che sono scarsissimi, bensì alla testimonianza complessiva delle Scritture sulla *potenza di Dio* (v. 29). Ogni convinzione degna di fede riguardo alla risurrezione non deve basarsi su un pio desi-

derio o su una teoria concernente l'immortalità dell'anima, ma soltanto sulla dottrina di Dio. La vita dopo la morte non deve essere considerata come una dottrina separata, come un articolo in un menu *à la carte* di credenze teologiche, che possono essere prese o lasciate. La risurrezione dei morti deve essere vista come una deduzione ricavata dalla dottrina su Dio.

Si sarebbero potuti citare molti altri testi dell'Antico Testamento per sostenere l'argomento. Gesù però sceglie con cura un testo della Torah, perché i sadducei la onoravano più che i profeti e forse non accettavano gli «Scritti» come autorevoli. Ai lettori moderni la dimostrazione appare poco convincente. Una lettura superficiale presume che Gesù sostenga che colui che dichiara: «Io *sono* il Dio di tuo padre, il Dio d'Abraamo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe» (Es. 3,6) voglia dirci che egli è oggi il loro Dio; il che significa che essi non sono morti, ma viventi. Ciò potrebbe indicare che essi sono vivi in un certo senso, ma non sosterebbe la credenza nella risurrezione dei morti, poiché si suppone che i loro corpi siano pur sempre nelle loro tombe. La vera importanza di questo testo, che compare nel racconto del pruno ardente dove si apre un nuovo capitolo nel rapporto di Dio con Israele, sta nel ricordare l'alleanza d'amore di Dio con i patriarchi. Nella narrazione dell'esodo questo patto d'amore, che sembrava dimenticato durante le lunghe generazioni della schiavitù in Egitto, è rinnovato con manifestazioni di potenza. Il punto è chiaro: Dio non abbandona coloro con i quali sceglie di stabilire un'alleanza d'amore. Il creatore dell'universo ha il potere di mantenere rapporti con i suoi eletti anche oltre la soglia della morte (cfr. *IV Mac.* 7,19). Gesù, che qui istruisce i suoi mortali nemici sulla natura di Dio, si prepara ad andare alla morte nella ferma convinzione che il suo Padre è più forte di essa.

Il Dio dei sadducei, antichi e moderni, è troppo piccolo. È poco più di un principio teorico, da onorare in un culto formale, ma da ignorare tranquillamente in altri momenti. Impotente nei riguardi della morte, il Dio dei sadducei può a malapena essere chiamato «il Dio dei morti». La fede cristiana nella risurrezione dei morti è solidamente fondata sulla rivelazione della potenza di Dio e del patto d'amore. Essa è resa molto più forte dall'esperienza della risurrezione di Gesù.

7.2.7 Il duplice comandamento dell'amore (22,34-40)

L'esigenza di amare Dio e il prossimo è diventata una caratteristica talmente importante del cristianesimo che siamo inclini a considerarla come assiomatica. Se vogliamo evitare di appropriarcene superficial-

mente, dobbiamo sforzarci di scoprire che cosa quella giustapposizione di Deut. 6,5 e di Lev. 19,18 significasse per i primi cristiani come Matteo. È particolarmente importante ricordare che quanto è implicito è altrettanto significativo di ciò che risulta esplicito.

Matteo colloca questo passo nella stessa serie di dispute nel Tempio come fa Marco (vedi Mc. 12,28-34), tuttavia si può affermare che il contesto è differente. In Marco la pericope ha meno peso semplicemente perché il secondo vangelo, nel suo insieme, dà meno rilievo all'insegnamento di Gesù. L'episodio stesso è raccontato con maggiori dettagli in Marco, ma nella sua versione l'accento è posto sulla saggezza con cui Gesù risponde alla domanda dello scriba, anziché sul significato della risposta in quanto sintesi del suo insegnamento. Aggiungendo il v. 40 – «Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti» – Matteo ci riporta precisamente all'inizio del ministero di insegnamento di Gesù, alla dichiarazione programmatica di 5,17-20 che comincia con le parole: «Non pensate che io sia venuto per abolire la legge o i profeti; io sono venuto non per abolire ma per portare a compimento». Il rimanente del Sermone sul monte, in particolare le antitesi di 5,21-48, illustrano come Gesù «portava a compimento» la legge nello spirito dei profeti. La regola aurea è usata come sommario del Sermone sul monte e analogamente il duplice comandamento dell'amore, collocato al termine di un'ultima serie di dispute con i suoi oppositori, riassume l'insieme del ministero di insegnamento di Gesù. I riferimenti alla legge e ai profeti in 5,17 e in 22,40 inquadrano il ministero di Gesù verso Israele, in quanto maestro della fine dei tempi autorizzato da Dio.

In Marco la questione è sollevata da uno scriba che è impressionato dalle risposte di Gesù ai suoi avversari e che loda la reazione alla sua domanda (Mc. 12,28.32-33), mentre invece non c'è spazio per uno scriba cordiale nel Vangelo di Matteo. Questi vede tutti i maestri ebrei attraverso le lenti della dura persecuzione patita dai missionari cristiani di origine ebraica. Di conseguenza, la domanda sincera diventa un altro tortuoso tentativo di intrappolare Gesù. Forse i farisei del racconto di Matteo, come i sadducei del passo precedente, cercano di spingere Gesù a fare una dichiarazione che annulli parte del suo appoggio popolare. Può darsi che Matteo si ricordi di un'opinione comune in alcuni cenacoli del giudaismo del I secolo secondo cui, dato che tutti i comandamenti hanno uguale importanza agli occhi di Dio e devono essere osservati soltanto per la sua gloria, è sbagliato sostenere che alcuni sono più importanti di altri soltanto in base a taluni criteri di giudizio meramente umani.

Tradotta letteralmente, la domanda del «dottore della legge» dice: «Maestro, qual è nella legge il gran comandamento?». L'omissione in

greco dell'articolo determinativo prima di «grande» lascia l'interrogativo aperto. Ma la risposta indica che si è intesa la domanda nel senso che chiedesse quale fosse «il grande e il primo comandamento»² (v. 38). Gesù rifiuta di menzionarne uno solo; al comandamento di amare Dio egli unisce Lev. 19,18, che Matteo identifica come «simile» al primo (v. 39). Dovremmo probabilmente considerarlo «simile» piuttosto nel significato di «analogo nella struttura» o persino «analogo per importanza». Con ciò si indica che vi è un elemento comune nella profondità teologica e nell'interrelazione.

È un errore sostenere che lo scopo del presente passo sia di mostrare che Gesù fu il primo a collegare questi due comandamenti facendone il sommario dei doveri umani. Vi sono prove che ciò era già stato fatto in precedenza. I *Testamenti dei Dodici Patriarchi* fanno spesso riferimento all'amare il Signore e il prossimo, per esempio il *Testamento di Issacar*, 5,2: «Amate piuttosto il Signore e il prossimo. Abbiate misericordia del povero e del malato». In realtà, nel Vangelo di Luca l'identificazione di questi due come i grandi comandamenti non è attribuita a Gesù, bensì all'uomo di legge che lo interroga (Lc. 10,27)! L'attribuzione a Gesù è significativa soltanto se ne sondiamo la profondità.

Un modo per iniziare questo processo consiste nel chiedere: il duplice comandamento deve essere presentato come una massima etica o come una dichiarazione teologica? Per il semplice fatto di porre questa domanda ci rendiamo conto della compenetrazione della teologia e dell'etica nella risposta di Gesù. Un secondo approccio è domandare: in qual senso questi sono *comandamenti*? A rigore, un comandamento si riferisce a particolari tipi di comportamento che possono essere imposti o proibiti. L'amore è qualche cosa a cui si può comandare? Una terza prospettiva ci è offerta dal riferimento a «la legge e i profeti». In qual modo i profeti trascendono la particolarità dei comandamenti della Torah? In Mich. 6,8 l'obbligo imposto a Israele dal suo rapporto con Dio è riassunto in tre esigenze: praticare la giustizia, amare la misericordia e camminare umilmente con Dio. Un lontano parallelo con ciò si trova in Mt. 23,23, dove Gesù afferma che «le cose più importanti della legge» consistono nel giudizio, nella misericordia e nella fede, cioè in un modello di comportamento richiesto dai profeti ma superiore alle disposizioni legali.

Inoltre, possiamo avere una comprensione più profonda del significato teologico del duplice comandamento se chiediamo: queste due ingiunzioni messe fianco a fianco indicano semplicemente che l'impegno umano riguarda due sfere parallele ma separate di responsabilità, op-

² Nella versione inglese «il più grande e il più importante comandamento» (N.d.T.).

pure che esse sono collegate? Una risposta preliminare è data dal modo in cui Gesù tratta la legge del sabato. Verosimilmente, egli considerava il quarto comandamento come una manifestazione particolare della più ampia esigenza di amore per Dio e tuttavia sosteneva che l'osservanza del sabato non doveva assumere precedenza sulle necessità umane (12,1-14). L'amore per il prossimo deve insegnarci come amare Dio! Viceversa, la sua radicalizzazione dell'amore del prossimo per includervi anche i nemici ha senso soltanto per coloro il cui amore per Dio li mette in grado di imitare la generosità del Creatore, dimostrando così di essere suoi figli (vedi l'analisi di 5,43-48). Amare veramente Dio vuol dire amare il prossimo; amare davvero il prossimo vuol dire amare Dio (cfr. I Giov. 4,20-21).

In un'epoca in cui la parola «amore» viene usata malamente, è importante ricordare che la componente primaria dell'amore biblico non è l'affetto, ma la responsabilità. Caldi sentimenti di gratitudine possono essere coscientemente presenti in noi quando consideriamo tutto ciò che Dio ha fatto per noi, però non sono sentimenti appassionati quelli che Deut. 6,5 ci chiede, ma piuttosto un tenace, incrollabile impegno. Analogamente, amare il prossimo, compresi i nostri nemici, non significa che dobbiamo avere affetto per loro. Amare il prossimo vuol dire imitare Dio prendendo sul serio le necessità altrui.

7.2.8 Chi è il Padre del Messia? (22,41-46)

A prima vista questo passo presenta Gesù mentre insegna che è inesatto immaginare il Messia come Figlio di Davide. È un modo di pensare ovviamente errato, in considerazione del ruolo che il titolo di «Figlio di Davide» ha nel primo vangelo, a cominciare dal versetto iniziale. La discendenza davidica di Gesù è data per scontata da Paolo (Rom. 1,3) e dall'autore dell'Apocalisse (3,7; 5,5; 22,16), come pure da Matteo, Marco e Luca (Giov. 7,42 è ambiguo), e non abbiamo conoscenza di alcun gruppo della chiesa delle origini che *negasse* tale affermazione, perciò dobbiamo presumere che Gesù stesso non abbia sollevato alcuna obiezione contro l'opinione predominante secondo cui il Messia sarebbe stato un discendente di Davide. Infatti, non c'è motivo di dubitare della tradizione per la quale la famiglia di Giuseppe rivendicava Davide come suo progenitore (proprio come la famiglia di Paolo faceva risalire la sua origine a Beniamino [Fil. 3,5]), tanto più in considerazione del fatto che tale tradizione non ha grande rilevanza nell'insieme del Nuovo Testamento.

Pur non negando la discendenza davidica del Messia, Gesù attinge alla Scrittura (Sal. 110,1) per indicare una debolezza dell'opinione pre-

valente. Quel versetto del Salmo lo si cita o vi si fa allusione nel Nuovo Testamento più spesso che a qualsiasi altro versetto dell'Antico Testamento e trova eco nel Credo apostolico («e siede alla destra di Dio»). È la più importante componente scritturale nella costruzione della cristologia neotestamentaria.

Certi studiosi hanno talvolta sostenuto che Gesù non poteva aver usato quel versetto perché esso non aveva rilevanza messianica nel pensiero contemporaneo e poteva perciò dimostrarsi utile soltanto dopo Pasqua, quando venne utilizzato per parlare dell'innalzamento di Gesù mediante la risurrezione. Si tratta di un argomento basato sul silenzio ed essenzialmente equivoco. Ci sono prove evidenti che il salmo fu usato dagli ultimi sovrani maccabei come strumento di propaganda per sostenere la loro pretesa di essere re-sacerdoti (non potevano rivendicare di discendere da Davide). La loro reputazione si offuscò sempre di più, perciò si può presumere senza alcun dubbio che i loro antagonisti religiosi avrebbero proposto un'interpretazione molto diversa del salmo, affermando che parlava del futuro Messia. Tuttavia, anche se questa supposizione dovesse dimostrarsi falsa, non vi è fondamento per sostenere che gli ascoltatori di Gesù avrebbero immediatamente rifiutato tale interpretazione se egli fosse stato il primo a considerare quel versetto come un evidente testo messianico. La probabilità che il passo fosse già inteso in quel senso è appoggiata dal fatto che era interpretato così dal targum (la traduzione in aramaico) del salmo e dai rabbini più recenti, nonostante l'appropriazione cristologica fattane dalla chiesa.

È impossibile provare o negare che Gesù abbia usato il salmo come un mezzo per interpretare la propria funzione. Se egli si riteneva il Messia (come questo commentario presuppone; vedi l'analisi di 27,37) può aver considerato il Sal. 110,1 utile per conciliare tale convinzione con l'altra, altrettanto forte, di essere chiamato ad amare i suoi nemici, non a distruggerli (5,43-48). Vale a dire che il Sal. 110,1 attribuisce un ruolo passivo al re, che siederà alla destra divina finché *Dio* abbia fatto dei suoi nemici il suo sgabello.

La debolezza dell'interpretazione tradizionale di «il Figlio di Davide», indicata da Gesù in questo passo, è che il Messia vi è visto in un modo troppo angusto, quale eroe vittorioso come Davide, che con l'aiuto di Dio distruggerà i nemici di Israele. Il Sal. 110,1 indica che il Messia sarà un tipo di re molto differente, uno che persino Davide deve chiamare «mio Signore». Di chi è figlio, dunque? Il testo fondamentale della speranza messianica di Israele è l'oracolo di Natan a Davide. Alla sua progenie è promesso: «Io sarò per lui un padre ed egli mi sarà figlio» (II Sam. 7,14). Non è sbagliato dire che il Messia è figlio

di Davide, ma è più importante riconoscere che egli è Figlio di Dio, cioè che avrà un rapporto senza uguali con lui. In questo contesto ricordiamo l'uso che Gesù fa di *Abba*, come modo per rivolgersi a suo Padre in cielo (vedi l'analisi di 26,36-46). In tutto il suo ministero Gesù ha mostrato come intende il ruolo del Messia: è una guida spirituale che cerca di comunicare con le parole e le opere l'amore di Dio per le pecore perdute della casa d'Israele e di aiutarle a diventare figli del Padre celeste (5,45). Se deve morire per rimanere fedele a questa funzione, lo farà. Naturalmente, nulla di tutto ciò è affermato in modo esplicito in questo passo. La domanda rivolta agli estranei (i farisei, secondo Matteo) ha soltanto lo scopo di provocare una riflessione su che cosa significhi definire il Messia come Figlio di Dio, colui che persino Davide deve chiamare Signore.

Quando ne esaminiamo il contesto, possiamo intuire come Matteo intendesse questo passo. È l'ultimo punto nella serie delle dispute nel Tempio, iniziate con la domanda sull'autorità di Gesù (21,23-27). Questa, a sua volta, era stata provocata non solo dalla purificazione del Tempio, ma dall'ingresso trionfale e dal ministero di guarigione svolto nel santuario, quando egli era stato acclamato come Figlio di Davide (21,9.15). Il re umile era giunto nella sua città ma i capi del popolo non avevano voluto riconoscere la sua autorità, perché non erano in grado di concepire il Messia secondo i criteri di Gesù. Questi, in 21,27, aveva rifiutato di rispondere alla domanda sulla sua autorità, ma qui vi risponde tacitamente, sebbene i suoi oppositori non possano accorgersene. È in quanto Figlio unico del Padre che egli ha l'autorità di esercitare il ministero messianico (cfr. 11,25-30).

Matteo adopera il titolo «il Figlio di Davide» più spesso di ogni altro autore neotestamentario, ma per lui è chiaramente subordinato a «il Figlio di Dio». Infatti, Dio stesso annuncia, al battesimo, che Gesù è il suo diletto Figlio (3,17) e tale dichiarazione viene ripetuta alla trasfigurazione (17,7). Il titolo abbreviato «il Figlio» ha una funzione importante in 11,25-30 e nella formula battesimale trinitaria in 28,19 (vedi anche 24,36). Matteo probabilmente intende che questo titolo voglia dimostrare che Gesù ha adempiuto la profezia su Emmanuele di 1,23, cioè che «il Figlio di Dio» indica Gesù come «Dio con noi». Il «Figlio di Davide» può essere un modo adeguato per quel che riguarda il ruolo limitato di Gesù come Messia inviato alle pecore perdute della casa di Israele (15,24), ma «il Figlio di Dio» rivela la sua signoria universale come l'unica in cui i pagani spereranno.

Questa sfida conclusiva mette a tacere tutti gli oppositori, indicando che è giunto per Gesù il momento di pronunciare il suo discorso di addio a Israele.

7.3 Il discorso di commiato del Messia (23,1-39)

Anche il capitolo 23, come gli altri grandi discorsi in Matteo, è una composizione dell'evangelista, il quale attinge alle sue varie fonti per redigere un insieme coerente. Come in tutti gli altri casi, anche questo discorso prende lo spunto da un passo di Marco (12,38-40). Il capitolo 23 non si conclude con la solita espressione («Quando Gesù ebbe finito» [7,28; 11,1; 13,53; 19,1]), e non è seguito da una narrazione, bensì da un altro lungo discorso (capp. 24 - 25) completato dalla formula consueta (26,1), perciò molti studiosi sostengono che Matteo 23 - 25 costituisce un unico discorso (che porta a un totale di cinque il numero dei discorsi principali); c'è un cambiamento di luogo e di pubblico verso la metà (24,1-3), esattamente come nel discorso delle parabole, in 13,53, quando Gesù lascia la folla sulla riva del lago, entra in una casa e parla soltanto ai discepoli. Il comune denominatore che unisce il capitolo 23 ai capitoli 24 - 25 è il tema del giudizio.

Il capitolo 23 deve essere interpretato con molta cautela, per non fornire un appoggio al moderno antisemitismo. Troppo spesso la sua caustica denuncia degli scribi e dei farisei è stata percepita come una condanna eterna di tutti gli ebrei e dell'ebraismo. Diversi studiosi ebrei moderni, interessati al Nuovo Testamento e al dialogo fra le religioni, lamentano con ragione che questo capitolo sia ingiusto nella sua generica condanna dei farisei, cioè dei fondatori del giudaismo moderno. Che taluni farisei fossero dei pii impostori è ammesso da tutti – essi furono esplicitamente condannati negli antichi scritti rabbinici – ma supporre che Matteo 23 descriva con esattezza uomini come Hillel, Shammai e Jochanan ben Zakkai, cioè i progenitori, nel I secolo, del giudaismo moderno, è evidentemente ingiusto. Paolo ci dice che, prima della sua esperienza di Damasco, egli era un fariseo. Giuseppe Flavio afferma di essere stato un fariseo. È poco verosimile che le generalizzazioni di questo capitolo si adattino all'uno o all'altro.

Bisogna riconoscere che nella sua forma attuale il capitolo 23 è un brano di polemica religiosa, creata non da Gesù, bensì dall'autore del vangelo. Vi sono pochi dubbi che molti singoli detti risalgano a Gesù, che non era affatto restio a criticare i suoi antagonisti religiosi, ma il contesto originario di quelle espressioni è andato perduto. Nella versione di Matteo la loro forza è molto intensificata, l'insieme diventa una poderosa invettiva rivolta contro gli arcirivali del cristianesimo di origine ebraica, nella competizione per ottenere l'obbedienza religiosa degli ebrei nel periodo successivo alla guerra giudaica. Alla fi-

ne dell'analisi sviluppata in questo capitolo faremo alcuni commenti riguardanti la difficoltà che provano i cristiani moderni nel comprendere quella polemica.

7.3.1 Maestri cristiani e farisei a contrasto (23,1-12)

La prima pericope di questo capitolo polemico ha tre livelli di applicazione. Ci rivolgiamo specialmente agli insegnanti di religione e alla loro responsabilità verso la base dei credenti. Al primo livello ci sono le critiche rivolte da Gesù ai suoi oppositori religiosi (molti dei quali probabilmente non erano farisei). Con il passare del tempo questi detti sono stati intesi come diretti in primo luogo ai maestri farisei che, dopo la disastrosa guerra contro Roma del 66-73 d.C., cercavano di ricostruire un'identità etnica ebraica, estendendo e consolidando la loro influenza nelle sinagoghe della Palestina e della diaspora. I missionari cristiani di origine ebraica, che proclamavano un Messia crocifisso e risorto, trovavano in questi maestri farisei i loro avversari e rivali più decisi, e di conseguenza ripresero ad applicare i detti di Gesù a questa nuova situazione. Tuttavia, nella versione di Matteo appare un terzo livello di applicazione: i detti sono diretti ai maestri cristiani, che vengono pertanto ammoniti a non essere simili a quegli altri maestri che Gesù condannava. Si è sostenuto infatti che, per Matteo, l'aspro conflitto era ormai relegato nel passato; la sua vera preoccupazione in questo capitolo polemico è quella di affrontare il problema dei responsabili cristiani che non riuscivano a vivere l'ideale proposto da Gesù. In questa prospettiva i vv. 6-12 non vanno affatto considerati come un inciso all'interno di un capitolo che condanna i farisei, bensì come un passo che esprime il proposito di tutto il discorso. Così facendo probabilmente si cade in esagerazioni. Matteo è profondamente preoccupato a proposito di coloro che guidano la chiesa, ma è anche deciso a proporre una dichiarazione teologica sul rifiuto dell'Unto del Signore da parte di Israele. La polemica di Matteo 23 deve essere letta come teologia, non soltanto come un'esortazione morale.

Per comprendere il brano è essenziale l'affermazione problematica con cui comincia: «Gli scribi e i farisei siedono sulla cattedra di Mosè. Fate dunque e osservate tutte le cose che vi diranno» (vv. 2-3a). Questa dichiarazione si trova in così drastico contrasto con i passi aspramente critici sull'insegnamento dei farisei (15,1-20; 16,5-12) che a molti studiosi non è sembrata autentica. Se alla base di questi versetti c'è un detto autentico di Gesù, può darsi che la versione originaria volesse indicare che, in via generale, è preferibile la prospettiva religiosa dei farisei piut-

tosto che quella dei sadducei o degli esseni. Qualunque sia l'origine dell'affermazione, è ovvio che Matteo non la considera così problematica come fanno molti studiosi moderni! Per lui, essa non annulla il rifiuto dell'insegnamento dei farisei definito in precedenza, ma stabilisce semplicemente il livello di credibilità che va attribuito ai maestri farisei. A loro è stata affidata la responsabilità di guidare Israele all'alba dell'epoca messianica... e hanno fallito.

Nei versetti successivi vengono mosse quattro critiche diverse ai maestri farisei. La prima: essi non praticano ciò che predicano. Si tratta, naturalmente, di un attacco che può colpire i maestri di qualsiasi religione, perché nessuno è in grado di costituire un esempio perfetto dell'ideale che proclama. Si può supporre, senza rischio di sbagliare, che Matteo considerasse che questa critica andava presa sul serio anche dai maestri cristiani. Coloro che insegnano le cose che Gesù ha comandato (28,20) devono praticarne l'insegnamento

La seconda critica, evidenziata nel v. 4, è difficile da capire, specialmente in considerazione del v. 3: «Fate dunque e osservate tutte le cose che vi diranno». Il detto precedente era tenuto in gran conto dai cristiani farisaici, mentre il v. 4 rispecchia il punto di vista dei cristiani di origine ebraica meno rigorosi (cfr. At. 15,10). Sembra che qui si faccia riferimento al fatto che i farisei sottolineavano la serietà dell'osservanza. Per esempio, non era sufficiente osservare il sabato «in via generale», ma era necessario definire con cura quali attività di un giorno feriale costituissero un lavoro e fossero quindi proibite di sabato. Molti ebrei normali erano probabilmente irritati da un rigore del genere e consideravano le norme del sabato, stabilite dai farisei, come un peso imposto dagli interpreti della Scrittura, ma non dalla Scrittura stessa. Sebbene Gesù osservasse il sabato, egli sosteneva che il suo ministero a favore dei malati aveva la precedenza sulle regole sabbatiche dei rigoristi (vedi l'analisi di 12,1-14). Egli proponeva un giogo più dolce e un carico più leggero (11,28-30). Forse questa critica, come altre della serie, era rivolta da Matteo ai maestri *cristiani* che esortavano i seguaci di Gesù a osservare il sabato e le altre leggi rituali secondo l'interpretazione farisaica.

C'è poco da dire per quel che riguarda la terza critica (v. 5). L'ipocrisia di una religiosità che cerca l'adulazione da parte di altri piuttosto che la glorificazione di Dio è già stata fortemente denunciata nel Sermone sul monte (6,1-6.16-18).

Strettamente connessa con la «religiosità delle pubbliche relazioni» del v. 5 è la sete di apprezzamenti e di onori che viene fustigata nei vv. 6-7. Questa critica è presentata sotto forma di maledizione in Lc. 11,43. La versione di Matteo aggiunge la frase: «Ed essere chiamati dalla gen-

te: *Rabbi!*». Questo termine ebraico, che letteralmente significa «mio grande» o «mio maestro», era usato all'inizio del I secolo come un modo cortese di rivolgere la parola a qualsiasi maestro ebreo, come Giovanni Battista (Giov. 3,26) o Gesù (Giov. 1,38; Mt. 26,49). Soltanto dopo il 70 si sviluppò l'abitudine di usare *rabbi* quale termine tecnico per indicare i membri della tradizione farisea che erano stati formati come maestri e avevano ricevuto una consacrazione. È probabile che qui sia usato in un significato non tecnico.

Fra gli ascoltatori del v. 1 è inclusa «la folla», ma i vv. 8-12 sono chiaramente indirizzati ai soli discepoli che qui, per Matteo, non rappresentano i credenti semplici, bensì i maestri cristiani. In greco, la parola iniziale del v. 8 è enfatica e appositiva: «Ma voi non vi fate chiamare "Rabbi"». È poco probabile che qualcuno dei discepoli di Gesù fosse chiamato così durante la vita terrena di lui, ma può darsi che tale abitudine si affermasse subito dopo Pasqua, quando i primi cristiani assunsero la responsabilità di trasmettere ai nuovi credenti le tradizioni riguardanti Gesù. Deve essere stato naturale rivolgersi allo stesso modo alla successiva generazione di maestri cristiani. Essi stavano compiendo un'opera essenziale: che male c'era dunque a onorare il loro ruolo chiamandoli «Rabbi»?

L'importanza di quella funzione è indiscutibile, ma non va usata come pretesto per un'autoesaltazione, se questa danneggia la comunità. Soltanto uno deve essere onorato, tutti gli altri sono fratelli e sorelle, cioè sono degli eguali, uniti da affetto e rispetto reciproci. Questo ideale della chiesa, come società non stratificata, è fermamente fatto proprio da Paolo. Certi storici della realtà sociale hanno contrapposto alle chiese di Paolo altre associazioni della società greco-romana nelle quali i membri affermavano il loro amor proprio usando titoli pomposi. L'apostolo si riferisce ripetutamente alle *funzioni* di guida senza accentuare l'importanza delle *persone* che coprono quei ruoli. Viceversa, egli supplica i suoi convertiti di abbandonare ogni ambizione egoista e di trattare umilmente gli altri come superiori (Fil. 2,3; Rom. 12,3.16).

Il v. 10 ripete praticamente il v. 8 usando una parola greca piuttosto che una ebraica per dire maestro e rendendo esplicito il fatto che l'unica guida autentica nella chiesa è il Messia. In contrasto con i vv. 8 e 10, il 9 usa l'attivo del verbo: «Non chiamate nessuno sulla terra vostro padre». Si è generalmente d'accordo nel ritenere che ciò non si riferisca al proprio genitore, bensì a un'autorità religiosa. Alcuni leader rabbinici erano chiamati *Ab*, «Padre». Paolo usa «padre» come una metafora nel suo rapporto con i cristiani di Corinto (I Cor. 4,15), ma sembra poco verosimile che egli o altri maestri cristiani venissero chiamati così. Perciò è possibile che il v. 9 faccia allusione alla pratica di taluni cristiani di ori-

gine ebraica, di appellarsi alle autorità giudaiche a proposito di certe questioni come l'osservanza del sabato, anziché dipendere interamente da Cristo, che aveva interpretato per loro la volontà del loro Padre celeste. Sul significato dei vv. 11 e 12, vedi 20,20-28.

Questo passo ha una sua rilevanza perenne. Non è un peccato mortale per gli ecclesiastici essere chiamati «reverendo», «padre», «dotto-re» o «pastore». La premura dei laici di esaltare le persone consacrate usando titoli onorifici, aumenta tuttavia la responsabilità del ministro di operare con diligenza per abbattere la barriera tra clero e laicato.

7.3.2 Sette maledizioni riguardanti i maestri farisei (23,13-33)

L'uso della formula di maledizione per esprimere la disapprovazione divina è comune negli scritti profetici. Isaia 5,8-23 ne contiene una serie di sei. La maledizione può usare la terza persona («Guai a quelli che...»), come in Isaia 5, oppure la seconda persona, come in Am. 5,18: «Guai a voi che desiderate il giorno del SIGNORE!». L'uso della seconda persona non implica la presenza dei destinatari della maledizione, come si può vedere nelle invettive di Gesù contro due città della Galilea (Mt. 11,21). Il v. 1 di questo stesso capitolo limita il pubblico alle folle e ai discepoli, perciò non dobbiamo immaginare che Matteo pensasse che gli oppositori farisei ascoltassero le maledizioni.

Una serie analoga di maledizioni contro gli avversari religiosi si ritrova in Lc. 11,42-52, perciò è probabile che la fonte usata da Matteo e da Luca contenesse quel materiale, che poi ciascun evangelista ha elaborato a modo suo. In Luca ve ne sono sei: tre che riguardano i farisei e tre «i dottori della legge». Tale separazione ricorda la distinzione fra i semplici farisei, membri laici di un movimento religioso, e i loro «scribi», cioè il clero, esperto nell'interpretazione farisaica della legge, che Luca chiama giuristi o «dottori della legge» a beneficio dei lettori non ebrei (nella società greco-romana uno scriba era di solito un impiegato che a pagamento scriveva lettere per gli analfabeti). La versione di Matteo dimentica questa importante distinzione: i laici farisei e i loro scribi sono considerati in blocco e caratterizzati come gruppo con il peggiorativo di «ipocriti».

Il concetto di consapevole dissimulazione può essere presente nella dichiarazione sugli «ipocriti», tuttavia dobbiamo ricordare che il sostantivo e il verbo corrispondente non hanno sempre tale significato. Quando Paolo accusa Pietro e Barnaba di «ipocrisia» in Gal. 2,11-14 non vuol dire che la loro condotta sia stata disonesta, ma piuttosto che essi

sono stati incoerenti con la loro fede cristiana. Può darsi che Matteo considerasse alcuni farisei come autentici ipocriti, cioè come persone che pretendevano di essere religiose pur non avendo una vera fede, ma probabilmente usava il peggiorativo per mettere in risalto che quanto essi facevano e insegnavano era in grave tensione con la fede ricevuta dalla legge e dai profeti. Questa interpretazione è sostenuta dall'uso ripetuto di «ciechi» come descrizione degli antagonisti (vv. 16, 17, 24, 26): essi sono ciechi dinanzi all'incoerenza tra la loro interpretazione della legge e la sua autentica intenzione.

La maggior parte delle maledizioni si preoccupa più dell'insegnamento degli scribi farisaici che della loro pratica. Ciò è particolarmente evidente nel caso della prima maledizione (v. 13). Non è con il loro comportamento, buono o cattivo che sia, che gli scribi escludono il popolo dal regno, bensì con il loro insegnamento. Quando la gente era attratta dal ministero di Gesù («Non è questi il Figlio di Davide?»), i farisei dichiaravano: «Costui non scaccia i demòni se non con l'aiuto di Belzebù, principe dei demòni» (12,23-24; vedi anche 21,15). Con il loro pubblico rifiuto di riconoscere che Gesù è colui al quale i profeti hanno reso testimonianza, gli scribi farisaici dimostrano di essere interpreti incompetenti della Scrittura. Allo stesso modo la seconda maledizione (v. 15) accusa i maestri di percorrere grandi distanze per convertire un pagano (forse una personalità eminente come Flavio Clemente di Roma o il re Izate di Adiabene?) a una falsa forma di giudaismo, insegnando loro con ogni verosimiglianza a porre l'accento su ciò che è irrilevante, come è illustrato nella terza e nella quarta invettiva.

La terza maledizione (vv. 16-22) deve essere letta alla luce del rifiuto dei giuramenti da parte di Gesù (5,33-37; vedi anche Giac. 5,12). L'uso di giuramenti impropri dilagava tra la gente comune. Si conosce il caso di un uomo che giurò «per la vita del raccoglitore di fichi!» Antichi rabbi cercarono di aiutare la gente a capire la distinzione fra i giuramenti validi e quelli nulli, e a mantenere le promesse accompagnate da un giuramento corretto. Gesù era intollerante nei riguardi di tali distinzioni perché era convinto che distogliessero il popolo dalla questione centrale: l'onestà. Ogni giuramento, qualunque sia la sua formula, è una dichiarazione che vede come sommo testimone Dio, che sarà il giudice supremo delle nostre parole (vedi anche 12,36-37).

La quarta maledizione (vv. 23-24) si occupa esplicitamente non dell'insegnamento ma della pratica. Gli avversari sono severamente rimproverati perché prestano troppa attenzione a questioni irrilevanti come il pagamento della decima sulle erbe dell'orto (che va ben oltre le precise richieste di prelievo della decima di Deut. 14,22-23), e trascurano le esigenze centrali della legge: giustizia, misericordia e fede. È pos-

sibile che questo trio di obblighi non legali rispecchi Mich. 6,8: «Che altro richiede da te il SIGNORE, / se non che tu pratichi la giustizia, / che tu ami la misericordia / e cammini umilmente con il tuo Dio?». Nella versione greca di Michea la parola ebraica tradotta talora con «clemenza» è resa con *eleos* («misericordia»), una delle parole preferite da Matteo per riassumere i requisiti morali dell'Antico Testamento (vedi 9,13; 12,7). I tre elementi riguardano innanzitutto i rapporti fra le persone (etica), perciò si dovrebbe forse intendere che la terza parola non significhi «fede» nel senso di umile fiducia in Dio (secondo l'idea di Mich. 6,8), bensì *fedeltà* nei rapporti umani. Questi versetti criticano esplicitamente la prassi dei farisei ma, visto il contesto, siamo certamente giustificati nel vedervi un attacco implicito al loro insegnamento. Si suppone che insegnino ad altri a imitare il loro accurato pagamento della decima sulle erbe aromatiche dell'orto, distogliendo così la loro attenzione dalla volontà *morale* di Dio.

La quinta maledizione (vv. 25-26) rispecchia un dibattito fra scribi nell'ambito del farisismo stesso, per decidere se l'interno e l'esterno di bicchieri e piatti sono indipendenti per quanto concerne l'impurità, vale a dire se l'interno viene contaminato quando l'esterno diventa impuro da un punto di vista rituale e viceversa. In questi versetti si ritrova la prospettiva di 15,1-20: non è il mangiare con le mani non lavate che rende una persona impura, ma l'agire in modo immorale. Anziché dibattere simili sottili questioni sulla purezza del vasellame, gli avversari religiosi dovrebbero occuparsi della condotta etica. Occorrerebbe forse dare alla preposizione *ek*, nell'ultima frase del v. 25, un senso causale piuttosto che partitivo: «sono pieni *per* [cioè in base a, a causa di] rapina e intemperanza». In questo caso il piatto e il bicchiere non sono metafore dei cuori e delle menti dei farisei, ma si dovrebbe pensare che significhino: «Le vostre tavole scricchiano per i guadagni illeciti». Tuttavia, il v. 26 tratta il bicchiere in senso metaforico: «Pulisci prima il tuo cuore, e quindi la tua condotta rispecchierà la tua purezza interiore».

Come nella quarta e quinta maledizione, anche nella sesta l'attacco contro l'insegnamento dei farisei è soltanto implicito (vv. 27-28). Qui la metafora di un bel monumento funerario è usata per contrapporre la reputazione di rettitudine degli antagonisti alla loro ipocrisia e sregolatezza interiore. L'ultima parola del v. 28 – *anomia* – tradotta con «iniquità», è spesso usata con questo significato generico, ma la sua derivazione da *nomos* («legge») può essere contestualmente importante. Gli avversari che pretendono di spiegare la legge di Dio sono colpevoli di *illegalità*, perché danno rilievo a minuzie e trascurano gli aspetti più gravi della legge. Questa è l'essenza della loro ipocrisia. Inteso in tal modo, il v. 28 funge da sintesi delle prime sei invettive.

La settima (vv. 29-33) è diversa nello stile dalle precedenti. Non attacca né l'insegnamento né l'etica personale dei farisei, ma li accusa piuttosto per la loro solidarietà con gli antichi israeliti che avevano perseguitato i profeti di Dio. La logica è un po' tirata per i capelli, per non dire altro. Per quale motivo onorare i profeti morti elevando loro qualche monumento costituisce una prova di complicità con quelli che li assassinarono? Si potrebbe dedurre esattamente il contrario. Onorare la memoria di Lincoln, di Kennedy o di Martin Luther King significa condannare i loro assassini. In questa maledizione troviamo la retorica della polemica, non una ragionata argomentazione. Il concetto sottinteso è tuttavia ovvio: gli avversari sono accusati di manifestare lo stesso atteggiamento negativo verso i messaggeri di Dio, come quello messo in mostra da coloro che uccisero i profeti delle generazioni passate. La tradizione leggendaria secondo cui Israele aveva sempre perseguitato i suoi profeti era ben radicata nel giudaismo del I secolo (vedi l'analisi di 21,33-46). Rifiutando Gesù e i suoi discepoli, gli oppositori continuano quella tradizione. Essi «colmeranno la misura», cioè raggiungeranno il numero di atti di ribellione che farà cadere su di loro il giudizio finale di Dio.

7.3.3 La condanna definitiva (23,34-39)

In Luca la maledizione riguardante la costruzione di monumenti sepolcrali è immediatamente seguita da un detto che Gesù attribuisce a un altro oratore del passato: «Per questo la sapienza di Dio ha detto: "Io manderò loro dei profeti e degli apostoli"» (Lc. 11,49). Nella versione di Matteo il detto è attribuito a Gesù stesso e pertanto si riferisce più enfaticamente alla missione che i suoi seguaci realizzeranno fra i loro concittadini ebrei: «Vi mando dei profeti, dei saggi e degli scribi». Il detto sulla sapienza in Luca parla anche, in termini generali, dell'accoglienza negativa: «Ne uccideranno alcuni e ne perseguiteranno altri», mentre in Matteo si estende per includere specifiche forme di persecuzione, a cui fa riferimento il discorso sulla missione: «Alcuni ne flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città in città» (vedi 10,17.23). Con questa allusione alle prime e alle ultime righe della sezione 10,17-23 forse Matteo intende ricordare l'intera pericope sulla persecuzione dei missionari cristiani di origine ebraica. In questa sua formulazione del detto sulla sapienza, l'evangelista vuol fare intendere che forse, in origine, esso si riferiva agli antichi profeti (cfr. II Cr. 36,15-16), ma che egli stesso considera che il detto si adempirà in modo definitivo nella missione cristiana verso Israele. Il brutale rifiuto dell'evangelo provo-

cherà la fine del periodo di pazienza di Dio nei riguardi dell'assassinio dei suoi messaggeri. Ormai la vendetta divina ricadrà «su questa generazione». In quest'ultima frase del detto sulla sapienza avviene una sottile transizione fra la prima parte del capitolo – che costituisce una condanna dei farisei in quanto maestri di Israele (vedi 23,2) – e la conclusione che pronuncia un giudizio sul popolo nel suo insieme. L'intera nazione è condannata perché ha imitato i farisei nel respingere Gesù e i suoi missionari.

Il lamento su Gerusalemme (vv. 37-39) si trova in un contesto molto diverso in Luca (13,34-35). Sembra che il terzo evangelista abbia inteso che si riferisse all'ingresso trionfale, quando il popolo accolse Gesù con il grido «Benedetto il Re che viene nel nome del Signore» (Lc. 19,38). Usandolo come momento culminante del discorso di commiato del Messia, Matteo conferisce al detto un tono molto più pessimistico. Il castigo di Dio contro Israele, per aver rifiutato Gesù e i suoi messaggeri, includerà l'abbandono della «vostra casa» (v. 38). Non è chiaro se Matteo intende che ciò si riferisca a Gerusalemme, al Tempio o alla nazione nel suo complesso, poiché ognuno di questi concetti coinvolge indirettamente gli altri. Il versetto è particolarmente ironico se Matteo vi percepisse un'eco di Ger. 12,7: «Io ho lasciato la mia casa, / ho abbandonato la mia eredità; ho dato l'amata mia nelle mani dei suoi nemici». Quello che Dio ha chiamato «la mia casa» è stato declassato in «la vostra casa». Considerando l'aggiunta di Matteo alla parabola della festa di nozze di 22,7, è probabile che l'evangelista considerasse che 23,38 anticipava la distruzione di Gerusalemme e del Tempio da parte dell'esercito di Tito, nel 70.

Visto il contesto nel quale Matteo ha collocato l'ultimo versetto del capitolo, si deve ritenere che si riferisca al giudizio, non all'evangelizzazione. A differenza di Paolo (vedi Romani 9 - 11), Matteo non prevede la conversione di Israele negli ultimi istanti della storia. Quando essi saluteranno il ritorno del Signore in gloria con l'acclamazione: «Benedetto colui che viene nel nome del Signore» non sarà con gioia, ma con la tristezza dei condannati che sono costretti a onorare il loro giudice (cfr. Fil. 2,10-11). Dopo l'ultima parola di condanna, il Messia abbandona letteralmente il Tempio e ne profetizza la distruzione (24,1-2).

Qual è l'intenzione dell'aspra controversia di Matteo 23? La sua funzione narrativa è polemica (secondo 23,1 è rivolta alla folla e ai discepoli), ma è contenuta in un libro destinato ai cristiani, non agli ebrei. Da questa prospettiva è possibile considerarlo essenzialmente apologetico, più che polemico. Cerca di proporre una spiegazione teologica dello sfortunato evento storico che ha visto colui che i cristiani onorano come il Messia di Israele rifiutato dal suo popolo e violentemente respinti colo-

ro che in seguito ne annunciavano la risurrezione. Il passo cerca di venire a patti con questa sfida alla fedeltà della chiesa spiegando in primo luogo, che il popolo è stato fuorviato da falsi maestri, e poi che il rifiuto di Gesù e dei suoi messaggeri era semplicemente l'ultimo esempio di una lunga serie di maltrattamenti dei profeti di Dio da parte di Israele. Tuttavia, il lato opposto di questa apologetica è senz'altro polemico. Il brano descrive Israele come privo della presenza guaritrice di Dio.

La teologia negativa di Matteo a proposito di Israele è storicamente comprensibile per l'infelice esperienza dei missionari cristiani di origine ebraica, ma la sua presentazione del rinnegamento di Israele da parte di Dio deve essere collocata nel più ampio contesto della riflessione di Paolo sulla questione. Questi sosteneva che la risposta negativa di Israele all'evangelo non potesse affatto impedire a un Dio fedele di portare a compimento il suo piano per il suo popolo «perché i doni e la vocazione di Dio sono irrevocabili» (Rom. 11,29). L'«indurimento» che è calato su Israele offre l'occasione per recare l'evangelo ai pagani; quando la totalità di questi estranei sarà entrata nella chiesa, «tutto Israele sarà salvato» (Rom. 11,26). A quel punto la polemica di Matteo sarà stata superata.

7.4 Il discorso sulla gloriosa venuta del Messia (24,1 - 25,46)

Spesso si allude all'ultima serie di insegnamenti di Gesù (una forma ampliata di Marco 13) come al «discorso apocalittico». Questo aggettivo, derivato dal verbo greco *apokalyptō* («rivelare, far conoscere») è usato dagli studiosi a proposito di un genere di letteratura giudaica che fiorì dal 200 a.C. fino al 135 d.C. Tali apocalissi, di cui due soltanto furono ammesse nel canone biblico (Daniele e l'Apocalisse), affermano di svelare segreti divini che riguardano il piano di Dio per l'epilogo della storia e per il giudizio finale. La loro specifica funzione consiste nell'incoraggiare i credenti a rimanere fedeli in epoche difficili, drammatizzando la speranza che Dio verrà davvero a redimere il suo popolo. Nonostante la sua brevità, il discorso apocalittico adempie la stessa funzione. Parla di una serie di avvenimenti futuri che culmineranno con la venuta di Gesù in gloria, ma il suo accento ricade sull'esortazione alla fedeltà, piuttosto che sulla rivelazione di segreti celesti. Ciò viene dimostrato non soltanto dalla quantità di spazio dedicata ad alcune parabole sull'attesa vigilante, ma anche dal gran numero di imperativi disseminati in tutto il discorso.

In Matteo e in Marco il discorso è motivato da un'osservazione dei discepoli a proposito dell'imponenza degli edifici del Tempio. Il complesso delle costruzioni sul monte del Tempio, risultato dell'ambizioso programma edilizio di Erode il Grande, era giustamente considerato come uno dei più famosi del mondo antico. Come un moderno Geremia, Gesù ne predice la totale distruzione (cfr. Ger. 7,14). Esiste un'ampia diversità nei racconti sulla predizione di Gesù riguardo al Tempio (vedi Giov. 2,19; At. 6,14) e Marco precisa la versione presentata al processo dinanzi al sommo sacerdote: «essi testimoniarono falsamente» (Mc. 14,57-58; vedi l'analisi di Mt. 26,61). Pur rimanendo un'incertezza sulle parole originarie, vi sono pochi dubbi che Gesù abbia fatto una simile predizione. Implicita nella profezia di Gesù, viceversa esplicita in Geremia, è la convinzione che la distruzione sarà il castigo di Dio sul suo popolo per i suoi peccati. In Matteo questa interpretazione è indicata dal contesto: 24,2 va letto come un seguito di 23,34-39.

Il punto centrale dell'insegnamento di Gesù era la venuta del regno, pertanto i suoi seguaci devono avere inevitabilmente interpretato il detto sul Tempio come una profezia *apocalittica*, cioè la sua distruzione sarà stata attesa come un segno che Dio stava per intervenire e per stabilire la sua sovranità. Dopo l'esperienza della risurrezione, che li rassicurò sul fatto che Gesù era stato glorificato alla destra di Dio (vedi l'analisi di 26,64), molti avranno atteso l'annientamento del Tempio come un preludio al glorioso ritorno del Messia.

Inteso in tal senso, il detto sul Tempio offre la base per il discorso apocalittico che tocca due preoccupazioni fondamentali dei primi cristiani: quando verrà Gesù nella gloria? E che cosa dobbiamo fare nel frattempo? Di conseguenza la struttura del discorso è relativamente semplice: a) gli eventi anteriori alla grande tribolazione (24,3-14); b) l'abominazione e la grande tribolazione (24,15-28); c) la venuta di Gesù in gloria (24,29-31); d) il tempo in cui tutto questo accadrà (24,32-44); e) tre parabole sull'attesa vigilante; e f) il giudizio contro i pagani (25,31-46).

7.4.1 Gli eventi anteriori alla grande tribolazione (24,3-14)

In Marco il discorso è introdotto dalla domanda dei discepoli: «Dicci, quando avverranno queste cose e quale sarà il segno del tempo in cui tutte queste cose staranno per compiersi?» (Mc. 13,4). Cioè, la questione fondamentale non riguarda la venuta del Messia nella gloria, ma la distruzione del Tempio. Nondimeno, il riferimento a «queste cose» indica che la demolizione del santuario farà parte di una serie di even-

ti apocalittici che includerà il ritorno di Gesù. L'incendio del Tempio da parte dei romani richiese una revisione di questa aspettativa. Matteo, di conseguenza, corregge la domanda dei discepoli per poter distinguere con chiarezza fra questo evento storico del passato e i segni e gli eventi apocalittici che per lui stanno ancora nel futuro: «Dicci, quando avverranno queste cose [la distruzione del Tempio] e quale sarà il segno della tua venuta e della fine dell'età presente?». In ciò che segue non viene data nessuna risposta alla prima delle due domande, perché non ha più alcun interesse per i lettori di Matteo: tutta l'attenzione è concentrata sulla seconda.

Non bisognerebbe immaginare troppo in fretta che alcune o tutte le esperienze preannunciate nei vv. 4-14 si erano già verificate quando Matteo scriveva. L'ampia storia di quel periodo, scritta da Giuseppe Flavio, non parla di nessun episodio di persone che pretendessero di essere il Messia e neppure i testi cristiani forniscono testimonianze di qualcuno che affermava di essere Gesù redivivo. È quindi probabile che la predizione del v. 5 rimanesse inadempita. Lo stesso vale per i vv. 6-7. La *Pax Romana* era stata ristabilita a caro prezzo con la guerra in Palestina. Nessun altro gruppo etnico nel bacino del Mediterraneo osava sfidare la potenza militare di Roma. Questi versetti contengono un motivo apocalittico tradizionale, cioè che un conflitto micidiale dilagherà quando si avvicini la fine della vecchia era (si può trovare un parallelo contemporaneo in *IV Esdra* 13,30-31). Presuppone il collasso dell'impero romano. Anche terremoti e carestie erano dati comuni nelle descrizioni apocalittiche del futuro. Questo primo gruppo di segni era sintetizzato con la notifica che tutti assieme costituivano il «principio di dolori [del parto]» (v. 8), cioè i violenti dolori che accompagneranno la nascita dell'età futura dalla vecchia epoca. Questi eventi accadranno per necessità divina («bisogna» nel v. 6 sembra riecheggiare la traduzione greca di Dan. 2,28.45), ma non annunciano l'arrivo del Messia. Non è ancora la fine.

Matteo rivede ampiamente il paragrafo successivo perché ha già usato Mc. 13,9-13 nel suo discorso missionario in 10,17-22. Spostando questi versetti dal discorso apocalittico di Marco, Matteo avanza l'idea che la persecuzione sperimentata dai missionari cristiani a opera degli ebrei non è un segno escatologico, ma fa semplicemente parte della storia della chiesa (il presente commentario presuppone che per Matteo la missione verso Israele appartenga in larga misura al passato; vedi l'analisi del capitolo 10). Nello spazio lasciato vuoto dall'eliminazione di quei versetti marcani, Matteo colloca diversi temi importanti. Invece della persecuzione da parte degli ebrei ha luogo ora una sanguinosa persecuzione per mano dei pagani. In tutto l'impero i cristiani dovevano essere stati duramente scossi dalle notizie sull'arbitraria e crudele perse-

cuzione di Nerone contro i loro correligionari quali capri espiatori per l'incendio di Roma. Avendo già sperimentato l'animosità di vecchi amici e di famigliari quale conseguenza dell'aver adottato lo stile di vita cristiano (vedi I Pie. 3,14-16; 4,3-4) i credenti devono aver tremato dappertutto nell'attesa che la persecuzione verbale potesse presto trasformarsi in violenza spietata, con o senza la partecipazione del governo. Per quanto si può dedurre dai documenti, tuttavia, non si è svolta nessuna estesa persecuzione, con assassinii o esecuzioni, dal tempo del bagno di sangue di Nerone fino al regno di Traiano, all'inizio del II secolo (la presunta persecuzione sotto Domiziano nel periodo 90-96 sembra essere l'invenzione di un'immaginazione posteriore). Dobbiamo perciò supporre che le predizioni di apostasia, tradimento e odio del v. 10 siano rimaste anch'esse inadempite tranne in casi isolati.

D'altra parte, il v. 11 si riferisce evidentemente a un pericolo reale e urgente, almeno per quanto riguarda Matteo, che ha già ammonito i suoi lettori a essere vigilanti contro i falsi profeti (7,15-20). Con questa definizione egli indica senza ambiguità non chi fa predizioni sbagliate per il futuro, ma coloro che rivendicano un'ispirazione divina e quindi il diritto di esercitare la conduzione religiosa delle congregazioni cristiane, ma la cui vita non è conforme all'insegnamento etico di Gesù (7,21-23).

Questa «iniquità» nel v. 12, modellata dai falsi profeti e imitata dai loro seguaci, costituisce per Matteo la più grave minaccia per la chiesa, minaccia molto più pericolosa della persecuzione. Uno dei suoi effetti peggiori è che «l'amore dei più si raffredderà». Le traduzioni comuni considerano il genitivo in quella frase come soggetto, «l'amore della maggioranza», ma visto il modo come «i più» è usato a Qumran, dovremmo considerare la possibilità che il genitivo sia oggettivo: «l'amore per tutti gli altri membri della comunità cristiana». Una religione che si crogiola in esorcismi e guarigioni, ma rimane insensibile alla sfida lanciata dallo stile di vita insegnato nel Sermone sul monte, degenera in un pio egocentrismo che dimostra scarso interesse per i minimi della congregazione (vedi 18,1-4). Per partecipare al tempo della salvezza si deve *perseverare* (v. 13; cfr. 10,22). Ciò implica non soltanto sopportare la persecuzione e altre prove senza rinunciare alla fede, ma anche persistere nell'amore nonostante tutta l'ostilità che esso incontra (vedi I Cor. 13,7: l'amore *sopporta* ogni cosa).

L'ultimo versetto di questa sezione è per certi aspetti il più importante per Matteo. Ha ampliato il breve commento di Mc. 13,10: «E prima bisogna che il vangelo sia predicato fra tutte le genti» e lo ha spostato, dalla sua collocazione originaria, al centro del paragrafo sulla persecuzione per inserirlo in questo punto culminante, rafforzandone l'im-

portanza con l'aggiunta della nota: «*allora* verrà la fine». Per decenni molte persone nella chiesa sono rimaste in attesa, sempre piene di speranza che il ritorno di Gesù fosse imminente. Al tempo in cui il primo vangelo fu scritto, probabilmente nel corso delle ultime due decadi del I secolo, la chiesa dovette prendere in considerazione la possibilità che la fine potesse avvenire molti anni più tardi. Matteo offre una spiegazione teologica per il ritardo: si tratta di un tempo per la missione. L'attesa deve essere attiva, non passiva. Tutti i pagani devono essere messi a confronto con l'evangelo. Il dramma escatologico potrà progredire verso il suo epilogo soltanto dopo che quest'opera sarà stata compiuta.

7.4.2 L'abominazione e la grande tribolazione (24,15-28)

Completata la missione verso i pagani, verrà la fine (v. 14). Il segno supremo sarà la grande tribolazione, che inizierà con «l'abominazione della desolazione».

Si sostiene talvolta che per Matteo gli avvenimenti dei vv. 15-21 avessero già avuto luogo: «l'abominazione della desolazione» si riferirebbe all'assedio di Gerusalemme, oppure alla conquista finale del Tempio da parte degli eserciti di Tito e all'offerta di sacrifici pagani sul luogo santo; la fuga che segue sarebbe l'emigrazione della chiesa di Gerusalemme a Pella, a est del Giordano, prima dell'assedio, oppure la ricerca di scampo da parte dei profughi dopo la caduta della città; la grande tribolazione del v. 21 descriverebbe la disperata situazione della Palestina nei mesi successivi alla vittoria romana. Tutto ciò è estremamente improbabile. La fuga di cui parlano i vv. 16-20 non è un evento storico e senza il minimo dubbio non è quella degli scampati dalla capitale in fiamme nell'estate (non nell'inverno) del 70. Non è chiaro perché la versione di Matteo aggiunga «né di sabato» al v. 20, quando sembra ammettere che la fuga avverrà d'inverno o no, in un giorno di sabato o in un altro; ma essa indica con certezza che per Matteo l'avvenimento non ha ancora avuto luogo: non avrebbe senso pregare per un fatto del passato. No, è meglio trattare questi vari eventi come se rappresentassero motivi apocalittici ben noti.

«L'abominazione della desolazione» (Dan. 12,11) si riferisce alla collocazione di un altare pagano sulla sommità del grande altare di Gerusalemme (vedi *I Mac.* 1,54.59). Può aver assunto un nuovo significato quando Caligola tentò di far erigere una sua statua nel Tempio stesso. Forse, durante la guerra contro Roma, alcuni cristiani ebrei usarono la frase in timorosa anticipazione della celebrazione della vittoria dei pa-

gani. Tuttavia è probabile che i cristiani intendessero la frase in termini sovranaturali, piuttosto che naturali. La Seconda lettera ai Tessalonicesi (2,3-4) parla della *manifestazione* dell'«uomo del peccato» che «si pone a sedere nel tempio di Dio [...] proclamandosi Dio». Questa figura sovranaturale, che simboleggia tutti i peccati, sarà distrutta da Gesù al suo glorioso ritorno (2,8). Sembra perciò verosimile che Matteo abbia inteso che l'abominazione della desolazione si riferisca a un Anticristo sovranaturale. Questa estrema manifestazione di ribellione contro l'autorità di Dio chiamerà fuoco e zolfo dal cielo come nel giudizio di Sodoma e Gomorra, perciò il tema dell'abominazione è seguito da quello della fuga escatologica, che sembra avere come suo paradigma la fuga di Lot da Sodoma (Gen. 19,17): il giusto scamperà al giudizio contro il malvagio soltanto abbandonando in tutta fretta la città condannata (vedi Lc. 17,32).

Il tema della «grande tribolazione» (v. 21) si ispira probabilmente a Dan. 12,1: «Vi sarà un tempo di angoscia, come non ce ne fu mai da quando sorsero le nazioni fino a quel tempo». Non si fornisce alcun dettaglio su questo periodo di sofferenza. A differenza delle sinistre descrizioni dell'Apocalisse, qui è soltanto l'informazione che la durata della tribolazione è stata abbreviata «a motivo degli eletti». Questo concetto può rispecchiare indirettamente un'altra caratteristica del racconto di Sodoma. In Gen. 18,32 Dio assicura Abramo che la presenza di almeno dieci giusti nella città malvagia le avrebbe assicurato una dilazione. Nei vv. 23-28 Matteo combina materiale proveniente da Mc. 13,21-23 con detti che si trovano in Lc. 17,23-24. Il tema principale è ovvio: i cristiani di Antiochia e di altre città più lontane non devono essere turbati da voci secondo cui Gesù è già ritornato e si nasconde da qualche parte in Palestina. Come il bagliore di un fulmine che illumina tutto il cielo, così la sua venuta sarà un evento sovranaturale visto da tutti, dovunque si trovino. Le dicerie che vengono profetizzate presuppongono che il Cristo sarà semplicemente un essere umano, che si può nascondere in una stanza interna. La promessa è che Gesù, il quale era totalmente un essere umano durante la sua vita terrena, tornerà in una gloria sovranaturale superiore a qualsiasi possibilità di nascondersi. L'affermazione a proposito del cadavere, al v. 28, vuol dire la stessa cosa: il Cristo glorificato sarà talmente visibile al mondo, come lo è una carogna per un avvoltoio dalla vista acuta.

7.4.3 La venuta di Gesù in gloria (24,29-31)

La fine predetta nel v. 14, che arriverà immediatamente dopo la grande tribolazione (v. 29), sarà segnata da terrificanti prodigi celesti. Qui la fonte di Matteo attinge alle profezie dell'Antico Testamento che riguardano il giorno del Signore, in particolare Is. 13,9-10; 34,4. I profeti di Israele parlavano del «giorno di YHWH» come di un giorno di vendetta divina sul peccato umano (vedi, per esempio, Is. 13,6.9; 34,8; Gioele 1,15; Am. 5,18; Zac. 14,1; Mal. 4,5). I cristiani si trovarono nella condizione di adoperare questi testi come se riguardassero Gesù, poiché la parola greca *kyrios* («Signore») per loro indicava tanto il Signore Gesù quanto il Signore Dio. Paolo scrive sul «giorno del Signore» riferendosi alla venuta finale di Gesù (I Tess. 5,2; II Tess. 2,2; I Cor. 1,8; 5,5; II Cor. 1,14). Così le catastrofi astronomiche associate con il giorno del Signore nell'Antico Testamento vengono qui interpretate come segnali della venuta di Gesù.

«Il segno del Figlio dell'uomo» al v. 30 ha sconcertato molti. Alcuni hanno supposto che il versetto annunci che la croce di Gesù apparirà come un prodigio nel cielo. Ciò non è impossibile, ma è più verosimile che il segno sia lo stesso Figlio dell'uomo. In Isaia 11, un passo che ha avuto profonda influenza sui concetti messianici, si profetizza: «In quel giorno, verso la radice d'Isai, issata come *vessillo* dei popoli» (11,10); «Egli alzerà un *vessillo* verso le nazioni» (11,12). Nella seconda di queste frasi i traduttori greci usano *sēmeion*, la parola tradotta «segno» in Mt. 24,30. Noi possiamo parafrasare il v. 30a: «E allora apparirà nel cielo il segno messianico di Isaia 11 nella persona di colui che chiama se stesso il Figlio dell'uomo». (Su come Matteo comprendesse «il Figlio dell'uomo» quale autodesignazione di Gesù, vedi *Introduzione*.) Sarà l'apparizione del Crocifisso in persona che susciterà il cordoglio di «tutte le tribù della terra» (v. 30b). Qui l'allusione è a Zac. 12,10-14, dove tutte le famiglie di Israele fanno cordoglio per colui «che essi hanno trafitto» (vedi anche Apoc. 1,7). Nella comprensione di Matteo il lutto è probabilmente negativo: il colpevole guarda con timore colui che vendicherà l'uccisione del Messia.

Il v. 30c allude senza equivoci a Dan. 7,13: «Io guardavo, nelle visioni notturne, ed ecco venire sulle nuvole del cielo uno simile a un figlio d'uomo; egli giunse fino al vegliardo e fu fatto avvicinare a lui». In Daniele è detto chiaramente che questa figura simile all'uomo (in contrasto con le quattro bestie menzionate prima, che rappresentano quattro successivi imperi mondiali) simboleggia «il popolo dei santi dell'Altissimo», cioè un Israele purificato (vedi Dan. 7,14.27). Però abbiamo prove che, già nel I secolo, Dan. 7,13 era interpretato come un testo rife-

rentesi al Messia. In *IV Esdra* 13,2-3 leggiamo: «Vidi che, ecco, si alzava dal mare un vento tale da agitare tutti i suoi flutti; guardai, ed ecco che il vento fece salire dal profondo del mare qualcosa di simile a un uomo; guardai ed ecco quell'uomo volava assieme alle nubi del cielo». Più avanti nel capitolo l'autore spiega che l'uomo del mare rappresenta il salvatore escatologico che Dio chiama «mio Figlio»³ (13,25-53). Sebbene il viaggio sulle nuvole in Dan. 7,13 vada dalla terra verso il cielo, scrittori apocalittici come l'autore di *IV Esdra* e Giovanni, autore dell'Apocalisse, non hanno difficoltà a immaginare che quella figura discenda sulla terra (vedi Apoc. 1,7). I primi cristiani trovarono nella profezia di Daniele un mezzo importante per esprimere la loro convinzione che il Gesù Crocifisso sarebbe tornato come Messia glorificato (vedi anche 26,64). L'ultima frase del v. 30: «con gran potenza e gloria» è forse una breve parafrasi di Dan. 7,14.

Considerando lo speciale interesse di Matteo per il giudizio finale (vedi l'analisi di 7,21-23), è notevole il fatto che questo breve passo non dica nulla sulla venuta di Gesù per giudicare i malvagi (tranne per ciò che è implicito nel cordoglio del v. 30). Il versetto conclusivo è del tutto positivo: il Messia incaricherà gli angeli affidatigli da Dio di radunare i suoi «eletti» da ogni angolo della terra. Il gran suono di tromba qui indica la redenzione, non il giudizio (vedi Is. 27,13; *Salmi di Salomone* 11,1; I Tess. 4,16; I Cor. 15,52).

7.4.4 Il tempo in cui tutto questo accadrà (24,32-44)

Invece di mostrare un Gesù attardantesi sugli emozionanti cambiamenti che accompagneranno il suo ritorno in gloria, il testo lo presenta mentre affronta la domanda urgente: «Quando si verificherà tutto questo?». Si introduce così una transizione fra le predizioni escatologiche della prima metà del discorso e le esortazioni all'attesa vigilante che ne domineranno la seconda parte.

La breve parabola del fico si riferisce in primo luogo ai vv. 15-28; «tutte queste cose», nel v. 33, ricordano la lista dei «segni» che prederanno immediatamente la fine. Non offre ulteriori indizi sul tempo in cui verrà la fine, ma semplicemente assicura i lettori che quando vedranno i segni finali sapranno che non devono più aspettare molto a lungo. Il fico produce nuovo fogliame più tardi degli altri alberi decidue della Palestina, perciò il tempo fra l'apparizione delle foglie e la

³ Così la traduzione inglese; l'italiano (in: P. SACCHI, a cura di, *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 2, Torino, Utet, 1989) dice «mio servo» (N.d.T.).

raccolta dei frutti è relativamente breve. Quando gli altri alberi sono rivestiti della vegetazione primaverile, i rami spogli del fico sembrano morti. L'apparizione finale delle foglie dà la certezza che vi sarà davvero un raccolto.

Sebbene non proponga alcuna data esatta (come la distruzione del Tempio), il v. 34 promette solennemente che Gesù tornerà mentre alcuni dei suoi contemporanei saranno ancora in vita (una ripresa di 16,28). Questa predizione non si è adempiuta, perciò sono state avanzate parecchie supposizioni con l'intento di comprendere il detto che deve ancora avverarsi. Alcuni hanno sostenuto, per esempio, che «questa generazione» non si riferisce ai contemporanei di Gesù, bensì alla nazione ebraica o alla chiesa. La dimostrazione linguistica a favore di tali proposte non è di gran peso. Alcuni dei contemporanei di Gesù erano ancora in vita quando fu redatto il primo vangelo, pertanto questa predizione non era ancora stata smentita. L'attendibilità della promessa è sottolineata da un detto sulla validità eterna dell'insegnamento di Gesù: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (v. 35). Può darsi che questa frase avesse in origine un contesto molto differente, in cui non si riferiva alle predizioni escatologiche, ma all'insegnamento etico (cfr. con la dichiarazione di 5,18 che riguarda la validità eterna della Torah).

Matteo credeva davvero che Gesù sarebbe tornato prima che l'ultimo dei suoi contemporanei morisse? Non possiamo rispondere a questa domanda. Sappiamo però che egli considerava il «ritardo» come un tempo di grazia. Dio stava rimandando il giudizio finale affinché molte più persone potessero avere la possibilità di ascoltare e di accettare l'evangelo. Era un tempo per l'evangelizzazione universale (24,14; 28,19).

Dal primo giorno dopo la risurrezione fino al nostro tempo ci sono sempre stati dei cristiani insoddisfatti per l'incertezza su quando si sarebbe verificata la «seconda venuta». Nel racconto di Luca dell'ascensione i discepoli chiedono al Gesù risorto: «Signore, è in questo tempo che ristabilirai il regno a Israele?». La sua risposta è ferma: «Non spetta a voi di sapere i tempi o i momenti che il Padre ha riservato alla propria autorità. Ma riceverete potenza [...] e mi sarete testimoni [...] fino alle estremità della terra» (At. 1,6-8). Non tutti hanno accolto questo consiglio. Anziché concentrarsi sull'opera, hanno cercato di calcolare i tempi. Attingendo a profezie apocalittiche di Daniele e dell'Apocalisse, hanno insistito che gli eventi della loro epoca erano l'adempimento delle predizioni bibliche e che Gesù stava per tornare. Il fatto che tutte le precedenti interpretazioni siano state smentite dal continuo «ritardo» della seconda venuta non impedisce ad alcuni, anche nella nostra epoca, di proseguire sfacciatamente sullo stesso sentiero. L'arroganza spirituale

che pretende di indagare il piano segreto di Dio è severamente condannata da Mt. 24,36. Neppure il Messia sa quando verrà la fine! Neppure i sommi arcangeli sono al corrente dell'intenzione del Padre! Quanto è sciocco da parte di esseri umani pensare di poter giocare con numeri biblici e profezie ambigue per scoprire ciò che era nascosto persino a Gesù!

Il v. 36 ha un secondo messaggio, ancora più importante per noi. Fin dal sorgere dell'eresia docetica alla fine del I secolo, vi sono sempre stati dei cristiani che hanno avuto difficoltà a credere che Gesù fosse totalmente umano (probabilmente per questo motivo molti antichi manoscritti di Matteo omettono la frase «neppure il Figlio»). Essi hanno ragionato che quando la seconda persona della Trinità è venuta a vivere in mezzo a noi deve aver conservato la sua conoscenza e il suo potere soprannaturali. Ma non era turbato da normali emozioni umane ed era immune dall'ansietà perché conosceva l'esito di tutti gli eventi futuri. Il credo di Nicea e quello di Calcedonia tentano di correggere questo fraintendimento, insistendo che Gesù era completamente umano come pure assolutamente divino, cioè che la sua divinità non compromette la sua umanità in nessun momento. Era un essere umano autentico come noi, altrimenti la sua morte sulla croce fu una mistificazione crudelmente illusoria. La testimonianza del vangelo dà un vigoroso appoggio a questa opinione: Gesù non conosceva tutte le cose.

Gli altri detti di questa pericope sottolineano l'imprevedibilità del ritorno di Gesù. Sarà altrettanto inatteso come il diluvio che colse di sorpresa una generazione disattenta e impreparata. Lo stesso tema è implicito nella descrizione dei due uomini nel campo o delle due donne che macinano farina: essi sono impegnati nelle loro occupazioni quotidiane quando giunge il Messia e allora sarà troppo tardi per prepararsi per il regno. Soltanto quelli che sono pronti vi parteciperanno. Può darsi che i vv. 40-41 si riferiscano al «rapimento» descritto in I Tess. 4,17, ma adoperano un verbo molto diverso; la parola qui tradotta «preso» normalmente significa «ricevere»; coloro che sono pronti saranno ricevuti nel regno del Messia. Nel v. 43 troviamo una delle immagini favorite sul carattere imprevisto della sua venuta. Oltre a passi paralleli degli altri vangeli, vedi I Tess 5,2.4; II Pie. 3,10; Apoc. 3,3; 16,15.

7.4.5 Tre parabole sull'attesa vigilante (24,45 - 25,30)

La maggior parte delle parabole del primo vangelo è riunita in tre raccolte: la più importante è la compilazione del capitolo 13. Le altre

due consistono di tre parabole ciascuna, che riguardano tutte, direttamente o indirettamente, il giudizio finale. Il primo gruppo (21,28 - 22,14), rivolto agli avversari di Gesù, li avverte che il giudizio cadrà su coloro che respingono lui e il suo messaggio. Il secondo terzetto, in appendice al discorso apocalittico, ricorda ai cristiani che anch'essi devono rendere conto della loro risposta a Gesù. Il fatto che abbiano accettato l'evangelo mentre altri lo hanno rifiutato non è motivo di autocompiacimento, perché il vero consenso è un progetto che impegna tutta la vita. È giusto essere impazienti per il ritorno di Gesù in gloria, ma i cristiani non devono mai dimenticare che quel giorno significa giudizio per loro come per gli altri. Solo chi persevera sino alla fine sarà salvato (24,13).

Le tre parabole di quest'ultimo discorso si occupano di tre diversi tipi di responsabilità che i cristiani devono affrontare mentre si preparano per quel giorno glorioso.

7.4.5.1 La parabola dello schiavo fatto maggiordomo (24,45-51)

Intercorre una certa correlazione fra la prima parabola del gruppo finale e la prima del terzetto precedente, quella dei due figli (21,28-32). In tutte e due c'è un drastico contrasto tra forme di condotta obbedienti e disobbedienti, ed entrambe prendono di mira i leader religiosi.

Il consenso, secondo cui la parabola è rivolta ai responsabili religiosi, si basa sul particolare che lo schiavo è incaricato di dare agli altri servi il loro vitto a tempo debito. Sembra verosimile che l'allusione al cibo sia un riferimento allegorico al nutrimento spirituale. La parabola ammonisce i leader a non impigrirsi nel loro ministero verso gli altri cristiani solo perché pare che il giorno della resa dei conti sia stato rimandato.

La parabola si conclude con un severo castigo. Il v. 51a significa letteralmente «egli sarà tagliato in due». Non è necessario, tuttavia, prendere così alla lettera il verbo. Si tratta probabilmente di un'iperbole di tipo comune nel linguaggio quotidiano («Ti romperò tutte le ossa!»). Un secondo elemento della punizione, pur se non suona così brutale, è altrettanto severo: il servo infedele sarà collocato «con gli ipocriti». È inteso probabilmente come una reminiscenza del capitolo 23. I leader cristiani che tradiscono la fiducia del loro maestro non saranno trattati meglio «degli scribi e dei farisei», degli «ipocriti» la cui vita (compresi l'insegnamento e la condotta) non è conforme alla fede che essi professano (vedi l'analisi di 23,13-33). L'argomento della parabola è chiaro. Coloro che hanno avuto l'incarico di essere guide spirituali nella chiesa devono prendere la loro responsabilità con la più assoluta serietà (cfr. 18,6-9).

7.4.5.2 *Le vergini avvedute e quelle stolte (25,1-13)*

È diventato usuale per le traduzioni inglesi moderne di rendere *parthenoi* con «ragazze», «fanciulle» o persino «damigelle d'onore di una sposa». Altre traducono la parola alla lettera: «vergini». Esisteva una parola corrente per «giovani donne», perciò la scelta da parte di Matteo della parola che significa precisamente «vergine» era forse voluta a causa del suo valore simbolico. In II Cor. 11,2 Paolo paragona la comunità di Corinto a una vergine: «Vi ho fidanzati a un unico sposo, per presentarvi come una casta vergine a Cristo».

Allegando la parabola al discorso apocalittico, Matteo dimostra di considerarla come un ulteriore commento ai detti di 24,42-44 che riguardano l'essere vigili e pronti per il ritorno di Gesù. Perciò è probabile che, per Matteo, alcuni dettagli della parabola siano allegorici. Le vergini rappresentano i cristiani che attendono lo sposo, Gesù il Messia (per la metafora dello sposo, vedi anche 9,15; Giov. 3,29; è implicita in II Cor. 11,2; Ef. 5,27; Apoc. 19,7.9). Il ritardo dello sposo (v. 5) allude al fatto che Gesù non è tornato così presto come molti avevano sperato. La festa di nozze simboleggia la vita dell'età futura. La porta chiusa indica il giudizio finale.

Tuttavia, vi è meno certezza circa il significato allegorico dell'elemento chiave del racconto – l'olio di riserva che le vergini assennate avevano e le stolte no – poiché non si tratta di una metafora ovvia. Lutero sosteneva che l'olio rappresenta la fede. Si è anche proposto che sia la devozione spirituale. Visto 24,12 – «l'amore dei più si raffredderà» – è possibile che l'olio che permette alle lampade delle vergini sagge di continuare ad ardere allegramente sia l'amore durevole (vedi I Cor. 13,7-8). L'ipotesi più popolare è che secondo Matteo l'olio rappresenta le buone opere. Questa teoria trova appoggio in parecchi passi precedenti. All'inizio del Sermone sul monte i seguaci di Gesù sono esortati a lasciare risplendere la loro luce, in modo che la gente possa vedere le loro buone opere e glorificare il loro Padre che è nei cieli (5,16), e alla sua conclusione una parabola contrappone un costruttore avveduto e uno stolto (gli stessi aggettivi di 25,2), paragonandoli agli ascoltatori che fanno o non fanno ciò che Gesù dice (7,24-27). La supplica delle vergini stolte: «Signore, Signore, aprici!» (25,11) rammenta i falsi cristiani di 7,21-23, che si rivolgono a Gesù chiamandolo «Signore, Signore!» ma non sono capaci di compiere la volontà del Padre celeste. Infine, si scorge un parallelo fra le vergini senza olio e l'ospite che non aveva l'abito di nozze in 22,11-14; nei due casi mancano le buone azioni.

Per quanto questa supposizione sia attraente, è invalidata dal fatto che si trova in tensione con altri particolari della storia. Una esegeta chie-

de giustamente: le buone opere si consumano prima del giudizio finale? Possono essere comprate al negozio? (Susan Marie PRAEDER, *The Word in Women's Worlds*, p. 96). È meglio considerare l'olio da un punto di vista parabolico, non allegorico. Il punto centrale del racconto è che la vergini stolte non sono ancora pronte quando finalmente giunge il gran momento. Senza dubbio Matteo intendeva che essere pronto comprende l'esecuzione instancabile di buone opere, ma certamente includeva anche altri requisiti: astinenza dai cattivi comportamenti (15,19), amore per i nemici (5,44) amore di altri cristiani (24,12), perdono degli altri (18,21-35), fede risoluta (21,21), lealtà verso Gesù (10,32) e amore per Dio (22,37).

È pure incerto se l'interpretazione allegorica del sonno (v. 5) e del risveglio (v. 7) delle vergini riguardi la morte e la risurrezione. Questa ipotesi, a differenza di quella sull'olio, ha il vantaggio di essere una metafora comune («sonno» è una frequente immagine della morte; vedi 27,52), ma impedisce alla narrazione di supporre che il dialogo dei vv. 8-9 e la corsa verso i negozi avvengano dopo la risurrezione. L'addormentarsi delle vergini è semplicemente un particolare narrativo che riempie il tempo fra l'inizio dell'attesa e l'arrivo dello sposo. Nonostante l'imperativo «Vegliate!» (v. 13), non è il sonno delle vergini stolte la causa del loro problema, perché anche le avvedute si addormentano. Essere vigili vuol dire essere pronti in ogni momento, da svegli oppure dormendo.

Qualunque possa esserne stata l'applicazione più antica, l'uso della parabola in Matteo si riferisce ai cristiani militanti, non ai leader ecclesiastici come nella parabola precedente, né a persone con doni speciali, come nella successiva, ma a normali seguaci di Gesù che devono perseverare in ciò che fanno e in ciò che sono, finché Gesù torni, non importa quanto sarà lungo il ritardo. Soltanto coloro che rimangono costanti sino alla fine saranno salvati (24,13).

7.4.5.3 *La parabola dei talenti (25,14-30)*

Nella serie delle parabole sul giudizio, la terza non è centrata sulle responsabilità dei leader ecclesiastici come la prima (24,45-51), né su quelle generiche dei cristiani ordinari, come fa la seconda (25,1-13), ma sui doveri di coloro a cui sono stati concessi doni speciali.

Come per la parabole precedenti, possiamo supporre che parecchi di questi dettagli abbiano per Matteo un significato allegorico. Secondo il v. 15 ai servi sono affidate importanti somme di denaro (in contrasto con Lc. 19,11-27). Un talento era circa l'equivalente di 6000 denari, cioè i guadagni di vent'anni di un bracciante agricolo (vedi 20,2). In Luca, a ogni

servo viene data una mina (circa 100 denari). L'uso dei talenti invece delle mine non soltanto aggiunge interesse al racconto in quanto tale, ma ha senza dubbio un significato allegorico: l'immensità della somma vuole ricordarci il valore dei doni che Dio ha affidato alla nostra cura.

In Luca ogni schiavo riceve la stessa somma, mentre in Matteo ai tre sono date cifre diverse «a ciascuno secondo le sue capacità» (v. 15). Questo particolare suggerisce l'idea che Matteo considerasse il denaro affidato una rappresentazione di doni differenti, non qualche cosa di condiviso da tutti i cristiani, come l'evangelo o il dono della vita. I doni diversi sono assegnati con saggezza: a nessun servo è dato più di quanto non sia in grado di gestire. Persino a quello meno capace è concessa una significativa responsabilità: un onore per il quale dovrebbe essere grato. Vedersi affidare soltanto un quarto di milione di euro non è qualcosa di cui uno debba risentirsi!

In Luca il padrone degli schiavi che sta per partire dà loro delle istruzioni: «Fatele fruttare fino al mio ritorno» (Lc. 19,13), ma in Matteo è lasciata all'iniziativa individuale la decisione di che cosa fare con il denaro. A proposito del primo schiavo, Matteo osserva: «Subito, colui che aveva ricevuto i cinque talenti andò a farli fruttare e ne guadagnò altri cinque». Non vi è alcun tentativo di descrivere come lo schiavo abbia raddoppiato il denaro; l'accento è messo sul fatto che egli *li fece fruttare*. Non è certa l'importanza allegorica di questo dettaglio, ma probabilmente l'evangelista lo interpreta come un'allusione al servizio cristiano.

Il primo e il secondo servitore sono ricompensati per il loro fedele lavoro da un caloroso elogio e da un invito: «Entra nella gioia del tuo Signore». Questo, probabilmente, ci conduce oltre la scena della parabola (un uomo ricco che regola i conti con i suoi schiavi) verso l'attesa cristiana che riguarda il banchetto della vittoria del Messia. I fedeli servi di Gesù sono invitati a raggiungerlo a tavola nel regno dei cieli (il verbo «entrare» è quello usato in 18,3 a proposito dell'entrare nel regno dei cieli).

Nonostante l'allusione alla gioia che i servi fedeli divideranno con il loro padrone, la parabola presta molta più attenzione all'esempio negativo e disastroso del terzo schiavo. Per questa ragione è corretto chiamarla una parabola di giudizio. Il dialogo fra lo schiavo infedele e il suo padrone è di fondamentale importanza. Il primo razionalizza il suo fallimento a usare in qualsiasi modo il talento affidatogli dandone la colpa al padrone! Costui è un uomo d'affari duro e avido, un «astuto commerciante» che da una transazione estorce molto più di quello che gli è legittimamente dovuto («mieti dove non hai seminato e raccogli dove non hai sparso»); l'incarico avuto dal padrone non è perciò un privile-

gio o un onore, bensì una spaventevole responsabilità, perché il fallimento può comportare un severo castigo. Seppellendo il talento, egli ha salvaguardato il capitale per il suo padrone. «Eccoti il tuo!». Con queste parole prese dal linguaggio commerciale il servo declina ogni altra responsabilità per il denaro. Può darsi persino che si aspettasse di essere lodato per aver mostrato una tale prudenza e restituito intatto il capitale. Il padrone degli schiavi risponde al suo sottoposto improduttivo, usando le sue stesse parole contro di lui (tranne il lasciar cadere l'aggettivo tradotto con «severo» o «duro» perché inadatto a un'allusione allegorica a Dio o al Messia). Lo schiavo dipinge se stesso come (giustamente) spaventato, ma il padrone lo chiama *fannullone*. Come minimo avrebbe dovuto fare lo sforzo di collocare il denaro in un investimento sicuro dai banchieri, così si sarebbe realizzato un piccolo guadagno.

La parabola non fa alcun tentativo di valutare le cause della pigrizia dello schiavo, ma una cosa risulta evidente dal dialogo: egli non ha alcun amore per il suo padrone. È interessato veramente soltanto a se stesso e di conseguenza il suo obiettivo è la sicurezza, non il servizio. Non si riscontra la minima traccia di gratitudine per il fatto che gli sia stata affidata una somma così grande. Il rispetto per il suo padrone è limitato a un riconoscimento riluttante del suo potere.

Se abbiamo ragione nel considerare che la frase «A ciascuno secondo le sue capacità» indica che per Matteo la parabola esorta i cristiani a adoperare sino in fondo i doni che Dio ha concesso loro, la descrizione del terzo servitore ci ricorda che l'amore per il nostro maestro deve esprimersi in un servizio fedele e assiduo verso gli altri.

È consuetudine per i cristiani giustificare se stessi dichiarando che i loro doni sono troppo modesti per essere significativi. Questa parabola riafferma che i doni sono preziosi e devono essere sfruttati al massimo. «Come buoni amministratori della svariata grazia di Dio, *ciascuno*, secondo il dono che ha ricevuto, lo metta a servizio degli altri» (I Pie. 4,10; vedi anche I Cor. 12,7; Ef. 4,7).

7.4.6 Il giudizio contro i pagani (25,31-46)

Generalmente, questo passo viene interpretato in termini universali: al giudizio finale tutti saranno giudicati sulla base di come hanno trattato i bisognosi e gli afflitti. Questo modo di intendere ha spinto generazioni di cristiani a osservare con maggiore attenzione i loro peccati di omissione, anziché concentrarsi esclusivamente sui peccati commessi deliberatamente (adulterio, disonestà, malumore, menzogne ecc.). Questo passo ci ricorda che anche quello che non facciamo ci mette nei guai!

Il testo offre un correttivo piuttosto necessario fissando una priorità così alta per il servizio verso i poveri e gli angosciati, ma solleva parecchi problemi che devono essere affrontati. Prima di tutto in questo passo, così interpretato, non vi è nulla di specificamente cristiano. Persino gli antichi egizi credevano che tali buone opere avrebbero fatto guadagnare loro la vita dopo la morte. La fede non ha alcun ruolo. In secondo luogo, questo punto di vista ignora il fatto che i capitoli precedenti indicavano altre basi per il giudizio. Gli ebrei saranno giudicati per aver respinto il Messia (23,29-39), i cristiani saranno valutati per la loro fedeltà a Cristo, per il modo in cui avranno eseguito i compiti loro affidati (24,45-51; 25,14-30) ed evitato un cattivo comportamento, come pure sulla base delle loro buone opere (25,1-13). Matteo, di certo, non intende sostenere che i cristiani hanno il solo obbligo di aiutare i bisognosi. Terzo punto: la frase «tutte le genti» potrebbe in teoria voler dire «chiunque», ma questo è assolutamente improbabile per il v. 32. Se tale fosse stata l'intenzione di Matteo, avrebbe scritto *pantes* («tutti»), perché *ethnē* («nazioni» o «genti») nel greco ebraico era diventato un termine tecnico che indicava gli individui non ebrei. Traduceva l'ebraico *goyim*, che già nel I secolo significava regolarmente «pagani». Si traduce correttamente il termine in 10,5 – «Non andate tra i pagani» – dove non è questione di nazioni straniere, bensì di territori pagani in Galilea e dintorni. Se il contesto non lo dice con chiarezza in altra maniera, è giusto considerare che *ethnē* ogni volta che compare parla dei pagani e non di entità nazionali collettive (vedi specialmente 24,9.14; 28,19). I traduttori evitano di interpretarlo così in 25,32 perché si suppone che il giudizio coinvolga tutti gli esseri umani. Si tratta di una presupposizione ingiustificata. Gli scritti apocalittici giudaici e cristiani parlano spesso di due o più giudizi, talvolta differenziando in modo esplicito il giudizio di Israele da quello dei pagani. Paolo fa evidentemente una distinzione simile in Rom. 2,1-11 («il giudeo prima e poi il greco»).

Se «tutti i pagani» esclude i giudei, deve anche escludere i cristiani di origine ebraica e quindi i cristiani in generale, che saranno giudicati secondo i criteri stabiliti dal Sermone sul monte e da molti altri insegnamenti di Gesù. «Tutti i pagani» si riferisce perciò a quelli che non sono né proseliti ebraici né convertiti al cristianesimo.

Un certo numero di testi ebraici esprime preoccupazione per i «pagani giusti». Agli ebrei che vivevano in contatto con i pagani non ci voleva molto per rendersi conto che, malgrado la loro idolatria, alcuni di loro erano veramente brave persone. Era giusto che fossero dannati in eterno? Paolo si fa eco di questa preoccupazione in Rom. 2,14-16, dove suppone che anche i pagani che non hanno rapporti con la Torah possano adempierne i requisiti etici e perciò essere perdonati. Può darsi che

l'uso matteo di «giusti» nell'ultima riga del passo rispecchi questa prospettiva sul problema dei pagani giusti.

Gli studiosi che interpretano «tutte le genti» come se si riferisse ai pagani, di solito intendono «miei minimi fratelli» come un'allusione ai missionari cristiani. Matteo normalmente usa *adelphoi* («fratelli [e sorelle]») per designare i membri della comunità cristiana, salvo nei pochi casi in cui si riferisce a fratelli di sangue. «Minimi» è simile a «piccoli» in 18,6.10.14 dove si riferisce ai membri vulnerabili della comunità. Forse ciò che hanno in comune «i miei minimi fratelli» e «i piccoli» è la povertà. Nel caso dei missionari si tratta di indigenza volontaria: essi hanno abbandonato le loro consuete vocazioni e «viaggiano leggeri» come indicato da Gesù in 10,8-10, e sono così totalmente dipendenti dall'ospitalità di coloro in mezzo ai quali annunciano l'evangelo. Il passo è inteso da Matteo come incoraggiamento per questi vulnerabili missionari, perché dichiara loro che i pagani saranno giudicati secondo come tratteranno questi «minimi» fra i seguaci di Gesù. Si afferma che un deciso appoggio a tale interpretazione arrivi da 10,40-42: «Chi riceve voi, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che mi ha mandato [...]. E chi avrà dato da bere anche un solo bicchiere d'acqua a uno di questi piccoli, perché è mio discepolo, io vi dico in verità che non perderà affatto il suo premio».

Può darsi che questa sia un'interpretazione corretta dei «miei minimi fratelli», ma rimangono ancora dei problemi. Vi è scarso motivo per stupirsi, sia da parte dei «beati», sia da parte dei «dannati», se è davvero questione di come essi hanno accolto gli annunciati rappresentanti di Cristo. Essi *sanno* come hanno trattato i missionari. Ma la meraviglia è molto più credibile se quelli di cui trattasi non hanno la minima idea che le persone che hanno aiutato o che hanno rifiutato di soccorrere, avevano un rapporto con colui che i cristiani proclamavano giudice dei vivi e dei morti. E, in secondo luogo, se Matteo è preoccupato per il problema dei pagani giusti, sembra poco probabile che limiti le buone opere degne di ricompensa divina a quelle compiute a favore dei cristiani. Tale egoistica restrizione mal si adatta all'elevata visione morale di Matteo come la si riscontra nel Sermone sul monte e in altri passi. In 10,40-42 Gesù esprime solidarietà con i suoi messaggeri, ma lo stesso tipo di linguaggio è usato a proposito dei bambini in 18,5: «E chiunque riceve un bambino come questo nel nome mio, riceve me»; qui, come nel parallelo di Mc. 9,37, «bambino» deve essere preso alla lettera (vedi anche Mt. 19,14). Gesù si identifica con i bambini non per un rapporto di fede, ma a causa della loro vulnerabilità. Sembra perciò assai probabile che Matteo intenda che «fratelli» in 25,40 debba essere preso in un senso molto più ampio di quanto sia corrente nel suo vangelo: i

poveri e gli afflitti, chiunque siano, devono essere considerati come fratelli e sorelle di Gesù.

Non vi è nulla di esclusivamente cristiano nel concetto della solidarietà di Gesù con i suoi messaggeri; rispecchia il principio giudaico della *shaliach*: «Il rappresentante di un uomo è come l'uomo stesso». Ciò che caratterizza Mt. 18,5 è la nozione secondo cui bambini vulnerabili che non hanno alcuna consapevole relazione con lui siano nondimeno suoi «rappresentanti». In 25,31-46 questo notevole principio è esteso per includere tutti i bisognosi e quelli che non hanno potere.

In forza di questo principio di solidarietà, le buone opere compiute dai pagani non sono considerate come espiazione per i loro peccati, e neppure come una prova che imitano Dio, bensì come indicazione di *un rapporto con Gesù!* Pur non sapendolo, i pagani giusti lo stavano servendo nell'aiutare coloro con cui egli si identificava. Se anche il loro caso è anomalo, essi, in un senso limitato, sono «in Cristo» (secondo il linguaggio di Paolo) grazie a quel servizio. Sono «cristiani anonimi».

Se questo modo di intendere è corretto, il passo offre un incoraggiamento a quei credenti che partecipano a dialoghi con membri di fedi non cristiane. Se qualcuno è insoddisfatto perché l'interpretazione usuale è stata abbandonata, deve soltanto ricordare che non ci si aspetta di meno dai seguaci confessanti di Gesù che dai «pagani giusti».